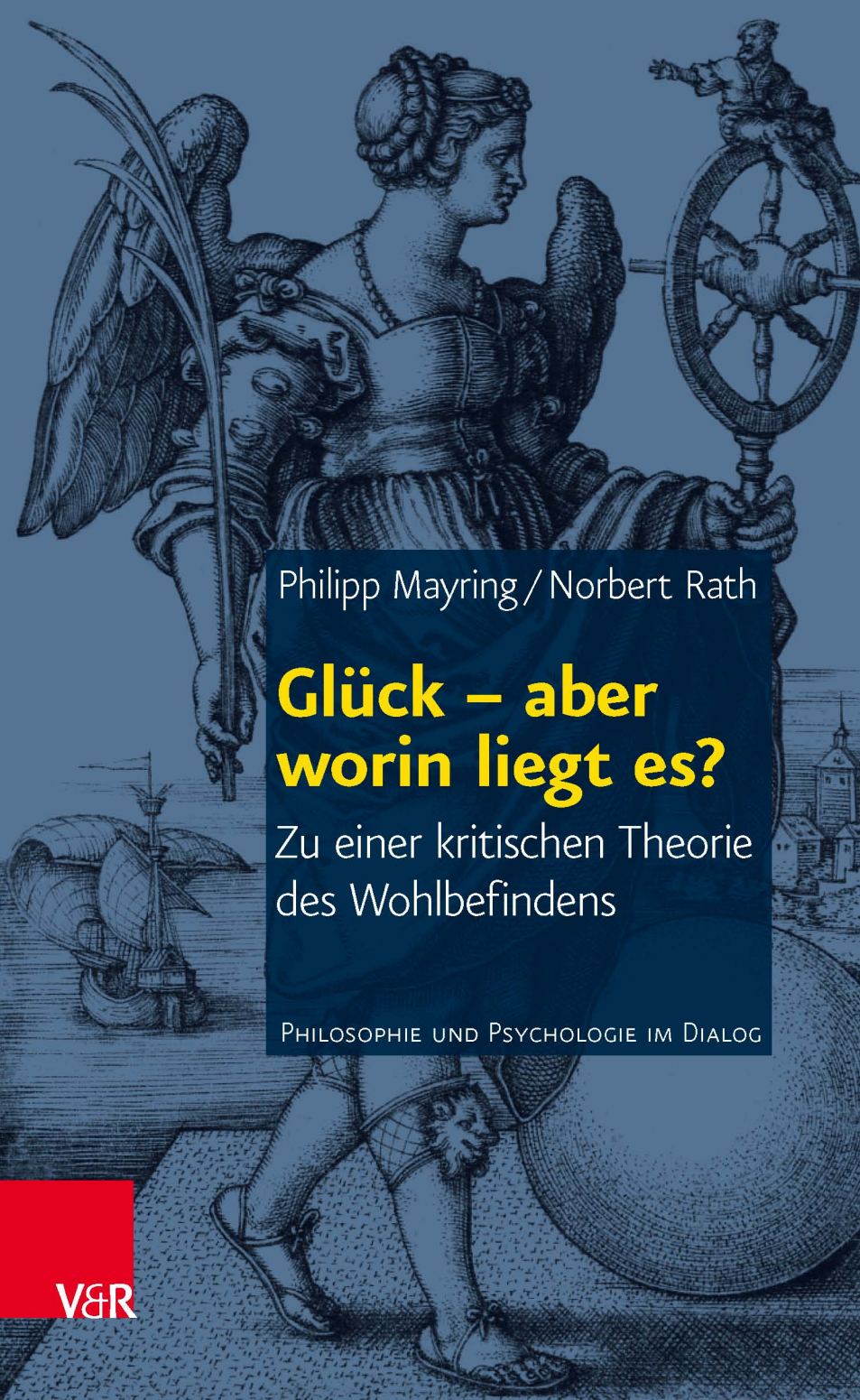




Philipp Mayring / Norbert Rath

Glück – aber worin liegt es?

Zu einer kritischen Theorie
des Wohlbefindens

PHILOSOPHIE UND PSYCHOLOGIE IM DIALOG

Philipp Mayring / Norbert Rath, Glück – aber worin liegt es?



Philosophie und Psychologie im Dialog

Herausgegeben von
Christoph Hubig und Gerd Jüttemann

Band 13: Philipp Mayring / Norbert Rath
Glück – aber worin liegt es?

Philipp Mayring / Norbert Rath, Glück – aber worin liegt es?
Philipp Mayring / Norbert Rath

Glück – aber worin liegt es?

Zu einer kritischen Theorie
des Wohlbefindens

Mit 16 Abbildungen und einer Tabelle

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-45240-0

ISBN 978-3-647-45240-1 (E-Book)

Umschlagabbildung: Unter Verwendung der Fortuna
von Hans Sebald Beham (1541)

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /

Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen

Druck und Bindung: ☉ Hubert & Co, Göttingen



Abbildung 1: Allegorie der drei Lebensalter des Menschen (Tizian, um 1512)

»Es ist ja zum Glück eine
wahrhaft ungeheure Reise.«
(Franz Kafka, Der Aufbruch)

Philipp Mayring / Norbert Rath, Glück – aber worin liegt es?

Inhalt

Norbert Rath	
Philosophische Konzepte des Glücks	9
Philipp Mayring	
Psychologische Konzepte des Glücks	52
Philipp Mayring	
Die zentrale Frage: Lässt sich Glück beeinflussen?	
Psychologische Antworten	88
Norbert Rath	
Auf dem Weg zu einer kritischen Theorie des Glücks?	103
Philipp Mayring	
Wissenschaftstheoretische Überlegungen zu einer kritischen Theorie des Glücks	113
Norbert Rath	
Glück – aber worin liegt es?	118
Literatur	124
Bildnachweise	137

Philipp Mayring / Norbert Rath, Glück – aber worin liegt es?

Norbert Rath

Philosophische Konzepte des Glücks

»Was willst du eigentlich später mal werden?«, fragte sie.
»Glücklich«, sagte Thomas. »Ich werde später glücklich.«
[...] (Sie) schaute Thomas lachend an und sagte: »Das ist
eine verdammt gute Idee. Und weißt du, womit das Glück
anfängt? Damit, dass man keine Angst mehr hat.«
(Kuijer, 2004, S. 24)

Einleitung

Variationsbreite der Diskussion

Eine Vielzahl von Publikationen zum Thema Glück ist in den letzten Jahren erschienen, veröffentlicht u. a. von Theologen (Grün, 2001; S. Schmidt, 2000), Soziologen (Schulze, 1999; Veenhoven, 2011), Ökonomen und Gesundheitswissenschaftlern (Weimann, Knabe u. Schöb, 2012; Wilkinson u. Pickett, 2010) und Psychiatern (Lelord, 2004). Es gibt Sammelbände zum Glück in alten Hochkulturen (Bellebaum, 1994), zum »Leseglück« (Bellebaum u. Muth, 1996), Anthologien mit Glückszitaten von Dichtern und Schriftstellern (Zirfas, 2003; Michel, 2010), auch eine Zusammenstellung von »Märchen vom Glück« (Uther, 2004). Es gibt Symposien zum Thema (Meier, 2010), einschlägige Textsammlungen (Völlger, 2000; Jänicke, 2005), Zusammenstellungen klassischer Texte (Thielen u. Thiel, 2007) und populäre Einführungen (Klein, 2002; Heller, 2004; Bauer u. Tanzer, 2011).

Eine Bestandsaufnahme der Forschung zum Thema Glück findet sich bei Bellebaum (2002). Zugänge zum Thema Glück aus unterschiedlichen Wissenschaftsbereichen bietet Hoyer (2007), darin auch Beiträge zu psychoanalytischen Deutungen des Glücks (Zwiebel, 2007, S. 15 ff.). Philipp Mayring hat psychische Dispositionen des Glücks- und Wohlbefindenserlebens (2007, S. 185 ff.) untersucht und »Bausteine einer psychologischen Theorie des Glücks«

vorgelegt (1991a, S. 69 ff.). Einen auch philosophiehistorisch kompetent informierenden, breiten Überblick über philosophische und wissenschaftliche Konzepte des Glücks gibt ein »interdisziplinäres Handbuch« zum Glück (Thomä, Henning u. Mitscherlich-Schönherr, 2011).

Neben Autoren aus vielen anderen Disziplinen greifen oft auch Philosophen (Ritter u. Spaemann, 1974; Bien, 1978; Tatarkiewicz, 1984; Spaemann, 1989; Seel, 1995; Thomä, 2003; Birnbacher, 2006; Bieri, 2011) auf Traditionen des Nachdenkens über Glück zurück und bieten Orientierungsversuche zu diesem immer wieder neu zu entdeckenden Thema an. Bei Demokrit, Platon, Aristoteles (vgl. Forschner, 1993; Heinemann, 2007), Epikur (vgl. Hossenfelder, 1998), Seneca und Marc Aurel (1992) finden sich Antworten auf die Frage, wie ein gelingendes, glückliches Leben zu führen sei, und klassische Bestimmungen des Glücks (vgl. Niehues-Pröbsting, 2004, S. 156 ff.). Bei den Kirchenvätern der Spätantike – so bei Augustinus – rückt die Frage nach dem irdischen Glück aus dem Zentrum der Philosophie, mit Folgen für die gesamte mittelalterlich-christliche Philosophie. Im Humanismus der Spätrenaissance (so bei Montaigne) wird die Frage nach einer Glück ermöglichenden Lebensführung und damit die Frage nach dem diesseitigen Glück mit neuer Intensität gestellt. Auch im Denken des 18. Jahrhunderts, bei Philosophen der Aufklärung wie Voltaire, Diderot oder Condorcet geht es zentral um das Thema Glück, das hingegen von Kant und Hegel eher als Nebenthema und mit einer gewissen Nüchternheit behandelt wird. Insgesamt erreicht dieses Thema in der neuzeitlichen Philosophie nicht mehr denselben Rang wie in der antiken, wo die Antwort auf die Frage nach der Aufgabe der Philosophie lautete, dass diese ihre Adepten zum Glück zu führen habe und führen könne.

Diese Selbstgewissheit ist der neueren Philosophie abhanden gekommen, und auch Philosophen des Glücks wie Nietzsche haben sie nicht wiederherstellen können. Bei Denkern wie Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Kant, Fichte, Schelling, Hegel und beinahe in der gesamten deutschsprachigen akademischen Philosophie des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist das Glück allenfalls ein Nebenthema. »Das Problem des Glücks ist [...] seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts aus dem Zentrum des philosophischen

Interesses getreten; es kehrt heute unter veränderten Titeln (etwa als Lebensqualität, Mental Health, psychologisches Wohlbefinden, Bewahrung gefährdeter Identität usw.) in anderen Disziplinen und Zusammenhängen wieder« (Bien, 1978, S. V).

Die philosophischen Glückssucher des ausgehenden 20. und des 21. Jahrhunderts beziehen sich wieder vermehrt auf die Antike. Bei Platon und Aristoteles, Diogenes und Epikur, Seneca und Marc Aurel wird Auskunft gesucht über das, was glücklich machen und was das Wesen des Glücks sein könnte. Foucault hatte noch Verwunderung ausgelöst, als er in seinem Spätwerk die antiken Glückslehren, wie die Diätetik als Lehre des Maßhaltens, untersuchte (vgl. Schmid, 1991). Mittlerweile gibt es mehrere gelungene Versuche, das Thema einer philosophischen Einführung in die Lebenskunst wieder zu beleben (z. B. Fellmann, 2009). Die »Philosophie der Lebenskunst« von Wilhelm Schmid (1999) wurde sogar zum Bestseller.

Kommentar von Philipp Mayring

Es scheint mir, dass die Philosophie des Glücks eine Pendelbewegung zwischen aktiveren und kontemplativeren Konzepten aufweist. Dahinter steht wohl die Frage, wie stark sich Glück durch menschliches Streben beeinflussen lässt. Auf diese Frage möchte ich später in einem eigenen Kapitel (»Die zentrale Frage: Lässt sich Glück beeinflussen? Psychologische Antworten«) eingehen und zusammentragen, was psychologische Forschung hier ergibt.

Fragestellungen

In diesem philosophiehistorisch angelegten einleitenden Essay sollen folgende Fragestellungen im Mittelpunkt stehen: Welche Überlegungen antiker Philosophen zum glücklichen Leben könnten für aktuelle Debatten der Glücksphilosophie und -psychologie von Bedeutung sein? Wie reagieren Theorien des Glücks auf historische Veränderungen? Inwiefern bedeutet das Christentum eine Zäsur in den Traditionen des Nachdenkens über Glück? Wo

liegen Differenzen zwischen antiken und modernen Glückskonzepten? Was ist das Neue in neuzeitlichen Versuchen der Bestimmung des Glücks (z. B. bei Montaigne)? Welchen Stellenwert hat der Begriff der Glückswürdigkeit für Kant? Warum steht die antike Eudämonie-Tradition für Hegel zur Kritik? Was trägt die Psychoanalyse zum Glücksdiskurs bei? Inwiefern gibt es bei Adorno Ansätze zu einer aktuellen kritischen Theorie des Glücks? Was können Denker der Vergangenheit zu einer aktuellen Theorie des Glücks beitragen?

Überlegungen antiker Denker zum glücklichen Leben

Zunächst einmal sind schwerwiegende Unterschiede zwischen antiken und nachantiken Glückskonzepten festzuhalten, die es kaum erlauben, ohne Distanznahme hermeneutisch unreflektiert an Glücksbestimmungen antiker Denker anzuknüpfen. Beispielsweise unterscheidet die griechisch-römische Antike schon sprachlich deutlicher zwischen Zufallsglück (*tyche*, *fortuna*) und Glückseligkeit (*eudaimonía*, *beatitudo* bzw. *vita beata*), als wir es – zumindest im Deutsch der Gegenwart – mit unserem umfassenden Begriff des Glücks gewohnt sind, der momentanes und dauerhaftes, persönliches und materielles, subjektives und objektives, Erlebnis- und Reflexionsglück bezeichnen kann (zum Reichtum des Begriffs Glück an semantischen Facetten siehe Schmid, 1999, 2006).

Eudaimonía

Die Chariten erscheinen zuweilen als Töchter des Zeus und der Hera, zuweilen auch als die des Dionysos und der Aphrodite; als ihre Mütter werden überdies in unterschiedlichen Traditionen noch eine Reihe anderer Frauen genannt. Das Bild der Eudaimonía in der Vasenmalerei (Abbildung 2) dieser Zeit ist in hohem Maße auf äußere Attribute des Glücks bezogen: Schönheit, Reichtum, Glanz, auch Liebe, denn die Chariten gehören zum Gefolge der Aphrodite.



Abbildung 2: Eudaimonía als eine der Chariten (ca. 450–400 v. Chr.)

Das Wort *Eudaimonía* (εὐδαιμονία) bezeichnet Glück, Glückseligkeit, glückliche Lage, Wohlstand; *eudáimon* (εὐδαίμων) bedeutet ursprünglich, auf Personen bezogen: »einen guten Dämon habend, daher: glückselig, glücklich« (Gemoll, 1962, S. 336), dann wohlhabend, reich; auf Orte bezogen: fruchtbar, blühend; *hoi eudáimones* sind die Reichen. Pindar (ca. 518 bis ca. 445 v. Chr.) rühmt die Chariten als die »sangesreichen Königinnen«: »mit euch wird das

Erfreuliche und das Beglückende vollendet alles den Sterblichen, wenn weise, wenn schön, wenn glanzvoll ein Mann. Denn auch die Götter führen ohne die heiligen Chariten die Tänze nicht noch ihre Tafel« (Pindar, 1992, S. 104 f., 14. Olympische Ode). Hier geht das, was glücklich macht, schon weit über die Sphären von Reichtum und Besitz hinaus in die Sphäre des Göttlichen hinein.

Die Seele als Sitz des Glücks: Demokrit (ca. 459 bis ca. 380 v. Chr.)

Demokrit ist einer der Ersten, der philosophische Reflexionen zum Glück anstellt. Für ihn hat das Glück seinen Ort in der Seele (Fragmente 170, 171), nicht in äußerlichem Reichtum: »Die Eudaimonia wohnt nicht in Herden und nicht in Gold; die Seele ist der Wohnsitz des Daimon« (Fragm. 171, hier in der Übersetzung von Gigon, 1981, S. 47). Bei Demokrit finden sich auch erste Ansätze einer psychologischen Theorie des Glücks, von ihm bezeichnet als *euthymia*, was soviel wie »heitere Zufriedenheit«, »Wohlgemutheit« oder »Wohlgestimmtheit« bedeutet: »Denn den Menschen wird Wohlgemutheit zuteil durch Mäßigung der Lust und des Lebens rechtes Maß« (Fragm. 191, Diels, 1964, S. 110). Zur Kunst der Lebensführung gehören Zurückhaltung und eine heitere Gelassenheit. Mit solchen Überlegungen weist Demokrit auf Epikur voraus. »Wohlverstanden ist, wer sich nicht grämt um das, was er nicht hat, vielmehr froh ist über das, was er hat« (Fragm. 231, Diels, 1964, S. 112). Man solle sein Herz nicht an vergängliche Glücksgüter hängen. »Auf das Mögliche muß man also den Sinn richten und sich mit dem Vorhandenen begnügen, ohne der Beneideten und Bewunderten viel zu achten und mit dem Gedanken ihnen anzuhaften« (Fragm. 191, Diels, 1964, S. 110).

Zu einer solchen Haltung kann auch die Erziehung beitragen, die in uns etwas gleichsam Naturhaftes schafft (*physiopoiei*, Fragg. 33, vgl. Rath, 1996, S. 136–139), so dass wir Erlerntes ausüben können, als wäre es uns angeboren. »Mehr Leute werden durch Übung tüchtig als aus Anlage« (Demokrit, Fragg. 234, Diels, 1964, S. 112). Erziehung kann zu einer größeren Tüchtigkeit führen und das Edlere und Höhere im menschlichen Wesen befördern. Glück ist also nicht einfach von Tyche, der Zufalls- und Schicksalsgöttin –

die als Glücksgöttin auch unter der Bezeichnung Eutychia, als Göttin des rächenden Schicksals unter dem Namen Nemesis verehrt wird – abhängig, sondern diese selber ist nur ein Eidolon, ein Bild, modern gesprochen: eine Projektion, die »sich der Mensch zu Vorwand und Ausflucht seiner Ratlosigkeit macht« (Ritter, 1974, Sp. 679). So sind die Menschen größtenteils selbst für ihr Glück verantwortlich.

Glück und Gerechtigkeit: Platon (428/427–348/347 v. Chr.)

Demokrit bereits betont: »Wer Unrecht tut, ist unseliger als wem Unrecht geschieht« (Fragm. 45, Diels, 1964, S. 103). Erst recht bei Platon werden Tugend und Glück in einen engen Zusammenhang zueinander gestellt, mit unabsehbaren Folgen für die abendländische Ethik. Der Ungerechte kann nicht wahrhaft glücklich sein; zum Glück gehört die Tugend, und der Tugendhafte ist kraft seiner ethischen Orientierung prinzipiell glücklich. Aber ist das Glück für tugendhaftes Handeln im diesseitigen Leben wirklich garantiert? Sokrates in Platons »Apologie« und »Gorgias« zieht eine endgültige Rechtfertigung vor dem Totengericht im Jenseits in Betracht, bei der der – im Diesseits zu Unrecht bestraft – Tugendhafte und Gerechte als solcher erkannt werde. Glück im Sinn einer Einstimmigkeit mit sich selbst wird hier zu einer letzten Endes unzerstörbaren inneren Einstellung. Der seiner selbst gewisse, recht Handelnde gewinnt eine Unabhängigkeit von den Urteilen seiner Mitwelt, die es ihm ermöglicht, den sittlichen Imperativen seines Daimonions zu gehorchen. Er folgt dieser in seiner Psyche verankerten autonomen Instanz der Verhaltensbewertung und -regulation, also seinem eigenen intellektuellen Gewissen, und nicht der Meinung der Vielen. Sofern das Daimonion das Handeln »seines« Individuums missbilligt, ist keine Glückseligkeit (*eudaimonía*) möglich.

Sokrates ist mit sich im Reinen darin, dass er seine Denkweise gegen das setzt, »was die Stadt denkt«, also gegen den in der Polis verbreiteten konventionellen Menschenverstand. Sein Daimonion habe ihn nicht gewarnt, als er in seiner Verteidigungsrede vor Gericht seine Angreifer selbst angegriffen habe. Geradezu lustvoll setzt er sich dem Gespött der Menge aus; so finden wir ihn schon

in den »*Wolken*« des Aristophanes (423 v. Chr.) gezeichnet. Wie eine Bremse, lässt Platon ihn in der »*Apologie*« sagen, habe er seine Mitbürger aufgescheucht und mit seinem Nachfragen gequält. Es wundert ihn nicht, dass sie ihn verklagt haben, er ist stolz darauf. Er provoziert die über ihn richtenden Bürger damit, dass er statt einer Strafe eine Ehrung für sich fordert. Nun verurteilt ihn – im Vergleich zum ersten Schuldspruch – eine größere Mehrheit seiner Mitbürger zum Tode.

Sokrates bleibt sich treu, und das bis zum letzten Atemzug (vgl. die – vielleicht idealisierende – Darstellung in Platons »*Kriton*«). Die Todesstrafe nimmt er hin, als sei sie die Gewähr, dass er im Grunde Recht habe und dass er im Rückblick noch als Gerechter erscheinen werde (vgl. Niehues-Pröbsting, 1987, S. 64 ff., 107 ff.). Er sieht seine Berufung darin, ohne Rücksicht auf das eigene Schicksal offensiv das leere Meinen seiner Mitbürger in Frage zu stellen. So ist Sokrates der Erste in einer Reihe von Denkern, die die für verpflichtend gehaltene Wahrheit unbedingt bekennen und dafür den eigenen Tod in Kauf nehmen. Ein durch Verheißung verbürgtes jenseitiges Glück, in dem ihre kompromisslose Haltung gerechtfertigt werde, gilt späteren christlichen Märtyrern als Ausgleich für ihre Leiden im Diesseits. Für Sokrates hingegen ist das Gerechtfertigtwerden nach dem Tod nichts Sicheres, sondern nur eine Möglichkeit. Die Gewissheit, im Leben der Polis das Rechte und Gerechte zu denken und zu tun, ist selbst schon das Glück und kann für ihn handlungsleitend werden.

Man kann die Geschichte der bedeutenden Glückskonzepte Revue passieren lassen und wird immer wieder finden, dass sie zuerst einmal kritisch gedacht sind: Als Fragen nach dem Glück sind sie zum einen »immer Relativierungen des Unglücks« (Marquard, 1978, S. 95), zum anderen sind sie gerichtet gegen das Sichberuhigen und das Sicheinrichten in einem »falschen« Glück. Noch für Schopenhauer (1851/2007; vgl. Broese, 2007) ist die Unterscheidung zwischen wahrem und bloß illusionärem Glück zentral; auch Nietzsche hält an dieser Unterscheidung fest. Sokrates ist selbstsicher und mutig genug, gegen das hochmütige Meinen der Sophisten und den Meinungsterror der gereizten Menge das eigene philosophische Urteil zu setzen. Für ihn liegt wahres Glück nicht im Überleben, sondern im vernunftgemäßen moralischen Handeln;

Unrechtleiden ist besser als Unrechttun, das nicht wirklich glücklich machen kann.

Kommentar von Philipp Mayring

Das scheint mir ein ganz zentraler Gedanke zu sein, der der Psychologie des Glücks eher fern steht. Dort wird primär von Selbsteinschätzungen ausgegangen. Ein Konzept von falschem Glück ist da schwer formulierbar.

Diogenes ist Sokrates im Widerspruch gegen die herrschenden Denkgewohnheiten gefolgt und hat ihn in der Schärfe der Polemik gegen das konventionell Geltende sogar noch überboten (vgl. Niehues-Pröbsting, 1979, S. 77 ff.). Der Protokyniker Diogenes findet sein Glück im Widerspruch und in der Reduktion: Gegen den Anspruch der Zivilisation, durch ein immer Mehr an Gütern die Menschen potenziell glücklicher zu machen, erklärt Diogenes – wenn es ihn denn als historische Figur überhaupt gegeben hat (zu Zweifeln daran vgl. Niehues-Pröbsting, 1979, S. 31 f.) – als einer der Ersten in einer langen Reihe philosophischer Kulturkritiker das einfache, der Natur gemäße Leben zum glücklicheren. Noch Erich Fromm (1976; 1991) ist ihm in der Aufwertung des »Seins« gegenüber dem »Haben« gefolgt.

Glück als Selbstzweck und höchstes Gut:
Aristoteles (384–322 v. Chr.)

»Der fraglos bedeutendste und einflussreichste Glückstheoretiker des Abendlandes ist Aristoteles« (Hoyer, 2007, S. 11). Über Platons Idee des Guten geht Aristoteles hinaus (vgl. Hegel, 1971, Bd. 19, S. 225); er stellt die Frage nach der Bestimmtheit des Guten. Allerdings dürfen die Differenzen zwischen Platon und Aristoteles in der Frage nach dem guten und glücklichen Leben nicht zu schroff gezeichnet werden; beide verbindet als »letzte Intention die, den Menschen mit sich selbst befreundet zu machen« (Bien, 1985, S. 76). Gut ist für Aristoteles das, was absoluter Selbstzweck (*τέλειον*) ist und

rein um seiner selbst willen erstrebt wird; dies sei das Glück (*eudaimonía*): »So scheint also die Glückseligkeit das vollkommene und selbstgenügsame Gut zu sein und das Endziel des Handelns« (Aristoteles, 1981, S. 65; Nik. Eth. I, Kap. 5, 1097 b). Gutes und tugendhaftes Leben gehören zusammen; von einem Glücklichen lässt sich sagen, »er lebe und verhalte sich gut« (1981, S. 68; I, 8, 1098 b).

Aristoteles deduziert seine Lehre vom Guten und vom Glück nicht aus vorgegebenen Begriffen, sondern räumt der Empirie ausdrücklich ein Mitspracherecht ein: »Man muß nun über diesen Begriff des Guten und der Glückseligkeit nicht nur auf Grund von Schlußfolgerungen reden und aus Beweisgründen, sondern auch aus der allgemeinen Anschauung« (1981, S. 68; I, 8, 1098 b). Eine immer noch gültige psychologische Einsicht formuliert er, wenn er sagt, es sei »das Gute für den Menschen die Tätigkeit der Seele auf Grund ihrer besondern Befähigung« (1981, S. 67; I, 6, 1098 a). Er nennt »die seelischen die eigentlichen und die hervorragendsten Güter« (1981, S. 68; I, 8, 1098 b). Äußere Glücksgüter machen zwar nicht das Glück aus, helfen aber dabei, es zu erlangen, wie er mit trockenem Realitätssinn sagt: »Es ist nämlich unmöglich oder doch nicht leicht, das Edle zu tun, wenn man keine Mittel zur Verfügung hat« (1981, S. 70; I, 9, 1099 a). Im Ausschluss der Kinder, Frauen und Sklaven – als Nichtpersonen (vgl. Neumaier, 2011, S. 42) – von der Glücksfähigkeit zeigt sich die Differenz des aristotelischen Glücksdenkens zu dem der Moderne besonders deutlich, für die seit Rousseau und der Romantik die Kindheit als idealer Ort des sich wie von selbst entfaltenden Glücks im geschützten Raum der Familie aufscheint.

Wenn aber das Glück in der tugendgemäßen Tätigkeit der Seele liegt und Einsichtsfähigkeit voraussetzt, dann gelten weder Tiere noch Kinder in vollem Sinne als glücksfähig, Kinder allenfalls im Sinn einer Hoffnung auf ihr späteres Leben (vgl. Aristoteles, 1981, I, 10, 1099 b).

Neben der in ihrer wirkungsgeschichtlichen Bedeutung kaum zu überschätzenden Eudämonie-Konzeption der »Nikomachischen Ethik« (besonders I, 2–10; X, 6–8) ist auch die der Rhetorik (1995a, S. 34, 1362 b) und der »Politik« (1973) von Bedeutung. Aristoteles, der vermutlich erste Autor einer psychologischen Schrift (*Peri psychäs*/»Über die Seele«, 1995b), stellt auch zum Glückserleben

psychologische Reflexionen an und lässt mehrere Arten davon gelten. Allerdings hält er – ebenso wie Platon – nicht alle Arten der Glückssuche für gleichwertig: Spiele, Unterhaltungen und der Zeitvertreib der Mächtigen gelten zu Unrecht vielen als Glück. »So gewinnt es den Anschein, als ob derartiges die Glückseligkeit ausmache, da die Machthaber ihre Muße damit zubringen. Indessen dürfte das Verhalten solcher Leute nichts beweisen. Denn Tugend und Vernunft, von denen die edlen Tätigkeiten kommen, beruhen nicht auf dem Besitz der Macht« (1981, S. 294; X, 6, 1176 b).

In solchen Sätzen spiegelt sich wohl schon die Erfahrung des Macht- und Ansehensverlusts der Polisordnung gegenüber den Großreichen, die nach den Siegen Philipps von Makedonien und seines Sohnes Alexander, des Zerstörers von Theben, auch die Verhältnisse in Griechenland bestimmen und die Autonomie der Poleis vernichten werden. Das Vordringen der Tugend- und Glücksethik seit Sokrates und im Hellenismus ist allerdings wohl nicht allein durch die historisch-politischen Veränderungen seit dem vierten bzw. dritten Jahrhundert vor Christus zu erklären. Nietzsche etwa sieht diesen Wandel der herrschenden Ethik als Ausdruck einer grundlegenden Verabschiedung der tragischen Daseinsauffassung und des Lebensgefühls des älteren Griechentums.

Kommentar von Philipp Mayring

Wie wenn die Psychologie des Glücks ob ihrer Selbsteinschätzungskonzeption ein schlechtes Gewissen bekommen hätte, knüpft sie aktuell an Aristoteles an und formuliert »eudaimonistisches Glück« in Unterscheidung von »hedonistischem Glück« (Waterman, 1993, vgl. meine Ausführungen im nächsten Kapitel).

Für Aristoteles, so lässt sich zusammenfassend sagen, ist Glückseligkeit das Handlungsziel für alle Personen, hat ihren Zweck in sich selbst, ist sich selbst genug und damit höchstes Gut und uneingeschränktes Ziel menschlichen Handelns (vgl. Schlund, 2010, S. 6 ff.). Die Eudaimonía ist dauerhaft, beständig, nicht oder kaum zu verlieren, ist Tätigkeit der Tugend und der Vernunft; der Mensch ist selbstmächtig in Bezug auf das Glück, das er selbst fin-

den kann. Neben dem Glück der praktischen gibt es das der theoretischen Lebensform (vgl. Nikomachische Ethik, 10. Buch).

Die Autarkie und Autotelie der Eudaimonía gibt ihr eine über die ethische hinausgehende metaphysische Dimension. Augustinus wird die aristotelischen Bestimmungen des Glücks theologisch ummünzen: Für ihn ist Gott autark, absoluter Zweck, höchstes Gut und höchstes Telos menschlichen Handelns. Das neuzeitliche Glück dagegen ist eher flüchtig: Es entspringt aus subjektiven Erlebnissen, wird als Gefühl gesehen, ist damit vorwiegend rezeptiv gedacht, weniger auf durch Reflexion bestimmtes ethisches Handeln bezogen, überhaupt weniger aktiv durch den (philosophierenden) Glückssucher herstellbar.

Glück als Freiheit von Angst: Epikur (341–270 v. Chr.)

Jede philosophische Glückstheorie kann auch als eine Reaktion auf ihre Zeit verstanden werden. Für Platon und Aristoteles ist Glück selbstverständlich das des aktiven, urteilsfähigen Polisbürgers. »Aristoteles [...] sieht die politische Philosophie als die allgemeine, ganze praktische Philosophie an. Der Zweck des Staats ist die allgemeine Glückseligkeit überhaupt« (Hegel, 1971, Bd. 19, S. 225). Mit dem Schwinden der Macht der Polis im Ausgang des vierten Jahrhunderts vor Christus wird der politische Anspruch von Philosophie und damit auch der von Glückstheorien fragwürdig. Die Philosophie wandert von der Agora in die Wandelhallen der Philosophenschulen oder in den privaten Garten, das »Lebe im Verborgenen!« wird zum Ratschlag für den Denker, der in Zeiten des Umbruchs überleben will.

Den hellenistischen Philosophen-Schulen des Epikureismus, der Stoa und der Skepsis geht es nicht mehr primär um das Glück der Polis, sondern um das des Individuums. Glück wird jetzt vor allem verstanden als dauerhafte Möglichkeit einer psychischen Stabilisierung gegen äußeres Unglück und eigene Sorgen und Ängste.



Abbildung 3: Die Tyche (Fortuna) von Antiochia (3. Jh. v. Chr.)

Kommentar von Philipp Mayring

Ein interessanter Diskurs, was das Gegenteil von Glück sei. Die Psychologie würde weniger die Freiheit von Angst als die Freiheit von Depression als Glück definieren.

Die Schulen existieren als Lebensgemeinschaften von Philosophierenden, sie bilden eigene Lebensformen aus. Für Epikurs Schule gilt: »Philosophie wird zur Psychotherapie, der Philosoph zum Seelsorger und Seelenarzt, der in nachantiker Zeit vom christlichen Seelsorger verdrängt wird wie gegenwärtig dieser vom Psychotherapeuten« (Niehues-Pröbsting, 2004, S. 187). Dabei sind die therapeutischen Methoden, die die »antike philosophische Psychotherapie« bieten kann, nicht gering zu schätzen; sie erscheint als »eine rationale Anleitung zur individuellen Lebensbewältigung« und will zu autonomen Entscheidungen aus Einsicht einführen (Niehues-Pröbsting, 2004, S. 188). Noch Freud hat die »Ataraxia« der Stoiker, die Abwendung des Einzelnen von möglicherweise Leiden verursachenden sozialen Beziehungen, als eine wirksame Glückstechnik bezeichnet, um »das Glück der Ruhe« zu erlangen (Freud, 1930/1999, GW XIV, S. 435).

Gegen welche Vorstellung von Glück setzt Epikur die seine? Glück liegt für Epikur (vgl. Krüger, 1998; Hossenfelder, 1998; Tielsch, 1978, S. 59–76) nicht in der Anhäufung von Macht oder Reichtum, es liegt in der angstfreien Erkenntnis und der Entfaltung des eigenen Lebens. Wo die politischen Führer Macht akkumulieren und die Welt erobern möchten, zieht sich der Philosoph mit seinen Freunden in den Garten, in die Privatexistenz zurück. In einer Zeit, in der aus politischen Gründen Herrschergestalten vergöttlicht werden (wie Alexander der Große und einige seiner Diadochen), macht Epikur geltend, man brauche keine Angst vor den Göttern zu haben, da sie keinen Einfluss auf das private oder öffentliche Geschehen haben. Epikur hat die Furcht von den Menschen nehmen wollen; das ist die vornehmste Aufgabe der Aufklärung nach der Auffassung von Horkheimer und Adorno (vgl. 1947, S. 13).

»Es ist nicht möglich, sich von der Furcht hinsichtlich der wichtigsten Dinge zu befreien, wenn man nicht begriffen hat, welches

die Natur des Alls ist, sondern sich durch die Mythen beruhigen lässt. Es ist also nicht möglich, ohne Naturwissenschaft ungetrübte Lustempfindungen zu erlangen« (Epikur, 1983, Katechismus, S. 60 f.). Epikur hegt eine Vorstellung von Naturerkenntnis als Quelle von Erkenntnisglück, die allerdings nicht zu verwechseln ist mit modernen Begründungen von Grundlagenforschung: Es gelte, »die Ursachen der wichtigsten Erscheinungen genau zu erforschen und dass die Glückseligkeit bei der Erforschung der Himmelserscheinungen eben darin liegt« (Epikur, 1983, Brief an Herodotos, S. 83). Marx sieht in Epikur den größten griechischen Aufklärer (vgl. L. Marcuse, 1972, S. 60). Sein Glück findet Epikur – vielleicht als erster der großen Philosophen – im erfüllten Jetzt. Jedenfalls hat er die Entdeckung, dass das Glück im Augenblick (und nur im erlebten Augenblick) zu finden ist, bekannt gemacht: »Die ganze Ewigkeit hindurch werden wir nicht mehr sein. Du aber bist nicht Herr des morgigen Tages und verschiebst immerzu das Erfreuende. Das Leben geht mit Aufschieben dahin, und jeder von uns stirbt, ohne Muße gefunden zu haben« (Epikur, 1983, Spruchsammlung, Nr. 14, S. 106; vgl. L. Marcuse, 1972, S. 71).

Die konkreten Bestimmungen des Glücks, die Epikur gibt, sind im Wesentlichen negativ: »Die Stimme des Fleisches spricht: Nicht hungern, nicht dürsten, nicht frieren. Wer das besitzt oder darauf hoffen darf, der könnte sogar mit Zeus an Glückseligkeit wetteifern« (Epikur, 1983, Spruchsammlung, Nr. 33, S. 108). Das gilt für den Leib ähnlich wie für die Seele: »alles, was die Seele will, ist Nicht traurig sein und Nicht Angst haben. Ganz können wir diese überraschend negative Formel nicht erklären. Ist ein Einfluß anzunehmen etwa von Spekulationen der Art, dass vom letzten Sein und Ziel nur gesagt werden kann, was es nicht ist, nicht aber was es ist?« (Gigon, 1983, S. 24). Der Akzent liegt jedenfalls in vielen der auf das Glück bezogenen Lehren Epikurs deutlich stärker auf der Unlustvermeidung als auf unmittelbarem Lust- und Glücksgewinn, für den es vor allem das rechte Maß einzuhalten gilt.

Epikurs Lehre gilt bis weit in die Neuzeit hinein eher als ein Nebenweg des abendländischen Glücksdenkens; für eine »kritische Theorie des Glücks« allerdings bietet sie wichtige Anknüpfungspunkte. Wenn Adorno als oberstes Ziel nennt: »Ohne Angst Leben« (Adorno, 1971, S. 145), dann geht das in letzter Instanz auf

Epikur zurück. Sein Hedonismus wurde häufig tendenziös dargestellt, als Philosophie für selbstbezogene Genussmenschen, was seinen Intentionen – zumal seiner Hochschätzung der Freundschaft für das Glück – in keiner Weise entspricht. Stoische und neuplatonische Vorstellungen eines inneren Zusammenhangs von Tugend und Glück erwiesen sich als eher mit christlichen Lehren vereinbar als das diesseitige Glückskonzept Epikurs. So verdankt die Glückstheorie von Seneca (ca. 1–65 n. Chr., 1999) ihre durch nahezu zwei Jahrtausende ungebrochene Wirkung nicht zuletzt der Vereinbarkeit ihrer Grundgedanken mit einer christlichen Tugendethik. Auch Gedanken des Stoikers Epiktet (ca. 50–125 n. Chr., 1984), eines Freigelassenen, hatten seit der Renaissance eine große Wirkung auf den Glücksdiskurs in Europa; auch sie waren mit christlichem Denken kompatibel. Es gab sogar mehrere Versuche einer christlichen Überformung Epiktets. In Marc Aurels »Selbstbetrachtungen« (1992) zeigt sich noch einmal die persönlichkeitsbildende Kraft stoischer Tugend- und Glückskonzepte.

Glückseligkeit in Gott: Augustinus (354–430 n. Chr.)

Die wachsende Bedeutung des Christentums seit dem vierten Jahrhundert nach Christus ist für den Niedergang der Glückslehren der antiken Philosophie mitverantwortlich. Die Kirche verlegt das wahre Glück in ein außerweltliches, überirdisches Jenseits. Ein Totengericht werde die endgültige Gerechtigkeit herstellen, mit der Belohnung der Guten im Himmel und der Bestrafung der Sünder und Ungläubigen in der Hölle.

Die Verbindung des christlichen Monotheismus mit einem Konzept Gottes als des höchsten Gutes und höchsten Glücks verstärkt in der Kirche – die 391 nach Christus unter Kaiser Theodosius das Christentum als Reichsreligion durchsetzt – Tendenzen der Intoleranz gegenüber Konkurrenzreligionen, Abweichlern in den eigenen Reihen und der spätantiken Philosophie. Wenn die eigene Religion die Verbindung zum höchsten Gut schon im irdischen Leben und ein ewiges Glück im jenseitigen Leben garantieren kann, dann könnte ein davon abweichender Weg ein Weg ins

absolute Unglück sein, in die Hölle der Gottes- und Glücksferne. Die Kirche beansprucht, die endgültige Antwort auf den Wunsch der Menschen nach Glück zu kennen und sie durch ihre Gnadenmittel auf diesen Weg bringen zu können. *Felicitas* wird zur *beatitudo*, die *eudaimonía* ist der unsterblichen Seele nunmehr als Möglichkeit ihrer ewigen Glückseligkeit verheißen.

Das ist nicht zu überbieten, allerdings auch nicht zu beweisen, sondern nur zu glauben. Aber das Individuum wird dadurch im Kernbezirk seiner ethisch-religiösen Orientierungen gewissermaßen unangreifbar: »Die Idee der Unsterblichkeit verschafft dem Einzelnen einen Freiraum, zu dem der Staat keinen Zugang hat. Das bedeutet eine Stärkung des Individuums, die aus der Verinnerlichung des Glücks folgt« (Niehues-Pröbsting, 2004, S. 183). Die Unsterblichkeit der Seele wird von einer Hypothese (so führt Sokrates sie in der »Apologie« ein) sowohl für den spätantiken Neuplatonismus wie für das Christentum zu einer für gewiss gehaltenen, bis ins 17. Jahrhundert hinein beinahe unbefragten Selbstverständlichkeit im Denken der Theologen und Philosophen. Das Glück (oder Unglück) der unsterblichen Seele in den Ewigkeiten nach ihrem Tod scheint wichtiger zu sein als das Glück der Person im kurzen irdischen Leben.

Für Augustinus ist es, wie schon für Aristoteles, evident, dass alle nach dem Glück streben: »Dieses glücksel'ge Leben wollen alle, dies Leben, das allein glückselig ist, das wollen alle, die Freude aus der Wahrheit wollen alle« (Augustinus, 1952, S. 259 f.; Bekenntnisse, Buch X, Kap. 23). Seine Glückstheorie ist gegen die materiellen und sinnlichen Verlockungen der spätantiken Gesellschaft gedacht. Die materiellen Genüsse schwinden, sie haben keine Dauer. Die asketische Lebenshaltung des zölibatär Lebenden ist der eines nach den Imperativen seiner Lust lebenden Menschen im Hinblick auf eine Ökonomie des Glücks überlegen, da sie die Dividende der ewigen Seligkeit erwirtschaftet. »Wie also soll ich, Herr, dich suchen? Denn such' ich dich, mein Gott, so such ich das glücksel'ge Leben. Ich will dich suchen, daß meine Seele lebe. Es lebt nämlich mein Leib durch meine Seele, und meine Seele lebt durch dich« (Augustinus, 1952, S. 255 f.; X, Kap. 20). Wie die Seele das ist, was den Leib lebendig macht, so ist es das glückselige Leben (in Gott), das die Seele lebendig macht. Gott und Glückseligkeit (*beatitudo*) wer-

Vandenhoeck & Ruprecht

PHILOSOPHIE UND PSYCHOLOGIE IM DIALOG

Philipp Mayring und Norbert Rath begeben sich in ihrem Dialog auf die Suche nach dem Glück. Was verstehen antike Denker wie Demokrit, Platon, Aristoteles und Epikur sowie neuzeitliche Philosophen wie Montaigne, Kant, Hegel, Nietzsche, Freud und Adorno darunter? Welche psychologischen Konzepte von Glück gibt es? Wie kommen subjektive Glücksgefühle zustande, welche emotionalen, kognitiven und handlungsbezogenen Prozesse liegen ihnen zugrunde und in welchen Situationen fühlen sich Menschen glücklich? Und was ist eigentlich von »Glückstherapien« zu halten? Ob philosophisch oder psychologisch betrachtet: Das Glück ist nicht so leicht zu fassen.

Die Autoren

Philipp Mayring, Dr. phil., ist Professor für Psychologische Methodenlehre an der Alpen-Adria Universität Klagenfurt.

Norbert Rath, Dr. phil., ist Professor für Sozialphilosophie an der Fachhochschule Münster.

ISBN: 978-3-525-45240-0



9 783525 452400

www.v-r.de