

Vorbild und Norm: der Weise

Eine interkulturelle Überlegung

Otfried Höffe
(Tübingen)

I. Ein interkultureller Ansatz

Schon ein flüchtiger Blick entdeckt in der europäischen Geistesgeschichte zwei überragende Vorbilder. Jahrhundertlang werden sie der Nachahmung empfohlen: als heidnisches Vorbild die Antike in immer neuen Renaissanceen bis zur Weimarer Klassik und als religiöses Vorbild der Gottessohn, der zur Nachfolge, zur *imitatio Christi*, auffordert. Beide sind an Besonderheiten des europäischen Geistes gebunden, erleichtern daher das interkulturelle, beispielsweise deutsch-chinesische Gespräch nicht. Stattdessen deuten sie die Gefahr an, die dem Gedanken des Vorbildes generell droht, die Gefahr des Kopierens: Ein konkretes Vorbild enthält Besonderheiten, deren Nachahmung die eigene Besonderheit einschränkt, folglich Originalität und Kreativität begrenzt. Wer ein konkretes Vorbild nachahmt, übernimmt Besonderheiten, die ihm selbst fremd sind. Eine weitere Gefahr bringt Füssli in eine treffende Zeichnung: „Der Künstler, verzweifelnd vor der Größe antiker Trümmer.“

Der europäische Geist bietet noch eine Alternative. Sie hat zwar einen europäischen Hintergrund, ist aber ihrem Wesen nach nicht daran gebunden. Das Vorbild eines Vorbildes, das sich nicht mit Besonderheiten mischt, ist eines der berühmtesten Begriffe der abendländischen Philosophie: die Platonische Idee. Ihr zufolge haben die wahrnehmbaren, veränderlichen Gegenstände ein unveränderliches, rein gedachtes Urbild, eben die Idee. Die erkenntnis- und gegenstandstheoretischen Schwierigkeiten der Idee, namentlich die Zwei-Weltenlehre, lassen wir beiseite. Den Kern jedoch halten wir fest: Die Idee ist eine so reine Vollkommenheit, daß man sich an ihr ausrichten kann – ich vermeide den Ausdruck „nachahmen“ –, ohne fremde Besonderheiten zu übernehmen. Allerdings geschieht es eventuell zum Preis, daß sie nur in der Philosophie, nicht in der Kunst beheimatet ist; denn als etwas rein Gedachtes existiert sie allein im Denken.

Aus dem überragenden Rang der Idee folgt eine Abwertung der Nachahmung. Und als Nachahmung von Nachahmung bestimmt, wird die Kunst noch stärker abgewertet. Dagegen richtet sich das Vorbild für den zweiten Begriff dieses Symposiums, Aristoteles' Gedanke der *mimesis*. Weil er Vorbilder zu schaffen erlaubt, die nicht rein gedacht sind, erhöht er den Rang von Literatur und Kunst. Bekanntlich steht der Gedanke keineswegs für eine vormoderne Kunsttheorie, etwa vormoderne Poetologie. Aristoteles meint keine möglichst naturalistische Nachahmung. Denn was für die Malerei

möglich sein mag – Weintrauben so täuschend echt zu malen, daß selbst Vögel an ihnen herumpicken –, sollen weder Epos, Tragödie und Komödie versuchen noch die Musik, für die die Mimesis-Forderung ebenfalls erhoben wird¹ (vgl. Pol. VIII 5, 1340a39²).

Die Aristotelische Mimesis, am besten mit „Nachbildung“ oder „Darstellung“ zu übersetzen, verlangt vom Künstler weder, wie später Horaz' *Ars poetica*, klassischen Vorbildern nachzueifern, noch wie im naturalistischen Illusionstheater, die Realität widerzuspiegeln. Gegen allzu phantastische Erfindungen gerichtet, bedeutet Mimesis jede Form von Nachbildung oder Herstellung von Ähnlichem, sei es der Wirklichkeit, wie sie war oder ist (für die Tragödie gilt für Aristoteles als Vorbild Euripides), wie man sagt oder glaubt, daß sie sei, oder auch wie sie sein soll (hier ist das Sophokles³). In allen drei Fällen kommt es der Dichtung nicht darauf an, Oberflächenmerkmale der Wirklichkeit nachzubilden, sondern in sich stimmige Handlungsabläufe und Charaktere darzustellen. Entscheidend ist etwas, das die Kunst „philosophischer als die Geschichte“ macht und sich gegen Platons pejoratives Kunstverständnis richtet: Die Kunst stellt nicht das durch den Zufall bestimmte Ereignis, sondern das wesenhafte Allgemeine dar.

Der dritte Begriff dieses Symposiums, die Norm, hat keine annähernd so große philosophische Bedeutung. Der Ausdruck stammt aus der Architekturtheorie, bedeutet dort die Richtschnur und rückt, auf geistige Phänomene übertragen, in die Nähe des Gesetzesbegriffs, allerdings auch nur in die Nähe. Dem überragenden Denker der Neuzeit und einer Inspirationsquelle des Dichters der letztjährigen Literaturstraße, Friedrich Schillers, zufolge, Immanuel Kant und dessen *Logik (Jäsche)*, ist für eine Ästhetik, verstanden als Kritik des Geschmacks, die Norm das typische Urteilsmaß. Kein Gesetz, „nur“ eine Norm, nämlich „Muster oder Richtschnur bloß zur Beurteilung“, dient sie der „allgemeinen Einstimmung“.⁴

Über diese Fähigkeit, kein Gesetz und doch ein Muster, also Vorbild zu sein, und wegen dieser Fähigkeit, das Potential zu einer nicht pejorativ gemeinten Nachahmung zu haben, freilich imstande, den latenten Widerstreit der drei Begriffe dieses Symposiums aufzuheben, verfügt – so vermute ich – der dritte Begriff des Vortragstitels, der Weise.

Der Begriff des Weisen hat einen weiteren Vorzug. Für unser Zeitalter der Globalisierung ist eine These berühmt geworden, die mancher durch den internationalen Terrorismus bestätigt sieht, Huntingtons These vom

¹ Aristoteles, *De Arte Poetica Liber*, hg. v. Rudolf Kassel. Oxford 1965; dt. *Poetik*, hg. v. Manfred Fuhrmann. Stuttgart 1982, 1, 1447a13-15.

² Vgl. Platon, *Politeia*, in: ders.: *Werke* in 8 Bänden. Gr. u. dt., Bd. 4, hg. v. Gunther Eigler. 2. Aufl. Darmstadt 1990, VIII 5, 1340a39.

³ Aristoteles, *De Arte Poetica Liber*, a.a.O., 25, 1460b10f. und 33f.

⁴ Immanuel Kant, *Logik (Jäsche)*, in: *Kant's gesammelte Schriften*. Akademie-Textausgabe, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9. Berlin 1908, 1-87; IX 15.

Kampf der Kulturen.⁵ Deren Diagnose halte ich schon deshalb für falsch, weil Kulturen sich nach kulturübergreifenden Faktoren ausdifferenzieren pflegen, beispielsweise nach Beruf, Alter und Lebensweise. Daraus entstehen interkulturelle Gemeinsamkeiten, die im Zeitalter der Globalisierung sowohl erweitert als auch verdichtet werden. Ein Beispiel: Jugendliche Großstädter aus Peking und Shanghai ähneln zunehmend mehr denen aus Berlin, Paris und New York, vielleicht sogar aus Weimar, als der älteren, auf dem Land lebenden Generation der eigenen Kultur. Zumindest verlaufen die heute entscheidenden Grenzen nicht nur zwischen Religionen oder Kulturen, sondern auch zwischen Stadt- und Landbevölkerung, zwischen (Aus-)gebildet und Un(aus-)gebildet und zwischen Reich und Arm.⁶

Gegen Huntington spricht auch eine Gemeinsamkeit, die das von der UNESCO geschützte Weltkulturerbe um ein Weltmoralerbe erweitert. Es erlaubt, die Konkurrenz und die Konflikte, die es durchaus gibt, nicht gewaltsam, sondern human auszutragen. Eines dieser moralischen Elemente, die die Menschheit über die Kultur- und Epochengrenzen hinweg einen, ist die Personifikation von Vorbild und Norm.

Idealtypisch gesehen tritt sie in zwei Gestalten auf. Die erste Gestalt, die Personifikation in der Mehrzahl, ist der Klassiker. Gemäß der ursprünglichen, steuerpolitischen Bedeutung – ein Klassiker ist Mitglied der in Rom höchsten Steuerklasse – heißt jeder ein Klassiker, der, angefangen mit dem *poeta classicus*, in seinem Metier „von erstem Rang“ ist. Wie bei der Steuereinschätzung sind das nicht viele, mehrere aber doch. Eine zweite Pluralität: Es gibt verschiedene Metiers – etwa die Philosophie, die einzelnen Wissenschaften und die einzelnen Kunstgattungen –, die jeweils ihre eigenen Klassiker haben. Kepler, Newton, Planck und Einstein sind Klassiker der Physik und Astronomie; Homer, Dante, Shakespeare, Goethe und Schiller Klassiker der Literatur.

Die zweite Gestalt, die hinsichtlich Vorbild und Norm gesteigerte Personifikation, jene, die sich nicht mehr überbieten läßt, der wahre Superlativ, tritt notwendig im Singular, sogar doppeltem Singular, auf. „Der Weise“ ist ein Ehrentitel, der sich nicht mit einem Metier neben anderen zufrieden gibt. Als ein Vorbild von Menschsein überhaupt ist er so eifersüchtig wie der monotheistische Gott. Während man ohne Schwierigkeit beide, Platon und Aristoteles, Klassiker nennen kann, zusätzlich Hobbes, Kant und Hegel, kann man zwar streiten, wer den Ehrentitel „der Weise“ verdient. Eine Mehrzahl dieses Superlativs bereitet aber Schwierigkeit, denn der Weise im strengen Sinn ist die menschliche Vollkommenheit, aber nicht als abgesonderte Idee, sondern als eine individuelle Person gedacht. Die Philosophie nennt sie ein Ideal und meint eine Idee in individuo. Der Vorteil: Der Weise

⁵ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York 1996; dt. *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. Hamburg 1997.

⁶ Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München 1999.

ist ein interkulturell gültiger Gedanke. In Zeiten der Globalisierung ist es daher ein Zeichen von Weisheit, sich mit dem Weisen zu befassen. Mein Vortrag trägt jedenfalls den Untertitel: eine interkulturelle Überlegung.

II. Auf der Suche nach dem Weisen

Selbst der schlichte Amateur-Sinologe kennt die zwei chinesischen Muster des Weisen: Lao Zi, den „alten Meister“, den mythischen Verfasser des Dao-dejing, des „Buches vom Weg zur Tugend“,⁷ und Kong Zi, den Meister Kong, latinisiert zu Konfuzius, dem man den Lun-Yu, die „Gesammelten Worte“,⁸ zuschreibt. Zwei weitere Denkrichtungen, die Schule des Kosmologen, als Yin-Yang-Schule bekannt, und die Schule des Legismus (fajia), bündeln sich meines Wissens nicht in einem Ideal, einer einzigen, sowohl im Denken als auch Leben überragenden Persönlichkeit.

Konzentriert man sich daher auf Lao Zi und Kong Zi, so bemerkt man zwei grundverschiedene Modelle des Weisen. Nach Konfuzius kann der Mensch nur als gesellschaftlich organisiertes Kulturwesen leben, und das Übel der Welt folgt aus mangelnder Pflege der überlieferten Moral, ihrer Verhaltensregeln, Riten und ihrer streng hierarchischen Ordnung. Da aber mittlerweile diese Moral ihre Macht verloren habe, sei eine neue Grundlage zu suchen. Man finde sie in einer moralischen Haltung, der Tugend, die das Gute nicht länger um der fraglichen Gunst des Himmels, sondern um seiner selbst willen ausübe. Zusätzlich zur Anerkennung der Sitten und Riten werden vom vorbildlichen Menschen, insbesondere dem „weisen Herrscher“, Menschlichkeit (*ren*), Gerechtigkeit und Pietät sowie ein Studium der klassischen Texte verlangt. Staatsgeschäfte werden daher nicht zu einer Fachdisziplin verselbständigt; die Beamten sind nicht ausgebildete Juristen, sondern Gelehrte der klassischen, vor allem konfuzianischen Literatur.

In scharfem Gegensatz zum Konfuzianismus sieht der Daoismus das soziale Grundübel in der Zivilisation und erinnert damit an Rousseau. Die Neigung, alles zu reglementieren, zerstöre das kosmische Gleichgewicht, und das berechnende Denken löse den Menschen aus seiner harmonischen Beziehung zur Natur. Der Daoismus verachtet das Streben nach Reichtum, Macht und Ruhm und fordert statt dessen ein „Zurück zur Ursprünglichkeit“, das sich biographisch in der Unbefangenheit des Kleinkindes zeige und gesellschaftlich in einem zivilisations- und herrschaftsfreien Zusammenleben. Folgerichtig fordert Lao Zi den „weisen Herrscher“ auf, in das Leben der Untertanen möglichst wenig einzugreifen, keine Kriege zu führen und in Einfachheit zu leben, auf daß die Welt zu ihrem idealen Urzustand

⁷ Lao Zi, Der Weise und die Politik, in: Daudedsching. Übers. von Ernst Schwarz. Leipzig 1990.

⁸ Kong Zi (Konfuzius), Gespräche (Lun-Yu). Übers. von Ralf Moritz. 5. Aufl. Leipzig 1991.

zurückkehre. Der neben Lao Zi bedeutendste Lehrer des Daoismus, der nach seinem berühmten Buch *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* (2. Hälfte des 4. Jh.s v. Chr.), Zhuang Zi (Chuang Tzu) genannt wird, erläutert den einschlägigen Gedanken des *wu wie* („Nicht-Handeln“) durch ein Beispiel: Ein Metzger zerteilt ein Tier derart genau an den richtigen Stellen, daß es wie von selbst zerfällt. Gemeint ist nicht Passivität, sondern ein Handeln, das dank Anerkennung der gegebenen „Ordnung“ ohne Mühen ins Ziel gelangt.

Lao Zi ist eine mystische Figur; der Weise muß also nicht notwendig eine historische Person sein. Und Kong Zi hat zwar gelebt; ihm wird aber vieles zugesprochen, das nicht vom historischen Kong Zi stammt. So kommt die Literatur dem philosophischen Begriff des Ideals nahe: Man bündelt Vorstellungen von Vollkommenheit in einer konkreten Person, die sich der Vorstellungen aber nur zum Teil rühmen darf.

Ein drittes Muster des im chinesischen und zugleich interkulturellen Sinn Weisen gibt ein großer Richter aus dem siebenten Jahrhundert nach Christus ab, der chinesische Richter Di Gong (Wer ihn auf unterhaltsame Weise kennenlernen will, lese die Kriminalromane des niederländischen Sinologen Robert van Gulik.)

Nun soll es hier nicht um Amateur-Sinologie gehen, sondern um Fachphilosophie. In der Ursprungskultur, bei den Griechen, bezeichnet weise, *sophos*, keine menschlich-vollkommene Person, sondern eine überragende Fachkompetenz. „Weise“ heißt der Kenner und Könner, der sein Know how bis zur Meisterschaft entwickelt. Ohne den Geniebegriff zu brauchen, schreibt man die Weisheit so großen Handwerkskünstlern zu wie „Pheidias als Steinmetz und Polyklet als Bildhauer“ zu.⁹

Wie der römische *classicus* taucht diese Meisterschaft im doppelten Plural auf. Thematisch ist sie je nach Metier verschieden, und im jeweiligen Metier wird sie nicht lediglich von einer einzigen Person erreicht, in Weimar etwa von Goethe und Schiller. Aus diesem Alltagsverständnis entsteht die philosophische Bedeutung durch eine exzessive Extrapolation. Ein vielseitiger Handwerker in Tübingen wirbt mit dem flotten Spruch „Kimmelmann, der alles kann“. Die philosophische Extrapolation meint aber keinen Alleskönner, der sich nicht nur auf alle Handwerke versteht, sondern auch auf alle anderen Arten von Fertigkeiten wie Wissenschaft, Medizin und Technik, wie Rechtsgeschäfte, die Fähigkeit, Geld zu machen, oder die Begabung, Literatur, Musik und Kunst zu schaffen.

Es gibt zwar den einen oder anderen Renaissance-Menschen, etwa Leonardo da Vinci, der diesem enzyklopädischen Alleskönner nahekommt. Aristoteles, in anderer Weise Leibniz waren Universalgelehrte. Und Ibn Sina (Avicenna) war nicht bloß Philosoph, sondern auch Arzt und welterfahrener Politiker, ähnlich Ibn Rushd (Averroës) Philosoph, Richter und Arzt zu-

⁹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, hg. v. Ingram Bywater. Oxford 1963; dt. *Nikomachische Ethik*, hg. v. Olof Gigon. 3. Aufl. München 1978, VI 7, 1149 a 9-11.

gleich. Derart breite Begabungen allein qualifizieren aber nicht zum Weisen im philosophischen Sinn. Im Gegenteil: Wer alles zu wissen vermeint, der passophos, der Mensch, der sowohl im Fechtkampf als auch im Rededuell vor Gericht, ja allgemein in jedem Streitgespräch als „Redemeister“ und „Alles-Widerleger“ stets die Oberhand behalten will, dieser Typ, der Sophist, muß sich den Spott jener Person gefallen lassen, die eher ein Weiser im philosophischen Sinn ist, den Spott von Sokrates.¹⁰

Zum philosophischen Begriff gehört nicht die Addition von Fachkompetenzen: ein Fach und noch ein Fach und immer noch ein Fach, sondern deren Aufhebung. An die Stelle tritt eine Meisterschaft in dem, was für den Menschen wesentlich ist. Dafür drängen sich zwei Muster auf, vorgezeichnet durch zwei Elemente der *conditio humana*: daß der Mensch ein Leib- und Lebewesen ist, das sich durch natürliche Wißbegier auszeichnet. Infolgedessen gibt es eine Meisterschaft im Wissen, eine andere Meisterschaft in der Lebensführung.

Beide können zwar in ein und derselben Person zusammenkommen. Wie die Menschheit immerhin von Platon über das christliche, muslimische und jüdische Mittelalter, später auch China bis zu Kant und Hegel annimmt, vereinte zum Beispiel Sokrates in seiner Person beide Meisterschaften. Ähnlich meinte eine Lebensgemeinschaft, die für zwei Jahrhunderte eine geistige und politische Macht darstellte, ihr Meister, Pythagoras, verkörpere die Einheit von wissenschaftlicher Erkenntnis und moralischer Lebensführung so vollkommen, daß er sogar eine göttliche Verehrung verdiene.

Ein Genie der Nüchternheit, Aristoteles, sieht aber, daß es um zwei grundverschiedene Kompetenzen geht. Der Meister im Wissen befaßt sich mit jenen allgemeinsten Ursachen, Gründen und Gesetzen, mit Prinzipien, die für die verschiedenen Wissensbereiche gleichermaßen gültig sind. Daher ermöglichen sie das Gegenteil des Alleswissens, ein entspezialisiertes und trotzdem für die verschiedenen Disziplinen zuständiges Wissen. Das Vorbild dafür, der Weise im epistemischen Verständnis, ist derjenige, dem es auf „Erstaunliches, Schwieriges und Göttliches“ ankommt.¹¹ Vorsichtig genug sagt Aristoteles nicht, weise ist, der dieses schon weiß, wohl aber, der dieses zu wissen begehrt. Die epistemische Weisheit in individuo heißt daher, übrigens seit Pythagoras, nicht *sophos*, sondern *philosophos*. Zu den von Aristoteles als beispielhaft genannten Personen gehört der Mathematiker und Naturphilosoph Thales, also eine Figur, deren Typ man auch heute zu den im Epistemischen Weisen zählen würde. Er versucht nämlich für seine Zeit, was später Newton und wieder später die Quantentheorie plus Relativitätstheorie unternehmen, eine Universalerklärung des Kosmos, eine „theory of everything“.

¹⁰ Platon, Protagoras, in: ders., Werke in 8 Bänden. Gr. u. dt., Bd. 1, hg. v. Gunther Eigler. 2. Aufl. Darmstadt 1990, 342a-343c sowie Platon, Euthydemus, in: ders., Werke in 8 Bänden. Gr. u. dt., Bd. 2, hg. von Gunther Eigler. 2. Aufl. Darmstadt 1990, 109-219.

¹¹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, a.a.O., VI 7.

Das andere ist die Meisterschaft in der Lebensführung. Da der Ausdruck *sophos* bzw. *philosophos* für die epistemische Meisterschaft reserviert ist, braucht es einen neuen Ausdruck. Aristoteles wählt *phronimos*, es ist der Kluge, aber nicht, wer klug ist wie eine Schlange oder schlau wie ein Fuchs. Den Ehrentitel verdient, wer unter Voraussetzung der ethischen Tugenden über die Urteilsfähigkeit verfügt, sein ganzes Handeln stets auf ein gelungen-glückliches Leben auszurichten. Der *phronimos* besitzt eine so überragende Klugheit für das Leben insgesamt, eine so souveräne Lebensklugheit, daß sie auch Lebensweisheit heißen kann. In Abgrenzung zur epistemischen oder theoretischen Weisheit nenne ich sie die existentielle oder (lebens-)praktische Weisheit.

Wo es zwei gibt, ist der Streit unvermeidlich, wer denn der größere von beiden sei, daher den singulären Superlativ „des“ Weisen verdient. Die abendländische Entwicklung dieses Streites könnte man als ein intellektuelles Drama in fünf Akten schreiben.

Akt I: Gegen Platonisches Einheitsdenken unter Vorrang der Idee des Guten tritt Aristoteles mit einer Zweiteilung und dem Vorrang der *Theoria* auf.

Akt II: Die Philosophenschulen eines Epikur und der Stoa stellen die epistemische Weisheit in den Dienst der lebenspraktischen Weisheit.

Akt III: Seitens der religiösen Offenbarungen beansprucht nach Judentum, Christentum und Islam eine göttliche Weisheit den Vorrang vor der menschlichen Weisheit.

Akt IV: In der Aufklärung und in der Aufklärungskritik (zum Beispiel Rousseau) macht sich eine lebenspraktische, vor allem moralische Skepsis gegen die Wissenschaft breit.

Akt V: Kant begründet den Vorrang der praktischen vor der theoretischen Vernunft: Die Wissenschaft bleibt zwar hochgeschätzt, der moralische Weise schiebt aber den theoretischen, epistemischen Weisen auf den zweiten Rang.

Die Bevorzugung der epistemischen Weisheit könnte man als einen abendländischen Sonderweg bezeichnen. Bei Kant findet er ein philosophisches Ende. Das Ergebnis, die Höherschätzung der moralisch-praktischen Weisheit, dürfte in anderen Kulturen, nicht zuletzt der chinesischen Klassik Zustimmung finden. So weit man ein Ideal des Weisen kennt, ist er in erster Linie ein Vorbild für einen lebenspraktisch gelungenen Daseinsvollzug. Das Wissen und dessen methodische Vollendung in den Wissenschaften bleiben wichtig, letztlich haben sie aber nur eine subsidiäre Bedeutung.

Ein weiterer Vorzug: Die epistemische Weisheit pflegt ein Verfallsdatum zu tragen; sie veraltet. Aristoteles' Beispiel, die Naturphilosophie von Thales und Anaxagoras, ist überholt; und die Physik von Galilei und Newton ist relativiert. Die lebenspraktische Weisheit veraltet zumindest weit weniger, in gewisser Weise altert sie überhaupt nicht.

Was befähigt den Weisen, auf eine nicht an die eigene Kultur gebundene Art, Vorbild und Norm zu sein? Die formalen Bedingungen liegen (fast) auf der Hand: Der Weise muß sich auf Elemente berufen, die weder die Individuen noch die Kulturen voneinander trennen, also auf die *Conditio humana*. Ein derartiges Element liegt im Verlangen aller Menschen nach Glück. Der Grund für diese interkulturelle Gemeinsamkeit besteht in der Eigenart menschlichen Handelns, in einer zielorientierten Aktivität, die man auch „Streben“ nennt. Nun läßt sich an das Ziel jedes Strebens noch die Frage richten, worum willen man es verfolge. Diese Frage „Worumwillen?“ oder „Wozu?“ wiederholt sich so lange, bis man ein Ziel erreicht, über das hinaus kein anderes Ziel mehr gedacht werden kann. Dieses schlechthin höchste Ziel trägt den Namen „Glück“ oder „Glückseligkeit“.

Weil das menschliche Handeln als eine zielorientierte Aktivität sich in so gut wie allen Kulturen und Epochen findet, gibt es auch auf die penetrant beharrliche Wozu-Frage eine interkulturell gemeinsame Antwort. Sie trägt den Namen Glück im Sinne von *eudaimonia*. Der Ausdruck des Glücks ist zwar notorisch vieldeutig. Als etwas, das man anstrebt, ist hier aber nicht irgendein Glück gemeint, insbesondere nicht das Glück, das einem widerfährt, der Zufall der launischen *Fortuna*. Gemeint ist auch kein bloß subjektives Empfinden, das Sich-wohl-fühlen. Beide, ein günstiges Geschick und eine behagliche Zufriedenheit, mögen im „Beiprogramm“ auftauchen. Im Hauptprogramm steht aber anderes: daß man sein Leben selber in die Hand nimmt und die Sache seines Lebens gut macht. Wem dies vorbildlich gelingt, der kann in einem *eudaimonistischen* Sinn „weise“ heißen.

Nach einer weit verbreiteten Ansicht lebten die Menschen am Uranfang an einem schlechthin sinn- und glückserfüllten Ort, im Paradies. Platon spricht von einer „gesunden Polis“. In ihr leben die Bürger, weil frei von Neid, Eifersucht und anderen „asozialen Leidenschaften“, in Frieden und Eintracht miteinander; sie führen ihr Dasein bei voller Gesundheit und sterben erst in hohem Alter; sie genießen die Freuden der Liebe; dank hinreichender Arbeitsproduktivität ernähren sie sich vergnüglich von Wein und Brot; sie bekränzen sich und lobsingend den Göttern.¹²

Obwohl ein solches Glück kaum je zu erreichen ist, sehnt sich der Mensch nach ihm mit gewisser Notwendigkeit. Einer der Gründe: Weil man im Alltag Mühsal und Entbehrungen erleidet, sehnt man sich nach einem Zustand, in dem nicht bloß das gegenwärtige Elend, sondern auch alles künftige aufgehoben ist. In diesem Sinn enden viele Märchen mit dem Satz „Da hatten alle Sorgen ein Ende, und sie lebten in lauter Freude zusammen.“

So sehr man aber auf dieses Märchen- oder Sonntagsglück hoffen mag – mit der Leichtigkeit eines Träumers überspringt es alle Beschränkungen der Wirklichkeit, zum Beispiel diese Schwierigkeit: In Bezug auf seine lebensnotwendigen Bedürfnisse wie Essen, Trinken und Sexualität kennt der Mensch einen Hang zur Übersättigung. Hinzu kommt die Neigung zur Ver-

¹² Platon, *Politeia*, a.a.O., 372a-c.

feinerung und zum Luxus, weshalb der Mensch einmal mehr „von Natur aus“ nie endgültig saturiert ist. Und dieses vielfältige Nimmersattsein, eine Pleonexie, beschwört Konflikte des Menschen schon mit sich selbst herauf, darüber hinaus mit seinesgleichen, nicht zuletzt mit der naturalen Natur.

Wegen dieser und weiterer Schwierigkeiten droht die Gefahr, beim Streben nach Glück zu scheitern. Der eudaimonistische Weise hat daher zu zeigen, wie man das Scheitern vermeidet. Zu diesem Zweck muß er wissen, wo und warum ein Scheitern droht. Wir überlegen uns Bausteine, aber auch Baustellen für etwas, das früher Lebenskunst hieß, das die Philosophen jedoch mittlerweile verlernt haben. Mitlaufend fragen wir, ob sich die Bausteine in einer Person, dem Weisen, darstellen lassen.

Einen wichtigen Grund für ein mögliches Scheitern haben wir schon genannt: Wer das Glück nur als Sehnsuchtsglück kennt oder nur als schwindelerregend überschäumende Freude, wird auf Dauer weder in dieser Welt noch in dieser seiner Haut glücklich, nämlich als Mensch mit Bedürfnissen, die einander widerstreiten; mit dem Hang zur Übersättigung, mit dem „neidischen Blick auf die Früchte in Nachbars Garten“; mit der Gefahr, daß man von Freunden verlassen oder gar verraten wird; mit der weiteren Gefahr, Unglück zu erleiden, und der Erwartung, alt und gebrechlich zu werden; nicht zuletzt wegen der Ängste und Sorgen, die schon die Angst vor solchen Gefahren heraufbeschwören.

Um die Kluft zu überwinden, die sich zwischen Glückserwartung und Glückserfüllung auftut, bieten sich dem Weisen zwei Strategien an. Entweder vermindert er die Nachfrage an Glückserwartungen, oder er erhöht das Angebot an Glückserfüllung. Die erste Strategie besteht in der Fähigkeit, ein glückliches Leben zu führen, ohne auf der Insel der Seligen zu leben: im vollkommenen Heil, der totalen Versöhnung und dem ewigen Frieden. Gegen eine Hybris der Glückssuche, die sich am Ende, wegen der vorhersehbaren Enttäuschung, selbst bestraft, gebietet der eudaimonistische Weise als erstes: „Nichts im Übermaß!“, oder professioneller, sozialwissenschaftlicher formuliert: „Man übe sich in Sinnfrustrationstoleranz!“

Die erste Strategie schließt aber die zweite nicht notwendig aus. Sie gebietet keine vorschnelle Zufriedenheit; sie verlangt nicht, alle Jugendträume aufzugeben. Wer zusätzlich der zweiten Strategie folgt und noch Sehnsucht „sich leistet“, könnte im Gegenteil ein erfüllteres Leben führen. Die Zufriedenheit mit dem Zweitbesten ist lediglich ein Glück „aus Sicherheitsgründen“. Man gebe die Hoffnung auf das große Glück nicht auf: daß beispielsweise etwas Unerwartetes zuteil wird oder daß man vorübergehend seiner selbst in einer ursprünglichen Einheit mit anderen Menschen oder mit der Natur innewird. Daher der zweite Ratschlag eines eudaimonistischen Weisen: „Halte dich im Werktagsglück für das Sonntagsglück offen!“ Statt einer Sinn-diät durch „Diätetik der Sinnerwartung“, statt einer bloßen Erwartungsreduktion, und ebenso statt eines resignativen Verzichts auf ein „wahres Glück“ anempfiehlt er eine Doppelstrategie: Die Zufriedenheit mit dem

kleineren, aber keineswegs kleinsten Glück behalte sich für das größere Glück eine Erwartungsreserve zurück. Sie hofft auf die große Versöhnung und versteht trotzdem, mit Entfremdungen zu leben.

Ein weiterer Grund, warum das Glücksverlangen oft scheitert: In so gut wie allen Kulturen finden sich vier meist konkurrierende Lebensziele. Einige Menschen suchen vornehmlich sinnliche Lust, sie führen ein Genußleben. Andere interessieren sich weit mehr für Wohlstand, wieder andere für Macht oder aber für das Ansehen. Eine weitere interkulturelle Gemeinsamkeit: Die vier Lebensziele sind in den Weisheitstexten meist nicht Gegenstand der Zustimmung, sondern der Kritik: Altägyptische Lebensweisheit wendet sich zum Beispiel gegen den Reichtum, indem sie Habgier und Geiz verwirft.¹³ Einer der Sieben Weisen Griechenlands, Periander von Korinth, erklärt noch schärfer: „Gewinn: etwas Schimpfliches“.¹⁴ Ein anderer der Sieben, Kleobulos aus Lindos, rät, seine Lust zu beherrschen,¹⁵ während Buddha die „Lust der Begierden“ verwirft.¹⁶ Gegen das Verlangen erklärt der Daoist Yang Zhu: „In rastloser Hast streitet man um eitles Lob“.¹⁷ Und Philosophen wie Platon und Aristoteles bestreiten zusätzlich die Glücktauglichkeit der Macht.

Nicht mit Autoritäten zufrieden, suchen wir allerdings Argumente, die interkulturell gültig sind. Wir begnügen uns mit dem ersten Lebensziel, der Lust, die sich anscheinend leicht beurteilen läßt. Denn wer verlangt nicht nach Lust und sucht Unlust zu vermeiden. Die positive Seite, die Lust, umfaßt nämlich das ganze Spektrum von der flüchtigen Begierde über die ekstatische Wollust bis zum beständigen Wohlgefallen; ebenso von vegetativ-bescheidener Lust („Die Sonne wärmt mich, und ich atme ohne Beschwerden“) über einen Sonnentag mit lieben Menschen und einem Glaserl Wein bis zum Freudentaumel „Jauchzet! Frohlocket“, aber auch jener Distanz zur Sinneslust, die selber Lust sein kann, wie es bei Gottfried Benn heißt, zum „Gegenglück, dem Geist“. Es gibt eine generelle Lebens- und eine ähnlich generelle Arbeitsfreude; man kennt die kleinere, aber nahrhafte Vollkornbrot- und die größere, aber ungesunde Praliné-Freude. Kurz: Die Welt der Freuden ist bunt und reich.

Was spricht gegen ein Leben bloß der Lust? Als etwas, das jede Art von Gelingen begleitet, lebt die Lust in und aus der Gegenwart. Wer nun stets seinen momentan vorherrschenden Impulsen folgt, unterwirft sich seinen jeweiligen Bedürfnissen und Interessen, was zahlreiche Schwierigkeiten aufwirft. Eine *erste*, das Mehr-und-mehr-Wollen, die Pleonexie droht vor

¹³ Otfried Höffe, Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart. 4. Aufl. München 2006, Nr. 1 und 11.

¹⁴ Ebenda Nr. 45.

¹⁵ Ebenda.

¹⁶ Ebenda Nr. 24.

¹⁷ Ebenda Nr. 35.

allem bei der sinnlichen Lust; in Shakespeare-Worten: „Der Ozean ist begrenzt, die Begier dagegen unbeschränkt.“¹⁸

Eine *zweite* Schwierigkeit: Die unterschiedlichen Bedürfnisse und Interessen neigen zu einer gegen die anderen rücksichtslosen Alleinherrschaft, mithin zu einer die Gesamtheit gefährdenden Tyranis: Wo man dem einen Bedürfnis folgt, können die anderen vergessen, verdrängt, sogar unterdrückt werden.

Auf die *dritte* Schwierigkeit, die negativen Nebenfolgen, spielt das polnische Sprichwort an: „Gott schuf den Wein, der Teufel den Kater.“ Oder ernster, mit Friedrich Schiller: „Der Wahn ist kurz, die Reu' ist lang“.

Die *vierte* Schwierigkeit bündelt sich im Sprichwort: „Vor den Preis haben die Götter den Schweiß gesetzt.“ Die Lebenserfahrung zeigt, daß viele Dinge, die wenig Aufwand kosten, einen geringen Lustwert haben; die längere und tiefere Zufriedenheit stellt sich dagegen dort ein, wo man Mühen auf sich nimmt. Die Bereitschaft, vorübergehend Unlust zu ertragen, ist wie eine hedonistische Investition, die sich auf längere Sicht hedonistisch auszahlt.

Glücklicherweise wird diese Erfahrung in „Sozialexperimenten“ wiederentdeckt, nachzuschauen im Kinofilm *Rhythm is it* (2004): Ein großer Dirigent, Simon Rattle, lädt für ein klassisches Tanzprojekt nicht die üblichen Personen ein, sondern aus 25 Nationen 50 Jugendliche, die bislang weder die erforderliche körperliche Anstrengung noch die nötige Disziplin kannten; überdies kamen sie großenteils mit klassischer Musik zum ersten Mal in Berührung. Nach der gelungenen Aufführung waren die Schüler auch in schulischen Bereichen zu höheren Leistungen motiviert. Vor allem waren sie auf ihre Leistung stolz: weit über den Augenblick hinaus beglückt.

Eine *fünfte* Schwierigkeit des bloßen Genußlebens liegt in den für andere negativen Nebenfolgen. Eine *sechste* Schwierigkeit beginnt mit der Lust, andere sportlich, politisch oder wissenschaftlich auszustechen und reicht über die schurkische Lust eines Betrügers bis zum ausgewachsenen Sadismus. Hier braucht man nicht einmal auf den Marquis de Sade zu verweisen, der vermutlich gar nicht sadistisch war. Man braucht auch nicht an die großen Schurken der Weltliteratur zu erinnern. Es genügt, den „Titelhelden“ der weniger bekannten „lieblosen Komödie“, Stefan Zweigs *Ben Jonsons „Volpone“* zu zitieren: „Du weißt ja, Junge, mir schmeckt's erst, wenn ich mir die Kehle gesalzen habe: so eine pfeffrige Bosheit vorher, so eine saftige Schurkerei, dann erst hab' ich den rechten Appetit.“ (1. Akt, 1. Szene)

Aus diesen und weiteren Schwierigkeiten stürzt sich der Weise nicht in ein Leben der Entsagung. Er verfügt aber über die Fähigkeit zur Distanz. Sie mag „Vernunft“ heißen und wegen ihres Dienstes an einer optimalen Gesamtlustbilanz „hedonistische Vernunft“. Wer über sie nicht bloß intellektuell, sondern auch lebenspraktisch verfügt, besitzt Besonnenheit. Ohne beide,

¹⁸ William Shakespeare, *Venus and Adonis*, in: ders., *The Poems*, hg. v. John Roe. 2. Aufl. Cambridge 2006, Vers 389.

Vernunft und Besonnenheit, ist jene hedonistische Lebenskunst nicht möglich, die zum Beispiel in gegenwärtigen Mühen deren Chance zu künftiger Lust wahrnimmt, daher die Mühe durch eine gegenwärtige Vorfreude mindert, oder die in Situationen des Leidens die Erinnerung vergangener Freuden als Quelle gegenwärtigen Trostes einbringt.

Auch die beiden nächsten Lebensziele, Reichtum und Macht, erfahren keine moralisierende Kritik. Sie folgen nicht der vielleicht tröstlichen, aber lebensfernen Ansicht Kleists (hier gekürzt): „Die Großen dieser Erde leben in Herrlichkeit und Überfluß und darum nennt man sie Günstlinge des Glücks. Aber der Unmut trübt ihre Blicke, der Schmerz bleicht ihre Wangen, der Kummer spricht aus allen ihren Zügen. Dagegen sehen wir einen armen Tagelöhner, Zufriedenheit blickt aus seinen Augen, die Freude lächelt auf seinem Antlitz, Frohsinn und Vergessenheit umschweben die ganze Gestalt.“ (*Weg des Glücks*, 867) Bevor er ein sentimentales Lob der Armut anstimmt, vergißt der Weise nicht, daß es (fast) „nichts Entwürdigenderes als die ständige Sorge um das tägliche Brot“ gibt. Aus bitterer Erfahrung fährt die Romanfigur aus Somerset Maughams *Der Menschen Hörigkeit* (1986, S. 278) fort: „Ich habe nichts als Geringschätzung für die Leute, die das Geld verachten. Sie sind Heuchler und Narren.“

Die strukturelle Kritik behauptet nicht, jedes Streben nach Reichtum erliege der Pervertierung. Wie die Biographien so reicher Personen wie der Fuggers, Rockefellers oder Rothschilds zeigen, geht es zumindest unbewußt, oft genug ausdrücklich um anderes. Viele suchen den Erfolg, zusätzlich Macht und eher nebenbei ein angenehmes Leben. Andererseits mag Wohlstand hilfreich sein, für das Lebensglück entscheidend ist er nicht.

Die empirische Glücksforschung liefert zwei eindrucksvolle Bestätigungen. Die eine: „Obwohl die Menschen im Westen immer reicher werden, sind sie keineswegs glücklicher geworden“.¹⁹ Die andere: Im Ländervergleich leben in armen Ländern wie Indonesien, Kolumbien und Mexiko prozentual ähnlich viele glückliche Menschen wie im Durchschnitt der reichen Industrienationen.²⁰ Infolgedessen ist es für den Nichtreichen eudaimonistisch unklug, den Reichen zu beneiden. Man braucht nicht mit Kleist das Armsein für einen eudaimonistischen Vorteil zu halten. Eher entwickle man eine eudaimonistische Kreativität, eine eudaimonistische Vernunft, und vollende sie in einer Gelassenheit, die sich an Jean Pauls „vergnügtem Schulmeisterlein“ orientiert. Zu dessen Lebenskunst gehörte die Fähigkeit zur Vorfreude selbst unter quälenden Umständen: „Vor dem Aufstehen“, sagt er, „freue ich mich auf das Frühstück, den ganzen Vormittag aufs Mittagessen, zur Vesperzeit aufs Vesperbrot und abends aufs Nachtbrot“ und „um stets fröhlich aufzuwachen“, hob er sich „immer vom Tage vorher et-

¹⁹ Richard Layard, *Happiness. Lessons from a New Science*. London 2005; dt. Die glückliche Gesellschaft. Kurswechsel für Politik und Wirtschaft. Übers. v. Jürgen Neubauer. Frankfurt/M. 2005, S. 13.

²⁰ Ebenda S. 46.

was Angenehmes für den Morgen auf“. Ohne Zweifel kann man sich über die Idylle mokieren: klüger ist, wer dem Ratschlag folgt: „Versuche unter Deinen Lebensbedingungen eudaimonistisch kreativ zu sein!“

Eudaimonistische Vernunft und eudaimonistische Tugenden wie Besonnenheit und Gelassenheit sind notwendige Bedingungen für das Streben nach Glück. Sind sie aber auch zureichend? Von einem anonymen spanischen Gartenarchitekten stammt das Wort: „Eine glückliche Welt wird uns nicht geschenkt, wir müssen sie selbst erschaffen.“ Ist die eudaimonistische Tugend von dieser Art: Erschafft sie Glück; macht sie glücklich?

Legt man das Verb „machen“ auf die Goldwaage, so fällt die Antwort negativ aus. Etwas machen, unter Betonung der Kreativität: es erschaffen, heißt, ein Objekt hervorbringen, das am Ende eigenständig existiert. Das Glück entsteht aber im Vollzug. Eine Gartenanlage bleibt nach Ablauf des Lebens bestehen, ebenso ein wissenschaftliches, künstlerisches oder politisches Lebenswerk, das performative und präsentische Glück dagegen nicht. Rein begrifflich ist es kein herstellbares Produkt, folglich nicht machbar. Gefragt ist daher, wie eng Tugend und Glück miteinander verkoppelt sind: Vollzieht, wer aus den Tugenden heraus lebt, ein glückliches Leben?

Philosophen wie Spinoza behaupten eine Identität: „Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst.“²¹ In Beaumarchais' Komödie *Figaros Hochzeit*²² heißt es: „Wandeln wir stets ohne Arg auf dem Pfad der Tugend. Früher oder später wird die Intrige zum Verderben dessen, der sie anzettelt.“ (5. Akt, 17. Szene) Und Heinrich von Kleist schreibt im schon zitierten Aufsatz, *den sichern Weg des Glücks zu finden*: „einzig allein nur die Tugend ist die Mutter des Glücks, und der Beste ist der Glücklichste“, denn „ein großes unerbittliches Gesetz“ waltet „über die ganze Menschheit, dem der Fürst wie der Bettler unterworfen ist. Der Tugend folgt die Belohnung, dem Laster die Strafe.“ Realistischer und nüchterner zugleich stellt der maßgebliche Vertreter einer Glücksethik, Aristoteles, fest, daß man durch Tugend zu Schaden, im Fall der Tapferkeit sogar zu Tode kommen könne.²³ Daraus folgert er, die Behauptung, Tapferkeit oder eine andere Tugend führe zum Glück, trafe lediglich meistens, aber nicht immer zu. Unausgesprochen räumt er damit ein, auch der gelegentlich aus Tugend resultierende Schaden beeinträchtigt das Glück.

Der eudaimonistische Glücksbegriff ist aktiv und präsentisch. Als eine gelingende Weise des Lebensvollzugs macht er sich weit weniger als der passive Glücksbegriff vom Gang der Welt abhängig, vollkommen unabhän-

²¹ Baruch de Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Amsterdam 1677; dt. Die Ethik mit geometrischer Methode begründet, in: ders.: *Opera. Werke*, lat. u. dt., Bd. 2, hg. von Konrad Blumenstock. Darmstadt 1978, Buch IV, Lehrsatz 42.

²² Pierre Augustin Caron de Beaumarchais, *La folle journée, ou le mariage de Figaro* 1778; dt. *Der tolle Tag oder Figaros Hochzeit*, in: *Die Figaro-Trilogie*, übers. von Gerda Scheffel, mit einem Nachwort von Norbert Miller. 10. Aufl. Frankfurt/M. 1994.

²³ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, a.a.O., I 1, 1094b17-19.

gig davon ist er aber nicht. Wem der Lebenspartner oder ein Kind stirbt, wen ein Freund verrät, wer unverschuldet eine bleibende Schwerverletzung erleidet und zum Krüppel wird oder wie der alttestamentarische, aber auch Josef Roths Hiob²⁴ sein ganzes Vermögen, zusätzlich seine Söhne und Töchter und Freunde verliert, der kann nicht ernsthaft glücklich genannt werden: „dann“ sagt Uwe Timm in seinem Roman *Rot* „geht durch die ganze Schöpfung ein Riß. Keine Sinnkrücke, nichts, Verzweiflung, Empörung“.²⁵

Der Gefahr großen Unglücks bleibt jeder Mensch ausgesetzt, der Recht-schaffene nicht weniger als der Schurke. Denn böse Widerfahrnisse tragen weder einen Detektor an sich, der die Redlichen von den Schurken trennt, noch haben sie den Willen und die Macht, die Bösen heimzusuchen und die Guten zu verschonen. Die Tugend ist weder ein Amulett, das vor Kummer und Leid schützt, noch ein Impfstoff, der gegen sie immun macht. Tugenden haben keine Macht über die Zumutungen des Lebens, vollkommen hilflos gegen böse Widerfahrnisse sind sie aber nicht. So hilft die Lebensvernunft, das Leben in Kontexte zu stellen, in denen Widerfahrnisse weniger drohen. Außerdem vermag sie manche Enttäuschungen und böse Überraschungen ins Positive zu wenden.

Schließlich gibt es noch eine außergewöhnliche Tugend; sie hilft, daß man von den Widerfahrnissen keine tiefen und unheilbar schwelenden Wunden davonträgt. Sie hat zwei Stufen. Die Minimalstufe besteht in der tolerantia, auf Griechisch karteria, die ursprünglich das Erdulden nicht von jemandem, sondern von etwas bedeutet. Tolerant in diesem Sinn, man sagt auch tapfer, ist, wer selbst unter schwerem Leid nicht zusammenbricht. Die höhere positive Stufe besteht in einer aktiven und kreativen Ausein-ander-setzung, in einem schöpferischen Verarbeiten böser Widerfahrnisse.

Die Kreativität beginnt mit der Fähigkeit, eine Schwierigkeit als Chance, sich zu bewähren, wahrzunehmen. In Joseph Conrads Erzählung *Jugend* hat der „Held“ Marlowe auf einem altersschwachen Kahn als zweiter Offizier angeheuert. Nach einem tagelangen Sturm wird das Schiff leck, und man muß „ums liebe Leben pumpen ... als wären wir alle gestorben und in eine Hölle für Seeleute verdammt worden“. Aber „irgendwo in mir lebt der Gedanke: Bei Gott, das ist ein verteufeltes Abenteuer ... Für mich war das Schiff kein alter Klapperkasten, der eine Ladung Kohle durch die Welt schleppte. Für mich verkörperte sich darin alles, was im Leben des höchsten Einsatzes wert sein könnte.“²⁶

Wie aber sähe es aus, wenn man das Abenteuer am Ende nicht heil, sondern verkrüppelt übersteht? Hilfreich sind günstige Bewältigungsmuster. Wer über sie auf die hier entscheidende Weise verfügt, wer sie also nicht

²⁴ Joseph Roth, *Hiob. Roman eines einfachen Mannes*. Berlin 1930.

²⁵ Uwe Timm, *Rot*. Köln 2001, S. 85.

²⁶ Joseph Conrad, *Youth, a narrative*. Edinburgh 1902; dt. *Jugend*. Frankfurt/M. 1973.

bloß kennt, sondern aus ihnen heraus zu leben versteht, der vermag selbst außergewöhnliche Schwierigkeiten wie Arbeitslosigkeit und Scheidung, wie den Tod eines Angehörigen oder schwere Krankheit so zu bewältigen, daß er nach einiger Zeit eine gewisse Handlungsfreiheit wiedergewinnt. Später findet er vielleicht sogar zu einem erfüllten und zufriedenstellenden Leben zurück.

Wer über die positive Tugend verfügt, die kreative Kompetenz, Widerfahrnisse zu bewältigen, ist gegen Unglück zwar nicht gefeit. Er vermag aber selbst bei viel Kummer und Leid ein fast wieder glückliches Leben zu führen.

Die (vorläufige) Bilanz: Die Tugend kann den Sinn des tugendhaften Lebens, das Glück, nicht garantieren. Daher ist die zu optimistische Hoffnung der antiken Stoa zu verwerfen, das Vor- und Urbild des Rechtschaffenen, der Weise, könne selbst dann glücklich sein, wenn er unter Armut und Krankheit leide, überdies gefoltert werde. Der Weise vermeidet beides: Er verzweifelt niemals, er behauptet aber auch nicht, selbst unter schlimmsten Widerfahrnissen, sogar bei einem Hiob-Schicksal, glücklich zu sein. So räumt er ein, was nach meinem Wissen den bekannten Vorschlägen eines Weisen zu fehlen scheint – von Pythagoras über Sokrates bis Epikur und die Stoa, in anderer Weise vielleicht auch bei Lao Zi und Kong Zi – :

Trotz der Verantwortung des Menschen für ein gelingendes Leben bleibt ihm das Gelingen, das Glück, ein zerbrechliches Gut. Nicht weil der Gedanke des Weisen an kulturelle Grenzen stößt, räumt der wahrhaft Weise eine Variante von Sokrates' Wort ein: „ich weiß, daß ich nichts weiß“, besser: „que sais-je“, was weiß ich (denn schon). Selbstkritisch gibt er die Grenze der eudaimonistischen Weisheit zu. Während ohne die Verbindung von Rechtschaffenheit mit Lebensklugheit das Verlangen nach Glück leicht in den Abgrund des Scheiterns führt, schützt die eudaimonistische Weisheit nicht vor jedem Ungemach. Sie hilft aber, daß das geglückte Leben hochwahrscheinlich wird. Eine derartige Vorbild-Norm, im Aristotelischen Sinn nachzuahmen, also in sich stimmig darzustellen, könnte ein Anreiz für große Literatur sein.