

## 2. Der Seinsgehalt des Glücks

Das deutsche Wort 'Glück' hat zwei verschiedene Bedeutungen. Es bedeutet einerseits etwas uns von außen Zufallendes oder von außen Zugefallenes (und das scheint auch die etymologische Grundbedeutung zu sein), andererseits etwas nur innerlich zu Erfassendes, in der Selbsterfahrung des Bewußtseins erkennbar Werdendes, Erlebtes, Gefühltes (und allein in diesem Sinne wird in der Folge von Glück gesprochen werden). Dabei geht es uns zuletzt und zutiefst nicht um eine Psychologie des Glücks, sondern um eine Ontologie des Glücks, um den zu erfahrenden Seinsgehalt des Glücks und seine Bedeutung für die Ethik.

Diesen Zusammenhang hat in letzter Zeit auch Robert Spaemann erkannt. Als Gegner einer metaphysikfreien Ethik betont er im Vorwort seines Buches „Glück und Wohlwollen“, daß die Ethik nicht von der Metaphysik zu trennen sei: „Es gibt keine Ethik ohne Metaphysik. Aber Ethik geht so wenig der Ontologie als erste Philosophie voraus, wie diese jener. Ontologie und Ethik werden durch die Intuition des Seins als Selbstsein - des eigenen ebenso wie des anderen - *uno actu* konstituiert“.<sup>1</sup> Wir halten den Ansatz bei dieser, der Trennung von praktischer und theoretischer Philosophie vorausliegenden, Intuition grundsätzlich einmal fest (auch wenn wir nach wie vor an der Metaphysik als Grundlage der Ethik festhalten), versuchen jedoch, vor allem unter Weiterführung unse-

---

<sup>1</sup> Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik. Stuttgart 1989, S. 11.

rer weiter oben in den Vorüberlegungen des ersten Teils skizzierten Charakterisierung der ontologischen Erfahrung, diesen Ansatz noch zu vertiefen.

## I

Schon bei Aristoteles, der die Ethik als abgesonderte philosophische Disziplin begründet hat und auf den auch ihre Bezeichnung zurückgeht, wird im ersten und im zehnten Buch der „Nikomachischen Ethik“ das Glück zum Thema gemacht. Und man kann ganz allgemein sagen, daß das Thema des Glücks bis hin zu Kant die moralphilosophische Diskussion bestimmt hat. Mit der Wiederaufnahme der Seinsfrage im 20. Jahrhundert können wir heute jedoch wieder nach dem Wesen des Glücks und nach seiner Bedeutung für die Ethik fragen. Drei Probleme scheinen in diesem Zusammenhang in besonderer Weise Beachtung zu verdienen: Glück und Erkenntnis, Glück und Sein, Glück und Liebe.

Beginnen wir mit dem Problem des Verhältnisses zwischen Glück und Erkenntnis, wie es etwa in Wittgensteins Tagebüchern ausgesprochen ist: „Das Leben der Erkenntnis ist ein Leben, welches glücklich ist der Not der Welt zum Trotz“.<sup>2</sup> Aristoteles weist bekanntlich darauf hin, daß das höchste Gut, das der Mensch durch Handeln erreichen könne, von fast allen Menschen als ‘Glück’ (eudaimonia) bezeichnet werde. Darin aber, was das Glück sei, stimmten die Menschen nicht mehr überein. Um in diesem Punkte weiterzukommen, geht Aristoteles von den verschiedenen Lebensformen aus und unterscheidet das Leben des Genusses, das Leben im Dienste des Staates und das Leben als Hingabe an die Philosophie, das theoretische Leben. Für die Masse der Men-

---

<sup>2</sup> Schriften (Frankfurt a.M. 1960), S. 174.

schen sei das höchste Lebensziel der Genuß und damit ein nicht eigentlich menschliches, sondern eher ein animalisches Leben. Das politische Leben, dem es letztlich um die Ehre gehe, sei entschieden höher zu bewerten, weil dessen höchster Wert in der Tugend, der Vortrefflichkeit (der *areté*) bestehe. Die dritte Lebensform, die theoretische Weise des Lebens, wird von Aristoteles, der dabei an die Überlegungen des ersten Buch anknüpft, im letzten Buch der Nikomachischen Ethik erörtert. Auf Einzelheiten dieser Erörterung brauchen wir hier nicht weiter einzugehen. Es genügt in unserem Zusammenhang, diejenige Bestimmung des Glücks bei Aristoteles festzuhalten, wonach das Glück eine der Tugend oder der Vortrefflichkeit (*areté*) entsprechende Tätigkeit (*enérgεια*) ist und daß diese in der theoretischen Erkenntnis der Vernunft (*nous*) besteht (X c.7, 1177a 12-18). Der Mensch könne aber so nicht als Mensch leben, sondern nur insofern, als etwas Göttliches ihm innewohne, nämlich die Vernunft (1177b 27-28). Dabei bleibt also noch ein Rest der ursprünglich religiösen Bedeutung des Begriffs der *theoría* erhalten. Aristoteles schreibt nämlich: „Daher muß die durch Glück ausgezeichnete Tätigkeit (*enérgεια*) Gottes eine theoretische, d.h. eine durch Vernunftkenntnis bestimmte sein, und die menschliche (Tätigkeit), die diesem am meisten verwandt ist, die am meisten glückliche“ (1178b 21-23). Zum Menschen aber gehört als sein Bestes und Höchstes die Vernunft. So schließt denn Aristoteles: „Was nämlich einem jeden von Natur eigentümlich ist, das ist für diesen das Stärkste und Angenehmste. Und das ist für den Menschen das Leben nach der Vernunft ... Dieser ist also auch der Glücklichste“ (1178a 5-8). So bleibt ein Rest der ursprünglich religiösen Bedeutung des *Theoria*-Begriffs erhalten.<sup>3</sup> Was aber die Vernunftkenntnis des Menschen bedeutet, bleibt bei Aristoteles

---

<sup>3</sup> Vgl. H.Rausch: *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung.* München 1982.

unklar, wenngleich wir immerhin annehmen können, daß die Vernunftkenntnis der *theoria* eine vernehmende Erkenntnis meint, wobei allerdings der entsprechende Erkenntnisgegenstand unbestimmt bleibt.

Das verhält sich anders bei Platon, bei dem insbesondere der religiöse Sinn des Begriffs der *Theoria* und damit der des Glücksbegriffs noch stärker erhalten ist. Wir werfen unter diesem Gesichtspunkt einen Blick auf den Dialog „Phaidon“, in welchem Platon (wie überhaupt in den „mittleren Dialogen“) seinen vom Alltagsdenken wesentlich verschiedenen Philosophiebegriff entfaltet. Der Platonische Sokrates zeigt im „Phaidon“ keine Todesfurcht. Er betont vielmehr, daß jemand „der sein Leben wahrhaft philosophisch verbracht hat, getrost sein muß, wenn er im Begriff zu sterben ist“ (63E-64A). Denn „diejenigen, die auf rechte Weise der Philosophie anhängen, begehren nichts anderes als zu sterben und tot zu sein, freilich so, daß es den anderen verborgen ist“ (64A). Unter dem Sterben aber wird die Trennung der Seele vom Körper verstanden, so daß der wahre Philosoph sich von allem Körperlichen abwenden und sich der Seele zuwenden müsse. Das philosophische Denken wendet sich vom Körperlichen so sehr ab, daß es den Alltagsmenschen als lebensfremd erscheint. Ziel des philosophischen Denkens aber sei „das Seiende“ (65C). Mit dem ‘Seienden’ sind aber nicht die vielen einzelhaften Dinge des alltäglichen Umgangs gemeint, sondern das, was im Dialog weiter unten bezeichnet wird als das „reine, immer seiende Unsterbliche und sich stets Gleichende“ (79D), das „wahrhaft Seiende“. Dieses ist aber nur dann zu erkennen, wenn wir es nicht mit den körperlichen Sinnen zu erkennen versuchen, sondern mit der Seele. Da aber eine vollständige Trennung von Seele und Körper erst nach dem Tode stattfindet, können wir, jedenfalls nach dem Platonischen „Phaidon“, im Leben eine reine Erkenntnis noch nicht erlangen. Auf diese bereitet die Philosophie vor, denn wenn die Seele „durch

sich selbst betrachtet, dann geht sie zu dem reinen, immer seienden Unsterblichen und sich stets Gleichen, und als diesem verwandt hält sie sich stets zu ihm, wenn sie für sich selbst ist und es ihr vergönnt wird, und dann hat sie Ruhe von ihrem Irren und ist auch in Beziehung auf dieses immer sich selbst gleich, weil sie derartige berührt, und diesen Zustand nennt man Innerlichkeit (*phrónesis*)“ (79D). Ich habe bisher die Übersetzung Schleiermachers zur Grundlage genommen, jedoch gelegentlich Korrekturen vorgeschlagen. So scheint mir im vorliegenden Fall Schleiermachers Übersetzung von ‘*phrónesis*’ mit „Vernünftigkeit“ mißverständlich zu sein. Das Wort ‘*phrónesis*’ hängt nämlich sprachgeschichtlich mit ‘*phren*’ zusammen und bedeutet wörtlich soviel wie ‘Zwerchfell’, was im übertragenen Sinn dann auch Herz, Inneres, Geist und dergleichen mehr meinen kann. Durch die Trennung vom Körper erreicht die Erkenntnis der Seele einen Zustand, durch den sie zumindest vorübergehend in den Bereich des göttlichen Seins und damit in den Bereich des glückseligen Lebens der Götter vordringen kann. Die Selbsterkenntnis der Seele führt also zur Erkenntnis des Immerseienden oder, wie wir in unserer Denkweise sagen könnten, des schlechthinnigen Seins. In dieser Erkenntnis, welcher der Erkennende sich als verwandt empfindet, liegt die Anforderung, sich auch weiter an diese Verwandtschaft zu halten.

Die Erkenntnis des „wahrhaft Seienden“ oder Immerseienden erscheint im „*Phaidon*“ als eine in der Innerlichkeit vorfindliche Erkenntnis, als eine Erkenntnis der Seele durch sich selbst. Wie es zu einer solchen Erkenntnis kommen kann, läßt sich aus dem Höhlengleichnis der „*Politeia*“ ersehen. Dort ist ja die Rede von der Befreiung eines Einzelnen aus der Menge der in einer Höhle gefangenen und gefesselten Menschen, die im Gleichnis die Alltagsmenschen in ihrem oberflächlichen Denken darstellen. Der Befreite aber gelangt in mehreren Stufen schließlich zu einer letzten und höchsten Erkenntnis. Um zu ihr zu gelangen, muß er sein bisheri-

ges Denken verlassen und eine Umwendung (periagogé) vollziehen. Platon nennt sie in seinen Erläuterungen des Gleichnisses „die Umlenkung der Seele aus einem nächtlichen Tage zum wahren Tag“ (521C). Der Blick des philosophischen Erkennens wird im Platonischen Sinne als Aufstieg dargestellt, doch ist hier zu beachten, was Eugen Fink mit Recht hinzugefügt hat: „Wir gehen nicht vom Sinnlichen weg zum Geistigen hin; wir machen in der Philosophie keine wunderbare Reise. Wir kommen nur bei dem an, bei dem wir immer schon sind, wenn wir es auch nicht gemeinhin wissen. Das Gleichnis spricht allerdings von einem Weg, der durchlaufen wird: von der Stelle der gefesselten Gefangenen bis hinauf an den oberirdischen Tag. Aber das eigentümliche Wesen dieses Weges wird gleich zu Anfang schon ausgesprochen: der Gefangene wird, sobald die Fesseln fallen, gezwungen, sich umzudrehen. Der Weg ist im ganzen eine Umkehrung“.<sup>4</sup> Die Umkehrung geschieht in der Seele des Philosophierenden, und zwar als „radikale Umkehrung des in der Seele einheimischen Seinsverständnisses“.<sup>5</sup> Oder, wie wir sagen würden: der Seinserfahrung. Diese Umkehrung oder Umlenkung des Erkennens, der Ausstieg aus dem gewöhnlichen Denken und der Eintritt in einen völlig anderen Erkenntnisbereich sind es, die das Platonische Philosophieren von dem des Aristoteles trennt, und dies bis zum heutigen Tag, an dem die Philosophie, von soziologischen und wissenschaftstheoretischen Ansätzen überwuchert, in die „Lebenswelt“ und damit in die Alltagswelt, d.h. die Vielheitswelt des Seienden gefesselt ist. Die in der Platonischen Philosophie vorausgesetzte Umlenkung verwandelt den ganzen Menschen, verinnerlicht ihn, macht ihn wesentlicher und ermöglicht auf dieser Grundlage eine von den Belanglosigkeiten und der Äußerlichkeit des Alltagsdenken befreite Le-

---

<sup>4</sup> Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles. Frankfurt a.M. 1970, S. 61f.

<sup>5</sup> A.a.O., S. 64.

bensweise, gewissermaßen eine glückserfüllte neue Moral, ein neues, in der Erfahrung des Seins verwurzeltes Ethos. Für dieses ist charakteristisch, was Platon dem aus der Höhle des alltäglichen Lebens am Ziel des durch die Umlenkung erreichten Erkenntnis-aufstieges verspricht: „Ruhe vom Wege“ und „Ende der Reise“ (532DE).

Von einer Ankunft am Ziel des Erkenntnisweges handelt Platon ferner im „Symposion“. Dort wird in der Sokratesrede von der reinen und unvermischten Anschauung des „Schönen selbst“ (autó to kalón) oder des „göttlichen Schönen“ (theíon kalón) gesprochen, das „selbst und gemäß seiner selbst und mit sich selbst einartig ewig seiend“ ist, d.h. Seinscharakter hat. Die Begegnung mit dieser äußersten Erkenntnis ist daher keineswegs nur ästhetisch zu verstehen, wie vor allem Ernesto Grassi einmal, wenngleich recht einseitig verkürzt, besonders hervorgehoben hat: „Der Schönheit kommt bei Platon nicht eine ästhetische, sondern eine ontologische Bedeutung zu. Schönheit ist Offenbarung des Seins auf seinen verschiedenen Stufen, vom Sinnlichen und Augenscheinlichen bis zum Geistigen. Der Drang nach Schönheit kommt in diesem Sinne dem Drang nach Wirklichkeit gleich, er bringt auf den Weg zum Urseienden, Unvergänglichen, Unwandelbaren, Ewigen“.<sup>6</sup> Darüber hinaus hat die Seinserkenntnis am Schönen auch ethische Bedeutung, bringt Tugend hervor und Anteilnahme am Glück des göttlichen Lebens. Und so heißt es denn bei Platon von der Anschauung des Schönen selbst: „Meinst du wohl, daß das ein schlechtes Leben sei, wenn einer dorthin blickt und damit umgeht? Oder glaubst du nicht, daß dort ihm allein begegnen kann, ..., nicht Schatten der Tugend hervorzubringen, weil er nämlich nicht Schatten berührt, sondern Wahres, weil er das Wahre berührt? Wer aber wahre Tugend hervorbringt und nährt, dem kommt es zu, von den

---

<sup>6</sup> Die Theorie des Schönen in der Antike. Köln 1962, S. 97.

Göttern geliebt zu werden, und wenn irgendeinem Menschen, dann gewiß ihm, unsterblich zu sein“ (211E-212A). Von den Göttern geliebt zu werden und Unsterblichkeit zumindest verdient zu haben, ist eine griechische Vorstellung vom durch Erkenntnis zu erreichenden Glück.

Im Platonismus der Antike ist diese Vorstellung übernommen und vertieft worden, und zwar bis hin zur mystischen Erfahrung der Einswerdung mit Gott bei Plotin. Der mittelalterliche Platoniker Eckhart deutet die intellektuelle Erkenntnis Gottes als des Seins als Glück des Menschen.<sup>7</sup> Das soll hier nicht weiter erörtert werden. Es sei nur noch erwähnt, daß die christliche Auffassung vom Glück der Seligen im Himmel ebenfalls Erkenntnischarakter hat: die Anschauung Gottes (man vergleiche damit die Auffassung vom Jenseits im Islam!). Für christliche Mystiker war die mystische Erfahrung nichts anderes als eine Vorwegnahme der Gottesschau im Himmel. Der Platonismus der Neuzeit kehrt noch einmal zur Antike zurück, und zwar einerseits in der Platonischen Akademie der Medici in Florenz unter der Führung von Marsilio Ficino im 15. Jahrhundert, andererseits bei Descartes (1596-1650) und seiner Interpretation der Gottesbeweise in den „Meditationen“, während im 20. Jahrhundert Louis Lavelle den Cartesischen Ansatz beim „Cogito, ergo sum“ zur Lehre von der Erfahrung des Seins weiterführt.

## II

Gehen wir nun einen Schritt weiter, indem wir nach der Beziehung der Glückserfahrung zum Seinsgedanken fragen. Zum Thema Glück und Sein gibt es nämlich eine Anzahl gehaltvoller Texte aus

---

<sup>7</sup> Vgl. dazu mein Buch: Meister Eckhart und die Philosophie des Mittelalters. Dettelbach 1999, S. 522.

der Literatur. Einer dieser Texte war schon im zweiten Kapitel des ersten Teils vorübergehend ins Auge gefaßt worden. Wir erinnern an ihn jetzt nur noch im Blick auf das Thema 'Glück und Sein'. Es handelt sich um die Beschreibung des Existenzgefühls in Rousseaus „Träumereien des einsamen Spaziergängers“. Rousseau schildert es als einen Zustand, „wo uns kein anderes Gefühl erfüllt als das unseres Daseins, das wiederum die ganze Ausdehnung dieses Daseins einnimmt: solange dieser Zustand dauert, kann man von dem, der sich darin befindet, sagen, er sei glücklich; wohlverstanden: glücklich und nicht beglückt, also nicht nur im Genuß jenes unvollkommenen, armseligen und bedingten Glücks, das man in den sogenannten Freuden des Lebens findet, sondern im Besitz jenes ausreichenden, vollkommenen Glücks, das in der Seele keinerlei Leere hinterläßt, die sie nachher das Bedürfnis zu füllen hätte...Was ist es denn, das man in solchem Zustand genießt? Nichts, das äußerlich wäre. Man genießt nur sich selbst und seine eigene Existenz“. Und: „Das Gefühl der Existenz, von jeder anderen Regung des Gemütes befreit, ist an sich ein derart kostbares Gefühl der Zufriedenheit und des Friedens, daß es allein genügt, uns dieses Leben lieb und wertvoll zu machen; allerdings muß einer die vielen sinnlichen, irdischen Eindrücke von sich entfernt halten können, die uns dauernd ablenken und zerstreuen und uns hier die Süßigkeit eines solchen Zustandes immer wieder trüben“.<sup>8</sup>

Dreierlei sei zur Phänomenologie des bei Rousseau erscheinenden ontologischen Aspekts der Glückserfahrung angemerkt. Zunächst die Unterscheidung von zwei Arten des Glücks: einerseits das vollkommene Glück der Existenz Erfahrung (*sentiment de l'existence*), andererseits das unvollkommene Glück der Vergnügungen des Lebens, der „*plaisirs de la vie*“. Das Glück dieser Art ist ein vergängliches Glück, ein Glück, das kommt und geht. So-

---

<sup>8</sup> Oeuvres complètes. Paris (Bibl. de la Pléiade) 1959, Bd.I, S. 146f.

dann ist die Existenz Erfahrung im Gegensatz zu den wechselnden Lebensfreuden eine bleibende Erfahrung. Rousseau unterscheidet allerdings nicht scharf genug zwischen den beiden Weisen der Existenz Erfahrung, nämlich einer unentfalteten, die ständig unbeachtet im Bewußtsein gegeben ist, und einer entfalteteten, die uns nur manchmal bewußt ist. Wenn es dann heißt: „solange dieser Zustand dauert, kann man von dem, der sich darin befindet sagen, er sei glücklich“, ist von der entfalteteten, der expliziten Weise der Existenz Erfahrung die Rede. Die explizite Erfahrung der Existenz aber wird von uns nicht erfahren als etwas unserem Bewußtsein völlig Unbekanntes, sondern als etwas, das immer schon in uns gewissermaßen schlummerte, unentfaltet in allen unseren Erlebnissen enthalten war und ihnen zugrundelag. Es ist das, was im 20. Jahrhundert Lavelle meinte, als er schrieb: „Es gibt eine erste Erfahrung, die in allen anderen Erfahrungen eingeschlossen ist und ihnen ihr Gewicht und ihre Tiefe verleiht: die Erfahrung der Gegenwart des Seins“.<sup>9</sup> Damit sind wir bei einer dritten Anmerkung. Wenn es bei Rousseau heißt, daß man im vollkommenen Glücksbewußtsein nur sich selbst und seine eigene Existenz erfahre, so sei an die im ersten Teil beschriebene ontologische Erfahrung erinnert, die auch bei Rousseau in der Deutung der Erfahrung der Gegenwart und damit der Erfahrung des Seins schlechthin erkennbar wird.

Ein zweiter für das Thema ‘Glück und Sein’ heranzuziehender Text findet sich in dem Roman „Sonne des Lebens“ des finnischen Schriftstellers und Nobelpreisträgers Frans Eemil Sillanpää.<sup>10</sup> Der Roman beginnt mit dem Bericht über den Ferienbesuch eines in der Stadt arbeitenden Bauernsohnes bei seiner auf dem Lande lebenden Mutter. Der Heimgekehrte ruht sich einige Augenblicke aus und

---

<sup>9</sup> Die Gegenwart und das Ganze. Düsseldorf 1952, S. 9.

<sup>10</sup> Berlin 1956. Wir zitieren den Roman nach der Übersetzung von Edzard Schaper. Originaltitel: „Elämä ja aurinko“ (Das Leben und die Sonne).

nimmt dabei seine Umgebung ganz anders auf als im alltäglichen Leben: „Beschwichtigten Sinnes spürte er gleichsam etwas von dem Duft des jungen Grüns, und das Ticken der Wanduhr wirkte auf ihn wie die unablässige Wiederholung von irgend etwas. Und diese unablässige Wiederholung versetzte auch so allmählich den Lauschenden in den Zustand, nach dem ihn verlangte. Für ein paar Augenblicke war er sich der ungeheuren Einfachheit des Lebens - des Seins - bewußt, und in diesem Bewußtsein war während dieser Augenblicke alles eingeschlossen, was ihn umgab: der Gang der Uhr, das Leben des sprießenden Grases, die holdselige Wehmut dieses Tages - und er selber. Als hätte sein Innerstes zu sich selber gesagt: Hier sitze ich nun! Und damit das ganze Rätsel des Daseins erklärt und gedeutet“.<sup>11</sup>

Die Szene, die Sillanpää uns vor Augen führt, beginnt mit der Beschreibung eines Zustandes, in welchem Wollen, Streben, Verlangen ans Ziel gekommen sind. Ein einziges Verlangen ist allerdings in diesem Zustand innerer Ruhe geblieben: das Verlangen, in welchem uns das Sein (im Finnischen steht in der Tat das Wort für ‘Sein’: ‘oleminen’) in seiner Einfachheit begegnet, also ein Verlangen, das nicht auf einzelnes Seiendes gerichtet ist, sondern auf das eine Sein und damit der Gegenwart, d.h. ein ontologisches Verlangen. Die beglückende Erfüllung dieses Verlangens ist endgültig ausgedrückt in den Sätzen: „Hier sitze ich nun! Und damit das ganze Rätsel des Daseins (K.A.: im Finnischen steht einfach nur ‘Sein’) erklärt und gedeutet“. Was Sillanpää beschreibt, ist also eine Erfahrung des Seins, und zwar mit Betonung des Gegenwartscharakters. In der Erfahrung der Gegenwart liegt ein Glücksmoment, was sich auch in der Wendung von der „holdseligen Wehmut dieses Tages“ andeutet.

---

<sup>11</sup> A.a.O., S. 8f. Vgl. dazu auch das Kapitel: Philosophische Motive in der Literatur Finnlands. Im II.Band meiner Philosophischen Studien: Philosophie der Kunst. St.Augustin 1989, S. 472-484.

Der Zusammenhang zwischen Glücksgefühl und Erfahrung des Seins wird besonders deutlich in dem Roman „Die Unsterblichkeit“ von Milan Kundera.<sup>12</sup> Eine der Hauptpersonen des Romans erfährt dort das Glück ausdrücklich in der Erfahrung des Seins. Diese aber wird ermöglicht durch einen Zustand der Ichbefreiheit. Kundera beschreibt die Entwicklung zu diesem Zustand folgendermaßen:

„Agnes erinnerte sich an einen merkwürdigen Moment ... Sie war an einen Bach gekommen und hatte sich ins Gras gelegt. Sie lag lange dort und hatte das Gefühl, daß die Strömung in sie eindrang und allen Schmerz, allen Schmutz aus ihr herauspülte: das Ich. Ein seltsamer, unvergeßlicher Moment: sie vergaß ihr Ich, sie verlor ihr Ich, sie war von ihrem Ich befreit; und darin lag ihr Glück“.<sup>13</sup>

Das Vergessen, das Verlieren, das Befreitsein vom Ich scheint auf den ersten Blick nur etwas Negatives zu sein. Wie kommt es jedoch von dort aus zum Gedanken des Glücks? Die Befreiung vom Ich eröffnet den Blick auf das Sein. So jedenfalls beschreibt es Kundera:

„Das, was am Leben unerträglich war, war nicht *zu sein*, sondern *ein Ich* zu sein. Der Schöpfer hatte mit seinem Computer Milliarden von Ichs mit einem Leben in die Welt hinausgeschickt. Aber neben diesen vielen Leben war auch noch ein elementareres Sein vorstellbar, das schon da war, bevor der Schöpfer zu schaffen begann, ein Sein, auf das er weder Einfluß hatte noch hat. Als sie im Gras lag und der eintönige Gesang des Baches durch sie hindurchströmte und ihr Ich, den Schmutz dieses Ich aus ihr herausschwemmte, hatte sie Anteil an diesem elementaren Sein ... sie wußte jetzt, daß es nichts Schöneres gab“.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> München-Wien 1990. Wir zitieren nach der Taschenbuch-Ausgabe bei Fischer. Frankfurt a.M. 1992.

<sup>13</sup> A.a.O., S. 312f.

<sup>14</sup> A.a.O.

Im Bewußtsein der Teilhabe am uranfänglichen Sein (das vom vielheitlichen Sein der Schöpfung zu unterscheiden ist) begegnet Agnes der äußersten Schönheit und dem Glück. Kundera läßt sie zusammenfassend denken: „Leben, darin liegt kein Glück. Leben, das schmerzende Ich durch die Welt tragen./ Aber sein, sein ist das Glück. Sein: sich in einen Brunnen, in ein steinernes Becken verwandeln, in das wie warmer Regen das Universum fällt“.<sup>15</sup> Das bedeutet, daß der zum Seinsbewußtsein erwachte Mensch jetzt auch das Ganze des Seienden aufzunehmen vermag, wie das Brunnenbecken den Regen aufnimmt.

Die Erfahrung des Seins erscheint auch in einem Werk des Dramatikers O’Neill, jedoch dort in einer etwas anderen Gestalt, nämlich als Ausdruck einer geradezu mystischen Einheitserfahrung. In dem Stück „Eines langen Tages Reise in die Nacht“ schildert ein Matrose, was er im Laufe seines Lebens mehrfach erlebt hat:

„Ich lag im Bugsprit, das Wasser zischte schaumig unter mir weg, vor mir achteraus turmhoch die Masten mit vollen Segeln im weißen Licht. Und ich betrank mich an dieser Schönheit und diesem Wechselgesang und verlor mich, einen Augenblick lang, mich und meine Geschichte – und war frei! Ich löste mich auf und wurde zum Meer, zu den weißen Segeln und der wehenden Gischt, wurde selber Schönheit und Wechselgesang, wurde Mond und Schiff und sternübersäter Himmel. Ich war ohne Vergangenheit oder Zukunft, aufgenommen in den Frieden, das Einssein, und in eine unbändige Freude, in etwas Größeres als mein eigenes kleines Geschick, oder Menschengeschick überhaupt, ins Leben selbst! Oder ich könnte auch sagen, in Gott.“

„Und immer wieder habe ich diese Erfahrung gemacht, wenn ich mich weit hinaustreiben ließ oder am Strand lag. Ich wurde zur Sonne, zum gleißenden Sand, zum Tang am Felsblock, der

---

<sup>15</sup> A.a.O.

sich in der Strömung wiegt. Wie ein Heiliger, der die Glückseligkeit erschaut. Als hätte eine unsichtbare Hand den Schleier des nur Scheinbaren gelüftet. Und dann gehen dir einen Augenblick lang die Augen auf – , du siehst das Geheimnis und bist es. Du siehst den Sinn. Aber dann läßt die Hand den Schleier wieder fallen, und du stehst wie vorher allein da, im Nebel verloren, und stolperst weiter, ohne Wohin und Wozu“.<sup>16</sup>

In der Erfahrung der Einheit von Ich und Welt tritt etwas ans Licht, das vorher wie hinter einem Schleier verborgen war (vielleicht dürfen wir hier auch an so etwas wie den Schleier der Maya aus der indischen Philosophie denken). Wenn aber der nur vorübergehend aufgehobene Schleier wieder fällt, tritt wieder das Alltagsdenken ins Bewußtsein und der Verlust der Orientierung.

Dazu noch zwei Beispiele aus der Glückserfahrung in der bildenden Kunst. Von seiner Betrachtung über einen der Paestumer Tempel hält der Schriftsteller Gustav René Hocke in seinem Unteritalienbuch fest: „Blühend ruhte der Tempel. Ebenmaß bekundete er, aber doch anderes auch als bloß geometrische Harmonie. Er zeigte Erfüllung. Er machte glücklich, weil er Seins-Stille ausatmete“.<sup>17</sup>

Oder das, was der Kunsthistoriker Heinrich Lützelers angesichts eines Bildes von Mark Rothko (1903-1970) als beglückend empfindet: „Wie kann man Glück darstellen? Gewiß nicht durch einen lächelnden Menschen in angenehmer Umgebung. Glück erfüllt uns, ist tief und umfassend; vor Rothkos Bild möchte man sagen: so ist Glück“. Der Gedanke des Glücks verbindet sich aber bei Lützelers ebenfalls mit dem Seinsgedanken: „Rothko möchte den ‘Grund’ unseres Daseins mit den Mitteln der Malerei ausdrücken ...

---

<sup>16</sup> Fischer-Taschenbuch. Frankfurt a.M. 1989, S. 128f.

<sup>17</sup> Magna Graecia. Wanderungen durch das griechische Unteritalien. Herrenalberlin 1960, S. 210.

‘Grund’ ist für ihn das Ganze, das Letzte. Für ihn ist der Mensch mehr als nur Mensch; er kann nicht aus sich allein begriffen werden. Der Künstler will ihn in den ‘Grund’ des Seins hineinhalten. Der ‘Grund’ des Seins ist das große und einzige Thema seiner Bilder“.<sup>18</sup>

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf einige Sätze, die Dolf Sternberger in einem seiner Vorträge aus dem Tagebuch von Montesquieu zitiert hat. Dieser schreibt dort über das Glück der Existenz, und Sternberger kommentiert es folgendermaßen: „Was ist also das Glück? Worin liegt es? Im Besitz? Im Reichtum? In der Macht, in der Gesundheit? In der Kraft des Geistes? Im Wert, in der Leistung, in der Arbeit? Im Selbstbewußtsein oder Selbstgefühl? Oder gerade in der Selbstlosigkeit, in der Aufopferung des eigenen Nutzens, im Dienst und in der Liebe? - Nein, antwortet Montesquieu, der Philosoph: in der Existenz selber. Das eigentliche Glück ist das Glück des Existierens oder: das Existieren ist schon das Glück. Wir brauchen das Glück nicht zu suchen, das Paradies ist nicht verloren, noch liegt es in der abstrakten Ferne der Utopie“.<sup>19</sup> Dieser Interpretation der Philosophie des Glücks bei Montesquieu stellt Sternberger danach den Heroismus Nietzsches gegenüber, der „das kleine Glück, das Fliegenglück, das Lämmertglück“ verachtet und verspottet habe und so wie eine Antwort auf Montesquieu erscheine. Und: „Mit der Verdammung des Glücks und des Strebens nach dem Glück will Nietzsche zugleich die gesamte bürgerliche Moral und Gesellschaft treffen, welche er, wahrscheinlich durch ein grandioses Mißverständnis, sofort auch

---

<sup>18</sup> In: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 21 (1976), S. 189.

<sup>19</sup> Das glückliche und das gefährliche Leben. In: D. Sternberger: Figuren der Fabel. Frankfurt a.M. 1990, S. 143f.

mit der christlichen Lehre und der christlichen Weltordnung identifiziert hat“.<sup>20</sup>

Betrachten wir zunächst die recht zwiespältige Bemerkung Montesquieus. Gewiß spricht dieser auf den ersten Blick von dem Glück der reinen Existenz, einem Glück also, das er selbst von dem augenblickhaften und sogar von dem durch Tugenden erreichten unterscheidet. Das Schlüsselwort ist jedoch der Begriff ‘Existenz’. Welche Form oder Qualität der Existenz ist überhaupt gemeint? Anschließend von Sternberger herangezogene Aussagen des Rechtsphilosophen machen nun auf den ersten Blick die Hoffnung zunichte, daß er tatsächlich von einem philosophisch oder gar metaphysisch gegründeten Glück ausgeht. So spricht er vom „Glück der Privatleute“, welches zum großen Teil auf nichts anderem als auf der „Mittelmäßigkeit ihrer Fähigkeiten und ihrer Vermögen“ beruhe.<sup>21</sup> Eine Republik mit solch mittelmäßigen, aber offensichtlich doch recht glücklichen Menschen müsse eine glückliche Republik sein. Sternberger meint nun zu erkennen, daß Montesquieu diese Mittelmäßigkeit akzeptiere, ja sogar fordere, gleichwohl: „Die Mittelmäßigkeit der Vermögen ließe sich durchaus noch ertragen, die Mittelmäßigkeit der Menschen aber nicht“.<sup>22</sup> Deshalb heißt es auch, Montesquieu habe noch eine Hoffnung, indem er sagt: „Man müßte die Menschen von dem Glück überzeugen, das sie nicht kennen, nicht einmal, während sie es genießen“.<sup>23</sup>

Montesquieu scheint also zwei Weisen der Glückerfahrung zu bedenken, denn er spricht von einem scheinbaren Glück, welches der Alltagsmensch erfährt und das ihm aufgrund seiner Mediocrität, seines auf das Äußere gerichteten Bewußtseins als das wirkliche Glück erscheint. Diesem scheint er aber das Glück ent-

---

<sup>20</sup> A.a.O., S. 150f.

<sup>21</sup> Sternberger, S. 148.

<sup>22</sup> A.a.O.

<sup>23</sup> A.a.O., S. 144.

gegenzuhalten, welches durch die Philosophie vermittelt wird.<sup>24</sup> Es ist dann das Glück der wahren Erkenntnis, das ohne Zielstrebigkeit oder Zweckdenken, sondern nur durch *die Erfahrung der Existenz* zu Bewußtsein gelangt, ein seltenes Glück offenbar, das Montesquieu den durchschnittlichen Bürgern zu erlangen nicht zutraut.

Sternberger ist auf diese unterschiedliche Deutung des Verständnisses von Glück bei Montesquieu allerdings nicht eingegangen, weshalb er er auch meint, in Nietzsches Vorstellung des Glücks am Beispiel des Heroismus einen antagonistischen Ansatz erkennen zu müssen. So muß auch seine Absicht, eine Synthese zwischen der Idee des Heroismus und der einseitig verstandenen Vorstellung von Glück im Sinne Montesquiens scheitern. Nietzsche wendet sich nämlich wie auch Montesquieu gegen eine „schale“ und „zu klein gewordene“ menschliche Welt, also gegen die Mittelmäßigkeit und gegen die oberflächliche Zufriedenheit des Durchschnittsmenschen.<sup>25</sup> Heroismus bedeutet für Nietzsche Ablehnung aller Primitiven, Verzicht auf Befriedigung niedriger Instinkte. Nietzsche mißtraut, wie auch Sternberger anmerkt, sogar dem Glück des Zufalls, weil er an den Menschen selbst die Forderung stellt, sein Schicksal in die Hand zu nehmen und sein wirkliches menschliches Leben zu entfalten. Und dieses Leben ist natürlich ein „gefährliches“, das sogar zum Untergang führen kann, denn es erfordert Absonderung von der Masse und schließlich Einsamkeit. „Der Durst nach dem Erhabenen“<sup>26</sup> stellt sich also dar als Sehnen nach einem geistigen Zustand, der als Glückszustand das Besondere, aber dem menschlichen Wesen Entsprechende will. Dieser Zustand setzt Selbstüberwindung voraus und - aus der Sicht des Alltagsmenschen - sogar den Untergang. Hier

---

<sup>24</sup> A.a.O., S. 140.

<sup>25</sup> A.a.O., S. 149.

<sup>26</sup> A.a.O., S. 153.

zeigt sich, daß beide Philosophen unter 'Existenz' eine höhere Form der Lebenshaltung verstehen, die sich deutlich vom zwecksetzenden Leben unterscheidet.

Wir sehen also, daß die Glücksvorstellung beider Philosophen so weit nicht voneinander entfernt ist, und die von Sternberger angestrebte, aber nicht erreichte Synthese durchaus rechtfertigt. In der Tat gehören die Begriffe Glück und Heroismus dialektisch zusammen, aber eine Synthese gelingt nur, wenn man den Begriff der Existenz im Geistigen begründet. Dann ist nämlich zum Erreichen von Glück „Größe und ... sogar Heldentum nötig, um das Glück und sogar ein dauerhaftes Glück zu begründen“, und: „man muß bisweilen gefährlich leben können, gerade um des Glückes willen“.<sup>27</sup> Ein solcher Mensch weiß, „was er opfert, was er möglicherweise zu verlieren hat“, das alltägliche „Glück“ mithin.<sup>28</sup> Und letztlich ist dieses „Opfer“ gar kein solches mehr, weil im Ziel das Glück erfahren wird.

Sternberger möchte die Idee des Glücks und des Heroismus antagonistisch verstehen, sie dann aber zu einer Synthese vereinigen. Dies gelingt ihm nicht, weil er weder in der Philosophie Nietzsches noch in der Montesquieus zwischen den zwei Weisen der Existenz unterschieden hat. Beide sprechen von einem 'wahren' Glück, welches nicht außerhalb von uns zu suchen, sondern in der Erfahrung der Existenz, des Seins, uns immer schon, wenngleich nur vorbewußt, gegeben ist.

Wir brauchen das Glück nicht außerhalb von uns zu suchen. In der Erfahrung der Existenz, des Seins, ist es uns immer schon vorbewußt gegeben und scheint nur darauf zu warten, in die Helle des Bewußtseins gehoben zu werden. Ist also mit dem Glück des Existierens wirklich nur das Lämmerglück des bürgerlichen Le-

---

<sup>27</sup> A.a.O., S. 158.

<sup>28</sup> A.a.O., S. 159.

bens gemeint, dem man dann ein heroisches Lebensgefühl entgegenstellen sollte? Oder liegt das Glück der Existenz, von dem Montesquieu spricht, nicht allem bürgerlichen und heroischen Denken voraus? In der reinen Existenz Erfahrung jedenfalls ist der Einzelne weder Bürger noch Heros. Das Glück der Existenz Erfahrung ist nicht das scheinbare Glück, das man in der die Langeweile vertreibenden „Zerstreuung“ zu finden meint, sondern von der Art, daß es das Bewußtsein auf ein Wesentliches versammelt, denn so ist „Zerstreuung das Hinausgehen aus der Gesammeltheit in die sich ausbreitende Mannigfaltigkeit“. Wenn nun Zerstreuung den Menschen kennzeichnet, dann heißt das: „er strebt aus einem Mittelpunkt auseinander, er strebt von seinem Zentrum weg ins Weite“, verliert sich in seinem „leeren Selbst“ und in der dieses leere Selbst charakterisierenden „Langeweile“. Diese Weise des Lebens widerspricht aber dem Wesen des Menschen, was nach Weischedel bedeutet, daß der Mensch in seiner konkreten Existenz in einen Widerspruch zu seinem wahren Selbst trete.<sup>29</sup> Das Glück der Existenz Erfahrung ist dagegen weder rauschhaft noch armselig, sondern von ruhevoller Tiefe und voll Leben. Allein daraus kann hervorgehen, was den letzten Sinn des Glücks und, wie sich noch zeigen wird, auch der Liebe erfüllt.

### III

Auch das Thema der Liebe hat Beziehungen zum Seinsgedanken und insbesondere zur Erfahrung des Seins. Das deutsche Wort ‘Liebe’ hat allerdings einen weiten Bedeutungsbereich. Es kann vor

---

<sup>29</sup> Vgl. W. Weischedel: Der Abgrund der Endlichkeit und die Grenze der Philosophie. Versuch einer philosophischen Auslegung der ‘Pensées’ des Blaise Pascal. In: Beiträge zur geistigen Überlieferung. Godesberg 1947, S. 86-166. Hier: S. 105, 107ff.

allem ebenso sich auf die Liebe zwischen den Geschlechtern beziehen, also dem lateinischen „amor“ oder dem griechischen „éros“ entsprechen, ferner läßt sich von der Liebe zu Gott, etwa im Sinne des lateinischen „caritas“ oder des griechischen „agápe“ reden. Dazu kennt man Kindesliebe, Elternliebe, Freundesliebe, Vaterlandsliebe und vielerlei andere übertragene Bedeutungen des Wortes.

Wir halten uns zunächst an die in der Umgangssprache gebräuchlichste Verwendung: an die geschlechtliche Liebe (wobei wir von den mannigfachen Spielarten, die z.T. sogar in den Bereich des Perversen hineinreichen, hier einmal absehen). Es ist nun nicht ohne weiteres zu erwarten, daß gerade bei der Liebe zwischen den Geschlechtern nicht selten der Seinsgedanke miteinbezogen wird. Dennoch gibt es in diesem Punkt einige Beispiele. So schreibt der Schweizer Schriftsteller und Philosoph Henri Frédéric Amiel in seinem Tagebuch zum 17. März 1868: „Die Frau will geliebt werden ohne Grund, ohne Warum, nicht weil sie hübsch ist oder gut oder wohlherzogen oder graziös oder intelligent, sondern weil sie *ist*“.<sup>30</sup> Eine vergleichbare Auffassung findet sich in dem Roman von Aldous Huxley „Das Genie und die Göttin“ (The Genius and the Goddess). In diesem zuerst 1955 erschienenen Buch unterhalten sich zwei Männer und stellen dabei die folgende Überlegung an:

„Warum liebt man die Frau, in die man verliebt ist? Weil sie *ist*. Und das ist schließlich Gottes eigene Definition seiner selbst. Ich bin, der ich bin. Die Frau ist, die ist. Einiges von ihrer Istheit fließt über und durchtränkt das ganze Weltall“.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Journal intime Bd.II. Genf 1905, S. 20. Übersetzung vom Verfasser.

<sup>31</sup> 2.Aufl. München-Zürich 1989, S. 43f. Von diesem Sein heißt es bei Huxley, daß es das mit großem Anfangsbuchstaben geschriebene Sein sei (being gegen Being). Die deutsche Übersetzung von H.H.Herlitschka mißversteht das und meint: „das mit dem größten aller Anfangsbuchstaben geschriebene Sein“.

Gemeint ist also klar, daß die Frau oder das Mädchen (im englischen Text steht 'girl') wegen des Seins geliebt werde, und zwar wegen des in einem tieferen Sinne verstandenen Seins: die Frau werde geliebt aufgrund des in ihr sichtbar werdenden Seins. Der Sprecher verbindet diesen Seinsbegriff mit dem Gottesnamen von Exodus 3,14: „Ich bin, der ich bin“. Nach dem Gespräch in Huxleys Roman handelt es sich bei dem in der Frau erscheinenden Sein um das göttliche Sein und damit um das schlechthinnige Sein, das Sein alles Seienden. Daher kann gesagt werden: „Einiges von ihrer Istheit (im Englischen steht: isness) fließt über und durchtränkt das ganze Weltall. Das bedeutet, allgemein gesprochen, daß in der Liebe zu einem Menschen das Sein in ihm entdeckt wird und damit das Sein alles Seienden. Der Liebende liebt im geliebten anderen Menschen die ganze Welt, wie man metaphorisch sagen könnte.

Die Liebe zwischen den Geschlechtern, auch wenn sie bereits in die Sphäre des Ontologischen hineinreicht, ist aber noch nicht die höchste Stufe der Liebe. Von dieser Liebe spricht Platon im „Symposion“, und zwar dort in der Sokratesrede über den Liebesgott Eros. Dieser ist in Platons Dialog Bild für den Philosophen und die philosophische Erkenntnis, deren Wesen von neuzeitlichen, an der Wissenschaft orientierten Erkenntnisweisen, sehr oft mißverstanden wird. Platon versteht nämlich die Philosophie nicht als ein endloses, niemals an sein Ziel kommendes Unterwegssein. Das zeigt sich etwa in dem Mythos von der Abstammung des Eros. Demnach ist Eros der Sohn des Gottes Póros und der Göttin Penía. Das Wesen des Eros und damit der Philosophie ist durch diese Abstammung bestimmt. Die Namen der Eltern des Eros sind „sprechende Namen“. ‘Penía’ wird meist mit ‘Armut’ übersetzt. Genauer wäre wohl so etwas wie ‘Mühe’. Das Wort hängt mit dem griechischen Wort für ‘Mühe’ zusammen (pónos) und für ‘sich mühen’ (pénomai). Das erinnert an den Zustand des Unbefriedigtseins, aus dem das erotische Streben und sexuelle Verlangen sich

zu befreien sucht, ins Philosophische übertragen, an die Erkenntnisbemühungen des philosophischen Denkens, die „Anstrengung des Begriffs“. Dies zur Mutter des Eros. Ganz anders der Vater. Sein Name, ‘Póros’ wird leider meist, verleitet durch den falschverstandenen Namen der Mutter, häufig mit ‘Reichtum’ wiedergegeben. Aber ‘Póros’ hat mit ‘Reichtum’ nichts zu tun. ‘Reichtum’ würde im Griechischen ‘plutos’ heißen. Der Name des Gottes Poros leitet sich ab von Verben wie ‘peráo’ (durchdringen, ans Ende von etwas gelangen) oder ‘poreuomai’ (marschieren, durchziehen) und hängt sprachlich zusammen mit Substantiven wie ‘porthmos’ (Durchgang, Überfahrtsweg) oder ‘porthmeús’ (Fährmann), was etymologisch zum lateinischen ‘per’ und zum deutschen ‘Furt’ paßt (die Stelle, an der man durch einen Fluß gehen kann). Der Name des Gottes ‘Poros’ bedeutet also etwa „der, der durchkommt“. So ist der Liebesgott Eros von der Mutter her ein Suchender, Verlangender, Strebender. Von seinem Vater jedoch kennt er den Weg zum erstrebten Ziel und findet ihn auch. Die Liebe ist also einerseits ein Verlangen, das aber nicht wesenhaft unerfüllbar ist. Das gilt dann auch für die Liebe zur Weisheit, und zwar einer Weisheit, wie die Götter sie besitzen. Das erotische Streben aber entzündet sich am Anblick des Schönen, wobei am Ende und Ziel dieses Strebens in der philosophischen Erkenntnis das „Schöne selbst“ erkannt wird, ein „staunenswertes Schönes“, „das zuerst immer ist und weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch schwindet“, also Seinscharakter hat.

Platon, aber auch im 19. und 20. Jahrhundert Amiel und Huxley verbinden den Begriff der Liebe mit dem Gedanken des Seins. Bei Nietzsche erwartet man dergleichen jedoch kaum. In den Dionysos-Dithyramben, also in der letzten Schaffenszeit des Philosophen, gibt es jedoch Verse, in denen sich Liebe und Sein verbinden:

„Höchstes Gestirn des Seins!  
Ewiger Bildwerke Tafel  
Du kommst zu mir? -  
Was keiner erschaut hat,  
deine stumme Schönheit, -  
wie? Sie flieht vor meinen Blicken nicht?

Schild der Nothwendigkeit!  
Ewiger Bildwerke Tafel!  
- aber du weisst es ja:  
was Alle hassen,  
was allein ich liebe,  
dass du ewig bist!  
Dass du nothwendig bist!  
Meine Liebe entzündet  
sich ewig nur an der Nothwendigkeit.

Schild der Nothwendigkeit!  
Höchstes Gestirn des Seins!  
- das kein Wunsch erreicht,  
das kein Nein befleckt,  
ewiges Ja des Sein's,  
ewig bin ich dein Ja:  
denn ich liebe dich, oh Ewigkeit! --

