

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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 56 (1997)

Artikel: Glück und Gelingen

Autor: Angehrn, Emil

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-882991>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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

EMIL ANGEHRN

Glück und Gelingen

Glücklichsein, Glückhaben, Gelingen

Das Wort «Glück» enthält eine Doppelbedeutung, die zuweilen geradezu als Äquivokation empfunden wird. Als solche erscheint sie in theoretischen Erörterungen, die das Glücklichsein vom glücklichen Gelingen oder Glückhaben unterscheiden und dabei auf Sprachen verweisen, die hier über unterschiedliche Begriffe verfügen: eudaimonia/eutychia, beatitudo/fortuna, luck/happiness, bonheur/ chance. Das erste Erfordernis einer ethischen Besinnung auf das Glück scheint demnach zu sein, hier begriffliche Klarheit zu schaffen und sich auf das Glück im engen Sinn – das Glücklichsein – zu beschränken; der Verweis auf das Glücken gehört dann zu den Präliminarien, die erst das eigentliche Themenfeld eingrenzen.

Eine andere Doppelbedeutung lässt sich anfügen, mit der es sich in gewissem Mass ähnlich verhält, die Doppelung vom kleinen und grossen Glück: einerseits glückliche Momente und Erlebnisse, Glückserfahrungen in bestimmten Tätigkeiten, mit bestimmten Personen, in bestimmten Situationen, andererseits *das* Glück als umfassendes Strebensziel, als abschliessende Erfüllung unserer Wünsche, als Leitbild sozialer Utopien. Auch hier scheint es naheliegend, die theoretische Reflexion auf dieses zweite, das Glück im eigentlichen Sinn, zu beschränken, das als solches in Konkurrenz zu anderen – moralischen, politischen, religiösen – Leitwerten steht.

Diese scheinbaren Selbstverständlichkeiten sollen in den folgenden Überlegungen hinterfragt werden. Gegen die an zweiter Stelle genannte, die ich nur am Rande berühre, ist die phänomenologische Beobachtung geltend zu machen, dass zwischen dem kleinen und dem grossen Glück, neben ihrer Wesensdifferenz, nicht nur eine Strukturverwandtschaft, sondern in gewissem Sinn auch eine Identität besteht: Gerade im partikularen Glückserlebnis ist auszumachen, was das Glücklichsein als solches konstituiert; jedes authentische Glückserlebnis ist, als solches, absolut und umfassend. Im Mittelpunkt der fol-

genden Betrachtung aber steht die erste Unterscheidung. Aristoteles kritisiert jene, welche die Gunst der äusseren Umstände auf eine Stufe mit dem Glück stellen; ja, er hält es für einen argen Missgriff, gerade das grösste und schönste Gut dem Zufall anheimzustellen¹. Die Frage ist, ob wir uns seiner Kritik einfach anschliessen können.

Ich möchte im folgenden zeigen, dass das Ineinanderblenden beider Bedeutungskomponenten im Wort «Glück» keine blossе Äquivokation ist. Glückhaben und Glücklichsein stehen nicht berührungslos nebeneinander. Zwischen ihnen bestehen Interferenzen, die nicht nur die äussere Bedingtheit des Glücks betreffen – die Tatsache, dass zum Glücklichsein auch günstige Umstände gehören –, sondern das Wesen des Glücks mit ausmachen. Zum Glück gehört das Glücken, das Gelingen, das immer ein Moment der Unverfügbarkeit, des Zufalls in sich enthält. Nicht uninteressant ist dabei ein Seitenblick auf das Problem des moralischen Zufalls². Im Bereich des Guten wie des Glücks geht es hier um eine Grenze subjektiver Machbarkeit. Wie ich der moralischen Qualität meines Handelns nicht mächtig bin, sofern das nicht von mir abhängige Gelingen oder Misslingen meines Tuns gleichsam retrospektiv auf die Rechtfertigung meiner Entscheidung zurückschlagen kann, so bin ich noch weniger darin souverän, mein wahres Glück zu kennen, zu wollen und zu realisieren. Wie im Wohlergehen, so kann ich in meiner moralischen Integrität Glück oder Pech haben, wenn aus meinen Handlungen erwünschte Wirkungen oder fatale Folgen resultieren (oder sie ohne moralisch relevante Konsequenzen bleiben). Ob ein Betrunkener am Steuer jemanden tötet oder in einer menschenleeren Strasse keine Schäden verursacht, lässt die moralische Qualität der Handlung nicht unberührt; nur ein künstlicher moralischer Purismus könnte davon abstrahieren. In der Extremversion kommt hier das Handeln des tragischen Helden in den Blick, der nicht nur für die Folgen der unfreiwilligen Tat einzustehen, schuldlos zu leiden hat, sondern der letztlich die Schuld des nicht von ihm verantworteten Tuns auf sich nehmen muss, schuldlos schuldig wird. Der Anstössigkeit der tragischen Schuld entspricht auf der Gegenseite die Irritation über das nicht verantwortete Gutsein; nach beiden Richtungen liegt das Verwirrende des «moral luck» darin, dass das Subjekt mit einer Grenze konfrontiert wird, die seiner Selbständigkeit als moralisches Subjekt widerstreitet. Mag unser Tun ohn-

1 *Nikomachische Ethik* I 9-10, 1099 b 8, 24-25.

2 Vgl. B. WILLIAMS, *Moralischer Zufall*, Frankfurt am Main 1987.

mächtig sein, so scheint doch die moralische Qualität unseres Wollens allein an uns zu liegen. Demgegenüber sind wir in unserem Streben nach Glück unmittelbar den Schlägen des Schicksals, der Unvorhersehbarkeit der Ereignisse und Handlungsfolgen, der Widerständigkeit der Welt ausgesetzt: Die Glückssuche scheint uns unausweichlich mit etwas zu konfrontieren, das sich unserer Verfügung entzieht (während das Gutsein im Prinzip in unserer Macht steht). So gesehen, scheint der Zufall für das Gute die härtere Herausforderung darzustellen als für das Glück: Er trifft jenes gleichsam in seinem Kern, während er für dieses nur eine äussere Gegenmacht repräsentiert.

Doch ist in Wahrheit auch das Glück in seinem Innersten durch die Nichtbeherrschbarkeit des Gelingens affiziert. Hält man sich die gängige ethische Typologisierung vor Augen, so mag dies als Paradox erscheinen. Die Glücksethik gilt als Strebens- oder teleologische Ethik, die sich durch Hinorientierung auf das abschliessende Ziel allen Wollens und Tuns definiert; nicht ein objektiv Feststehendes, sondern ein selbst gesetztes und verfolgtes Ziel bildet die Norm. Bezieht sich das moralisch Gute auf ein objektiv Richtiges, so situiert sich das Ziel der Glücksverfolgung im Horizont eines subjektiven Wollens und Tuns; so scheint es paradox, dass gerade hier das Zufallsmoment mehr als eine äussere Schranke sein soll. Zwischen dem Erstrebtsein und dem nicht regulierbaren Glücken und Gelingen besteht ein Spannungsverhältnis: Zu klären ist, inwiefern dieses nicht ein Verhältnis des Glücks zu seinem Anderen, sondern ein eigenes konstitutives Moment seiner selbst definiert. Dazu ist kurz darauf zurückzublenden, wieso Glück in klassischen Konzeptionen in Opposition zum Glücken gefasst wird, um dann innerhalb seiner die Dimension des nicht herstellbaren Gelingens herauszustellen. Der Hauptakzent dieser Nachzeichnung liegt auf dem strukturellen Aspekt der phänomenologischen Analyse; nur am Rande kommt die ethische Verortung der Glücksproblematik, das Verhältnis von Glück und Moral zur Sprache.

Zufall und Glück: Gegensatz und Interferenz

Für die Gegenüberstellung von Glück und glücklichem Zufall macht Aristoteles Gründe verschiedener Ordnung geltend: Wissenschaftstheoretische, axiologische und im engen Sinn ethische Motive kommen dabei ins Spiel. Wenn wir den gemeinsamen Horizont von

tyche und *eutychia* aufspannen, so stellt die *logisch-ontologische* Zweitrangigkeit des Zufalls die basalste Prämisse dar: Da das Zufällige eine akzidentelle Wirkung im Bereich einer an sich teleologisch (handlungs- oder naturteleologisch) verfassten Wirklichkeit darstellt³, ist es von vornherein ontologisch sekundär gegenüber der wesensmässig final wirksamen Ursache: Zufall und Schicksal sind später als Natur und Vernunft⁴. Alles Zufällige und Unregelmässige scheidet aus dem Bereich des strengen Wissens aus. Bemerkenswert ist, dass die *tyche* nicht einfach als Indeterminismus, sondern als akzidentelle Verursachung im Bereich der Handlungsteleologie (als unbeabsichtigtes Erreichen eines möglichen Ziels) gilt; sie bekräftigt gleichsam als Defizit ihre Zugehörigkeit zum Raum des Handelns und damit die übergreifende Norm der Zweckmässigkeit. Wie es Aristoteles nun für die Kosmologie empörend findet, wenn die Atomisten Himmel und Gestirne durch Zufall, d.h. durch etwas ontologisch Sekundäres entstanden sein lassen⁵, so scheint es ihm unseren *religiösen* und *wertmässigen* Überzeugungen zuwiderzulaufen, wenn das erhabenste, eigentlich göttliche Gut – das Glück – dem Zufall preisgegeben wäre⁶. Doch auch und vor allem im engeren *ethischen* Bereich, widersetzt sich unsere Intuition der Zulassung der *tyche*. Blosses Glück durch Zufall (statt durch Lernen und Tugend) wäre moralisch weniger wertvoll⁷, und es würde vor allem einem zentralen Bestimmungsmoment des wahren Glücks, der Autarkie, widersprechen: Es könnte «nicht durch eigene Bemühung erworben werden, es stünde nicht in der Macht der Menschen, gehörte nicht zum Bereich des bewussten Handelns»⁸. Wenn man sich den eminenten Stellenwert vor Augen hält, den die Autarkie für das höchste Glück bei Aristoteles besitzt – die Betrachtung realisiert höchste Autarkie, der Weise ist der Unabhängigste⁹ –, so wird die Herausforderung deutlich, die im Zufall, in jedem Entgleiten souveräner Verfügung liegt.

3 *Physik* 196 b 23. Aristoteles nimmt hier eine terminologische Unterscheidung zwischen dem *automaton* und der *tyche* vor, mit denen er das zufällige Ereignis einerseits im Bereich der Natur, andererseits im Bereich des Handelns bezeichnet.

4 198 a 8-10.

5 196 a-b.

6 *Nikomachische Ethik* 1099 e 24-25.

7 1099 b 20.

8 *Eudemische Ethik* 1215 a 12-15.

9 *Nikomachische Ethik* 1177 a 27-28, 35.

Die Frage lautet dann: In welchem Sinn lässt sich der emphatische Begriff eines Glücks formulieren, worin der Mensch bei sich, autark ist – und zugleich in diese Glückserfahrung ein Angewiesensein auf anderes, ein dem Subjekt entzogenes Geschehen des Gelingens einzeichnen; inwiefern ist dieses nicht nur eine negative Grenze, sondern ein affirmatives Moment, gleichsam ein Indiz der Vollendung des Glücks?

Zunächst ist festzustellen, dass das Glücksstreben einer anderen Logik folgt als ein zweckgerichteter Handlungsvollzug. Dieser lässt sich nach der Grundstruktur des praktischen Syllogismus aufschlüsseln: Im Blick auf ein Ziel werden bestimmte Mittel gewählt, die zum Ziel führen; schematisch enthält der Vollzug einer Handlung die Doppelung von Absicht und Durchführung, Intention und Erfüllung. Die Ausführung einer Handlung basiert auf einer Überlegung hinsichtlich der Mittel und einer darauf begründeten Entscheidung. Das Glück aber, welches zunächst nur als ein besonders hervorgehobenes, letztes oder umfassendes Ziel erscheint, lässt sich nicht in solcher Weise verfolgen: Ich wünsche glücklich zu sein – « mich aber dafür entscheiden, glücklich zu sein, das geht nicht an »¹⁰. Was aber ist es, wodurch das Glücksstreben die Logik des Handelns sprengt? Aristoteles weist darauf hin, dass das Glück nicht in unserer Macht steht, während alles Handeln sich auf etwas bezieht, das es selber hervorbringt. Indessen geht es nicht nur um eine Frage von Macht oder Ohnmacht. Die Inadäquanz des Glücksstrebens gegenüber der Handlungslogik betrifft beide Pole, die Intention wie die Erfüllung: Das Glück lässt sich weder ins Auge fassen noch realisieren wie ein normaler Handlungszweck: Seine Intendierbarkeit wie seine Machbarkeit sind von eigentümlicher Natur, beide sind in eigentümlicher Weise dem menschlichen Zugriff entzogen. Gleichzeitig aber sind damit nicht nur zwei Negativinstanzen, zwei Grenzen des Glücks markiert: Auch als nicht-intendierbares wird Glück gewünscht und ersehnt, auch als nicht-machbares wird Glück erfahren. Jenes zweifache Entzogensein zeigt sich als Kehrseite positiver Glückserfahrung.

10 *Nikomachische Ethik* 1111 b 28.

Die Nichtintendierbarkeit des Glücks

Das Intendieren umfasst die beiden Komponenten des Wissens und Wollens. Dass wir das Glück nicht wie ein normales Handlungsziel verfolgen können, liegt zunächst daran, dass wir es nicht mit gleicher Bestimmtheit identifizieren, unter anderen Zwecken aussondern, in eine bestimmte, z.B. hierarchische Relation zu diesen setzen, es uns und anderen als Ziel vorgeben können. Wie das Märchen von den drei Wünschen lehrt, fällt es uns nicht leicht zu wissen, was wir zu wollen haben, um glücklich zu sein. Obwohl wir im nachhinein mit gewisser Eindeutigkeit sagen können, *ob* wir in einer bestimmten Situation glücklich waren oder nicht, wissen wir nicht im voraus, worin das Glück besteht, *wie* wir glücklich sein können. Auch wenn der Wunsch nach dem Glück unser Leben leitet, bleibt das Glück selber in gewisser Weise im Unbestimmten, zieht es sich hinter die einzelnen Zielvorgaben und konkreten Handlungspläne zurück, entzieht es sich der direkten Festlegung. Es ist, wie Bloch unterstreicht, zum Teil selber eine Glückssache, ob wir mit unseren Entwürfen und Absichten richtig liegen, ob ihre Durchführung uns glücklich macht :

« Was zu fliehen, was zu suchen sei, das muss allemal sehr wohl überschlafen werden. Es liegt nicht auf der Hand, weder im Einzelnen noch gar im Ganzen, das nachkommt. Der Mensch begehrt und wünscht das Leben lang, doch soll er sagen, was er unbedingt, was er überhaupt will, so steht er als Laie da. »¹¹

Dem antizipativen Nichtwissen entspricht retrospektiv die Enttäuschung, dass in der Verwirklichung vieler Wünsche und Träume ein Unausgefülltes bleibt – « wie wenn dabei das Beste vergessen worden wäre », so dass man sich « durch die Erfüllung der Wünsche um den Inhalt der Wünsche betrogen sieht »¹². Dass jemand genau das tut – erwirbt, erlebt, genießt –, was er sich vorgenommen hat und dass er dabei doch eine nicht auszufüllende (weil nicht näher zu spezifizierende und gleichsam im nachhinein zu kompensierende) Leere erfahren kann, scheint zu der eigenartigen Beschaffenheit des Glücks zu gehören. Ein Aspekt davon ist die Erfahrung der nachträglichen Korrektur oder Bekräftigung einer Entscheidung: Es kann geschehen, dass ich mich nach langer Unentschlossenheit und vielem Hin und

11 E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959, S. 1552.

12 T.W. ADORNO, in: E. BLOCH, « Etwas fehlt – Glück und Utopie. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno », in: R. TRAUB/H. WIESER (Hrsg.), *Gespräche mit Ernst Bloch*, Frankfurt am Main 1975, S. 58.

Her für eine Alternative entscheide und erst in dem Moment, wo der Entschluss gefällt ist und die neue Situation eintritt, schlagartig realisiere, dass ich richtig oder falsch entschieden habe, dass ich das Gewählte (nicht) wirklich will.

Wodurch aber ist dieses Auseinanderklaffen zwischen Gewähltem und Gewünschtem bzw. wirklich (wenn auch unklar, nicht bewusst) Gewolltem bedingt? Die «grossen» Glücksbilder transzendieren alle bestimmten Lebenspläne, Sozialutopien, technischen Projektionen. Adorno und Bloch erinnern an das jüdische Bilderverbot: Das Ganze kann nicht positiv ausgemalt werden; das «etwas fehlt» (Brecht) bleibt nicht nur der Realitätsdiagnose, sondern auch dem Gegenentwurf immanent¹³. Glücksutopien sind Träume vom «besseren Leben», wobei gerade der Komparativ das Moment der Unbestimmtheit, des Hinausgehens über das je Erreichte und je Fixierbare anzeigt¹⁴. Doch ist es nicht allein die Transzendenz des «grossen» Glücks, die die Festlegung verhindert. Auch in dem, worin wir unser jeweiliges Glück suchen, sind wir unsicher und schwankend. Wir wollen unsere tiefsten Wünsche erfüllen – doch wir wissen nicht, wer wir sind, wer dieses Subjekt ist, mit dem wir eins sein wollen, welches unsere wahren Bedürfnisse sind. Auch das Gefühl, im Scheitern uns selbst zu verfehlen, gibt keine Anweisung, wie wir uns finden können: «Nur dass keiner ist, was er sein möchte oder könnte, scheint klar.»¹⁵

Um über diesen negativen Befund hinauszukommen, müssen wir versuchen, genauer anzugeben, was für eine Art Ziel das Glück ist¹⁶. Nach Aristoteles ist es das absolute Endziel: Weder ein beliebiger Handlungszweck, der gleichzeitig als Mittel zu einem weiteren Zweck dient, noch ein blosser Selbstzweck, der indirekt anderes ermöglichen kann, sondern der schlechthin abschliessende Endzweck: dasjenige, das per definitionem nicht Mittel für ein anderes sein kann und für das jede weitergehende Begründungsfrage – «warum willst du glücklich sein?» – sinnlos wird. Das Glück markiert die Nicht-Iterierbarkeit der Wozu-Frage. Aristoteles kennzeichnet auch diesen Zug mit dem, in einem anderen Sinn verstandenen Begriff der Autarkie: Das Glück genügt für sich allein. Darin aber liegt: Das Glück ist nicht ein bestimmtes Ziel unter anderen (durch die es sonst steigerbar wäre).

13 Ebd., S. 69.

14 E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, a.a.O., S. 1579.

15 Ebd., S. 1089.

16 Zum folgenden: E. ANGEHRN, «Der Begriff des Glücks und die Frage der Ethik», in: *Philosophisches Jahrbuch* 1985, S. 35-52.

Beim Glück geht es uns um unser Leben als ganzes (und nicht nur um bestimmte Handlungen und Absichten), um uns selber im ganzen (und nicht hinsichtlich bestimmter Fähigkeiten, Wünsche und Bedürfnisse). Dieser Sonderstatus des Glücks wird auch nicht angemessen durch die in der Diskussion erörterte Alternative gefasst, ob das Glück ein dominantes oder ein inklusives Ziel sei: Es ist weder bloss das erste in einer Hierarchie bzw. letzte in einer Zweck/Mittel-Kette noch bloss das umfassende Gut, von dem die partikularen Glücksgüter und Glückszustände Momente wären. Zwar sind beide Relationen, die von klassischen Glückstheorien übernommen werden, in bestimmten Zusammenhängen zutreffend; doch bleiben sie Annäherungen, deren Mangel nicht zuletzt in der Äusserlichkeit zwischen dem Glück und den anderen Gütern besteht. Wenn ich glücklich bin im Musikhören, so ist dieses weder ein Mittel, das ich ergreife, um durch es etwas anderes, das Glück, zu erlangen, noch bildet es einen Bestandteil (neben anderen) meines Glücklichseins; sondern es ist die konkrete Art und Weise, wie ich jetzt und hier glücklich bin. Genauer als das Mittel/Zweck-Schema oder das Teil/Ganzes-Modell trifft das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem die Sache: Das Problem ist, angeben zu können, in welchem Sinn ich in bestimmten Handlungen und Erlebnissen mit mir im Ganzen meines Seins einig bin.

Formal lässt sich diese Bestimmung dadurch gewinnen, dass wir den Selbstzweckcharakter des Glücksstrebens vom Gegenstand auf den Akt verlagern und damit den «teleologischen» Zugang zur Glücksproblematik gewissermassen unterlaufen. Das Glück, obwohl es als letztes Telos auftritt, gehört nicht zu den *Gegenständen* unseres Tuns und Wollens. Sein Selbstzweckcharakter ist nicht auf seiten der Materialität unseres Wollens (der es Kant zurechnet), sondern auf der Formseite, in der Art und Weise festzumachen, wie wir handeln, Zwecke verfolgen, Absichten durchführen und Wünsche verwirklichen. Selbstzweckhaftigkeit besagt dann mehreres zugleich: dass wir etwas um seiner selbst willen (und nicht, vielleicht unbewussterweise, als Mittel oder Ersatz für anderes) wollen, dass wir im Tätigsein selber (und nicht erst in dessen Abschluss oder Wirkung) unsere Erfüllung finden, dass nicht das Resultat, sondern das immanente Gelingen Kriterium des Glücks ist, dass es uns darin um uns selber geht, nicht nur um die Realisierung bestimmter Fähigkeiten oder die Erfüllung bestimmter Bedürfnisse, sondern um unsere Selbstverwirklichung als Mensch und konkretes Individuum. Dass es uns im Glück um uns selber im ganzen unseres Seins geht, bezeichnet nichts Summatives,

sondern ist eine Umschreibung dessen, dass das Glück uns in dem, was wir «eigentlich wollen» und als was wir uns letztlich verstehen, angeht. Glück ist weder identisch mit Glücksgefühlen noch mit Glücksgütern, obwohl es *in* ihnen stattfinden, *über* sie erreicht werden kann. In der Wahl der Gegenstände kann ich mich täuschen, mein Glück verfehlen; aber auch auf der affektiven Seite ist Glück nicht umstandslos zu greifen. Die Stufenfolge von Lust, Freude und Glück ist auch eine der Unbestimmtheit und des Entgleitens. Ich kann Lust empfinden, ohne Freude zu haben, und ich kann mich an etwas erfreuen, ohne schon glücklich zu sein. Je weiter wir uns in den intentionalen Gegenständen wie in den subjektiven Zuständen vom Bestimmten, Begrenzten entfernen, desto näher scheinen wir – im positiven Fall – dem Glück zu kommen, desto mehr aber wird uns das Glück zu einem Unverfügbaren, sich Entziehenden.

Die Nichtmachbarkeit des Glücks: Gelingen als «hinzukommende Vollendung»

Damit ist der Blick auf die komplementäre Perspektive gerichtet: Glück ist nicht nur nicht in direkter Weise intendierbar (identifizierbar, entwerfbar), sondern auch nicht nach Analogie eines Handlungsvollzugs machbar. Dem Glück gegenüber sind wir, zumindest teilweise, ohnmächtig. Wir können planmässig Güter erwerben, und wir können auch Lustzustände hervorbringen und jemandem Freude bereiten, das Glück herbeizuzwingen vermögen wir nicht, weder bei uns noch bei anderen. Schon für Lust und Genuss ist fraglich, wie weit sie in der *intentio recta* angestrebt, gar realisiert werden können (obwohl dies für bestimmte Erlebnisformen fraglos der Fall sein kann); in einem noch ganz anderen Sinn ist uns die Machbarkeit des Glücks verwehrt. Die These des Hedonismus, die das Zusammenfallen von Lust und Glück behauptet, ist selber ein Beleg für deren Differenz, unterstellt sie doch eben die Kluft, die sie schliessen will: die Kluft zwischen dem notwendigen, immer schon verfolgten Lebenszweck und dem unter anderem auszuwählenden, gegenüber anderen vorzuziehenden Ziel der direkten Lustbefriedigung. Das Dilemma in der Herstellung des Glücks zeigt sich in jenen widersprüchlichen Konstellationen, in denen die obstinate Suche nach Glücksmöglichkeiten deren Verwirklichung in immer weitere Ferne rückt: in jenen Prozessen der unendlichen Steigerung, deren innere Leerheit sie zu keiner Befriedi-

gung kommen lässt. Ältestes Beispiel ist die schon von Platon als Ursünde gezeigte Pleonexie, das Mehrhabenwollen, das die Akkumulation von Mitteln zum Selbstzweck verkehrt; strukturell verwandt ist der Machttrieb, dessen grenzenlose Selbstpotenzierung Hobbes zum Kennzeichen des neuzeitlichen Menschen erhebt. Beides sind Substitutionen des Letzten durch das Vorletzte, Ersatz der Erfüllung durch deren Ermöglichung; die selbstbezügliche Finalisierung des Mittels zwingt in den unendlichen Regress. Die Ungesättigtheit der Sucht, der Zwang zur Wiederholung sind Formen des Aussersichseins, Symptome des Verfehlens jenes Zusichkommens, welches Glück meint.

Solche Verfehlungen sind nicht als Irrtümer oder Kategorienfehler abzubuchen. Sie gehören gewissermassen notgedrungen ins Erfahrungsfeld des Glücksstrebens. Von Glück reden heisst, die Spannweite von Glück und Unglück, von Gelingen und Misslingen ausmessen. Die Erfahrung des Glücks ist immer auch die Erfahrung der Schwierigkeit und Gefährdetheit des Glücks, die Erfahrung seiner Vergänglichkeit und Zerbrechlichkeit: Es entzieht sich dem, der es sucht, es entgleitet, wenn es gefunden ist. Indessen rückt es durch seine Nichtmachbarkeit nicht ins Irreale: Auch als nicht direkt herstellbares bleibt es eine reale Grösse, ein nie aufgegebenes Ziel, eine Erfahrung unseres Lebens. In Wahrheit ist das Paradox des Glücks ein doppeltes: dass es sich entzieht und nicht zu erzwingen ist, und dass es sich von sich aus einstellt, auch wo es nicht gesucht wird¹⁷. Verschiedene Umschreibungen nennen dieses Sicheinstellen: Glück wird als Geschenk erlebt, oder, formeller ausgedrückt, als «indirekt resultierende Positivität»¹⁸, nicht losgelöst von unseren Wünschen und Unterneh-

17 Eine positive Beschreibung des gelingenden Lebens hätte konkrete Strukturmerkmale zu konkretisieren: wie der Ausgriff auf das Leben als ganzes mit der Verfolgung bestimmter Zwecke zusammenspielt, in welchem Sinn Glück auf äussere Bedingungen (wie Sicherheit, Gesundheit, Freiheit) angewiesen ist, in welchem Verhältnis das Glückserleben zum Verfügen über offene Möglichkeiten von Glück steht, welchen Stellenwert Momente transitorischen Glücks, das Erlebnis des erfüllten Augenblicks im Ausgespanntsein auf das Ganze des Lebens besitzen, ob zum Glück der immanente Bezug zum Moralischen gehört; vgl. dazu M. SEEL, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt am Main 1995; zur Zeitlichkeit des Glücks vgl. M. THEUNISSEN, «Können wir in der Zeit glücklich sein?», in: *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991, S. 37-86.

18 O. MARQUARD, «Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie», in: G. BIEN (Hrsg.), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. 93-112, 103.

mungen, doch nicht unmittelbar durch sie bewirkt und bewirkbar, das Gelingen von etwas, was wir möchten und erstreben, doch nicht selbstständig herbeiführen können. Das Gelingen des Lebens, worin Glück liegt, ist verschieden vom Gelingen eines Projekts oder eines Experiments, das durch genaue Vorkehrungen und präzise Kriterien des Erfolgs oder Scheiterns definiert ist; eher ist es dem verwandt, was wir meinen, wenn wir von einer gelungenen Feier sprechen und dabei erst im nachhinein Gesichtspunkte angeben können, die uns mit diesem Ereignis oder diesem Zeitabschnitt zufrieden sein lassen. Wir planen einen bestimmten Verlauf, wir berechnen das Ende, zielen auf bestimmte Resultate – das Gelingen aber ist nicht in gleicher Weise Sache von Planung und Projektion. Auf ein gutes Gelingen hoffen wir, zählen wir nicht¹⁹.

So ist das Gelingen nicht einfach der glückliche Zufall oder das zufällige Glücken. Es kommt nicht in gleicher Weise von aussen, es nennt nicht einfach – wie die aristotelische *tyche* – ein Ereignis im Bereich möglicher eigener Zwecke. Es liegt in der Fluchtlinie des eigenen Wollens, ist Gegenstand des eigenen Strebens und übersteigt doch das eigene Können und Tun. Es kommt in der Handlung selber, doch nicht aus der Kompetenz des Handelnden zustande – «etwa im Glück des Gelingens eines Gedichts selbst noch den Dichter überraschend und übertreffend»²⁰. Es ist, so gesehen, eine Vollendung des eigenen Bewirkens, die dieses gleichsam überhöht, sowohl im intentionalen Akt wie im Selbstbezug, als Vollendung des Tuns wie der darin erreichten Befriedigung. Vielleicht ist diese zugleich objektive wie subjektive Erfüllung, die der Glücksbegriff meint, am besten durch die Formel gefasst, mit welcher Aristoteles die Lust definiert: nicht als das direkt angestrebte Ziel, sondern als ein *telos epigignomonon*, eine «dazukommende Vollendung», wobei er hinzufügt: «so wie in der Blüte der Jahre die Schönheit sich einstellt»²¹. Schönheit ist keine interne Steigerung des in sich vollendeten Körpers, sondern eine hinzukommende Dimension, gleichsam ein Zeigen jener Vollkommenheit. Wie in einem Strang klassischer Metaphysik und Kunstphilosophie die Schönheit als Glanz des Wahren und vollendet Seienden gilt, so ist Glück die Manifestation (und das Erleben) der Vollendet-

19 Das Hoffen ist «ins Gelingen verliebt»: E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, a.a.O., S. 1.

20 H.-G. GADAMER, «Text und Interpretation», in: Ph. FORGET (Hg.), *Text und Interpretation*, München 1984, S. 24-55, 47.

21 *Nikomachische Ethik* 1174 b30.

heit eines Tuns oder Seins. Es ist eine Vollendung, die zu demjenigen, das sie vollendet, als ein anderes hinzukommt, die nicht im tugendhaften Leben, in der Betrachtung, im Erfolg selber aufgeht; doch ist sie ein anderes, das den Tätigkeiten und Erlebnissen, die sie gleichsam in eine andere Sphäre transponiert, nicht fremd ist, sondern sie als ihr eigenes Telos zur Erfüllung bringt.

Glückserleben, Sinnerfahrung, Wirklichkeitserschliessung

Die analoge Doppelung wie im Bewirken und Sich-Entziehen ist im Erleben des Glücks, in der Art und Weise, wie der Mensch darin mit sich eins wird, festzumachen: in der Gleichzeitigkeit einer Aufspaltung und eines Zusichkommens der Subjektivität. Die erste Seite ist beispielhaft in der Differenz von Lust und Glück fassbar: Glück ist nicht einfach ein subjektiv-affektiver Zustand, sondern auf Wirklichkeit hin geöffnet; Glück ist eine Weise des Sichverhaltens zu den anderen und zur Welt, Glück erschliesst Wirklichkeit. Ein in sich abgeschlossener Lustzustand gilt nicht als Erfahrung von Glück: Mit einem permanent euphorischen, doch bewusstlosen Patienten würden wir nicht tauschen wollen – so ein Gedankenexperiment von Spaemann, in Anwendung eines Kriteriums von Hare, wonach Glück den Zustand desjenigen definiert, mit dem wir gern tauschen möchten²². Glücklichsein schliesst den Bezug zu Inhalten, zum Wert von Sachen, auch zum Sinn bestimmter Erfahrungen und Tätigkeiten ein. Glück stellt sich dadurch ein, dass die Sache, um die es uns jeweils geht, letztlich das Leben selber, sinnvoll ist. Der Sinnbegriff erscheint in diesem Zusammenhang geradezu als Kehrseite des Glücksbegriffs; er setzt auf seiten der Sache einen analogen Akzent wie der Glücksbegriff auf seiten des Erlebens: einen Akzent der Positivität, des dem Menschen Zuvorkommens. Sinn impliziert nach Adorno eine «Objektivität jenseits allen Machens»²³: Sinn wird gefunden, nicht gemacht. Als Sinnerfahrung verstanden, ist Glück weder utilitaristisch noch hedonistisch reduzierbar. Ebenso wenig ist Sinn ein umfassendes Gesamtziel, dem das Besondere – als Mittel oder Teil – einzuordnen wäre: Wie Glück, findet Sinnerfahrung im konkreten Tun, im jeweiligen Erleben statt. Sinnvoll ist ein Leben, das um seiner selbst willen,

22 «Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben» in: G. BIEN (Hrsg.), *Die Frage nach dem Glück*, a.a.O., S. 1-20, 10.

23 T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966, S. 367.

um seiner immanenten Vollendung willen gewollt ist: ein Leben um des gelingenden Lebens willen.

Wirklichkeitserschliessung und Sinnerfahrung sind Indizien der Objektivität, des Gegenstandsbezugs des Glücks. Glück ist, wie Hegel Freiheit definierte, ein Beisichsein im anderen, eine Objektivität, die ebenso auf das Subjekt zurückbezogen und als seine Erfüllung erfahren wird: Glücklich sein heisst, auf einen Sinn der Welt bezogen sein, mit der Wirklichkeit in Übereinstimmung und *darin* mit sich selber eins sein. Glück meint jene innere Vollendung im Streben, die nicht durch Totalisierung, sondern durch die Selbstbezüglichkeit des Wollens zustande kommt: Es ist jener Selbstbezug, der darin besteht, *dass* das Individuum in seiner Zielerfüllung zu seiner Selbstverwirklichung kommt. Der letzte Wille des Menschen, «wahrhaft gegenwärtig zu sein», bedeutet nach Bloch, dass das menschliche Streben nicht ins Unendliche geht, sondern das gegenwärtige Leben als «erhellte und erfüllt» will²⁴. Der berühmte Schlusssatz aus dem *Prinzip Hoffnung* – hat der Mensch «das Seine ohne Entäusserung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat»²⁵ – trifft charakteristische Züge des Gelingens: die indirekte Erlangung des Glücks, die Öffnung zur Welt als Kommen zu sich, das Vertrautsein des Unbekannten.

Das Gelingen, auf das solche Umschreibungen verweisen und das Momente des Zufalls und der Nichtbeherrschbarkeit enthält, gehört konstitutiv zum Glück. Glücklichein ist nicht einfacher Gegenbegriff zum Glückhaben, sondern der stärkere, umfassendere Begriff, der zumindest ein Moment des Glückhabens einschliesst. Die Reflexion darauf kann einen platten Glücksbegriff nach beiden Seiten korrigieren: indem sie in der Unverfügbarkeit des Glücks einen Ausdruck der menschlichen Endlichkeit erkennt und indem sie zugleich in der Übersteigerung des menschlichen Könnens die eigene Tiefendimension der Glückserfahrung ausmacht. Nicht unwichtig ist im philosophischen Zusammenhang, dass damit auch die schematische Opposition von teleologischer und deontologischer Ethik ihre Spitze verliert. Die Glücksteleologie fügt sich nicht der einfachen Logik einer Zweckrealisierung, der die Regelbefolgung als das Andere gegenüberstünde; ein nichtreduktiver Glücksbegriff lässt sich zu keiner utilitaristischen

24 *Das Prinzip Hoffnung*, a.a.O., S. 15.

25 Ebd., S. 1628.

Ethik ummünzen. Er nennt ein Streben, das nicht zweckrational umsetzbar und doch – oder gerade im Blick darauf – für die menschliche Lebensorientierung konstitutiv ist: als unhintergebares Streben für den einzelnen, von dem Ethik nur um den Preis abstrakter Leere abstrahieren kann, wie als Moment unseres moralischen Verhaltens zu anderen²⁶. Wenn Glück zum indirekt resultierenden Gut eines sinnvollen Lebens wird, kann ihm nicht mehr jene Anstössigkeit anhaften, die es nach Kant besitzt, der die Glücksorientierung zum «geraden Widerspiel» der Sittlichkeit und menschlichen Autonomie erklärt²⁷. In einem anderen Sinn als Kant sie verstand, lässt sich dann sogar die von ihm geprägte Figur aufnehmen, dass nicht Glück, sondern Glückswürdigkeit zu erstreben sei: Es geht darum, das Leben so einzurichten, dass wir nicht nur des Glücks würdig werden, sondern daß Glück sich einstellen, das Leben gelingen kann.

26 Vgl. M. SEEL, a.a.O., S. 53.

27 I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 61 ; vgl. *Kritik der Urteilskraft*, § 83.