

4. Philosophische Ideenlehren des guten Lebens

Die heutzutage in den westlichen Industrieländern wie der BRD maßgeblichen philosophischen Ideenlehren des guten Lebens beziehen sich grundlegend auf Konzepte wie sie bereits in der Antike entwickelt wurden, allen voran die Lehre der *Eudaimonia* und die Lehre des *Hedonismus*. Diese beiden Lehren werden dementsprechend hier kurz anhand ausgewählter Vertreter dargestellt.¹ Dem folgt eine kurze Abhandlung der sich daraus entwickelten Theorien des guten Lebens in Neuzeit und Moderne, welche in der Betrachtung gegenwärtiger Konzepte zur Lebenskunst mündet. Die Frage, inwieweit die Ideenlehren zum Glück neben der unmittelbaren ökologischen Komponente (im Sinne des Ressourcenverbrauchs) auch die moralische Komponente in Hinblick auf das Glück der anderen Menschen bieten, wird anschließend untersucht. Das Kapitel und damit auch den ersten Teil der Arbeit abschließend, wird in 4.5 ein Zwischenfazit gezogen, welche die bisherigen Ausführungen zur empirischen Glücksforschung und die hier folgenden Ausführungen zur Philosophie in den Kontext zur Begründung einer suffizienten Lebensweise setzt.

4.1 Lehren des Glücks in der Antike

4.1.1 Eudaimonia

»Im griechischen Wort für Glück – eudaimonia – stecken zwei Bestandteile, nämlich eu = gut und daimon = Dämon/Geist. Glücklich also ist, wer einen guten Dämon bzw. einen ihm wohl wollenden guten Geist hat, das heißt: wem die Gottheit wohl gesonnen ist.«²

1 Die Auswahl und Darstellung ist auf das Minimum beschränkt und kann nur erste Ansatzpunkte zur Orientierung in der Gesamtuntersuchung bieten. Einen genaueren und doch ebenfalls nur zusammenfassenden Überblick auf knapp 500 Seiten bietet beispielhaft die Geschichte der philosophischen Ideen des Glücks von McMahon (2006).

2 Pieper (2003): S. 179.

Das Konzept der Eudaimonia, wie es in der Antike entstanden ist, beruht auf der Ansicht, dass von einem objektiv gelungenem Leben gesprochen werden kann. Die Auffassung von Wohlbefinden ist im Eudaimonismus weniger auf das individuelle Erleben und Bewerten orientiert: »Zu verstehen ist »Wohlergehen« also nicht bloß subjektiv, als Wohlbefinden, sondern vor allem objektiv, als Verwirklichung des dem Menschen eigentümlichen Selbst, kurz: als Selbstverwirklichung.«³ Es geht nicht darum, sich gut zu fühlen, sondern ein objektiv gutes Leben zu führen, welches seinerseits von der eudaimonischen Philosophie ermittelt und benannt ist. Gut zu Leben heißt somit also, nach dem Guten, Richtigen zu streben – und die entsprechenden Tugenden zu verfolgen ist in sich selbst gut.⁴ Wer diesem folgt, beziehungsweise seinen eigenen Weg darin findet, der kann sich glücklich schätzen und wird von den anderen Menschen als glücklich angesehen. Die Selbstverwirklichung des Menschen im Streben nach Glück erfolgt somit nicht im modernen individualistischen Sinne, sondern als Wesen beziehungsweise Gattungsart.⁵ Das gute und glückliche Leben sind eins in der Eudaimonia, und das subjektive Wohlbefinden steht somit hinter der größeren Idee des guten Lebens, das in sich gut und wünschenswert ist, zurück. Den unmittelbar dem Wohlbefinden verbundenen Freuden des Körpers (das heißt das affektive Glücksempfinden) steht die Eudaimonia skeptisch bis ablehnend gegenüber; wertvoller als das trügerische Glück des Körpers gilt die Erhabenheit der Seele und ihr Wohlbefinden. Das Seelenglück selber ist dabei weniger ein Zustand des subjektiven Empfindens, als die Harmonie mit der kosmischen Ordnung: »Wir sind dann glücklich, wenn wir in jeder Hinsicht, äußerlich und innerlich, in dem Zustand weilen, der uns von der kosmischen Ordnung angewiesen ist.«⁶

Als prominenter Vertreter der Eudaimonia gilt Aristoteles, dessen Lehre hier beispielhaft vorgestellt wird. Seine Ansichten zum guten Leben sind vor allem in seinem Werk der Nikomachischen Ethik gesammelt, in der er für eine sittlich-klu-ge Grundhaltung plädiert. Dort führt er drei freie Lebensweisen auf und unterscheidet sie nach ihrem eudaimonischen Wert: a) ein dem Vergnügen gewidmetes

3 Hölffe (1993): S. 45

4 Vgl. Ackrill (2006): S. 51. McMahon (2006) verweist ebenso darauf, das Eudaimonia nicht einfach mit Glück (Happiness) zu übersetzen ist, sondern vielmehr ein gutes weil gelungenes Leben meint: »Eudaimonia is doing well, not the result of of doing well. Happiness is no proper translation of eudaimonia.«

5 Vgl. McMahon (2006): S. 19-65. Diese vorherrschende Lesart der Eudaimonia ist nicht unumstritten. So verweist Gerhardt (2014) darauf, dass jede Philosophie eine Form der Existenzphilosophie sei, die sich auf ein Verständnis des Einzelnen als denkendes und handelndes Individuum bezieht. Antike Philosophie enthält Formen der Selbstprüfung, zielt auf Selbst-erkenntnis und Selbstdenken und verweist somit darauf, dass es nicht objektiv gegeben war, was der Mensch sei und zu tun hat. Dieser »Einwand« wird in der Betrachtung der Philosophie Lebenskunst (s. unten) aufgenommen.

6 Hossenfelder (1998): S. 54.

Leben, b) ein dem politischen Erfolg und der Ehre gewidmetes Leben c) ein der intellektuellen Untersuchung gewidmetes Leben.

a) Ein dem Vergnügen gewidmetes Leben gilt ihm unter den dreien als am wenigsten erstrebenswert und respektabel. Für Aristoteles zählen die leiblichen Genüsse zu den minderen Freuden, denn bei Trank, Speise und den Lüsten der Sexualität besteht die Gefahr des Übermaßes, in der der Mensch sich selbst vergisst und verliert.

b) Das Streben nach Macht, Ruhm und Ehre, also die Komponente der sozialen Anerkennung wie sie dem politischen oder ökonomischen Erfolg innewohnt, gilt Aristoteles nur wenig mehr als die leiblichen Genüsse. Ebenso verwirft er die nach Gewinn strebende kaufmännische Lebensart, da dort lediglich Wohlstand angehäuft werde, der jedoch kein in sich erstrebenswertes Ziel. Das Streben nach Reichtum ist laut Aristoteles kein sinniges Ziel für eine Gesellschaft, bestenfalls sei Reichtum für Wohltätigkeit zu verwenden, aber Wohlstand im Sinne eines bequemen Lebens ist nur ein Zweck zum Sinn, niemals ein Sinn an sich.⁷

c) Als oberstes Ziel zur Ausrichtung des Lebens gilt Aristoteles die geistige Betätigung, da diese dem Menschen als geistiges Wesen zu eigen ist und es somit ihm obliegt, diese Fähigkeit zu verfolgen: »Das oberste dem Menschen erreichbare Gut stellt sich dar als ein Tätigsein der Seele im Sinne ihrer der ihr wesenhaften Tüchtigkeit.«⁸ So gilt Aristoteles die Theorie als höchste Form der Wissenschaft. Sie ist von der realen Welt des Alltagsleben gelöst und somit auch von der Moral im Sinne der Verantwortung auf Menschen enthoben. Im Theoretisieren führt man ein gutes gelungenes Leben und ist frei: »[...]Wer philosophiert, lässt sein Leben von der Seele regieren und hält sich dem Alltagsleben so weit wie möglich fern.«⁹

Das Glück der Eudaimonia findet sich also zuvorderst in der geistigen Tätigkeit, dennoch ist der Mensch bei Aristoteles aber kein rein geistiges Wesen. So bedarf die natürliche Wißbegier des Menschen zuerst der Versorgung der Notwendigkeiten und der Annehmlichkeiten des Lebens, denn erst dann gibt es Muße (scholē) für die Auseinandersetzung mit den Theorien und Ideen.¹⁰ Insgesamt plädiert Aristoteles für eine Lehre der mittleren Verfassung, zwischen dem eigentlichen Ziel des Menschen als geistiges Wesen und dem Mensch als sozialen und vernünftigen Wesen.¹¹

7 Aristoteles, NE 1096a. Aristoteles unterscheidet zwischen der Ökonomik als Wirtschaftskunst, welche sich auf die Bedarfsdeckung richtet und der Chrematistik, die auf Gewinnakkumulation zielt.

8 Aristoteles, NE 1098a.

9 Nehamas (2000): S. 256, siehe auch Höffe (1993): S. 48.

10 Höffe (1993): S. 41.

11 Wolf, U. (2006).

»Wer so lebt, dass er ständig Lust sucht und sich keiner Lust, die sich bietet, enthält, der wird zügellos. Wer andererseits jede Lust meidet, wird empfindungslos.[...] Zwischen diesem Übermaß und Mangel liegt die *aretê* für das Verhalten zu sinnlicher Lust, nämlich die Besonnenheit (*sophrosyne*).«¹²

Wer die Verfassung der *aretê* (Tugend/Vortrefflichkeit) besitzt, kann die Freundschaft mit sich selbst finden und eins mit sich sein: in Übereinstimmung mit seinem Leben und der dazugehörigen Komplexität. *Aretê* lässt sich aber nur in Teilen aneignen, sie beruht in ihrer tugendhaften Ausformung auch auf einer inhärenten Fähigkeit/Talent des jeweiligen Menschen.¹³ Auch der Umgang mit der *aretê* verlangt ein gemäßigtes Mittelmaß: weder die Selbstaufgabe als die Hingabe zu einer Sache (Autarkie), noch die Aufgabe jeglicher Affekte (Apathie) als gegenseitiges Extrem.¹⁴ Diese Extreme unterscheiden zu können und einen mittleren Weg zu finden ist Grundlage der *Phronêsis*, dem Wissen über das für Menschen gute.¹⁵

Wie bereits erwähnt geht die bei Aristoteles fundierte Ausrichtung auf geistige Tätigkeiten als Wesensziel des Menschen mit einer distanzierten Haltung gegenüber den materiellen und leiblichen Bedürfnissen einher. Dies entwickelt sich in verschiedenen asketischen Lehren zu einer dezidierten Theorie und auch praktischen und teils rigiden Lebensweise weiter.¹⁶ In der Schule der Kyniker werden Theorie und Alltagspraxis miteinander verbunden. Die Kyniker treten als Asketen schlicht, bescheiden und naturnah auf: »Der kynische Weise ist sich selbst genug und hat keine Bedürfnisse.«¹⁷ So soll die Nahrung einfach und naturnah sein; es gilt sich an den Tieren zu orientieren und die Weisheit der Natur zu schätzen, statt sich in zivilisatorischen Bemühungen um immer höhere Genüsse zu verlieren. Alles Glück ist einerseits innerlich, allerdings zugleich auch Teil einer äußeren, kosmischen Ordnung. Nur wer sich in diese kosmische Ordnung einfindet, findet das Glück. Beispielhaft dafür steht der Philosoph Diogenes, welcher der Legende nach zeitweise in einem Weinfass bzw. einer Amphore lebte, um seine materielle Bedürfnislosigkeit zu demonstrieren. Die notwendigen und natürlichen Wünsche sind ihm jedoch legitim und so werden naturgegebene körperliche Lüste durchaus befriedigt. Dies geschieht allerdings nicht um in ihren Genuss zu finden, sondern

12 Wolf, U. (2006): S. 89.

13 Zur schwierigen Definition/Übersetzung von *aretê* siehe Nehamas (2000): S. 115-159.

14 Wolf, U. (2006): S. 94-100.

15 Ebert (2006): *Phronêsis* lässt sich dahingehend als Weisheit verstehen und ist von der simplen Gerissenheit (dem eigennützigen, schlechten folgend), sowie der Naivität, dem Nichtwissen, zu unterscheiden.

16 Hossenfelder (1996) S. 1-37; Onfray (1991a): S. 35-45.

17 Hossenfelder (1996) S. 2.

um sich ihrer damit zu entledigen, da sie sonst fortwährend die Freiheit des Denkens stören.¹⁸

In der Lehre der Stoa, welche durch den Kynismus beeinflusst wurde, besteht die Askese in der Ausrichtung auf die rein intellektuelle Einstellung. Die geistige Relativierung aller Werte soll den Menschen zur Gleichgültigkeit gegenüber Empfindungen und Dingen befähigen. Ziel ist die Affektfreiheit, die also nicht nur einen ausgeglichen Umgang mit dem Ziel der Seelenruhe eines ruhigen Geistes wie bei Aristoteles (Ataraxia) als Ideal hat, sondern die Befreiung von allen Leidenschaften (Apathie) als Idee der Glückseligkeit vertritt. Praktisch gilt es, die Gefühle, Leidenschaften und Triebe völlig zu beherrschen und demgegenüber die Vernunft zu stärken, da sie die falschen Werte erkennt und entwertet. Als intellektualistische Schule ist die Stoa jedoch nicht wie andere Schulen der Askese darauf bedacht, die körperlichen Empfindungen an sich zu unterdrücken und ein möglichst schlichtes Leben zu führen, sondern lediglich den Empfindungen mit möglichst völliger Gleichmut zu begegnen. Der Lebensstil im Sinne der materiellen Ausstattung muss also keineswegs verändert und vereinfacht werden, nur die innere Einstellung zählt. So kann die Teilnahme an einem Festgelage zur inneren Distanz befähigen, wenn man sich dabei nicht vom rauschenden Feste beeindrucken und mitreißen lässt. Als bekannteste Vertreter der Stoa gilt Seneca, der zugleich einer der reichsten und mächtigsten Menschen des römischen Reichs war.¹⁹

4.1.2 Hedonismus

Das Konzept des Hedonismus beschreibt die größtmögliche Vermeidung von Leid und das größtmögliche Streben nach (unmittelbarer) Lust. Der Begriff bezieht sich auf das Wort *hêdonê* (»Lüstling«). Die Lust bzw. Freude gilt als einziges letztes Motiv des menschlichen Strebens, sie allein hat eine motivierende und legitimierende Kraft.²⁰ Gegenüber der Eudaimonia steht beim Hedonismus die Erfahrung des Leibes der geistigen Freude nicht untergeordnet. Vielmehr steht der Hedonismus dem höheren, bessern Glück einer der Theorie gewidmeten Lebensweise skeptisch gegenüber. Diese Zuwendung zum leiblichen Wohlbefinden wurde und wird vielfach missinterpretiert als Ausrichtung auf das nächstliegende und nächstbeste Glück.

18 Über Diogenes wird berichtet, dass er auch in der Öffentlichkeit onanierte, um sich der entsprechenden Bedürfnisse schnellstmöglich zu entledigen. Er wünschte, es wäre ähnlich einfach, die Begierde des Hungers zu befriedigen indem man sich den Bauch reibe. Onfray (1991b): S. 57; 133; 167.

19 Hossenfelder (1996): S. 63-162; Veyne (1993); Foucault (1989a): S. 83.

20 Höffe (2009): S. 107. Der Begriff der Lust ist in der Antike weniger stark sexuell besetzt als heutzutage, die Übersetzung von Hedonismus als reines Luststreben ist somit potentiell irreführend, passender wäre ein Streben nach Freude, Genuß, Wohlergehen. Vgl. Hossenfelder (1998).

Mithin gilt es somit als primitiver Ansatz, der dem animalischen Verhalten nahesteht, unmittelbares Wohlbefinden beziehungsweise Triebbefriedigung zu suchen. Es handelt sich beim Hedonismus jedoch ebenso wie bei der Eudaimonia um eine philosophische Schule, die entsprechend für ein wohlüberlegtes Verständnis der Lustmaximierung plädiert. Eine grundlegende Einsicht ist, dass ein vereinfachtes Verständnis des Lustprinzips, welches sich immer auf das Gegenwärtige, Momentane richtet, logischerweise scheitern muss, da es keine Gesamtperspektive erlaubt. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit eines hedonistischen Kalküls, beziehungsweise einer *hedonistischen Vernunft*. Hierbei gilt zur Bewertung die Gleichung, ob im ganzen Lust oder Unlust bei einer Aktivität oder Erfahrung überwiegen, sozusagen auf das Gesamtwohl der Person und ihres Lebens bezogen. Beispielhaft stehen dafür etwa unangenehme medizinische Eingriffe, dessen Beitrag zum leiblichen Wohlbefinden insgesamt schnell erkennbar ist.²¹ Als Herausforderung eines reinen Genusslebens steht zudem, dass verschiedene Antriebe sich gegenseitig im Weg stehen können und somit eine harmonische Realisierung verhindern. Zudem droht eine tendenzielle Unersättlichkeit (Pleonexia). Daher ist auch im Hedonismus die Unmittelbarkeit zu überwinden und ein gesundes Selbstverhältnis zu erlangen. Die Steigerung der Glücksfähigkeit verlangt somit vom Menschen eine Selbstkontrolle oder Selbststeuerung, wie sie auch in der Eudaimonia formuliert wird.²²

Die von Epikur begründete Schule des Epikurismus steht für einen solchen reflektiert hedonistischen Ansatz.²³ Nach Epikur ist entsprechend der obigen Überlegung die Gesamtlust einer Erfahrung beziehungsweise des Lebens zu berechnen: Wenn eine Einschränkung zum jetzigen Moment später mehr Lust ermöglicht, dann schränke man sich im entsprechenden Moment ein. Der Maßstab dafür entsteht in der Bewusstmachung der Freude und dem Abwägen der Möglichkeiten. Nur im bewussten Genuss gilt ein Empfinden als wahre Lust.²⁴ Die Figur der *hêdonê* ist für Epikur nicht die blanke Lust oder das Vergnügen, sondern die Schmerzlosigkeit des Körpers und die Beruhigung der Seele. Damit steht Epikur dem Ansatz der Seelenruhe der Eudaimonia nahe oder gar einer stoischen Idee. Der Unterschied liegt darin, dass Epikur Seelenruhe als Wert nicht aus der Vernunft ableitet, da diese keine originären Inhalte bestimmen könne, sondern aus dem sinnlichen Empfinden. Die Erregungsfreiheit, *Ataraxie* sei die Basis für größtmögliche und unabhängige Lust: »Epikurs Weg in den Hedonismus lässt sich also folgen-

21 Höffe (2009): S. 114.

22 Höffe (1993): S. 147-148.

23 Hossenfelder (1998), Hossenfelder (1996): S. 163-286.

24 Vgl. Onfray (2008): S. 133.

dermaßen rekonstruieren: Höchstes Gut ist die Glückseligkeit des einzelnen, diese besteht in der Ataraxie, diese ist Lust, also ist das höchste Gut Lust.«²⁵

Im Hedonismus Epikurs sind also weder das Schmausen und Zechen oder der Liebesgenuss, noch Ruhm und Reichtum legitime Ziele. Der vulgäre Sensualismus wird strikt abgelehnt, denn nur Vergnügen als solches ist noch kein Glück.²⁶ Es geht Epikur nicht darum, die Lüste auszuweiten und immer neu zu verfeinern, sondern sie eher einzugrenzen und mit letztendlich wenigem größtmögliche Zufriedenheit zu erlangen. So lässt sich bei Epikur auch der Begriff der *Selbstgenügsamkeit* (autarkeia) finden, mit dem Ziel der Unabhängigkeit des Individuums: das Wohlleben gilt es auszukosten, aber problemlos sei es zu gestalten, denn es rechtfertigt keinen Aufwand und soll ihm nicht nachgetrauert werden. Den größten Luxus erlebt derjenige, der am wenigsten benötigt.²⁷ Somit verhandelt Epikur das *Paradoxon der Lust*: sie ist das oberste Ziel, darf aber nicht immer und unmittelbar verfolgt werden. Die Vernunft gehört notwendig als Ausgleich hinzu; ein lustvolles Leben gibt es nur in einem sittlich-praktisch-vernünftigen Leben. Die Vernunft gibt dabei aber nicht das *Ziel* vor, sondern den *Weg*.²⁸

»An allem Anfang aber steht die Vernunft, unser größtes Gut. Aus ihr ergeben sich alle übrigen Tugenden von selbst, ja sie ist sogar wertvoller als das Philosophieren, weil sie uns lehrt, daß in Freude zu leben unmöglich ist, ohne daß man ein vernünftiges, sittlich hochstehendes und gerechtes Leben führt, daß es umgekehrt aber auch unmöglich ist, ein vernünftiges, sittlich hochstehendes und gerechtes Leben zu führen, ohne in Freude zu leben.«²⁹

In seiner *Philosophie der Freude* baut Epikur seine Theorie auf der Erkenntnistheorie auf, dass die Seele sterblich und das Universum atomar ist, die Götter sind folglich von wenig belang für das Glück der Menschen und sollten gefürchtet werden. Als zentrale Referenz stehen bei ihm Sinneswahrnehmungen als Basis für die Vernunft – Epikur steht somit nahe einer modernen, aufgeklärten und anthropozentrischen Weltanschauung.³⁰

Ein anderen Ansatz des Hedonismus verfolgt die Kyrenaische Schule nach Aristippos von Kyrene. Ihre Anhänger beziehen sich positiv auf die körperlichen Freude und stellen sie mithin über die Formen geistiger Freuden. Ihr Hedonismus plädiert

25 Hossenfelder (1996): S. 165; Hossenfelder (1998): S. 63-75. Dies beruht auf der Idee eines sogenannten »negativen« Hedonismus: Lust ist die Abwesenheit von Unlust – und Seelenruhe bietet die Freiheit jeglicher Unlust.

26 Feldman (2004): S. 21ff.

27 Hossenfelder (1998): S. 100-104. Autarkie gilt als »positive Verselbstständigung und Vervollkommnung der eigenen Persönlichkeit«. Mewaldt (1973): S. 31.

28 Kanitscheider (2011): S. 45; Elm (2006): S. 347; Hossenfelder (1996): S. 166f.

29 Epikur, Brief an Menoikeus, zitiert nach Mewaldt (1973): S. 46.

30 Hossenfelder (1998): S. 110-131; Mewaldt (1973): S. 88ff.

für eine sinnfrohe, weltläufige und anpassungsfähige Lebensart, die nach möglichst intensiven Freuden strebt. Die Skepsis gegenüber einem höheren geistigen oder gar kosmischen Glück basiert auf einem naturalistischen Menschenbild: Was dem Menschen zu eigen ist und seine Erkenntnis begründet sind seine eigenen, persönlichen Empfindungen. Wenn das einzig wahre und verlässliche des Menschen seine Empfindungen sind, so ist auch sein Handeln danach auszurichten und entsprechend werden Lust und Unlust zu den höchsten Kriterien der Lebensgestaltung.³¹ Allerdings gilt es auch hier, sich nicht den Lüsten hingeben, sondern sie meisternd genießen: »Ich besitze, werde aber nicht besessen. Denn die Lüste beherrschen und ihnen nicht erliegen ist das Beste, nicht enthaltsam sein.«³² Der Mensch hat mittels seiner Vernunft die Fähigkeit, auf die körperlichen Bedürfnisse regulierend einzuwirken, sollte dies aber vorwiegend zum Wohle des Körpers tun: »Die oberste Glücksregel lautete also: entwickle nur solche Bedürfnisse, die du jederzeit befriedigen kannst, setze dir nur solche Zwecke, deren Verwirklichung außer Zweifel steht.«³³

4.2 Entwicklungen der Glücksphilosophie in Mittelalter, Neuzeit und Moderne

Der Antike nachfolgend wurde die westliche Philosophie für viele Jahrhunderte durch die christliche Ethik vereinnahmt. Durch eine theologisch dominierte Scholastik wurden Lehren der antiken Philosophie für die monotheistische christliche Lehre adaptiert und dabei jedoch meist nur selektiv übernommen. Ebenso erfolgte die (philosophische) Geschichtsschreibung aus Sicht des Christentums und viele der Überlieferungen der Antike wurden entsprechend interpretiert.³⁴

Die Religion des Christentums hat dabei vor allem das Konzept der Tugendhaftigkeit mit ihrer Morallehre verbunden und als Gebote Gottes neu formuliert. Die asketischen Ideen der Stoa wurden derweil in die Lehre und Praxis der Glaubensgemeinschaften übertragen. Ein bedeutender Unterschied gegenüber der Antike ist die finale Ausrichtung hin auf die Figur eines Gottes und der Konzeption eines Jenseits. So lehrte Thomas von Aquin, dass das wahre Glück niemals im Leben, sondern erst und nur im Himmel zu erwarten ist.³⁵ Dies bezeichnet einen Bruch mit der antiken Ideenlehre, da diese ohne ein Konzept des Jenseits auskam und aus einer wesentlich komplexeren und vielfältigeren Mythologie bestand.³⁶ In der mo-

31 Hossenfelder (1996): S. 38-62.

32 Diogenes Laertius 2,75, zitiert nach Hossenfelder 1996, S. 40.

33 Hossenfelder (1996): S. XXIV.

34 Onfray (2008): S. 64ff.

35 McMahon (2006): S. 127ff.

36 Onfray (1991b): S. 83.

notheistischen christlichen Glückslehre gibt es somit zwar ähnlich der Eudaimonia ein objektives Verständnis des guten Lebens und ein Set an Tugenden (Gebote), ein gutes Leben zu führen wird jedoch erst im Jenseits von Gott belohnt. »Das Heil im Jenseits anzustreben, wo der Herr regiert, wird mit dem Verzicht auf das Erden-dasein bezahlt, wo die Versuchung, das Böse, die Schuld und die Sünde als Antrieb der Welt wirken.«³⁷ Das Glücksversprechen wird damit zwar zeitlich und räumlich distanziert, zugleich aber auch gestärkt, denn die Vorfriede auf ein himmlisches Glück birgt die Idee der Hoffnung, verbunden noch mit den teils sehr emotionalen christlichen Ritualen, die sich gegenüber der kühlen, kontemplativen Stoik als gewissermaßen freudvoll abheben.³⁸

Während in der Antike verschiedene Lehren noch zu unterschiedlichen Ansichten darüber kamen, wie die Bedürfnisse von Körper und Geist zu handhaben seien und welchem Stellenwert der Lust als Lebens(an)trieb gegeben werden sollte, kam es nun zur Einführung und Durchsetzung einer unbedingten Hierarchie des Geistes (in Form der Seele) über den Körper. Der Verzicht von Bequemlichkeiten bis hin zur Selbstquälerei, inklusive der körperlichen Selbstzüchtigung, ist ein verbreitetes Phänomen in der christlichen Lehre und der Praxis ihrer Orden. Sinnliche und sexuelle Gelüste sind komplett zu unterdrücken und auch die Liebe wurde entkörperlicht: sie wurde zur Liebe Gottes, einer nur geistigen und damit reinen Angelegenheit. Mit einer strikten Tugendethik verbunden gehört die Präferenz der Askese von Anfang an zur Religion des Christentum, zunächst vor allem in der Form des Ordenswesen. Askese wird hier als Idee und Praxis umfangreich und vielfältig entwickelt, unterscheidet sich aber von der antiken Asketik noch in ihrer Rigidität, denn der Asket des Christentums sucht nicht nur die Kontrolle, sondern sogar die Überwindung des Körpers.³⁹ Durch die Vorherrschaft der christlich-religiösen Ethik war die glücksphilosophische Vielfalt der Antike lange Zeit reduziert, vor allem jegliche Ansätze des Hedonismus als philosophische Lehre waren verbannt.

»Erst in der Renaissance bricht sich langsam wieder die Vorstellung Bahn, dass die menschlichen Lebensziele auch säkularer Natur sein können, dass nicht alles, was dem Menschen erstrebenswert erscheint, unmittelbar auf Gott bezogen werden muss.«⁴⁰

Mit der Entwicklung der Idee der Individualität werden auch die Ansichten von Epikur und die Figur der *hedoné* langsam wieder entdeckt. Dabei bezieht man sich auf die Natur als Vorlage und Ursprung des Menschen – und für natürliches soll

37 Onfray (2001): S. 134-135.

38 McMahon (2006): S. 94ff.

39 Vgl. Theologische Realenzyklopädie (1979); Michaels (2004); Betz/Persch (1998).

40 Kanitscheider (2008): S. 19.

man sich nicht schämen müssen.⁴¹ Das Wohlbefinden wird wieder vermehrt auf Erden und zu Lebzeiten gesucht und entdeckt. Weder ist Gott für alles verantwortlich, noch ist alles (weltliche) menschliche Elend und Leiden tatenlos hinzunehmen. Die Ideen der Aufklärung und die Erkenntnisse der Wissenschaften eröffnen dem Menschen zunehmend einen Handlungs- und Gestaltungsfreiraum: ihm wird zugestanden, seines Glückes Schmied zu sein, indem er die Bedingungen des Lebens positiv beeinflussen kann. Im Zuge des aufkommenden Liberalismus wird der Streit um Ideen des Glücks auch öffentlich in politischen und gesellschaftlichen Debatten ausgetragen.⁴² Dem philosophischen Aufbruch sind aber dennoch enge Grenzen gesetzt: der grundlegende Bezug auf das Christentum bleibt unverzichtbar. Eine rein säkulare Philosophie des Glücks ist keineswegs akzeptabel und jene Autoren, die auf einen hedonistisch-materialistisches Glück beziehen, werden zensiert und verfolgt. Als der Philosoph Julien Offray de La Mettrie an den Hedonismus anknüpfend ein rein weltliches Glücksverständnis entwirft (und die Theologie mitsamt ihre Jenseitskonzeptionen als Illusion verwirft), wird er für seine Äußerungen zunächst verwarnt, dann verfolgt und letztendlich muss er 1747 aus seinem Heimatland Frankreich fliehen – seine Schriften, in denen er unter anderem schreibt, dass es »nur ein Leben gibt und nur ein Glück«, werden verboten.⁴³ Auch noch gut 100 Jahre später erlebte Ludwig Feuerbach eine ähnliche harsche Ablehnung für seine Ideen einer weltlich-hedonistisch fundierten Philosophie des guten Lebens.

Versöhnlicher mit dem christlichen Erbe stand das Glücksideal der aufkommenden Romantik. Beispielfhaft dafür steht Rousseau und sein Ideal der Einfachheit. Beschrieben wird eine Romantisierung des Landlebens mit dem Ackerbau gegenüber dem Leben in der Stadt mit seinen kulturellen Feinheiten; gepriesen werden Handarbeit, Armut und Unwissenheit. Gemäß seiner Aussage, dass der Mensch von Natur aus gut sei, kommt er zur Folgerung, dass sich der Mensch auch nahe seiner (von Gott gegebenen) Natur entwickeln und bewegen sollte, um sein Glück zu finden.⁴⁴

»Rousseau's naturalized account of our fall from innocence – a fall precipitated by pride, exacerbated by reason, and driven by the cravings of selfish desire – clearly resembled the Christian narrative of original sin. And his insistence that in order to atone for that ›sin‹, we must reconstitute ourselves by again becoming ourselves, recovering and re-creating purity of a lost nature by abandoning egotism, culti-

41 Kanitscheider (2008): S. 19; siehe auch McMahon (2006): S. 222-233.

42 McMahon (2006): S. 180ff.

43 La Mettrie (1985): S. 36; Laska (1985).

44 Onfray (1991a): S. 50; McMahon (2006): S. 238f.

vating virtue, and transforming our very being – this, too, had a familiar Christian ring.«⁴⁵

Das Glück ist also in einer inneren Natur zu finden, die eine ursprüngliche Reinheit darstellt. Damit folgt Rousseau der christlichen Moral, denn Mäßigung und Sauberkeit sind wichtig, um die Reinheit der Seele erkunden zu können. Ziel ist ein sehr beherrschtes und geordnetes Leben, zu dem der Mensch möglichst früh erzogen werden soll.⁴⁶ Da jegliches Begehren mit Ekel, Sexualität und gar völliger Schande verbunden ist, sollte man sich stets beschäftigt halten und körperlich verausgaben, um sich den Begierden zu widersetzen. »Durch die Gewöhnung an harte körperliche Arbeit halte ich die Aktivität der Einbildungskraft, die ihn fortreißt, zurück. Wenn die Arme viel zu schaffen haben, ruht die Einbildungskraft; ist der Leib müde, bleibt das Herz kühl.«⁴⁷ Das erscheint als eine eher archaische Form der Asketik, die sich gegenüber den Ideen der Antike durch eine Rohheit gegenüber dem Selbst äußert und der religiös motivierten Askese nahesteht.

In der Breite der sich entwickelnden industriellen und modernen Gesellschaft wurden die Tugenden/Gebote der christlichen Askese derweil durch Sekundärtugenden wie Fleiß, Pünktlichkeit, Ordentlichkeit und Disziplin ergänzt und diese teils sogar zuoberst gestellt. Sie stellen eine neue pragmatisch-opportune Askese in Form von Effizienz und Effektivität dar, die der beständigen Rationalisierung und Optimierung verpflichtet und damit in den neuen Strukturen der Verwaltung und ihren Institutionen von Nutzen ist.⁴⁸ Zentrale Basis dessen ist die protestantische Ethik mit ihrem Verständnis des asketischen Lebens: »Mit voller Gewalt wendet sich die Askese, wie wir sahen, vor allem gegen eins: das *unbefangene Genießen* des Daseins und dessen, was es an Freuden zu bieten hat.«⁴⁹ Jegliches triebhaftes Leben, der Lebensgenuss an sich, ist verpönt, lenkt er doch von Frömmigkeit und Berufsarbeit ab. Diese Entwicklung verbindet das traditionelle religiöse Ideal mit dem modernen weltlichen Leben und der rapiden Entwicklung der wirtschaftlichen Denkweise. Gelderwerb und Besitz sind nun innerhalb eines tugendhaften Lebens legitimiert, so sie dem permanenten Tätigsein verbunden bleiben. Mittelpunkt und Daseinsberechtigung ist die stetige, harte Arbeit, körperlicher oder geistiger Art. Die Askese richtet sich nicht mehr auf ein Glück im Jenseits, sondern ist in sich gefangen als innerweltliche Askese.⁵⁰

45 McMahon (2006): S. 244.

46 Onfray (1992): S. 126; McMahon (2006): S. 240f.

47 Rousseau, Jean-Jacques (1965): *Émile oder Über die Erziehung*. Reclam Stuttgart, S. 651. Zitiert nach Onfray (1992): S. 130.

48 Hettlage (2010): S. 199.

49 Weber (1920): S. 183. Weber bezeichnet es auch als »puritanische Tyrannei« (ebd. S. 20).

50 Weber (1920): S. 169, S. 127-128.

»Das wirklich verwerfliche ist nämlich das *Ausruhen* auf dem Besitz, der *Genuß* des Reichtums mit seiner Konsequenz von Müßigkeit und Fleischeslust, vor allem von Ablenkung von dem Streben nach ›heiligem‹ Leben. Und nur weil der Besitz die Gefahr dieses Ausruhens mit sich bringt, ist er bedenklich.«⁵¹

4.3 Glück und gutes Leben in der gegenwärtigen Philosophie

In der Entwicklung der modernen Gesellschaft etablierte sich die Vorstellung eines individuellen Glücks und das Streben danach ein zentrales Anliegen der Menschen. Hierbei stand vor allem die Frage der persönlichen Entfaltung und die Erreichung eines gewissen Wohlstands als Grundlage dessen im Vordergrund. Die wachsenden Möglichkeiten der Individualisierung in der heutigen Gesellschaft brachte eine gewisse Unübersichtlichkeit mit sich, welche unter anderem durch einen steigenden Bedarf an Orientierung in Form der Zunahme an Lebensratgeber und New Age Literatur Ausdruck fand. Seit den 1980er Jahren befasst sich, wie bereits in Kapitel 3 erläutert, die Psychologie verstärkt mit dem Wohlbefinden der Menschen. Die Philosophie zum Thema Glück erlebte derweil nur eine schwache Renaissance. Als akademisches Fach hat sich Philosophie für lange Zeit auf allgemeine und abstrakte Fragen der Moral zurückgezogen, während die Auseinandersetzung mit den Fragen, wie das eigene Leben konkret zu führen sei, als geradezu unseriös galt. Die Skepsis der Gebildeten vor Philosophie als Lebenshilfe und Ratgeber resultierte in einer Ablehnung des Ansatzes der *Lebenskunst*.⁵²

4.3.1 Die Wiederentdeckung der Lebenskunst

Unter dem Begriff der *Lebenskunst* firmiert in der philosophischen Literatur ein Ansatz, der sich auf das alltagspraktische Handeln der Menschen bezieht. Wenn auch nicht umfassend in der akademischen Disziplin der Philosophie anerkannt, so versteht sich die *Philosophie der Lebenskunst* als Teil des Fachs und grenzt sich bewusst von der Ratgeberliteratur ab, indem sie sich auch auf traditionelle Ideenlehre bezieht und mit akademischem Anspruch arbeitet. Dabei sucht sie in einem modernen Verständnis weniger nach *dem* guten Leben, sondern fragt offen, *was ein* gutes Leben sein kann.⁵³ Zwei Autoren, die sich für Gegenwart prägend dem Begriff und der Theorie der Lebenskunst befasst haben sind Michel Foucault und der deutsche Philosoph Wilhelm Schmid, der sich seinerseits auf Foucault bezieht.⁵⁴

51 Weber (1920): S. 166-167. Kursiv im Original.

52 Schmid (2004b): S. 39f.

53 Steinfath (1998b).

54 Foucault (1988), (1989), (1989a); Schmid (1991), (1998).

Michel Foucault bringt die Philosophie der Lebenskunst, wie sie in der Antike entwickelt wurde, durch seine Rezeption neu ins Gespräch. Bezugnehmend auf die gesellschaftliche Dynamik in der Antike spiegelt er die Relevanz für die gegenwärtige Zeit als eine Phase, in der herkömmliche Orientierungen schwinden, aber neue nicht gegeben sind.⁵⁵ In den Ideen der Lebenskunst der Antike findet er nicht nur eine vorchristliche Begründung von Ethik, sondern auch eine individuell orientierte, was zum modernen Zeitgeist passend erscheint. Seine historische Forschung zeigt jene Vielfalt an Ideen, Praktiken und Techniken der Antike, welche im Christentum an Bedeutung verloren haben, da die Freiheit und Verantwortung der Sorge um sich selbst durch ein System von Verboten und Repressionen abgelöst wurde.⁵⁶ Da in der Moderne die Bezüge und Begründungen des christlichen Regelwerkes an Validität verloren haben, offeriert die kritische Auseinandersetzung zu einem Blick in die Antike und das Christentum eine lohnenswerte Perspektive und mögliche Referenz:

»Die Ausarbeitung des eigenen Lebens als eines persönlichen Kunstwerks, auch wenn sie kollektiven Kanons folgte, war im Kern wohl eine moralische Erfahrung, ein Wille zur Moral in der Antike. Im Christentum mit seiner Religion des geschriebenen Worts, seiner Vorstellung von einem Willen Gottes und seinem Prinzip des Gehorsams nahm die Moral hingegen viel stärker die Form eines Regelkodex an.«⁵⁷

»Das Christentum [führt] das Heil als das nach dem Leben kommende Heil ein und bringt dadurch die gesamte Thematik des Selbstsorge aus dem Gleichgewicht.«⁵⁸

»Die Rückkehr zu sich selbst widerspricht dem christlich-asketischen Selbstverzicht, ist aber ein rekurrentes Thema unserer Kultur, in der immer wieder die Wiederherstellung einer Ethik und Ästhetik des Selbst versucht wird.«⁵⁹

In der Lebenskunst geht es nicht um das Überwinden des Selbst im Sinne einer Askese, sondern um das Finden des Selbst durch beständige Auseinandersetzung mit dem Sein und dem Selbst im Sinne der Asketik. Anstatt die Wahrheit im Außen zu verorten und das Selbst dem Gesetz zu unterwerfen, gilt es die Wahrheit im Selbst zu verorten. Die Lebenskunst der Antike verlangt eine (ständige) Auseinandersetzung mit den Lüsten und Begierden, ohne sie vorweg zu verurteilen, sondern sie als Ausdruck der Lebensenergie anzusehen, zu erlernen und klug mit

55 »Die jüngsten Befreiungsbewegungen leiden darunter, kein Prinzip zu finden, auf dem sich die Ausarbeitung einer neuen Moral begründen ließe.« Foucault (2007): S. 194.

56 Schmid (1991): S. 37.

57 Foucault (1985): S. 135-36.

58 Foucault (1985a): S. 16.

59 Foucault, Michel: Hermeneutik des Subjekts, S. 54. Zitiert nach Schmid (2000): S. 161.

ihnen umzugehen.⁶⁰ Damit eröffnet sich eine *Ästhetik der Existenz*, die sich nicht blind an einem Ordnungskatalog ausrichtet, sondern mittels Vernunft Prinzipien im *Gebrauch der Lüste* erstrebt.⁶¹

Die Beiträge von Wilhelm Schmid zur Philosophie der Lebenskunst nehmen ihren Ausgang bei seinen Studien zu Foucault. Dem dortigen Ansatz folgend versteht auch er Lebenskunst als die Führung seiner Selbst und die Gestaltung des eigenen Lebens, befreit von Tradition, Konvention und anderen Machtstrukturen.⁶² Die Befreiung des Subjekts ist jedoch nicht als eine Freilegung des *wahren Selbst* oder eines höheren Seins zu verstehen, wie es von New Age Bewegungen formuliert wurde. Es geht darum einen Freiraum zu generieren, in dem Selbstsorge und Lebenskunst entworfen und praktiziert werden kann. Schmid stellt die vielfältigen Formen vor, die Lebenskunst praktisch annehmen kann – die Bandbreite reicht von teils stoisch anmutenden Ansätzen hin zu einem sanften Hedonismus.⁶³

»Wir müssen uns der Formen bemächtigen, die Auseinandersetzung um die Lebensformen führen – um die Transformation unserer selbst und unserer Aktualität zu bewerkstelligen.«⁶⁴

4.3.2 Der aufgeklärte Hedonismus

In der Antike als philosophische Lehre entwickelt, wurde der Hedonismus, bzw. jene PhilosophInnen und philosophischen Ideen, die sich für ein hedonistisches Verständnis des subjektive Wohlbefindens aussprachen, in den letzten 2000 Jahren weitgehend ignoriert. Ihre Werke wurden selten und wenn nur zensiert überliefert und teilweise auch bewusst zerstört – vieles ging schon bald nach dem Ende der Antike verloren, vorwiegend aus religiöser Ideologie: »Das vordringende Christentum bewirkte, dass die meiste epikureische Literatur vernichtet wurde.«⁶⁵ Bis heute hat der Hedonismus nur eine Randrolle in der Philosophie zurückerlangen können.

Von den Autoren, die in den vergangenen Jahren versucht haben, den Hedonismus wieder stärker in die Debatte einzubringen und von dem Vorurteil einer

60 Foucault (1989): S. 87-89, 94.

61 Foucault (1989): S. 118.

62 Vgl. Schmid (1991): S. 229-236.

63 Schmid (1998): S. 124-126.

64 Schmid (1991): S. 386-387. Aktualität im Sinne der ökologischen Herausforderung, die bei Schmid an dieser Stelle offenbar schon mitgedacht ist in der den Zitat folgenden Formulierung: »Ein anderes Denken, eine andere Subjektivierungsweise zeichnen sich in der Erfahrung, in der die Form des Menschen wohl nicht mehr dieselbe bleiben wird: In der Erfahrung des Blicks auf den Planeten von außen« (ebd. S. 387). Zur Vielfalt der Lebenskunst siehe Schmid (1998).

65 Kanitscheider (2011): S. 59f.

reinen Spaßorientierung zu rehabilitieren seien hier zwei angeführt. Zum einen Bernulf Kanitscheider, der vor allem aus der Sicht der Aufklärung und des Endes von metaphysischen Erklärungen eines höheren Sinns auf die Logik des Hedonismus verweist.⁶⁶ Zum anderen Michel Onfray, der sein Plädoyer für den Hedonismus stark mit einer Kritik an der Institution Kirche verbindet.⁶⁷ Beide rezipieren die klassische Ansätze und stellen sie als für die heutige Zeit relevante Ideenlehren dar: »Das Anliegen des Epikurischen Projekts? Die reine Freude am Sein ... Das Projekt ist nach wie vor aktuell.«⁶⁸ Das Anliegen des Hedonismus sei es immer gewesen, Erkenntnis statt Erlösung anzustreben, sich mit dem leiblichen Sein als Mensch zu arrangieren, statt das leibliche zu verachten und zu verbannen.⁶⁹

»Geben wir dem Körper, was ihm gebührt, damit die Seele in Ruhe bleibt und in Heiterkeit badet: das ist das Credo der Materialisten der Antike – und ihrer Nachfolger. Eine Diätik der Leidenschaften, der Begierden und der Lüste macht ein friedliches Verhältnis zur Welt möglich.«⁷⁰

Mit der Darstellung des Hedonismus als Philosophie des aufgeklärten Denkens, welche den Mensch als geistiges und leibliches Wesen versteht, werden die Elemente von Lust und Freude hier wieder zurück in den Diskurs um die Frage des guten Lebens geführt. Zu betonen ist dabei die Unterscheidung und Abgrenzung zum verkürzten Verständnis von Hedonismus als Praxis gegenwärtiger Spaß- und Partykultur. Diese wird beispielhaft vom Philosophen Robert Pfaller kritisch analysiert: sie sei eher Tragödie denn Komödie, denn sie offenbart, dass »[...] wir kein vernünftiges Verhältnis zum Genuß herstellen können«.⁷¹ Der postmoderne sogenannte Hedonismus sei bei genauerer Betrachtung eine Kultur voller Ängstlichkeiten, Hemmungen, Ekelgefühle und Verbote: »Er ist eben kein materialistischer Hedonismus, der als Erstes die Frage nach dem guten Leben stellt.«⁷² Er sei vielmehr ein kompensatorischer Hedonismus für den Feierabend und das Wochenende. Das Alltagsleben wird derweil durch das zur Naturerscheinung stilisierte Arbeitsethos dominiert: im Allgemeinen hat der Mensch fleißig zu Arbeiten, das Feiern bleibt in reglementierten Feste eingebunden. Die Vermehrung der Überschüsse als Ziel, wird die Verausgabung der Überschüsse vernachlässigt. Verbannt sei die Alltagsmagie mit ihren Genusspraktiken (zum Beispiel Tabak, Sex, Glamour) und dem grundlegenden Lustprinzip.⁷³ Darin zeigt sich zwar das Bedürfnis des Menschen

66 Kanitscheider (2008); (2011).

67 Onfray (2006); (2008).

68 Onfray (2008): S. 72.

69 Onfray (2008): S. 72.

70 Onfray (2001): S. 94.

71 Pfaller (2012): S. 58.

72 Pfaller (2012): S. 67.

73 Pfaller (2012): S. 138; 192; 200f.

nach Körperlichkeit und dem sinnlichen Leben, aber der Umgang wirkt uninformiert und unausgegoren. Hier stellt die Philosophie des aufgeklärten Hedonismus einen Bezugsrahmen dar, der ein vielversprechendes Potential hinsichtlich einer suffizienten Lebensweise bietet, wie später in dieser Arbeit erörtert werden wird.

4.3.3 Die Theorien zur menschlichen Entwicklung und der Capabilities-Ansatz

Im Diskurs globaler Konzepte von Entwicklung, die sich auf das Ziel der Bedürfnisbefriedigung aller Menschen richten, wie es in der Definition nachhaltiger Entwicklung genannt wird, hat sich in den letzten Jahren ein Konzept als prägend erwiesen: der *Befähigungsansatz* oder *Capability Approach*. wurde von der Philosophin Marta Nussbaum ein Modell entwickelt, welches das gute Leben als Befähigungen versteht und dazu eine Reihe menschlichen Grundfunktionen benennt, die sich nicht nur auf die Frage von Grundbedürfnissen im Sinne eines (bloßen) Überleben richten, sondern die Grundlage für ein gutes, gelungenes Leben bieten. Die Befähigungen stehen dabei sowohl in Bezug zu den Menschenrechten und Grundbedürfnissen, richten sich aber auch an Anforderungen einer gerechten Entwicklungsökonomie.⁷⁴ Damit verteidigt sie in aristotelischer Tradition eine universalistische Grundidee des Menschen, ohne sich auf eine fixe Ausformung des guten Lebens festzulegen. Im Fokus stehen Fähigkeiten (Capabilities), die Menschen frei entwickeln können sollen in der Überzeugung, dass menschliche Würde mehr braucht als nur die rein materielle Sicherheit oder die Verteilung von Gütern. *Was ist eine Person in der Lage zu tun und zu sein?* lautet die Leitfrage, welche betont, dass es um ein eigenständiges und selbstbestimmtes Leben geht, keine reine Versorgung der Grundbedürfnisse im klassischen Verständnis. Die Liste der Fähigkeiten umfasst 10 Punkte deren Reihenfolge aber keine Priorität darstellt. Sie sind nicht gegeneinander verhandelbar, sind teilweise nicht voneinander zu trennen und stehen insgesamt in gegenseitiger Abhängigkeit.⁷⁵

1. Life. Being able to live to the end of a human life of normal length; not dying prematurely, or before one's life is so reduced as to be not worth living.
2. Bodily Health. Being able to have good health, including reproductive health; to be adequately nourished; to have adequate shelter.
3. Bodily Integrity. Being able to move freely from place to place; to be secure against violent assault, including sexual assault and domestic violence [...].

74 Nussbaum (2002); Sen (2005), (2002).

75 Nussbaum (2011). Ihrem Ansatz haben sich andere Überlegungen angeschlossen, die den Ansatz variieren oder erweitern, beispielsweise das Konzept der Basisgüter von Skidelsky/Skidelsky (2013). Für weitere Modelle siehe auch Forgeard et al. (2011): S. 88ff.

4. Senses, Imagination, and Thought. Being able to use the senses, to imagine, think, and reason – and to do these things in a »truly human« way, a way informed and cultivated by an adequate education, including, but by no means limited to, literacy and basic mathematical and scientific training. [...].

5. Emotions. Being able to have attachments to things and people outside ourselves; to love those who love and care for us, to grieve at their absence; in general, to love, to grieve, to experience longing, gratitude, and justified anger. [...].

6. Practical Reason. Being able to form a conception of the good and to engage in critical reflection about the planning of one's life. [...]

7. Affiliation. A. Being able to live with and toward others, to recognize and show concern for other human beings, to engage in various forms of social interaction; to be able to imagine the situation of another. [...]. B. Having the social bases of self-respect and non-humiliation; being able to be treated as a dignified being whose worth is equal to that of others. [...].

8. Other Species. Being able to live with concern for and in relation to animals, plants, and the world of nature.

9. Play. Being able to laugh, to play, to enjoy recreational activities.

10. Control over one's Environment. A: Political. Being able to participate effectively in political choices that govern one's life; having the right of political participation, protections of free speech and association. B: Material. Being able to hold property (both land and movable goods), and having property rights on an equal basis with others; having the right to seek employment on an equal basis with others [...].⁷⁶

Mit diesem Ansatz steht sie Konzepten des subjektiven Wohlbefindens nahe, auch wenn sie selber den Ausdruck vermeidet und sich kritisch von der Glücksforschung in Ausprägung der positiven Psychologie angrenzt.⁷⁷ Der im Bereich der empirischen Glücksforschung tätige Sozialwissenschaftler Ruut Veenhoven zeigt jedoch im Vergleich auf, dass der Capability-Ansatz den Ergebnissen empirischer Glücksforschung durchaus nahesteht. Veenhoven zeigt, dass Capabilities nicht direkt als Wohlbefinden zu verstehen sind, dass aber Capabilities für ein gutes Leben grundlegend sind – und ein gutes Leben sich letztendlich an subjektivem Wohlbefinden messen lässt, eine starke Verbindung aufzeigt.⁷⁸

76 Nussbaum (2011): S. 33-34.

77 Nussbaum rezipiert das Forschungsfeld zum subjektiven Wohlbefinden in ihrer Kritik jedoch relativ knapp und oberflächlich. Nussbaum (2012).

78 Veenhoven (2010).

4.4 Das Glück der anderen. Perspektiven auf eine Ethik des Glücks im Sinne nachhaltiger Entwicklung

In den bisherigen Abschnitten wurde aufgezeigt, dass das Streben nach Glück im Sinne subjektiven Wohlbefindens mögliche Pfade anbietet, die zu einer suffizienten Lebensweise beitragen können. Im folgenden Abschnitt soll untersucht werden, welche Bezüge sich hinsichtlich des Anspruchs der sozialen Dimension von Nachhaltigkeit aus dem individuellen Glücksstreben ergeben. Gemäß der verwendeten Definition von nachhaltiger Entwicklung (siehe Kapitel 2) besteht das Gebot der Befriedigung der Bedürfnisse *aller* Menschen. Dies formuliert somit eine Idee von Gerechtigkeit auf globaler Ebene. In der Formulierung der Brundtlandkommission (siehe Kapitel 2.2) wird zudem die intergenerative Gerechtigkeit ausdrücklich benannt, die hier jedoch nicht im Fokus stehen soll. Die Frage der nachhaltigen Entwicklung ist angesichts der derzeitigen Dynamik, wie in Kapitel 2 geschildert, weniger als *intergenerative* im Sinne auf zukünftige Generationen, sondern zunächst als *intragenerative* Herausforderung anzusehen. Die aktuell drängende Frage lautet daher nicht, wie die übernächste Generation mit Ressourcen umgehen wird, sondern welche realen Veränderungen bereits in den kommenden 20 Jahren gelingen können, in denen ein elementarer Wandel der globalen Wirtschaftsweise zu vollbringen ist.⁷⁹

Im konkreten Kontext der Arbeit stellt sich nun folgende Frage: Wie verhält sich das Streben nach Wohlbefinden des Individuums zum Wohlbefinden anderer Individuen? Die Bedürfnisse aller zu erfüllen, jetzt und in Zukunft, wie es die Definition von Nachhaltigkeit verlangt, bedeutet inhärent, die Bedürfnisse einzelner zu prüfen, abzuwägen und nach Priorität zu ordnen. Die Fragestellung entspricht damit einer der grundlegenden Fragen der angewandten Ethik, welche sich mit dem Spannungsfeld von Glück und Moral beschäftigt:

»Zwei Dinge sind dem Menschen über die Tagesgeschäfte hinaus wesentlich: das eigene Wohl, auch Glück genannt, und die Moral. Auf den ersten Blick widersprechen sie einander, denn beim Eigenwohl stellt man sich selbst in den Mittelpunkt, wogegen die Moral Einspruch erhebt. [...] Kann man beides zugleich, glücklich und trotzdem im Einklang mit der Moral leben?«⁸⁰

79 Für einen Überblick zur Frage intergenerativer Gerechtigkeit siehe Baumann/Becker (2017) und Höffe (1993): S. 180–187. Als Intergenerativ lässt sich der Konflikt trotzdem verstehen, wenn etwa zwischen den Interessenlagen von junger und alter Generation unterschieden wird, wie dies etwa durch die Protestbewegung Fridays for Future 2019 geschah. Dies ist hier jedoch zu unterscheiden von intergenerativ im Sinne von zukünftigen Generationen, die noch nicht geboren sind.

80 Höffe (2009): S. 9.

Im Folgenden sollen Ansätze einer Ethik des Wohlbefindens erörtert werden, welche den zwei bereits eingeführten Glücksphilosophien von Eudaimonia und Hedonismus folgen. In den jeweiligen Ansätzen finden sich Bezüge, die eine Ethik der nachhaltigen Entwicklung mit dem Streben nach Wohlbefinden verbinden. Im Detail unterscheiden sie sich jedoch in ihrer Begründung und Ausformung, weshalb die genaue Betrachtung relevant für die Fragestellung der Arbeit nach einem Leitbild ist.

4.4.1 Ethik im Ansatz der Eudaimonia: Tugend- und Pflichtethik

In der eudaimonischen Ethik der Antike stehen die Tugenden im Zentrum des guten Lebens. Wie bereits in den obigen Erläuterungen zur Glücksphilosophie angeführt, handelt es sich dabei um eine kosmologische Annahme, dass das Rechte auch das Gute sei und somit das gute Leben und mithin das Glück fundiert. »Was man um seiner selbst willen tut, erfüllt das Kriterium des antiken Moralprinzips, der Eudaimonia.«⁸¹ Beispielhaft beantwortet Platon die Frage »Wie soll ich leben?« mit der einfachen Antwort »Lebe gerecht!« ohne eine weitere Begründung zu geben – die Tugenden wie Tapferkeit, Großzügigkeit und Freundlichkeit gelten schlichtweg als selbstevident.⁸² Bei Platons Schüler Aristoteles gilt ebenso, dass die Tugenden um ihrer selbst willen gewählt werden, also nicht weiter begründbar sind. Damit werden potentielle Konflikte zwischen individuellem und gemeinschaftlichem Wohlergehen jedoch etwas harmonisch überspielt.⁸³

In der folgenden historischen Periode findet sich in der christlich geprägten Ethik eine Verwandlung der eudaimonischen Prinzipien im Rahmen eines monotheistischen Glaubens. Was gut und gerecht sei, weiß nur Gott – und teilt es durch seine Vertreter auf Erden mit. Das Leben auf Erden gilt als die Prüfung zum Eintritt ins Himmelreich und ist daher von Mühsal und Anstrengung geprägt. Fragen der Gerechtigkeit sind der irdischen Philosophie somit quasi entzogen und bestenfalls auf die Scholastik verwiesen.

In der Ethik der Aufklärung, maßgeblich bei Kant, wurde die Begründung der Tugenden dem rein göttlichen Bezug entzogen. Die Vernunft tritt an die Stelle Gottes als oberstem Gesetzgeber und aus den Tugenden werden Pflichten, die der Mensch seiner Selbst (im Sinne der Vernunft) gegenüber hat. Im Verständnis des

81 Höffe (1993): S. 40.

82 Fenner (2007): S. 21.

83 Fenner (2007): S. 22. Bekannterweise herrscht in der Antike eine prägnante Ungleichheit der Menschen, etwa in Hinsicht auf Sklaven und freie Menschen, sowie auf die Geschlechter. Philosophen jeglicher Lehre legitimieren diese jedoch, so sei z.B. Sklaverei schlichtweg eine Naturgegebenheit und Gerechtigkeit bezieht sich lediglich auf die Form der Behandlung der Sklaven. Vgl. Kanitscheider (2011): S. 269.

Pflichtenethik *müssen* Menschen ethisch Handeln, eben weil es die Vernunft gebietet, welche als höhere Instanz, als äußere, universale Gesetzmäßigkeit, gesetzt ist.⁸⁴ Dabei eröffnet sich ein Spannungsverhältnis zwischen den Tugenden und dem Streben nach Wohlbefinden, welches in der klassischen Eudaimonia noch bestand. Zunächst erkennt Kant das Glück auf Erden als menschliches Strebenziel an: »Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehungsvermögens.«⁸⁵ Es sei aber keineswegs eine Pflicht, das eigene Glück zu verfolgen, vielmehr bezeichnet Kant die Eudaimonisten als Egoisten, da sie die Tugenden nur zu ihrem eigenen Glück verfolgen. Letztendlich kann eine legitime Pflicht nur darin bestehen, anderen bei ihrem Glücksstreben zu helfen, die »Förderung fremder Glückseligkeit«.⁸⁶ Pflicht und Neigung können somit zu Gegensätzen werden: »Entweder tue ich, was ich tun muss; dann bin ich nicht glücklich. Oder ich tue, wozu ich Lust habe; dann handle ich nicht sittlich.«⁸⁷ Dabei war es von Kant wohl weniger streng als Antagonismus, sondern eher als Erwägungsreihenfolge intendiert: Die Sittlichkeit prüfe zuerst alle Handlungswünsche und oftmals können die Handlungswünsche durchaus mit der Ethik einhergehen.⁸⁸ Zumal das Vernunftgesetz der Ethik bei Kant zwar auf einer Metaphysik besteht, diese aber dennoch am Wohlergehen der Menschen orientiert ist: »Das moralisch Richtige stehe nicht im Widerspruch zum glücklichen, gelungenen Leben, sondern sei im Gegenteil ein wesentlicher Bestandteil davon.«⁸⁹ Dennoch hat sich eine imaginäre Trennung im Verständnis der Pflichtentugend etabliert: »Seit Kant trennte man also zwischen dem moralisch Richtigen und dem gelungenen oder glücklichen Leben, was allgemein den Verdacht nahelegte, dass das moralische Richtige zu Lasten des gelungenen Lebens gehe oder umgekehrt: Das Glücksstreben missachte das moralisch gebotene.«⁹⁰

Eine Problematik der Tugendlehre der Eudaimonia besteht in der Schwäche der Begründung der Tugenden. Zunächst bietet das platonische Ideal viel Freiraum, was eine Konkretisierung vermeidet: Einerseits soll das Gute möglichst allgemein sein, damit es Maßstab aller Menschen und aller Handlungen sein kann, gleichzeitig verliert es damit seine Validität, weil es eben nicht bestimmt ist.

84 Spaeman/Schweidler (2006): S. 92f.

85 Nach Pieper (2003): S. 217.

86 Höffe (2007): S. 342; Pieper (2003): S. 229. Ein kleines hedonistisches Motiv ließe sich aber auch bei Kant attestieren, so Holzhey: »Obwohl Kants Moralphilosophie ausschließt, dass moralische Handlungen durch Lust motiviert sind, belohnt er sie doch auch mit Lust – und zwar nicht in entfernter Zukunft, sondern nahezu unmittelbar durch die ästhetische Lust des Erhabenen.« Holzhey (2011): S. 174.

87 Pieper (2003): S. 243.

88 Pieper (2003): S. 243.

89 Wallacher (2011): S. 27.

90 Wallacher (2011): S. 27.

»Der Begriff des Guten ist also entweder abstrakt und fast inhaltsleer, dann lassen sich aus ihm keine konkreten Handlungsanweisungen gewinnen, oder das Gute wird inhaltlich bestimmter gefasst, dann entsteht unweigerlich wieder eine Diskussion über diese empirische Auffüllung.«⁹¹

Ähnlich steht es mit der aristotelischen Teleologie, nach der die menschliche Sozialität auf ein erkennbares Ziel hin ausgerichtet ist, die Potentialität. Was aber ist diese, beziehungsweise wie ist sie zu erkennen und zu begründen? Die Sinn- und Guthaftigkeit könnte etwa aus der normativen gesellschaftlichen Ordnung gerechtfertigt werden.⁹² Hierbei ergibt sich jedoch eine selbstreferenziellen Begründung, die auf die Funktion sozialer Anerkennung verweist: sind Tugenden einmal etabliert macht ihr Befolgen glücklich, weil es sozial belohnt wird, die Begründung der jeweiligen Moral bleibt aber offen. Somit wären sie zwar als Sozialnormen intuitiv verständlich, aber es ermangelt einer logisch-philosophischen Begründung.

Ähnliche Probleme zeigen die historisch folgenden und bis heute dominanten metaphysisch basierte Konzepte. In der christlichen beziehungsweise christlich geprägten Ethik bleibt jegliche Begründung am Glauben beziehungsweise am Gottesbeweis hängen, der heutzutage weniger denn je allgemeine Plausibilität erlangt.⁹³ Auch bei der Pflichtenethik Kants bleiben die präzisen Vorgaben zur Moral vage begründet und das Prinzip entspricht letztendlich der christlichen Tugendlehre. Kant bietet sozusagen eine säkulare Version der christlichen Ethik, dessen moralisches Urteilmuster auf den Fundamenten einer traditionellen theistischen Argumentation gründen, die offenbar keiner weiteren Begründung bedürfen. Die Vernunft als »rechtfertigende, bedingungslos würdestiftende Kraft (...). Die »aufgeklärte« Lösung Kants setzt die Vernunft an die Stelle Gottes«.⁹⁴ Somit wird bei Kant die Begründung nur verschoben auf eine Metaphysik, welche im Sinne einer tiefen Intuition vorausgesetzt, etwa das gemeinsame Wohlergehen der Menschen Ziel des menschlichen Handelns sein muss.⁹⁵

Die Frage der Ethik im Sinne eines Eudaimonischen Glücksverständnisses verfängt sich letztendlich in der Annahme eines objektiven Glücks und dem damit verbundenen objektiven Verständnis von Gerechtigkeit. Diese kosmologische Annahme, dass ein universelles Gesetz besteht, welches in allem existiert und das

91 Kanitscheider (2011): S. 156.

92 Zoll (2010): S. 120.

93 Nida-Rümelin (2009): S. 236f.

94 Strasser (2011a): S. 760-761. Hier kommen zum einen der Zeitgeist und die entsprechenden Begrenzungen der Meinungsfreiheit, aber auch die biographische Prägung Kants zusammen. »Lutherische Pietisten erzogen ihre Kinder in dem Glauben, daß man jedem jederzeit die Wahrheit sagen müsse, unabhängig von Umständen oder Folgen, und Kant war eines dieser Kinder.« MacIntyre (1997): S. 258; siehe auch Höffe (2014): S. 22.

95 Stemmer (2013): S. 169f.; siehe auch Nida-Rümelin (2009): S. 194-221 und Tugendhat (2007): S. 114-135.

über das persönliche Glücksstreben hinaus oberste Geltung hat, ist aber als nicht mehr zeitgemäß anzusehen.⁹⁶ Die Entmythologisierung der Welt, sowie die naturalistische Erklärung des Menschen ist heute so weit fortgeschritten, das jegliche Mythologien und metaphysische Illusionen, wie sie noch in den abendländischen Hochreligionen leitend waren, unterminiert sind. Die Konstruktion eines objektiven Sinns der Welt und des menschlichen Lebens sind immer weniger glaubhaft und plausibel.⁹⁷ Dies wirkt sich auch auf das Verständnis von Ethik aus und die gängige Vorstellung, dass Moral objektivistisch sei, ist unter kritischer Betrachtung nicht mehr haltbar. »Allgemeingültige Werte und Normen kann es nicht geben.«⁹⁸ Diese Kritik gilt demnach auch noch für den Ansatz von John Rawls, der in seiner Theorie der Gerechtigkeit davon ausgeht, dass es einen neutralen Punkt (hinter dem Schleier des Nichtwissens) gäbe, von dem aus eine gerechte/faire Lösung zu bestimmen sei.⁹⁹

Wenn nun die Annahme, dass es in der Natur ein moralisches Müssen gebe, ist nicht plausibel belegbar, bleibt als Bezugspunkt einzig die naturalistische Grundlage das Streben nach Wohlbefinden, bzw. das Streben nach Glück. Jedes moralische Sollen muss somit das Wollen als eigentliche Grundlage anerkennen.¹⁰⁰

4.4.2 Ethik im Ansatz des aufgeklärten Hedonismus

Wenn eine metaphysischen Begründung von Ethik und Moral als nicht haltbar abzulehnen ist und somit das Wohlbefinden als Referenzpunkt einer somit hedonistisch begründeten Ethik dienen soll, stellt sich die Frage, wie Ansprüche gegeneinander zu begründen sind, bzw. warum sie zu berücksichtigen sind. Steht das eigene Wohlbefinden im Zentrum des Strebens, scheint es zunächst logisch, dieses dem Wohlbefinden anderer überzuordnen und es ist fraglich, warum es aus freien Stücken eingeschränkt werden sollte. Eine Einschränkung (Sollen) müsste sich auf einen mittel- oder langfristigen, beziehungsweise indirekten Nutzen im Sinne des eigenen Wohlbefindens (Wollen) legitimieren lassen.

Aus dieser Perspektive, das jedes Sollen durch das Wollen begründet sein müsste, bietet sich zunächst eine evolutionsbiologisch Perspektive an, wie sie die Soziobiologie eingenommen hat. Hierbei steht die Selbsterhaltung als das Grundprinzip des Lebens im Zentrum. Entsprechend muss jegliches soziales Verhalten sich im

96 Nagel (1992): S. 327-358.

97 Kanitscheider (2008): S. 142-158. Seitens der Naturwissenschaften siehe auch Hawkins/Mlodinow (2010), die schon im zweiten Absatz Ihres Buches (S. 13) darauf verweisen, dass die Philosophie als welterklärende Kraft tot sei, da sie mit den modernen Entwicklungen der Naturwissenschaften schlichtweg nicht mithalten konnte.

98 Reinsch (2011): S. 71.

99 Rawls (1994): S. 159ff., 178.

100 Stemmer (2008): S. 288ff.; S. 295ff.

Eigennutz des Überlebens wiederfinden, denn jede Form eines Altruismus ohne Eigenvorteil ist in evolutionärer Hinsicht instabil und somit nicht zielführend zur Erhaltung der Art. Somit lässt sich evolutionsbiologisch lediglich ein sogenannter *reziproker Altruismus* begründen, bei dem die sich altruistisch verhaltene Person indirekt vom zunächst uneigennützig erscheinenden Verhalten selber auch einen Vorteil erlangt. Folgende Unterformen des reziproken Altruismus, die in der Praxis miteinander verwoben sein können, werden in der Theorie als soziobiologisch begründbar genannt.¹⁰¹

- Mutualismus: die Investition in ein gemeinsames Verhalten bei unmittelbarer Gewinnerwartung, zum Beispiel in der gemeinsamen Jagd.
- Reziproker Altruismus: die Investition in einen Partner bei späterer Gewinnerwartung, zum Beispiel gegenseitige Hilfe in wechselnden Notsituationen.
- Nepotistischer Altruismus: die Investition in einen Verwandten bei Gewinnerwartung in Einheiten indirekter Nutzens, etwa in Form der Familiensolidarität.
- Prestigeakkumulation: die Investition in kommunikative Reliabilität, zum Beispiel durch öffentliches pro-soziales Verhalten.

Für das Individuum ist die Entwicklung einer Sozialgemeinschaft lohnenswert und eine entsprechende Investition notwendig. Die zunächst biologischen Aspekte vermischen sich hier mit den sozialen, beziehungsweise kulturellen Elementen, da Wertemuster von Gemeinschaften immer auch auf konkreten Erfahrungswerte der Akteure Rückbezug nehmen. Erkenntnisse aus Kognitionswissenschaft, evolutionärer Anthropologie und Verhaltensökonomik zeigen, dass Menschen Vertrauen und Kooperation erlernen können: Bei gelingender Kooperation wird das Belohnungssystem aktiviert und entsprechend wird solches Verhalten in Zukunft präferiert.¹⁰² Routineverhalten entwickelt sich, im Sinne von Partizipation oder Kooperation, oder eben von Konkurrenz.¹⁰³ In sozialen Gemeinschaften ist dabei die Reputation einer Person als kooperierend und verlässlich ein starker Aspekt.¹⁰⁴ Entsprechende Versuche zeigen eine Veranlagung zur Kooperation und zu einem gewissen Verständnis von Fairness: circa drei Viertel aller Menschen wählen ein kooperatives Vorgehen, unfaire Angebote werden in der Regel abgelehnt und wenn

101 Voland (2013): S. 63-84, Newig/Kuhn/Heinrichs (2011): S. 34. Vgl. auch mit etwas anderen Bezeichnungen Wilson (1980): S. 142-159.

102 Spitzer (2002): S. 294-301; Messner (2011): S. 303-304. Ein klassisches Beispiel bietet das Gefangenendilemma. Auf den ersten Blick ist die egoistische Variante vorzuziehen, aber das soziale Verhalten bietet eigentlich den größeren Nutzen, dies kann nur durch Erfahrung gelernt werden.

103 Newig/Kuhn/Heinrichs (2011): S. 37.

104 Spitzer (2002): S. 309f.; Bauer (2006): S. 75.

es möglich ist, nicht kooperierende Mitspieler zu sanktionieren, erhöht sich die Quote sogar auf 90 Prozent.¹⁰⁵ Die potentielle Anlage des Menschen zu kooperativen Verhalten lässt sich als genuin moralische Normativität verstehen, die dann bereits im Körper angelegt sein muss und sich nicht erst durch geistig-abstrakte Einsicht entwickelt. Beispielhaft für die Wahrnehmung von anderen Menschen in Notsituationen zu einem unmittelbaren Handlungsimpuls zu helfen: »Der normative Charakter der Not anderer beruht also auf einer Beunruhigung, einer Irritation, einer Aufforderung, die nicht auf die Stillung eigener körperlicher Bedürfnisse gerichtet ist, sondern auf die Linderung von Leiden anderer.«¹⁰⁶

Statt einer Metaphysik gilt somit eher die Physis; es gibt keine höhere Ordnung, kein Telos der Welt, sondern die leibliche Basis des eigenen Seins und geworden Seins – die *Natalität* als Basis für ein moralisches Miteinander. Der Mensch wird in eine schon existierende (soziale) Welt geboren und bedarf für eine ganze Weile der Versorgung. Dies ist allen Menschen gemein und damit ein verbindendes Glied.¹⁰⁷ »Die Fürsorge der Anderen und das Geboren-worden-sein von jemandem bestätigen somit die Mitgliedschaft des Geborenen in der mitmenschlichen ethischen Gemeinschaft.«¹⁰⁸ Darin ist die Fürsorge für Andere wiederum angelegt, die menschlichen Beziehungen sind dem Menschen inhärent, er erfährt es beim auf die Welt kommen und aufwachsen, noch bevor er sich selber ein Urteil bilden kann.¹⁰⁹

Ähnlich begründet Thomas Nagel die Möglichkeit des Altruismus mit der Annahme, dass Menschen elementare Bedürfnisse als solche Verspüren und daher inhärent auch anderen Menschen behilflich sind, diese zu befriedigen, wenn es keine konkurrierenden/stärkeren andere Bedürfnisse gibt.¹¹⁰ Altruismus ist also möglich aufgrund einer fundamentalen Anlage der menschlichen Natur, aber ob sie sich realisiert liegt aber auch an der Frage, ob bestimmte Selbstauffassungen und Denkweisen entwickelt und dominant werden.¹¹¹ Dieser ist daher primär von prudenzieller Einsicht geprägt, die sich wiederum auf das leibliche Sein des Menschen bezieht, jenseits von unmittelbarem Nutzen oder bereits soliden Erfahrungswerten. Menschen haben dann die Pflicht, auch anderen bei ihrer freien Lebensgestal-

105 Bauer (2006): S. 185ff.; Spitzer (2007): S. 176ff. Als Indiz für Veranlagung statt sozial erlerntem Verhalten spricht, dass bereits kleine Kinder ein entsprechendes Verhalten zeigen und teilweise sogar Primaten über Formen der Kooperation und des fairen Teilens verfügen. Tomasello (2010).

106 Reichold (2011): S. 138.

107 Schües (2011): S. 86f.

108 Schües (2011): S. 87.

109 List (2011): S. 68ff.

110 Nagel (1998).

111 Nagel (1998): S. 202. Nagel entwickelt seine Theorie weiter in eine *Naturalistische Teleologie*, welche hier aber nicht weiter verfolgt werden kann. Nagel (2013).

tung zu helfen: »Der Sinn von Moral wäre dann der Schutz der Zugangschancen aller Menschen zu einem guten und glücklichen Leben.«¹¹²

Wenn also subjektives Wohlbefinden ein stark soziales und kooperatives Gebilde ist, so steht der Aspekt der Solidarität im Zentralen eines gelingenden (zusammen) Lebens. Offen ist dabei allerdings noch, wie weit sich ein solcher Rahmen erstreckt. Evolutionsbiologisch gilt es offenbar nur für überschaubare Gruppen beziehungsweise Gemeinschaften, welche persönliche und wiederkehrende Kontakte bergen, und um ihr Überleben zu sichern. Letztendlich kommt es bei solchen natürlichen Kooperationsformen auf die »Gruppengröße und Überschaubarkeit der Wechselwirkungen« an.¹¹³ Für eine Grundlage als allgemeine Ethik und besonders im Sinne nachhaltiger Entwicklung muss der Bezugsrahmen aber über bisher besprochene Bereiche des gemeinschaftlichen Seins der unmittelbaren Bezugsgruppe (Familie, Freundeskreis) verstanden werden. Nur wenn es gelingt, eine allgemein, das heißt globale Dimension zu erkennen und Glück mit einer Ethik globaler Gerechtigkeit zu verbinden kann es als ein Leitmotiv nachhaltiger Entwicklung bestehen. Die Idee eines solchen (globalen) Gesellschaftsvertrages ist nicht evolutionsbiologisch begründbar, da die Formierung von Gesellschaften noch jungen Datums ist, und evolutionär gesprochen der Mensch sich bestenfalls gegenwärtig im entsprechenden Lernprozess befindet.

Zugleich ist das genannte Grundprinzip aber valide und lässt sich als Basis für eine vernünftige Begründung globaler Ethik annehmen. Die zentrale Rolle des Menschen als leibliches und schutzbedürftiges Wesen: »Offenbar verschafft uns die Erfahrung unserer Leiblichkeit ein vorreflexives Wissen von dem, was es zu wahren und zu schützen gilt.«¹¹⁴ Weil das primäre Hilfsgebot der Moral sich somit auf eine Grundbedingung menschlichen Lebens bezieht ist es global applizierbar und entspricht dem Modell eines *aufgeklärten Eigeninteresses*.¹¹⁵

Der aufgeklärte Hedonismus, wie er von Kanitscheider und Onfray vertreten wird, bietet hier einen entsprechenden Bezug zur Ethik an. Onfray benennt das Modell einer »Hedonistischen Intersubjektivität«, in der die Freundschaft mit dem Selbst zu einem freundlichen Umgang mit anderen führt: »Gute Umgangsformen,

112 Fenner (2007): S. 163.

113 Kanitscheider (2011): S. 171. Die Theorie der vermeintlichen Tragik der Allmende ist inzwischen breit widerlegt: Es Bedarf verschiedener Bedingungen, damit Kooperation funktioniert: Eine begrenzte Anzahl Akteure etwa und eine klar definierte Ressource. Newig/Kuhn/Heinrichs (2011): S. 38f. »In einer gelingenden Commons-Praxis entstehen positiv-reziproke Beziehungen, die es notwendig machen, Konflikte friedfertig und konstruktiv zu lösen.« Acksel et al. (2015): S. 139. Kursiv im Original.

114 Mertens (2011): S. 188.

115 Höffe (2009): S. 38. Aufgeklärtes Eigeninteresse nennt Nida-Rümelin die Einsicht, dass man als Mensch auf andere Menschen angewiesen ist. »Alle Menschen müssen damit rechnen, einmal nicht für sich selbst aufkommen zu können. Arbeitslosigkeit, Elternpflichten, Krankheit, Invalidität und Alter sind die dafür wichtigsten Gründe.« Nida-Rümelin (2009): S. 364.

Rücksichtnahme, Sanftmut, Höflichkeit, Urbanität, Takt, Zuvorkommenheit, Zurückhaltung, Verbindlichkeit, Großzügigkeit, Geschenk, Aufwand – alles Variationen zum Thema der hedonistischen Moral.«¹¹⁶ Kanitscheider formuliert es folgendermaßen:

»Vom Ansatz her ist der Hedonismus eine auf das Ego bezogene Lebenshaltung. Zielpunkt ist die eigene Glückseligkeit. Weil der nach Glück Strebende aber nicht alleine leben kann, sondern aus ökonomischen und existenziellen Gründen auf den anderen angewiesen ist, muss unter hedonistischen Gesichtspunkten auch für den Umgang mit dem Mitmenschen ein Modus Vivendi gefunden werden, der dessen Luststreben berücksichtigt, da ja keiner für sich beanspruchen kann, an einem ausgezeichneten Punkt der Gesellschaft zu leben.«¹¹⁷

4.4.3 Diskursethik und Kontraktualismus als Referenz

Es gibt den bisherigen Ausführungen zufolge somit keine moralische Pflicht, die gleichsam durch die Natur bestimmt ist und für alle Menschen als Bedingung für das gleiche Glück anzuerkennen sei. Wie bereits gezeigt, ist jede objektivistische Konzeption, die Rechte als von Gott gegeben oder naturgegeben ansieht, haltlos, weil nicht valide begründbar.¹¹⁸ Ziele wie Gleichheit und Solidarität sind somit nicht von Natur gegeben und menschliche Gemeinschaften müssen sie nicht als Wertebasis haben, sondern es muss sich erweisen, dass das Miteinander besser funktioniert, wenn entsprechende Werte anerkannt werden. In sich selbst sind sie nicht zu begründen.¹¹⁹ Wenn es nun kein festes Set an ethischen Regeln mehr gibt, weder religiös begründet noch durch eine Metaphysik der Sitten, so können diese nur Aufgrund der Interessen der Beteiligten entstehen. Bezüge finden sich in zwei ethischen Theorien der Gegenwart: der Diskursethik und dem Kontraktualismus.

Von einer solchen anthropozentrischen Perspektive ausgehend bietet die transzendentalpragmatische Diskursethik dafür einen Ansatz. Kernprinzip dafür ist die verallgemeinerbare Gegenseitigkeit der Diskursethik und ihrem Kommunikations- und Kooperationsgebot.¹²⁰ Als sinnvoll nicht bestreitbare Norm

116 Onfray (2008): S. 136. Dies gleitet bei Onfray allerdings in ein etwas normativ idealistisch geprägtes Bild eines harmonischen Miteinander zwischen allen Menschen ab. (Siehe auch ebd. S. 125f.).

117 Kanitscheider (2011): S. 265.

118 »Die Vorstellung, dass die Menschen einen absoluten Wert haben, lässt sich meines Erachtens ihrerseits nur im Rückgriff auf religiöse Annahmen verständlich machen und begründen.« Stemmer (2013): S. 54.

119 Stemmer (2008): S. 84f.

120 Reinsch (2011): S. 53ff. Der Diskurs besteht ohnehin und immer: der Mensch hat Bedürfnisse und äußert sie gegenüber anderen, welche darauf reagieren. Es besteht also immer ein Diskurs und dieser hat daher auch immer Regeln, nach denen die Teilnahme erfolgt. Idealerweise

steht hier das Prinzip des argumentativen Diskurses: Jeder Sprecher als Autor/Vertreter seiner Ansicht/Bedürfnisse muss auch jeden anderen als vernünftig anerkennen, will er selber auch anerkannt sein:

»In allem Handeln, Denken, Sprechen, Argumentieren haben wir die Pflicht, andere Personen als gleichberechtigte Partner anzuerkennen, ihren Widerspruch so zu behandeln, als käme er von uns selbst.«¹²¹

Wie Apel erläutert, lässt sich durch transzendentalpragmatische Reflexion einsehen, dass folgende Aspekte Gültigkeit besitzen: ein sprachlich artikulierbarer Sinnanspruch, ein konsensfähiger Wahrheitsanspruch und ein Anspruch auf normativ-moralische Richtigkeit der Kommunikations- und Interaktionsakte. Wenn dies nicht gelten würde, wäre das Eintreten in den Diskurs sinnlos. Dieses ist somit eine intersubjektiv gültige Rationalität der Argumentation und eine Verleugnung eines der Prinzipien führt zu einem performativer Selbstwiderspruch.¹²² Jede Person, die an einem Diskurs teilnimmt – jede Person also, die beispielsweise Behauptungen aufstellt, bestreitet oder in Frage stellt – hat das zugrundeliegende Moralprinzip somit implizit »immer schon« als verbindlich anerkannt. Das bedeutet, dass niemand die Verbindlichkeit dieses Prinzips bestreiten oder bezweifeln kann, ohne in einen Selbstwiderspruch zu geraten. Somit gilt nur jene Handlungsweise als moralisch richtig, der alle am Diskurs beteiligten Menschen zustimmen können.¹²³ Die argumentative Willensbildung geschieht somit durch Kommunikation und nicht durch Abstraktion wie in den metaphysischen Begründungen von Moral.¹²⁴

Die Vertreter der Diskursethik gehen dabei allerdings zunächst vom theoretischen Ideal aus, welches besagt, dass Menschen sich auf ein letztes Argument einigen können und sich an diese im Diskurs gewonnenen Vernunft halten. Das Argumentieren setzt sich hierbei vom Verhandeln ab, indem es vom individuellen Interesse befreit ist.¹²⁵ Für die reale Anwendung der Diskursethik benötigt es neben der theoretischen Kenntnis auch ganz praktisch einigen guten Willen und die Kompetenzen auf Seiten aller Diskurspartner.¹²⁶ Es ist jedoch fraglich, ob sich dieses theoretische Modell in der Praxis in Bezug auf Fragen des guten Lebens anwenden lässt.¹²⁷

sind alle Bedürfnisse anzuhören und anzuerkennen, Ziel ist es alle Bedürfnisse miteinander in Einklang zu bringen. (Reinsch 2011: S. 128). Dabei ist nicht zu leugnen, dass in realiter ständig Lücken bestehen in Wissen, Kompetenz und Zeit, sich in den Diskurs einzubringen.

121 Reinsch (2011): S. 208.

122 Apel (2017): S. 44ff.

123 Werner (2002).

124 Habermas (1991): S. 14, S. 204-208.

125 Vgl. Mühleisen (2015).

126 Apel (2017): S. 142ff.

127 Vgl. Iser/Strecker (2010): S. 144. Sie führen an, dass auch Habermas als einer der Begründer der Diskursethik daran Zweifel hat und sich darauf zurückzieht, dass der Diskurs ledig-

»In der Logik und in der Mathematik gibt es nicht nur bessere Argumente, sondern eindeutig richtige oder falsche. In der Politik müssen wir damit rechnen, dass es mehrere Meinungen zu einem Problem gibt und das über ihren Wahrheitsgehalt gestritten werden kann. Eindeutigkeit ist schwer oder gar nicht zu erreichen. Bei der Urteilsbildung spielen Gefühle und Leidenschaften eine Rolle. Reine Sachlichkeit ist in der Politik ein Mythos.«¹²⁸

Der Kontraktualismus bietet hier eine pragmatischere Option, welche den Diskurs als Verhandlungsraum ansieht. Statt eines Ergebnisses durch die letztendlich sich ergebende Ermittlung der vernunftgemäßen Lösung ist der Kompromiss aller am Diskurs Beteiligten das vernünftige Ergebnis. Im Kontraktualismus ist somit Platz für einen gewissen Pluralismus, da man sich nicht auf alle letzten Vernunftargumente einigen können muss, sondern (soziokulturelle) Vielfalt erlauben kann und auch ein Konsens akzeptabel ist, der zwar für alle Seiten gewissermaßen unsinnig erscheint, aber eben als gemeinsamer Kompromiss gefunden werden kann.¹²⁹ Was somit letztendlich als Moral gilt, ist nicht ableitbar, sondern wird gemeinsam bestimmt, miteinander konstruiert. Moral muss dabei aber im Diskurs immer dem anderen begründet werden können. Und zwar auch dem moralischen Skeptiker, der ohne altruistische Präferenzen und ohne generelle Sympathie für andere daher kommt. Es gilt aufzuzeigen, dass moralisch sein vernünftig ist, ohne eine Moral voraus zu setzen, so dass es letztlich »vernünftig ist, moralisch zu handeln.«¹³⁰ Jegliche Rechte können daher nur verliehene Rechte sein, also nur von den Menschen selbst gegeben werden. Menschen schaffen eine moralische Ordnung, weil die Welt dadurch besser für sie wird. Gemeinsam wird der Katalog der Normen und die Sanktionsmechanismen bestimmt, es ist ein reines Konstrukt.¹³¹

»Das moralische Müssen muss künstlich geschaffen werden, gerade weil moralisches Handeln und die individuellen Neigungen, Interessen und Glücksvorstellungen nicht unbedingt auf einer Linie liegen.«¹³²

lich die Verständigung über prozeduralen Rahmenbedingungen spätmoderner Gesellschaften wie Gesetze und Institutionen klären kann.

128 Ottmann (2015): S. 230.

129 Das Verhältnis bzw. die Bezugnahme des Kontraktualismus und Diskursethik kann hier nicht detailliert untersucht werden. Es sei darauf hingewiesen, dass leider auch in Einführungen zur Ethik zwar beide Ansätze vorgestellt werden, ihre (potentielle) Verbindung aber nicht erläutert wird. Siehe zum Beispiel Höffe (2013); Ricken (2013).

130 Stemmer (2000): S. 25.

131 Steinfath (2003): S. 76.

132 Stemmer (2000): S. 41.

»Eine Moral, in dieser Weise als ein Set von informellen sozialen Regeln verstanden, ist offenkundig ein Artefakt, eine Hervorbringung der Menschen, die ihr gemeinsames Leben so oder so einrichten.«¹³³

Das moralische Normen von einer Mehrheit gegenüber einer Minderheit nur bedingt durchgesetzt werden können, begründet Stemmer mit dem Primat des *Unterdrückungsverbots*. So lässt sich das Verletzungsverbot oder ein Diebstahlverbot vielleicht nicht von allem Mitgliedern einer Gemeinschaft konsensuell bestimmen, einige würden vielleicht gerne stehlen oder andere verletzen, etwa weil sie weniger anfällig sind, selber Opfer einer solchen Tat zu werden. Es handelt sich aber um eine essentielle Regelung für das Zusammenleben, die gleichzeitig jedoch die Menschen nicht in wesentlichem Maße einschränkt. »Der Nachteil, infolge des Normensystems selbst einem Müssen zu unterliegen, wird durch den Vorteil überwogen, dass alle anderen dem selben Müssen ausgesetzt sind.«¹³⁴ Die Norm an sich bietet also eine geringere Einschränkung als ihr Fehlen. Wie das Verletzungsverbot lässt sich somit auch das Unterdrückungsverbot begründen: »[Menschen] wollen tun, was sie selbst wollen, und nicht, was andere von ihnen wollen.«¹³⁵

Ontologisch ist der finale Bezugspunkt eines solchen Moralkodex die Idee des guten Lebens, beziehungsweise zunächst das *Leben-wollen* der Menschen.¹³⁶ »Eine Moral ist auf motivierende Gründe angewiesen. Diese müssen offensichtlich sein. Und sie müssen bezogen sein auf die Interessen, die man bei allen findet, von denen man will, dass die sich moralisch verhalten.«¹³⁷ Entsprechend gilt somit letztendlich die Berücksichtigung aller Menschen: »Zu berücksichtigen sind die Interessen *aller*. Nur so kann sichergestellt werden, dass keine Unterdrückung stattfindet.«¹³⁸

Am Kontraktualismus ist verschiedentlich Kritik geäußert worden, besonders bezweifelt wird die Tauglichkeit einer rein interessenbasierten Begründung von Ethik. So wird als Unzulänglichkeit benannt, dass zum einen die Pflicht einen Vertrag einzuhalten, nicht per Vertrag begründet werden kann, zum anderen, dass das Einhalten eines Vertrages nicht notwendigerweise im Interesse beider

133 Stemmer (2013): S. 166. »Moralische Rechte sind [...] soziale Artefakte. Sie existieren nur, wenn es eine entsprechende Praxis informellen sozialen Sanktionierens gibt.« (Ebd. S. 71).

134 Stemmer (2013): S. 43.

135 Stemmer (2013): S. 125.

136 »Die Menschen wollen weiterleben, das ist ein elementares, vielleicht das elementarste und machtvollste Wollen der Menschen.« Stemmer (2013): S. 149. Zur Idee des Lebens gehören dann auch der Kontakt zu anderen Menschen, das Wohl der eigenen Kinder, das Glückliche sein wollen. Es sind Wünsche, die zu unserer Natur gehören. Stemmer (2013): S. 150.

137 Stemmer (2013): S. 97. »Ein zu Recht bestehendes Gebot impliziert das eigene Wollen.« Reinsch (2011): S. 99.

138 Stemmer (2013): S. 180. Kursiv im Original.

Vertragspartner sein muss.¹³⁹ Der erste Einwand wird gebannt durch den Verweis auf die diskursethische Grundlage, welche ja die Basis schafft für eine Verhandlung als Diskursform. Der zweite Einwand beinhaltet in seiner modellhaften Vereinfachung die Reduktion auf einen einzelnen Vertragsakt und erscheint daher im ersten Moment des Gedankenmodells richtig. Es geht zunächst davon aus, dass eine Übervorteilung des Vertragspartners einfach möglich ist, weil der andere Vertragspartner ehrlich ist und zudem die Vertragsbeziehung einmalig in ihrem Setting ist. Jedoch gilt in realiter, dass sich jede Person in zahlreichen Vertragsbeziehungen befindet, in denen sie gar nicht leicht einsehen kann, ob sie nicht auch selber Opfer einer Übervorteilung ist. Im Gegenteil besteht ja gerade in der Gestaltung eines multilateralen Beziehungsgeflechts die Herausforderung des modernen Menschen.¹⁴⁰ Auf die Frage warum jemand einen Vertrag einhalten sollte gilt also nicht die einfache Antwort: weil das für mich nützlich ist, sondern die Antwort: weil es für alle nützlich ist, wenn Verträge gemacht und eingehalten werden. Letztendlich bezieht sich der Kontraktualismus auf die vernunftbegründete Einsicht, dass es die beste Möglichkeit ist, sich per Kontrakt miteinander zu einigen.

Der Kontraktualismus bezieht sich somit auf den Ansatz der Diskursethik fürs prozedurale Verfahren, nämlich die Form des (verbalen) Diskurses, für den Austausch von Interessen. Dieser Rahmen ermöglicht es, subjektive Interessen gegenseitig anzuerkennen und den gemeinsamen Umgang mit Ihnen zu verhandeln. Auch hier handelt es sich aber natürlich, ähnlich der Diskursethik, um ein Idealmodell. Reale Verhandlungen geschehen nur selten im machtfreien Raum zwischen gleichen und freien Verhandlungspartnern.

4.4.4 Vom Überleben zum guten Leben: eine globale Kultur der Kooperation

Den bisherigen Ausführungen folgend lässt sich als Grundmotivation des Menschen der Wille zu überleben und das Streben nach dem guten Leben als Ausgangsbasis für jegliche Überlegungen zu Ethik und Moral feststellen. Moralische Gebote lassen sich nur legitimieren, wenn ihr Beitrag zum guten Leben plausibel ist. Das Verfolgen des guten Lebens einer Person darf nicht auf Kosten anderer Personen geschehen, sondern ihre Interessen sind als gleichberechtigt anzuerkennen und eine Regelung von Konflikten ist mittels Verhandlung zu erzielen. In Bezug auf die Frage von nachhaltiger Entwicklung sind hierbei die Interessen aller Menschen zu

139 Apel (2017): S. 187. Siehe auch Tugendhat (2007): S. 119ff., 154f.; Schmidt (2003). Zur Diskussion des Kontraktualismus von Stemmer insgesamt siehe Beiträge in Leist (2003).

140 Vgl. Habermas (1991: S. 15): »Je weiter die Individuierung fortschreitet, um so weiter verstrickt sich das einzelne Subjekt in ein immer dichteres und zugleich subtileres Netz reziproker Schutzlosigkeiten und exponierter Schutzbedürftigkeiten.«

berücksichtigen. Zur Verständigung über Modi zur Realisierung des guten Lebens müssen alle am Diskurs teilnehmen können und als gleichberechtigt im Kontrakt berücksichtigt werden. Dies ist aber aufgrund der gravierenden globalen Ungleichheiten, wie sie bereits in Kapitel 2 benannt wurden nicht gegeben:

»Ein großer Teil der Menschheit ist ungenügend mit Gütern versorgt, kann kein menschenwürdiges Leben führen und – damit im Zusammenhang – ist von gesellschaftlicher Beteiligung ausgeschlossen.«¹⁴¹

Somit ist nicht nur der Anspruch nachhaltiger Entwicklung im Sinne von Bedürfnisbefriedigung unerfüllt, sondern diese Nichterfüllung verhindert gleichsam die Teilnahme am Diskurs, was wiederum mit dazu beiträgt, dass ihre Bedürfnisse wenig Beachtung finden. Am drastischsten zeigt sich dies in der Tatsache, dass über 800 Millionen Menschen nicht ausreichend Nahrung haben. Mangel- oder Unterernährung ist der eindeutigste Indikator für Nichterfüllung der Grundbedürfnisse, denn wenn ein Mensch nicht genug zu essen hat, mangelt es ihm an einer Basis für sein Wohlbefinden, ja sein Überleben ist in Gefahr. Wenn die Erfüllung der Grundbedürfnisse und der Zugang zu einem guten Leben jedoch als die Basis der Ethik gelten soll, so kann es keinen rationalen Grund geben, Menschen hungern zu lassen, wenn genug Ressourcen vorhanden sind – wie es global der Fall ist – und es vor allem eine Frage der Verteilung der Ressourcen ist. Jean Ziegler benennt diesen Zustand mit dem juristischen Fall von *fahrlässiger Tötung*.¹⁴²

Erstaunlicherweise wird die Frage globaler Ungerechtigkeit in den philosophischen, akademischen Debatten der Ethik weitgehend ausgeklammert. Vorwiegend beziehen sich die AutorInnen dort auf Fragen einer innergesellschaftlichen Gerechtigkeit ihrer Heimatländer (vorwiegend westlicher Industriestaaten).¹⁴³ Im Rahmen der Debatte um nachhaltige Entwicklung wird das Ausmaß globaler Ungerechtigkeit im Sinne von Ungleichverteilung aber durchaus offen und offiziell benannt, etwa das Menschen in Industrieländern 4 mal so viel Ressourcen verbrauchen wie Menschen in den Ländern des globalen Südens.¹⁴⁴ Auf die globale Bevölkerung gesehen produzieren die reichsten 10 % der Bevölkerung ca. 50 % der CO₂ Emissionen.¹⁴⁵ Dies lässt sich moralisch nicht rechtfertigen, zumindest nicht mit einer der oben genannten Ansätze einer aufgeklärten Ethik.¹⁴⁶

141 Overwien (2010): S. 10.

142 Ziegler (2012).

143 Nair (2014).

144 BMU (2007): S. 46. Überblick zu diversen Ressourcen in Wuppertal Institut (2005): S. 45-88.

145 Oxfam (2015): S. 2.

146 Als Ausweg bleiben teleologisch-religiöse Begründungen: Der Hunger in der Welt könnte dann auch als eine Herausforderung Gottes gesehen werden, da Leid erstens zum Leben gehöre und zweitens zur Erlösung beiträgt; oder aber auch eine Strafe Gottes. Dies mag absurd klingen, aber Naturkatastrophen werden von Anhängern und Vertreter der Religionen auch

»Wenn wir die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als eine minimale Gerechtigkeitstheorie zugrunde legen, müssen wir feststellen, dass unsere internationale Ordnung möglicherweise sehr ungerecht ist und im Hinblick auf eine bessere Erfüllung der Menschenrechte reformiert werden sollte.«¹⁴⁷

In Zeiten der Globalisierung, hinter welche nicht zurückzugehen ist, gilt es umso mehr, eine planetare, weltbürgerliche Rechtsordnung zu schaffen, wie bereits von Kant in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* entworfen wurde.¹⁴⁸ Ein praktischer Ansatz wäre es, gemäß der Diskursethik tatsächlich Diskurse aller Betroffenen oder ihrer VertreterInnen zu ermöglichen. Alle hätten dort das gleiche Recht, ihre Interessen argumentativ geltend zu machen, alle haben die gleiche Mitverantwortung für die Identifikation und Lösung der Probleme.¹⁴⁹ Entsprechend wären Aussagen wie vom einstigen Präsidenten George Bush im Vorfeld des UN-Gipfel 1992 in Rio de Janeiro: »The American way of life is not up for negotiations. Period.«¹⁵⁰ weder legitim noch akzeptabel. Entwürfe eines kooperativen Miteinanders, welche eine soziale und ökologische nachhaltige Entwicklung unter besonderem Fokus auf globale Gerechtigkeit skizziert gibt es zahlreiche, beispielhaft sei hier auf die Studie *Fair Future* des Wuppertal Instituts verwiesen.¹⁵¹ Hier finden sich explizite Bezüge zu den bereits genannten Gerechtigkeitstheorien sowie der Verweis auf das Modell des Fairen Handels als erste Ansatz einer entsprechend Praxis globalen kontraktualistischen Handelns.

Die Herausforderung für ethische Theorie und moralische Praxis in Bezug auf das Ziel nachhaltiger Entwicklung ist der Übergang von einer gruppenbezogenen Binnenmoral hin zu einer universalen Moral einer globalisierten Aufklärungsgesellschaft. Da alle Menschen betroffen sind, sind auch alle einzubeziehen. Dazu braucht es die Vermittlung zwischen den Wertesystemen der Kulturen. Globale Probleme brauchen idealerweise einen globalen Konsens.¹⁵² Da jedoch Menschen unterschiedlich betroffen sind, ist der alleinige Appell ans Verantwortungsbewusstsein wohl nicht ausreichend, wie Linz in Bezug auf Hans Jonas erläutert:

heute noch entsprechend gedeutet, so etwa der durch die Plattentektonik verursachte Tsunami im Dezember 2004. Siehe Strasser (2011a): S. 770ff.

147 Pogge (2009): S. 14.

148 Apel (2017): S. 66f.; Höffe (1993): S. 96.; Kant (2008[1795]).

149 Apel (2017): S. 107f.

150 IPS-News (2012). Im März 2019 sagt ähnlich bei der Beratung über ein Gesetz für ein ökologisch und sozialen Vergabegesetzes in Sachsen der CDU-Wirtschaftspolitiker Ronald Pohle: »Wir werden den Gesetzesentwurf selbstverständlich ablehnen – in der Tradition guter Gesetze für Sachsen und nicht für die Welt«. ENS (2019).

151 Wuppertal Institut (2005).

152 Apel (1988): S. 288; Apel (1994). Jegliche rassistische Lösungen, zum Beispiel einen Teil der Menschheit in Armut zu halten, sind logischerweise ethisch nicht akzeptabel.

»Das Prinzip Verantwortung ist unentbehrlich, aber allein zu schwach, um die große Mehrzahl der Menschen zu dem zu bewegen, was in den nächsten Jahrzehnten geschehen muss.«¹⁵³ Dem gegenüber schlägt er der konservierenden die konstruktive Perspektive vor, nämlich den mittelbaren Mehrwert zu betonen.

»Der Anteil am Ertrag unseres Eigennutzes, den wir nur mit anderen zusammen erreichen oder festhalten können, nimmt ständig zu. Und diese anderen sind nicht mehr nur einzelne Menschen oder wie früher ein Stamm oder eine Nation – das ist inzwischen die Menschheit.«¹⁵⁴

Hier finden nun zwei Ansätze zusammen. Zum einen das Verständnis, dass Ziel des moralischen Handelns das eigene Wohlbefinden ist und umgekehrt das eigene Wohlbefinden zugleich Begründung für moralisches Handeln ist. Zum anderen der Verweis auf das Konstrukt einer Weltgesellschaft als Bezugspunkt. Auch wenn viele Menschen sich vorwiegend in lokalen, regionalen oder nationalen Gesellschaften verorten, so gilt zum einen für die reale ökonomische Vernetzung der Globalisierung eine weltweite Verbundenheit und in Teilen auch Abhängigkeit. Diese Abhängigkeit lässt sich bei Einnahme einer optimistischen Perspektive auch als positive Entwicklung verstehen, da sie aufgrund der vielfältigen Möglichkeit enorme Synergien und Kooperationen erlaubt. Im Zeitalter der Globalisierung der Kulturen und Lebensstile finden sich immer leichter Menschen, die ihre Interessen auch über Kontinente hinweg teilen und somit ein Verbindungsglied finden. Laut der *Kleine-Welt-Theorie* ist sogar jeder Mensch über nur 6 Verbindungspersonen mit jedem anderen Menschen der Welt bekannt.¹⁵⁵ Diese zunächst spielerisch erscheinende Idee eröffnet kosmopolitische Perspektiven der Kooperation, da sich Interessen über Kulturräume und Nationen hinweg finden lassen, die sich als gruppenbildende, als identitätsstiftende Instanz ausmachen lassen. Die Behauptung, ein Interesse an fremden und vor allem einem unbekannten Menschen könne nur abstrakt bleiben, es fehle ihm immer an Authentizität und menschlicher Wärme, löst sich so ab durch globale, globalisierte Identitäten.¹⁵⁶

»Weil der Mensch Freunde und Partner teils benötigt, teils aus freien Stücken aufsucht, trägt deren Wohl zum eigenen Wohl bei. Zu einer aufgeklärten Glückssuche gehört daher ein Wohlwollen, das das Gute für die Mitmenschen ohne weitere Nützlichkeitsbegründungen, bloß um des Guten willen, anstrebt. Sinnvollerweise richtet es sich nicht nur auf Freunde und Verwandte, sondern auf alle, mit denen man einen engeren Umgang pflegt. [...] Weil sein Leben vom Wohlergehen der umgreifenden Gesellschaft abhängt, etwa von deren materieller, sozialer und

153 Linz (1994): S. 222.

154 Linz (1994): S. 226.

155 Rifkin (2010): S. 346-349.

156 Appiah (2007): S. 124-127.

kultureller Infrastruktur, erweitere man die Quasi-Tugend, jetzt besser Solidarität genannt, auf diesen größeren Lebensraum. Im Zeitalter der Globalisierung erhält sie sogar eine globale Dimension; sie wird zur kosmopolitischen Solidarität.«¹⁵⁷

4.5 Subjektives Wohlbefinden und Nachhaltigkeit – ein Zwischenresümee

Den bisherigen Ausführungen in Kapitel 3 und 4 folgend, basiert subjektives Wohlbefinden in einer Kombination von Aspekten, die verschiedene Bezugspunkte für ein Leitmotiv zugunsten einer suffizienten Lebensweise geben.

Zunächst zeigt sich, dass Suffizienz im Sinne einer grundlegenden Anlage von Selbstbegrenzung und Selbstgenügsamkeit im biologischen Wesen des Menschen nicht angelegt ist. Das menschliche Leben ist von einer relativ langen Entwicklungsphase vom Säugling zum Erwachsenen geprägt und rein biologisch ist das Belohnungssystem des Menschen auf die fortwährende Entwicklung von motorischen und geistigen Fähigkeiten angelegt, welche es ihm erlauben, seine Kompetenzen und Fertigkeiten zu mehren und zu verfeinern, um sich in der Welt besser zurecht zu finden. Als Kulturwesen tendiert der Mensch zudem dazu, über die unmittelbare Befriedigung seiner Bedürfnisse hinaus, Wünsche und Interessen zu entwickeln und zu verfolgen. Dies eröffnet den Anspruch von Selbstentfaltung und die Möglichkeit einer unbeschränkten Entwicklung menschlicher Kultur. Die Herausforderung der nachhaltigen Entwicklung stellt sich vor diesem Hintergrund also nicht als eine Aufforderung zur Beschränkung der Bedürfnisse, Interessen und Wünsche, sondern als die Frage, wie sich diese in Bezug auf eine notwendigerweise anzustrebende suffiziente Lebensweise verhalten.

Die Untersuchung der philosophischen Theorien des guten Lebens seit der Antike hat gezeigt, dass sie sich nicht explizit auf Aspekte der Nachhaltigkeit beziehen, aber ihnen ist gemein, dass Materielles immer nur als Mittel zum Zweck angesehen wird, jedoch niemals ein Ziel in sich darstellt. Die Anhäufung von materiellen Gütern und Besitz wird von keiner philosophischen Lehre als ein Rezept für ein gutes Leben oder das persönliche Glück angesehen. Die Phänomene von Gier (*Pleonexie*, das immer-mehr-haben-wollen) und Hochmut (*Hybris*, das immer-mehr-können-wollen) stehen vielmehr für die als negativ zu bezeichnenden Auswüchse des menschlichen Strebens und machen blind für die eigentlichen Werte des guten Lebens. Entsprechend bilanziert Höffe: »Der Perversion erliegt ein Leben, das letztendlich nur nach Wohlstand strebt.«¹⁵⁸ Dabei bezieht sich die bis heute prominent überlieferte eudaimonische Lehre jedoch auf ein objektives Verständnis des

157 Höffe (2009): S. 179-180.

158 Höffe (2009): S. 115. Siehe auch Höffe (1993): S. 160ff.

guten Lebens, bei dem das gute, tugendhafte Leben nicht notwendigerweise mit dem subjektiven Wohlbefinden einher geht. Dies entspricht nicht dem modernen Menschenbild und auch nicht dem Selbstverständnis der Menschen in der heutigen Gesellschaft, die nach Glück im Sinne von Wohlbefinden suchen. Hier bietet die Theorie des Hedonismus bessere Anknüpfungspunkte, zumal sie in der philosophischen Tradition eine differenziertere Ausformung hat als ihr gegenwärtig zugeschrieben wird. Es könnte somit gerade der Hedonismus sein, der eine reflektierte Art des Umgang mit dem Selbst und dem Streben nach Wohlbefinden bietet. Dies wird im dritten Teil der Arbeit (Kapitel 8 und 9) genauer behandelt.

Die hier gesammelten Erkenntnisse der Glücksforschung verweisen zudem auf das Spannungsverhältnis zwischen individuellen Wünschen und gemeinsamen Vorstellungen vom Wohlbefinden beziehungsweise vom guten Leben. Menschen streben nach Wohlbefinden, aber sie tun dies nicht losgelöst von der sozialen Realität. Während das Wohlbefinden zwar nicht objektiv, sondern subjektiv zu bestimmen ist, lässt es sich dennoch nicht rein autonom-individuell definieren, sondern ist in vielfältiger Form in den gesellschaftlichen Rahmen eingebunden, definiert und reguliert. Dies gilt sowohl für das Verständnis von Werten, Zielen und Sinn als auch für die Alltagsinstitutionen des Zusammenlebens. Haben sich also Leitmotive des guten Lebens etabliert, so sind Menschen angehalten diesen zu folgen. Die in Kapitel 3 genannten Kernelemente, die für das subjektive Wohlbefinden zuträglich sind, geben keinen eindeutigen Beleg für die Notwendigkeit einer materialistischen Lebensweise, wie sie derzeit vorherrschend ist. Vielmehr scheint eine fortwährende Steigerung von materiellem Wohlstand nur bedingt dem Ziel einer Steigerung des Wohlbefindens zu entsprechen. Wohlstand im Sinne von Besitz und Geld bietet offenbar vor allem ein Glücksversprechen, welches es nur bedingt einlöst. Daraus ergibt sich die Ableitung, dass eine Fokussierung auf das Streben nach Wohlbefinden in der Tat zum Ziel einer nachhaltigen Entwicklung beitragen kann, da es nicht die Maximierung von Besitz und Vermögen sowie dem damit verbundenen Verbrauch von Ressourcen zum Ziel hat. Ein solches Streben nach Wohlbefinden müsste dann reflektiert beziehungsweise aufgeklärt sein, um die selbstreferenzielle Glücksversprechen der materialistischen Lebensweise zu überwinden. Hierfür wurde der Ansatz der *Lebenskunst* identifiziert, welcher zu einer beständigen reflexiven Suche nach dem guten Leben einlädt. Bisher kann sich jedoch offenbar die materialistische Lebensweise als Leitmotiv des guten Lebens behaupten. Diese Eigentümlichkeit des Glücksstrebens in der Arbeits- und Konsumgesellschaft soll in den nächsten Kapiteln vertieft untersucht werden.

