Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 56 (1997)

Artikel: Die Philosophen und das Glück : Anmerkungen zu einer Strategie der Macht

Autor: Kohler, Georg

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882992

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

GEORG KOHLER

Die Philosophen und das Glück
Anmerkungen zu einer Strategie der Macht

Zwei dürre Definitionen zu Beginn: Erstens: «Macht» ist die Fähigkeit, das zu tun und erreichen zu können, was man will. Zweitens: «Glück» ist der Inbegriff jenes Zustandes, aus dem kein Streben mehr hinausweist.

Akzeptiert man diese Bestimmungen als Ausgangspunkte der Überlegung, ergeben sich sogleich eine Reihe von Beziehungen zwischen den beiden Begriffen. «Macht» ist eine *Fähigkeit*, «Glück» ein *Zustand*. In der ersteren ist ein Moment des *Noch-nicht*, von *Virtualität* enthalten, «*dynamis*» im aristotelischen Sinn; im zweiten ist das primäre Datum die *Gegenwärtigkeit*, das *Jetzt-und-Hier*, Wirklichkeit als «*energeia*». Gemeinsam ist beiden Definitionen der Bezug auf so etwas wie Wollen, Wille, Streben und auf das diese Vermögen begleitende Selbstgefühl, also auf Subjektivität.

Weiter ist festzuhalten, dass zu «Macht» im definierten Sinn die Differenz zwischen Verlangen und Erfüllung gehört; «Macht» ist ja nicht die Aufhebung dieses Unterschieds, sondern die Möglichkeit, ihn zu überbrücken. Das heisst allerdings, dass «Macht» stets angewiesen ist auf die Setzung von Zielen; «Macht» ist das Medium zwischen Zielsetzung und Ziel. Dagegen der Zustand des «Glücks»: Es mag sein, dass er sich mit der Erreichung eines Zieles ergibt oder dass er selber als ein Ziel erscheint, doch rein für sich betrachtet ist er ziellos, ohne die Spannung zwischen der ungestillten Intention und deren Vorgriff auf das (abwesende) Intentum. Was jedoch nicht besagt, dass in ihm keine Bewegung wäre; im Gegenteil: der Zustand des Glücks als Höchstform bewusster Lebendigkeit ist ein Geschehen, das auf paradoxe Weise Ruhe und Bewegung vereint – Steigerung ohne Fortschritt, zeitloses Gleiten, beständige Erneuerung.

Wenn «Macht» ein Medium des Wollens und «Glück» ein Zustand der Erfüllung ist, also das ist, worauf jedes Streben ausgeht, dann liegt es nahe, Macht eine Bedingung von Glück zu nennen. Wir brauchen Macht, die Fähigkeit, unsere Strebungen an ihr Ziel zu bringen, um glücklich zu sein, und jedenfalls um überhaupt die Möglich-

keit zu haben, einmal glücklich zu werden. Natürlich sträubt sich der durch Tradition und Bildung imprägnierte Teil unserer Seele geradezu reflexartig gegen eine derartige Formulierung: So kann und sollte man nicht reden! Glück ist nicht machbar! Die Macht über etwas zu haben und das zu wissen, zerstört gerade die Erfahrung des Glücks! Usw.

Das stimmt alles; mit guten Gründen ist es gesagt worden, und ich werde auf diese Gründe zurückkommen. Dennoch möchte ich zuvor, im Anschluss an die Behauptung, Macht sei eine Bedingung von Glück, die These aufstellen, die ich im folgenden erklären, ein Stück weit verteidigen und schliesslich auch kritisieren werde. Nämlich: Wer in praktischer Absicht über das Glück spricht, spricht über die Möglichkeiten – und Unmöglichkeiten – der Macht[1].

Kronzeugen dieser Behauptung sind die Philosophen; genauer gesagt: die Klassiker der abendländischen Philosophie. An zwei Gestalten, an Aristoteles und an Kant, will ich das exemplarisch vorführen[2].

1 «In praktischer Absicht sprechen», das bedeutet: mit dem Willen zur Verhaltenslenkung, also empfehlend, warnend, vorschreibend, abratend usw. reden. Denn der praktische Diskurs, den wir mit andern oder mit uns selber führen, verlangt jedenfalls Antworten auf diejenige Frage, der wir als handelnde Wesen immer schon unterstellt sind: «Was sollen wir tun, um gut und richtig leben zu können?» Dass wir, so fragend, dem Problem des Glücks nicht entgehen, versteht sich von selbst. Und zu diesem Problem also formuliere ich die These: Der Diskurs über das Glück – geführt als Suche nach Antworten auf die praktische Frage – ist ein Diskurs über die Macht.

2 Am direktesten formuliert allerdings Epiktet im *Encheiridion* den Gedanken, um den sich die philosophische Glückspraxis allemal dreht: «Manches steht in unserer Macht, manches nicht. In unserer Macht steht das Denken, das Handeln, das Verlangen und das Meiden – dies sind also alle Dinge in uns. Nicht in unserer Macht gegeben sind Körper, Besitz, Ansehen und Würden – also alle ausser uns. Was nun in unserer Hand liegt, ist seiner Natur nach frei, es kann von niemandem behindert oder gehemmt werden, was aber nicht in unserer Hand liegt, ist schwankend, gefährdet und fremder Gewalt unterworfen.
Und jetzt merke auf! Hältst du für frei, worüber fremde Gewalt gebietet, und für dein eigen, worüber andere herrschen, so wirst du scheitern, in Leid geraten, aus der Fassung geraten und mit Gott und den Menschen hadern. Erkennst du aber nur die Dinge in dir als dein eigen und alles ausser dir, wie es richtig ist, als fremd, so wird dich niemand zwingen, niemand behindern können, du wirst dich über niemanden beklagen, du wirst nichts ungern tun. Niemand wird dir schaden, niemand dich anfeinden – denn dein Recht zu verletzen, ist unmöglich.

Zuvor aber einige Bemerkungen zu jenen guten Gründen, an die man sofort erinnert wird, wenn man den Konnex zwischen «Glück» und «Macht» allzu eng zu knüpfen scheint. Offensichtlich falsch wäre ja die These «Je mehr Macht, desto glücklicher». Weshalb gilt diese Proportion nicht?

Zwei Argumente sind unmittelbar einleuchtend. Zum einen das Argument aus dem, was man den «Geschenkcharakter» des Glücks nennen könnte. «Glück» scheint seinem Wesen nach unerzwingbar zu sein. Es stellt sich ein – oder auch nicht. Jedenfalls ist es nicht zu berechnen; als Effekt technischen Könnens lässt es sich überhaupt nicht fassen. – Warum das so ist? – Ich denke, es hängt mit der besonderen *Einheitserfahrung* zusammen, die zum Zustand des Glücks gehört. Wir sind glücklich, wenn nichts mehr trennt; alles in einem umgreifenden Sinn seinen Platz hat; eine mittelpunktlose Balance, die Dinge – zu denen ganz selbstverständlich auch wir selber gehören – im Einklang hält. Genau solche Balancen sind aber – a priori – ausgeschlossen, wenn wir uns technisch planend und verfügend zur Welt verhalten. Denn in solcher Einstellung richtet sich Subjekt auf Objekt, indem Subjekt Objekt von sich distanziert, um es zielsicher begreifen, durch Begriffe dingfest und nach dem Raster seiner Begriffe bestimmen und berechnen zu können. Die Grundoperation der beherrschenden Vernunft ist das distanzierende Begreifen – und die Einheitserfahrung des Glücklichen wird so von Anfang an durchkreuzt.

Das andere Argument für die Untriftigkeit der These «Je mehr Macht, desto glücklicher» erinnert nicht die Folgen der Subjekt/ Objekt-Spaltung, die der Preis jeder herrschaftlichen Fähigkeit sind, sondern die Rückwirkungen des Könnens aufs Wollen, d.h. die immanente Brüchigkeit der menschlichen Subjektivität.

Dazu, damit mein trockenes Analysieren nicht allzu ungeniessbar werde, ein Zitat aus einem sehr berühmten Werk:

> Strebst du nun nach diesem hohen Ziel, so glaube nicht, dies gelänge dir ohne jede Anstrengung: du musst alles andere zurückstellen, auf vieles für immer, auf manches wenigstens für eine Zeit verzichten.
> Denn strebst du daneben noch nach Ämtern und Reichtum, so wirst du vielleicht auch sie nicht erreichen, weil du zugleich nach beidem trachtest. Sicher aber wirst du verfehlen, worin allein Freiheit und Glück liegen.» EPIKTET, *Handbüchlein der Moral*, hg. von W. Kraus, Zürich 1987, S. 15f.

« Mich treibt nicht nur der Wind der Zufälle nach seiner Richtung, sondern überdies schwanke ich und verwirre mich selber, weil ich so unsicher auf meinen Füssen stehe; und wer sich nur recht beobachtet, wird sich kaum zweimal in der gleichen Verfassung finden. Ich gebe meiner Seele bald dieses Gesicht und bald jenes, je nachdem auf welche Seite ich sie wende. Wenn ich auf ungleiche Weise von mir rede, so geschieht es, weil ich mich auf ungleiche Weise betrachte. Alle Widersprüche finden sich in mir, je nach Gesichtswinkel und Umständen. Schamhaft und unverschämt; keusch und geil; geschwätzig und schweigsam; tatkräftig und zimperlich; geistreich und blöde; mürrisch und leutselig; lügnerisch und wahrhaftig; kenntnisreich und unwissend, freigiebig und geizig und verschwenderisch, von alledem finde ich etwas in mir, je nachdem ich mich drehe; und wer immer sich recht aufmerksam prüft, wird in sich, ja sogar in seinem Urteile über sich selbst, diese Unstetigkeit und Unstimmigkeit vorfinden. Ich habe von mir selbst nichts Ganzes, Einheitliches und Festes, ohne Verworrenheit und in einem Gusse auszusagen. Distinguo ist das erste und letzte Wort meiner Logik. »[3]

Michel de Montaigne, der grosse Selbsterforscher, macht mit Hinweis auf die « verschwenderische Wandelbarkeit und Widersprüchlichkeit, die sich in uns findet », immer wieder evident, weshalb kein Zuwachs an Macht je genügen kann, um uns des Glücks zu versichern. Angesichts der Unerschöpflichkeit unseres Wollens und seiner Gestalten – und vor allem: angesichts der Unstetigkeit unserer Begehren – ist alle Macht immer zu klein, um uns jemals vom Mangel an Erfüllung und von der Unruhe des Ungestillt-Seins unserer Wunschnatur zu befreien. Es scheint ein Gesetz der Inflation zu gelten: Je mehr wir können, desto mehr anderes und neues wollen wir... und umso grösser wird die Chance, unglücklich zu werden[4].

Aus dem Arsenal der Argumente gegen eine enge Verknüpfung von Macht und Glück habe ich die erwähnten nicht zuletzt deshalb herausgegriffen, weil sie an drei essentielle Momente des Glücks heranführen; Momente, die auf grundsätzliche Weise das Medium der Macht übersteigen. Nämlich erstens das Wesensmerkmal der prinzipiellen Zu-fälligkeit des Glücks; zweitens das seiner eigentümlichen Finalität; drittens das der Bindung des Glücks ans menschliche Endlichkeitsbewusstsein.

3 M. DE MONTAIGNE, *Essais*, übersetzt von H. Lüthy, Zürich 1953, S. 324.

4 Dass dies ein ewig wiederkehrender Topos der Zivilisationskritik seit Platons Tagen ist, sei immerhin am Rande vermerkt; vgl. etwa die Poleogonie die Sokrates im 2. Buch der *Politeia* erzählt – mit dem entscheidenden Übergang von der gesunden und zufriedenen Stadt des Mangels zur konfliktgeplagten und aufgeblasenen Stadt des niemals genügenden Überflusses.

Zum ersten Moment, zur Zufälligkeit des Glücks: Weshalb sie besteht, versuchte ich vorhin mit dem Hinweis auf das umfassende Gefühl jener aus ihr selber entspringenden und gegebenen Einheit zu begründen: das Gefühl, dessen Gegenwart den Zustand des Glücks auszeichnet. Wenn aber diese umfassende und selbstursprüngliche Ganzheit die Glückserfahrung bestimmt, dann ist Glück auf paradoxe Weise sowohl letztes Ziel wie Nicht-Ziel unserer vom Mangel und vom Bedürfnis motivierten Subjektivität. *Ziel*, weil es das den Mangel schlechthin heilende Gut ist; Nicht-Ziel, weil es als Zweck distanzierend begreifendenden, absichtlichen Tuns, als Ergebnis erfolgsorientierter Handlungstechniken von vornherein unerreichbar ist. So ist es letzter Horizont all unserer Tätigkeiten *und* das ständige Dementi der Wirksamkeit zielgeleiteter Handlungskompetenz. Und eben deswegen gehört zu ihm, wo und wenn es sich unvermutet ergibt, das Bewusstsein unserer Endlichkeit: Wir wissen, wir können nichts dafür – und dennoch sind wir glücklich, endlich aufgehoben und ganz in unserer zersplittert-heillosen Ichheit, die wir sonst zu ertragen verdammt sind.

Die aristotelische Eudaimonie

Vielleicht langweile ich meine Leser ja schon längst mit dieser Aufzählung der Gründe wohlbekannter Tücken und Fehlgriffen unserer täglichen Glücksjagd, aber ich kann nicht auf sie verzichten. Denn mit diesen Gründen muss sich jede anständige Theorie des Glücks befassen, und sie sind natürlich auch den Philosophen vertraut, auf die ich jetzt allmählich zu sprechen kommen möchte.

Aristoteles nicht weniger als Kant ist sich sowohl dessen bewusst, dass das Glück kein direkt intendierbares Ziel ist, wie der Tatsache, dass die menschliche Realisierungskraft gegenüber der Übermacht unserer Bedürfnisnatur stets zu gering ist. Weshalb aber darf ich die beiden gleichwohl als Zeugen meiner These anrufen, wonach der praktische Diskurs über das Glück immer ein Diskurs über die Macht sei? – Um die generelle Antwort, das Fazit, gleich vorwegzunehmen: Weil es im Rahmen der für das abendländische Denken klassisch gewordenen Weise, der praktischen Frage zu begegnen, gar nicht anders geht. Im Horizont dieses Denkens ist der Mensch das *zoon logon echon*, das *animal rationale*, ein handelndes Tier, das sein Streben nach Leben und Gut-Leben im Zwiespalt von Verstand und Sinnlichkeit, von Begehren und vernünftigem Willen zu regulieren hat. Dieser

Dualismus sorgt dafür, dass der Zustand des Glücks in einer bestimmten Art Thema wird, die an ihm alles verdeckt, was aus der Perspektive zielstrebigen Handelns nicht mehr sichtbar werden kann. Was ich damit meine, wird im folgenden deutlicher werden. Es ergibt sich aus der Weise, wie Aristoteles über die *Eudaimonia*, die Glückseligkeit – das Gut, auf das alles Wissen und Wollen des Menschen zielt – spricht.

a) Arete

Um die aristotelische Glückslehre zu verstehen, wie sie die Nikomachische Ethik zur Darstellung bringt, muss man wissen, was deren Zentralkategorie (nämlich der Begriff der *Arete*) meint. In der Verwirklichung der *Arete* liegt nach Aristoteles der entscheidende Schritt zum menschenmöglichen Glück:

> «Das menschliche Gut ist der *Arete* gemässe Tätigkeit der Seele, und gibt es mehrere *Aretai*: der besten und vollkommensten *Arete* gemässe Tätigkeit.» (NE 1098 b 20, S. 12)[5]

«*Arete*» wird im Deutschen meist mit «Tugend» oder «Tüchtigkeit» übersetzt. Aber das klingt allzu antiquiert, um erkennbar zu machen, worauf sich Aristoteles mit diesem Ausdruck bezieht. Im Griechischen ist «*Arete*» zunächst einfach diejenige Eigenschaft oder Tauglichkeit eines Dinges oder eines Lebewesens, in der dessen besondere, es in seiner Eigentümlichkeit bestimmende Fähigkeit zum Austrag gelangt. Die *Arete* des Messers ist sein «Zum-Schneiden-gut-Sein». Und die *Arete* des Menschen – worin besteht sie?

Aristoteles benötigt den Grossteil seiner Abhandlung zur Beantwortung dieser Frage. Worum es ihm dabei geht, macht er aber mit wenigen nüchternen Unterscheidungen klar. Zunächst liegt die *Arete* des Menschen nicht in irgendeiner Tüchtigkeit des Körpers, sondern in derjenigen der menschlichen Seele. Um diese Seelentüchtigkeit zu definierten, bedient sich Aristoteles des fundamentalen Strukturschemas seiner Psychologie; demgemäss besitzt die Seele einen vernünftigen und einen unvernünftigen Teil. Genauer gesagt: Wir finden in der Seele des *animal rationale* zwei Extreme – eine vegetative, pflanzliche Seite einerseits, eine vernünftige, singulär menschliche Seite andererseits[6].

5 ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, hg. von G. Bien, Hamburg 1972.
6 Vgl. dazu NE I 13.

Dem vegetativen Teil widmet Aristoteles einige Sätze, um ihn dann, als unspezifisch für das *animal rationale* und dessen *Arete*, ausser Betracht fallen zu lassen. Denn der vegetative Bereich bezeichnet ein Feld, das sich erstens vernünftig-planmässiger Einflussnahme entzieht und das zweitens allem Lebendigen, insofern es überhaupt lebendig ist, zukommt. Deswegen konstatiert Aristoteles, dass das vegetative Vermögen, d.h. das sich selbst steuernde Prinzip des Organischen, «von Natur an der menschlichen Arete keinen Anteil hat» (NE 1102 b 13, S. 24). Anders verhält es sich mit demjenigen Bereich, der zwischen den Extremen der Vernunft und der vegetativen Autoregulation liegt. Das ist der Bereich der Lüste und der Begehren. Weil diese Sphäre einerseits offen ist für den Einfluss der Vernunft, anderseits solcher Bestimmung aber eine eigene Dynamik entgegensetzt, gehört sie für Aristoteles sowohl zur rationalen wie zur arationalen Natur der Seele. Und diese eigentümlich ambige Plastizität ist es nun auch, die das Feld der Lüste erheblich sein lässt für die Frage nach der eigentlich menschlichen, also nach der für das *animal rationale* charakteristischen *Arete*: Die *Arete* des Menschen – insofern die ambivalente Seele nach der Seite ihrer appetitiven Momente betrachtet wird – ist die im Dienste vernünftiger Selbstbestimmung stehende Tugend der Mässigung und Modellierung der Sinnlichkeit; anders gesagt: sie ist die gegenüber der Vernunft willige Bereitschaft der Lüste, sich moderat gebrauchen zu lassen.

> «Das sinnlich begehrende und überhaupt das strebende Vermögen nimmt (im Gegensatz zur vegetativen Seite der Seele) an der Vernunft in gewisser Weise teil, insofern es auf sie hört und ihr Folge leistet. (Es hat an ihr Anteil) wie ein Kind, das auf seinen Vater hört.» (NE 1102 b 30ff., S. 24f.)

b) Glück als Lohn der Tugend

Mit der Auszeichnung der spezifisch humanen Eigenschaft, die eigene Begehrensnatur zu beherrschen, ist die Explikation der für die Eudaimonie notwendigen menschlichen *Arete* aber noch nicht abgeschlossen. Komplementär zu den *Aretai* der Appetenz, also eben zur Mässigkeit und zur Freigiebigkeit, benötigt man ausserdem die *Aretai* der Rationalität: Klugheit, Scharfsinn, souveränes Wissen, damit die Fähigkeit der Selbstbeherrschung richtig zur Anwendung gelangen kann. Erst die Beachtung und die Bearbeitung beider Seelenmomente, der Appetenz und der Rationalität, in ihrem Zusammenhang, erlaubt

die volle Artikulation des einen, aber in sich vielfältigen Wesens der menschlichen *Arete* als solcher.

Um die aristotelische Glücksphilosophie zu verstehen, ist die genaue Kenntnis ihres Tugendkatalogs nicht nötig. Erforderlich für das Verständnis ist aber die Kenntnis von zwei weiteren Grundelementen der Lehre – nämlich erstens der Zugriff dieser Doktrin auf das Ganze, d.h. auf die lebenslange Dauer der menschlichen Existenz, und zweitens der Gedanke der aristotelischen Anthropologie, wonach das *animal rationale* zugleich immer als *zoon politikon*, d.h. als Gemeinschaftswesen zu betrachten ist.

Das sechste Kapitel des ersten Buches der *Nikomachischen Ethik* schliesst mit einer für Aristoteles typischen Bemerkung. Nachdem er noch einmal die Realisierung der *Arete* als das primär zu erstrebende Worumwillen der menschlichen Existenz herausgestellt hat, fügt er hinzu:

> « Dazu muss kommen, dass dies ein volles Leben hindurch andauert; denn wie eine Schwalbe und ein Tag noch keinen Sommer macht, so macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit noch niemanden glücklich und selig. » (NE 1098 a 18f., S. 12)

Die von der *Arete* ermöglichte *Eudaimonie*, von der Aristoteles spricht, ist nicht die Himmelfahrt einer befristeten Euphorie, sondern die einigermassen solide Daseinsform eines auf Dauer gelingenden Lebens. Deshalb beschreibt er die *Arete* als Haltung oder – um die aristotelische Pointe wörtlich zu machen – als Halterung, die dem Existenzvollzug Beständigkeit und Gradlinigkeit gibt.

Für beide Tugendsorten, also für beide Arten, die Seele (und das heisst, ihre Vermögen der Rationalität bzw. der Appetenz) zu formen, braucht es mithin Zeit, Anstrengung, Lernen und Gewöhnung (vgl. NE II 1). Die *Arete,* also der aristotelische Weg zum Glück, ist keine Sache, die einfach von Natur aus wirklich und lebensmächtig wäre. Sie verdankt sich ebensosehr absichtsvoll-persönlicher Selbstkultur wie den institutionellen Effekten einer die Person prägenden sozialen Welt.

Die Gegebenheit einer funktionierenden gesellschaftlichen Praxis ist bei Aristoteles indes nicht bloss eine Bedingung für die Ausbildung jener Haltungen, die die dauerhafte Balance der verschiedenen Ansprüche und Bedürfnisse der Seele gestatten. Sie ist zugleich der Raum, in dem der durch die Selbstkultur gestaltete Existenzvollzug sich überhaupt erst ganz vollenden und verwirklichen kann. Denn der Mensch ist für Aristoteles ein Lebewesen der Gemeinschaftlichkeit,

zoon politikon eben, das substantiell auf Mit-Sein mit andern und auf Einfügung in den autopoietischen Prozess einer kollektiven Subjektivität hin angelegt ist.

Glück und Selbstmacht

Damit habe ich die Grundzüge der aristotelischen Antwort auf die Frage nach dem menschenmöglichen Glück soweit entwickelt, dass ich diese Antwort in einer zusammenfassenden Formel charakterisieren kann: Glück ist die Verwirklichung der menschlichen Chance, ein erfülltes Leben im Rahmen einer sich als Ganzheit verstehenden Gemeinschaft so im Einklang mit den vernünftigen Talenten und sinnlichen Bedürftigkeiten der jeweiligen Individualität zu führen, dass sich beides dauerhaft realisiert: die Stärke der Polis, d.i. der sozialen Einheit, in der jemand seinen Platz findet, wie die Lebenssinngewissheit der je einzelnen Existenz[7].

Unzweifelhaft nimmt diese Konzeption der *Eudaimonie*, so vormodern sie auf den ersten Blick anmuten mag, auf ihre Weise auch die machttranszendierenden Momente des Glücks – als jenes «Zustandes aus dem kein Streben mehr hinausweist» – auf, die ich anfangs erwähnt habe. Auch das aristotelische Glück ist abhängig von Nichterzwingbarkeiten, insofern zufällig, gebunden ans Endlichkeitsbewusstsein der Menschen und letztes Ziel, aber nicht direkt intendierbarer Zweck menschlicher Handlungskraft. Die *Arete* ist die notwendige Bedingung, aber nicht die sichere Ursache der *Eudaimonie*.

Wie prekär das *Arete* und *Eudaimonie* verknüpfende Glücksmodell ist, wie abhängig sein Gelingen von Umständen, deren Gegebenheit keine Tatmacht zu garantieren vermag, reflektiert die Nikomachische Ethik an vielen Stellen. Gleichwohl, so meine Leitthese, liefert dieses Modell das exemplarische Beispiel für den permanenten Versuch der abendländischen praktischen Philosophie, das Glück von der Macht her zu begreifen. – Wie kann ich so etwas behaupten?

7 Allerdings ist das nicht die einzige Antwort, die Aristoteles auf die Frage nach dem Glück gibt. NE X 6 entwickelt das vollkommene Glück als das Leben im Vollzug der Theorie. Verglichen mit ihm ist die *vita activa* nur ein zweitrangiges Glück. Dazu fügt Aristoteles freilich hinzu: «Aber das Leben, in dem sich diese Bedingungen (zugunsten der *vita contemplativa*) erfüllen, ist höher als Menschen zukommt. Denn so kann er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern nur insofern er etwas Göttliches in sich hat.» (NE 1177 b 29ff., S. 250)

Die Begründung ist ziemlich einfach. Die Macht, um die es den Philosophen geht, ist nicht primär die Macht über die äussere, dem Selbst fremde Natur, sondern es ist die Macht des Subjekts über sich selber. *Selbstmacht*, *Selbstherrschaft*, wenn man will: *Autonomie,* ist die orientierende Idee der auf den Menschen als handelndes Wesen bezogenen Anstrengung der Philosophie, das menschenmögliche Glück und Glücklich-Sein zu denken. Geradezu schlagend klar wird das bei *Kant*, dessen Moral bzw. Ethik durchaus auf die anthropologische Glücksbezogenheit achtet und die sich genau von dieser ihrer Glückstheorie her als Radikalisierungsgestalt der aristotelischen Lehre und des diese Lehre fundierenden Ansatzes deuten lässt. Das möchte ich im folgenden verdeutlichen.

Moralität als Glückswürdigkeit

Für Kant ist die «Kritik der praktischen Vernunft» die «Einleitung zu einer Wissenschaft [...], die da lehrt, nicht wie wir glücklich, sondern der Glückseligkeit würdig werden sollen» (KpV, S. 278)[8]. Die kantische Schrift über das oberste Kriterium des richtigen Tuns verzichtet von Anfang an auf den Anspruch, einen Weg weisen zu können, der *Arete* und *Eudaimonie* zugleich erschliesst. Richtig, *Arete*-gemäss, also nach Kant: entsprechend dem kategorischen Imperativ zu leben, ist nicht mehr, wie bei Aristoteles, die notwendige Bedingung der Wirklichkeit eines guten und gelingenden Lebens, sondern lediglich die Voraussetzung dafür, der Gnade des Glücks würdig zu werden.

Zwar weiss Kant als Anthropologe und Psychologe sehr genau, dass er das Thema des Glücks und dessen dominierenden Rang im menschlichen Dasein nicht unbehandelt lassen darf. Seine grundlegende Anstrengung läuft aber gerade darauf hinaus, die praktische Philosophie als Verteidigerin und Lehrmeisterin der menschlichen Selbstmacht so weit wie möglich von denjenigen Antwortpflichten zu befreien, die für den antiken Ethiker noch selbstverständlich waren. Nicht mehr das Problem «Was soll ich machen, damit ich gut und glücklich leben kann?» hat der praktische Philosoph zu lösen, sondern allein noch zu sagen, was man tun muss, um dem Rechten gemäss zu handeln. Als Nebenpflicht ist allerdings auch jener letztlich

8 I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. 5, Berlin 1968.

theologische Zusammenhang aufzuweisen, der am Ende garantiert, dass das Tun des Rechten und das Bedürfnis nach Glück nicht unheilbar in Konflikt geraten.

Inwiefern ist diese Lehre als die – christliche[9] – Radikalisierungsform jenes Zwanges zu begreifen, unter dem die praktische Philosophie des Westens steht, und der sie nötigt, über das Glück immer im Horizont der Macht, nämlich im Licht der Idee der Selbstherrschaft zu reden?

Die kantische Theorie demonstriert zunächst, wie leicht der Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand, Begehrensnatur und Vernunftnatur, von dem sie wie die aristotelische ausgeht, dafür sorgt, dass das Glück, die «Glückseligkeit», im Rahmen des Schemas von appetitivem Streben und entsprechender Erfüllung im wesentlichen als ein Zustand dauerhaft gestillten Verlangens gedacht wird. Was uns

9 Während von Aristoteles das Tun des Rechten noch als der entscheidende Faktor menschenmöglicher Eudaimonie behandelt wird, geht Kant von einem Tugendbegriff aus, der dem Glück gegenüber autark geworden ist. Den Übergang zwischen beiden Konzeptionen bildet AUGUSTINUS, der in *De Civitate Dei* (Buch XII) mit grimmigem Spott die griechisch-heidnische Vorstellung eines schon *hienieden* glückenden Lebens verabschiedet. Den antiken Weisheitslehren jeder Prägung, die die irdische Inkongruenz von Begehren und Erfüllung durch die ausgleichende Kunst kluger Selbstkultur harmonisieren oder durch stoische Weltdistanz dämpfen möchten, setzt die Augustinische Predigt mit grausamer Härte die unaufhebbare Erfahrung des Scheiterns entgegen. In diesem hiesigen Leben, so wiederholt Augustinus über Dutzende von Seiten, kann niemand, auch nicht der im paganen Sinne Tugendhafte, das höchste Gut und eigentliche Glück des «wahren Friedens» erreichen.
Glücken kann das Erdenleben nur in der beglaubigten Hoffnung aufs Jenseits; als prinzipiell futuristisches Projekt. Also im Tun des Gottesfürchtigen, der alle Prüfungen im Hinblick auf die ewige Seligkeit auf sich nimmt und besteht. Abgeschnitten von solcher Transzendenz aber und für sich allein genommen, ist es Elend, Enttäuschung, Jammer und Frustration. Nicht hier und nicht jetzt, erst Dann-und-Dort gibt es, was menschliches Sehnen und Streben immer schon möchten, den unstörbaren Einklang von Wunsch und Wirklichkeit, Können und Wollen.
Die Überzeugungskraft solcher Argumentation basiert auf der Thematisierung und rhetorischen Zuspitzung dessen, was die weltimmanenten Lehren der antiken Ethik nur entweder beschwichtigen oder trostlos konstatieren konnten: dass zum diesseitigen Programm des Menschen als einem Bedürfnis- und Strebenswesen Selbsterlösung, «wahrer», dauernder «Friede» eben, nicht gehört. Anders gesagt: Solange wir nicht erwarten dürfen, von der Erbsünde befreit zu werden, ist unser Glücksverlangen für unsere Handlungsmacht hoffnungslos zu gross.

das Glücklich-Sein zum Problem macht, ist – in den Strukturbegriffen der aristotelischen Psychologie, die auch diejenigen der kantischen sind, gesprochen – nicht der vegetative und nicht der rationale Seelenteil, sondern der mittlere der Lüste und Begierden. Er ist es, an dem immer wieder schmerzlich bewusst wird, dass all unsere Macht über die äussere Welt nie auszureichen vermag, um den Mangel unserer endlichen Natur heilend auszugleichen. Und während es Aristoteles immerhin für möglich hält, dass das balancierte Zusammenspiel von persönlicher Klugheit, institutioneller Tradition und reifer Charakterbildung die Wunschdynamik des Menschen befriedigend im Zaume halten und steuern kann, ist die «Kritik der praktischen Vernunft» von vornherein der Meinung, dass in punkto appetitiver Befriedigung gar nichts zu versprechen ist:

> «Es ist [...] wunderlich, wie, da die Begierde zur Glückseligkeit, mithin auch die Maxime, dadurch sich jeder diese letztere zum Bestimmungsgrunde seines Willens setzt, allgemein ist, es verständigen Männern habe in den Sinn kommen können, es darum für ein allgemein praktisches Gesetz auszugeben. Denn da sonst ein allgemeines Naturgesetz alles einstimmig macht, so würde hier, wenn man der Maxime die Allgemeinheit eines Gesetzes geben wollte, grade das äusserste Widerspiel der Einstimmung, der ärgste Widerstreit und die gänzliche Vernichtung der Maxime selbst und ihrer Absicht erfolgen. Denn der Wille Aller hat alsdann nicht ein und dasselbe Objekt, sondern ein jeder hat das seinige (sein eigenes Wohlbefinden), welches sich zwar zufälligerweise auch mit anderer ihren Absichten, die sie gleichfalls auf sich selbst richten, vertragen kann, aber lange nicht zum Gesetze hinreichend ist, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt ist, endlos sind und gar nicht bestimmt in eine allgemeine Regel befasst werden können. [...] Empirische Bestimmungsgründe taugen zu keiner allgemeinen äusseren Gesetzgebung, aber auch eben sowenig zur inneren; denn jeder legt sein Subjekt, ein anderer aber ein anderes Subjekt der Neigung zum Grunde, und in jedem Subjekt selber ist bald die, bald eine andere im Vorzuge des Einflusses.» (KpV, 1. Teil, 1. Buch, 1. Hauptstück, §4 Anmerkung, S. 28)

Die Vernunft – so darf man das zusammenfassen – verrät sich selbst, wenn sie sich zur Meisterin des Glücks zu machen sucht. Wozu sie aber taugt, ist die Verteidigung der Würde und die Rettung der Selbstachtung des Menschen als eines Wesens, das in seinem besten Teil gar nicht mehr zu jener Welt gehört, an die die Sinnlichkeit uns bindet. Und so kippt zuletzt die strenge Kritik der Sinnlichkeit und der bedürftigen Begehrlichkeit der menschlichen Seele, die Kants praktischer Philosophie die Richtung gibt, in die grosse Selbstfeier der Ver-

nunft. Ich erinnere an die berühmten Sätze aus dem Beschluss der «Kritik der praktischen Vernunft»:

> «Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, ausser meinem Gesichtkreise suchen und bloss vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äusseren Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Grosse mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, über dem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher, (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich nicht wie dort in bloss zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem blossen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muss, nachdem es eine kurze Zeit (man weiss nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens soviel sich aus der zweckmässigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen lässt.» (KpV, 2. Teil, S. 162)

Das philosophische Glück der Macht

Kant radikalisiert im Vergleich zu Aristoteles die Tendenzen beider Seiten des Gegensatzes bzw. der Dualität, der bzw. die für die praktische Philosophie entscheidend ist. Er betont die Schwächen der Sinnlichkeit, und er steigert zugleich die Stärken des vernünftigen Selbst. Diesem ist eigentlich alles möglich, was es vernünftigerweise, d.h. im Sinne des Vernunftwillens, will. «Du kannst, denn Du sollst!» lautet die praktische Einsicht, vor deren souveräner Sicherheit die Unbeständigkeit und Hinfälligkeit der Begierden und Lüste ebenso nebensächlich wird wie die Vergeblichkeit der begehrlichen Glückssuche in der empirischen Welt. Was bei Aristoteles, der bekanntlich neben dem bürgerlichen Glück des tätigen Lebens auch die

freilich höchst rare Glücksmöglichkeit der *vita contemplativa* entwirft, zum Besitz bloss ganz weniger werden kann: die Selbsttranszendenz des Ich in der Unvergänglichkeit des Geistigen, ist unter den veränderten, den Dualismus der menschlichen Seele verschärfenden Prämissen Kants der Ausdruck der von irdischem Glück oder Unglück nicht mehr tangierbaren, inneren Ganzheit und Absolutheit der menschlichen Vernunftnatur geworden. Dass da, wo diese gegeben, erfahren und ergriffen ist, eine andere – die wahre – Glückseligkeit der endgültigen Ablösung von der bedürftigen Sinnlichkeit als solcher schliesslich nur eine Frage der Zeit ist, ist für Kant, den Erfinder des moralischen Gottesbeweises, nicht zwingend deduzierbar, aber im Grunde gewiss. Solange diese Zeit der Erlösung jedoch nicht gekommen ist, hat man zum Glück nur eines zu tun: Vom Glück zu schweigen und seiner Ankunft würdig zu werden.

Der Diskurs der praktischen Philosophie über das Glück sei ein Diskurs über die Macht. Was er, exemplifizierbar an den Denkfiguren der «Nikomachischen Ethik» und der «Kritik der praktischen Vernunft», behandle, sei das Glück der Macht. Ich hoffe, ich konnte zeigen, was ich mit dieser These meine, und dass sie, wenn man sie als Aussage über die Selbstherrschaft und die Macht des Selbst versteht, stimmt. Und weiter hoffe ich, vorgeführt zu haben, dass der Diskurs der praktischen Philosophie, gerade weil er ein Diskurs über das Glück der Macht ist, das Glück und dessen eigene Macht immer entschiedener distanziert, stattdessen aber eine Idee von vernunftzentrierter Personalität findet – oder erfindet –, der gegenüber die Macht des Glücks am Ende nur noch von Ferne sichtbar ist.

Man kann, was ich sagen möchte, auch so formulieren: In der Welt der Sprache der praktischen Philosophie erscheint das Glück wie verstellt durch die Glaswand der in ihr geltenden Begrifflichkeit. Deshalb beginnt schliesslich – bei Kant – für die praktische Philosophie das wahre Glück erst dort, wo sie selber nichts mehr zu sagen hat.

Die Utopie des erfüllten Augenblicks

Wenn es aber so ist, dass sich die Philosophie durch die eigene Weise, über das Glück nachzudenken, die Möglichkeit nimmt, anders als selbstmachtstrategisch über das Glück, dessen Gegebenheit und Wirklichkeit zu reden, dann ist es nötig, nach andern Stimmen und neuen Wahrnehmungen zu suchen. Freilich: Gibt es überhaupt Alter-

nativen zur Logik der Sorge, die sich in den Strukturen der praktischen Frage entfaltet, und zum aristotelischen Seelenmodell, diesen Denkvoraussetzungen der klassischen Philosophen, die allesamt dazu zu zwingen scheinen, das Glück im Rahmen der Polarität von menschlicher Begehrensnatur und Vernunftautonomie zu bestimmen?

Eine allgemeine Antwort und das Exempel eines alternativen Ansatzes, vom Glück zu handeln, sind leicht zu geben. Wer nämlich bei den Philosophen nichts mehr findet, sollte es bei den Dichtern versuchen. Zum Beispiel bei Robert *Musil*; dort, wo sein «Mann ohne Eigenschaften» in den «Atemzügen eines Sommertages» und im «Entwurf zur Utopie des motivierten Lebens» vom Leben spricht, wie es am besten wäre:

> «In der Mitte steht etwas, das ich Motivation genannt habe [...] Motivation hat mit Wollen keine Berührung; sie lässt sich nicht nach dem Gegensatz von Zwang und Freiheit einteilen, sie ist tiefster Zwang und höchste Freiheit [...] könnte ich sagen, wir werden von dem Gefühl begleitet, in Einklang mit Gott zu leben, es wäre einfach; aber wie soll man voraussetzungslos beschreiben, was uns dauernd erregt? ‹In Einklang› ist richtig, aber womit ist nicht zu sagen. Wir werden von dem Gefühl begleitet, dass wir die Mitte unseres Wesens erreicht haben, die geheimnisvolle Mitte erreicht haben, wo die Fliehkraft des Lebens aufgehoben ist, wo die unaufhörliche Drehung des Erlebens aufhört, wo das laufende Band der Eindrücke und Ausstösse, das der Seele Ähnlichkeit mit einer Maschine gibt, stillsteht, wo die Bewegung Ruhe ist, dass wir an die Achse des Kreisels gelangt sind. Das sind symbolische Ausdrücke, und ich hasse diese Symbole geradezu, weil sie sich so leicht anbieten und unendlich ausbreiten, ohne etwas zu ergeben. Ich will es lieber noch einmal versuchen, und so nüchtern wie möglich: die Erregung, in der wir leben, ist die der Richtigkeit. Von diesem Wort, das in solcher Anwendung ebenso ungewöhnlich wie nüchtern ist, fühle ich mich ein wenig beruhigt. Zufriedenheit und Sättigung der Wünsche sind im Gefühl der Richtigkeit enthalten, Überzeugung gehört zu ihm und Stillung, es ist der tiefe Zustand, in den man nach Erreichen seines Ziels verfällt. Wenn ich fortfahre, mir das so darzustellen, und mich frage: welches Ziel ist erreicht? so weiss ich es nicht. Das ist schon wieder der Einklang mit dem unbezeichenbaren ‹Womit›. Und eigentlich ist es auch nicht ganz richtig, von einem Zustand des erreichten Ziels zu sprechen; zumindest ist es ebenso wahr, dass der Zustand von einem dauernden Eindruck der Steigerung begleitet ist. Aber es ist eine Steigerung ohne Fortschritt. Ebenso ist es ein Zustand des höchsten Glücks, führt aber nicht über ein schwaches Lächeln hinaus. Wir fühlen uns in jeder Sekunde emporgerissen, verhalten uns aber äusserlich wie innerlich ziemlich reglos; die Bewegung hört niemals auf, aber sie schwingt auf engstem Raum. Auch ist eine tiefe Sammlung mit einer weiten Zerstreutheit verbunden, und das Bewusstsein lebhafter Tätigkeit mit der Überwältigung durch ein Geschehen, das wir nicht genügend verstehen. So endet

der Vorsatz, dass ich mich auf das Nüchternste beschränke, sogleich wieder in befremdlichen Widersprüchen. Aber das, was sich dem Geist so zerrissen darstellt, ist als Erlebnis von grosser Natürlichkeit. Es ist einfach da; also müsste es auch dem richtigen Verständnis einfach sein!» (MoE, S. 1210-1212)[10]

Ulrich (oder Musil) möchte in diesem Stück weder eine Theorie noch eine Technik des Glücks entwickeln. Er will nicht mehr tun als analysieren und beschreiben: Die Empfindung des «Einklangs»; jene Erfahrung umgreifender Einheit, von der wir am Anfang wie selbstverständlich als dem Zustand des Glücks ausgegangen sind. Nicht bloss, *wie* man das erreicht, sondern *was* es eigentlich ist, wird rätselhaft, sobald man es genau zu fassen sucht. Vor allem ist es widerspenstig gegen die Leitbegriffe der praktischen Vernunft. Sein Dasein jenseits von Autonomie und Handlungsfreiheit ist durch die Polarität von Streben und Erfüllung nicht einzuholen. Es ist ja beides zugleich, Bewegung und Ankunft – und auch wieder nicht. Der «Einklang» ist Einklang mit einem «Womit», das selber nur als das absolut Ganze, also als unbezeichenbar bezeichnet werden kann.

In den «Atemzügen eines Sommertags» erinnert Agathe Ulrich an dessen Unterscheidung zweier von «Grund auf verschiedener Möglichkeiten zu leben», denen zwei ganz verschiedene «Tonarten des Gefühls» entsprächen:

«Die eine sollte die des ‹weltlichen› Gefühls sein, das nie zur Ruhe und Erfüllung kommt; die andere, ich weiss nicht, ob du ihr einen Namen gegeben hast – : aber es hätte wohl die eines ‹mystischen› Gefühls sein müssen, das dauernd mitklingt, aber niemals zur ‹vollen Wirklichkeit› gelangt.» (MoE, S. 1146)

Der «Einklang» mit dem unnennbaren «Womit», der sich in der «Utopie des motivierten Lebens» verwirklicht, der Zustand, der zugleich das «höchste Glück» ist, hat also in der gewöhnlichen, der «weltlichen» Gefühlsdimension gar keinen Platz. Und dieser weltliche Seelenraum wird von Ulrich (oder Musil) sogleich mit dem Bereich «appetithafter» Existenzformen identifiziert und der «nichtappetithaften», vom «mystischen Gefühl» erfüllbaren Daseinsweise entgegengestellt.

Diese Zweiheit ist überall und immer wieder zu entdecken, «denn in jedem Menschen ist ein Hunger und verhält sich wie ein reissendes Tier; und ist kein Hunger, sondern etwas, das frei von Gier und Satt-

10 R. MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg 1952.

heit, zärtlich wie eine Traube in der Herbstsonne reift». (MoE, S. 1147)

Musils Analyse führt also zu einem neuen Modell von Glückstheorie, das das aristotelisch-kantische entscheidend erweitert. Das Problem des Umgangs mit dem appetithaften Teil unseres Wesens (das Problem, dessen Lösung für Kants Glückswürdigkeit- und Aristoteles' Eudaimonielehre ausschlaggebend ist), wird gegenüber der Aufmerksamkeit für die «vegetabile Anlage» (wie Agathe sie nennt) unserer Seelennatur, in glatter Umkehr des aristotelischen Verdikts gegen die «pflanzliche Seite» der menschlichen Seele, zweitrangig[11].

Die «Atemzüge eines Sommertags», der «Einklang», das «höchste Glück» erschliesst sich einzig dem nicht-appetithaften Weltbezug. Aber nicht zufällig lässt Musil Ulrich auf den Versuch, diesen Weltbezug «psychologisch oder physiologisch zu zergliedern» (vgl. S. 1149), verzichten. Denn verständlicher wird er auf diese Weise nicht. Nicht in der Sprache der Reflexion ist er primär zugänglich, sondern durch das Medium der Dichtung: im ewigen Augenblick der Einheit von Erleben, Wahrnehmung und objektivem Vorgang sommerlicher Stille, mit der das Kapitel beginnt:

> «Ein geräuschloser Strom glanzlosen Blütenschnees schwebte, von einer abgeblühten Baumgruppe kommend, durch den Sonnenschein; und der Atem, der ihn trug, war so sanft, dass sich kein Blatt regte. Kein Schatten fiel davon auf das Grün des Rasens, aber dieses schien sich von innen zu verdunkeln wie ein Auge. Die zärtlich und verschwenderisch vom jungen Sommer belaubten Bäume und Sträucher, die beiseite standen oder den Hintergrund bildeten, machten den Eindruck von fassungslosen Zuschauern, die, in ihrer fröhlichen Tracht überrascht und gebannt, an diesem Begräbniszug und Naturfest teilnahmen. Frühling und Herbst, Sprache und Schweigen der Natur, auch Lebens- und Todeszauber mischten sich in dem Bild; die Herzen schienen stillzustehen, aus der Brust genommen zu sein, sich dem schweigenden Zug durch die Luft anzuschliessen. ‹Da ward mir das Herz aus der Brust genommen›, hat ein Mystiker gesagt: Agathe erinnerte sich dessen.» (MoE, S. 1143)

Der andere Zugang zum Glück, den die Dichter eröffnen, verdankt sich nicht lediglich einem neuen begrifflichen Konzept, durch das sie das Thema erfassen. Die Idee, das Glück dort zu finden, wo die

11 Bemerkenswert in unserem Zusammenhang ist die an das vorhin Zitierte unmittelbar anschliessende Bemerkung Ulrichs: «Vielleicht wäre das Tierische und das Pflanzenhafte, als Grundgegensatz der Gelüste verstanden, sogar der tiefste Fund für einen Philosophen!» (MoE, S. 1147)

Philosophen es nicht suchen: in der bruchlosen Verbindung von «Vegetabilität» und «Geistigkeit», in einem Zustand leibhafter Spiritualität, der den Gegensatz von Autonomie und Bedürftigkeit aufhebt, ergibt sich wie von selbst aus den Möglichkeiten dichterischer Sprache und poetischer Einfühlung in die offenbaren Geheimnisse der Welt. Und wenn man es schliesslich doch mit den Begriffsmitteln existenzphilosophischer Erörterung umreissen will, müsste man sagen: Was sich im dichterischen Reden zur Sprache bringt, ist ein – gegenüber dem praktischen, auf Handeln-Können ausgerichteten Sachbezug der Philosophen – prinzipiell verändertes In-der-Welt-Sein; eine Existenzweise des Sein-Lassens und der Selbsttranszendenz, in der sich jene Momente des Glücks, die sich dem Machen von vornherein entziehen, vollkommen anstrengungslos, als ob sie immer schon da wären, einzustellen scheinen.

Allerdings: Ist *das* – der mystische Moment der All-Einheit – DAS Glück? Vielleicht ist es kein Zufall, dass der «Mann ohne Eigenschaften» Fragment geblieben ist; Ganzheit ist nur augenblickshaft da. Die unüberbrückbare Zweiheit, – dass in jedem Mensch «ein Hunger sei wie ein reissendes Tier»; und kein Hunger, sondern «etwas, das frei von Gier und Sattheit, zärtlich wie eine Traube in der Herbstsonne reift» – ist und bleibt ein Bruch in unserer Seinsverfassung. Und wahrscheinlich darum gibt es für uns Menschen bis zum Ende der Zeiten sehr verschiedene und nie eine einzige Weise, das eine Wort «Glück» zu deuten. So gesehen ist die philosophische Glückstheorie der Selbstmacht nicht mehr und nicht weniger als das existentiale Komplement zum sein-lassenden Selbstüberstieg der Dichter. Es käme darauf an, weder das eine noch das andere zu vergessen[12].

12 Womit wir wieder von vorne beginnen könnten. Nämlich bei der Interpretation der «Nikomachischen Ethik» als einer *doppelten* Glückslehre. Die *vita contemplativa*, von der das Buch X der NE spricht (vgl. Anm. 7) ist vielleicht von Ulrichs Utopie motivierten Lebens nicht allzuweit entfernt.