

Florian Uhl / Sophia Krainer

Vom Menschen und seinem Glück

Philosophische Konzepte gelingenden Lebens
in der Antike und heute

◆ Alle Menschen streben nach Glück – behauptet Aristoteles, der erste große „Glücksphilosoph“ im Abendland. Für ihn bezeichnet Glück (*eudaimonía*) das letzte Ziel menschlichen Lebens. Was darunter aber inhaltlich zu verstehen ist, dazu gehen die Ansichten auseinander. Florian Uhl und Sophia Krainer tragen in ihrem Beitrag zur Klärung der Begriffe „Glück“ und „gelingendes Leben“ bei. Nach einem pointierten Überblick über unterschiedliche philosophische Konzepte gelingenden Lebens wählen sie zu einer näheren Darstellung die aristotelisch-eudämonistische Konzeption, welche als einzige ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Geist und Materie erkennen lässt. „Sie steht auf der Grundlage einer ganzheitlichen Anthropologie und kann so auch als ganzheitliche Glückskonzeption für die heutige Zeit aktualisiert werden.“ (Redaktion)

1 Das gute Leben – ein Thema der Philosophie?

Was ist ein gutes Leben? Die antike Philosophie verstand diese Frage nicht nur als ein, sondern als *das* zentrale Thema.¹ Alle Antwortversuche, die seither entwickelt wurden – eine kaum überschaubare Vielfalt –, beruhen jeweils auf einer bestimmten Vorstellung von Glück, mit deren Verwirklichung „die Frage nach dem Sinn des Lebens und die Hoffnung auf ein im Ganzen gelungenes Dasein verknüpft wird“². Was aber ist *Glück*? Kant hielt den Begriff

für zu unbestimmt,³ um darüber vernünftige Aussagen machen zu können. Die Frage nach dem guten Leben wurde „als keiner strengen Begründung fähig aus der Philosophie verbannt“⁴. Dies hat sich jedoch in den letzten Jahrzehnten geändert. Schon „der Zusammenhang mit der Sinnfrage gibt einen ersten Hinweis, warum die Frage nach dem guten Leben für die Philosophie eine so große Rolle spielt“⁵. Die Philosophie ist dazu da, einen „geistigen Raum zur Verfügung zu stellen, in dem die eigenständige Urteilskraft zu gewinnen ist, mit deren Hilfe das Leben neu orientiert

¹ Vgl. Ursula Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Reinbek b. Hamburg 1999, 11.

² Annemarie Pieper, *Glückssache. Die Kunst, gut zu leben*, Hamburg 2001, 10.

³ Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 46, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, 418.

⁴ Ursula Wolf, *Zur Struktur der Frage nach dem guten Leben*, in: Holmer Steinfath (Hg.), *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen* (stw 1323), Frankfurt a. M. 1998, 32–46, 32.

⁵ Ebd., 35.

werden kann“⁶. Sie will helfen, Antworten zu finden auf Fragen wie: „Was ist Leben für mich? [...] Wie kann ich mein Leben führen? Welches Verhältnis habe ich zum Tod? Woran kann dieses Leben orientiert werden? Was ist schön und bejahenswert für mich, was sind die Werte, denen ich in meinem Leben Bedeutung geben will?“⁷

Dabei geht es nicht um bloß subjektive, letztlich beliebige Vorstellungen. Dies wäre einer *philosophischen* Reflexion auf das Glück in der Tat nicht angemessen, da es zum Wesen der Philosophie gehört, dass „ihre Aussagen stets einen allgemeinen, überindividuellen Charakter haben“⁸. Es geht ihr „um jene Wahrheit, die nicht nur *meine* Wahrheit ist, und um jenes Glück, das nicht nur *mein* Glück ist“⁹.

Andererseits kann es, jenseits eines aufklärerischen Wissenschaftsoptimismus, auch nicht darum gehen, *die* Wahrheit zu finden, sondern „eine *Lebenswahrheit*, die gut genug begründet erscheint, um das ganze Leben darauf zu bauen“¹⁰. Die Philosophie will keine „Wissenschaft vom Glück sein“, sondern „eine Bemühung um Glück. Sie *hat* nicht seinen Begriff, sondern versucht, einen bestimmten Begriff von Glück zu bilden“¹¹, und zwar einen, der sich mit der vernünftigen Natur des Menschen vereinbaren lässt.¹² Die philosophische Beschäftigung mit dem Glück hat also prozessualen Charakter. Es geht ihr nicht

um fertige Antworten, die sie tatsächlich nicht liefern kann, schon gar nicht in Form zwingend beweisbarer Sätze. Worum es ihr geht, ist die Arbeit an der Klärung von Begriffen wie „Glück“ und „gelingendes Leben“ – und in diesem Verständnis ist eine „Glücks-Philosophie“ durchaus möglich und sinnvoll.

2 Philosophische Konzepte gelingenden Lebens – ein Überblick

Annemarie Pieper gibt in ihrem Buch „Glückssache“ einen Überblick über verschiedene philosophische Antwortversuche auf die Frage nach dem guten Leben. Sie unterscheidet sechs sogenannte *Lebensformen*, „Grundtypen individueller Selbst- und Sinnentwürfe [...], deren identitätsbildende Kraft sich aus dem durchgehaltenen Entwurf eines guten Lebens speist“¹³ und denen jeweils eine bestimmte Glücksvorstellung zugrunde liegt.

Die „ästhetische“ Lebensform (z. B. Aristipp, Epikur, der Ästhetiker bei Kierkegaard, Nietzsche, Camus) sucht das sinnliche Glück zu verwirklichen, die „ökonomische“ (Utilitarismus) glaubt das Glück berechnen zu können. Die „politische“ Lebensform entwirft Vorstellungen vom idealen Staat, der das Glück seiner Bür-

⁶ Wilhelm Schmid, Kann die Philosophie eine Hilfe für das Leben sein?, in: Information Philosophie 3 (2004), 7–13, 8.

⁷ Ebd., 7f.

⁸ Holmer Steinfath, Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. Einführung, in: *ders.* (Hg.), Was ist ein gutes Leben? (s. Anm. 4), 17.

⁹ Robert Spaemann, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, in: *ders.*, Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe, Stuttgart 1994, 80–103, 96.

¹⁰ Wilhelm Schmid, Kann die Philosophie eine Hilfe für das Leben sein? (s. Anm. 6), 13.

¹¹ Robert Spaemann, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben (s. Anm. 9), 103.

¹² Vgl. ebd., 96.

¹³ Annemarie Pieper, Glückssache (s. Anm. 2), 37.

ger strategisch herstellen soll (z. B. Platon: Politeia; Thomas More: Utopia; Francis Bacon, Marx, Engels). Versuche, derartige Konzepte in der Realität umzusetzen, z. B. dasjenige von Marx, haben allerdings zu höchst bedenklichen Resultaten geführt, wie Pieper feststellt: „Der Hebel für ein gelingendes gutes Leben kann [...] nicht *top down* angesetzt, sondern muss *bottom up* angesetzt werden, wenn nicht die Freiheit auf der Strecke bleiben soll.“¹⁴ Dies versucht die „sittliche“ Lebensform (Platon, Aristoteles), welche die Seele als „Schauplatz des Glücks“ und die Tugend als Quelle der Glückseligkeit (*eudaimonia*) sieht. Wieder einen anderen Weg geht die „ethische“ Lebensform (Stoa, Kant, Schopenhauer), für welche das Glück im „Nichtwollen“, in der Leidenschaftslosigkeit besteht. Die „religiöse“ Lebensform (Plotin, Augustinus, Meister Eckhart) findet schließlich das Glück in der mystischen Gottesbegegnung.

Bei diesem Überblick handelt es sich natürlich nur um ein grobes Raster. A. Pieper stellt klar, dass die von ihr vorgestellten Typen „in dieser Reinform empirisch höchst selten vorkommen und nur im Extremfall anzutreffen sind“¹⁵. Sie will mit der Abfolge der Modelle auch keine Wertung verbinden.¹⁶ Jedes einzelne hat seine Vor- und Nachteile, und verschiedene Menschen werden jeweils verschiedene Mischungen der Grundtypen bevorzugen, vielleicht auch im Laufe ihres Lebens wechseln.

Hier ist nicht beabsichtigt, die Vorzüge und Kritikpunkte an den einzelnen Ansätzen im Detail zu diskutieren, sondern *einen* zu wählen, den wir für beson-

ders vielversprechend halten, und von dort aus weiterzudenken. Die Auswahl erfolgt aus einer anthropologischen Perspektive. Jede Vorstellung vom gelingenden menschlichen Leben impliziert notwendigerweise eine bestimmte Vorstellung vom Menschen. Die Frage, was Sinn und Ziel des menschlichen Lebens ist, setzt stillschweigend schon irgendeine (wenn auch vielleicht vage und unreflektierte) Antwort voraus auf die Frage, was der Mensch ist.

Befragt man nun die sechs Modelle vom gelingenden Leben nach dem Menschenbild, das ihnen jeweils zugrunde liegt, so ergibt sich eine interessante Beobachtung: Es fällt auf, dass die sinnliche und ökonomische Glückskonzeption besonders die materielle, die ethische und religiöse hingegen die geistige Dimension des Menschseins akzentuieren. Bei den politischen Utopien finden sich sowohl materialistische (z. B. Marx) als auch „idealistische“ (z. B. Platon) Varianten. Einzig die aristotelisch-eudämonistische Konzeption lässt ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Geist und Materie erkennen. Sie steht auf der Grundlage einer ganzheitlichen Anthropologie und kann so auch als ganzheitliche Glückskonzeption für die heutige Zeit aktualisiert werden.

3 Glücksbegriff und Menschenbild in der aristotelischen Tradition

„Kultur- und epochenübergreifend gültig ist [...] die anthropologische Bestimmung des Glücks: dass es mit der für den Menschen charakteristischen Leistung

¹⁴ Ebd., 179.

¹⁵ Ebd., 37.

¹⁶ Vgl. ebd.

zusammenhängt [...]“¹⁷. In der aristotelischen Konzeption wird die Glückseligkeit erreicht, wenn der Mensch die in ihm angelegten Möglichkeiten zur Entfaltung bringt.¹⁸ Das gute Leben ist also nicht so sehr ein Zustand als vielmehr eine Tätigkeit. Dieser aktive, dynamische Begriff des menschlichen Lebens lässt sich durch die ganze Philosophiegeschichte weiterverfolgen über Thomas von Aquin (*vita est actus primus*), Vico (*verum et factum convertuntur*), Kant, Fichte bis zum Pragmatismus (C. S. Peirce, W. James, J. Dewey) und zu Heidegger (Hermeneutik der Faktizität).¹⁹

Die Frage, was das gute Leben ist, lässt sich also konkretisieren in der Frage: Was ist die dem Menschen wesentliche Tätigkeit, die ihn eigentlich zum Menschen macht? Für Aristoteles ist die höchste Form der Tätigkeit die Verstandestätigkeit. Darin liegt freilich die Gefahr einer rationalistischen Engführung. Der Mensch ist ein „*zoon logon echon*“ – aber damit ist noch nicht alles über ihn gesagt. H. Schmidinger weist in seiner gemeinsam mit C. Sedmak herausgegebenen Reihe „Topologien des Menschlichen“ auf die Gefahr verschiedenartiger Reduktionismen hin, die „in unterschiedlicher Weise darauf abzielen, die Vielgestaltigkeit des Menschen zu verkennen und damit zu übersehen, dass der Mensch letztlich nicht ‚de-finierbar‘ ist“²⁰. Wir können immer nur einen

einzelnen Aspekt betrachten und müssen uns bewusst bleiben, dass wir das vielschichtige Phänomen „Mensch“ damit nicht vollständig beschreiben. Nur wenn diese Voraussetzung klar ist, ist eine seriöse philosophische Beschäftigung mit dem Menschen und seinem Glück möglich. Der Aspekt des Menschen, den wir im Folgenden herausgreifen möchten, ist seine *Relationalität*.

4 Menschsein heißt In-Beziehung-Sein

Aristoteles benennt den Menschen auch ausdrücklich als ein Wesen, das ganz wesentlich auf Gemeinschaft hin angelegt ist (ein „*zoon politikon*“). Der Mensch ist immer in irgendeiner Weise auf andere Menschen angewiesen und lebt, solange er lebt, in einem Netzwerk von Beziehungen. Diese Konzeption ist heute hochaktuell. Das kommunikative Wesen des Menschen lässt sich in der aristotelischen Tradition der Ethik des guten Lebens verstehen als Prozess der „Menschwerdung“, der Herausbildung des „Selbst“, der Identität, die notwendige Voraussetzung für das Glücklich-Sein ist. „Wir werden als Menschen zu uns selbst im Medium kommunikativer Praxis, inmitten eines gemeinsamen Lebens mit anderen. In diesem Sinne hat-

¹⁷ Otfried Höffe, Warum soll man heute (noch) Aristoteles lesen?, in: *Information Philosophie* 3 (2002), 20.

¹⁸ Vgl. Florian Uhl, Glück als Wohlgefühl und Gutes Leben. Grundlegende Aspekte des gegenwärtigen philosophischen Diskurses über das Glück, in: *ders.*, Gott, Glück und Solidarität. Philosophische Spurensuche zwischen Religion und Gesellschaft (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 8), Graal-Müriz 2010, 99–115, 105.

¹⁹ Vgl. Thomas Rentsch, Martin Heidegger – Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung, München 1989, 90.

²⁰ Heinrich Schmidinger, Der Mensch in Gottebenbildlichkeit. Skizzen zur Geschichte einer einflussreichen Definition, in: *ders./Clemens Sedmak* (Hg.), Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer, Darmstadt 2010, 7–42, 42.

te die antike praktische Philosophie den Menschen als ein sprachliches und politisches, in der Stadt lebendes Wesen bestimmt. Das Werden der Menschen zu sich selbst im Laufe ihres Lebens wird ermöglicht über kommunikative, soziale Erfüllungsgestalten im gemeinsamen Leben.²¹ Die unterschiedlichsten Richtungen der heutigen Anthropologie und Ethik sind sich darin einig, dass der Mensch nur über die *Beziehungen* verstanden werden kann, in denen er lebt, sei es zur Natur, zu anderen Menschen oder zur Welt der Kultur, in die er hineingeboren wird und an der er selbst mitbaut.²²

In einem christlichen Menschenbild gilt die Beziehung des Menschen zu Gott als „die richtungsweisende Perspektive [...], von der her alle anderen Beziehungen verstanden werden sollten [...] Die Beziehungen zu sich selbst, zu anderen Personen, zur Natur und zur Kultur, in denen Menschen existieren, sind durch Gottes Beziehung zur Welt konstituiert und haben an ihr das Kriterium ihrer Angemessenheit“²³.

Die Beziehung zwischen Gott und Welt, wie die Bibel sie darstellt, ist im Wesentlichen *Kommunikation*. „Menschen sind nach dem Bilde Gottes geschaffen als diejenigen Kreaturen, die von Gott angeredet werden und befähigt werden, auf ihn zu antworten“²⁴. Diese grundlegende Gesprächs-Beziehung zwischen Gott und Mensch hat vor allem die Dialogphiloso-

phie (F. Ebner, M. Buber) entfaltet. In der Beziehung zu Gott „erfährt sich [...] jeder Mensch als ein Du Gottes, genauer als ein von Gott immer schon angesprochenes bzw. in einen Dialog genommenes und beanspruchtes Ich-Subjekt. Als ‚Du‘ Gottes kann er jedoch nichts anderes als dessen Ebenbild sein [...]“²⁵.

Wenn Christen glauben, dass Gott den Menschen als sein Abbild geschaffen hat, bedeutet dies, dass der Mensch immer mehr Mensch wird, je mehr er sich bemüht, Gott ähnlich zu werden – ein Gedanke, der sich auch schon bei Platon findet.²⁶ C. Schwöbel weist auch darauf hin, dass Gottes Beziehung zum Menschen in einer christlichen Anthropologie nur mit Blick auf die Trinität verstanden werden kann.²⁷ Daraus ergibt sich ein höchst interessanter Gedanke: Wenn Gott als Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist in sich selbst Beziehung ist und der Mensch Abbild Gottes ist, dann verwirklicht der Mensch sein Menschsein, indem er sich selbst als Wesen der Beziehung begreift und sich für Beziehungen öffnet. Je mehr er sich Beziehungen verweigert und sich in sich selbst verschließt, desto mehr lebt er an seinem eigentlichen Wesen vorbei.

Für das Glück des Menschen bedeutet dies, dass er es nur gemeinsam mit anderen Menschen finden kann. So stellt A. Pieper treffend fest: „Das Glück, das in absoluter Freiheit und Bindungslosigkeit gesucht

²¹ Thomas Rentsch, Altern als Werden zu sich selbst. Philosophische Ethik der späten Lebenszeit, in: ders. / Morris Vollmann (Hg.), Gutes Leben im Alter. Die philosophischen Grundlagen, Stuttgart 2012, 189–206, 191.

²² Vgl. Christoph Schwöbel, Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 193 f.

²³ Ebd., 195–199.

²⁴ Vgl. Christoph Schwöbel, Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung, Tübingen 2011, 455.

²⁵ Heinrich Schmidinger, Der Mensch in Gottebenbildlichkeit (s. Anm. 20), 38.

²⁶ Vgl. ebd., 22 f.

²⁷ Vgl. Christoph Schwöbel, Gott in Beziehung (s. Anm. 22), 195.

wird, ist erkaufte durch das Unglück der Mitmenschen.“²⁸

5 Freundschaft – Beziehung in Freiheit

Wenn wir davon ausgehen, dass das Glück des einzelnen Menschen unlösbar mit dem Glück der Mitmenschen verknüpft ist, liegt darin freilich auch die Gefahr einer Verzweckung menschlicher Beziehungen. Es besteht eine Spannung zwischen der Freiheit des Menschen und dem wechselseitigen Angewiesensein aufeinander, die oft nicht bewältigt wird. Beispiele dafür wären das „Klammern“ an eine/n Partner/in, ohne den/die ich nicht glücklich sein kann, oder ein übertriebenes Helfenwollen, das im Grunde egoistisch ist, weil ich mich dadurch als guter Mensch fühlen kann oder mir jenseitigen Lohn zu verdienen hoffe.

Mit dem antiken Paradigma der *Freundschaft* haben die heutige Philosophie und Theologie eine Möglichkeit (wieder)entdeckt, mit dieser Spannung produktiv umzugehen. Es eignet sich besonders dafür, weil „in der Freundschaft tiefstem Sinne ganz deutlich die Gratuität der Liebe, die freiwillig gepflegten Bindungen und das wahre und tiefgehende Bedürfnis nach dem Anderen zur Gestaltung der eigenen Freiheit und Identität zusammenfließen [...] Aristoteles sieht dies vor allem in der

ethischen Praxis verwirklicht, und in der modernen Philosophie wird es bestimmt als ‚das Sich-Ereignen des Selbstwerdens in der Vermittlung durch den Anderen.‘“²⁹

Bei Aristoteles besteht ein begrifflicher Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und Freundschaft. Nach seiner Einteilung der Freundschaft in drei verschiedene Arten im VIII. Buch der Nikomachischen Ethik stellt er im IX. Buch fest, dass der Glückliche zwar keine Freunde braucht, die ihm Nutzen oder Lust verschaffen,³⁰ sehr wohl aber sogenannte „Charakterfreunde“, d. h. solche, die er *um ihrer selbst willen* liebt. Die Glückseligkeit als Tätigkeit ist so beschaffen, dass sie nur im Miteinander und Füreinander von Menschen vollzogen werden kann, die „einander ein anderes Selbst“ sind.³¹ Der Glückliche, der für Aristoteles auch der Tugendhafte ist, hat tugendhafte Freunde, an deren gutem Handeln er sich erfreut und die ihn selbst in seinem guten Handeln bestärken. „Es handelt sich um ein gemeinsames Ausüben der Tugend“, das die Freunde einander noch näher bringt, bis sie schließlich „zu ‚einer einzigen Seele‘ werden [...] Das ‚alter ego‘ ist jedoch nicht die Projektion einer Tätigkeit, die mein Sein aktualisiert und sich in einem beliebigen, guten Anderen reflektiert“, sondern es „sind in der Beziehung freundschaftliche Gefühle engagiert, die sich auf die Identität eines konkreten Anderen richten.“³² Der Freund, die

²⁸ Annemarie Pieper, Glückssache (s. Anm. 2), 20.

²⁹ Fernando Berrios Medel, Freundschaft als freie gegenseitige Abhängigkeit. Theologische Reflexionen ausgehend von der transzendentalen Anthropologie Karl Rahners, in: Margit Eckholt / Thomas Fliethmann (Hg.), „Freunde habe ich euch genannt“. Freundschaft als Leitbegriff systematischer Theologie (Theologie – Forschung und Wissenschaft 20), Berlin 2007, 141–151, 141.

³⁰ Vgl. Nathalie von Siemens, Aristoteles über Freundschaft. Untersuchungen zur Nikomachischen Ethik VIII und IX (Symposion 128), Freiburg i. Br.–München 2007, 319.

³¹ Vgl. ebd., 368.

³² Luis Tomas Scherz Take, Freundschaft und Politik. Anmerkungen im Ausgang von Aristoteles, in: Margit Eckholt / Thomas Fliethmann (Hg.), „Freunde habe ich euch genannt“ (s. Anm. 29), 1–14, 11–13.

Freundin ist nicht das Mittel zum Zweck meiner Glückseligkeit, sondern ein wirkliches, gleichwertiges Gegenüber, das mir meine eigene Würde zeigt und dem ich mit so viel Respekt und Wohlwollen begegne, wie ich selbst gerne empfangen möchte.

Wenn wir die „Freundschaft als die wesentliche Gestalt menschlichen Lebens“³³ betrachten, ist es möglich, den Menschen zugleich als freies Subjekt zu verstehen und als Teil eines größeren Ganzen, in das er sich freiwillig einordnet. Damit kommen wir zu einem Menschenbild, das nicht nur aus dem weiter oben angesprochenen „Geist/Materie-Problem“ einen Ausweg weist, sondern auch noch aus einem weiteren anthropologischen Dilemma, nämlich demjenigen zwischen Individualismus und Kollektivismus. In unserer von Aristoteles aus entwickelten Konzeption des Menschen als Freundschaftswesen entgeht der Mensch bei seiner Suche nach dem Glück zwei gefährlichen „Fallen“: Der Rücksichtslosigkeit und der destruktiven Selbstlosigkeit.

6 Die falsche Alternative von Glück und Moral³⁴

Für die antike Philosophie war selbstverständlich, dass gutes Leben und gutes Handeln zusammengehören, ein gutes Leben zugleich auch ein gerechtes Leben ist.³⁵ Die Trennung von Glück und Moral geschah mit der schon angesprochenen „Verbannung“ des Glücks aus der Philoso-

phie der Neuzeit. Dadurch, dass Fragen des Glücks als nicht begründungsfähig angesehen wurden, geriet jedoch auch die Moral in einen gewissen Begründungsnotstand. Ohne das moralische Handeln in Beziehung zum Glücken des eigenen Lebensentwurfes zu bringen, lässt sich nun einmal schwer argumentieren, warum wir uns in unserer Handlungsfreiheit zugunsten anderer einschränken sollten. Unter Umständen auch *gegen* die eigenen Neigungen zu handeln, verlangt aber nach einer Begründung. „Kant und seine Nachfolger machen aus diesem Wunsch die Tatsache, dass moralische Normen begründbar *sind*“, aber die „Begründung aus der reinen Vernunft [...] gelingt [...] nur, weil Kant den Vernunftbegriff seinerseits metaphysisch auflädt.“³⁶ Dass gutes Leben und Moral sich letztlich nicht voneinander trennen lassen, wird inzwischen von den meisten Philosophen so gesehen.³⁷

Es zeigt sich spätestens bei der Frage, ob jemand, der in der Grundhaltung eines radikalen Egoismus auf niemanden Rücksicht nimmt, ja anderen sogar bewusst Schaden zufügt, um sich selbst besser zu stellen, dadurch glücklich werden kann. Dies zu denken, drängt sich angesichts des beobachtbaren Erfolgs der „Ellbogentechnik“ geradezu auf, verlangt aber einen Glücksbegriff und ein Menschenbild, die nicht nur im Widerspruch zum Christentum stehen, sondern auch einer kritischen philosophischen Befragung nicht standhalten können.³⁸ Wenn der Glücksbegriff in einem vereinfachten

³³ Peter Hünermann, *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994, 369, zit. n.: *Fernando Berrios Medel*, Freundschaft als freie gegenseitige Abhängigkeit (s. Anm. 29), 141.

³⁴ Vgl. Florian Uhl, Glück als Wohlgefühl und Gutes Leben (s. Anm. 18), 112 f.

³⁵ Vgl. ebd., 104.

³⁶ Ursula Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben* (s. Anm. 1), 13.

³⁷ Vgl. ebd., 13 f.

³⁸ Vgl. dazu Robert Spaemann, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben (s. Anm. 9), 84–90.

Hedonismus auf das Empfinden von Lust und Vermeiden von Schmerz eingeengt wird, dann kann man Glück nicht nur kaufen, sondern auch durch moralisch schlechte Handlungen, Betrug, Gewalt und Ausbeutung erwerben. Aber würden wir das Leben eines Menschen, der auf diese Weise vieles gewonnen hat, vielleicht reich und mächtig geworden ist, als geglückt – gelungen – sinnvoll bezeichnen?

Lust und Schmerzfreiheit mögen als Voraussetzungen für das Glück gesehen werden³⁹ – für sich allein sind sie auf jeden Fall zu wenig! Es ist gewiss eine notwendige Bedingung für das Glück, dass das Leben nicht von Schmerzen und Qualen physischer oder psychischer Art *beherrscht* wird⁴⁰ – aber eben nur eine notwendige, keineswegs eine hinreichende Bedingung. Glück im Sinne eines im Ganzen gelunge-

nen Lebensentwurfs liegt auf einer anderen Ebene als die Vermeidung von Schmerz.

Es liegt auch auf einer anderen Ebene als das Empfinden von Lust. Wie R. Spaemann ausführt, würde niemand von uns mit einem Menschen tauschen wollen, der durch Manipulationen seines Gehirns ein permanentes Lustgefühl empfindet, dafür aber die Fähigkeit verliert, vernünftig zu denken.⁴¹ Auch Spaemann verweist auf die eingangs erwähnte Verbindung des Glücksbegriffs zum Begriff des *Sinns*. Im Rahmen eines sinnvollen Lebensentwurfs ist Glück zugleich Ursprung und Ziel des guten Handelns: „Es ist die These der Philosophen Spinoza, Scheler und Wittgenstein, dass Gutsein und Glücklichkeit identisch sind, dass nur der Glückliche gut sein kann, weil es ohne Sinnerfahrung kein Gutsein gibt. Sinnerfahrung aber heißt Glück.“⁴²

Dass der Mensch glücklich werden kann, indem er anderen schadet, lässt sich weiters nur unter der Voraussetzung denken, dass ihn das Wohlergehen anderer grundsätzlich *nicht* interessiert. Dies entspricht dem Menschenbild des klassischen Utilitarismus und der darauf basierenden (neo)liberalen Wirtschaftstheorie, das in der heutigen Philosophie kaum noch Befürworter findet. Es handelt sich um einen Reduktionismus, welcher der Komplexität der menschlichen Wirklichkeit nicht angemessen ist und, wenn diese Theorie in „Reinform“ als Basis von Handlungsanweisungen fungiert, höchst gefährliche Folgen haben kann. Wenn der Mensch als soziales

Weiterführende Literatur:

Margit Eckholt / Thomas Fliethmann (Hg.), „Freunde habe ich euch genannt“. Freundschaft als Leitbegriff systematischer Theologie (Theologie – Forschung und Wissenschaft 20), Berlin 2007.

Dagmar Fenner, Das gute Leben (Grundthemen Philosophie), Berlin 2007.

Matthias Hoesch / Sebastian Muders / Markus Rüther (Hg.), Glück – Werte – Sinn. Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben, Berlin–Boston 2013.

³⁹ Einen sehr bekannten „Katalog“ von Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, damit ein glückliches Leben möglich ist, hat Martha Nussbaum aufgestellt in ihrem Buch: *Gerechtigkeit oder Das Gute Leben*. Gender Studies, Frankfurt a. M. 1999.

⁴⁰ Vgl. Florian Uhl, Glück als Wohlgefühl und Gutes Leben (s. Anm. 18), 109.

⁴¹ Vgl. Robert Spaemann, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben (s. Anm. 9), 90; ähnlich Philippa Foot, Tugend und Glück, in: *dies.*, Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1997, 214–225.

⁴² Robert Spaemann, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben (s. Anm. 9), 102.

Wesen verstanden wird, kann es ihm nicht gleichgültig sein, welche Auswirkungen seine Handlungen für andere haben.⁴³

7 Freundschaft mit sich selbst

Dem Egoismus steht als das andere, ebenso zu vermeidende Extrem ein einseitiger, übertriebener Altruismus gegenüber, eine „Falle“, die vielleicht noch gefährlicher, weil subtiler und schwerer zu entdecken ist. Auch dabei kann das Paradigma der Freundschaft eine Hilfe sein, da „wahrhafte Freundschaft eine Gegenseitigkeit impliziert“⁴⁴. Wenn die Freunde einander „ein anderes Selbst“ sind, ist jeder auch verpflichtet, darauf zu achten, dass er sich nicht selbst Schaden zufügt, weil er damit zugleich auch dem anderen schadet. Mangelnde Achtung der *eigenen* Würde führt zwangsläufig auch zu Störungen in der Beziehung zu anderen. Die Ursachen, warum jemand auf sich selbst zu wenig Rücksicht nimmt, können vielfältig sein – etwa eine problematische Interpretation des christlichen Ideals der Selbstlosigkeit⁴⁵ oder der extreme Leistungs- und Erfolgsdruck, dem wir heute nicht nur in der Arbeitswelt, sondern auch in der Freizeit ausgesetzt sind. Die langfristigen Folgen für die mitmenschlichen Beziehungen sind in jedem Fall negativ.

Hier können wir wieder einen wertvollen Impuls von der antiken Philosophie aufnehmen, die es als eine wichtige Aufgabe für den tugendhaften Menschen sieht, sich selbst ein guter Freund zu sein.⁴⁶

Es geht um eine „Philosophie [...] des gekonnten Umgangs mit sich selbst, der zur Grundlage des Umgangs mit anderen und einer Sorge um sie wird; denn es ist augenfällig, dass das Bemühen um diese doppelte Sorge die meisten philosophischen Schulen in der Antike charakterisiert“⁴⁷.

Die Autoren: *Florian Uhl*, Dr. phil. fac. theol., geb. 1948, Studium der Philosophie und Theologie in Graz und Innsbruck, Habilitation 1989, seit 1990 Professor für Philosophie an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz, von 1996–2006 Präsident der Österr. Gesellschaft für Religionsphilosophie; jüngste Publikationen: *Gott, Glück und Solidarität. Philosophische Spurensuche zwischen Religion und Gesellschaft* (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 8), Graal-Müritz 2010; zusammen mit Sylvia Melchardt/Artur R. Boelderl (Hg.), *Die Tradition einer Zukunft. Perspektiven der Religionsphilosophie* (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 10), Graal-Müritz 2011.

Sr. M. Sophia Krainer OSB, Mag. rer. soc. oec., geb. 1977, Studium der Internationalen Wirtschaftswissenschaften in Innsbruck 1995–2000, 2008 Eintritt bei den Benediktinerinnen vom Unbefleckten Herzen Mariens/Steinerkirchen, seit 2009 Studium der Kath. Theologie an der KTU, 2011 Wiss. Hilfskraft am Institut für Bibelwissenschaften (Altes Testament), seit 2012 Wiss. Mitarbeiterin am Institut für Philosophie, Arbeitsschwerpunkte Ontologie und Philosophische Anthropologie.

⁴³ Vgl. dazu *Philippa Foot*, Tugend und Glück (s. Anm. 41).

⁴⁴ *Luis Tomas Scherz Take*, Freundschaft und Politik (s. Anm. 32), 13.

⁴⁵ Vgl. dazu *Ansgar Kreutzer*, Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie, Freiburg i. Br. 2011, 13–23.

⁴⁶ Für eine kurze Zusammenfassung der aristotelischen Argumentation zu diesem Thema vgl. *Luis Tomas Scherz Take*, Freundschaft und Politik (s. Anm. 32), 8–10.

⁴⁷ *Wilhelm Schmid*, Kann die Philosophie eine Hilfe für das Leben sein? (s. Anm. 6), 13.