



Glück

Von der Utopie zum unglücklichen Glück des neoliberalen Sozialatoms

Gerhard Stapelfeldt

Zitation: Stapelfeldt, Gerhard (2015): Glück. Von der Utopie zum unglücklichen Glück des neoliberalen Sozialatoms, in: Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft

© 2015 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

„Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr; denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung, des fehlenden Gegensatzes.“ (Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke 12. Frankfurt 1970: 42)

„Statt unnütze Systeme für das Glück der Völker aufzustellen, will ich mich darauf beschränken, die Gründe ihres Unglücks zu untersuchen.“ (Giammaria Ortes 1774. Zitiert bei Marx: Das Kapital. Erster Band. MEW 23, Frankfurt 1967: 675f., Anm. 89)

„... man möchte sagen, daß der Mensch ›glücklich‹ sei, ist im Plan der ›Schöpfung‹ nicht enthalten.“ (Freud: StA IX: 208)

Seit der Weltwirtschafts- und Weltfinanzkrise von 1971/81 tritt der *Neoliberalismus* als herrschende Ordnung auf; seit der Schuldenkrise Lateinamerikas (1982ff.) sowie seit dem Zusammenbruch der Staaten des autoritären Sozialismus (1989/91) beansprucht der neue Liberalismus, unter der Metapher der Globalisierung, weltweite Geltung. Nach dem Vordenker der neuen Ordnung der Freiheit, Friedrich August von Hayek (1899-1992), zeichnet sich der Neoliberalismus theoretisch und praktisch durch *drei Dogmen* aus, die ihn vom *klassischen Liberalismus* des Zeitalters der Aufklärung und der großen bürgerlichen

Revolutionen in Nordamerika und Frankreich zentral unterscheiden: die Gesellschaft als Ganze ist unerkennbar und insofern ein irrationales Allgemeines; darum ist auch die Genesis der Gesellschaft, die Geschichte, undurchschaubar – das Ende der Geschichte ist erreicht; darum ist auch das Ende der Utopien erreicht. Diese drei Dogmen gehen tautologisch auseinander hervor. Keine „Theorie der Gesamtordnung der Gesellschaft“ (Hayek 1973: 157) ist möglich, wäre diese genetisch und utopisch unüberschreitbar. Jede „Gesellschaftstheorie“ (ebd. 154), die die „Gesellschaft als Ganze“ (ebd. 78) zu begreifen sucht, muß beanspruchen, in den herrschenden Verhältnissen, in der „kontemporären Geschichte“, deren „historische Voraussetzungen“ ebenso freizulegen wie die vernünftige „Aussicht auf einen neuen Gesellschaftszustand“ (Marx 1857/58: 363-365; MEW 26.3: 422). Jede Gesellschaftstheorie verhält sich darum kritisch zu allen Umständen, die sich als unveränderlich darstellen: sie erkennt in diesem Schein den Vorschein vernünftiger Verhältnisse. Die *Kritik der klassischen liberalen Politik-Ökonomie* konnte an deren aufklärerischen, utopischen Gehalt immanent anschließen und gegen den herrschenden Warenfetischismus diese transzendierenden Gehalte radikalisiert wenden. Solchem dialektischen Widerspruchsgeist schien schon unter dem Imperialismus, noch mehr unter dem autoritären Staat, der Boden entzogen; die Geschichtsphilosophie der *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer/Adorno 1944/47) hat daraus die Konsequenz gezogen. Auch der *globale Neoliberalismus* ist einzig *geschichtsphilosophisch* zu begreifen als Negation des Bewußtseins vergangener, gegenwärtiger Geschichte, als Negation utopischer Tendenzen im Bestehenden. Durch diese „bestimmte Negation“ (Hegel Bd. 5: 49; vgl. Freud, StA X: 371 ff.) weist er, gegen seine Präntention, doch über sich hinaus. So kann der Neoliberalismus *immanent kritisiert* werden: durch die *Darstellung der Genese jener Utopien*, die er negiert; durch die *Darstellung des Verfalls jener Utopien*, so daß der Schein vollkommen unüberschreitbarer, verknöchert, irrationaler Verhältnisse entsteht.

An Ideologien, die die bestehenden Verhältnisse verschleiern und dadurch utopisch überschreiten, ist die europäische Gesellschafts- und Philosophie-Geschichte reich: Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Wahrheit, das Gute – insbesondere das gute Leben, Liebe als Nächsten- und Feindesliebe, Freiheit, Gottesebenbildlichkeit, Würde, Welt- und Selbsterkenntnis, Vernunft, Humanität, Gleichheit, Brüderlichkeit, allgemeines Interesse, allgemeines Wohl, Glück, Schönheit, ewiger Friede. Unter diesen Utopien scheinen die Vernunft und das Glück als die höchsten, alle anderen Ideen konstituierend. *Vernunft* erscheint als eine unmittelbar übersinnliche, auf das Denken bezogene, theoretische

sche Idee: dem *Idealismus* zugehörig. *Glück* erscheint als eine unmittelbar sinnliche, auf das Somatische und das Gefühl bezogene Idee: dem *Materialismus* zugehörig. So einfach verhält es sich indes nicht: Vernunft ist nicht ohne Sinnliches, Glück nicht ohne Übersinnliches. Niemand kann vernünftig sein in einer unvernünftigen gesellschaftlichen Welt, in die er hineingeboren ist, in der er sich wie selbstverständlich bewegt, die ihm zu einer zweiten Natur wurde: so fordert die Vernunft eine vernünftige Wirklichkeit (vgl. Hegel, Bd. 7: 24f.). Mit dem Glück verhält es sich analog. Niemand kann Glück verspüren in einer Welt des Unglücks. Das Glück fordert seine Verallgemeinerung, allgemeines Glück. *So verweist die Vernunft auf das Glück, das Glück auf die Vernunft.* Beide sind kein Apriori, sondern utopischer Vorschein, weltverändernde Praxis fordernd. Mehr noch als die Vernunft gehören Reflexionen über das Glück zur *praktischen Philosophie*: zur Ethik, zur Philosophie der Moral und Politik.

Die *Vernunft* ist längst in Verruf geraten und mit ihr die Normen, die sie begründet: Neoliberale verachten sie als eine menschliche Omnipotenzphantasie, die sich längst „blamiert“ habe (Simon 1993); das Alltagsbewußtsein weiß von der Vernunft nur als einer disziplinierenden, repressiven Kraft: „*Du mußt vernünftig sein!*“ Das *Glück* hingegen ist allgegenwärtig: dutzende von Zeitschriften offerieren Wege zum Glück; eine international vergleichende Glücksforschung, die sich hoher öffentlicher Aufmerksamkeit sicher ist, publiziert regelmäßig, in welchen deutschen Bundesländern, in welchen EU-Mitgliedstaaten die glücklichsten Menschen leben. Glück scheint ein selbstverständliches Ziel des individuellen Lebens. Glück ist aber auch ökonomisch relevant: Glückliche leisten mehr, in den Ländern der Glücklichen scheinen Kapital-Investitionen besonders gewinnbringend.

Während längst *The End of Reason* (Horkheimer 1941; vgl. Lukács, Werke 9) in klassischen Werken dargelegt wurde, ist – analog – die *Zerstörung des Glücks* kein herausragendes Thema; Freuds *Unbehagen in der Kultur* enthält eine der wenigen gesellschaftstheoretischen Aufklärungen. Das gegenwärtige „*unglückliche Bewußtsein*“, durch die neoliberale *Glücksforschung* als Glück proklamiert, bedarf dagegen der „Entzauberung“: der genetischen Darstellung des Aufstiegs und des Verfalls einer Utopie, die erstmals in der antiken griechischen Philosophie darlegt wurde.

Die *Vernunft* ist, in Platons *Politeia* (a.a.O., 511a-e; 532a-535a), dialektische Vernunft: Aufklärung über alles, was bewußtlos vorausgesetzt und darum bewußtlos materialisiert wird, durch genetische Darstellung des Voraus-

Gesetzten als eines Gesetzten und dadurch als genetische Darstellung der Materialisierung des Vorausgesetzten zu einer bewußtlosen sinnlichen Welt. Das Telos der vernünftigen Aufklärung ist ein Zustand der Vernunft: daß der Mensch sich seiner selbst und seiner gesellschaftlichen Verhältnisse, seines geschichtlichen Werdens bewußt sei. Das jedoch ist rein denkend unmöglich; insofern impliziert die Idee der Vernunft eine *Übereinstimmung von übersinnlicher und sinnlicher Welt*. Wer seiner selbst und seiner Welt erst bewußt wird, war nicht, was er sein soll: er vermag sich nicht bewußt zur Aufklärung zu entschließen, sondern wird vom Leiden an den Verhältnissen zur aufklärenden Frage getrieben; in der Aufklärung muß der Mensch seine Identität, die bewußtlose Welt verändern – praktisch (vgl. Marx, MEW 3: 6). Jene utopische Idee wurde vor allem in der Epoche der bürgerlichen Aufklärung und der welthistorischen Revolutionen am Ende des 18. Jahrhunderts proklamiert. Überschwenglich feiert Hegel, rückblickend, diese Zeit:

„Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d.i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der $\nu\omicron\upsilon\zeta$ die Welt regiert; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen, zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dies somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.“ (Hegel, Werke 12: 529)

Die Vernunft begründet, im revolutionären, aufklärerischen Liberalismus, die kosmopolitischen Utopien der Freiheit, der Gleichheit, des allgemeinen Interesses, des Wohlstands der Nationen, des ewigen Friedens, des allgemeinen Glücks. „Philosophy knew of no higher principle“ (Horkheimer 1941: 366).

Aber Horkheimer konstatiert im Jahre 1941 *The End of Reason* im Faschismus und damit das Ende der Vernunft-Utopien: „Die Ordnung, die 1789 als fortschrittliche ihren Weg antrat, trug von Beginn an die Tendenz zum Nationalsozialismus in sich.“ (Horkheimer 1939: 129) Darum ist gegen den Nationalsozialismus nicht der Liberalismus anzurufen, darum ist auch nach 1945 eine Rückkehr zur Vernunft, zur Vernunft-Freiheit, zum „ewigen Frieden“ versperrt (ebd. 121; vgl. Weber, PS: 63-65). In der Umgangssprache ist die Berufung auf die Vernunft nicht länger eine Anrufung der Freiheit aller Menschen, sondern die Aufforderung zur Anpassung, zur Unterwerfung unter das Bestehende. Die

Vernunft ist reduziert auf die „*instrumentelle Vernunft*“ (Horkheimer 1947), durch die der Handelnde nicht nur die Welt, sondern auch sich selbst berechnend beherrscht: alles wird zum Mittel. Wer vernünftig ist, fügt sich – nach Auffassung des Alltagsbewußtseins – dem Unvermeidlichen. Vernunft erscheint als Medium der Unterdrückung und Selbstunterdrückung: als Verinnerlichung undurchschauter Herrschaft. Nietzsche (Bd. I: 699) bezeichnet dies als die äußerste „Menschenverachtung“: „daß man jedermann nur als Mittel zu *seinem* Zwecke“ betrachte (vgl. Marx 1857/58: 155f.). „Instrumentelle Vernunft“ ist die Rationalität der Selbsterhaltung ohne Selbst: weil das Subjekt, das alles objektiviert, damit auch sich selbst objektiviert (Horkheimer 1941: 376).

Anders steht es mit dem *alltäglichen Glück*: eines offenbar *sinnlichen Zustands*. Glück scheint nichts als: das Glücksgefühl. Als Glück gilt auch der Zufall: etwa das Glück, bei einem Unfall glimpflicher davongekommen zu sein, als es möglich gewesen wäre. Man wünscht einander Glück; man wähnt sich bisweilen glücklich. Aber Glück gilt nicht nur als günstiges Schicksal, sondern auch als machbar. Zahllose Zeitschriften offerieren sich als Ratgeber zum Glücklichsein; Glückskekse sind käuflich; eine international vergleichende Glücksforschung hat sich etabliert, die mit den schlichtesten Instrumenten empirischer Sozialforschung nach den glücklichsten Menschen und den glücklichsten Nationen fahndet. Worin das Glück besteht, scheint dem Instrumentalismus fraglos; fraglich sind allenfalls die Wege zum Glück. Glücklichsein scheint möglich: „Jeder kann sein Glück machen“. Also ist Glück: privat, individualistisch, herstellbar – vielleicht nicht käuflich, aber man kann lernen, glücklich zu sein. Es gibt Glückstrainer, die Rede ist vom Glücksmanagement. Glück wird instrumentalisiert wie die Vernunft – ohne deren Schicksal allgemeiner Verachtung zu teilen. Das instrumentalisierte Glück aber ist: das Glück nicht der freien Bedürfniserfüllung, sondern der Selbstbeherrschung durch Selbstberechnung (vgl. Weber, WL: 607) – es ist das Glück des homo oeconomicus, der sich selbst kalkuliert wie eine Ware, der sein Glück optimiert wie seinen Kapitalertrag (Weber, WL: 385, 393-397). Der neoliberale Glaubenssatz lautet: „jeder ist seines Glückes, aber auch seines Unglückes Schmied“ (vgl. Hayek 1960: 101). So wird das Glücklichsein im Unglück propagiert, so scheint das Glücklichwerden jenseits des Unglücks möglich. In einer Operette heißt es: „Glücklich ist, wer vergißt, was doch nicht zu ändern ist“: Glück als Vergessen von Unglück.

Der Versuch, Glück zu verwirklichen durch Verdrängung von Unglück, reproduziert das Unglück und produziert erst die Sucht nach Glück – weil dieses mit jeder Anstrengung sich weiter entfernt. Freud hat einmal, nicht zufällig in

seiner klassischen Untersuchung über *Das Unbehagen in der Kultur* (1930. In: StA Bd. IX: 191-270), das Streben nach Glück als das erste Interesse aller Menschen ausgezeichnet:

„Wir wenden uns ... der anspruchsloseren Frage zu, was die Menschen selbst durch ihr Verhalten als Zweck und Absicht ihres Lebens erkennen lassen, was sie vom Leben fordern, in ihm erreichen wollen. Die Antwort darauf ist kaum zu verfehlen; sie streben nach dem Glück, sie wollen glücklich werden und so bleiben. Das Streben hat zwei Seiten, ein positives und ein negatives Ziel, es will einerseits die Abwesenheit von Schmerz und Unlust, andererseits das Erleben starker Lustgefühle.“ (Freud, StA Bd. IX: 208; siehe ebd. 208 – 220; vgl. Platon, *Euthydemos*: 282a)

Das Ziel des Glücks ist, psychoanalytisch, das „Programm des Lustprinzips“ (ebd. 208). Die Psychoanalyse, als Therapie, zielt darauf, durch Erinnerung vergangenen Unglücks diesem seine pathogene Kraft zu nehmen und dadurch „hysterisches Elend in gemeines Unglück zu verwandeln.“ (StA B: 97) Glück scheint nur als privates Glück möglich. Aber wenn der Weg zum Glück in der Erinnerung vergangenen Unglücks besteht, dann ist Glück eine gesellschaftliche, politische, kulturelle Utopie: ein Allgemeines. Die Bundesverfassung der Vereinigten Staaten von Amerika aus dem Jahr 1787 enthält die Bestimmung, „das Glück des Volkes“ zu sichern, den „Endzweck“ des „möglichsten Genusses einer allgemeinen Glückseligkeit und bürgerlichen Freiheit“ zu verwirklichen (Adams/Adams 1976: 343, 355, 358). Als Allgemeines scheint das Glück der Utopie der Vernunft nicht entgegen, sondern verwandt: auch das Glück, wie die Vernunft, enthält das Telos einer *Übereinstimmung von übersinnlicher und sinnlicher Welt*.

Vernunft und Glück stimmen überein: wenn die Aufklärung gesellschaftlich-unbewußter Verhältnisse die übersinnliche ebenso wie die sinnliche Welt entzaubert – wenn nicht länger unbewußte Mächte den Menschen übersinnlich-sinnlich beherrschen, unterdrücken. Vernünftig sind Individuum und Gesellschaft, wenn der Einzelne sich seiner selbst und seiner Verhältnisse bewußt ist. Glück wäre dann: die Freiheit der sinnlichen Welt von Unterdrückung, die Freiheit des Somatischen von Masochismus und Sadismus. Diese Zusammenstimmung von Vernunft und Glück wäre *keine Identität*: weil das eine unmittelbar übersinnlich, das andere unmittelbar sinnlich ist. Der Begriff des Glücks ist nicht das Glück: der Begriff hat das Sinnliche, Somatische, Nicht-identische nicht sich gleichzumachen. Der Satz: „Ich bin glücklich“, desavouiert

das Glück, weil das Denken dem Gedachten nachfolgt, nicht in ihm ist – weil das Gedachte zum Abstraktum wird wie der Begriff.

„Mit dem Glück ist es nicht anders als mit der Wahrheit: Man hat es nicht, sondern ist darin. Ja, Glück ist nichts anderes als das Unbefangensein, Nachbild der Geborgenheit in der Mutter. Darum aber kann kein Glücklicher je wissen, daß er es ist. Um das Glück zu sehen, müßte er aus ihm heraustreten: er wäre wie ein Geborener. Wer sagt, er sei glücklich, lügt, indem er es beschwört, und sündigt so an dem Glück. Treue hält ihm bloß, der spricht: ich war glücklich.“ (Adorno 1944/47: 143 f.)

Weil niemand jemals in diesem Land der Vernunft und des Glücks – in Utopia – war, weil die Verhältnisse des „Vereins freier Menschen“ (Marx) erst im theoretischen und praktischen Widerspruch gegen die widersprüchliche Welt entwickelt werden müssen, ist es unmöglich, jenseits der Kritik, also positiv zu sagen: was Vernunft, was Glück ist.

Vernunft und Glück stimmen negativ überein: wenn eine instrumentelle Rationalität das Glück instrumentalisiert und rationalisiert. Dann ist die Vernunft: repressiv, Masochismus und Sadismus befördernd. Dann ist das Glück: das Glück der Unterdrückung seiner selbst und anderer. Das ist die Grundlage des herrschenden Rationalismus ebenso wie der Glückssuche und Glücksforschung. Gesucht wird nach dem Glück – weil nicht Glück, sondern Unglück ist. Wird nach dem Glück jenseits des Unglücks gesucht, wird das Unglück befestigt: so gerät die instrumentalistische Glückssuche zum Selbstzweck, zum unendlichen Zirkel. Die Weise, in der Glück gesucht wird, befestigt immerzu das, dem entronnen werden soll: so wird die Glückssuche zur Glückssucht, zum Selbstbetrug – zur bewußtlosen Apologie des herrschenden Unglücks.

II. Mythologische Welt:

Zusammenstimmung von Weisheit und Glück

Alle Philosophie vor Sokrates, von Homer (um 750/730) bis zu Anaxagoras (um 499-428/427), ist Kosmologie und Ontologie: Reflexion über die arché von allem unter der Voraussetzung, daß die Welt „von Göttern voll“ (Thales von Milet, um 600) ist. Lehrgedichte behandeln die Welt der *physis*, die objektiv-subjektiv, lebendig, mit moralischen Qualitäten behaftet ist: die Gesetze der

physis sind göttliche, von den Gesetzen der *polis* substantiell nicht unterschieden. Erst mit Sokrates (469-399) verselbständigt sich die Philosophie als *Moral- und Sozialphilosophie* gegen die Naturphilosophie – auf der Grundlage einer Weltauffassung, die auch weiterhin einen von Göttern durchdrungenen Kosmos supponiert. Reflexionen über das *Glück*, über ein *gutes und vernünftiges Leben*, gehören in diesen Bereich der Moralphilosophie: der *praktischen*, der *politischen Philosophie*. Glück ist, nach der frühen Erkenntnis, nur als *allgemeines Glück*: erst in der Allgemeinheit verbürgenden Vernunft ist Glück – das gilt von der Antike bis zum Zeitalter des Liberalismus.

Utopien eines *guten Lebens* werden bereits in der mythologischen Welt der griechischen Antike formuliert. Homer (um 750) gibt in der *Ilias*, im XVIII. Gesang, eine bildliche Darstellung der in sich entzweiten Welt. Die Beschreibung des Achilleus-Schildes legt den Gegensatz einer Welt des Friedens gegen eine Welt der Entzweiung dar. Hesiod (um 700) berichtet, in *Werke und Tage*, von einem Tonfaß, in dem alle Übel der Menschen, aber auch die Hoffnung enthalten sind. Parmenides (540-470) gibt in seinem Lehrgedicht die Schilderung einer wahren Welt der Identität jenseits der Welt der Sterblichen. Empedokles (485-425) skizziert eine erste Geschichtsphilosophie, in der von einem anfänglichen „goldenen Zeitalter“ der Liebe berichtet wird, das in das gegenwärtige Stadium des Hasses und des Krieges übergang, das seinerseits in ein kommendes Stadium der Liebe zurückkehren wird. Friede, Liebe und Vereinigung sind die utopischen Ideen. In der folgenden Philosophie werden diese Ideen durch zwei grundlegende erweitert und begründet: *Vernunft und Glück*.

Über das Glück wird unter zwei Begriffen reflektiert: *eudaimonía* und *hedoné*. Hedoné ist die Lust, die Glück bereitet; eudaimonía ist das Glück – oder die Glückseligkeit – selbst. *Lust* entspringt im Bereich des Somatischen. Das Glück oder die *Glückseligkeit* dagegen gehört zur Weisheit, zur Vorstellung einer Herrschaft der Vernunft: zur *Idee eines guten Lebens*, zur höchsten *Idee des Guten* – des *agathón*. So stehen Vernunft und Glück einander nicht gegenüber wie Denken und Somatisches: das Glück ist nicht ohne die Vernunft; das Glück ist einzig als allgemeines oder gar nicht. Die Lust bereitet nur Glück, wenn sie unter der Herrschaft der Vernunft steht. Die Zusammenstimmung von Vernunft und Glück beruht darauf, daß die Vernunft als „Denken des Denkens“ (νοησις νοηξεως) (Aristoteles, *Metaphysik*: 1074b) eine Aufklärung über Unbewußtes ist. *Theoretisch* zielt die Vernunft auf ein Wissen von der „Sache selbst“, frei von bewußtlosen Projektionen des voraussetzungsvollen Verstands. *Praktisch* zielt die Vernunft auf eine Selbst- und Weltveränderung: auf ein vernünftiges,

gutes Leben in der Polis. Philosophie, die Liebe zur Weisheit, ist als *theoria* wesentlich *praktisch*. Sokrates rät seinen Richtern, in den Schlußworten der *Apolo-gie*, es gelte, „sich selbst so einzurichten, daß man möglichst gut sei“ (a.a.O., 39d) – die Polis vernünftig einzurichten. Aristoteles’ *Nikomachische Ethik* leitet, am Ende, zur „Staatslehre“ über (1181b).

Im Anschluß an Sokrates (469-399) entwickeln Platon (427-347) und Aristoteles (384-322) Gedanken über das gute Leben, über das Glück als *eudaimonía*. Das Glück steht später im Mittelpunkt der Schule des Epikur (342-271): der Eudaimonisten. Die Lust wird von der hedonischen oder kyrenaischen Schule, vor allem von deren Haupt Aristippos (435-350), abgehandelt.

II.1 Herodot und Aristippos: *eudaimonía* und *hedoné*

Erste Reflexionen über das Glück als *eudaimonía* finden sich in *Herodots* (490-425/20) *Historien*: der Darstellung der Perserkriege (546-478). Einige Jahrzehnte später gibt *Aristippos aus Kyrene* (um 435-350) erste Reflexionen über das Verhältnis der Lust als *hedoné* zur *eudaimonía*.

Herodot berichtet im ersten Buch seiner frühen Geschichts-Erzählung von einem Dialog zwischen Solon, dem Gesetzgeber der Athener, und dem Lyder-König Kroisos berichtet (a.a.O., Buch I/§§ 29-34). Der König fragt, nach Herodot, den Athener als „*Freund der Weisheit*“ nach dem *Glück*:

„Fremdling aus Athen, der Ruf deiner Weisheit (*sophia*, G.S.) ist auch zu uns gedrungen, und man hat uns oft von dir erzählt, daß du als ein Freund der Weisheit (aus Liebe zur Weisheit; G.S.) und um die Welt kennen zu lernen (um der *theoría* willen; G.S.), viele Länder der Erde besucht hast. Nun hat mich das Verlangen ergriffen, dich zu fragen, ob du wohl einen Menschen gefunden ast, der der allerglücklichste auf Erden ist.“ (Herodot, *Historien*: Buch I / § 30; zur Übersetzung: Schadewaldt 1978: 12)

Die erwartete Antwort bleibt aus: Solon nennt nicht Kroisos, sondern erst Tellos, dann Kleobis und Biton. Diese seien die Glücklichensten, weil das Glück in einem glücklich vollbrachten Leben, vollendet durch den „schönsten Tod“, bestehe. Im Leben bestehe das Glück nicht in einzelnen Momenten, nicht in „großen Reichtümern“ allein, sondern: im Leben in einer „blühenden Stadt“; in einer allgemeinen Anerkennung und Würdigung durch die Polis; im „Ruhm“; in „wa-

ckeren Söhnen“; im ruhigen Genuß des Reichtums; in einem „frohen Herzen“. Alles zusammen freilich könne ein Mensch „unmöglich“ erlangen, „nur „einiges“. Glück besteht, nach Herodot, in einer Übereinstimmung des Menschen mit seiner eigenen Natur, mit seiner Polis, mit äußeren Gütern. Glück ist wohl ein sinnliches Empfinden, das aber nicht singulär, sondern allgemein ist: das ein Leben umschließt, das im Verhältnis des Menschen zu anderen Menschen und zu Dingen besteht. Darum steht dieses sinnliche Empfinden unter der Allgemeinheit der Weisheit, der Vernunft, der Moral; darum geht der Frage des Kroisos der Hinweis auf die „Weisheit“ des Solon voran.

Diese Vermittlung von Weisheit und Glück lehrt auch die *hedonische Schule*. Nach *Aristippos* ist (siehe: Diog. Laertius. Buch II/§§ 65-104) ist es weise, „zu gebieten über die Lust und ihr nicht zu unterliegen ..., nicht sie sich zu versagen.“ (ebd. § 75) „Glückseligkeit“ bestehe nicht in einer „einzelnen Lust“, sondern in der „Summe der einzelnen Lustempfindungen“ (ebd. § 87). Nur unter der Herrschaft der Weisheit, der Vernunft, wird Lust zur Quelle von Glück; nur durch die Vernunft wird die *hedoné* in die Allgemeinheit der *eudaimonía* aufgehoben. Ein glückseliges Leben ist ein Leben unter der Herrschaft der Vernunft; die Lust dagegen ist singulär, somatisch – der Gegensatz von Weisheit, Vernunft und Glück.

II.2 Platon: *Euthydemos*

Platon (427-347) geht von der Verselbständigung der *Moral- und Sozialphilosophie* gegen die *Naturphilosophie* bei *Sokrates* aus. Gleichwohl sind *theoretische* und *praktische Philosophie* bei ihm nicht entgegengesetzt: die Idee des Guten gilt ihm als Licht der *theoretischen* Erkenntnis von Wahrheit und als Imperativ einer guten Lebens-*Praxis*. Platons erstes Thema ist das vernünftige Leben: ein Leben unter der Idee des Guten, des *agathón*. Allein ein solches Leben verbürge: Glück. Diese Einsicht entwickelt er in seiner *Tugendlehre* in Form einer dialektischen, aufklärenden Kritik des herrschenden, durch die Sophisten personifizierten Bewußtseins. Weil allein der Gott weise sei, lehrt schon *Sokrates*, komme dem Menschen die nur „menschliche Weisheit“ zu – die Annäherung an die Weisheit durch Kritik des zum Scheine Weisen (*Platon, Apologie: 23a*).

Platon erklärt in seinem Dialog *Euthydemos* umstandslos: „Die Weisheit ist ja eben gutes Glück, das kann ja jedes Kind einsehen.“ (279d) *Sokrates*, dem

Platon diese Einsicht zuschreibt, entwickelt im Dialog seine Aufklärung des Zusammenhangs von Weisheit (*sophia*) und Glück durch Kritik zweier Sophisten: Euthydemos und Dionysodoros. Diese bestimmen ihr „Hauptgeschäft“: „Die Tugend“ zu lehren, sie jedem „aufs beste und schnellste mitteilen zu können“ (273d); darin bestünde ihre „Weisheit“ (272d). Weil sie die Weisheit zu besitzen scheinen, erscheinen die Sophisten dem Sokrates als „Götter“ (273e). Aus der Sicht des Sokrates stellt sich der Sachverhalt so dar: allein *Götter als sophoi* „besitzen“ die Weisheit, die Tugend; die *Sophisten* besitzen sie nur zum Schein; dies weist ihnen der *philósophos* – Sokrates – kritisch nach. Der Philosoph nähert sich der Tugend, der Weisheit und dem Glück durch *Kritik* des zum Scheine Weisen; die Weisheit als Besitz erlangt er nicht. So entwickelt sich Platons Dialog durch eine Folge von sophistischen Setzungen und philosophischen Widersprüchen gegen jenes Gesetzte.

Der Dialog *Euthydemos* wird eingeleitet durch ein Gespräch zwischen Sokrates und Kriton, in dem dieser fragt, mit wem der Philosoph „gestern im Lykeion“ ein „Gespräch führte“? Es seien „ganz neue Sophisten“ gewesen, erhält er zur Antwort: Euthydemos und sein Bruder Dionysodoros – wahre „Alleswisser“, die die Fechtkunst ebenso beherrschten wie die Kunst des Streits vor Gericht (271a-272d).

Sokrates berichtet nun vom Gespräch mit beiden *Sophisten* (272d ff.). Er habe erfahren, daß beide sich nun vor allem der *Lehre der „Tugend“, der Weisheit* zugewendet hätten (273a-d) und beanspruchten, über diese nicht nur als „Besitz“ zu verfügen, sondern auch, „unter den jetzt lebenden Menschen“ es am besten zu verstehen, „zum Streben nach Weisheit und zum Fleiß in der Tugend aufzumuntern“ (275a). – So habe er die Sophisten aufgefordert, „eine Probe“ ihrer Fähigkeit zu geben in einem Dialog mit dem jungen Kleinias – denn alle Anwesenden wollten die Weisheit lernen (273e-275c). – Beide Sophisten hätten daraufhin dem Kleinias zwei Lehr-Proben gegeben (275c-277c). Diese bestanden darin, den Kleinias in Widersprüche darüber zu verwickeln, ob „die Klugen“ oder „die Dummen“ etwas „lernen“: es scheinen die Dummen zu sein, weil sie anfangs nicht wissen, was sie durch das Lernen wissen; es scheinen die Klugen zu sein, weil die Dummheit der Dummen in ihrer Unfähigkeit besteht, etwas zu lernen und dadurch klug zu werden. Was Kleinias auch antwortet: die Sophisten widerlegen ihm seine Sätze. – Das ist die *Weisheit der Sophisten*: Sie demonstrieren dem Kleinias, daß das, was er sagt, nicht denkbar ist. Denkbar scheint einzig: die Klugen sind klug, die Dummen dumm. Würden die Dummen etwas lernen, wären sie nicht dumm, sondern klug; würden die Klugen etwas

lernen, wären sie nicht klug, sondern dumm. Was, den Sophisten zufolge, undenkbar ist, ist: daß die Dummen nicht immer dumm, sondern durch das Lernen Kluge sind; daß die Klugen nicht immer klug, sondern durch das Lernen anfangs auch dumm sind. Was undenkbar scheint ist, der *Widerspruch*: daß etwas zugleich ist und nicht ist (siehe: 297d-303a). Die Weisheit der Sophisten besteht in der Kunst, das *parmenideische Prinzip der Identität* zur Geltung zu bringen. Wenn mithin die Klugen nicht zugleich auch dumm sein können, waren sie immer klug, wußten sie immer schon alles: so sind die Sophisten seit ihrer Geburt „Alleswisser“ (271c; siehe: 293a-297d).

Er habe, berichtet Sokrates dem Kriton weiter, die Lehre der Sophisten unterbrochen und dem Kleinias das *sophistische Verfahren* erklärt (277d-278c). Die Erklärung erfolgt durch die Ironie, die *eironeia*: Sokrates nimmt das Verfahren scheinbar ernst, erklärt es aber als „Scherz“ und kündigt an, nach dem Vorgetragenen werde die wahre Einweihung in die Geheimnisse der sophistischen Weisheit erst folgen – wohl wissend, daß das, was dargestellt wurde, alles ist.

„Wundere dich nicht, Kleinias, wenn diese Reden dir ungewohnt erscheinen. Denn du merkst vielleicht nicht, was eigentlich die Fremden mit dir vornehmen, ... So tun auch diese beiden jetzt nichts, als ... gleichsam im Scherz dich umtanzen, bis sie hernach dich einweihen. Jetzt also denke dir, daß du nur den ersten Anfang der sophistischen Heiligtümer hörst. Denn das erste muß sein, wie Prodikos sagt, daß man den richtigen Gebrauch der Worte erlerne, wie dir die Fremden nun eben zeigen, daß du nicht wußtest, wie die Menschen das Wort Lernen zwar davon gebrauchen, wenn einer, der bis dahin noch gar keine Kenntnis eines Gegenstandes hatte, die Kenntnis davon nun bekommt, wie sie aber auch dasselbe gebrauchen, wenn einer, der diese Kenntnis schon hat, mit dieser Kenntnis eben diesen Gegenstand betrachtet, wenn er behandelt oder besprochen wird. (...) Dies nun, wie sie dir zeigen, ist dir entgangen, daß dasselbe Wort auf ganz entgegengesetzt beschaffene Menschen geht, auf Wissende und Nichtwissende. (...) Dergleichen nun ist in der Beschäftigung mit Kenntnissen nur Spiel; ... Spiel nenne ich es aber deshalb, weil, wenn einer auch vieles und alles dergleichen lernte, er doch von den Gegenständen selbst um nichts besser wüßte, wie sie sich verhalten; sondern er würde nur geschickt sein, sein Spiel mit andern zu treiben, indem er ihnen durch die Vieldeutigkeit der Worte ein Bein unterschlagen und sie umwerfen könnte; ... Dieses also denke dir, daß die Männer dir nur zum Scherz angetan haben. Nun aber nach diesem werden sie dir gewiß auch das recht Ernsthaft zeigen.“ (Platon, *Euthydemos*: 277d – 278c; vgl. 303a – 305b)

Das Verfahren der Sophisten setzt eine Verselbständigung der Form gegen den Inhalt, der Logik gegen die „Gegenstände selbst“ – die „Sache selbst“ (308b)

voraus: sie führen logische Spiele vor, ohne an der Klärung der Sache selbst interessiert zu sein (vgl. ebd. 303d). Als Formalismus ist das sophistische Verfahren nachzuahmen und auswendig zu erlernen, ohne eine Veränderung der Identität des Lernenden zu fordern wie die Aufklärung über Unbewußtes – das Verfahren ist eine Technik (vgl. 303b-304b). Darum scheinen die Sophisten über alles und jedes etwas zu wissen, darum erscheinen sie als „Alleswisser“ (271c) – und wissen doch nichts. Die Sophistik verhält sich gleichgültig zur verhandelten Sache wie das Geld gegen das Getauschte: darum lehren sie alle, „wer nur bezahlen will“ (272a, 304a, c). Wer also wissen will, was die Weisheit ist, wird es bei den Sophisten nicht erfahren: das ist Sokrates' Kritik.

Gegen diese Aufklärungen des Sokrates wenden die Sophisten, in einer späteren Probe ihrer Weisheit, ein (283a-288d): ein *Widerspruch* in den Worten, so daß „dasselbe Wort auf ganz entgegengesetzt beschaffene Menschen geht, auf Wissende und Nichtwissende“ (278a), ist unmöglich – obwohl sie den Kleinias doch in Widersprüche verwickeln. Das Argument folgt der *Identitäts-Lehre des Parmenides*: Es ist weder möglich, zu lügen, noch sich oder anderen zu widersprechen. Denn die Negation: das „Nichtseiende“, „ist nicht“ – da aber das „Sprechen ... ein Tun und Machen“ ist, ist das, was gesagt wird, auch seiend, also „wahr“ (284a-e; 285e-286b). Wenn mithin, nach den gegebenen Lehrproben, etwas nicht zugleich sein und nicht sein kann, so gilt: weiß einer etwas, weiß er alles, wußte er immer schon alles; darum wissen alle immer schon alles (293b-297d). Weiß einer aber alles, und wußte er es immer schon, so ist dies die *gesuchte göttliche „Erkenntnis“* (293b). Die Lehrproben waren also kein „Scherz“, wie Sokrates ironisch darlegte, sondern „Ernst“ (278c, 288c, 293a): Darstellung des Identitätsprinzips, der göttlichen Erkenntnis. Weil den Sophisten ein Widerspruch undenkbar scheint, können sie beanspruchen, die Weisheit positiv: dogmatisch und *monologisch zu lehren* – eben privat die *Wahrheit zu besitzen, sie immer schon besessen zu haben*.

Dagegen fragt Sokrates: wenn man „nicht Falsches sprechen“, wenn man „weder Unwahres sprechen kann, noch Unrichtiges vorstellen, noch unverständlich sein, ..., so kann man ja auch nicht fehlen, wenn man etwas tut?“ (286c, 287a). Wenn man also weder im „Denken“ noch im „Handeln“ fehlen kann – wozu bedarf es dann der Sophisten als Weisheitslehrer: „so sagt doch, beim Zeus, als wessen Lehrer seid ihr denn hierher gekommen?“ (287a). Ironisch wiederholt Sokrates: die Sophisten treiben nur erst „Scherz“ (285a); sie machten nicht „Ernst“ (288c, d). Also will Sokrates die *Sophisten* durch zwei „Beispiele“ (278d-282d; 288d-293a) *philosophierend* zwingen, „sehen [zu] las-

sen, womit es ihnen Ernst ist“ (288c): die Tugend, die Weisheit – also das „gute Glück“ (279d). Gegen die Sophisten muß er formal demonstrieren, daß die *Bestimmung von Tugend, Weisheit und Glück* nicht *identitäts-logisch*, sondern einzig durch den *Geist des Widerspruchs*: durch *Dialog und Kritik*, gelingt – daß die *Weisheit kein fertiger „Besitz“* sein kann, über den man wie über ein *Mittel* verfügt.

In seinem ersten „Beispiel“ untersucht Sokrates die Frage: „wie man auf Weisheit und Tugend Fleiß verwenden muß.“ (278d-282d) Ironisch fordert er in dieser Weise die Sophisten auf, *ihn das zu lehren, was sie versprochen*. Er demonstriert ihnen, wie sie verfahren müßten, wollten sie ihrem Anspruch genügen: die Weisheit zu besitzen und lehren zu können. Sokrates' Verfahren ist ganz dogmatisch, entgegengesetzt: er hält weitgehend einen Monolog und läßt sich vom Kleinias jeden Argumentationsschritt nur bestätigen.

Sokrates beginnt seine Reflexionen mit einer trivialen Frage: „Wollen wohl wir Menschen alle uns *wohl befinden?*“ (278e) Da nun jeder Mensch dies wünscht, ist fraglich, wie dies gelingen könnte: eben „wenn wir viel Gutes hätten“ (279a). *Was ist dieses Gute, dieses agathón?* „Was den Leib betrifft“: „reich sein“; „gesund sein und schön sein“ (279b). In der Polis ist das Gute: „ausgezeichnete Geburt und Macht und Ansehen in seinem Vaterlande“. Aber das Gute scheint nicht dem *Sein* zuzukommen, sondern erscheint als ein *Sollen*, als eine *moralische, praktische Kategorie*: nach der Idee des Guten läßt sich das, was ist, danach unterscheiden, ob es gut ist oder nicht. So scheint die Idee des Guten nicht bezogen auf die Welt der *physis*, sondern auf die Welt des *oikos* und der *polis*.

Darum führt Sokrates die *Kardinal-Tugenden* auf: Besonnenheit (sophrosyne), Tapferkeit (andreia), Weisheit (sophia), Gerechtigkeit (dikaiosyne); die ersten drei Tugenden entsprechen den Seelenteilen: Begierde (epithymia), Mut (thymós), Verstand (logistikón); die Gerechtigkeit aber setzt diese Seelenteile und Tugenden in die rechte Proportion (279b,c; vgl. Platon: *Politeia*: 436a-437a, 438d-444a). – Sokrates fügt an: Es halten „alle, auch die ganz Schlechten“, das „gute Glück ... für das größte unter allem Guten“ (279c). Das „gute Glück“, bestimmt er umstandslos, ist die Tugend der „Weisheit“ (279d): weil die „Weisheit ... immer richtig handeln und es erlangen wird“. Glück ist also: ein tugendhaftes Handeln aus höchster Einsicht, aus „Vernunft“ (281b) – *Theorie und Praxis*.

Sokrates überlegt weiter (280b-281e): „Wer also glücklich sein soll“, muß die genannten „Güter“ – „Reichtum“, „Gesundheit“, „Schönheit“ – „nicht nur besitzen, sondern auch gebrauchen“, genauer: „recht“ gebrauchen, damit sie „nützen“. Das gelingt nur durch „das Wissen“, durch „Erkenntnis“, durch „Vernunft“. Wenn er jene Güter vernünftig gebraucht, entsteht ihm „viel Gutes“: „Glück“. Glück und Gutes bestehen in einer durch Vernunft geleiteten Lebenspraxis: nicht bloß im „Besitz“ (274a, 288d), sondern in dessen „rechten“, vernünftigen Gebrauch. „Da wir nämlich glücklich zu sein alle streben“, müssen wir nach Weisheit, nach Tugend, nach dem Guten streben (282a, b). So ist das, was die Sophisten versprechen: die Tugend, die Weisheit zu lehren, für alle Menschen von höchster Bedeutung (282c-e). Wenn die Sophisten indes die Weisheit als ihren „Besitz“ reklamieren und zum Mittel degradieren, so müssen sie an ihrem Anspruch scheitern: ein Besitz ohne rechten Gebrauch ist „zu nichts nutz“ (280d).

Die „Vernunft“, ohne die es keinen rechten Gebrauch einer Sache geben kann und damit kein „Glück“, ist vom „Verstand“ verschieden (siehe: (*Politeia*: 511a-e; 532a-535a). Der Verstand überlegt aus undurchschauten Voraussetzungen und ist damit selbst eine bewußtlose Voraussetzung; die Vernunft, als Dialektik, fragt hinter die Voraussetzungen zurück, um einerseits deren Genesis aufzuklären und dadurch andererseits die bewußtlose Projektion des bewußtlos Vorausgesetzten auf das Gedachte bewußt zu machen. Erst so überwindet die Vernunft die Erkenntnis des bloßen Scheins und gelangt zur Einsicht in die „Sache selbst“ (*Politeia*: 533a). Freilich zielt Platon darauf ab, durch die aufklärende Vernunft-Kritik des Verstandes zur Voraussetzungslosigkeit – zum „Nichtvoraussetzungshaften“ – vorzustoßen (*Politeia*: 511b). Der Verstand ist, im Gegensatz zur Vernunft, ein Fixes, ein Gegebenes: er taugt zum *Besitz*, zur *monologischen Lehre*; er ist sich weder seiner Genesis bewußt noch seiner Projektionen auf die Dinge. Die Vernunft führt, indem sie das nur Vorausgesetzte, das dogmatisch Gesetzte, überschreitet, vom Monolog zum Dialog, vom Produkt zum Produzieren, vom sozialen Atomismus zur Gemeinschaft, zur Polis: sie ist wirklich im *Vernunft-Staat*, im Philosophen-Staat (*Politeia*: 471c-541b).

Die Tugend der *Weisheit*, die ihren Ort im Seelen-Teil des *logistikón* hat, fordert eine durch „Vernunft“ geleiteten Lebens-*Praxis* und koinzidiert darin mit dem „*guten Glück*“. Glückselig ist, wer über die fraglichen „Güter“ nicht als „Besitz“, sondern wer durch „Vernunft“ über diesen Besitz nach Maßstäben der Tugend verfügt: dann erst entsteht dem Besitzenden „viel Gutes“ (ebd. 279a-280a). Weisheit und Glück sind, vermittelt durch Vernunft, eines; sie verwirkli-

chen dadurch das Gute in einem guten Leben, sie entsprechen darin der *Idee des Guten* (*agathón*). – Aber dieses *Gute* ist, bei Platon, keineswegs nur eine *praktische* Kategorie, sondern – durch die Vernunft – auch eine *theoretische*. Denn die Vernunft verhilft, durch aufklärende Kritik des bewußtlosen Verstandes, zur Erkenntnis der „Sache selbst“. Darum nennt Platon, im Sonnen-Gleichnis der *Politeia*, die „Idee des Guten“ die höchste aller Ideen (*Politeia*: 506b-509b), jene Idee, die „dem Erkennbaren die Wahrheit ... und dem Erkennenden das Vermögen“ der „Erkenntnis“ verleiht; erst durch die Idee des Guten sei die „Idee eines jeden“ erkennbar, etwa „das Schöne selbst“ im Unterschied zu dem vielen Schönen (ebd. 507b). Insofern überschreitet das Denken durch die „Idee des Guten“ das Erkennbare auf das hin, was es in Wahrheit, was es an sich ist – diese Idee ist im Bereich des „Denkbaren“ das, was der Gott Helios – die Sonne – im Bereich des „Sichtbaren“ ist. Im Bereich des Denkbaren ist die Vernunft das, was im Bereich des Sichtbaren die „Sache selbst“ ist; analog ist das Verhältnis von Verstand und Abbild (*Politeia*: 509c-510e). – Das „höchste Gut“, das *agathón*, gehört zur aufklärenden, verstandeskritischen Vernunft: es ist das dem „Göttlichen“ ähnliche, der Seele zugehörige Moment der „Sterblichen“ (Platon, *Phaidon*: 79e-80b). In diesem „höchsten Gut“ koinzidieren *theoretische und praktische Vernunft*: Erkenntnis der *physis*, moralischer Imperativ von *oikos* und *polis*.

Den Fortgang zum „guten Glück“ als einer Utopie politischer Vernunft, als einer Staats-Utopie, deutet Sokrates – in Platons *Euthydemos* – in seinem zweiten „Beispiel“ an, das die Sophisten zwingen soll, Tugend, Weisheit und Glück zu bestimmen (288d-293a). Er nimmt die bereits dargelegte Überlegung auf (280b-281b): es komme darauf an, „Reichtum“, „Gesundheit und Schönheit“ „nicht nur zu besitzen, sondern auch zu gebrauchen“ – dazu bedürfe es der „Vernunft“. Sonst nütze der Besitz nichts, sonst befänden wir uns nicht „wohl“, sonst seien wir nicht „glücklich“. Sokrates fragt, auf dieser Grundlage: In welcher „Erkenntnis“ fallen das „Hervorbringen und das Gebrauchenwissen des Hervorgebrachten“ zusammen (289b). Denn jede Kunst verschafft nur ein Werk als *Mittel* für äußere Zwecke: der „Kitharenmacher“ stellt eine Kithara her, die dann der Kithara-Spieler spielt; ebenso verhält es sich bei allen besonderen Künsten (289b-290d). Umgekehrtes gilt für die „Staatskunst“: „sie allein wisse“, alle Werke „zu gebrauchen“, „über alles herrschend alles nützlich zu machen“ (290e-291d) – aber sie vermag kein besonderes Werk hervorzubringen, sondern nutzt nur vorhandene Werke als Mittel für ihren Zweck (291d-293a). Fraglich ist also: Welche „Erkenntnis“ ist Selbst-Zweck, in welcher Erkenntnis ist die Tren-

nung von Mittel und Zweck, von „Hervorbringen“ und „Gebrauchenwissen“, von „Besitz“ und dessen Gebrauch überwunden: welche Erkenntnis verschafft Glückseligkeit? (vgl. 280d) Wenn die Sophisten die Weisheit zum „Besitz“ machen, also vom „Gebrauchenwissen“ trennen, so lehren sie nicht: gut zu leben, glücklich zu sein – also die Weisheit, die *Philosophie* (vgl. 279d). So hat Sokrates den ersten Schritt zur Utopie des Philosophen-Staates vollzogen.

Sich „wohl befinden“, das „Gute“ erlangen (279a, b), gelingt – nach Platons *Politeia* – allein durch ein *gutes, tugendhaftes Leben* in einem *Vernunft-Staat*, in einem *Philosophen-Staat*. Dort ist die Weisheit wirklich und damit: das „gute Glück“. Glück ist nichts Privates, nichts bloß Flüchtiges, auch kein Zufall: sondern die Idee einer Koinzidenz von höchster Einsicht und vernünftiger Praxis in einem vernünftigen Allgemeinen – *das Glück, die Weisheit, das Gute sind soziale Utopien*. Da Sokrates aber den „Besitz“ der Tugend, eben auch der Weisheit, allein den „Göttern“ zuschreibt (273e, 274a), können sich die Menschen der Weisheit und dem Glück allein durch dialektische Kritik: durch die Philosophie, *annähern*.

Sokrates zeigt: Die Sophisten vermögen nicht, was sie versprechen. Weil sie den *Widerspruch* leugnen, weil sie alles Gesagte als ein Seiendes und ein Nichtseiendes als Unsagbares setzen, setzen sie die Weisheit als etwas Seiendes, also als „Besitz“ (274a); aber darum können sie es nicht lehren – denn sie müssen unterstellen, daß ein Fortschritt vom Nichtwissen zum Wissen unmöglich ist. Jeder erscheint immer schon als ein „Alleswisser“: ein Gott, ein *sophós* (271c; 273e; 293b-297d).

II.3 Aristoteles: Praktische Philosophie

Aristoteles (384-322), der Lehrer Alexanders des Großen (356-323), ist der zusammenfassende Philosoph der griechischen Antike. Sein enzyklopädisches Werk umfaßt Schriften zur Logik, zur theoretischen und zur praktischen Philosophie. In den *Untersuchungen zur Logik* entwickelt Aristoteles die Philosophie zu einer Vollendung, die bis zum 19. Jahrhundert nahezu unangefochten gilt: nachdem Sokrates die Philosophie als Dialog ausgeführt und Platon die Philosophie in konstruierten Dialogen vorgeführt hat, untersucht Aristoteles die logische Form des Denkens und Argumentierens – Begriff, Urteil, Schluß. In der *theoretischen*, von der praktischen abgespaltenen Philosophie nimmt Aristoteles vor allem die Untersuchungen der Vorsokratiker zur *Physis* auf; die Hauptwerke

sind hier die *Metaphysik* und die *Physik*, in denen die „Prinzipien und die Ursachen des Seienden“ (MPh) sowie jenes „Seiende“ (Ph) abgehandelt wird, „welches das Prinzip der Bewegung und der Ruhe in sich selber hat“ (MPh: 1025b). Zur *praktischen Philosophie* hingegen gehören jene „Wissenschaften, welche auf das Handeln gehen“ (MPh: 1025b); die Hauptwerke sind hier die *Nikomachische Ethik* (NE) sowie die *Große Ethik* und die *Eudemische Ethik* einerseits, die die Grundlage geben für die *Politik* (Pol): „der maßgebendsten und im höchsten Sinne leitenden Wissenschaft ..., und das ist offenbar die Staatskunst.“ (NE 1094a) Die systematische Einheit der Werke besteht in der Voraussetzung einer Einheit der Welt in den Göttern: das „Göttliche in uns ist unser wahres Selbst“ – dies aber ist die „Tätigkeit der Vernunft“ das „Leben nach der Vernunft“ (NE: 1177b, 1178a). Allein: der Mensch, als ein „aus Leib und Seele zusammengesetztes“ Wesen vermag dieses Göttliche nicht zu verwirklichen. Dennoch folgt alle Philosophie jenem praktischen Interesse an einem vernunftgemässen, durch die *Idee des Guten* bestimmten Leben in einem vernünftig eingerichteten Staat. Darin besteht die *Glückseligkeit*: die *eudaimonía*. So sind Vernunft und Glückseligkeit nicht getrennt: Glückseligkeit ist die Verwirklichung der Vernunft, des Guten.

Aristoteles untersucht die *eudaimonía* in seiner praktischen Philosophie, vor allem in der *Nikomachischen Ethik* (Buch I). *Eudaimonía* ist das „Wohlbefinden des Dämon“, des *daimonion* (kleiner Gott) in uns – in der Seele. Aristoteles nimmt damit Bestimmungen über den Dämon im Menschen von Heraklit (DK 12B, 119), Sokrates (Platon, *Apologie*: 26b-27e, 41d) und Platon (*Phaidon*: 107d) auf, indem er das „Göttliche in uns“ als „unser wahres Selbst“ erkennt (NE: 1178a). Insofern wir uns dem Göttlichen annähern, insofern uns das Göttliche sich offenbart, lebt der Mensch in der Vernunft und in der Glückseligkeit – beides ist im Göttlichen eines.

Jenes Wohlbefinden ist, als „Wohlbefinden des Dämon“, kein privates, sondern ein allgemeines: ein tugendhaftes, ein politisches. Aristoteles beginnt die *Nikomachische Ethik* mit dem Satz, „jede Kunst und jede Lehre“ scheine „ein Gut zu erstreben“; das, „wonach alles strebe“, sei „das Gute“ – das *agathón* (1094a). Nun strebten alle „Handlungen, Künste und Wissenschaften“ nach bestimmten „Zielen“, die sowohl „viele“ als auch hierarchisch aufeinander verwiesen seien, so daß ein Ziel nur um eines anderen willen gewollt werde. Das Ziel aber, das für ein anderes kein Mittel, sondern sich Selbstzweck sei, sei: „das Gute und das Beste“. Dieses „Ziel“ gehöre zur „maßgebendsten und im höchsten Sinne leitenden Wissenschaft“: der „Staatskunst“ (ebd. 1094a). Dieser Wissen-

schaft seien alle anderen „praktischen Wissenschaften“ wie „die Strategik, die Ökonomik, die Rhetorik ... untergeordnet“: sie bestimme das „Ziel der Ziele“ – „was man zu tun und was man zu lassen hat“ (ebd. 1094b). *Das höchste aller Ziele, das „höchste Gut“, sei: die „Glückseligkeit“* (ebd. 1095a). Dieses „Gut“ sei das Gemeinsame, das „Endziel“ aller Ziele einer „jeden Tätigkeit und Kunst“: das um „seiner selbst willen Erstrebte“ – während alles andere „eines anderen wegen gewollt wird.“ (ebd. 1097a) „Das Gute“, die „Glückseligkeit“, ist praktisch: fundamental in Rücksicht auf das „praktische Leben“ (ebd. 1095a).

Aristoteles scheint nun, am Ende seiner Abhandlung, dieses „höchste Gut“ nicht als Kategorie der „*praktischen*“, „auf ein Handeln gerichteten „Wissenschaften“ auszuzeichnen, sondern als Kategorie der *theoretischen*, „*betrachtenden Wissenschaften*“: der Wissenschaften vom „Seienden“ – Metaphysik und Physik (*Metaphysik*: 1025b). Denn Aristoteles (NE:1177a-1179a) erkennt: Das, was Selbstzweck, was in sich „schlechthin vollendet“ (ebd. 1097a) ist, ist die „Tätigkeit der Vernunft“, die göttliche Weisheit. Jedoch ist die Vernunft, als Selbstzweck, ein Sollen: eine „Tugend“, also praktisch – auf ihre Verwirklichung gerichtet. Die „Glückseligkeit“ ist, als das praktische „Endziel“ (ebd. 1097a, b), eine „der Tugend gemäße Tätigkeit“: die „Tätigkeit der Vernunft“ (ebd. 1177b). Während andere „praktische Tugenden“ sich auf das „bürgerliche Leben oder“ den „Krieg“ beziehen, also auf ein „außer ihnen liegendes Ziel“, ist allein die Vernunft sich Selbstzweck: höchstes Gut, höchste Tugend – „Glückseligkeit“.

Eudaimonía, in der die Vernunft sich Selbstzweck ist, ist jedoch deshalb praktisch, auf ihre *Verwirklichung* gerichtet, weil der Mensch ein „aus Leib und Seele zusammengesetztes“ Wesen ist (ebd. 1177b), sich dem „Leben nach der Vernunft“ (ebd. 1178a) also nur anzunähern vermag: er muß, praktisch, die *Herrschaft der Vernunft gegen die leiblichen Begierden* durchsetzen. Die *Tugend* besteht dann darin, daß die Begierden die Handlungen in Übereinstimmung mit der herrschenden Vernunft bestimmen: ohne die Begierden käme es nicht zur Handlung; ohne die Herrschaft der Vernunft wäre eine Handlung nicht tugendhaft. Die *Glückseligkeit* ist der Zustand, in dem *Vernunft und Begierden in Übereinstimmung* sind: der Zustand, in dem der Mensch dem „Göttlichen“ in sich am nächsten ist (ebd. 1177b; vgl. Hegel, Bd. 19: 221-225).

„Ist aber die Glückseligkeit eine der Tugend gemäße Tätigkeit, so muß dieselbe natürlich der vorzüglichsten Tugend gemäß sein, und das ist wieder die Tugend des Besten in uns. Mag das nun der Verstand oder etwas anderes sein, was da seiner Natur nach

als das Herrschende und Leitende auftritt und das wesentlich Gute und Göttliche zu erkennen vermag, sei es selbst auch göttlich oder das Göttlichste in uns: – *immer wird seine seiner eigentümlichen Tugend gemäße Tätigkeit die vollendete Glückseligkeit sein.*

Daß diese Tätigkeit *theoretischer* oder *betrachtender Art* ist, haben wir bereits gesagt. (...)

Denn zunächst ist diese Tätigkeit die vornehmste. Der Verstand oder die Vernunft ist nämlich das Vornehmste in uns, und die Objekte der Vernunft sind wieder die vornehmsten im ganzen Feld der Erkenntnis.“ (Aristoteles, *NE*: 1177a)

„Aber auch aus folgendem mag man sehen, daß die vollkommene Glückseligkeit eine Denktätigkeit ist. Von den Göttern glauben wir, daß sie die glücklichsten und seligsten Wesen sind. Aber was für Handlungen soll man ihnen beilegen? Etwa Handlungen der Gerechtigkeit? (...) Oder Handlungen des Mutes, ...? Oder vielmehr Handlungen der Freigebigkeit? (...) *Und so muß denn die Tätigkeit Gottes, die an Seligkeit alles übertrifft, die denkende Tätigkeit sein.* Eben darum wird aber auch von menschlichen Tätigkeiten diejenige die seligste sein, die ihr am nächsten verwandt ist.

(...) Das Leben der Götter ist seiner Totalität nach selig, das der Menschen insofern, als ihnen eine Ähnlichkeit mit dieser Tätigkeit zukommt, von den anderen Sinnenwesen aber ist keines glücklich, da sie an dem Denken in keiner Weise teilhaben. (...) So ist denn die Glückseligkeit ein Denken.

Der Glückselige wird aber als Mensch auch in äußeren guten Verhältnissen leben müssen. Denn die Natur genügt sich selbst zum Denken nicht; dazu bedarf es auch der leiblichen Gesundheit, der Nahrung und alles anderen, was zur Notdurft des Lebens gehört. (...)

Wer aber denkend tätig ist und die Vernunft in sich pflegt, mag sich nicht nur an der allerbesten Verfassung erfreuen, sondern auch von der *Gottheit* am meisten geliebt werden. Denn wenn die Götter ... um unsere menschlichen Dinge irgendwie Sorge haben, muß man ja vernünftiger Weise annehmen, daß sie an dem Besten und ihnen Verwandtesten Freude haben – und das ist unsere Vernunft –, (...) Es ist aber unverkennbar, daß dies alles vorzüglich bei dem Weisen zu finden ist. Mithin wird er von der Gottheit am meisten geliebt; wenn aber das so ist, so muß er auch der Glückseligste sein. Somit wäre der Weise auch aus diesem Grunde der Glücklichste.“ (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*: 1178b – 1179a)

So koinzidieren die Ideen der Weisheit, die in der Vernunft besteht (vgl. Platon, *Politeia*: 471c-541b) und der Glückseligkeit: als frühe, utopische Ideen einer Versöhnung des Menschen mit den Göttern, mit äußeren Dingen und mit der Polis.

Ist in der Tugend, die die *Glückseligkeit* verwirklicht, die göttliche Vernunft in Übereinstimmung mit den Begierden, so verweist die *Nikomachische Ethik* auf die *Politik*: Das Allgemeine der Vernunft impliziert die Allgemeinheit der Glückseligkeit – die Verwirklichung der *Herrschaft der Vernunft im Staat*. Die „beste Verfassung“ der Polis ist jene, bei der das „Göttliche in uns“ als Selbstzweck durch die leiblichen Begierden praktisch wird (vgl. NE: 1181a-1181b). Dann verwirklicht der Mensch sein „wahres Selbst“ (ebd. 1178a): als ein „*staatliches Wesen* (πολιτικὸν ζῶον)“, das sich „vor anderen Lebewesen“ auszeichnet durch den „Sinn ... für Gut und Böse, für Gerech und Ungerech“. „Die Gemeinschaftlichkeit dieser Ideen aber begründet die Familie und den Staat.“ (Politik: 1253a). Der Mensch steht in der Mitte zwischen dem Tier und dem Gott: das Tier lebt in seinen Begierden, der Gott in der reinen Vernunft; insofern besteht weder beim Tier noch beim Gott das Erfordernis, Vernunft und Begierden in Übereinstimmung zu bringen – in der Polis.

Eine Utopie des Vernunft-Staates, nach dem Vorbild der *Politeia* Platons, hat Aristoteles dennoch nicht gegeben: nach dem Ende der attischen Demokratie ist sein Denken bestimmt von Alexander. Darum fordert er im „besten Staate“ die Herrschaft der „besten Männer“: die „*Aristokratie*“ (Politik: IV/7: 1293a-1293b). Die „Besten“ sind die Personifikationen der Herrschaft der göttlichen Vernunft, der Übereinstimmung von Vernunft und Begierden: die Personifikationen der Tugend, der Glückseligkeit; insofern gleichen sie dem „Gott“ – Zeus. Sie sind sich selbst Zweck, personifizierter Selbstzweck. Für solche Männer, sagt Aristoteles, gibt es „kein Gesetz“, „denn sie sind sich selbst Gesetz.“ Weil ein „solcher Mann“ dem Göttlichsten am nächsten ist, „gehorschen“ ihm alle „gern“ und erkennen dadurch an, „daß er und seinesgleichen lebenslängliche Könige in den Staaten sind.“ (Politik: III/13: 1283a-1284b; vgl. Hegel, Bd. 19: 225-229). Wie der Gott über den Menschen, wie die göttliche Weisheit den Menschen entzogen ist, so sind die aristokratischen Menschen über den menschlichen Menschen. Daher ist der aristokratische Staat „der Natur nach früher als die Familie und als der einzelne Mensch, weil das Ganze früher sein muß als der Teil.“ (Politik: I/2: 1253a) Der Einzelne ist nicht als Individuum anerkannt, sondern nur als unselbständiges, subalternes Moment des Allgemeinen: der Staat ist das Erste. Dieser aristokratische Staat ist die Wirklichkeit der Glückseligkeit, des „höchsten Gutes“ – einer durch die Herrschaft der Vernunft begründeten allgemeinen Glückseligkeit.

III. Handelskapitalismus:

Glück durch metaphysische Vereinigung mit Gott

Ein welthistorischer Fortschritt trennt den Beginn der *Neuzeit* in der *rinascità* vom *Mittelalter* und der *Antike*. Nach der sich nun durchsetzenden Weltauffassung und Lebenspraxis erhebt sich der Mensch als Christenmensch zu Gott, dem *sophós*, und beansprucht dadurch, Gottes Schöpfung theoretisch zu erkennen und *Vernunft* sowie *Glück auf Erden* – im Staate Utopia – praktisch zu verwirklichen: nicht nur durch eine unendliche Annäherung. Gott scheint als „höchstes Gut“ dem Menschen nicht länger entzogen; *das agathón zieht als summum bonum in die gesellschaftliche Welt ein*. Durch diesen Aufstieg wird der Gott, wird der Mensch, zum Geist: „*cogito ergo sum*“; durch diesen Aufstieg wird das Glück vom Somatischen der *hedoné* emanzipiert – und somit zum Allgemeinen wie die Vernunft. *Eudaimonía* ist, nach dieser Weltauffassung, die Praxis der Einswerdung des erwählten Christenmenschen in seiner Seele mit dem gnädigen Gott; die Praxis der Verwirklichung der Vernunft auf Erden durch die paradox damit verknüpfte Herabsetzung der sinnlichen Welt, des Diesseits. *Glück* ist, wie in der Antike, eine *Kategorie der praktischen, der politischen, der Moral-Philosophie*.

Die Auffassung vom Glück in der *griechischen Antike*, von der Zusammenstimmung von Vernunft und Glück, setzt allgemein eine kosmologische Einheit in Gott voraus. Im besonderen jedoch ist vorausgesetzt, daß dem Menschen die Glück verheißende Weisheit als eine göttliche Weisheit grundsätzlich verstellt ist. Sokrates' Unterscheidung zwischen dem Sophisten, dem Philosophen (*philósophos*) und dem wahrhaft Weisen (*sophós*) drückt das aus. Der Sophist gibt vor, die Weisheit wie eine Ware zu besitzen und gegen Geld verkaufen zu können. Weise sei aber allein „der Gott“: der *sophós*. Der Philosoph kritisiert die Weisheit des Sophisten als Schein, erkennt darum den Gott als den wahrhaft Weisen und bewahrt dadurch Weisheit und Glück als Ideen, denen sich die Menschen einzig durch dialektische Kritik annähern können. – Auch nach Platon, noch mehr nach der praktischen Philosophie des Aristoteles, kann sich der Mensch, als ein „aus Leib und Seele zusammengesetztes“ Wesen, der göttlichen Vernunft und damit der Glückseligkeit nur annähern (Aristoteles, NE: 1177b): die Verwirklichung der Vernunft durch Zusammenstimmung von Vernunft und Begierden gelingt einzig durch eine Herrschaft der Vernunft, die von Philosophen-Königen oder Aristokraten personifiziert wird. Das Allgemeine des Vernunft-Staates ist, als Wirklichkeit der Allgemeinheit der Tugend und der

Glückseligkeit, das Apriori gegenüber dem Einzelnen. Der Vernunft-Staat selbst ist nicht die Wirklichkeit der Vernunft, sondern nur die höchste Annäherung an die Vernunft.

Am Beginn der Neuzeit, in der *rinascità* (um 1420 bis 1520), lehren italienische Philosophen wie *Giannozzo Manetti* (1396-1459) und *Giovanni Pico* (1463-1494) das Unerhörte: Der *Mensch* vermag sich, indem er sich von seiner animalischen leiblichen Natur abwendet und in der Seele zur Vernunft und göttlichen Weisheit aufsteigt, zu *Gottes Ebenbild* zu bilden, Gottes Schöpfung zu erkennen und sich selbst sowie seine Welt vernünftig zu erschaffen – der Mensch vermag sich zum *sophós* zu bilden (Manetti 1452; Pico 1486). In der Sprache der *Bibel*: Der Mensch vermag, nach dem Sündenfall, durch Christi Geburt und Auferstehung, zur Gottesebenbildlichkeit der Wertschöpfung zurückzukehren. So verkörpert der Mensch, in der zeitgenössischen Bildenden Kunst, die *divina proporzione* (Luca Pacioli, 1497), so wird er zum Begründer des Staates *Utopia* (Thomas Morus, 1515/16). ‚Ich‘ und ‚Gott‘, die Wertschöpfer, sind darum die fundamentalen Prinzipien einer *theoretischen Vernunft*: eben der Metaphysik, die der Physik – dem Wissen von der *physis* – vorangestellt sind; ‚Ich‘ und ‚Gott‘ sind zugleich die Prinzipien einer *praktischen Vernunft*, die auf die Verwirklichung einer wahren Tugend, einer wahren gesellschaftlichen Welt abzielt.

Durch diese Revolution der Renaissance, durch die der Mensch sich zum gottesebenbildlich *sophós* erhebt, ist die antike kosmologische Einheit in Gott nicht überwunden, aber *säkularisiert* – indem sich der Mensch, paradox, sich von der *sinnlich-leiblichen Welt abwendet*, sich zu Gott erhebt, sich mit Gott als „Geist“ (Pico 1486: 7) vereint und das Diesseits den Imperativen des Übersinnlichen: der göttlichen Vernunft, unterwirft. Die Säkularisierung von Vernunft und Glück erfolgt durch ihre absolute Vergeistigung, durch eine radikale Triebunterdrückung. *Vernunft und Glück* koinzidieren mehr denn je: indem sie als Allgemeine aufgefaßt werden, indem dieses Allgemeine in Gott, im theologisch fundierten Staat besteht. Dem Menschen ist die Weisheit nicht länger entzogen, sondern in Gott gegeben: der Zusammenhang von *sophia und eudaimonia* ist nun, als *theologischer*, sogleich ein *politischer*: Vernunft und Glück sind nicht nur in Annäherung zu erlangen, sondern sie sind auf Erden zu verwirklichen, im Staate *Utopia*.

III.1 Calvin: *Institutio Christianae Religionis* (1536/59)

In der folgenden Epoche des *Handelskapitalismus*, die mit der Konstitution der calvinistischen Kaufmanns-Republik der Niederlande (1588) beginnt, wird diese metaphysische Einheit von Ich und Gott in der Reformation des *Johannes Calvin* (1509-1564) folgenreich zur Rechtfertigung des frühen Kapitalismus entwickelt. So geht der Calvinismus ein in die herausragenden *politischen Philosophien* der beiden Zentren des Handelskapitalismus: in die Lehren von *Spinoza aus den Niederlanden* und von *Hobbes aus England*. So geht der Calvinismus ein in die Begründung der bürgerlichen Wissenschaft der Politischen Ökonomie.

Nach der Lehre Calvins, dargelegt in seinem Hauptwerk: *Institutio Christianae Religionis* (1536/1559), vermag der Christenmensch zu Gott aufzusteigen: zwar nicht durch eigene, weltliche Handlungen, aber durch Gottes Gnadenwahl (Prädestination) erhebt er sich in der Seele zu Gott. Die Erhebung impliziert die Herabsetzung des eigenen Leibes, des Diesseits überhaupt: die Selbstunterdrückung durch Arbeit und Sparsamkeit – denn das Erarbeitete soll nicht konsumiert, sondern sparsam akkumuliert werden. Der calvinistische Christenmensch ist ein *Masochist*, der Arbeit als Gewalt *sadistisch* gegen Nicht-Erwählte wendet: seine Erhebung zu Gott durch Selbstunterdrückung vollendet sich in der Unterdrückung der nicht Erwählten, die in der Sinnlichkeit des Leibes leben.

So scheint Glück, als Sinnliches, im Calvinismus unterdrückt durch die Vereinigung mit Gott in der Seele; so scheinen Leib und Diesseits unter die berechnende Herrschaft der Seele gepreßt. Aber Calvin weiß durchaus vom Glück – in der Innerlichkeit, im Übersinnlichen der Seele, in der Vereinigung mit Gott. Ausdruck dieses von Sinnen freien Glücks ist die Rationalisierung des Diesseits, ökonomisch: ein weltlicher, handelskapitalistischer Reichtum. Ebenso weiß Calvin vom Unglück – der Erwählten und vor allem der Nicht Erwählten.

Das *Glück* des durch „Gottes Berufung“ (III/24, 4) erwählten Christenmenschen ist vom „Willen Gottes“ abhängig (ebd. I/3). Ebenso erfährt der Erwählte das *Unglück*, das ihm widerfährt, als „Gottes Anordnung“: Gottes „Vorsehung“ regiert die „von ihm erschaffene Welt“ (I/16, 1-3; vgl. III/7, 10). Gottes austeilende, jedem das Seine zuteilende Stellung impliziert, daß es ein „Glück“ als „Zufall“ oder Schicksal (*fatum*) nicht gibt (I/16, 6 und 8); diese Auffassung vom Glück sei „heidnisch“ (ebd.). – Denjenigen, „die der Herr des Empfangs seiner Gnade nicht würdigt“, wird kein Glück zuteil. Sie sind „zeitlichem Unglück unterworfen“ um „ihrer eigenen Bosheit willen“: sie vermögen nicht zu

Gott aufzusteigen, sie werden beherrscht von der „menschlichen Natur“, die „verdammungswürdig ist“ (II/8, 20).

Im christlichen Leben besteht ein angenehmes Leben darin, daß wir nicht auf irgendein irdisches „Glück“ vertrauen, auch nicht auf eigenen „Verstand“ oder eigenen Handlungen, sondern auf Gott, den „Geber“ von allem:

„Zunächst also: wenn wir Mittel und Wege suchen, unser gegenwärtiges Leben angenehm und ruhig zu gestalten, so ruft uns die Schrift dazu auf, uns selber und alles, was unser ist, dem Ermessen des *Herrn* hinzugeben und ihm alle Regungen unseres Herzens auszuliefern, damit er sie zähme und unter sein Joch nehme. Wir sind ja voll wilder Lust und unendlicher Gier, Reichtum und Ehre zu erstreben, nach Macht ehrgeizig zu verlangen, Reichtümer aufzuhäufen und all die anderen Narreteien zu sammeln, die uns zu Prunk und Prahlerei zu dienen scheinen! Auf der anderen Seite haben wir diese seltsame Furcht vor Armut, Verachtung und Niedrigkeit, einen merkwürdigen Haß gegen das alles – und dadurch werden wir angestachelt, es uns mit allen Mitteln vom Halse zu schaffen. (...)“

Damit nun also der Fromme sich nicht in dergleichen Stricke verfängt, muß er folgenden Weg einschlagen. Zunächst soll er von keiner anderen Seite ein Mittel zum Wohlergehen zu gewinnen trachten oder hoffen oder bedenken, als allein aus dem Segen des Herrn heraus.“ (Calvin 1536/59: III/7, 8)

Calvin verwirft nicht „Reichtum und Ehre“. Er verwirft beides nur, wenn der Mensch danach strebt. Fällt ihm aber „Gutes wie Böses“, „Glück und Unglück“ zu, wenn er sich Gott hingibt, also durch Gottes Gnade, ist es recht (III/7, 9 und 10; III/8, 7).

„Wahres und völliges Glück“ liegt mithin, lehrt Calvin, darin: daß wir Gott in seinen „Werken“ erkennen, daß wir erkennen,

„auf wievielerlei Weise der Herr in *uns* sein Leben, seine Weisheit, seine Kraft zur Geltung bringt, wie er an *uns* seine Gerechtigkeit, Güte und Barmherzigkeit erweist.“ (Calvin 1536/59: I/5, 10; vgl. III/2, 38)

„Glücklichen Erfolg“, etwa bei „reicher Ernte“, erkennt der Fromme als Gottes Wille – und ist darum „dankbar“ (I/17, 7). Er erkennt diesen „Erfolg“ als „Merkzeichen der Freundlichkeit Gottes“, als „Erweis der göttlichen Gnade“ (II/8, 37). Das „Glück“, die „Glückseligkeit“, besteht in „Gottes Gnade“:

„Wir sprachen davon, daß der Glaube auf das *göttliche Wohlwollen* schaut. Wir verstehen das nun so, daß er in diesem Wohlwollen Gottes den Besitz des Heils und des ewigen Lebens ergreift. Ist Gott uns gnädig, so kann uns eben nichts fehlen, und deshalb genügt es uns vollauf zur Gewißheit des Heils, wenn er uns seiner Liebe versichert. (...) Denn der Glaube kann sich nicht etwa eine lange Ausdehnung dieses irdischen Lebens, Ehre und Macht in diesem Leben mit Gewißheit versprechen; dergleichen hat uns der Herr nämlich nicht zusagen wollen. Er begnügt sich vielmehr mit der Gewißheit, daß uns zwar vieles mangeln mag, was uns in diesem Leben helfen könnte, daß uns aber Gott nie fehlen wird. (...) Wollen wir also die Hauptsumme des *Glücks* beschreiben, so nennen wir *Gottes Gnade*; denn aus diesem Brunnquell fließt uns jedwedes Gut zu! (...) Kurzum, würde uns auch alles nach unseren Wünschen zufließen, so wäre diese Glückseligkeit doch verflucht und jämmerlich, wenn wir unterdessen nicht wüßten, ob Gott uns liebt oder haßt.“ (Calvin 1536/59: III/2, 28; vgl. III/8, 7)

Nur durch die Erkenntnis der Gnade Gottes ist irdische „Glückseligkeit“ ein „wahrhaftes Glück“; nur durch die Erkenntnis Gottes in uns und außer uns wird uns Glück zuteil. Nur wenn wir „die Welt gering achten“ und „nach dem zukünftigen Leben ... trachten“, ist eine „dauernde Fülle von Gütern“ auch: „Glück“ (III/9, 2; vgl. III/9, 6; III/10, 4, 5; III/20, 28).

III.2 Spinoza: *Traktat von Gott* (1660),

Theologisch-politischer Traktat (1670) und *Ethik* (1677)

Die reformatorische Theologie Calvins prägt die Begründung der metaphysisch-rationalistischen Philosophie durch *René Descartes* (1596-1650) und *Baruch de Spinoza* (1632-1677). Descartes wird geboren in La Haye (Touraine, Frankreich), nimmt 1618-1621 am Dreißigjährigen Krieg teil und lebt seit 1629 vor allem in der calvinistischen Kaufmanns-Republik der Vereinigten Niederlande, seit 1649 am Hof von Stockholm. Spinoza wird in Amsterdam geboren und stirbt in Den Haag.

Während die reformatorische Theologie die Gewißheit Gottes voraussetzt, beginnt die metaphysisch-rationalistische Philosophie mit dem Menschen als einem Ich, um aus dessen innerer Ideenwelt die Existenz Gottes als Apriori der Welt erst zu beweisen. Die Philosophie teilt mit der calvinistischen Theologie das Dogma vom Aufstieg des innerlich-geistigen Christenmenschen zu Gott als Geist. Aber sie überschreitet durch den Beweis vom Dasein Gottes die religiöse

Gewißheit: die Philosophie erhebt sich über die Religion und beginnt, sich von dieser zu emanzipieren. Das gilt für Spinoza mehr als für Descartes. Der Sohn aus einer jüdischen, ursprünglich portugiesischen Familie wird 1656 aus der jüdischen Gemeinde Amsterdams ausgeschlossen: weil er durch seine Philosophie eine „allgemeine Idee des Menschen“, eine Idee „der ganzen Menschheit“ begründet (1677: 159, 189) und durch diese Idee die Überlieferungen der Bücher Mose als anthropomorphistisch kritisiert (siehe 1670: 72f.); weil er auch den „Geist Christi“ als „Idee Gottes“ würdigt (1677: 248). Spinozas Philosophie erregt, darüber hinaus, den theologischen Haß, weil er die Vernunft über die Theologie erhebt, ausdrücklich in seinem *Tractatus Theologico-Politicus* (1670), in dem er erklärt, die Heilige Schrift der Prüfung durch die Vernunft zu unterwerfen (vgl. ebd. 9). So vertritt Spinoza, durch den Beweis vom Dasein Gottes, die Freiheit der Philosophie von den Dogmen der Bibel. 1674 wird der *Tractatus* verboten.

Gott wird, in der metaphysisch-rationalistischen Philosophie, als „höchstes Gut“, als *summum bonum*, bestimmt: als Prinzip einer sowohl *theoretischen*, die Physik begründenden, als auch einer *praktischen Vernunft*. Der Beweis vom Dasein Gottes aus der Innenwelt des Ich verspricht, praktisch: Einsicht in die *Tugend*, in die *Ethik*, in die *politische Verfassung* – eine Einsicht, deren Verwirklichung ein *vernunftgegründetes Glück* ist.

Descartes hat die Begründung seiner *Meta-Physik* sehr kurz und sehr prägnant im Ersten Teil (I/§§1-76) seines zusammenfassenden Hauptwerks: *Die Prinzipien der Philosophie* (1644), gegeben. Nach seinem Selbstverständnis entspricht die darin entwickelte Argumentation der Physik *Galileo Galileis* (1564-1642).

Das *erste Prinzip* seiner Philosophie: *ego cogito, ergo sum* (I/§7), leitet Descartes aus einer empirisch begründeten Skepsis gegenüber jeder sinnlichen Gewißheit, gegenüber allen Wahrnehmungen oder Vorstellungen bis hin zu den mathematischen Gewißheiten, ab (I/§§1-6). Descartes argumentiert: wenn wir auch an allem zweifeln, müssen wir doch beim Zweifel voraussetzen, daß „wir, die wir solches denken“, eben denken und also sind (ebd. I/§7). Das Resultat des Zweifels an allem ist ein Ich, daß nur ein Ich überhaupt, ein Denken, daß nur ein Denken überhaupt ist. Also, schließt Descartes, gehört zu „unserer Natur“ – zur Natur des *ego cogito* – nichts, „was man dem Körper zuschreibt, ..., sondern nur das Denken“ (I/§8). Das „Dasein“ des *ego* ist „nur das des Geistes“ (I/§12).

Das *zweite Prinzip* seiner Philosophie: *Gott als ein „höchst vollkommenes*

Wesen“, das „existiert“ (I/14), leitet Descartes ebenso empirisch her: Das Ich, das nichts ist als „Geist“, findet in sich die „Ideen (ideae) von vielen Dingen“ vor, über deren Existenz es keine sichere Kenntnis besitzt (I/13). Die einzige Idee aber, bei der die Existenz vollkommen gewiß ist, ist die „eines allweisen, allmächtigen und höchst vollkommenen Wesens“: denn dieses Wesen wäre nicht „höchst vollkommen“, existierte es nicht (I/14). – Da wir aber höchst unvollkommen und endlich sind, können wir diese Idee eines „höchst vollkommenen Wesens“ einzig von diesem Wesen selbst haben: von Gott (I/18). Da wir „etwas Vollkommeneres“ wissen, als wir selbst sind, können wir auch nicht von uns selbst kommen, sondern nur von Gott (I/20). Einzig Gott bedarf zu seiner Existenz „keines anderen Dinges“: darum gebührt allein Gott der „Name Substanz“ (I/51).

Gott ist, nach dieser Argumentation, das Prinzip der *theoretischen Vernunft*. Nachdem die Existenz Gottes bewiesen ist, nachdem bewiesen ist, daß wir von Gott kommen, kann alles andere, an dem wir anfangs zweifelten, erklärt werden, indem es aus Gott als der ersten Ursache deduziert wird: alles ist eine Wirkung dieser ersten Ursache, alles ist – biblisch gesprochen – Resultat der göttlichen Schöpfung (I/24). So ist der anfängliche Zweifel überwunden: durch die Selbstgewißheit des ego cogito; durch den Beweis vom Dasein Gottes; durch die dadurch mögliche Deduktion aller Dinge aus Gott, durch die dadurch möglichen Urteile über „sinnliche Gegenstände“ (I/1; I/29-). Der Beweis vom Dasein Gottes ist die Grundlage jeder Erkenntnis der *Welt der physis*: Descartes beansprucht, die meta-physische Grundlage der Astronomie Galileis (1564-1646) formuliert zu haben.

Aber Gott ist zugleich das Prinzip der *praktischen Vernunft*: der Tugendlehre, der Ethik. Denn der Aufstieg zu Gott durch den universalen Zweifel konstituiert das ego als reinen „Geist“, als ein Ich, das sich von seinem „Körper“ abwendet und diesen unter die Herrschaft der Metaphysik: des Geistes Gottes, zwingt. – Nun gibt es, überlegt Descartes, im Menschen ein Vermögen, das zur Ursache von Täuschungen werden kann: den „Willen“ – das „Begehren, Ablehnen, Behaupten, Verneinen und Zweifeln“ (I/§§ 31-35). Der Wille kann, durch seine „Freiheit“ (I/6; I/38ff.), den „Verstand“ über „das klar Erkannte hinaus“ überschreiten und einen „Irrtum“ erzeugen (I/§35). Wahres erkennen wir mithin nur dann, wenn unser Wille mit unserem Geist übereinstimmt, unter die Herrschaft des Geistes – Gottes – gezwungen wird. Das ego cogito konstituiert sich durch *absolute Selbst-Beherrschung*: in dieser Vereinigung des Ich als Geist mit Gott als höchster Idee – als höchstes Gut – liegt sein *Vernunft-Glück*.

Spinoza ist von Descartes ausgegangen: vom ego als einem ego cogito; vom Beweis vom Dasein Gottes; von Gott als Prinzip der theoretischen Vernunft – der Erkenntnis der Welt der *physis*; von Gott als Prinzip der praktischen Vernunft – des Imperativs der Tugend, der Ethik, des Staates; von der Mathematik als „Wahrheitsnorm“ (1677: 42). Aber Spinozas Lehren differieren in zwei Hinsichten von den cartesianischen: Spinoza zieht aus der Philosophie Descartes' moralphilosophische und theologie-kritische Konsequenzen.

Während Descartes wesentlich die Meta-Physik und Physik ausgearbeitet hat, hat Spinoza die Erkenntnisse Descartes' zu einer *Meta-Ethik*, *Ethik und politischen Philosophie* entwickelt; auf diesem Gebiet grenzt sich Spinoza von Descartes' Supposition einer Freiheit des Willens ab (vgl. Descartes 1644: 2; Spinoza 1677: 108, 263-265).

Das systematische Apriori auch der Philosophie Spinozas ist mithin der Beweis vom Dasein Gottes: die Erkenntnis Gottes. Durch diese Vernunft-Erkennntnis vereinige sich der Mensch in seiner Seele mit Gott und allen anderen Menschen. In dieser Vernunft-Erkennntnis bestehe das Streben des Menschen nach „Selbsterhaltung“, nach Erhaltung der eigenen Wesenheit. In dieser Vernunft-Erkennntnis bestehe die Tugend. In der gelungenen Vereinigung mit Gott und anderen Menschen, in der gelungenen Selbsterhaltung bestehe: „*das Glück*“ (siehe: 1677: 204-206). Durch die Konstruktion des Menschen, der „nach der Leitung der Vernunft handelt“ (ebd. 204ff.), erhebt Spinoza – ausdrücklich in seinem *Tractatus Theologico-Philosophicus* – die Philosophie über die Dogmen der Theologie und beginnt, das Philosophieren von der biblischen Überlieferung zu emanzipieren. So ist Spinozas Ethik und politische Philosophie eine *Vernunft-Utopie*: er entwickelt die „Idee des Menschen“, das vernünftige „Musterbild der menschlichen Natur“ (ebd. 189). Diese Utopie entdeckt er in den inneren *Antagonismen* des Menschen, in den Antagonismen zwischen den Menschen; im Antagonismus des „bürgerlichen Zustands“.

Spinoza hat seine praktische Philosophie wesentlich in drei Abhandlungen dargestellt: zunächst in der *Kurzen Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück* (1660); dann im anonym publizierten *Tractatus Theologico-Politicus* (1670); endlich in seinem Hauptwerk, der 1677 posthum erschienenen *Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt*.

In seiner *Ethik* (1677) nimmt Spinoza, in deren *Ersten Teil* (ebd. 3-48; vgl.

1660: 17-21), den cartesianischen *Beweis vom Dasein Gottes* auf. Er liefert Be-
weise des „Lehrsatzes“: „Gott ... existiert notwendig“ (ebd. 11-14). „Gott“, er-
läutert Spinoza im Fortgang seiner Abhandlung, ist eine der zahllosen „*Ideen*“,
die die „menschliche Seele“ in sich vorfindet; vermöge dieser Ideen erkennt sie
„sich ... und ihren Körper und ... äußere Körper als wirklich existierend“; ver-
möge dieser Ideen besitzt sie vor allem „eine adäquate Erkenntnis der ewigen
und unendlichen Wesenheit Gottes“ (ebd. 96; 1660: 3). Ideen sind nicht sinn-
lich-anschauliche „Vorstellungsbilder“, sondern „Begriffe des Denkens“ (ebd.
98f.). *Die Idee Gottes ist aber die einzige Idee, die die „Existenz in sich
schließt“* (ebd. 3) und darum „wahr“ ist: die eine Übereinstimmung der „Idee ...
mit ihrem Gegenstande“ impliziert (ebd. 5). Denn die Idee Gottes bezeichnet ein
vollkommenes, unendliches, ewiges Wesen, das deshalb *existieren muß* (ebd.
286). Nur vermittelt durch die Idee Gottes vermag der Mensch, in seiner Seele,
sich selbst, seinen Körper und äußere Körper als existierend zu wissen.

Der Beweis vom Dasein Gottes impliziert bereits die Beantwortung der
Frage: „*Was Gott ist*“ (1660: 21-38). Spinoza (1677) bestimmt Gott als „*Sub-
stanz*“: als das einzige Wesen, „was in sich ist, und durch sich begriffen wird“;
das „Ursache seiner selbst“ ist und dessen „Natur“ darum „nur als existierend
begriffen werden kann.“ (ebd. 3; vgl. ebd. 7) Weder der Mensch (ebd. 58), noch
irgendein anderes Wesen, noch irgendein anderes Ding sei eine Substanz: alles,
außer Gott, verweise auf anderes, könne nur begriffen werden durch den „Begriff
eines anderen Dinges“ (ebd. 3, 15f.). Während Gott die einzige *natura nat-
urans* ist, ist alles andere: geschaffene Natur, *natura naturata* (ebd. 32; 1660:
51-53). – Weil Gott als Substanz *suisuffizient* ist, ist er räumlich und zeitlich
durch nichts begrenzt, sondern *unendlich und ewig*. Also ist *Gott* nichts Körper-
lich-Endliches, *keine endliche res extensa* (ebd. 49): denn alles Körperliche ist
„durch seine bestimmte Gestalt begrenzt“, also unvollkommen und endlich (ebd.
16f.). Gott ist ebensowenig ein *endliches res cogitans*, dessen Denken sich in
„einzelnen Gedanken“ erschöpft (ebd. 51). Vielmehr ist Gott, aufgrund seiner
„Vollkommenheit“ (ebd. 21), *res cogitans und res extensa schlechthin* – kein
unendliches Wesen neben den endlichen, kein ewiges Wesen neben den ver-
gänglichen, sondern alles Endliche und Vergängliche in sich enthaltend: sonst
wäre Gott selbst endlich (ebd. 51f.). – Wiederholt formuliert Spinoza: es könne
„nichts ohne Gott sein noch begriffen werden“ (ebd. 21, 58f., 96); Gott habe die
„Ideen aller Dinge überhaupt“ (ebd. 82). – Weil Gott „in sich“ selbst, „Ursache
seiner selbst“ sei, handle er „allein nach den Gesetzen seiner Natur“ und sei
„von niemandem gezwungen“ – als Substanz komme Gott „Vollkommenheit“

zu (ebd. 21; vgl. ebd. 62). – Gott komme weder ein dem Menschen ähnlicher Verstand noch ein dem Menschen ähnlicher Wille zu (ebd. 22-24). Während der *Verstand des Menschen* „später als die erkannten Dinge“ sei, sei „ein der göttlichen Natur zugehöriger Verstand“ das Apriori aller Dinge. Analoges gelte für den *Willen*: jeder Wille richte sich auf ein Gewolltes, setze also ein Gewolltes voraus – aber Gott gehe jedem Gewollten voran (ebd. 23f.). Gott will kein Etwas, keinen Zweck: als Substanz ist er sich Selbst-Zweck. In Gott ist mithin kein Früheres oder Späteres, sondern alles in der Gleichzeitigkeit, in der zeitlosen Ewigkeit.

Spinoza erklärt in seiner *Ethik*, in deren *Zweiten Teil* (ebd. 49-107): In Gott, als „Natur“, beruhen die „Gesetze der Natur“, die „Ordnung der Natur“ (ebd. 187f., 238). Gott, als „*Ursache seiner selbst*“, ist zugleich „*die bewirkende Ursache aller Dinge*“ (ebd. 21, 29; 1660: 38-40): der *natura naturata*. Darum ist die *Erkenntnis Gottes* durch den Beweis vom Dasein Gottes die erste Erkenntnis von der notwendigen Existenz eines Erkannten; von der Gottes-Erkentnis habe alle Erkenntnis existierender einzelner Dinge auszugehen, auf Gott habe alle Erkenntnis existierender einzelner Dinge zurückzugehen:

„Die menschliche Seele hat eine adäquate Erkenntnis der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes.

(...) Wir sehen hieraus, daß Gottes unendliche Wesenheit und seine Ewigkeit jedermann bekannt sind.“ (Spinoza 1677: 96)

„Jeder muß ja zugeben, daß nichts ohne Gott sein oder begriffen werden kann. Denn allseits wird anerkannt, Gott sei die alleinige Ursache aller Dinge, ihrer Wesenheit sowohl wie ihrer Existenz, das heißt Gott sei nicht nur die Ursache der Dinge hinsichtlich ihres Werdens, ..., sondern auch hinsichtlich ihres Seins.“ (Spinoza 1677: 58 f.).

Ist Gott aber weder ein Körperlich-Endliches noch ein Gedanklich-Endliches, so kann er weder sinnlich erkannt und erfahren werden noch durch einzelne Gedanken von Einzelem – sondern allein durch die „*Vernunft*“.

Spinoza unterscheidet drei „*Gattungen der Erkenntnis*“: die „Erkenntnis aus unsicherer Erfahrung“ sowie „Meinung und Vorstellung“; „Vernunft“ aufgrund von „Gemeinbegriffen“; „anschauendes Wissen“ (ebd. 89f.; 1660: 58-60, 106-110).

„*Meinung und Vorstellung*“ ist sinnliche, an den vergänglichen Körper gebundene Erkenntnis, also zur Erkenntnis von Gott, dessen „ewiger Notwendigkeit“, dessen „unbedingt unendlichem Wesen“ (ebd. 15, 96, 98), untauglich. Meinung und Vorstellung gehören zur „gemeinen Überzeugung der großen Menge“, die im Körper lebt und Freiheit mißversteht als Imperativ, den „Gelüsten fröhnen“ zu dürfen (ebd. 294f.). Die „Meinung“ ist die „Ursache aller Affekte“ (1660: 106).

„*Vernunft*“-Erkenntnis ist allererst: *Gottes-Erkenntnis*. Die Vernunft-Erkenntnis ist, als Gottes-Erkenntnis, wahr: Übereinstimmung der „wahren Idee ... mit ihrem Gegenstand“ (ebd. 5), insofern die Idee Gottes dessen Existenz impliziert (ebd. 83, 276f.). – Aber *diese Gottes-Erkenntnis ist noch unvollkommen*, insofern sich die Wahrheit erst auf die Idee Gottes beschränkt, nicht aber auf die Welt der *natura naturata*, deren „Ursache“ Gott ist, so daß Gott in diesen Dingen ist (ebd. 29; 1660: 107-110). Erst wenn diese Welt erkannt ist, ist Gott erkannt. In Rücksicht auf die Welt der Dinge besteht die Vernunft-Erkenntnis in „*adäquaten Ideen*“: in Ideen, „die nur die inneren Merkmale einer wahren Idee“ haben, aber das „äußere“ Merkmal der „Übereinstimmung der Idee mit ihrem Gegenstand“ ausschließen (ebd. 50). Diese inneren Merkmale betreffen die Form der Erkenntnis als Gottes-Erkenntnis: Notwendigkeit, Unendlichkeit, Ewigkeit. Vernunft-Erkenntnis ist: „allgemeine Erkenntnis“ (ebd. 290). Die Vernunft betrachtet die Welt als sich-selbst-gleichbleibend, sich erhaltend. Darum sind die Begriffe der Vernunft „Gemeinbegriffe“ in Rücksicht auf das Objekt wie das Subjekt der Erkenntnis: es sind Begriffe, die bezeichnen, „was allen Dingen gemein und was gleichermaßen im Teil wie im Ganzen ist“; es sind Begriffe, „die allen Menschen gemeinsam sind“ (ebd. 85f., 87ff., 95f., 271, 276). So gehört die Vernunft-Erkenntnis zur „Seele“, deren einzige „Kraft ... die Kraft zu denken“ ist – die Seele ist *res cogitans*, „ewig“ (ebd. 281-294).

Das „*anschauende Wissen*“ schreitet, nach Spinoza, fort „von der adäquaten Idee der formalen Wesenheit einiger Attribute Gottes ... zu den adäquaten Erkenntnis der Wesenheit der Dinge“ (ebd. 90; siehe: ebd. 281-294; vgl. 1660: 107-110). Erst dieses Wissen ist allgemein *wahr*: „Übereinstimmung der Idee mit ihrem Gegenstand“ (ebd. 50). Das „anschauende Wissen“ ist nicht bloß „allgemein“, sondern eine „Erkenntnis der Einzeldinge“ in der Form der Ewigkeit: Erkenntnis des Wesens der Dinge, eben der Dinge selbst (ebd. 290). Diese „dritte Gattung der Erkenntnis“ würdigt Spinoza als das „höchste Streben der Seele und ihre höchste Tugend“ (ebd. 283). – In Rücksicht auf das *Objekt der Erkenntnis* betrachtet die Vernunft, die sich zum „anschauenden Wissen“ erhebt,

alle Dinge als „notwendig“, wie sie „an sich sind“ (ebd. 93, 252) – als „Notwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst“; sie betrachtet „wirklich existierende Einzeldinge“ so, daß sie „Gott zur Ursache haben“ (ebd. 95); sie betrachtet daher alle Dinge aus der Sicht der göttlichen Ewigkeit und Unendlichkeit (ebd. 243): also ihre „Wesenheit“ (ebd. 283, 285). – In Rücksicht auf das *Subjekt der Erkenntnis* bemerkt Spinoza: der erkennende Mensch gehe „zur höchsten menschlichen Vollkommenheit über“ (ebd. 284), indem er sich in der Seele zur „Ewigkeit“ als der „Wesenheit Gottes“, zur „Erkenntnis Gottes“ erhebe (ebd. 286). Die *wahre Erkenntnis* impliziert mithin ein „*wahres Leben*“ (ebd. 252). Der Mensch, der in der ewigen Seele den *ewigen Gott erkennt*, *erkennt sich selbst*: er ist „sich seiner selbst und Gottes bewußt“ (ebd. 286f.). Darum beschreibt Spinoza diese *Gottes-Erkentnis* in seinem frühen Traktat als einen Akt, in dem sich „unsre Seele mit Gott vereinigt und ein Teil der unendlichen Idee ist, die unmittelbar aus Gott entsteht“; die Seele ist insofern so unsterblich wie Gott (1660: 128; 107-110). Die Selbsterkenntnis des Menschen in Gott ist zugleich die Selbsterkenntnis Gottes (vgl. 1677: 289). Das Subjekt der Erkenntnis, der Mensch, ist unmittelbar ein einzelner Mensch, der sich zum Allgemeinen der *res cogitans* erhebt: zur göttlichen Ewigkeit (vgl. ebd. 287f.). Besteht die Gottes-Erkentnis als Vernunft-Erkentnis und als „anschauendes Wissen“ in „Gemeinbegriffen“, so ist das Subjekt der Mensch „an sich“: der Mensch, der seiner Wesenheit entspricht – die „Idee des Menschen“, das „Musterbild der menschlichen Natur“ (ebd. 189). *In der wahren Vernunft-Erkentnis vereinigt sich der einzelne Mensch in seiner Seele mit Gott und mit anderen Menschen* (ebd. 278): insofern ist die Erkenntnis eine *Vernunft-Utopie* – eine *theologische, eine anthropologische, eine gesellschaftlich-politische Utopie*.

Die *Vernunft-Erkentnis Gottes* ist das *Fundament aller weiteren Erkenntnis der Welt der physis und der Welt der Tugend* (vgl. 1677: 96). Insofern sind in der Seele, in der *res cogitans*, „*Verstand*“ und „*Wille*“ ineins: beide sind Modi des Denkens; denn der Wille ist nur die Fähigkeit der Position oder Negation, „das Vermögen zu bejahen und zu verneinen“ (ebd. 33f., 98f.).

Spinoza erklärt in seiner *Ethik* die Gottes-Erkentnis als Prinzip der *theoretischen Erkenntnis der Welt der physis*. Wenn einzig Gott, als Substanz, die „Ursache seiner selbst“ ist, alles andere aber auf äußere Ursachen verweise, dann ist Gott die Ursache von allem, dann verweist alles als Wirkung auf Gott als Ursache zurück. So ist Gott die „unbedingte erste Ursache“ von allem, die einzige „freie Ursache“ (ebd. 21-24; vgl. 1660: 38-54). Spinoza lehrt darum: nur Gott ist aus sich zu begreifen; jede andere Erkenntnis aber sei „Erkenntnis der Wirkung“

durch die „Erkenntnis der Ursache“ – die Welt ist ein Kausalzusammenhang, ein Zusammenhang der „Notwendigkeit“, an dessen Anfang Gott steht (ebd. 4f., 31). Somit gilt: „Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden.“ (ebd. 16f., 21, 24f., 29, 58f., 62, 95f.)

Spinoza erklärt in seiner *Ethik* die Gottes-Erkenntnis zugleich als *Prinzip der praktischen Vernunft*: der *Ethik*. Die Idee der „Menschen, frei zu sein“, eine „unbedingte“ Willensfreiheit zu besitzen, sei ein „Vorurteil“, entstanden aus der Unkenntnis der „Ursachen“ „ihrer Wollungen und ihres Triebes“ (ebd. 40ff., 84). Die Menschen, erkennt Spinoza, halten sich für unbedingt frei, weil „sie sich wohl ihrer Handlungen *bewußt*“ sind, aber nicht der „Ursachen, von denen sie bestimmt werden“ (ebd. 115; vgl. ebd. 188) – in dieser Rücksicht seien sie *bewußtlos*. Das gelte auch für Descartes (ebd. 108, 263-265). – Aber die *Menschen* seien, im Unterschied zu Gott, *keine Substanz* (ebd. 58). Also ist der Mensch nicht die „Ursache seiner selbst“; er kann nicht „durch sich begriffen“ werden; er ist darum nicht frei „durch sich selbst zum Handeln bestimmt“, sondern wird „von einem anderen bestimmt“ (ebd. 3f.): von äußeren Dingen letztlich von Gott. Insofern sind die Menschen, nach Spinozas früherer Einsicht: „Diener, ja Sklaven Gottes“ (1660: 93). Gott zu gehorchen, den göttlichen Naturgesetzen zu folgen, sei „Gottesdienst“, also „Glück“ (ebd. 95). Freiheit kann der Mensch mithin nicht als „*unbedingte*“, sondern einzig als „*bedingte*“ *Freiheit* erlangen (1677: 267 ff.): durch Einsicht in die Bedingungen des Handelns. – *Jene „Ursachen“ seines Handelns* erkennt nicht, wer sich unbedingt frei wähnt. Weil aber der Mensch bestimmt wird, „leidet“ er; weil er durch Ursachen bestimmt wird, steht er unter den kausalen Imperativen der *Notwendigkeit* und der *Anpassung* (ebd. 4, 164, 184, 193f., 254): das gilt für die Seele des Menschen ebenso wie für seinen Körper. – So begründet Spinoza, daß die praktische Vernunft unter denselben Prinzipien stehe wie die theoretische Vernunft, daß *Fragen des Sollens keiner anderen Logik folgten als Fragen des Seins*: alles steht unter der *Logik der Kausalität* (ebd. 4f.) – der in Gott bestehenden Kausalität der *natura naturans* ebenso wie der *natura naturata*, der Kausalität des Bewußtlosen. Die Kausalität bestimmt das Bewußtsein, das Menschen von ihren Handlungen haben; die Kausalität bestimmt auch die Bewußtlosigkeit über die Ursachen von Handlungen.

Spinoza faßt seine Aufklärung der menschlichen Täuschung über die Willensfreiheit in die Erkenntnis: In der Seele des Menschen gebe es, weil sie eben keine Substanz sei, „keinen unbedingten oder freien Willen, sondern die Seele wird bestimmt“ (ebd. 97-107); alles Wollen des Menschen bestehe aus „einzel-

nen Wollungen“, die auf andere verwiesen, in infinitum. Daher stehe das Wollen der Menschen, wie ihr Verstand, unter dem Imperativ der auf Gott zurückgehenden *Notwendigkeit*. Alles „Denken“ – „Verstand“ und „Wille“ – beruhen auf äußeren „Ursachen“: auf Gott. „Wille und Verstand“ verhalten sich – nach Spinoza – zu „Gottes Natur ebenso ... wie Bewegung und Ruhe, und überhaupt wie alle Naturdinge“ (ebd. 33f.). Theoretische und praktische Vernunft unterliegen der auf Gott zurückgehenden *Kausalität* der Welt.

Spinoza betont dies nachdrücklich in der Einleitung zum *Dritten Teil* seiner *Ethik* (ebd. 108f.): Der Mensch ist keine Substanz: seine Seele ebenso wie sein Körper wird „affiziert“. Darum ist er – seine „Affekte“, seine „Lebensweise“, seine „Fehler und Torheiten“, seine „Handlungen und Triebe“ – ein Teil der „Natur“ und steht unter den „gemeinsamen Gesetzen der Natur“ (vgl. ebd. 97f.). – Nun strebe jedes „Ding“ danach, „in seinem Sein zu beharren“, *sich selbst zu erhalten, sich selbst gleich zu bleiben* – weil es sonst ein anderes würde als es ist; jedes Ding bejahe seine „Wesenheit“ und nicht seine Destruktion (ebd. 117f.). Also strebt auch die Seele des Menschen, wie sein „Trieb“, bewußt auf die „Erhaltung“ seiner „Wesenheit“; also strebe auch des Menschen „Begierde“, als „Bewußtsein des Triebes“, auf *Selbsterhaltung* (ebd. 119f., 165, 192ff.). Aus dieser fundamentalen Begierde folgen die beiden weiteren grundlegenden „Affekte“: „Freude“ und „Trauer“. Während aber die Begierde und die Freude auf die *Selbsterhaltung* bezogen sind, steht die Trauer im Zusammenhang mit der *Selbstzerstörung* (ebd. 3f., 117f., 193-196, 244). Aus den „Grundaffekten“ der Begierde, der Freude und der Trauer (ebd. 121) deduziert Spinoza alle weiteren Affekte (ebd. 121-185; siehe die zusammenfassenden Definitionen: ebd. 167ff.; vgl. 1660: 67-95).

Wenn der Mensch, weil er keine Substanz ist, nicht die „Ursache seiner selbst“, nicht aus sich selbst zu begreifen ist, so daß die bewußtlose *Täuschung einer unbedingten Willensfreiheit* entstehen kann, so besagt die *ent-täuschende Erkenntnis*: der Mensch wird „von einem anderen bestimmt“ (ebd. 4), also affiziert. Im *Vierten* und *Fünften Teil* seiner *Ethik* behandelt Spinoza darum die Frage nach der „menschlichen Knechtschaft“ (Vierter Teil: 186-261) sowie nach der „menschlichen Freiheit“ (Fünfter Teil: 262-296). Die „*menschliche Freiheit*“ ist keine unbedingte, sondern bedingt – Erkenntnis der Bedingungen des Handelns; die „*menschliche Knechtschaft*“ hingegen ist Bewußtlosigkeit gegenüber den Bedingungen des Handelns.

Die „*menschliche Knechtschaft*“ besteht allgemein und unaufhebbar darin,

daß der Mensch keine Substanz ist, daß er deshalb unaufhebbar „von einem anderen bestimmt wird“ (ebd. 4), daß er unaufhebbar *Affektionen unterworfen*, unaufhebbar leidend – Leidenschaften unterworfen – ist (ebd. 110). – Diese Knechtschaft besteht insbesondere, wenn der Mensch sich der Ursachen seines Denkens und Agierens *nicht bewußt* ist; sie besteht vor allem, wenn die „Kraft der äußeren Ursachen“ die „menschliche Kraft“ übersteigt (ebd. 194ff., 261); sie besteht, wenn der Mensch ohnmächtig ist, „die Affekte zu meistern und zu hemmen“ (ebd. 186). Da Gott die „Ursache seiner selbst“ und „bewirkende Ursache aller Dinge“ ist (ebd. 21, 29), besteht die *bewußtlose Knechtschaft* im *Mangel der Vernunft-Erkenntnis Gottes*, im *Mangel der Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott*, im *Mangel der Vereinigung aller Menschen in Gott*. Der Mensch, im Zustand der Knechtschaft, ist ein „Tor“: er „lebt wie unbewußt seiner selbst und Gottes und der Dinge“ (ebd. 296). – Nun besteht die Erkenntnis der Vernunft und das höhere „anschauende Wissen“ in der Erkenntnis aller Dinge „an sich“: ihres unveränderlichen Wesens. Daher zielt diese Erkenntnis, in Rücksicht auf das Subjekt, auf die *Selbsterhaltung des Menschen*. Der Mensch existiert in Knechtschaft, wenn diese Selbsterhaltung bedroht wird, wenn ihm *Zerstörung* droht. Diese Destruktivität kann, weil alle Dinge nach Selbsterhaltung streben, nur von *äußeren Dingen* kommen, die ihm „entgegen gesetzt“ sind (ebd. 213). Weil der Mensch keine Substanz ist, ist er stets durch „äußere Ursachen“ bedroht (ebd. 3f., 58, 117f., 187f., 193-195, 204-207). Darin besteht die „*menschliche Ohnmacht*“, darin besteht der *Antagonismus unter den Menschen* und *zwischen den Menschen und Gott* (ebd. 186) – darum erkennen sie das Gute und tun das Schlechte (ebd. 186, 203). – Menschen, die unter der „unbewußten“ (ebd. 296) Herrschaft ihrer Affekte stehen, die deshalb untereinander und mit Gott entzweit sind, leben im „*Naturzustand*“: weil jeder alles „nach seinem Sinne“ als gut oder schlecht, nützlich oder nutzlos beurteilt (ebd. 221-223). Die Menschen sind so verschieden, auf so vielfältige Weise einander entgegengesetzt, wie „Arten uns affizierender Objekte vorhanden sind“ (ebd. 213-216).

Die „*menschliche Freiheit*“ besteht, umgekehrt, in der Erkenntnis, *keine Substanz*: von „einem anderen bestimmt“ zu sein (vgl. ebd. 4). Insofern ist die menschliche Freiheit keine „unbedingte“, sondern eine „*bedingte*“ (ebd. 266ff.): „wahre Erkenntnis“ der Ursachen des Handelns – Erkenntnis der „äußeren Ursachen“ des Handelns, der Affektionen, der bewußtlosen Leidenschaften – so daß diese ihre Macht über den Menschen, also ihre Eigenschaft als „Leidenschaft“ einbüßen (ebd. 268f., 273). Da Gott, als einzige Substanz, „Ursache seiner

selbst“ und „Ursache aller Dinge“ ist (ebd. 29), besteht die *bedingte menschliche Freiheit* in der *Vernunft-Erkenntnis Gottes*: in der Vereinigung mit Gott, in der Vereinigung aller Menschen in Gott, in der vorurteilslosen Erkenntnis aller Dinge an sich. Gott, die Gottes-Erkenntnis als Selbsterkenntnis des Menschen und Welterkenntnis, ist das *summum bonum*:

„Das höchste Gut der Seele ist die Erkenntnis Gottes und die höchste Tugend der Seele Gott erkennen.“ (Spinoza 1677: 211)

Die menschliche Freiheit ist eine Existenz unter den „*Geboten der Vernunft*“ (ebd. 204-206). Das erste Gebot ist: „*Selbsterhaltung*“ – sich selbst gleich bleiben, der „Idee des Menschen“ (ebd. 189), dem Gemeinbegriff aller Menschen entsprechen (vgl. ebd. 86). Daher zielt die selbsterhaltende Erkenntnis auf das, was „uns nützlich“ und deshalb „gut“ ist: was allen Menschen nützlich ist, was dem „Gemeinwohl“ dient (ebd. 190, 197f., 202-204, 212f., 252, 257). In dieser Erkenntnis koinzidiert die Erkenntnis des Seins mit der Erkenntnis des Sollens, die Logik der Selbsterhaltung mit den Imperativen der „*Tugend*“ (ebd. 191, 206-208):

„Unbedingt aus Tugend handeln ist nichts anderes in uns als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten (dies drei bedeutet dasselbe) auf der Grundlage des Suchens nach dem eigenen Nutzen.“ (Spinoza 1677: 209)

„Da sodann die Tugend ... nichts anderes ist als nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln, und jedermann ... sein Sein nur nach den Gesetzen seiner eigenen Natur zu erhalten strebt, so folgt daraus:

Erstens, daß die Grundlage der Tugend eben das Streben nach Erhaltung des eigenen Seins ist, und daß das Glück darin besteht, daß der Mensch sein Sein zu erhalten vermag.“ (Spinoza 1677: 205)

Glück ist: Vernunft-Erkenntnis Gottes, Vereinigung des Menschen in der Seele mit Gott und dadurch mit allen Menschen, wahre Erkenntnis Gottes und der Dinge-an-sich, Tugend, gelungene Selbsterhaltung – ein Leben unter den „Geboten der Vernunft“, ein „vernünftiges Leben“, ein „wahres Leben“ (ebd. 204; vgl. ebd. 216f., 219-223, 252, 254). Dann ist der Mensch nicht ohnmächtig und bewußtlos den Bedingungen seines Agierens ausgeliefert, dann steht er unter der

„Macht der Vernunft über die Affekte“ (ebd. 204), dann lebt er „nach der Leitung der Vernunft“ (ebd. 216ff.): dann ist er *frei*. Während der ohnmächtige Mensch „Leidenschaften“ unterworfen ist, ist der freie Mensch die „adäquate Ursache“ seines Agierens: er „*handelt*“ (ebd. 110, 164f., 216-219, 253, 266ff.).

Wahrhaft frei ist indes einzig Gott: denn er ist durch sich selbst bestimmt, er ist die „Ursache seiner selbst“ und „aller Dinge“; darum ist der Mensch sein „Sklave“ (1677: 21f., 29; 1660: 38-40, 93). Insofern ist der Mensch *an sich* vernünftig, frei und lebt glücklich – und ist doch von äußeren Ursachen bestimmt, also *unfrei*. – Diesen Antagonismus drückt Spinoza aus durch die *Differenz zwischen Religion und Staat*, zwischen dem „göttlichen Gesetz“ und dem „menschlichen Gesetz“ (1670: 65-78; 1660: 112f.). Die Religion, als Gotteserkenntnis, begründet den Staat, aber dieser bedarf der Zwangsmittel, um die Affekte des Menschen niederzuhalten. – Spinoza bemerkt, die Erkenntnis Gottes als des „höchsten Gutes“, die darin bestehende Selbst- und Welterkenntnis, die Freiheit, die Tugend, das Glück, die Vereinigung der Menschen in Gott, gehöre zur „*Religion*“ (1677: 218-220, 252). – Weil der Mensch aber seiner Ohnmacht, seiner Bestimmung durch äußere Ursachen, seinen Affektionen nicht entfliehen kann, gelingt die Vereinigung der Menschen allein durch den Übergang vom „Naturzustand“ in den „*bürgerlichen Zustand*“: durch eine „gemeinsame Übereinkunft“ müsse ein „*Staat*“ mit „*menschlichen Gesetzen*“ konstituiert werden, der die Affekte des Menschen „durch einen stärkeren und ihm entgegengesetzten Affekt“ überbietet, der den Menschen also in „Angst“ vor einem „größeren Schaden“ versetzt. Der Staat setzt die Herrschaft der Vernunft über die „Gelüste“ (ebd. 295f.) – also: Freiheit, Glück, den „gemeinsamen Nutzen“, „Gemeinwohl“ – durch Zwang durch und überschreitet dadurch die zwanglose Religion: der „Bürger“ des Vernunft-Staates handelt aus „Pflichtgefühl“; die vernünftige Eintracht der zwieträchtigen Bürger wird „durch Drohungen“ befestigt (ebd. 220-223, 233, 251-253). Der Staat ist die Einheit von Herrschaft der Vernunft und Herrschaft der Affekte: von Freiheit und Knechtschaft des Menschen.

Spinozas *Ethik* demonstriert mithin: Die Idee der Freiheit des Willens ist ein menschliches Vorurteil, das durch seine Bewußtlosigkeit auf die Welt projiziert wird und die Erkenntnis der „Dinge selbst“ verfehlt (ebd. 46f.; vgl. ebd. 97). Die wahrhafte *Grundlage der Ethik* ist darum die Erkenntnis Gottes, durch die der Mensch sich in der „Seele mit Gott vereinigt“ (1660: 128): die Erkenntnis Gottes als erster Ursache allen Seins, allen Sollens. Die Absicht der *Ethik* sei es, die „unbedingte Oberherrschaft“, die „Macht der Seele“ – also Gottes – über die „Affekte“ darzulegen (1677: 109): die seelischen „Affektionen des Körpers“,

die entweder in einer „Leidenschaft“ oder in einer „Handlung“ erscheinen (ebd. 110; vgl. ebd. 164f.). Die Lehre der *Ethik* ist die Herrschaft Gottes über die Seele und der Seele als der *res cogitans* über den Körper (1660: 95).

Jedoch nicht alle, nur einige Menschen vermögen, weil sie unter der „Leitung der Vernunft“ stehen (1677: 47; vgl. ebd. 108f., 235, 255), die menschlichen „Vorurteile“ zu durchschauen (ebd. 40): Gott und die „Dinge selbst“ zu erkennen (ebd. 46f.). Die „große Menge“ (ebd. 294) ist ohnmächtig: Knecht „äußerer Ursachen“, deren Kraft die „Kraft“ zur Selbsterhaltung übersteigt (ebd. 194-204). In jener *Gottes-Erkenntnis*, die eine zugleich *theoretische und praktische Welt- und Selbsterkenntnis* ist, liegt – nach Spinoza – unsere „*Freiheit*“, „*unsere Glückseligkeit*“:

„Endlich ist noch übrig, anzuzeigen, wie nützlich die Erkenntnis dieser Lehre für das Leben ist. Wir können das leicht aus folgendem abnehmen. Sie ist nämlich von Nutzen:

Erstens, sofern sie uns lehrt, daß wir allein nach dem Wink Gottes handeln und daß wir teilnehmen an der göttlichen Natur, und dies um so mehr, je vollkommener die Handlungen sind, die wir tun, und je mehr wir Gott erkennen. Abgesehen also davon, daß diese Lehre das Gemüt ganz friedlich stimmt, hat sie doch auch den Nutzen, daß sie uns lehrt, worin unser höchstes Glück oder unsere Glückseligkeit besteht, nämlich allein in der Erkenntnis Gottes, die uns anleitet, das zu tun, was Liebe und Pflichtgefühl erheischen. (...), als ob Tugend und Gottes Knecht sein nicht selbst schon das Glück und die höchste Freiheit wären.

Zweitens, sofern sie uns lehrt, wie wir uns gegen die Fügungen des Schicksals oder gegen das, was nicht in unserer Gewalt steht, ..., verhalten müssen: nämlich beiderlei Antlitz des Schicksals mit Gleichmut erwarten und ertragen, ...

Drittens ist diese Lehre von Nutzen für das Gemeinschaftsleben, sofern sie uns lehrt, niemanden zu hassen, geringzuschätzen, zu verspotten, niemandem zu zürnen und niemanden zu beneiden. Außerdem, sofern sie uns lehrt, daß ein jeder mit dem seini-gen zufrieden und dem Nächsten behilflich sein soll,, sondern allein nach der Leitung der Vernunft, ...“ (Spinoza 1677: 105 f.; siehe: 1660: 95 – 102)

Die *Glückseligkeit* besteht: in der Erkenntnis Gottes, in der Welterkenntnis, in der Erkenntnis der Tugend, in der gelungenen Selbsterhaltung, in wahrer Erkenntnis, in einem wahren Leben – diese Seiten folgen einander nicht nach, sondern koinzidieren, insofern die Erkenntnis Gottes die Erkenntnis eines Wesens ist, das – als ein ewiges und unendliches Wesen – ohne zeitliche und räumliche

Grenzen, ohne ein Nacheinander in Raum und Zeit ist. Die *eudaimonía* gehört allererst zur ewigen Seele, zur *res cogitans* (ebd. 49, 266), nicht zur *res extensa* wie die *hedoné*: denn es ist die Seele, die sich zu Gott erhebt, die die Bewußtlosigkeit der Leidenschaften zu Bewußtsein bringt, dadurch die Leidenschaften als Leidenschaften aufhebt und die „Triebe und Begierden“ in „Tugend“ verwandelt (ebd. 269).

Spinoza verweist wiederholt, um die Nützlichkeit der entfalteten „Lehre für das Leben“ hervorzuheben, auf deren *politische Bedeutung*. Die Vernunft-Erkenntnis, das „anschauende Wissen“, impliziert nicht nur die Vereinigung des Menschen mit Gott, sondern das, „was allen Menschen gemeinsam“ ist (ebd. 86; vgl. ebd. 211f.):

„Viertens endlich ist diese Lehre auch von nicht geringem Nutzen für die staatliche Gemeinschaft, sofern sie lehrt, auf welche Weise die Bürger zu regieren und zu leiten sind, nämlich so, daß sie nicht als Knechte dienen, sondern freiwillig tun, was das beste ist.“ (Spinoza 1677: 106)

Mit dieser Bemerkung ist der Übergang der *Ethik* in den *Tractatus Theologico-Politicus* angezeigt: der Staat, wie die Bürger, stehen unter den Imperativen Gottes, unter dem „göttlichen Gesetz“; die Bürger haben allein Gott zu gehorchen – also der „Vernunft“. Darin liegt ihre „Glückseligkeit“, darin liegt ihre „Freiheit“. Die „Erkenntnis Gottes“, als Vernunft, ist das „höchste Gut“, das *summum bonum*, und zugleich – als „Liebe zu Gott“ – die „höchste Tugend der Seele“ (ebd. 211, 278; vgl. 1660: 95). Die Verwirklichung dieser Tugend, als Praxis, ist das Gesetz des *Vernunft-Staates*. Dieser *erzwingt* durch „menschliche Gesetze“ Vernunft, Freiheit, Gemeinwohl und Glück gegen die entzweieende Kraft der „unbewußt“ wirkenden Affekte und Leidenschaften (vgl. ebd. 295f.; 1670: 67; 1660: 94).

In seinem *Theologisch-politischen Traktat* (1670) stellt Spinoza die Emanzipation der Philosophie, der Vernunft, von der Theologie, vom Glauben, ins Zentrum. Das abschließende Zwanzigste Kapitel des Werks trägt den Titel: *Es wird gezeigt, daß es in einem freien Staate jedermann erlaubt ist, zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt* (ebd. 299-309). Der Traktat zieht die politisch-philosophische Konsequenz aus dem immanenten Anspruch des Beweises vom Dasein Gottes: „Der Zweck des Staates ist die Freiheit“ – daß die Menschen „selbst frei ihre Vernunft gebrauchen“ (ebd. 301).

Spinoza stellt im *Tractatus* die Lehre: daß der Christenmensch, von Gott berufen, sich in seiner Seele mit Gott vereint, daß also Gott „in unserem Geist existiert“, als Grundlage seiner *ethisch-politischen Philosophie* heraus. Darum sei unsere Erkenntnis: die von Gott selbst verliehene Fähigkeit der Erkenntnis Gottes, der Erkenntnis göttlicher Weisheit, der *Erkenntnis Gottes als unseres „höchsten Gutes“*. Dieses „summum bonum“ verspricht theoretische Welterkenntnis und praktische Imperative: wahre Einsicht in die „Dinge selbst“, tugendhaftes Handeln, ein „wahres Leben“ (1677: 252), Glückseligkeit (eudaimonía).

„Da der bessere Teil unser selbst der Verstand ist, müssen wir sicherlich ... vor allem danach trachten, ihn so vollkommen wie nur möglich zu machen; denn in seiner Vollkommenheit muß unser höchstes Gut bestehen. Da ferner alle unsere Erkenntnis und die Gewißheit, die in Wahrheit allen Zweifel behebt, von der Erkenntnis Gottes allein abhängig ist, weil ohne Gott nichts sein noch begriffen werden kann, und auch weil man an allem zweifeln kann, solange man von Gott keine klare und deutliche Idee hat, so hängt folglich unser höchstes Gut und unsere Vollkommenheit allein von der Erkenntnis Gottes ab usw. Da ferner ohne Gott nichts sein noch begriffen werden kann, so ist gewiß, daß jedes Ding in der Natur entsprechend seinem Wesen und seiner Vollkommenheit den Begriff Gottes in sich schließt und ausdrückt. Je mehr wir daher die natürlichen Dinge erkennen, desto größer und vollkommener wird auch unsere Erkenntnis Gottes; ... Und so hängt also unsere ganze Erkenntnis, d.h. unser höchstes Gut, nicht so sehr von der Erkenntnis Gottes ab, sondern besteht vielmehr ganz und gar in ihr. Dies ergibt sich auch daraus, daß der Mensch um so vollkommener ist je nach der Natur und der Vollkommenheit des Dinges, das er vor den übrigen liebt, und umgekehrt. Darum muß derjenige der vollkommenste sein und an der höchsten Glückseligkeit am meisten teilhaben, der die geistige Erkenntnis Gottes, des vollkommensten Wesens, über alles liebt und sich am meisten ihrer erfreut. Darum können die Mittel, die dieser Zweck aller menschlichen Handlungen ... erfordert, Gottes Befehle heißen, weil sie sozusagen von Gott selbst, sofern er in unserem Geist existiert, uns vorgeschrieben werden, und daher heißt die Lebensweise, die diesem Zweck entspricht, mit vollem Recht das göttliche Gesetz. (...)

Da also die Liebe Gottes das höchste Glück des Menschen ist, die Glückseligkeit und der letzte Zweck und das Endziel aller menschlichen Handlungen, darum befolgt nur der das göttliche Gesetz, der Gott zu lieben trachtet, nicht aus Furcht vor Strafe ..., sondern allein deshalb, weil er Gott kennt oder weil er weiß, daß die Erkenntnis und Liebe Gottes das höchste Gut ist. (...) Denn das sagt uns die Idee Gottes selber, daß Gott unser höchstes Gut ist oder daß die Erkenntnis und Liebe Gottes den letzten Zweck bilden, auf den alle unsere Handlungen gerichtet sein müssen. Der sinnliche Mensch jedoch kann das nicht verstehen und ihm erscheint es eitel, weil er eine allzu dürftige Erkenntnis Gottes hat und auch weil er in diesem höchsten Gut nichts findet, das er mit Händen greifen oder essen könnte oder das seine Sinnlichkeit, der er die meisten Freuden verdankt, zu affizieren vermöchte, da dieses Gut ja allein in der Spe-

kulation und im bloßen Geist besteht.“ (Spinoza 1670: 67 – 69; vgl. ebd. 44, 55, 70, 76, 89, 91 f., 113, 130)

In der Erkenntnis Gottes koinzidieren: theoretische Welterkenntnis und praktische „Befehle“ (Imperative) Gottes, Weisheit (*sophia*) und Glück (*eudaimonia*). Im Unterschied zu Platon vermögen wir uns der göttlichen Weisheit nicht nur anzunähern, weil sie uns grundsätzlich entzogen ist: wir erkennen sie, sie wohnt in unserem Geist – das Glück ist vom Somatischen, von der *hedoné* gereinigt, dem „sinnlichen Menschen“ unzugänglich.

Nun besteht die Vereinigung des Christenmenschen „im bloßen Geist“ (1670: 69; 1677: 287): in dieser Vereinigung geht der Christenmensch in Gott auf und ist unmittelbar ein allgemeiner, ein differenzloser Bürger einer Gemeinschaft in Gott (vgl. 1677: 86, 96); die Gemeinschaft ist den „Gemeinbegriffen“ der Vernunft analog (vgl. ebd. 85-90). *Weisheit und Glück in Gott* sind somit unmittelbar *allgemein*: nicht privat, nicht egoistisch. Das „göttliche Gesetz“ ist kosmopolitisch: „allen Menschen gemeinsam“, ein „allgemeines Gesetz“ (1670: 79).

„Das wahre Glück und die wahre Glückseligkeit eines jeden besteht allein darin, daß er des Guten teilhaftig ist, nicht aber in dem Ruhme, daß er allein mit Ausschluß aller übrigen am Guten teilhat. Wer sich deshalb glücklicher wähnt, weil es ihm allein gut geht und den anderen nicht ebenso, oder weil er glücklicher ist als die anderen und mehr vom Schicksal begünstigt, der weiß nicht, was wahres Glück und wahre Glückseligkeit ist, und die Freude, die er davon hat, ist nur kindisch oder sie entspringt bloß aus Neid oder aus böser Gesinnung.“ (Spinoza 1670: 49)

Weisheit und Glück, die in Gott beruhen, bestehen deshalb nur in der politischen Gemeinschaft: als ein theologisch-politisches Gutes (*agathón*; *summum bonum*). Die „Erkenntnis Gottes“ enthält die „wahre Ethik und Politik“ (ebd. 77).

Die Gottes-Erkentnis verhält sich, als eine „geistige Erkenntnis“, repressiv gegenüber der Sinnlichkeit des Menschen (vgl. 1677: 186-261). Dem „sinnlichen Menschen“ ist jene „geistige Erkenntnis“ verschlossen und deshalb: die göttliche Weisheit ebenso wie das „höchste Glück“.

„Denn das sagt uns die Idee Gottes selber, daß Gott unser höchstes Gut ist oder daß die Erkenntnis und Liebe Gottes den letzten Zweck bilden, auf den alle unsere Handlun-

gen gerichtet sein müssen. Der sinnliche Mensch jedoch kann das nicht verstehen und ihm erscheint es eitel, weil er eine allzu dürftige Erkenntnis Gottes hat und auch weil er in diesem höchsten Gut nichts findet, das er mit Händen greifen oder essen könnte und das seine Sinnlichkeit, derer die meisten seiner Freuden verdankt, zu affizieren vermöchte, da dieses Gut ja allein in der Spekulation und im bloßen Geist besteht.“ (Spinoza 1670: 69)

Der „sinnliche Mensch“ steht jenseits der Gemeinschaft der Erwählten in Gott: er lebt unter der „Knechtschaft der Sinnlichkeit“ (ebd. 70). Sinnliche „Zeremonien“ vermögen „nichts zur Glückseligkeit“ beizutragen (ebd. 79ff., 87).

Wie der Erwählte sich zur Gottes-Erkennntnis im „bloßen Geist“ erhebt, also seine Sinnlichkeit unterdrückt, so unterdrückt er alle, die in der Sinnlichkeit leben: der calvinistische *Masochismus* spiegelt sich im *Sadismus*. Darin bestehen: *Weisheit und Glück*. Spinoza beschließt sein Hauptwerk über *Die Ethik* mit zusammenfassenden Bemerkungen über die „Glückseligkeit“:

„Lehrsatz 41. Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern selbst Tugend; und wir erfreuen uns ihrer nicht deshalb, weil wir die Gelüste hemmen, sondern umgekehrt, weil wir uns ihrer erfreuen, deswegen können wir die Gelüste hemmen.“

Beweis: Die Glückseligkeit besteht (...) in der Liebe zu Gott, welche Liebe (...) aus der dritten Erkenntnisgattung entspringt; und somit muß diese Liebe (...) auf die Seele, sofern sie handelt, bezogen werden; und daher ist sie (...) selbst Tugend. Dies war das erste. Ferner, je mehr die Seele sich dieser göttlichen Liebe oder der Glückseligkeit erfreut, um so mehr erkennt sie (...), das heißt (...), um so größere Macht hat sie über die Affekte und um so weniger leidet sie von den Affekten, die schlecht sind (...); und mithin hat die Seele infolge davon, daß sie sich dieser göttlichen Liebe oder der Glückseligkeit erfreut, die Gewalt, die Gelüste zu hemmen. Und da die Kraft des Menschen, seine Affekte zu hemmen, allein im Verstande besteht, so erfreut sich folglich niemand der Glückseligkeit, weil er die Affekte gehemmt hat, sondern umgekehrt, seine Gewalt, die Gelüste zu hemmen, entspringt aus der Glückseligkeit selbst.“ (Spinoza 1677: 295 f.)

Spinoza ist, als „Sohn seiner Zeit“ (Hegel, Bd. 7: 26), überzeugt: Die *einigende* Kraft der *eudaimonia* muß die *entzweierende* Kraft der *hedoné* niederhalten. Darin besteht ein Leben unter der „Leitung der Vernunft“, darin besteht die „richtige Lebensweise“: das „wahre Leben“, darin besteht der „bürgerliche Zustand“ (1677: 216ff., 221-223, 252f.) – das ist ein Leben in Übereinstimmung mit der „Ordnung der göttlichen Natur“ (vgl. ebd. 261).

III.3 Hobbes: *Leviathan* (1651)

Ein Jahrhundert nach Calvin wiederholt *Thomas Hobbes* (1588-1679), Zeitgenosse Descartes' und Spinozas, die calvinistische Lehre vom Glück und Unglück: *Leviathan or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill* (1651). Darum bestehen in den politischen Philosophien Spinozas und Hobbes' erhebliche Übereinstimmungen. Hobbes war bereits nach der Veröffentlichung seiner *Elements of Law Natural and Politic* (1640) nach Paris geflohen; er kehrte erst 1652 nach London zurück; 1654 setzte die Römische Kirche das Werk *De Cive* (1642) auf den Index und verbot später Hobbes' Gesamtwerk: Der Autor erklärt im *Leviathan* den absoluten Monarchen zur Personifikation nicht nur weltlicher Macht (siehe: 1651: 87ff., 92f., 301ff.), sondern auch der in Gott gründenden Rationalität und bezeichnet daher – im vierten Teil der Schrift (ebd. 509ff.) – den Papst als Herrscher im Reich der „Finsternis“. 1674 werden in Amsterdam gleichzeitig der *Leviathan* und Spinozas *Tractatus Theologico-Politicus* verboten – weil in beiden der Anspruch auf eine Gotteserkenntnis erhoben wird, der die philosophische Vernunft über die theologischen Dogmen stellt, so daß die Werke des Atheismus verdächtig sind.

Hobbes (1651) führt das Glück auf die „Gunst Gottes“ zurück:

„*Ehrenhaft* ist jederlei Besitz, Handlung oder Eigenschaft, die ein Beweis und Zeichen von Macht sind. (...)“

Glück (wenn es anhält) ist ehrenhaft als Zeichen der Gunst Gottes. Unglück und Verluste sind unehrenhaft. Reichtum ist ehrenhaft, denn er bedeutet Macht. Armut ist unehrenhaft. Hochherzigkeit, Freigebigkeit, Hoffnung, Mut, Selbstvertrauen sind ehrenhaft, denn sie entspringen aus dem Bewußtsein der Macht. Kleinmütigkeit, Sparsamkeit, Furcht, mangelndes Selbstvertrauen sind unehrenhaft.“ (Hobbes 1651: 75)

Das *Glück des Einzelnen* muß ein anhaltendes, ein lebenslanges sein: denn die Erwählung durch Gott ist allgemein. Dieses *Glück in Gott* ist allererst ein Glück durch die Erhebung des Gläubigen zu Gott in der Seele; unmittelbar ist in der Sinnlichkeit kein Glück. Daher besteht das wahrhafte Glück in der „Erlan-

gung einer ewigen Glückseligkeit nach dem Tode“ (ebd. 123). Im Diesseits erscheint das Glück als irdischer, *materieller Reichtum*: der Erwählte arbeitet, produziert Reichtümer.

„*Ständiger Erfolg* beim Erlangen jener Dinge, nach denen ein Mensch von Zeit zu Zeit verlangt, das heißt, ständiges Vorankommen ist, was Menschen *Glückseligkeit* nennen, ich meine die Glückseligkeit in diesem Leben. (...) Welche Art Glückseligkeit Gott denen bestimmt hat, die ihn inbrünstig ehren, wird der Mensch nicht eher wissen als genießen; denn es sind Freuden, die jetzt so unfassbar sind, wie das Wort der Scholastiker, *seligmachende Vision*, unverständlich ist.“ (Hobbes 1651: 51; vgl. ebd. 510)

Besteht aber das irdische Glück des von Gott Erwählten im Reichtum, und nicht in dessen Genuß, so muß die *Arbeit ununterbrochen*, der *Reichtum grenzenlos* sein.

„Zu diesem Zweck müssen wir in Betracht ziehen, daß die Glückseligkeit dieses Lebens nicht in der Ruhe eines zufriedenen Gemüts besteht. Denn es gibt kein solches *finis ultimus* (letztes Ziel) oder *summum bonum* (höchstes Gut), wie es in den Büchern der alten Moralphilosophen erwähnt wird. Auch kann ein Mensch, dessen Wünsche ein Ende erreicht haben, nicht mehr leben als einer, dessen Empfindungen und Vorstellungen zu einem Stillstand gekommen sind. Glück ist ein ständiges Fortschreiten des Verlangens von einem Objekt zum anderen, wobei das Erreichen des einen immer nur der Weg zum nächsten ist. Die Ursache hiervon ist, daß das Ziel menschlichen Verlangens nicht darin besteht, nur einmal und einen Augenblick zu genießen, sondern sich für immer den Weg zu seinem zukünftigen Verlangen zu sichern. Und deshalb sind die Willenshandlungen und Neigungen aller Menschen nicht nur auf die Erlangung, sondern auch auf die Sicherung eines zufriedenen Lebens gerichtet ...“ (Hobbes 1651: 80 f.)

Der Glückliche ist rastlos tätig; er akkumuliert Reichtum – er betreibt nicht länger die antike Ökonomik, sondern Chrematistik; er ist Kapitalist.

Weil das Glück des Einzelnen ein allgemeines in Gott ist, ist es das *Glück aller Erwählten in einem Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*. Der Leviathan, der herrscht, ist als eine sinnliche Person die sinnliche Einheit der Bürger. Er ist die Personifikation einer kausalen, in Gott als erster Ursache gründenden Rationalität. Er vereint das Common-Wealth, wie das Titelbild des *Leviathan* zeigt, durch den Bischofs-Stab und das Schwert. Erst in diesem Common-Wealth wird dem Einzelnen ein Privateigentum zuteil; erst in diesem Common-

Wealth weiß sich der Einzelne, vermittelt durch den Leviathan, unter dem Willen Gottes und in Einheit mit den von Gott Erwählten. Das Glück ist eine theologisch-politische, eine politisch-ökonomische Idee.

IV. Liberalismus:

Vernunft und Glück – Einheit und Gegensatz

In der Philosophie des früh-bürgerlichen Zeitalters, des Spätmittelalters und der Renaissance, steht die *metaphysische* Utopie der Gottesebenbildlichkeit im Zentrum: „Glück“ als Vereinigung des Erwählten in seiner Innerlichkeit mit Gott, als Erhebung des Christenmenschen zur göttlichen *sophía* – als Abwendung, als Verachtung des Diesseits, als Subsumtion des Diesseits unter die Imperative der göttlichen Vernunft. Erst durch diese Abwendung werden irdische Güter als Ausdruck der göttlichen Gnade, als ein irdisches Glück, erfahren; erst unter dieser Voraussetzung wird das diesseitige Leben rationalisiert. Voraussetzung jener Gottesebenbildlichkeit: der theoretischen Erkenntnis der göttlichen Weisheit, des praktischen Aufstiegs zum gottähnlichen Schöpfer seiner selbst und seiner Welt, des Glücks in der Vereinigung mit Gott, ist: die Einheit der Welt in Gott, die göttliche Schöpfung. Gott ist das „höchste Gut“ (Spinoza 1670), das theologisch-philosophische, theoretisch-praktische Apriori; das Glück als Einswerdung des Christenmenschen mit Gott ist masochistisch nach innen, sadistisch nach außen.

Nun erheben schon die metaphysischen Philosophien von Descartes, Spinoza und Hobbes die Vernunft über die theologischen Dogmen und begründen die Idee einer emanzipierten philosophischen Aufklärung. Die metaphysische wird durch die *liberale Aufklärung* radikalisiert: diese entzaubert die metaphysische Welteinheit, indem sie die Welt *entzweit*: Subjekt und Objekt, Übersinnliches und Sinnliches, Gesellschaft und Natur, Individuum und Gesellschaft, Denken und Stoffliches, Öffentliches und Privates treten auseinander. Proklamiert wird die *Herrschaft der Vernunft*: es „herrschen“ die „Verhältnisse“ (vgl. Marx/Engels: MEW 3: 424). So wird die Utopie, daß der Mensch die göttliche Welterschöpfung erkennen und nachahmen, daß der Mensch die Existenz Gottes durch Vernunft beweisen kann und darin Freiheit und Glück erlangt, von Gott befreit: so sind die Menschen nicht länger in Erwählte und Nicht-Erwählte geteilt – so sind alle Menschen unter der Vernunft einander gleich. Die revolutionär proklamierte, theoretisch und praktisch verwirklichte *liberale Aufklärung*

radikalisiert die antike und dann metaphysisch reformulierte Idee einer *Herrschaft der Vernunft* über das Diesseits: eine *masochistisch-sadistische Lehre und Erfahrung von Vernunft und Glück*. Die *Utopie* von Vernunft und Glück wird *revolutionär* in England, Nordamerika und Frankreich.

Aber die liberale *Utopie* von Vernunft und Glück (vgl. Hegel, Bd. 12: 527-529) ist eine *Ideologie*, die die reale gesellschaftliche, ökonomische, politische und anthropologische *Repression* verschleiert, indem sie diese *utopisch* transzendiert. Unter dem Schleier der Utopie wird die Geschichte der Gewalt in rationaler Form reproduziert. – Die *Reproduktion der Gewaltgeschichte* ist enthalten in der Idee einer *Herrschaft der Vernunft*, die somit dogmatisch *voraus-* und der „*Welt der Natur*“ (Vico 1725: § 331) – der körperlichen Natur des Menschen ebenso wie seiner äußeren Natur – *entgegengesetzt* ist. Indem die Vernunft als herrschend gesetzt ist, beruht die liberale Aufklärung selbst auf einer unaufgeklärten, auf den „*Verstand*“ (Hegel, Bd. 2: 20ff.) reduzierten Vernunft beruht. Die theoretische und praktische „*Entzauberung der Welt*“ (Weber, WL: 594) bedeutet nicht, daß die reformatorisch geforderte *Unterdrückung der menschlichen und außermenschlichen Natur* überwunden wird – die metaphysische, masochistisch-sadistische Lehre von Vernunft und Glück scheint nur von göttlichen Mächten befreit in der liberalen Politik-Ökonomie und in der Republik. Die Repression wird aber *durch die herrschende Vernunft rationalisiert*. Die liberale Aufklärung, die den Gegensatz von Subjekt und Objekt setzt, setzt dadurch das Subjekt voraus. Indem die *Vernunft vorausgesetzt* und der sinnlichen Welt entgegengesetzt wird, ist sie selbst eine ihrer selbst unbewußte Vernunft: sie herrscht als ein *unbewußtes* Allgemeines, als „*invisible hand*“ (Smith 1759: 316f.), als eine „*List der Vernunft*“ (Hegel, Bd. 12: 49). Dadurch exponiert sich die liberale, verständige Aufklärung einer dialektisch radikalisierten Vernunft-Aufklärung. – Aber diese liberale Rationalisierung der Gewaltgeschichte impliziert die *Utopie von Vernunft und Glück*. Weil die liberale Aufklärung auf dem Standpunkt des voraussetzungsvollen, bewußtlosen Verstands steht, proklamiert sie als Vernunft, was Verstand ist, proklamiert sie als Glück, was Unglück ist. In dieser Ideologie ist die Utopie enthalten: einer *Verwirklichung der Vernunft durch ein versöhntes Verhältnis des Menschen zur eigenen wie zur äußeren Natur* – *darin bestünde Glück, darin koinzidierten Vernunft- und Glücks-Utopie*. Diese Utopie ist nicht dogmatisch neben der Verstandes-Idee aufzurichten, sondern durch Ideologiekritik des Verstands zu bewahren – sonst fiel sie in den Verstand zurück: in die „*Herrschaft der Verhältnisse*“, in die Beherrschung der menschlichen und außermenschlichen Natur.

In Rücksicht auf die Frage des *Denkens und Erkennens* folgt die blind vorausgesetzte Vernunft nicht „konstitutiven“, sondern nur „regulativen Prinzipien“ (Kant, Bd. III/IV: 472). Das vorausgesetzte „Erkenntnisvermögen“ erscheint als ein Apriori, das nicht weiter dialektisch aufzuklären ist, sondern nur noch als *Erkenntnis-„Instrument“* zu analysieren ist: das ist Hegels zentrale Kant-Kritik (Hegel, Bd. 20: 333-335). Das „*Erkenntnisvermögen*“ erscheint als ein Mittel für einen äußeren Zweck. – Das Erkannte ist diesem vorausgesetzten Vermögen, dem Erkenntnis-Subjekt, ein Objekt: ebenfalls ein Mittel. Der *Zweck*, auf den die Erkenntnis gerichtet ist, auf den sie das Erkenntnisobjekt richtet, ist ihr äußerlich, entgegenstehend, entgegengesetzt: vorausgesetzt. Wie das Erkenntnisvermögen ihren Gegenstand objektiviert, so objektiviert sie den Zweck den Erkenntnis: sie projiziert ihren Instrumentalismus auf die Dinge, sie instrumentalisiert und objektiviert auch ihren Zweck.

So ist die *Welt der Objekte, der Sinnlichkeit*, durch die Herrschaft der Vernunft dieser subsumiert, durch sie instrumentalisiert und objektiviert. Die herrschende Vernunft setzt die Natur im und außer dem Menschen als ein Objekt der Vernunft: *die eudaimonía besteht auch in der liberalen Aufklärung in der Repression der hedoné*, weil die liberale Vernunft als bewußtloses Allgemeines gesetzt ist – das erscheint während der Französischen Revolution in der Vergottung der Vernunft, im Kult des „*Höchsten Wesens*“.

Die Freiheit des kosmopolitischen Liberalismus ist *repressiv*; sofern von Glück die Rede ist, ist dieses *masochistisch*: die Entzweiung, die Entgegensetzung von Vernunft und Sinnlichem, die Herrschaft der Vernunft über das Sinnliche produziert – nach Freuds später Einsicht – Unglück auch da, wo dieses Glück heißt: weil das *Glück* nicht in der *Emanzipation der Sinnlichkeit* besteht, sondern in deren *Instrumentalisierung und Objektivierung* – in der *Triebunterdrückung*. Durch diese Erfahrung der inneren und äußeren Unterdrückung als Glück werden Masochismus und Sadismus als lustvoll erfahren und mit der höheren Weihe des Tugendhaften versehen.

Nun tritt die *liberale Aufklärung* mit dem *utopischen* Anspruch auf, theoretisch und praktisch die Welt von göttlichen Mächten befreit zu haben. Indem sie sich freilich auf den voraussetzungsvollen, bewußtlosen Verstand stützt, produziert sie das Bedürfnis einer radikalen, *dialektischen Vernunft-Aufklärung*: einer Verwirklichung der Vernunft, in der diese nicht – als ein bewußtloses, übersinnliches Allgemeines – über das Sinnliche herrscht, sondern dieses befreit. Die *verwirklichte Vernunft* fiel mit *wahrhaftem Glück* zusammen: mit der *Emanzi-*

pation der hedoné. Diese Utopie nimmt die liberale auf, um sie allererst – gegen die liberale Repression – zu verwirklichen.

IV.1 Locke, Hutcheson, Smith:

Naturrecht und Moralphilosophie (1690, 1726, 1759)

„*Glück*“, als wesentlich diesseitige „Glückseligkeit“, tritt im 17. und 18. Jahrhundert als Thema wieder auf, in der Zeit der Revolutionen von 1642/49 und 1688/89: im *englischen Empirismus und Sensualismus*, in der *Naturrechtslehre* John Lockes (1632-1704), in der *schottischen Moralphilosophie*. Das Glück, das nach der Lehre Calvins im Aufstieg des Menschen zu Gott, in der seelischen Vereinigung des Christenmenschen mit Gott besteht, wird revolutionär vom Himmel auf die Erde, ins Diesseits eingeführt. Das bedeutet keineswegs die Emanzipation der Sinnlichkeit – der *hedoné* – zum sinnlichen Glück, sondern nur die Transformation der metaphysischen Herabsetzung der sinnlichen Natur des Menschen in eine Triebunterdrückung durch die Herrschaft der Vernunft: so koinzidieren *Vernunft und eudaimonía*.

John Locke (1632-1704) behandelt das Glück in seinen Schriften nur gelegentlich, aber keineswegs peripher.

In seinem politischen Hauptwerk: *The Second Treatise of Government* (1690), erwähnt Locke das „Glück“ ein einziges Mal. Im Kapitel VIII über *Die Entstehung politischer Gesellschaften* bemerkt er (ebd. § 106): Die „Entstehung politischer Gesellschaften“ hängt ab von einem Gesellschafts-Vertrag: „von der Übereinkunft der Individuen, sich zu vereinigen und eine Gesellschaft zu begründen“ (ebd. §106). Dennoch nahmen die Menschen ursprünglich an, „daß die Regierung gewöhnlich in der Hand eines einzigen lag“: eines „Vaters“, eines Monarchen. Dieser schien das „politische Glück“ der „Untertanen“ zu begründen und zu erhalten (ebd. §107). Locke deutet an, worin das „Glück“ besteht:

„Zunächst also, ganz zu Anfang, war es die Herrschaft des Vaters über seine Nachkommen während ihrer Kindheit, welche sie an die Herrschaft eines einzigen Menschen gewöhnt hatte. Sie hatte sie gelehrt, daß sie dort, wo sie mit Sorgfalt und Geschick, mit Zuneigung und Liebe zu den Untertanen ausgeübt wurde, ausreichte, um den Menschen alles politische Glück zu verschaffen und zu erhalten, welches sie in der

Gesellschaft suchten.“ (Locke 1690: § 107)

„Glück“, so scheint es, ist die Aktualisierung einer kindlichen Erfahrung: der elterlichen Liebe, der „Zuneigung“, der Fürsorge, der Bedürfnisbefriedigung.

Schon 1664, in seiner kleinen Schrift: *Liegt dem Naturgesetz das Eigeninteresse jedes Menschen zugrunde. Antwort: Nein*, bestimmt Locke die „Glückseligkeit“ als zusammenfassende Idee liberaler Sozialutopien. Nicht das „Eigeninteresse“, nicht der *Egoismus* liegt dem „Gesetz der Natur“ und den menschlichen „Gesetzesvorschriften“ zugrunde, sondern die *sympatheia*: das „Gefühl für menschliche Gemeinsamkeit“ (ebd. 86) – das allgemeinste Interesse, das „Interesse des Gemeinwesens und der gesamten Menschheit“ (ebd. 88). Darum bringe die „Erfüllung“ des Naturgesetzes: „Frieden, harmonische Beziehungen, Freundschaft, Freiheit von Strafe, Sicherheit, Besitz des Eigentums, mit einem Wort: Glückseligkeit“ (ebd. 92). Die „Glückseligkeit“ besteht demnach in einem Common Wealth. Obwohl dessen Gesetz nicht auf dem Egoismus beruht, ist es dem „eigenen Vorteil“ nicht entgegen (ebd. 87): denn das „Privatinteresse jedes einzelnen“ wird dort gewahrt, wo der „stärkste Schutz für das persönliche Eigentum jedes Menschen“ besteht – unter dem „Naturgesetz“. Das allgemeine Wohl ist das „höchste Glück eines jeden Volkes“ (Locke 1660: 11): das Glück ist kosmopolitisch und darum vernünftig.

Während in der Naturrechtslehre Lockes die Utopie des Glücks selten erwähnt wird, steht das Glück im Zentrum des ersten großen Werks *Francis Hutchesons* (1694-1746). Zwar war Hutchesons Familie aus Schottland nach Irland ausgewandert; dennoch gehört er zu den schottischen Moralphilosophen. Seine *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises* (1725, 1726²) begründet das von *Jeremy Bentham* (1748-1832) in den *Utilitarismus* übertragene Prinzip: „das größtmögliche Glück der größten Zahl“ (Hutcheson 1726: 71). Glück ist a priori als ein allgemeines, gesellschaftliches Glück bestimmt; Glück erscheint als ein quantitativ zu bestimmender, quantitativ zu maximierender Zustand: als Glück unter der Herrschaft einer objektivierenden, berechnenden, bewußtlosen Rationalität – Hutcheson bereitet den Weg zur Bestimmung der *invisible hand* (A. Smith).

Das *Thema und die Struktur beider Abhandlungen* des Gesamtwerks ist durch jenes utilitaristische Prinzip gegeben. In der zweiten Abhandlung des

Werks: *Concerning Moral Good and Evil* (ebd. 11ff.), formuliert Hutcheson sein Prinzip in Rücksicht auf seine Tugend- und Morallehre klassisch:

„Wenn wir die moralischen Eigenschaften von Handlungen vergleichen, um unsere Wahl zwischen mehreren möglichen Handlungen zu treffen, oder um diejenige mit der größten moralischen Vortrefflichkeit herauszufinden, so urteilen wir aufgrund unseres Moralsinns für die Tugend folgendermaßen: Erwarten wir gleiche Grade von Glück als Ergebnis der Handlung, dann steht die Tugend in Proportion zur Anzahl der Personen, auf die das Glück sich erstreckt (...). Ist die Anzahl gleich, dann ist die Tugend so groß wie die Menge des Glücks oder des natürlichen Wohles bzw. dann ist die Tugend der Quotient aus der Menge des Glücks und der Anzahl seiner Nutznießer. (...) Das heißt, diejenige Handlung ist die beste, die das größte Glück der größten Zahl zeitigt, die schlechteste ist die, welche in gleicher Weise Unglück verursacht.“ (Hutcheson 1726: 71)

Das allgemeine Glück (eudaimonía) ist ein Glück unter der Herrschaft des Verstands, der Tugend: es ist ein Glück durch die Herrschaft über die Sinne (hedoné), nicht durch die Emanzipation der Sinne. Die Voraussetzung, die Instrumentalisierung des Verstands, vollendet sich in der Instrumentalisierung des Glücks. Darum kann Hutcheson als „Ziel“ seiner Reflexionen angeben: „die Menschen glücklich zu machen, oder ihnen das größte und dauerhafteste Vergnügen zu gewähren“ (ebd. 3).

Das „*Glück*“ bestimmt Hutcheson als ein Allgemeines aus einem „Akt der Reflexion“ (ebd. 30). Es entsteht nicht durch die „Wahrnehmungen der äußeren Sinne“, sondern durch die „inneren“, die „höheren Sinne für Schönheit und Tugend“ (ebd. 7; vgl. ebd. 116ff.). Der erste dieser „höheren Sinne“ heißt „Sinn für Schönheit“, der zweite „Moralsinn“ (ebd. 6). – Der „*Sinn für Schönheit*“ richtet sich auf „Regelmäßigkeit, Ordnung und Harmonie“ in „Malerei und Dichtung“. Er produziert ein „Gefallen“, ein „Vergnügen“: Glück als das „größte und dauerhafteste Vergnügen“ (ebd. 3, 5f.). Dieser Sinn ist der Gegenstand der ersten Abhandlung des Werks. – Der „*Moralsinn*“ (*moral sense*) richtet sich auf „äußere Handlungen“, in denen sich „Affekte, Charaktere und Temperamente“ ausdrücken (ebd. 7); durch den Moralsinn lassen sich diese Handlungen als „tugendhaft“ oder nicht-tugendhaft bestimmen. Tugendhaft nennt Hutcheson ein Handeln dann, wenn es „uneigennützig“ (ebd. 33ff.), also nicht auf den eigenen Vorteil, sondern auf das Wohl anderer ausgerichtet ist: auf das „Gemeinwohl“ (ebd. 33), auf das „allgemeine Wohl“ (ebd. 52, 56), auf das Wohl der „gesamten Menschheit“ (ebd. 33, 58f.). Erkennt der Moralsinn ein tugendhaftes Handeln,

bewirkt er „Freude“ und „Vergnügen“: „Glück“ – das nur ein allgemeines und inneres, sich dann aber äußerlich ausdrückendes sein kann, weil es einem tugendhaften Handeln entspringt. Der Moralsinn ist der „Gegenstand der zweiten Abhandlung“ (ebd. 6). – Der Begriff des Sinns (*sense*) verbindet ein Innerliches, Geistiges mit einem Äußerlichen, Somatischen, zur Annahme einer inneren *übersinnlichen, vernunftgeleiteten Empfindung*.

So ergeben sich, in Rücksicht auf das durch den Moralsinn produzierte Glück, drei Ebenen: die Metaebene der Reflexion des „höheren Sinns“ für Moral; die Ebene des Subjekts tugendhaften, uneigennützigen Handelns im Gegensatz zum Subjekt nicht-tugendhaften, eigennützigen Handelns; die Ebene des Objekts tugendhaften im Gegensatz zum Objekt nicht-tugendhaften Handelns: „vernünftige Wesen“ und „unbeseelte Dinge“ (ebd. 17, 32). Das durch den Moralsinn mögliche Glück ist ein Glück an der Uneigennützigkeit im Gegensatz zum „Eigennutz“ oder „Eigeninteresse“ (ebd. 14, 36 ff.). Dennoch koinzidieren im Moralsinn „allgemeines Wohl“ und „persönliches Wohl“ auf bewußtlose Weise: weil der moralische Betrachter tugendhafter Handlungen, ohne dies eigennützig zu beabsichtigen, sein Glück am bewirkten „Wohl anderer“ hat (ebd. 29, 52).

Die bezeichneten drei Ebenen der Tugend: eigennützige Handlungen und uneigennützige Handlungen sowie ihre jeweiligen Subjekte und Objekte, endlich der Moralsinn, sind nun nacheinander darzustellen. Abschließend ist Hutchesons Tugend- und Morallehre kritisch zu würdigen.

Das *eigennützige, nicht-tugendhafte Handeln* steht, nach Hutcheson, unter einer Mittel-Zweck-Rationalität. Dieses Handeln bewegt sich auf der Ebene der *Leib-Natur des Menschen*: es gilt der „Selbsterhaltung“; es ist geleitet nicht durch die „inneren“, sondern durch die „äußeren Sinne“: durch die „selbstsüchtigen Leidenschaften“. Das nennt Hutcheson: ein Handeln nach „Eigeninteressen“, bestimmt durch „Selbstliebe“ (ebd. 133-135). – Diese *technische Rationalität* bestimmt Hutcheson als „Vernunft“, als „Weisheit“: es sei „die Fähigkeit“, ein „Ziel mit den besten Mitteln zu verfolgen.“ (ebd. 3) Wenn die Mittel-Zweck-Rationalität die Logik nicht-tugendhaften Handelns ist, läßt sich Tugend – und abgeleitet: Moral, Glück – nicht auf Vernunft gründen. Allenfalls könnte die Vernunft die Mittel angeben, „die Menschen glücklich zu machen“ (ebd. 3). Hutcheson betont aber vielfach (ebd. 32-60): Würden Tugend, Moral und Glück unter die Mittel-Zweck-Rationalität gestellt, strebten wir also nach dem Glück anderer nur als ein „Mittel“, den Zweck eigenen Glücks zu realisieren, dann er-

niedrigten wir den anderen zu einem „unbeseelten Objekt“ und stellten ihn einem „einem fruchtbaren Feld oder einer bequemen Behausung“ gleich: einem nützlichen Ding (ebd. 17f.). Der Andere wäre ein Objekt des eigenen Mittel-Zweck-Handelns, und dieses wäre deshalb nicht-tugendhaft.

Das *Subjekt des Mittel-Zweck-Handelns* verfolgt eigene, private Zwecke: es verfolgt eigene „Interessen“, es folgt seiner „Selbstliebe“ (ebd. 14, 16, 18-21, 49, 55, 59), es folgt seinem „Eigennutz“ (ebd. 33, 40), es folgt seinem „persönlichen Vorteil“ (ebd. 36), es ist bestimmt von „selbstsüchtigen Leidenschaften“ (ebd. 133). – Das *Objekt des Mittel-Zweck-Handelns* ist als ein „unbeseeltes Ding“, als ein „unbeseeltes Objekt“ gesetzt, auch wenn es sich um „vernünftige Wesen“ handelt (ebd. 17f.): solche Objekte sind vor allem „natürliche Güter“ wie „Häuser, Ländereien, Gärten, Weinberge, Gesundheit, Stärke und Intelligenz“ (ebd. 13). – Das *Verhältnis von Subjekt und Objekt des Mittel-Zweck-Handelns* ist in Rücksicht auf die Erkenntnis die „Wahrnehmung“ sinnlicher Dinge durch die „äußeren Sinne“ (ebd. 7). In Rücksicht auf die Praxis ist es ein Verhältnis der Verfügung des Subjekts über das Objekt in den Formen von „Vorteil und Gewinn“, des „Gebrauchs“ zur Befriedigung unserer Bedürfnisse des „Leibes“, des „Nutzens“, des „Besitzes“ (ebd. 17f., 29). Die „Objekte“ erscheinen dem Subjekt als „vorteilhaft“ (ebd. 14). – Das eigennützige Handeln ist allererst das *Verhältnis des Menschen als Leib-Natur zur äußeren, objektivierten Natur*. Weil der Handelnde alles objektiviert, kann auch *er selbst anderem zum Mittel* werden. Dann steht Eigeninteresse gegen Eigeninteresse: dann besteht ein „Interessengegensatz“ (ebd. 59), dann bestehen „Haß“ und *Gegnerschaft* (ebd. 47).

Das *uneigennützige, tugendhafte Handeln* steht, nach Hutcheson, unter der Logik eines Handelns als Selbst-Zweck. – Die *Logik des Selbst-Zwecks* ist der Logik der Objektivierung, der Herabsetzung von Menschen und Dingen zu Mitteln, die dem eigenen Vorteil dienen, entgegengesetzt: die Logik des Selbst-Zwecks zielt nicht auf das „persönliche“, sondern das „allgemeine Wohl“. Werden andere Menschen und Dinge theoretisch und praktisch als Selbst-Zweck anerkannt, richtet sich der Handelnde einzig auf das „Wohl anderer“ (ebd. 29), ohne Rücksicht auf das Eigeninteresse. Diese Handlungsorientierung des Subjekts nennt Hutcheson: „Liebe zu vernünftigen Wesen“ als „Liebe im Sinne von Wohlwollen“: „Wohlwollen ist das Streben nach dem Glück des anderen.“ (ebd. 33f.; vgl. ebd. 35, 37ff., 42ff.) Hutcheson würdigt das „Wohlwollen“ als eine „universale Bestimmung“, als einen *kosmopolitischen Affekt*, der sich auf Menschen in entferntesten Weltgegenden und in zurückliegendsten Zeiten er-

streckt (ebd. 98ff.). – Gleichwohl betont Hutcheson: Das „Wohlwollen“ sei *quantitativ durchaus verschieden*: es sei – wie die Anziehungskraft der Himmelskörper – am stärksten gegenüber den nächsten Menschen (ebd. 98-101). – Weil die *Logik des Selbst-Zwecks interesselos*, absichtslos auf das „allgemeine Wohl“ gerichtet ist, handelt der Tugendhafte *bewußtlos* (vgl. ebd. 29). Hutcheson bestimmt das Tugendhafte des Handelns als einen „inneren Sinn und Instinkt zum Wohlwollen“ (ebd. 132), als einen „Affekt für vernünftige Wesen“, der uns vom „Schöpfer der Natur“ gegeben wurde (ebd. 5, 135) und in der „Verfassung unserer Natur“ verankert ist (ebd. 32ff., 46, 56f.). Der „wahre Quell der Tugend“, lehrt er, ist weder in den herrschenden Sitten noch in der Erziehung zu entdecken, sondern:

„eine gewisse Veranlagung unserer Natur, das Wohl anderer zu erstreben; oder einen gewisser Instinkt, der allen Gründen des Interesses vorausgeht und der uns zur Liebe für andere veranlaßt, ...“ (Hutcheson 1726: 55; vgl. ebd. 36, 40, 49, 53, 98 f., 105, 112 – 115, 134 – 137)

Durch diese „Veranlagung“ besitzt „die menschliche Natur ... eine liebenswerte Verfassung“ (ebd. 37), unabhängig von „Gewohnheit, Erziehung oder Unterweisung“, wie sich am „Vorherrschen“ der „Einstellung zum Mitleid ... bei Frauen und Kindern“ zeige (ebd. 114).

Das *Subjekt* einer Erkenntnis und Praxis nach der tugendhaften *Logik des Selbstzwecks* ist weder sich selbst noch anderen ein Mittel: darin hat es seine Subjektivität, seine „Vollkommenheit und Würde“ (ebd. 30); deshalb ist es ein „Individuum“ (ebd. 56). – Das *Objekt des tugendhaften Handelns* nach der Logik des Selbstzwecks ist kein „unbeseeltes Objekt“, das „keine Intention des Guten für uns“ hat, „uns“ mithin als Selbstzweck nicht anzuerkennen vermag, sondern einzig ein „vernünftiges Wesen“ (ebd. 17f.). – Das *Verhältnis von Subjekt und Objekt des tugendhaften Handelns* ist in Rücksicht auf die Erkenntnis die Wahrnehmung des Anderen als eines vernünftigen Wesens. In Rücksicht auf die Praxis impliziert diese Wahrnehmung, daß das „Individuum als Teil eines Ganzen oder eines Systems“ betrachtet wird, „an dessen allgemeinem Wohl es selbst mitwirken soll.“ (ebd. 56) – Das uneigennützig Handeln ist allererst ein Verhältnis vernünftiger Wesen zueinander: ein *kosmopolitisches gesellschaftliches Verhältnis*. Die Gesellschaft ist ein „Ganzes“ oder ein „System“, das ein System des „allgemeinen Wohls“ ist und die „ganze Menschheit“ umfaßt (ebd. 56, 58f.)

Beide Handlungsweisen: das *nicht-tugendhafte und eigennützige* ebenso wie das *tugendhafte und uneigennützige Handeln*, kommen – betont Hutcheson – dem Menschen gleichermaßen zu. *Sie sind, als Gegensätze, im Menschen vereint*. Denn der Mensch ist einerseits ein leibliches, andererseits ein gesellschaftliches und moralisches Wesen: daher besitzen „alle Menschen Selbstliebe so gut wie Wohlwollen“, daher wird jeder Mensch in seinen Handlungen von diesen „beiden Prinzipien“, von diesen „zwei Kräften“ bewegt (ebd. 35). Analog ist die „ganze Menschheit“, die *Gesellschaft*, eine Einheit von Privatinteresse und allgemeinem Wohl. Das Allgemeine, das Tugendhafte muß darum gegen das Besondere, das Nicht-Tugendhafte durchgesetzt werden: durch „*Pflicht*“ (ebd. 132-134).

Der „*Moralsinn*“, der nun im Zentrum der zweiten Abhandlung des Werkes von Hutcheson steht, richtet sich auf tugendhaftes wie nicht-tugendhaftes „eigene und fremde Handlungen“ (ebd. 24) des Menschen, um dieses zu billigen oder zu mißbilligen, um sich daran zu erfreuen, „Liebe“ für den Handelnden und Glück für den Betrachter hervorzubringen oder „Abneigung“ und „Haß“ gegen den Akteur (vgl. ebd. 13f., 17ff.). Im Verhältnis zu jenen Handlungen bewegt sich der „*Moralsinn*“ auf der Ebene der „*Reflexion*“ (ebd. 30f.). – Der *Moralsinn* ist, nach Hutcheson, im Unterschied zu den „äußeren Sinnen“ ein „*höherer Sinn*“, durch den die „Wahrnehmungen des moralisch Guten und Schlechten“ möglich sind (ebd. 7, 17). Dieser „höhere Sinn“ kann nur ein „*universaler*“, allgemeiner und übersinnlicher Sinn sein (ebd. 85-97), weil er ein Handeln nach der Logik des Selbstzwecks als tugendhaft würdigt: ein Handeln, das der „Nützlichkeit für die Allgemeinheit“, für das „Allgemeinwohl“, für die „Menschheit“ gilt (ebd. 19, 85f.). – Der *Moralsinn* gewährt, wenn er tugendhaftes Handeln wahrnimmt, also eine Handlung, die „aus Liebe, Menschlichkeit, Dankbarkeit, Mitleid, einem Streben nach dem Guten für andere und aus Freude an ihrem Glück“ entspringt (ebd. 19): „Vergnügen“. Da das tugendhafte Handeln ein Handeln ist, das dem „Wohl anderer“ (ebd. 29) als Selbstzweck gilt, gewährt der *Moralsinn* ein allgemeines Vergnügen: das „größte und dauerhafteste Vergnügen“, eben „*Glück*“ (ebd. 3). – Das allgemeine, durch den *Moralsinn* begründete Glück richtet sich keineswegs nur auf gegenwärtig präsente einzelne Menschen, sondern auf die „*Menschheit*“: auf „vernünftige Wesen“ „in den fernsten Winkeln der Welt oder in einem vergangenen Zeitalter“ (ebd. 19). Das Glück ist unabhängig von Raum und Zeit. – Wie das tugendhafte Handeln, so ist auch der *Moralsinn* *bewußtlos*: weil er ein Glück am tugendhaften Handeln als Selbstzweck absichtslos hervorbringt, „unabhängig von unserem Willen“ (ebd. 18).

Daher erkennt Hutcheson diesen Sinn als einen „gewissen verborgenen Sinn“ (ebd. 20f.). Ebenso, wie er die Tugend einen „Affekt“ oder „Instinkt“ nennt, der der „Verfassung unserer Natur“ inhäriert, so zeichnet er den Moralsinn aus als einen „natürlichen“ (ebd. 6) Sinn, der uns vom „Schöpfer der Natur“ gegeben wurde und der „Verfassung unserer Natur“ zukomme (ebd. 20f., 29, 34); der Moralsinn sei von „Sitte und Erziehung unabhängig und natürlich“ (ebd. 95-97). Er sei eine „Veranlagung unseres Geistes, liebenswerte oder unangenehme Ideen von Handlungen zu empfangen, wenn diese zu unserer Beobachtung gelangen, unabhängig von irgendeiner Auffassung von Vorteil oder Verlust, den wir aus ihnen ernten könnten“ (ebd. 29f.); als Beleg führt Hutcheson etwa die Reaktionen von Kindern auf „Geschichten“ an – sie stünden „immer mit leidenschaftlicher Anteilnahme auf der Seite, wo sich Güte und Menschlichkeit finden“ (ebd. 97). – Freilich weiß der Moralphilosoph von „barbarischen Bräuchen“ in anderen Ländern (ebd. 89, von den „schrecklichen Verbrechen ..., die unsere Geschichtsbücher füllen“. Aber er weiß ebenfalls, „daß man auch den schlechtesten Taten eine erträgliche Maske umhängt“ – daß „Geiz“, „Bosheit und Rache“, „Feuer, Schwert und Verwüstung“ nicht ohne einen „Sinn für Tugend“ verübt werden (ebd. 94). Selbst da, wo der Moralsinn verloren scheint, wird er noch beschworen – zur Rechtfertigung nicht-tugendhaften Handelns. – Freilich weiß der Moralphilosoph auch, daß „bei Völkern mit einem hohen Begriff von Tugend jede Handlung gegen Feinde als gerecht gelten kann“ (ebd. 92) – je dezidiierter der Moralsinn, desto stärker der Affekt gegen ein scheinbar nicht-tugendhaftes Handeln.

Weil das tugendhafte Handeln und der Moralsinn sich auf das allgemeine Wohl, das Wohl der Menschheit richten, impliziert Hutchesons *Moralphilosophie* eine *politische Philosophie* (ebd. 137-159): eine Philosophie der göttlichen und menschlichen Gesetze, der „veräußerlichen und unveräußerlichen Rechte“, der Regierung. – Der uns vom „Schöpfer“ der „Natur“ eingepflanzte Moralsinn (ebd. 135, 156-159), setzt Hutcheson voraus, ist gegenüber den „göttlichen“ und den „menschlichen Gesetzen“ kein Aposterori, sondern das Apriori (ebd. 138-140). – „Rechte“ sind, gemäß dem Moralsinn, Regeln, die auf das „Wohl der Allgemeinheit“ ausgerichtet sind: es sind daher „Rechte der Menschheit“ (ebd. 147). „Vollkommene Rechte“ sind „für das Gemeinwohl so notwendig, daß ihre Verletzung das menschliche Leben unerträglich machen würde: das „Recht auf unser Leben“, das Recht auf Eigentum aus eigener Arbeit; das Recht, die Einhaltung von Verträgen zu verlangen (ebd. 140f.; 144-146). „Unveräußerliche Rechte“ sind: das Recht „auf unsere inneren Gedanken“; das „Recht, Gott

so zu dienen, wie wir es für angemessen halten“; das „unmittelbare Recht über unser Leib und Leben“ (ebd. 144). „*Veräußerliche Rechte*“ umfassen das Recht, unsere im „Naturzustand“ erlaubte „Gewalt“, um den „Schädigenden zur Wiedergutmachung des Schadens zu veranlassen“, im „Gesellschaftszustand“ auf „die Obrigkeit“ zu übertragen (ebd. 141, 143) und somit ein *civil government* zu konstituieren, das der „Förderung des Gemeinwohls“ gegen die privaten Interessen dient (ebd. 146f.). – Die „*Regierung*“ (ebd. 152-156) ist die Institution, die über die veräußerlichen Rechte der Menschen verfügt; in die unveräußerlichen Rechte – das Recht auf Leben, das Recht der Religionsausübung – darf sie nicht eingreifen (ebd. 152); die „vollkommenen Rechte“ – vor allem das Recht auf ein durch eigene Arbeit erworbenes Eigentum – hat sie zu wahren und nach innen durch Strafen, nach außen durch Krieg zu verteidigen (ebd. 141, 156f.). Verletzt die Regierung diese Grenzen ihrer „Macht oder Autorität“, besteht ein „äußerliches Recht zum Widerstand“ (ebd. 152). – Insgesamt steht die „*bürgerliche Gesellschaft*“ (ebd. 143) unter der invisible hand des moral sense: des allgemeinen Interesses. Der „Gesellschaftszustand“ ist ein Zustand allgemeinen, vernunftgegründeten Glücks: ein Zustand, in dem „das größte Glück der größten Anzahl“ (ebd. 71) verwirklicht ist.

Jenes berühmte *utilitaristische Prinzip* (ebd. 71), das dem gesamten Werk Hutchesons über Schönheit und Moral zugrunde liegt, beruht auf dessen *Widerspruch*.

Einerseits *differenziert* Hutcheson systematisch und begrifflich zwischen *Natur* und *Moral* sowie *Gesellschaft*, zwischen Sinnlichem und Übersinnlich-Allgemeinem: zwischen „unbeseelten Dingen“, die ohne „Intention des Guten für uns“ sind, und „vernünftigen Wesen“ (ebd. 17); zwischen „äußeren Sinnen“ und „höheren Sinnen“ (ebd. 7); zwischen der Erhaltung des „Leibes“ und der Tugend (ebd. 29); zwischen „Selbstliebe“ oder „Interesse“ und „Wohlwollen“ (ebd. 14, 33f.); zwischen „Eigennutz“ und „Gemeinwohl“ (ebd. 33); zwischen dem „Besitz“ „natürlicher Güter“ und dem „Glück des Handelnden“ durch „Tugend“ (ebd. 4, 13); zwischen der Mittel-Zweck-Rationalität und der Logik des Selbstzwecks.

Andererseits *identifiziert* Hutcheson systematisch und begrifflich *Natur* und *Moral* sowie *Gesellschaft*. Der „Schöpfer der Natur“ habe uns mit Tugend und Moralsinn ausgestattet (ebd. 5, 20, 29). Tugend und Moralsinn seien in der „Verfassung unserer Natur“ verankert als „Affekte“ und „Instinkte“ (ebd. 32ff., 61ff.). Der Mensch, als leibliches und moralisch-gesellschaftliches Wesen, sei

Teil der „weisen Ordnung der Natur“ (ebd. 45).

Indem Hutcheson die Differenzierung von Natur einerseits, Moral und Gesellschaft andererseits in eine übergreifende Ordnung der „Natur“ aufhebt, ebnet er die Differenz zwischen der *Mittel-Zweck-Rationalität* und der *Logik des Selbstzwecks* ein. Das Glück wird dadurch zu einer berechenbaren Größe. Hutcheson erläutert, im Kapitel III seiner Abhandlung über die Moral (ebd. 61-84), das „*Verfahren zur Berechnung der Moralität von Handlungen*“, das zum Prinzip der *Glücks-Maximierung* führt. – Die Grundlage dieser „Berechnung der Moralität“, durch die *Moral zum Objekt der Beherrschung* wird, ist die Naturalisierung der Tugend: die *Instinkt-Theorie* tugendhaften Handelns (ebd. 81ff.). Der „Instinkt“, erklärt Hutcheson, geht der „Vernunft“ voran. Er unterscheidet nun zwei Instinkte: den „Instinkt für das persönliche Glück“ und den „Instinkt für die Allgemeinheit oder das Glück anderer“ (ebd. 81). Als Instinkte sind Tugend und Moral Momente der „menschlichen Natur“ (ebd. 3) und gehören dadurch der Sphäre der „Erhaltung des Leibes“ (ebd. 5), der „äußeren Sinne“ (ebd. 7) und der „natürlichen Güter“ (ebd. 13) – der „unbeseelten Objekte“ (ebd. 18) – an. – In diesem Bereich herrscht das Streben nach „Vorteil und Gewinn“ (ebd. 17): die Mittel-Zweck-Rationalität (vgl. ebd. 32ff.). Das ist die Rationalität der „Vernunft“, der „Weisheit“ (ebd. 3, 81). Indem das Glück vom Selbstzweck in einen Zweck verwandelt wird, der durch adäquate Mittel zu realisieren ist, wird Glück: machbar, quantitativ steigerungsfähig. Das „Individuum“ (ebd. 56) verwandelt sich in ein „unbeseeltes“, sich selbst und andere rational beherrschendes „Objekt“ (ebd. 18), in ein Mittel.

Der bezeichnete *Widerspruch*: daß Hutcheson die Natur einerseits, Gesellschaft und Moral andererseits zugleich einander entgegensetzt und miteinander identifiziert, resultiert aus der Setzung des tugendhaften Handelns und des Moralsinns als *bewußtlos*: in der „Verfassung unserer Natur verankert“ (ebd. 29, 46). Der Moralphilosoph erklärt zwar, der Moralsinn sei ein „innerer Sinn“ und bewege sich gegenüber unserem „Verhaltens“ auf der Ebene der „Reflexion“ (ebd. 30f.): aber diese Reflexion bringt das Bewußtlose des tugendhaften Handelns nicht zu Bewußtsein, sondern ist selbst bewußtlos – ein bewußtloses Allgemeines. *Hutcheson klärt die Bewußtlosigkeit nicht auf, sondern spricht sie nur bewußtlos aus. So muß er das Bewußtlose auf die Sinnenwelt projizieren: als Natur.* So kann er es an der Sinnenwelt nur *beschreiben* – durch den immer wiederkehrenden Verweis auf Erfahrungen. – Das Glück, das er beschreibt, ist zugleich ein verständig-bewußtloses und somatisches Glück: *hedoné unter der Herrschaft des bewußtlosen allgemeinen Verstands.* Das Glück entsteht durch

den Moralsinn, aber Hutcheson beschreibt den Zustand des Glücks immer wieder als Empfindung: „Billigung und Liebe“ für einen tugendhaft Handelnden (ebd. 13); „moralisches Vergnügen“ (ebd. 14, 116ff.); „Regungen und Affekte“ (ebd. 17, 32 ff.); „Freude“ (ebd. 19) – als Sinn (sense). Die *moralische Empfindung* ist der Eindruck, die *tugendhafte Handlung* der Ausdruck einer Sinnlichkeit unter der Herrschaft eines bewußtlosen Allgemeinen, eines bewußtlosen Verstands. – Diese *Herrschaft über die Sinnlichkeit*, über die „äußeren Sinne“, drückt er immer wieder aus: etwa im Hinweis, „die Chance, Tugenden zu demonstrieren“ und „den höchsten Gipfel des Glücks“ zu erklimmen, bestehe in vorangegangener „Mühsal, Hunger, Durst, Armut, Leid und Gefahr“ (ebd. 118); etwa in der Auszeichnung der „äußeren Schönheit von Personen“ durch den Ausdruck von „Anmut, Milde, Erhabenheit, Würde, Lebhaftigkeit, Demut, Zärtlichkeit und Gutartigkeit“ (ebd. 121); etwa durch die Annahme, die „Zuneigung der Geschlechter“ beruhe keineswegs allererst auf dem „bloßen Verlangen nach sinnlichen Freuden“, sondern auf der „Erwartung der größten moralischen Freuden“ (ebd. 125). Glück ist: Unterdrückung der hedoné durch den bewußtlosen, von Gott „eingepflanzten“ moral sense – durch „Pflicht“ (ebd. 132-135). Hutchesons Glücks-Theorie steht auf den Standpunkt der voraussetzungsvollen, reflexionslosen invisible hand.

Das Ziel, „die Menschen glücklich zu machen“, gerät Hutcheson zu einem *instrumentell zu erreichenden Ziel*: es wird durch den Verstand realisiert, es gleicht einem Artefakt – es wird dem Verstand zum Objekt. Daher ist das *Glück* kein „sinnliches Vergnügen“, sondern allenfalls ein „Vergnügen“ *unter der instrumentellen Herrschaft des Verstandes*: ein objektiviertes, quantifizierbares, maximierbares Glück – Glück durch *Naturbeherrschung im Menschen*, durch Triebunterdrückung: *masochistisches Glück*. Der Masochismus impliziert – weil er nicht auf die Abschaffung, sondern auf die Verallgemeinerung der Triebunterdrückung – einen Sadismus. Kein Moralsinn verhindert Hutchesons *Vernichtungs-Phantasien*:

„Wenn die Tötung der Alten mit allen ihren Konsequenzen tatsächlich zum Gemeinwohl beiträgt und das Elend der Alten vermindert, ist sie zweifellos zu rechtfertigen. Ja, vielleicht wählen die Alten sie in der Hoffnung auf eine zukünftige Existenz. Wenn sich eine mißgebildete oder schwache Rasse für die Menschheit niemals durch Geschicklichkeit oder Kunst nützlich machen könnte, sondern sich zu einer völlig untragbaren Last entwickelte und damit einen ganzen Staat ins Verderben stürzte, dann ist es gerecht, sie zu töten. Alle halten dies im Falle eines überladenen Bootes im Sturm für gerecht. (...)“

Wir haben oben angedeutet, daß es normal und schön ist, wenn man für die moralisch guten Teile der Menschheit, die dem Ganzen nützen, ein stärkeres Wohlwollen als für die Nutzlosen und Schädlichen hegt.“ (Hutcheson 1726: 90 f.)

Das *masochistisch-sadistische Glück*, das Hutcheson expliziert, ist der Spiegel der *rationalen Beherrschung der äußeren Natur*, die in der Industriellen Revolution (1765ff.) verwirklicht wird.

Adam Smith (1723-1790) ist Hutchesons Schüler und wird 1752 auf dessen Lehrstuhl in Glasgow berufen. Smith hat Hutchesons Theorie des Moralsinns (moral sense) in seiner *Theory of Moral Sentiments* (1759) reformuliert: den Moralsinn bezeichnet er, ebenso bewußtlos wie sein Lehrer, durch die berühmte Metapher der *invisible hand* (ebd. 316f.). Die invisible hand: das ist das verinnerlichte, die bürgerliche Ökonomie (Smith 1776: IV/II/216) ebenso wie die Innenwelt beherrschende Gesellschaftlich-Unbewußte: das pflichtgemäße Handeln verlangende Gewissen. So ist auch bei Smith die *eudaimonía* masochistisch-sadistisch: *Unterdrückung der hedoné*. Die paradox bewußtlose gesellschaftliche Vernunft koinzidiert mit einer inneren, äußeren Repression der „Welt der Natur“ (Vico 1725: § 331).

Glück, erläutert Smith, ist das Ziel des göttlichen Willens und seiner Erbin, der Vernunft:

„Die Glückseligkeit der Menschen wie die aller anderen vernunftbegabten Geschöpfe scheint das ursprüngliche Ziel gewesen zu sein, das dem Schöpfer der Natur vorschwebte, als er diese Wesen ins Dasein rief. Kein anderer Endzweck scheint jener höchsten Weisheit und jener göttlichen Güte und Milde würdig, die wir ihm notwendig zuschreiben; und in dieser Ansicht ... werden wir noch mehr bestärkt, wenn wir die Werke der Natur einer Prüfung unterziehen, die alle dazu bestimmt scheinen, Glückseligkeit zu fördern und gegen Elend zu schützen.“ (Smith 1759: 250 f.; vgl. ebd. 63, 163, 222, 317)

Die „Glückseligkeit“ ist kein empirisch Vorfindliches, sondern das „ursprüngliche Ziel“ und der „Endzweck“ der göttlichen Wertschöpfung.

Als eine solche, auf vernünftige Allgemeinheit gegründete Utopie, die ein Recht auf Widerstand legitimiert, ist das Glück in die *amerikanische Unabhän-*

gigkeitserklärung vom 4. Juli 1776 aufgenommen worden:

„Folgende Wahrheiten halten wir für selbstverständlich: daß alle Menschen gleich geschaffen sind; daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind; daß dazu Leben, Freiheit und das Streben nach Glück (pursuit of happiness; G.S.) gehören; daß zur Sicherung dieser Rechte Regierungen unter den Menschen eingesetzt werden, die ihre rechtmäßige Macht aus der Zustimmung der Regierten herleiten; daß, wann immer irgendeine Regierungsform sich als diesen Zielen abträglich erweist, es Recht des Volkes ist, sie zu ändern oder abzuschaffen und eine neue Regierung einzusetzen und diese auf solchen Grundsätzen aufzubauen und ihre Gewalten in der Form zu organisieren, wie es ihm zur Gewährleistung seiner Sicherheit und seines Glückes geboten zu sein scheint.“ (In: Adams / Adams 1976: 262 – 266, Zitat: 262)

Glück ist, nach dieser Erklärung, kein schlicht Faktisches, sondern ein morales Menschen-Recht, das politisch zu verwirklichen ist und ein Recht auf Widerstand gegen Regierungen legitimiert, die „unveräußerliche“ Menschenrechte verletzen. Das Glück steht unter dem Imperativ der verständigen Vernunft: der Vernunft-Moral.

IV.2 Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788)

Immanuel Kant (1724-1804) hat diese Herabsetzung des Glücks radikalisiert. „Glück“ oder Schicksal“, bemerkt er in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781. III/IV: 125f.), können keinen „Rechtsgrund“ anführen: „weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft“.

Nachdem Kant in dieser *Kritik* durch die Kritik des ontologischen Gottesbeweises (ebd. 529ff.) Calvins gläubige Gewißheit der Gnade Gottes zu einem „regulativen Prinzip der Vernunft“ (ebd. 472) erniedrigt hat, ist das *Glück der Gottes-Erkennntnis* *entschwunden*. In der *Vernunft* liegt zumindest kein „Rechtsgrund“ des „Glücks“. Aber auch in der Befriedigung *leiblicher Bedürfnisse* ist, nach Kant, *kein Glück*. In der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788. In: Werke VII: 123-302) lehrt er eine körperliche Interessen unterdrückende Pflichtethik. So scheint weder in der Innerlichkeit der Seele, noch in der Vernunft, noch in der körperlichen Natur Glück möglich. Indem Kant, liberal, die Vernunft voraus- und der Sinnlichkeit entgegensetzt, *entmythologisiert* er die mythologische ebenso wie die metaphysische Auffassung einer Welt-Einheit in

Gott und damit die antike Zusammenstimmung von Weisheit und Glück (vgl. Hegel, Bd. 2: 20ff.; Bd. 20: 329ff.). Indes perpetuiert diese *Aufklärung* das *Unglück* unmittelbarer Herrschaft von Menschen über Menschen, über das die liberale Herrschaft der Vernunft hinaus scheint, indem sie eine „Herrschaft der Verhältnisse“ etabliert (Marx/Engels, MEW 3: 424; Marx 1857/58: 82, 360-365).

Das Prinzip der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788. Werke VII, 103-302) ist der *Kategorische Imperativ*. Kant hat dieses Prinzip aus der französischen Staats-Philosophie übernommen: der Kategorische Imperativ ist die ins Deutsche übertragene Fassung der *volonté générale* – der zentralen Kategorie des *Contrat Social* (1762) *Jean-Jacques Rousseaus* (1713-1778), die die *Erklärung der Französischen Nationalversammlung über die Rechte des Menschen und des Bürgers* vom 26. August 1789 (in: Paine 1791/92: 133-135) prägt. Die *Erklärung*, proklamiert in „Gegenwart des höchsten Wesens“, bestimmt die „Erhaltung der Konstitution“ und das „allgemeine Beste“ als „Endzweck aller Staatseinrichtungen“; vom „*Glück*“ ist, im Unterschied zur amerikanischen Unabhängigkeits-Erklärung und Bundesverfassung, nicht die Rede – obwohl die Philosophen der *Encyclopédie*, die die Prinzipien der Revolution schon zwischen 1751 und 1780 in der Tradition der Physiokratie und angeregt durch die Philosophen des englischen Empirismus entwickelten, ausführlich über das Glück reflektierten (siehe vor allem: d’Holbach 1770).

Kants Kategorischer Imperativ lautet:

„Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (Kant, Werke VII: 140; siehe Rousseaus Bestimmung des allgemeinen Willens: *Contrat Social*, 1762: 1. Buch, 6. Kapitel)

Kant erläutert: Dieses Prinzip gebietet (Imperativ) unbedingt (kategorisch). Es soll das Prinzip der einzelnen Willen eines Einzelnen identisch sein mit dem Prinzip, also der Konstitution, der „Gesetzgebung“ einer Republik. Der Wille des Einzelnen soll ein allgemeiner Wille sein. Darin bestehe die Vernunft, die Freiheit des Willens: der Wille wird dann durch „die bloße Form des Gesetzes“ (ebd. 141), also durch sich selbst bestimmt – es ist ein Selbst-Zweck. Daß dieses Prinzip kategorisch gebietet heißt, daß es gegen anderes durchgesetzt, als herrschend gesetzt wird. Dieses Andere im Menschen sind seine „Begierden“, die sich auf ein äußeres „Objekt“ richten: ein Gewolltes, die „Materie“ der Handlung“ (ebd. 45).

Werde der Wille durch das Gewollte als einen ihm äußerlichen Zweck bestimmt, gerate er zum Mittel. Er werde dann durch die „Begierde“, das „Begehungsvermögen“ des Menschen bestimmt: dann sei er unfrei, dann sei der Wille: „Willkür“. Das Ziel der Willkür sei: die „*eigene Glückseligkeit*“ (ebd. 144f.). Der Imperativ gebiete dann nicht kategorisch, sondern sei ein „*hypothetischer Imperativ*“, der sich auf „die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit“ richte (ebd. 43-46).

Da nun der Mensch auch ein sinnliches Wesen ist, muß die Vernunft gegen die Begierde, der Vernunft-Wille gegen die widerstreitende begehrlche Willkür durchgesetzt werden: durch Zwang, durch „Pflicht“ (ebd. 143; siehe Rousseau 1762: 1. Buch, Kapitel 8). Einzig ein „heiliger Wille“ wäre von den Begierden frei, weil es der Wille eines sinnenfreien Wesens wäre. Der Kategorische Imperativ ist der Versuch des Menschen als eines Sinnenwesens, sich dem heiligen Willen durch Bedürfnis-Unterdrückung „ins Unendliche zu nähern“, ohne diesen je zu erreichen (ebd. 143).

So steht die *Vernunft*, so steht der allgemeine Wille als Konstituens der Republik, gegen das „Begehungsvermögen“, gegen die „Glückseligkeit“. Die geforderte *Herrschaft der Vernunft*, die *Freiheit* begründen soll, koinzidiert mit dem Unglück. Das gesteht Kant selbst ein:

„In den Naturanlagen eines organisierten, d.i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine *Erhaltung*, sein *Wohlergehen*, mit einem Worte seine *Glückseligkeit*, der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ich weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet, und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann, (...)“

In der Tat finden wir auch, daß, je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bei vielen, und zwar den Versuchteten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von *Misologie*, d.i. Haß der Vernunft entspringt, weil sie nach dem Überschlage alles Vorteils, den sie ... von den Wissenschaften ... ziehen, dennoch finden, daß sie sich in der Tat nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben, ...“ (Kant, Werke VII: 20 f.)

Die *Freiheit* des revolutionären Liberalismus ist eine repressive *Vernunft-Freiheit*: eine *Unglück* produzierende, eine *masochistische Freiheit*. Sie erscheint, im Außen-Verhältnis des sich selbst unterdrückenden bürgerlichen Individuums, in der Unterdrückung anderer: im *Sadismus*.

Bereits unter dem Liberalismus wird den frühen Kritikern der Verhältnisse bewußt, daß die Geschichte eine „Schlachtbank“ ist, daß auch die bürgerlichen Revolutionen die Geschichte der Gewalt nicht abschaffen, sondern bloß rationalisieren.

„Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr; denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung, des fehlenden Gegensatzes.“ (Hegel, Werke 12: 42; siehe ebd. 35 und: 524 – 535)

Die *repressive Freiheit* erkennt Hegel, als großer Anhänger der Französischen Revolution, als Grund des *Terreur* in der Phase der jakobinischen Herrschaft (vgl. Bd. 20: 331f.).

V. Imperialismus:

Unterdrückung des Glücks, Aufklärung des Unglücks

In der Epoche des *Imperialismus*, die mit der Großen Depression von 1873/ 79 beginnt, werden nicht die liberalen *Utopien* von Vernunft und Glück radikalisiert, sondern der *repressive, bewußtlose Gehalt* der liberalen Aufklärung und Revolution. Die Vollendung der liberalen Ordnung zu einem in sich kreisenden System (vgl. Marx 1857/58: 166f., 360ff., 920) fällt mit dem Ende von liberaler Aufklärung und Revolution zusammen: mit der Freisetzung der liberal und bewußtlos perpetuierten Gewalt (vgl. Marx, MEW 23: 741 ff.). Die bürgerliche Gesellschaft konstituiert sich unter dem Imperialismus als ein – als Ganzes – *irrationales* System, auf dessen Grundlage die technisch-*rationale* Beherrschung der äußeren Natur, der Gesellschaft, der Politik-Ökonomie und der seelisch-somatischen Verfassung der Menschen möglich scheint. *Nicht die Vernunft wird jetzt gefeiert, sondern die gesellschaftliche Irrationalität und wissenschaftlich-technische Rationalität*. Das gesellschaftliche Interesse richtet sich nicht auf die

Aufklärung, sondern auf die Erklärung, nicht auf die Utopie, sondern auf die rationale Voraussicht, nicht auf die weltverändernde Praxis, sondern auf die technische Beherrschung von Natur und Gesellschaft. *An die Stelle der Utopie des Glücks tritt die Apologie von Masochismus und Sadismus.* Nur Kritiker wie Nietzsche und Freud erinnern noch an die nun „altmodischen Ideale“ (Weber, PS: 64) des revolutionären Liberalismus – zynisch entweder oder hoffnungsvoll. Einzig durch ihre bestimmte Negation sind die Utopien von Vernunft und Glück nicht vollends verloren.

So ist, nach der Epoche des Liberalismus: der großen bürgerlichen Revolutionen, von Vernunft und Glück kaum noch die Rede, allenfalls verächtlich. Der Imperialismus verwandelt den liberalen Zusammenhang von Krise und Kritik in den von Krise und Krieg; die großen Sozial-Utopien sind obsolet (siehe: Hilferding 1910: 456-459). Die bestehenden Verhältnisse scheinen weder utopisch noch genetisch über sich hinauszudeuten; sie erscheinen als ein „stahlhartes Gehäuse“ (Weber, RS I: 204) – und deshalb als unerkennbar. Den Bürgern dieses Gehäuses bleibt nichts als Anpassung an das Allgemein-Notwendige: Selbstunterdrückung. Das Zeitalter des „*autoritären Charakters*“ als Bürger des „*autoritären Staates*“ beginnt. Die *liberale Utopie der „List der Vernunft“* erlangt ihre Konsequenz in einer „List“ ohne „Vernunft“: in der *Beherrschung der Welt durch objektivierende Berechnung* (vgl. Weber, WL: 607). Die repressive *Freiheits-Utopie* des Liberalismus erlangt ihre Konsequenz in einer *Repression ohne Freiheits-Versprechen*: in der Apologie eines Kosmos der Notwendigkeit. Die *liberale Utopie des Glücks* erlangt ihre Konsequenz in einer gesellschaftlichen Welt des Masochismus und Sadismus.

Die Erscheinung dieser ebenso erinnerungslosen, wie bewußtlosen, wie hoffnungslosen Welt ist die *Fixierung des Fetischcharakters der Ware* (Marx, MEW 23: 85ff.) zu einer gesellschaftlichen Naturgesetzlichkeit, die die Grundlage eines *technisch-rationalen* Handelns ist, aber als ein unüberschreitbarer Kosmos auf *irrationalen* Voraussetzungen beruht. So können die kausalarationalen Verhältnisse nur aus der Natur des Individuums abgeleitet werden – das zur Personifikation der Verhältnisse geworden, also ohne Individualität ist. Daher können am Individuum die Verhältnisse studiert werden. Die *gesellschaftliche Anthropologie*, die Verinnerlichung äußerer Herrschaftsverhältnisse bis zur Auflösung aller Besonderung, ist das Produkt der Epoche. Der autoritäre Charakter kann, gegen die Verhältnisse, nur die Verallgemeinerung der Unterdrückung fordern, nicht deren Abschaffung: *Masochismus und Sadismus* werden zur Quelle einer *ins Gegenteil verkehrten hedoné*; Herrschaft wird zum Bedürfnis.

V.1 Nietzsche: Kritik des masochistischen Glücks (um 1870/80)

Ein erster Aufklärer der neuen Epoche ist *Friedrich Nietzsche* (1844-1900). Seine Kritik gilt, erkenntniskritisch, dem naturgesetzlichen gesellschaftlichen Kosmos: der Logik des ‚immer wenn x, dann y‘. Die Immergleichheit von Tatsachen und kausalen Tatsachenrelationen klärt er auf als Projektion der Identitätslogik auf die nichtidentischen, stofflichen Dinge (vgl. Werke III: 309-322): als Konstitution einer logifizierten, monetarisierten „Welt der identischen Fälle“ (III: 526), in der der konstituierende Mensch selbst zu einem „identischen Fall“ wird – zu einem objektivierten, berechenbaren und dadurch beherrschbaren Mittel (III: 191f., 628f.).

Nietzsche kritisiert die Konstitution einer bürgerlichen Ökonomie, in der alles – Natur und Menschen – zum Mittel gerät, indem es der Logik der Verwertung des Werts subsumiert wird. Die theoretische Nationalökonomie feiert diese *Instrumentalisierung der Welt als Glück*.

„Ich glaube bemerkt zu haben, von welcher Seite aus der Ruf nach möglichster Erweiterung und Ausbreitung der Bildung am deutlichsten erschallt. Diese Erweiterung gehört unter die beliebten nationalökonomischen Dogmen der Gegenwart. Möglichst viel Erkenntnis und Bildung – daher möglichst viel Produktion und Bedürfnis – daher möglichst viel Glück – so lautet etwa die Formel. Hier haben wir den Nutzen als Ziel und Zweck der Bildung, noch genauer den Erwerb, den möglichst großen Geldgewinn. Die Bildung würde ungefähr von dieser Richtung aus definiert werden als die Einsicht, mit der man sich ›auf der Höhe seiner Zeit‹ hält, mit der man alle Wege kennt, auf denen am leichtesten Geld gemacht wird, mit der man alle Mittel beherrscht, durch die der Verkehr zwischen Menschen und Völkern geht. Die eigentliche Bildungsaufgabe wäre demnach, möglichst ›courante‹ Menschen zu bilden, in der Art dessen, was man an einer Münze ›courant‹ nennt. (...) Dem Menschen wird nur so viel Kultur gestattet als im Interesse des Erwerbs ist, aber so viel wird auch von ihm gefordert.“ (Nietzsche, Werke III: 191 f.)

Indem der Mensch zum *Mittel* wird, indem er nicht als Selbstzweck anerkannt ist, ist seine Würde negiert, ist seine Besonderheit negiert: er wird unterdrückt, er unterdrückt sich selbst, er *verinnerlicht diese Selbstunterdrückung* und *genießt sie als Lust*. Dieser Masochismus und Sadismus ist, erkennt Nietzsche im

Anschluß an Kant, nichts als „Menschenverachtung“ (Bd. I: 699; Kant Bd. VII: 60f., 68f.) Das utopische Glücksbedürfnis ist dem masochistischen Charakter entfremdet:

„*Glückszeiten*. – Ein glückliches Zeitalter ist deshalb gar nicht möglich, weil die Menschen es nur wünschen wollen, aber nicht haben wollen, und jeder einzelne, wenn ihm gute Tage kommen, förmlich um Unruhe und Elend beten lernt. Das Schicksal der Menschen ist auf *glückliche Augenblicke* eingerichtet – jedes Leben hat solche –, aber nicht auf glückliche Zeiten. Trotzdem werden diese als ›das Jenseits der Berge‹ in der Phantasie der Menschen bestehen bleiben, als Erbstück der Vorzeiten; denn man hat wohl den Begriff des Glückszeitalters seit uralten Zeiten her jenem Zustande entnommen, in dem der Mensch, nach gewaltiger Anstrengung durch Jagd und Krieg, sich der Ruhe übergibt, die Glieder streckt und die Fittiche des Schlafes um sich rauschen hört. Es ist ein falscher Schluß, wenn der Mensch jener alten Gewöhnung gemäß sich vorstellt, daß er nun auch *nach ganzen Zeiträumen* der Not und Mühsal jenes Zustandes des Glücks in *entsprechender Steigerung und Dauer* teilhaftig werden könne.“ (Nietzsche Bd. I: 678 f.)

Dem masochistischen Charakter reduziert sich die Utopie eines „glücklichen Zeitalters“ auf *privatistische*, „*glückliche Augenblicke*“ – der Verwirklichung der Utopie steht das masochistische Bedürfnis entgegen.

Nietzsche klärt mithin nicht nur auf, daß das sinnliche Glück des instrumentalisierten Individuums unterdrückt wird – er klärt auf, daß diese Unterdrückung als „Glück“ genossen wird. Der *Genuß der Repression als Glück*: dieser *Masochismus* ist die Perversion liberaler Utopien unter dem Imperialismus:

„Der Mensch sucht ›die Wahrheit‹: eine Welt, die sich nicht widerspricht, nicht täuscht, nicht wechselt, eine *wahre* Welt – eine Welt, in der man nicht leidet: Widerspruch, Täuschung, Wechsel – Ursachen des Leidens! Er zweifelt nicht, daß es eine Welt, wie sie sein soll, gibt; er möchte zu ihr sich den Weg suchen. (...)“

Woher nimmt der Mensch den Begriff der *Realität*? – Warum leidet er gerade das *Leiden* von Wechsel, Täuschung, Widerspruch ab? Und warum nicht vielmehr sein Glück? ...

Die Verachtung, der Haß gegen alles, was vergeht, wechselt, wandelt: – woher diese Wertung des Bleibenden? Ersichtlich ist hier der Wille zur Wahrheit bloß das Verlangen in eine *Welt des Bleibenden*.

Die Sinne täuschen, die Vernunft korrigiert Irrtümer: *folglich*, schloß man, ist die Vernunft der Weg zu dem Bleibenden; die *unsinnlichsten* Ideen müssen der ›wahren Welt‹ am nächsten sein. – Von den Sinnen her kommen die meisten Unglücksschläge, – sie sind Betrüger, Betörer, Vernichter. –

Das *Glück* kann nur im Seienden verbürgt sein: Wechsel und Glück schließen einander aus. Der höchste Wunsch hat demnach die Einswerdung mit dem seienden im Auge. Das ist die *Formel* für: Weg zum höchsten Glück.

In summa: Die Welt, wie sie sein *sollte*, existiert; diese Welt, in der wir leben, ist ein Irrtum, – diese unsre Welt sollte *nicht* existieren.“ (Nietzsche, III: 548 f.)

Masochistisches „Glück“ ist: Rational zu einem „identischen Fall“ erniedrigt, ent-individualisiert zu werden; alles in einen „identischen Fall“, in ein Mittel zu verwandeln.

Die Kehrseite des masochistischen ist das *sadistische Glück*: das Glück des „höheren Typus“, der „stärkeren Art“ der „Menschheit“ (III: 628):

„Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht.

Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt.

Was ist Glück? – Das Gefühl davon, daß die Macht *wächst* – daß ein Widerstand überwunden wird.

Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; *nicht* Friede überhaupt, sondern Krieg; *nicht* Tugend, sondern Tüchtigkeit (...).

Die Schwachen und Mißbratenen sollen zugrunde gehen: erster Satz *unsrer* Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen.“ (Nietzsche, Werke II: 1165 f.; vgl. III: 675, 779)

Das sadistische Glück, das im masochistischen sein Gegenbild hat, ist dem liberalen „Glück aller“ (III: 431) entgegen. Insofern kann das Glück nicht als das gelten, wonach alle Menschen streben (III: 744; vgl. II: 944; III: 681).

Nietzsche vermag indes diese Einsichten in das scheinhafte, masochistisch-sadistische Glück nur auszusprechen, indem er dem System der Unterdrückung von menschlicher und außermenschlicher Natur das Bild eines versöhnten Verhältnisses zur Natur entgegenhält.

„Sehr viel muß der Mensch lernen, um zu leben, um seinen Kampf ums Dasein zu kämpfen: aber alles, was er in dieser Absicht als Individuum lernt und tut, hat noch nichts mit der Bildung zu schaffen. Diese beginnt im Gegenteil erst in einer Luftschicht, die hoch über jener Welt der Not, des Existenzkampfes, der Bedürftigkeit lagert. (...) Ich will euch, meine Freunde, ein Beispiel geben. Wollt ihr einen jungen Menschen auf den rechten Bildungspfad geleiten, so hütet euch wohl, das naive zutrauensvolle, gleichsam persönlich-unmittelbare Verhältnis desselben zur Natur zu stören: zu ihm müssen der Wald und der Fels, der Sturm, der Geier, die einzelne Blume, der Schmetterling, die Wiese, die Bergeshalde in ihren eigenen Zungen reden, in ihnen muß er gleichsam sich wie in zahllosen auseinandergeworfenen Reflexen und Spiegelungen, in einem bunten Strudel wechselnder Erscheinungen wiedererkennen; so wird er unbewußt das metaphysische Einssein aller Dinge an dem großen Gleichnis der Natur nachempfinden und zugleich an ihrer ewigen Beharrlichkeit und Notwendigkeit sich selbst beruhigen. Aber wie vielen jungen Menschen darf es gestattet sein, so nahe und fast persönlich zur Natur gestellt heranzuwachsen! Die anderen müssen frühzeitig eine andre Wahrheit lernen: wie man die Natur sich unterjocht. Hier ist es mit jener naiven Metaphysik zu Ende: und die Physiologie der Pflanzen und Tiere, die Geologie, die unorganische Chemie zwingt ihre Jünger zu einer ganz veränderten Betrachtung der Natur. Was durch diese neue angezwungene Betrachtungsart verloren gegangen ist, ist ... das instinktive wahre und einzige Verständnis der Natur: an dessen Stelle jetzt ein kluges Berechnen und Überlisten der Natur getreten ist.“ (Nietzsche, Werke III: 230, 231, 232)

Dieses herrschaftsfreie Verhältnis zur Natur, eben Glück, sei in der Kunst gegeben (III: 271) und nicht in der Rationalität – aber durch diese Berufung auf die Kunst bleibt die Instrumentalisierung der Welt in Kraft, ist Nietzsches Kritik hilflos. Die logisch-monetaristische Konstitution der „Welt der identischen Fälle“ sei eben lebensnotwendig (III: 310, 456, 458, 526, 556, 762).

V.2 Freud: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930)

Während der *Krise des Imperialismus*, um 1900, entsteht die *Psychoanalyse*; sie ist, wie alle Philosophie, „ihre Zeit in Gedanken erfaßt.“ (Hegel, Bd. 7: 26) Denn *Freud* erklärt Gesellschaft und Geschichte aus dem Individuum, allererst aus dessen *Trieb-Natur*. Insofern ist sie dem herrschenden, *gesellschaftlichen Materialismus* erlegen. Als Ausdruck der Krisis von Krieg, kommender Großer Depression und absehbarem gesellschaftlich-politischem Autoritarismus jedoch ist Freud zugleich ein *Aufklärer über das Gesellschaftlich-Unbewußte*, das Repressive der Verhältnisse.

Diese *Aufklärung*, als Kritik nicht nur des herrschenden Autoritarismus, sondern schon der repressiven Freiheit des klassischen Liberalismus, stützt sich auf die *Triebtheorie*. Freud erklärt, im Begriff des *Über-Ich* den *Kategorischen Imperativ* Kants kritisch reformuliert zu haben (StA I: 500, 591; StA III: 302, 315, 351; StA IX: 292): die verinnerlichte gesellschaftlich-unbewußte Herrschaft über die *hedoné* (ebd. 507). Dagegen richtet sich die Konstruktion des Lustprinzips. So hält Freud daran fest, daß erst eine nicht länger innerlich-äußerlich herrschende, ihrer selbst bewußtlose, sondern eine *aufgeklärte Vernunft mit der Freisetzung der hedoné zusammenfiel: als Glück, als eudaimonía*. So nimmt die Konstruktion des Lustprinzips, die von dem an Freud anschließenden Marxismus rezipiert wird, die *Utopien des Glücks und der Vernunft* wieder auf: um das *Unglück* doch noch aufklären zu können. Das *Glück* erscheint, im herrschenden Unglück, vom *Verfall* der bürgerlichen Utopien erfaßt; das Glück erscheint dennoch als eine *nur negierte, nicht eliminierte Utopie*. Freilich *verdinglicht* Freud die Glücks-Utopie, indem er sie den Trieben vindiziert.

Freud klärt vor allem in seiner klassischen Schrift über *Das Unbehagen in der Kultur* (1930. In: StA IX: 191-270) die Unterdrückung des Glücks-Verlangens: das gesellschaftsgeschichtliche Unglück. Die „Menschen ... streben“, vom „Lustprinzip“ angetrieben, „nach dem Glück“ (StA IX: 208), aber alle „Kultur“ ist „auf Triebverzicht aufgebaut“ (ebd. 227). Freud (ebd. 208) ist bewußt: „man möchte sagen, die Absicht, daß der Mensch ›glücklich‹ sei, ist im Plan der ›Schöpfung‹ nicht enthalten.“

Freud bestimmt die „Absicht“ seiner Abhandlung über *Das Unbehagen in der Kultur*:

„das Schuldgefühl als das wichtigste Problem der Kulturentwicklung hinzustellen und darzutun, daß der Preis für den Kulturfortschritt in der Glückseinbuße durch die Erhöhung des Schuldgefühls bezahlt wird.“ (Freud, StA IX: 260)

Das „Unbehagen in der Kultur“ besteht im Widerspruch von Glücks-Verlangen und Kultur; Glück wäre erst, wenn die kulturellen Anforderungen mit den Imperativen der Triebe versöhnt wären. So enthält die Kultur, indem sie das Glücksverlangen unterdrückt, beides: die Repression und den „Schrei nach jenen Veränderungen in unserer Kultur“, durch die eine „Umkehr zu einem wahrheitsgemäßen und würdigeren Zustand der Gesellschaft“ verwirklicht würde (StA EB: 132). Die bestehende Kultur enthält mithin jene Anforderungen, durch die

sie selbst als repressiv erkennbar wird, die über die Geschichte der Repression hinaus weisen.

Die theoretische Grundlage der psychoanalytischen, geschichtstheoretischen Kulturkritik ist Freuds *Theorie der psychischen Persönlichkeit*, insbesondere seine *Triebtheorie* (in: StA I: 496ff.; 517ff.; zur Triebtheorie: StA IX: 245-249). Nach diesen Theorien besteht der „Seelenapparat der Person“ aus drei Instanzen.

Die genetisch und systematisch *grundlegende Instanz* ist das *Es*: die Repräsentanz der körperlichen, biologischen *Triebe*. Sie stehen unter dem *Prinzip der hedoné*, dem *Lustprinzip*: der Forderung nach Lust und Vermeidung von Unlust – dem Imperativ unmittelbarer, sofortiger Bedürfnisbefriedigung; sie stehen unter der Forderung nach „*Glück*“. Freud unterscheidet, der Philosophie des Empedokles (485-425) folgend (siehe: StA EB: 384-386), zwei Triebe: während der *Eros* jene Bedürfnisbefriedigung auf progressivem Wege durch Vergesellschaftung des Individuums versucht, strebt der *Todestrieb* danach, regressiv das Glück des vorgeburtlichen Zustands wiederherzustellen. Das Triebleben insgesamt ist unbewußt: teils, weil es somatisch ist, teils, weil die Triebanforderungen an den Anforderungen der Realität scheiterten und verdrängt werden mußten.

Aus dem *Es* ist, unter den Anforderungen der Außenwelt – Gesellschaft und Natur – die *Ich-Instanz* entstanden. Diese Instanz steht unter dem Realitätsprinzip und sucht die Realität realitätsgerecht, durch instrumentelle Rationalität, zu beherrschen. Die Ich-Instanz ist weitgehend bewußt oder vorbewußt. Was nicht gewußt wird, kann vorwiegend durch bloße Information bewußt werden. Die Ich-Instanz muß die Triebanforderungen des *Es* zumindest vorläufig unterdrücken, um sie zu erfüllen: die Beherrschung der Außenwelt fordert eine Disziplinierung der Triebe.

Aus der Ich-Instanz ist endlich die *Instanz des Über-Ich* hervorgegangen: die Verinnerlichung moralischer Anforderungen erst der Eltern, endlich der Gesellschaft. Das Über-Ich ist die „Umsetzung von äußerem Zwang in inneren Zwang“ (StA IX: 42), von „äußerer Autorität“ in „innere Autorität“ (ebd. 262f.; vgl. ebd. 251-255, 562f.). Das Über-Ich ist das *Gewissen*. Es ist erheblich unbewußt, steht aber ebenfalls unter dem *Realitätsprinzip*. Die innere moralische Instanz entscheidet über die gesellschaftlich zugelassenen Triebanforderungen, verschiebt mithin die nicht zugelassenen Triebansprüche in das Unbewußte des *Es*. So entsteht die *Neurose*. Durch diese Verdrängung ist das Verdrängte nicht

eliminiert: es verschafft sich Ersatzbefriedigungen und drängt durch Symptome zur Erscheinung. Freud verweist in seiner Lehre vom Über-Ich auf Kant: die Konstruktion des Über-Ich sei die psychoanalytische Übersetzung und Kritik des *Kategorischen Imperativs* (StA I: 500, 591; StA III: 302, 315, 351).

Die Psychoanalyse erkennt mithin eine äußere Entzweiung des Individuums gegenüber der äußeren Natur und der Gesellschaft, die sich zu einer dreifachen inneren Entzweiung von Es (menschlicher Natur), Ich (instrumenteller Rationalität) und Über-Ich (Instanz der gesellschaftlichen Moral: Gewissen) verlängert. Dabei ist das Es grundlegend, wird aber durch das Ich zumindest temporär, durch das Über-Ich strukturell unterdrückt. Das Resultat ist ein autoritärer Charakter (vgl. StA EB: 128, 132). Nach der Theorie der psychischen Persönlichkeit kann es aus diesem gesellschaftlichen, introjizierten und potentiell pathogenen Autoritarismus nur einen Ausweg geben: steigende instrumentelle Beherrschung der Umwelt des Individuums durch die erinnernde Reproduktion und erneute Bearbeitung eines Ursprungskonflikts, in dem das noch schwache Ich – die noch schwach ausgebildete Ich-Instanz – der Übermacht der Außenwelt hilflos gegenüberstand und den äußeren Zwang verinnerlichen mußte.

Das *Unbehagen in der Kultur* (StA IX: 191ff.) erläutert Freud aus dem Gegensatz von Individuum und Gesellschaft, intraindividuell allererst aus dem *Gegensatz der Imperative von Es und Über-Ich*.

Freud erklärt: Die gesellschaftlichen Normen verlangen eine Unterdrückung von Triebanforderungen durch deren Verdrängung, also eine „*Glückseinbuße*“; die nur unterdrückten, aber nicht eliminierten Triebanforderungen produzieren, eben weil sie mit den moralischen Imperativen nicht zusammenstimmen, ein „*Schuldgefühl*“. Ohne *Unterdrückung und Selbstunterdrückung* kein „Kulturfortschritt“ (StA IX: 260). – Die Unterdrückung der Glücksansprüche des Es zeichnet den „*Kulturfortschritt*“ als *repressiv* aus; aber der nicht eliminierte Imperativ, Glück zu verwirklichen, weist utopisch über die Repression hinaus – so ist die Triebforderung nach *Glück die Instanz der Kultur-Kritik*. Nachdem die liberalen Utopien liquidiert scheinen, entdeckt Freud in der Triebstruktur, in der *Natur des Menschen* eine *utopische*, die Verhältnisse als repressiv klärende Potenz. Das haben Marxisten als das *Materialistische* der Psychoanalyse gewürdigt (vgl. Fromm 1932; Adorno GS 1: 381f.).

Auf Grundlage der Theorie der psychischen Persönlichkeit, insbesondere

der Triebtheorie, entwickelt Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* seine geschichtstheoretische Kulturkritik. – Als „*Unbehagen*“ bezeichnet Freud das „Schuldgefühl“: sofern es nicht bewußt ist wie die „Reue“, sondern ursprünglich durch die „Angst vor der äußeren Autorität“, dann aber unbewußt durch das Gewissen (Über-Ich) produziert wird; sofern es unbewußt, aber nicht pathologisch ist wie die Neurose; sofern es also unbewußt als ein Gefühl der „Unzufriedenheit“ mit den Umständen erscheint, „für die man andere Motivierungen sucht“ (StA IX: 260-263). – Als „*Kulturprozeß*“ bezeichnet Freud

„jene Modifikation des Lebensprozesses, die er unter dem Einfluß einer vom Eros gestellten, von der Ananke, der realen Not angeregten Aufgabe erfährt, und diese Aufgabe ist die Vereinigung vereinzelter Menschen zu einer unter sich libidinös verbundenen Gemeinschaft. Fassen wir aber die Beziehung zwischen dem Kulturprozeß der Menschheit und dem Entwicklungs- oder Erziehungsprozeß des einzelnen Menschen ins Auge, so werden wir uns ohne viel Schwanken dafür entscheiden, daß die beiden sehr ähnlicher Natur sind, wenn nicht überhaupt derselbe Vorgang an andersartigen Objekten.“ (Freud, StA IX: 265)

Die Kultur, so deutet es der Titel der Abhandlung an, steht auf der Grundlage der Triebe: indem er vom Eros angetrieben wird und zugleich – im „Unbehagen“ erscheinend – die Triebe unterdrückt. Freud untersucht den *Kulturprozeß* deshalb doppelt: einerseits als *Leid-Vermeidung*, also als Versuch der Befriedigung der Glücks-Ansprüche des Es; andererseits als *Leid-Quelle*, also als Schwächung und Unterdrückung der Trieb-Ansprüche des Menschen, so daß es zum „Unbehagen“, wenn nicht zu neurotischen Störungen kommt.

Die Kultur ist, nach Freuds Einsicht, zunächst ein Prozeß, der auf die *Vermeidung von Leid*: auf das *Streben nach „Glück“* ausgerichtet ist. Das sei das „Programm des *Lustprinzips*“, das die menschlichen *Triebe* bestimmt (StA IX: 206-209). Freud nennt „Eros und Ananke ... die Eltern der menschlichen Kultur“ (ebd. 230).

Eros konstituiert die Kultur, weil dieser Trieb darauf abzielt, Menschen zu vereinigen (ebd. 230-232, 237). Am Anfang steht die „geschlechtliche (genitale) Liebe“: während der „Mann das Sexualobjekt im Weibe ... nicht entbehren“ will, will das „Weib das von ihr abgelöste Teilstück des Kindes“ nicht missen. In der weiteren Entwicklung erfolgt eine libidinöse Vereinigung „einer größeren Menschenanzahl“ (ebd.). Dabei bleibt aber die „geschlechtliche Liebe ... das Vorbild für alles Glück“ (ebd. 231), wird aber zu einer nur noch „zielgehemm-

ten Regung“ (ebd. 231).

Ananke konstituiert die Kultur durch das realitätsgerechte Streben nach „Glück“, durch die realitätsgerechte Leid-Vermeidung (ebd. 206-209). Das Glück ist dadurch jedoch von drei Seiten bedroht, die drei mögliche Leid-Quellen sind (ebd. 208f., 217 ff.). – Der Einzelne, führt Freud aus, grenzt sich in seinem Entwicklungsprozeß ab: von der Außenwelt, vom eigenen Körper, von anderen Menschen (ebd. 197-205). Diese drei Welten werden ihm zu fremden, *entfremdeten Mächten*. Das *Individuum wird bedroht* durch die „Übermacht der Natur“, durch die „Hinfälligkeit unseres eigenen Körpers“, endlich durch die „Unzulänglichkeit der Einrichtungen, welche die Beziehungen der Menschen zueinander in Familie, Staat und Gesellschaft regeln.“ (ebd. 217) – Nun erfolgt im Prozeß der Ich-Abgrenzung der Übergang von der Herrschaft des Lustprinzips zur Herrschaft des *Realitätsprinzips*, das darauf zielt, die entfremdeten Mächte rational zu erkennen und zu beherrschen – „zum Heil des Es“ (Freud, StA I: 512). Das Realitätsprinzips steht unter den Imperativen des Lustprinzips, indem es darauf abzielt, auf technisch-rationale Weise den Zweck des Es zu verwirklichen: Lust, Glück. Gattungsgeschichtlich bedeutet die Konstitution des Realitätsprinzips: die Konstitution der „Kultur“ – die *realitätsgerechte Beherrschung der drei prinzipiellen Bedrohungen des Ich* (ebd. 220-228). Die Außenwelt der Natur wird durch Arbeit beherrscht, um die Befriedigung der Bedürfnisse sicherzustellen (ebd. 209, 220-222). Die Innenwelt der Natur wird durch „Intoxikation“, durch „Beherrschung des Trieblebens“, durch Sublimierungen oder durch „wahnhaftige Umbildungen der Wirklichkeit“ niedergehalten (ebd. 210-212). Die Beherrschung der äußeren Natur wird durch die Vereinigung der Menschen gesteigert. Endlich werden die Beziehungen zu anderen Menschen durch die Institutionen der Familie, der Gesellschaft und des Staates so gestaltet, daß sie der Forderung nach „Schutz und Wohltat“ entsprechen: der Forderung nach Glück (ebd. 217, 225f.). – Weil sowohl onto- wie phylogenetisch der Fortschritt im Übergang vom Lust- zum Realitätsprinzip besteht, gilt: „Kultur ist auf Triebverzicht aufgebaut“, so daß eine „Feindseligkeit“ gegen die Kultur resultiert (ebd. 227f.) – denn diese wird, *durch die Leid-Vermeidung, zur Leid-Quelle*.

Die Kultur ist mithin, nach Freuds Einsicht, ein Prozeß, der durch die *realitätsgerechte Vermeidung von Leid* zur *Quelle von Leid* wird, weil sie auf Triebverzicht und Triebunterdrückung aufgebaut ist (ebd. 225-228). Diese Triebunterdrückung erscheint als das kulturell produzierte „Unbehagen“ des „Schuldgefühls“, wenn nicht als *Neurose*.

In Anlehnung an Hesiods *Theogonie* (um 700 v.Chr.) und den *Ödipus-Mythos* erkennt Freud das *Schuldgefühl* am Ursprung der Kultur (ebd. 229-236). Am Anfang der *Gattungsgeschichte* steht der „*Ödipuskomplex*“ (ebd. 257): ein Vaternord, ausgeführt von Brüdern aufgrund eines vorkulturellen Inzestwunsches, gerichtet gegen das vom Vater verhängte Inzest-Tabu (ebd. 230). In diesem Mord realisiert sich der Aggressionstrieb. Weil die Söhne den Vater aber auch lieben (Eros), weil sie sich mit ihm identifizieren, entsteht ein Schuldgefühl: die äußere Autorität des Vaters wird durch die liebevolle Identifikation mit ihm zu einer „inneren Autorität“, zum Gewissen, das nun den Aggressionstrieb zurückdrängt. – Dieser Anfang der Phylogenese ist auch der Anfang der *Ontogenese*: das Schuldgefühl entsteht aus der Verinnerlichung der „äußeren Autorität“, aus der Konstitution der „inneren Autorität“ des Über-Ich (ebd. 250-256). – Das Schuldgefühl deutet Freud als Ausdruck eines „Kampfes zwischen Eros und Todestrieb“ (ebd. 264), der die gesamte individuelle Geschichte (ebd. 251ff.) ebenso wie die gesamte Gattungsgeschichte (ebd. 256-259) durchzieht und bestimmt. – In der Gattungsgeschichte nun ersetzt das „*erste Recht*“ das ursprünglich von der äußeren Autorität des Vaters verhängte Inzest-Tabu (ebd. 230). Dieses Tabu bildet das einigende Band der Brüder-Gemeinschaft: die Gemeinschafts-Moral.

Gründet sich die Kultur auf die *Unterdrückung des Aggressionstriebes*, so gelingt dies nur durch die gleichzeitige *Beschränkung und Schwächung des Eros*. Die Vereinigung der Menschen zu einer Gemeinschaft entzieht dem Eros Triebenergie (ebd. 233). Zudem muß der Imperativ des Eros: unmittelbare, ursprüngliche, genitale Liebe beschränkt werden auf eine „zielgehemmte“, abstrakte Menschenliebe (ebd. 231-240). Die Liebe wird zur „Grundlage der Kultur“, durch das Triebopfer ihrer Sublimierung aber zum Gegensatz gegen die Kultur (ebd. 231-233). – Der Eros wird im Kulturprozeß aber auch deshalb geschwächt werden, weil erotische Energie allein es vermag, den Todestrieb niederzuringen (ebd. 240-243). – Durch die *Beschränkung und Schwächung des Eros*, resümiert Freud (ebd. 234), wird „das Sexualleben des Kulturmenschen ... schwer geschädigt“ (vgl. ebd. 237-240). Aufgrund der *Unterdrückung der „Aggressionsneigung“* fühlen sich die Menschen „nicht wohl“ und finden es „schwer“, sich in der Kultur „beglückt zu finden“ (ebd. 242f.).

Die *Kultur*, die auf die *Verwirklichung von Glück* durch Leid-Vermeidung ausgerichtet ist, schlägt in eine Leid-Quelle, also in *Unglück* um, weil sie – in unterschiedlicher Weise – auf Triebunterdrückung beruht (StA IX: 260-270). Zunächst fordert die instrumentelle Beherrschung der Außenwelt durch das Ich

einen temporären Triebverzicht. Sodann ist der Aggressionstrieb zu unterdrücken, der sich gegen jeden Fortschritt durch Vergesellschaftung richtet. Schließlich muß der Eros durch das Über-Ich begrenzt werden, indem erst das erotische Bedürfnis auf genitale Liebe und diese sodann auf eine abstrakte Liebe reduziert wird. Endlich muß der Eros geschwächt werden, um den Todestrieb zu unterdrücken. Zusammengefaßt: „Unsere Kultur ist ganz allgemein auf der Unterdrückung von Trieben aufgebaut.“ (StA IX: 18; vgl. ebd. 44) Die Frage ist: gelingt es, den Eros zu stärken und den Todestrieb zu beherrschen – oder nicht? Gelingt es, die *Möglichkeit des Krieges* – der Freisetzung des Aggressionstriebes – durch eine kulturelle *Selbstunterdrückung* zu bannen, die nicht nur die intraindividuelle Destruktivität niederdrückt, sondern auch den Eros schwächt? So lautet die Alternative: *Krieg oder Kultur? Krieg oder Schuldgefühl? Aggression gegen andere oder gegen das Ich selbst?* (StA IX: 270) Die Aussicht, die die Psychoanalyse bietet, ist düster:

„Nun drängt sich uns die Bedeutung der Möglichkeit auf, daß die Aggression in der Außenwelt Befriedigung nicht finden kann, weil sie auf reale Hindernisse stößt. Sie wird dann vielleicht zurücktreten, das Ausmaß der im Inneren waltenden Selbstdestruktion vermehren. Wir werden hören, daß dies wirklich so geschieht und wie wichtig dieser Vorgang ist. Verhinderte Aggression scheint eine schwere Schädigung zu bedeuten; es sieht wirklich so aus, als müßten wir anderes und andere zerstören, um uns nicht selbst zu zerstören, um uns vor der Tendenz zur Selbstdestruktion zu bewahren.“ (Freud, StA I: 538)

„Der Krieg ist aber nicht abzuschaffen“ (StA IX: 59) – jedoch ebensowenig die „Verinnerlichung der Aggressionsneigung“ (StA IX: 286): die Konstitution des „autoritären Charakters“ (Horkheimer et al. 1936; Adorno et al. 1950).

Freud gelangt zur geschichtstheoretischen Kultur-Kritik, weil er in der Triebtheorie beides *anthropologisiert und naturalisiert*: die Geschichte als *Gewaltgeschichte* verdinglicht er zum Aggressions- oder Todestrieb, die *Utopie einer vernünftigen, nicht-unterdrückenden Gesellschaft* zum Eros und vor allem zum Lustprinzip: zur Utopie einer emanzipierten hedoné. – Freilich enthält die Psychoanalyse die *hedonistische Utopie* nur auf vermittelte Weise. Das losgelassene Es scheint selbstdestruktiv, weil die rücksichtslose Verfolgung des Lustprinzips an der Realität scheiterte. Also bedarf es, nach Freud, der Ausbildung der rationalen Ich-Instanz „zum Heil des Es“: „Wo Es war, soll Ich werden.“ (StA I: 512, 516) Die *Utopie der Psychoanalyse* ist keineswegs die Idee einer

Versöhnung von Vernunft und hedoné, sondern die *absolute Herrschaft der instrumentellen Rationalität*, die absolute Beherrschung der außermenschlichen und der menschlichen Natur:

„Es ist unsere beste Zukunftshoffnung, daß der Intellekt – der wissenschaftliche Geist, die Vernunft – mit der Zeit die Diktatur im menschlichen Seelenleben erringen wird.“ (Freud, StA I: 598)

Freuds Hoffnung ist, daß durch eine instrumentelle Beherrschung der Außenwelt deren pathogene Überforderung des Ich mit der Konsequenz einer neurotischen Deformierung der intraindividuellen Struktur überwunden und die Bedürfnisanforderungen des Es befriedigt werden. Das freilich ist *keine Versöhnung von Vernunft und hedoné*, sondern Rationalisierung des Unglücks, um Unglück zu vermeiden. Die psychische Persönlichkeit, die die Welt wissenschaftlich-technisch beherrscht, beherrscht dadurch auch die eigene Natur instrumentell: sie erlangt nicht die ersehnte *eudaimonía*, sondern verinnerlicht Strukturen eines *diktatorisch* gewordenen Verstands. So reproduziert Freud den repressiven Gehalt der bürgerlich-liberalen Aufklärung.

Freud steht, mit seiner triebtheoretisch begründeten Kulturkritik, *auf dem Boden seiner Zeit*: der Epoche der Zerstörung der revolutionär-liberalen Vernunft-Utopie, der Radikalisierung des liberalen unbewußten Allgemeinen zu einem gesellschaftlichen Naturgesetz einerseits, zur gesellschaftlichen Irrationalität andererseits. Aber Freud beginnt, auf dem Boden der verknöcherten und darum individualisierten Verhältnisse, diese *aufzuklären*. In der Epoche irrationaler Rationalität, in der Zeit einer Krisis der herrschenden Verhältnisse, erneuert er psychoanalytisch die *Aufklärung über das allgemeine Unbewußte*. So ist die Psychoanalyse jenem Marxismus Korschs (1923) und Lukács' (1916; 1923) verwandt, die sich erneut der Aufklärung der gesellschaftlichen „zweiten Natur“: dem Fetischcharakter der Ware, zuwenden. So ist die Psychoanalyse jenem Marxismus Horkheimers, Fromms und Adornos verwandt, der den „autoritären Staat“ und jenen „autoritären“, jenen „sado-masochistischen Charakter“ aufklärt, der nicht die Abschaffung, sondern die Verallgemeinerung gesellschaftlicher Repression fordert.

VI. Neoliberale Irrationalismus: Glücksforschung,

Glücks-Management und Glücks-Wettbewerb

Der *Neoliberalismus* ist die seit der Weltwirtschaftskrise von 1971/81 herrschende Form einer in „List“ ohne „Vernunft“ sich vollendenden „List der Vernunft“. Die von *Friedrich August von Hayek* (1899-1992) proklamierte Unerkennbarkeit der Gesellschaft impliziert deren Irrationalität, Erinnerungs- und Hoffnungslosigkeit: das „Ende der Geschichte“, das „Ende der Utopien“. Das Bestehende scheint unüberschreitbar. Dem Individuum ist die Möglichkeit entzogen, sich als „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Marx, MEW 3: 6) zu wissen. Unter der Voraussetzung des unbewußten Allgemeinen vermag es dieses nur zu reproduzieren; vermag es sich nur als Individuum zu wähnen, obwohl es nichts sein kann als die Personifikation der Verhältnisse; vermag es sich nur als frei zu wähnen, obwohl es die bloße Marionette der Umstände ist (vgl. Adorno 1944/47: 197). Diese bewußtlose „Liquidierung des Individuums“ (vgl. Adorno, GS 14: 21, 26, 50) impliziert eine Selbstunterdrückung, eine bewußtlose Selbstbeherrschung, durch die der neue Zusammenhang von irrationaler Rationalität und Triebunterdrückung nicht als Unglück, sondern als Glück erscheint. Das unglückliche, masochistische Glück im Neoliberalismus ist von aller Vernunft-Utopie, von der Idee der *sympátheia* und der altruistischen Tugend, entkoppelt und dadurch: individualisiert, naturalisiert, eine meßbare Größe. In dieser neuesten Negation der Utopie eines versöhnten Verhältnisses von Vernunft und hedoné ist freilich der utopische Gehalt der *eudaimonía* nicht eliminiert, sondern durch die „bestimmte Negation“ aufbewahrt: die Geschichte der Vollendung der liberalen Utopie in einem individualistischen Masochismus, der nicht auf die Abschaffung, sondern auf die Verallgemeinerung der verinnerlichten, nach außen sich wendenden Herrschaft zielt.

Die Traditionen des Neoliberalismus reichen auf die englische (E. Burke 1790) und deutsche Gegenaufklärung (F. C. von Savigny 1814) zurück. Schon in der Zeit des Nationalsozialismus tritt er als dessen Gegensatz auf, vor allem in *Hayeks: Der Weg zur Knechtschaft* (1944). Im Gegensatz zum klassischen Liberalismus verabschiedet sich der neue Liberalismus von der Idee der Vernunft: von der Aufklärung, von der Utopie einer vernünftigen Gesellschaft. Sein Standpunkt ist das zum irrationalen Allgemeinen verfestigte bewußtlose Allgemeine des Liberalismus. Daher proklamiert der Neoliberalismus die *Freiheit, ohne die „Barbarei“* (Reich 1933; Horkheimer/Adorno 1944/47) *aufzuklären*; daher proklamiert er das *Glück, ohne das vergangene Unglück aufzuklären*; daher *individualisiert* er die Verhältnisse, die Freiheit, das Glück. Ohne die aufklärende Unterscheidung von Sein und Schein, von Wesen und Erscheinung, ist der

Schein: die individualistische Meinung von Freiheit und Glück, nun alles.

Neoliberale Freiheit und Glück sind vernunftlos, irrational, atomisiert, ohne Anspruch auf allgemeine Geltung – willkürliche Setzungen. Sie sind Positionen im neoliberalen, irrationalen *Wettbewerb* technisch-rational Handelnder, in dem sich – wie in Darwins *bellum omnium contra omnes* – der an die Umgebung Angepaßteste gegen seine Konkurrenten durchsetzt, die ihrerseits einer „selektiven Ausmerzung“ unterliegen (Hayek 1960: 34; siehe ebd. 46, 72-79): *den Siegern winkt das Glück, den Verlierern bleibt das Unglück*. Beides – Glück wie Unglück – erscheint in der atomisierten Gemeinschaft als eigenes Verdienst oder eigenes Versagen: „jeder ist seines Glückes Schmied, aber auch seines Unglückes“ (vgl. ebd. 95). Die Idee eines allgemeinen Glücks scheint verloren in einer Gesellschaft, die ein *Glück* propagiert, das in der Verdrängung des Unglücks, in der bewußtlosen Reproduktion des allgemeinen Unglücks besteht.

Das Vergangene behält Macht über das Gegenwärtige, weil es unaufgeklärt bleibt: so trägt die *neoliberale Freiheit* die Male des unaufgeklärten *Autoritarismus*, so trägt das neoliberale *Glück* die Male des unaufgeklärten Unglücks, der *masochistisch-sadistischen Konformismus* (ebd. 78f.). Nicht nur den *Verlierern* im Wettbewerbs-Kampf droht das *Unglück*, sondern auch den *Siegern*: weil sie nur siegen durch Anpassung, durch Selbst-Unterdrückung. Freilich wird dieses Unglück der glücklichen Sieger als Glück genossen: *Masochismus wird zum Bedürfnis* – in der herrschenden Sucht nach Wellness, in den After-Work-Partys genießen die Genießer ihren scheinbaren Arbeits-Masochismus und bestätigen sich dadurch, es sich „verdient“ zu haben.

Die neoliberale Suche nach Glück ist das „*unglückliche Bewußtsein*“ (Hegel, Bd. 3: 163ff.) heute; die neoliberale Suche nach Glück ist eine unendliche Sehn-Sucht, eine Sucht – weil sie unbefriedigt bleiben muß. So ist in der *neoliberalen Verdrängung des Nationalsozialismus* beides in der Form der „*bestimmten Negation*“ (vgl. Hegel, Bd. 5: 44; Freud StA III: 371ff.) enthalten: die *Erinnerung an die „Barbarei“*, die *Utopie von Vernunft und Glück*. Die Verdrängung weist über das Bestehende genetisch-utopisch hinaus; sie enthält deshalb die Möglichkeit der Kritik.

So entdeckt der *Neoliberalismus*, nach Auschwitz, das Glück wieder. Auch in Rücksicht auf das Glück positiviert er die „Zerstörung der Vernunft“ (Lukács): er reanimiert die Idee des Glücks – indem er die Utopie des Glücks negiert und dadurch das herrschende Unglück, die vergangene Barbarei verdrängt.

So ist das Glück erst unter dem *Neoliberalismus* wieder ein großes Thema geworden. Seit etwa 1980/90 sind die Fachwissenschaften, die Feuilletons, die Werbung, die Kulturindustrie dem ‚Glück‘ verfallen. Wo Verhältnisse individualisiert und naturalisiert werden, ist auch die Hirnforschung nicht weit (siehe: Koch 2002).

Was heißt ‚*Glück*‘ in dieser Epoche, die das ‚*Ende der Utopien*‘ und das ‚*Ende der Geschichte*‘ gleichermaßen proklamiert hat? Was heißt Glück, wenn die Verhältnisse als unerkennbar, als unüberschreitbar gesetzt sind, so daß einzig ein „methodologischer Individualismus“ (Hayek 1952: 18ff., 31 ff.) theoretisch und praktisch resultiert: eine Zerstörung des Individuums durch Atomisierung auf der Grundlage eines gesellschaftlichen Fetischismus? Was kann Glück heißen, wenn das neoliberale, gesellschaftlich bewußtlose Individuum die Verhältnisse so vollkommen verinnerlicht hat, daß die Theorie die Sozialökonomie auf die Anthropologie gründen kann? Was heißt Glück, wenn diese Verinnerlichung der Verhältnisse einzig als Selbstunterdrückung gelingen kann, die zur Unterdrückung anderer tendiert – wenn also das neoliberale Individuum zum Spiegel des „autoritären Charakters“ gerät (vgl. Horkheimer 1936: 58f.)? Das neoliberale Glück kann, vor der Geschichte der Glücks-Utopien, nur das Glück Unglücklicher sein, denen die Reflexion des Unglücks neoliberal verstellt ist – die sich des Glücks einzig noch versichern könnten durch die Aufklärung des Umschlags der Utopie ins Unglück. Die Gesellschafts- und Philosophie-Geschichte des Glücks könnte nach dem Modell der *Dialektik der Aufklärung* als Genese und Verfall einer großen Utopie geschrieben werden, die im Verfall nicht eliminiert, sondern nur negiert, also aufgehoben ist; die Geschichte des Glücks könnte geschrieben werden wie die Geschichte von Vernunft und Bildung. Freilich stand die Utopie des Glücks immer unter jener der Weisheit und der Vernunft. Die *eudaimonía* aber ist, seit der Antike, die unter dem Schleier der Herrschaft der Vernunft verborgene Utopie der *Versöhnung von Vernunft und hedoné*.

Die neoliberale Apologie ist am Unglück desinteressiert: denn jede utopisch gerichtete Weltveränderung, lautet das Dogma, führe in nur noch größeres Unglück. Weil die Utopie negiert, weil das Unglück unbegriffen bleibt und verdrängt wird, versichert man sich um so verbissener dessen, was irgend als Glück erscheinen könnte. Die Philosophiegeschichte der Glücks-Utopien wird beiseite geschoben, als Anachronismus. Als Glück kann neoliberal nur das Glück Atomisierter erscheinen: das reflexionslos-willkürlich vorausgesetzte ‚Glück‘; das einzelne Glück Einzelner, das empirisch feststellbar und meßbar ist, weil unter der Voraussetzung des irrationalen Allgemeinen nichts wirklich ist als die Mei-

nung der Einzelnen von sich selbst.

So geht es dem Glück nicht besser als der Vernunft, die sich zur Bildung realisiert: indem es unter die spontane Ordnung des Wettbewerbs subsumiert wird, wird es negiert. Die *Glücksforschung* ist die Wissenschaft dieses – von Hegel einst aufgeklärten – „unglücklichen Bewußtseins“, das von seinem Unglück nichts, vom ersehnten Glück alles wissen will, vor allem: wie man sein Glück *macht*. War die *Vernunft die Utopie* der theoretischen und praktischen Bildung des Individuums zu einem autonomen Subjekt durch ein aufgeklärtes Selbst- und Weltbewußtsein, durch die Versöhnung von Individuum, Gesellschaft und Natur, so ist das *Glück die Utopie* einer Versöhnung des Menschen als Natur mit der äußeren Natur und der gesellschaftlichen Welt. Das Glück ist eine sinnlich-vernünftige, herrschaftsfreie Erfahrung der sinnlich gegebenen Welt, eine herrschaftsfreie Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse. Der Neoliberalismus reduziert die Utopie auf ein Faktum und preßt das Glück in einen Wettbewerbs-Vergleich: durch Messung. Das als Datum erhobene, gemessene und verglichene Glück ist sowenig noch eines, daß kein Unglück verspürt wird, praktisch gerichteten Zorn hervorruft – das herrschende Unglück wird als Glück genossen. Die empirische Glücksforschung setzt dieses unglückliche Glück in den internationalen Wettbewerb der „spontanen Ordnung“: durch die Suche und die Feststellung der glücklichsten Menschen und Nationen. Auch hier gibt es: Sieger und Verlierer; den einen erscheint ihr Unglück als Glück, die anderen leiden – stigmatisiert – unter ihrem gesellschaftlich anerkannten Unglück.

VI.1 Schulze: *Die Erlebnisgesellschaft* (1992)

Als einer der ersten hat, theoretisch noch anspruchsvoll, *Gerhard Schulze* (*1944) das unglückliche, masochistisch-sadistische Glück unter dem Neoliberalismus untersucht: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart* (1992).

Schulzes *Erlebnisgesellschaft* ist, wie Becks *Risikogesellschaft* (1986), eine Antwort auf die 1982 – auf dem 21. Deutschen Soziologentag in Bamberg – analysierte „Krise der Arbeitsgesellschaft“. Daher setzt auch Schulze einen grundlegenden Wandel der „Moderne“ voraus. Während Beck den Fortgang von einer ersten zu einer zweiten Moderne beschreibt, konstatiert Schulze (1992) den Übergang von einer Gesellschaft der „Knappheit“ zu einer Gesellschaft des „Überflusses“ (ebd. 22): zur „*Erlebnisgesellschaft*“. Diese neue Gesellschaft befindet sich: *auf „der Suche nach Glück“*; diese Suche sei die „unmittelbarste Form“ der „Erlebnisorientierung“ (ebd. 14).

Bereits in der Einleitung der Schrift (ebd. 13-31) wird das methodische Verfahren und dadurch der zu erwartende Befund umrissen. Grundlegend ist die Setzung, gesellschaftliche Verhältnisse ließen sich nur beschreiben und vergleichen, nicht aufklären:

„Man könnte denken, hier werde eine Wesensbestimmung der Gegenwartsgesellschaft versucht. Kennzeichnend für das gesamte Buch ist jedoch die Auffassung, daß man sich über das Wesen der Dinge, sollten sie denn eines haben, nicht informieren kann. Über Eigenschaften von Gesellschaften kann man nur vergleichend reden. Im Titel (des Buchs; G.S.) soll nicht eine absolute, sondern eine komparative Charakterisierung der Gesellschaft zum Ausdruck kommen. ... Der Titel besagt nicht: diese Gesellschaft ist eine Erlebnisgesellschaft, sondern: sie ist es mehr als andere.“ (Schulze 1992: 15)

Jeder Vergleich setzt einen Maßstab voraus, hier: eine bestimmte Gesellschaftsform, die – als Voraussetzung – dogmatisch gesetzt, also unreflektiert ist. Schulzes Kultursoziologie steht insofern noch auf dem Standpunkt der Modernisierungstheorie, aber er folgt damit schon dem neoliberalen Dogma von der *Unerkennbarkeit der gesellschaftlichen Welt*. – Unter dieser Voraussetzung unbegriffener gesellschaftlicher Verhältnisse bleibt nur ein „*methodologischer Individualismus*“ (Hayek). Die „Suche nach Glück“ gilt dem Kultursoziologen mithin als eine individualistische Suche: „Jeder ist für seine Erlebnisse selbst verantwortlich“ (ebd. 14) – jeder ist seines Glückes, oder Unglückes, Schmied. Also ist methodisch ein Sozialatom vorausgesetzt, das sich auf die Glückssuche macht. Was gesucht wird, ist deshalb, weil es gesucht wird, nicht schon vorhanden, und es ist nicht bekannt. So bleibt nur: Versuch und Irrtum, „Unsicherheit“ und „Enttäuschungsrisiko“.

„Es ist deshalb weder erstaunlich, daß unsere Gesellschaft nicht glücklich scheint,

noch ist der steigende Aufwand unerklärlich, mit dem sie nach Glück sucht. Der homo ludens spielt mir zunehmender Verbissenheit.“ (Schulze 1992: 14)

Die experimentelle und individualistische „Suche nach dem Glück“ unter Bedingungen von Nicht-Glück, wenn nicht von Unglück, scheint eine vergebliche, unendliche Anstrengung: *es wird nicht das Glück durch Aufklärung des Unglücks gesucht, sondern der Weg aus einem Unglück, das durch Verdrängung zurückgelassen, überwunden werden soll.* So ist die Glücks-Suche des „vereinzelten Einzelnen“ (Marx 1857/58: 6) eine bewußtlose Reproduktion des Unglücks, bewußtlos angetrieben von einem utopischen Bedürfnis, das sich als solches nicht weiß. Das Sozialatom ist nicht das Subjekt einer Aufklärung, die allein gesellschaftlich gelingen könnte (Smith 1759: 168), sondern das Subjekt einer atomistischen, technischen Rationalität, das sich einzig an die undurchschauten Umstände anpassen kann. *Das Glück dieses Subjekts liegt in der gelungenen Anpassung an das unbewußte Allgemeine.* So ist es a priori ein *Abs-traktum*, so ist die Glückssuche a priori *masochistisch* und *instrumentalistisch*. Sie ist *vergeblich*, weil sie das zu überwindende Unglück nicht aufklärt, sondern masochistisch reproduziert: durch die bestimmte Form der Glücks-Suche.

Indem der Kulturosoziologe eine bestimmte Gesellschaftsform ebenso bewußtlos voraussetzt wie die sozialatomistische Glückssuche, präjudiziert er nicht bloß die empirischen Befunde (vgl. Adorno, GS 8: 201). Er vermag auch den Zusammenhang von Glück, Glückssuche und Unglück nicht aufzuklären: das Vergebliche einer Glückssuche, die sich vom Unglück abwendet, statt es zu Bewußtsein zu bringen – einer Glückssuche, deren Phantasie und Utopie vom Unglück okkupiert bleibt.

Unter dieser methodischen Voraussetzung einer vergleichenden Gesellschaftsanalyse, eines „methodologischen Individualismus“, umreißt Schulze (1992) zunächst die alte *Gesellschaft der „Knappheit“* (ebd. 13-16, 22, 532-535). Sie hat empirisch zweimal existiert: zuerst im 19. Jahrhundert, dann – in der Bundesrepublik Deutschland – „in der ersten Dekade nach dem Zweiten Weltkrieg“, bis etwa 1960 (ebd. 13, 37, 67f., 532ff.). Diese Gesellschaft sei eine „Arbeitsgesellschaft“, in Klassen und Schichten gegliedert. Sie ist zudem eine „Armuts-“ und „Knappheitsgesellschaft“ (ebd. 22, 55): im Verhältnis zu den gegebenen Bedürfnissen sind die verfügbaren Güter knapp. Das Grundproblem für die „Masse“ ist das bloße „Überleben“, die „Befreiung von Not“ (ebd. 33, 68). Daher ist das ökonomische Interesse an Gütern auf den „Gebrauchswert der

Produkte“ gerichtet, die „Mittel zu einem bestimmten Zweck“ sind (ebd. 13). In der „Knappheitsgesellschaft“ dominiert eine „außenorientierte Lebensauffassung“, eben eine technische Handlungsrationalisierung: „Wie erreiche ich X?“ (ebd. 33)

Nach 1960/70 hat in der BRD die Gesellschaft des „Überflusses“, die „Wohlstandsgesellschaft“, die „Arbeitsgesellschaft“ abgelöst (ebd. 22, 55). In dieser Gesellschaft, weiß Schulze, existieren auch „Knappheit“, Not und Arbeitslosigkeit – aber, trotz der millionenfachen Arbeitslosigkeit, für den Soziologie-Professor „so unauffällig, daß sie erst mit empirischen Methoden aufgespürt werden“ müssen (ebd. 16; vgl. ebd. 70). Dominierend sei vielmehr: daß „Restriktionen durch Mangel an Geld, Zeit, Angeboten, Beschränkungen durch Zugangsbarrieren und Informationsdefizite ... fast schneller zurückgegangen sind, als wir es verkraften konnten.“ (ebd. 19) So stehen die Bürger der Überflusssgesellschaft vor der Freiheit der Wahl: sie folgen der Logik der rational choice. An den Produkten interessiert sie nicht länger der Gebrauchswert, sondern der „Erlebniswert“. Die Güter sollen „schöne Erlebnisse“ auslösen: sie sind nicht „Mittel zu einem bestimmten Zweck ... , sondern ... Selbstzweck“ (ebd. 13). Nun ist das Schöne wesentlich keine äußere Eigenschaft von Gegenständen, sondern eine subjektive Formierung (ebd. 39). Das „Projekt“ des „schönen Lebens“ impliziert daher eine „innengerichtete Lebensauffassung“ (ebd. 35, 37). Im Zentrum der Erlebnisgesellschaft steht das Subjekt, das Ich, mit der „philosophischen Frage: ›Was will ich eigentlich?‹“ (ebd. 33). Das Ich muß sein Leben, den Sinn seines Lebens, selbst bestimmen: das Wollen und Sollen. Der privatistische moralische „Imperativ“, der vom kategorischen nichts mehr weiß, lautet: „Erlebe dein Leben!“ (ebd. 33, 58-60) Das ist die neue, sozialatomistische Freiheit. Wir scheinen uns, beobachtet Schulze, dem „Reich der Freiheit ... ein Stück weit angenähert zu haben“; „in der Gegenwart“ ist „mehr Selbstbestimmung im Spiel“ (ebd. 33, 73).

Die Beantwortung der moralphilosophischen, auf den privatistischen Sinn verkürzten Frage: „*Was will ich eigentlich?*“ (ebd. 33), lautet unmittelbar: „*Glück*“ (ebd. 14), ein „schönes Leben“ (ebd. 35, 39). Das Sollen und Wollen ist, in dieser Form, unreflektiert gesetzt: dem Erlebnis-Robinson fehlt der Spiegel des alter ego, um sich selbst zu reflektieren. Also muß das Sollen und Wollen gesetzt und als unbedingte Forderung, als *kategorischer Imperativ des Ich gegen sich selbst* formuliert werden: „Erlebe dein Leben!“ (ebd. 33) Die „innengerichtete Lebensauffassung“ (ebd. 35) folgt einem introjizierten äußeren Imperativ: der Forderung eines „inneren Auslands“ (vgl. Freud I: 496). Das Ich muß

nicht die Außenwelt technisch-rational formieren, sondern die Innenwelt: es muß sich selbst durch Berechnung beherrschen, rational manipulieren. Das nennt Schulze (1992): „innengerichtete Modernisierung“, „*Erlebnisrationalität*“ (ebd. 40ff.).

„Erlebnisrationalität ist die Systematisierung der Erlebnisorientierung. Das Subjekt wird sich selbst zum Objekt, indem es Situationen zu Erlebniszwecken instrumentalisiert. Erlebnisrationalität ist der Versuch, durch Beeinflussung äußerer Bedingungen gewünschte subjektive Prozesse auszulösen. Der Mensch wird zum Manager seiner eigenen Subjektivität, zum Manipulator seines Innenlebens. Im Laufe der Zeit verfestigt sich erlebnisorientiertes Handeln zu routinisierten Ziel-Mittel-Komplexen. Die Schematisierung von Erlebnisrationalität bleibt keine Privatangelegenheit. Es kommt zur Herausbildung gemeinsamer Rationalitätstypen, an denen man sich orientieren kann, wenn man erlebnisrational handeln will, aber nicht weiß, wie man dabei vorgehen soll.“ (Schulze 1992: 40 f.)

Das Ich manipuliert sich technisch selbst: es will *sein Glück „machen“*. Schulze nennt das treffend: „Ich-Technologie“ (ebd. 65). Die Erlebnisgesellschaft, die scheinbar mit der technischen Rationalität der Arbeitsgesellschaft gebrochen hat, hat diese vielmehr radikalisiert, indem nun das Innere des Ich erlebnis-technisch beherrscht wird: das Ich sucht das Glück in der Selbstmanipulation, in der Selbst-Objektivierung, im Selbst-„Management“. Indem es sich der „Ich-Technologie“ verschreibt, unterwirft es sich der Logik der Weltbeherrschung durch „Berechnung“ (Weber: WL: 607): die Bedürfnisse werden quantifiziert, potentiell unendlich, und sollen als quantifizierte maximal befriedigt werden.

Die Erlebnis-Technologie scheitert daher: weil die Glücks-Suche das unaufgeklärte Unglück verdrängt und deshalb von diesem bestimmt ist; weil die quantitativ unendlichen Bedürfnisse nicht zu befriedigen sind; weil das Unendliche der Bedürfnisse die Form der Sucht trägt; weil das sich selbst objektivierende Ich sich selbst unterdrückt und zum masochistischen Charakter bildet. Das Erlebnis-Ich, erkennt Schulze, ist in einem „selbstgezimmerter Gehäuse“, in einer technisch konstruierten „Eigenwelt“ (ebd. 80) gefangen. Dieses Gehäuse, eine rationalisierte Version des „Gehäuses der Hörigkeit“ (Weber, PS: 332), ist das neue „Reich der Freiheit“ (Schulze 1992: 33): für den Kulturosoziologen, der von keinem „Wesen der Dinge“, nur von Phänomenen und Meinungen weiß.

VI.2 Glücksforschung, Glücksmanagement und Glücks-Wettbewerb

Die unbeantwortete, suchende Frage des unglücklichen, sein Unglück reproduzierenden Erlebnis-Ichs: „Was will ich eigentlich?“ (Schulze 1992: 33), wird nicht nur durch die endlosen Ratschläge ungezählter Ratgeber und Zeitschriften, sondern – scheinbar seriöser – durch die fachwissenschaftliche *Glücks-Forschung* thematisiert. Die Forschung begann um 1980/90: in den Zeiten der Durchsetzung des Neoliberalismus, der Gesellschaft der Ent-Individualisierung durch Individualisierung (vgl. Adorno 1944/47: 197). Beteiligt sind alle Humanwissenschaften: Philosophie, Soziologie, Psychologie, Anthropologie, Ökonomie, Politologie, Hirnforschung.

Die Glücksforschung steht unter der Logik des neoliberalen gesellschaftlichen Irrationalismus und des „methodologischen Individualismus“. Von den philosophisch formulierten Glücks-Utopien seit der Antike hat sie sich verabschiedet; von der Suche nach dem Glück durch Aufklärung des herrschenden Unglücks will sie nichts wissen. Sie zielt nicht auf die Erkenntnis gesellschaftlicher Zusammenhänge: auf das, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, sondern sie atomisiert ihren Gegenstand, dem bestehenden Sozialatomismus methodisch erliegend. Was Glück sei, wird nicht gefragt; ob sie glücklich seien, werden Probanden gefragt. Nach Meinungen wird gefragt, nicht nach der Wahrheit. Insofern ist schon der Titel der ‚Glücksforschung‘ irreführend: geforscht wird über das Glück unter der unreflektierten, unaufgeklärten Voraussetzung von Glück. Die Forschung reproduziert das herrschende Bewußtsein; es wird nicht *geforscht*, sondern *gemessen*.

Einen unkritischen Überblick über die Glücksforschung gibt *Alfred Bellebaum*, Leiter eines ‚Gemeinnützigen Instituts für Glücksforschung‘ (2002: 13-42). Bellebaum verliert sich in unendliche Differenzierungen. Die Rechtfertigung dieses Verfahrens ist die übliche von Fachwissenschaftlern: es gäbe „unübersehbar viele Ansichten und Veröffentlichungen über das Glück“ (ebd. 14); „angesichts einer verwirrenden Vielfalt von Glücksbegriffen ist vorgeschlagen worden, auf das Wort Glück zu verzichten.“ (ebd. 9) Das einheitliche Verständnis von Glück, das vermißt wird, wäre nur in einer Einheitsgesellschaft vorhanden: im „autoritären Staat“. Eine andere Einheit, die als Zusammenhang widersprechender Begriffe, Methoden und Befunde aufzuklären wäre, kommt dem autoritativen Fachwissenschaftler nicht in den Sinn: das Allgemeine kann er nur als kollektiven Konformismus imaginieren.

Also gibt es keinen Zusammenhang, also muß differenziert werden, also ist ein Ende der Forschungsmöglichkeiten unabsehbar. Bellebaum unterscheidet:

„*Wiederentdeckung des Glücks*“ (ebd. 15f.): philosophische Reflexionen zum Thema Glück; empirische Glücksforschung, die an den „altehrwürdigen moralphilosophischen und theologischen Theorien“ weniger interessiert ist.

„*Anthropologie des Glücks*“ (ebd. 16-19): eine zur Glücksfrage treibende Unruhe; das Vorübergehende der Glücksempfindungen; die Psychologie des flow; die Befunde der Hirnforschung; die pharmakologische Erzeugung von Glückszuständen.

„*Glücksvorstellungen*“ (ebd. 19-22): Glück als private Angelegenheit oder als Glück in einer politischen Gesellschaft.

„*Glücksangebote*“ (ebd. 22-26): vom biblischen bis zum sozialistischen Paradies, bis zur Sozialpolitik, zur Glücksindustrie und zu Glücksspielen.

„*Glückserlebnisse*“ (ebd. 27-29): Resultate von Befragungen, ob die Probanden glücklich seien; welche Wege zum Glück führten; was glücklich mache?

„*Wege zum Glück*“ (ebd. 29-31): Stoa; Genügsamkeit; Aktionismus

So viele Aspekte zum Thema Glück, so viele Forschungsmöglichkeiten für eine spezialisierte Forschung, die nach den Differenzen, nicht nach Zusammenhängen fragt und deshalb den Fragen eines Sozialatoms in einer neoliberal-unübersichtlichen Gesellschaft folgt. Die Glücksutopien sind erledigt als überkommene, irrationale Paradiesvorstellungen; philosophische Aufklärungen erscheinen einer empiristischen Forschung wenig hilfreich. Diese Forschung ist sich nur sicher: Die Frage, wie das „Leben glücken“ kann, wie nach Glück zu suchen ist und wie es gefunden werden kann, und worin es dann besteht, ist nur durch ein „Wissen über Glück“ zu beantworten (ebd. 9). Der Mensch der Erlebnisgesellschaft kommt ohne die Glücksforschung nicht aus, wenn er *sein Glück machen* will.

Die „*empirische Glücksforschung*“ ist also notwendig zur „Produktion von Glück“, zum „individuellen und kollektiven Glücksmanagement“ (Braun 2002: 45). Diese Forschung steht nicht unter der Norm der Wahrheit, sondern unter Bedingungen der Konkurrenz im Wissenschaftssystem um „Positionen, um Forschungsmittel und ganz generell um Reputation“ (ebd.). Sie subsumiert konsequent ihren Forschungsgegenstand unter die spontane Ordnung des Wettbewerbs: sie befördert eine Konkurrenz zwischen Menschen, Gemeinden und Na-

tionen um Glück – Glück ist ein Standortfaktor bei Investitionsentscheidungen. Der im Unglück Glückliche ist ohne jeden Geist des Widerspruchs, ohne jeden Geist des Widerstands: er ist glücklich noch in den entfremdetsten Verhältnissen. Notwendig ist deshalb eine methodisch individualisierende, international vergleichende Glücksforschung, die solche Fähigkeiten zum glücklichen Unglück, solche Zerstörung theoretischer und praktischer Kritik ausweist.

Die *methodische Individualisierung* besteht einerseits in den Forschungshypothesen, andererseits in der dominierenden Forschungsmethode: der Befragung mit geschlossenen Fragen. Solche Fragen sind in dem seit 1978 durchgeführten deutschen ‚Wohlfahrtssurvey‘ etwa: „Ist Ihr Leben im Augenblick ›sehr glücklich?‹, ›ziemlich glücklich?‹, ›ziemlich unglücklich?‹, oder ›sehr unglücklich?‹“ Die entsprechenden Antworten werden quantifiziert und in Zeitreihen verglichen (Braun 2002: 49f.). Was die Probanden unter Glück verstehen, ist ihnen überlassen: die Meinung wird nicht darauf befragt, ob der Proband wahrhaftig antwortete, ob er in seiner Antwort gesellschaftlichen Normen und Erwartungen entsprach, ob er Privates nicht öffentlich machen wollte, oder ob seine Glücksvorstellung auch dem Begriff entspricht (vgl. ebd. 50-53). Ideologiekritische oder tiefenpsychologische Methoden kommen in der Glücksforschung nicht vor: die geäußerte Meinung ist alles, und deshalb gilt jede Meinung als wahrhaftig, jeder anderen als gleich gültig. Bellebaum (2002: 28) definiert konsequent: „Glück ist das, was sich Menschen / Gesellschaften / Kulturen / Schichten / ... unter Glück vorstellen.“ Alles ist möglich: Kinder zu haben; „selbst geerntete Stachelbeeren“; „ein Bett, in das man sinken kann“; das „gefundene alte Buch“; ... Kurz: „Glück ist das, was glücklich macht“. Die Antworten zum Thema Glück, Glückszielen und Glücksmitteln sind freilich nicht unübersehbar vielfältig: gerade in der durch Atomisierung ent-individualisierten Gesellschaft dominieren Standard-Antworten.

Die so erhobenen Meinungen und Einstellungen zum Glück können nun *zwischen Personen, Nationen und Zeiten verglichen* werden. Dies vor allem leistet in der Europäischen Union die von Ruut Veenhoven an der Europa-Universität in Rotterdam eingerichtete *World Data Base of Happiness* (Braun 2002: 47), die Daten und einschlägige Literatur sammelt. Mit diesen Daten lassen sich die Glücksgefühle international vergleichen: Wo leben die glücklichsten Menschen? Wo ist ein Geist des Widerspruchs gegen widerspruchsvolle Verhältnisse nicht zu erwarten? Wo identifizieren sich Menschen mit entfremdeten Verhältnissen? Wo können Arbeitskräfte in der entfremdeten Arbeit Glück – als *flow* – empfinden und dadurch ihre Leistung steigern? Wo sind sichere, ge-

winnbringende Kapital-Investitionen möglich?

So unterschiedlich die methodisch individualisierten und egalisierten, empirisch erhobenen Vorstellungen der Probanden über Glück, Wege zum Glück und Glücksfolgen sein mögen, sie besagen alle zumindest das eine, keineswegs Selbstverständliche: „ungeachtet unendlich vielen Unglücks und Leids in dieser Welt“ können Menschen Glück „erleben“ und haben dies auch „erlebt“ (Bellebaum 2002: 13). Was zu beweisen war: Es gibt das glückliche Leben im unglücklichen (vgl. Adorno 1944/47: Aph. 18). Die Glücksforschung, die nicht das Unglück, sondern das Glück untersucht, kann das Unaufgeklärte nur reproduzieren: darum ist sie das „unglückliche Bewußtsein“ in der Epoche des Neoliberalismus. *Sie ist, positiv, beides*: Verdrängung des Unglücks, atomistische Irrationalisierung des Glücks. *Sie enthält, negativ, beides*: das Bewußtsein des Unglücks, die Utopie des Glücks.

Glücksforschung, der es um das Glück ginge, wäre gegenüber der etablierten Forschung nur als aufklärende *Unglücksforschung* möglich. Einzig die theoretische Versenkung ins Unglück erliegt nicht deren bewußtloser Reproduktion durch privatistische Glücks-Phantasien, sondern bewahrt die Idee des Glücks. Einzig der praktische Widerstand gegen das allgemeine Unglück vermag das Glück zu verwirklichen. Aufklärer wie Marx (MEW 23: 675f. Anm. 89) weigerten sich, um des Glücks willen, glückliche Zustände auszudenken. Aufklärer wie Freud, die das Unglück um des Glücks willen analysierten, erkannten die Aufgabe der Theorie darin, „den Schrei nach jenen Veränderungen in unserer Kultur verstärken zu helfen, in denen wir allein das Heil für die Nachkommenschaft erblicken können.“ (StA, EB: 132). Aufklärer wie Horkheimer (1946: 152) bestimmten als „Aufgabe der Philosophie“: das, was die „namenlosen Märtyrer der Konzentrationslager ... getan haben, in eine Sprache zu übersetzen, die gehört wird, wenn auch ihre vergänglichen Stimmen durch die Tyrannei zum Schweigen gebracht wurden“ – weil in ihrem „Widerstand“ die Humanität aufschien. Die Glücksforschung hält sich mit derlei unerfreulichen Anstrengungen nicht auf: sie sucht das kleine Glück und bläht dieses bestenfalls zum utopischen Vorschein auf, wenn sie es nicht schon als das allein erreichbare Glück im Unglück propagiert.

Dieser Glücksforschung ist eine andere nicht entgegenzusetzen, so daß das Glück zum Dogma geriete. Sie ist *geschichtsphilosophisch aufzuklären* durch Darstellung der Genese und des Verfalls der Utopie des Glücks: als neoliberale Form der Reproduktion des herrschenden Unglücks durch dessen Verdrängung,

durch dessen bestimmte Negation. In dieser Negation ist die neoliberal verleugnete *Utopie* enthalten: *die Idee der eudaimonía als eines versöhnten Verhältnisses von Vernunft und hedoné*. Keine „revolutionäre Praxis“ (Marx, MEW 3: 6), die auf einen „Verein freier Menschen“ (MEW 23: 92f.) abzielt, in der sich die Menschen ihrer selbst und ihrer Verhältnisse bewußt sind, ist möglich ohne die Verwirklichung eines versöhnten Verhältnisses des Menschen zur äußeren und inneren Natur (vgl. Bloch GA 15: 250 f., 264). In dieser Utopie koinzidieren die Ideen der Vernunft und des Glücks.

„Dies wird wieder ein glücklicher Tag gewesen sein!“

Samuel Beckett: Glückliche Tage (1960)

Material zu drei Vorträgen, gehalten am 25. Januar 2014 in der Buchhandlung *mondo*, Bielefeld, auf Einladung der *Association Critique*. Der Text führt Überlegungen aus, die ich an anderem Ort skizziert habe: *Aufstieg und Fall des Individuums. Kritik der bürgerlichen Anthropologie*. Freiburg 2014: 669 ff.

Der Text wird 2016 entweder im Verlag Ca-Ira (Freiburg) oder im Verlag Dr. Kovac (Hamburg) erscheinen in der Aufsatzsammlung des Verfassers: *Von der Natur-Gesellschaft zur Gesellschafts-Natur. Studien zum philosophischen Materialismus*.

Die Lehre der Französischen Materialisten, der Vordenker der großen Revolution, habe ich – wegen des, gegenüber England, anderen Weges Frankreichs in den revolutionären Liberalismus – in einem anderen Text behandelt, der ebenfalls in der angegebenen Aufsatzsammlung enthalten ist: *Französischer Materialismus des 18. Jahrhunderts. Physiokratie, Enzyklopädie und Revolution*.

Literatur

Adams, W. P./Meurer-Adams, A. (1976): Die Amerikanische Revolution in Augenzeugenberichten. München 1976 (Unabhängigkeitserklärung; Hinweise auf die Bundesverfassung: 262-266)

Adorno, Theodor W. (1944/47): Minima Moralia. Frankfurt 1971

Adorno, Th. W. (GS 14): Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie. Gesammelte Schriften Band 14. Frankfurt 1980

Aristoteles: Nikomachische Ethik. Hamburg (Meiner) 1972

Beckett, Samuel (1963): Glückliche Tage und andere Stücke. Frankfurt 1963

Bellebaum, Alfred (Hg.) (2002): Glücksforschung. Eine Bestandsaufnahme. Konstanz 2002: 9-57

Bloch, Ernst (GA 15): Experimentum Mundi. Gesamtausgabe Band 15. Frankfurt 1975

Braun, Hans (2002): Empirische Glücksforschung. In: Bellebaum 2002: 43 ff.

Calvin, Johannes (1536/59): Institutio Christianae Religionis. Neukirchen 1955

Descartes, René (1644): Prinzipien der Philosophie. Hamburg 1955

Erasmus von Rotterdam (1516/17): Die Klage des Friedens. Zürich 1998

Freud, Sigmund (StA IX): Das Unbehagen in der Kultur (1929/30). In: Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt (Fischer) 1974: 191-270 (vor allem Abschnitt II)

Hayek, Friedrich August von (1952): Mißbrauch und Verfall der Vernunft. Tübingen 2004

Hayek, F. A. von (1960): Die Verfassung der Freiheit. Tübingen 1971

Herodot: Historien (um 450 v. Chr.). Stuttgart (Kröner) 1971

Hobbes, Thomas (1651): Leviathan. Hamburg (Meiner) 1996

Holbach, Paul Thiry de (1770): System der Natur. Frankfurt 1978

Hutcheson, Francis (1726): Über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend. Hamburg (Meiner) 1986

Kant, Immanuel (Bd. VII): Kritik der praktischen Vernunft (1788). Werke VII (Suhrkamp). Frankfurt 1974: 103-302

Koch, Michael (2002): Beiträge der Hirnforschung zum Verständnis menschlichen Glücks. In: Bellebaum 2002: 79 ff.

Locke, John: Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt (1660-1690). Leipzig 1980

Marx, Karl (1857/58): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Nach der Ausgabe Moskau 1939/41: Frankfurt, Wien, ohne Jahr

Marx, K. (MEW 23): Das Kapital Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Marx-Engels-Werke Band 23. Frankfurt 1967

Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden. München, 6. Auflage 1969

Paine, Thomas (1791/92): Die Rechte des Menschen. Frankfurt (Suhrkamp) 1973. Seite 133-135 (Menschenrechtserklärung von 1789)

Pernoud, G. / Flaissier, S. (1976): Die Französische Revolution in Augenzeugenberichten. München 1976

Platon: Euthydemos (um 400 v. Chr.). In: Sämtliche Werke 2. Hamburg (Rowohlt) 1957: 73-106

Rousseau, Jean-Jacques (1762): Der Gesellschaftsvertrag. Stuttgart (Reclam) 1974

Schulze, Gerhard (1992): Die Erlebnisgesellschaft. Frankfurt, New York (Campus) 1992

Smith, Adam (1759): Theorie der ethischen Gefühle. Hamburg 1994

Spinoza, Baruch de (1660): Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Hamburg 1991

Spinoza, Baruch de (1670): Theologisch-politischer Traktat (1670). Hamburg (Meiner) 1994

Spinoza, Baruch de (1677): Die Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt. Hamburg 1976]