

GLÜCKSKONZEPTE JENSEITS DER ÖKONOMIE

Dissertation

zur Erlangung des Grades
Doktor der Wirtschaftswissenschaften
(Dr. rer. pol.)

eingereicht an der Universität Flensburg
von
Dipl.-Kfm. (FH) Morten Friedrichsen

Gutachter:

Prof. Dr. Wolfgang P. Teschner,
Universität Flensburg

Prof. Dr. Wenzel Matiaske,
Helmut-Schmidt-Universität Hamburg

Tag der Einreichung: 31.10.2013

SCHRIFTLICHE VERSICHERUNG

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Hilfsmittel angefertigt habe; die aus fremden Quellen (einschließlich elektronischer Quellen, dem Internet und mündlicher Kommunikation) direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind ausnahmslos unter genauer Quellenangabe als solche kenntlich gemacht. Insbesondere habe ich nicht die Hilfe sogenannter Promotionsberaterinnen / Promotionsberater in Anspruch genommen. Dritte haben von mir weder unmittelbar noch mittelbar Geld oder geldwerte Leistungen für Arbeiten erhalten, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Dissertation stehen. Die Arbeit wurde bisher weder im Inland noch im Ausland in gleicher oder ähnlicher Form einer anderen Prüfungsbehörde vorgelegt.

Morten Friedrichsen

Heide, den 30.10.2013

Für Jenna, Henry und Moritz

DANKSAGUNG

An erster Stelle möchte ich mich bei meinem Doktorvater Prof. Dr. Wolfgang P. Teschner für seine herzliche Betreuung und Förderung sehr bedanken. Er hat mich in den vergangenen Jahren stark in meinem Denken beeinflusst und zu meiner Weiterentwicklung beigetragen. Unsere Gespräche haben mich in all dieser Zeit sehr inspiriert und inspirieren mich auch weiterhin.

Ein großer Dank geht weiterhin an Prof. Dr. Wenzel Matiaske für seine freundliche Bereitschaft, sich diesem Projekt anzuschließen. Ich bedanke mich auch für seine wertvollen Hinweise und die Möglichkeit, mein Dissertationsthema im Rahmen seines Seminars vorzustellen.

Außerdem danke ich meinem Vorgesetzten Prof. Dr. Hanno Drews für seine Toleranz gegenüber meiner Mehrfachbelastung; er hat es stets aufs Neue verstanden, mich zu motivieren und voranzutreiben.

Neben allen Freunden und Bekannten danke ich vor allem auch meiner Familie. Besonders hervorheben möchte ich dabei meine Eltern, die mich immer in allen Lebenslagen unterstützt haben und denen ich letztlich alles verdanke.

INHALTSVERZEICHNIS

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	10
1 EINLEITUNG	11
1.1 Hintergrund und Relevanz der Arbeit.....	11
1.2 Zielsetzung und Vorgehensweise	16
1.3 Aufbau der Arbeit.....	18
2 MENSCH UND GLÜCK.....	20
2.1 Vorüberlegungen zum Glück	20
2.2 Menschliches Bewusstsein	23
2.3 Emotionen und Glück in biologischer Hinsicht	28
2.4 Sprache	30
2.5 Weltanschauung	33
3 GLÜCK IM SINNE WESTLICHER ÖKONOMIE.....	35
3.1 Grundannahmen und Theorie westlicher Mainstream-Ökonomie	36
3.1.1 Der Homo oeconomicus als Nutzenmaximierer.....	37
3.1.2 Marktpreismechanismus.....	41
3.1.3 Arbeitsteilung.....	42
3.2 Wirtschaftswachstum als Quelle ökonomischer Wohlfahrt.....	43
3.3 Das BIP als Maßstab ökonomischer Wohlfahrt.....	46
3.4 Der Neoliberalismus als Rahmen westlicher Marktwirtschaft.....	50
3.5 Das Individuum im westlich-marktwirtschaftlichen System	58
3.5.1 Zeit.....	59
3.5.2 Konsum	62
3.5.3 Arbeit	65

3.5.4	Gesundheit	68
3.5.5	Freizeit.....	69
3.5.6	Spiritualität.....	70
3.5.7	Sehnsucht nach Glück.....	72
4	GLÜCKSKONZEPTE JENSEITS DER ÖKONOMIE	75
4.1	Begriffliche Abgrenzungen und Auswahl	76
4.1.1	Mythos	76
4.1.2	Religion.....	78
4.1.3	Philosophie	79
4.1.4	Auswahl und Aufbau.....	80
4.2	Mythische Glaubenswelten	85
4.2.1	Azteken und Maya.....	85
4.2.2	Nordische Mythenwelt	89
4.2.3	Sonstige Mythen und Mythenwelten	91
4.2.4	Reflexion.....	93
4.3	Antike griechische Philosophie	96
4.3.1	Platon	96
4.3.2	Aristoteles	101
4.3.3	Epikureismus	109
4.3.4	Stoa	115
4.3.5	Reflexion.....	118
4.4	Abrahamitische Religionen	122
4.4.1	Judentum.....	122
4.4.1.1	Grundlagen.....	122
4.4.1.2	Leben im jüdischen Glauben	123

4.4.2	Christentum	128
4.4.2.1	Grundlagen.....	128
4.4.2.2	Leben im christlichen Glauben	131
4.4.3	Islam	136
4.4.3.1	Grundlagen.....	136
4.4.3.2	Leben im islamischen Glauben	138
4.4.4	Reflexion.....	142
4.5	Abendländische Philosophie.....	145
4.5.1	Augustinus	145
4.5.2	Thomas von Aquin.....	148
4.5.3	Utopisches Denken.....	151
4.5.4	Immanuel Kant.....	154
4.5.5	Utilitarismus	156
4.5.6	Arthur Schopenhauer.....	159
4.5.7	Karl Marx	161
4.5.8	Friedrich Nietzsche	164
4.5.9	Existentialismus	168
4.5.10	Reflexion.....	170
4.6	Indische Denkrichtungen	173
4.6.1	Hinduismus	173
4.6.1.1	Grundlagen.....	173
4.6.1.2	Leben im hinduistischen Glauben	175
4.6.2	Buddhismus.....	180
4.6.2.1	Grundlagen.....	180
4.6.2.2	Leben nach buddhistischer Lehre	181
4.6.3	Reflexion.....	185

4.7	Chinesische Denkrichtungen	187
4.7.1	Daoismus.....	187
4.7.1.1	Grundlagen.....	187
4.7.1.2	Leben nach daoistischer Lehre	188
4.7.2	Konfuzianismus	191
4.7.2.1	Grundlagen.....	191
4.7.2.2	Leben nach konfuzianischer Lehre.....	192
4.7.3	Reflexion.....	196
5	NEUERUNGEN IN DER ÖKONOMISCHEN GLÜCKSDEBATTE	199
5.1	Gross National Happiness	199
5.1.1	Ursprung und Idee	199
5.1.2	Operationalisierung und Umsetzung.....	200
5.1.3	Kritik.....	201
5.2	Neuentwicklungen im westlichen Mainstream	203
5.2.1	Ökonomische Glücksforschung	203
5.2.1.1	Grundlagen.....	203
5.2.1.2	Erkenntnisse.....	205
5.2.1.3	Kritik	211
5.2.2	Verhaltensökonomik	213
5.2.2.1	Revision des Rationalitätsgedankens.....	213
5.2.2.2	Kritik	218
5.2.3	Positive Psychologie.....	219
5.2.3.1	Programm.....	219
5.2.3.2	Kritik	220

5.2.4	Westliche Alternativen zum BIP	222
5.2.4.1	Human Development Index	222
5.2.4.2	Stiglitz-Sen-Fitoussi-Kommission	223
5.2.4.3	Capability Approach	225
5.2.4.4	Sonstige Indikatoren und Ansätze	227
5.2.4.5	Kritik	228
6	ZUSAMMENFÜHRUNG DER ERKENNTNISSE.....	229
7	SCHLUSS	243
	GLOSSAR	245
	LITERATURVERZEICHNIS	250
	NAMENSVERZEICHNIS	299

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

BIP	Bruttoinlandsprodukt
CDU	Christlich Demokratische Union
CSU	Christlich-Soziale Union
DNA	Deoxyribonucleic acid
EHEC	Enterohämorrhagische Escherichia coli
EN	Nikomachische Ethik
f.	folgende Seite
FDP	Freie Demokratische Partei
ff.	fortfolgende Seiten
GDP	Gross Domestic Product
GNH	Gross National Happiness
HDI	Human Development Index
Hg.	Herausgeber
i. d. R.	in der Regel
Lk	Lukas
Mt	Matthäus
o. O.	ohne Ortsangabe
o. S.	ohne Seitenangabe
Ps	Psalms
S.	Seite
SD	Sustainable Development
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutschlands
Tob	Tobit
u. a.	unter anderem
US / U.S.	United States
WH	Whorf Hypothesis
z. B.	zum Beispiel

1 Einleitung

1.1 Hintergrund und Relevanz der Arbeit

Glück ist zweifellos einer der schillerndsten wie auch einer der am schwierigsten greifbaren Begriffe unserer Sprache. Die Empfindung von Glück ist jedem Menschen bekannt, aber dessen ungeachtet scheint es sich jeglichem Versuch einer Definition zu entziehen. Solche Unterfangen hat es zu allen Zeiten gegeben, doch in der Regel laufen sie entweder auf Allgemeinplätze bzw. Aphorismen hinaus, denen jeder problemlos zustimmen kann (ohne wirkliche Klarheit zu gewinnen), oder aber sie sind von einer technokratischen Detailverliebtheit, die nur Einzelaspekte beleuchtet und den Blick für das Wesentliche versperrt.

Diese Probleme spielen keine Rolle in Hinblick auf die zentrale Bedeutung des Glücks für unser Leben. Im Zuge dieser Arbeit wird untersucht werden, ob und inwieweit unter den verschiedensten Denkrichtungen der Menschheitsgeschichte ein Konsens herrscht, dem Glücksstreben eine Vorrangstellung einzuräumen.

Interpretationen sind immer kontextabhängig – und so werden auch die unterschiedlichen Auffassungen vom Glück durch die Rahmenbedingungen ihrer jeweiligen Zeit und Gesellschaft geprägt. Den geistigen Ausgangspunkt dieser Arbeit stellt die westliche¹ Zivilisation des frühen 21. Jahrhunderts dar.

Wenn die Rede auf diesen Kulturkreis kommt, lässt sich unmittelbar auf einen interessanten Umstand hinweisen, der im Zusammenhang mit der Frage nach dem Glück von hoher Relevanz ist. So gehört es zu den Zufällen der Geschichte, dass zwei für unsere Gegenwart prägende Kräfte – Marktwirtschaft und moderne Demokratie – auf ein gemeinsames Schicksalsjahr zurückblicken können. Im Jahr 1776 wurde erstmals *The Wealth of Nations* von Adam Smith veröffentlicht – jenes Werk, das fortan als *die* heilige Schrift aller liberal-

¹ Bezeichnungen wie *der Westen* oder *der westliche Kulturkreis* folgen im Rahmen dieser Arbeit der Klassifikation nach Huntington (2002). Inkludiert sind demnach die USA, Kanada, West- und Mitteleuropa (christlich-orthodoxe Staaten bilden einen eigenen Kulturkreis) sowie Australien und Ozeanien.

marktwirtschaftlich geprägten Denkrichtungen galt. Im gleichen Jahr wurde auch die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika unterzeichnet – jenes Staates, der fortan als Archetyp der modernen (westlichen) Formen der Demokratie galt.

Beide Ereignisse können als unterschiedliche Exponenten einer gemeinsamen Idee gewertet werden: Dem Streben nach dem Glück. Die besagte Unabhängigkeitserklärung drückt dies in einer berühmten Formulierung wie folgt aus: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.“ (U. S. National Archives, 2011, o. S.) Die Frage ist, wie viel von diesen Zielen und Idealen verwirklicht wurde bzw. geblieben ist.

So soll der Blick zunächst kurz auf die aktuelle Befindlichkeit in der westlichen Zivilisation gerichtet werden. Kennzeichnend für das frühe 21. Jahrhundert sind vielfältige Veränderungen, die vormals allgemein akzeptierte Überzeugungen und Lehrmeinungen deutlich in Frage stellen. Das westliche System ist insgesamt – mitsamt seiner oben beschriebenen Grundlagen – Gegenstand massiver Transitionsprozesse. Hatte Francis Fukuyama Anfang der Neunzigerjahre des vergangenen Jahrhunderts das *Ende der Geschichte* und den Siegeszug westlicher Ideale postuliert (Fukuyama, 1992), so zeigte sich bereits kurz darauf die Nichthaltbarkeit dieser These.²

Im politischen Bereich ist keineswegs eine zunehmende Dominanz der Vorstellung einer westlich geprägten Demokratie (die wohlgernekt ihrerseits stark unterschiedliche Ausprägungen von Staat zu Staat aufweist) zu beobachten. Im Zuge von militärischen Interventionen, Volksaufständen und Revolutionen ist vielfach von einer solchen Tendenz ausgegangen worden (beispielsweise im Zusammenhang mit Afghanistan, dem Irak oder dem sogenannten Arabischen Frühling), doch stabile Ergebnisse sind diesbezüglich ausgeblieben. Stattdes-

² Eine ausführliche Kritik des Grundgedankens Fukuyamas findet sich z. B. bei Hodgson (2001).

sen zeigt sich eher eine Emanzipation der betreffenden Staaten von westlichen Ideen und Idealen.

Der wirtschaftliche Bereich unterliegt ebenfalls gravierenden Veränderungen. So wird die ökonomische Stärke der westlichen Nationen durch die Volksrepublik China und andere Staaten mehr und mehr herausgefordert – die Machtverhältnisse und damit einhergehend auch die Rahmenbedingungen verändern sich. Dazu kommt das zur Alltäglichkeit gewordene Phänomen der *Krise*: Aus einer weltweiten Finanz- wurde eine Wirtschaftskrise, deren Auswirkungen nach wie vor kaum überschaubar sind. Euro- und Schuldenkrisen tragen ihr Übriges zu einer Destabilisierung des internationalen ökonomischen Systems bei. Und es sind die Fundamente des menschlichen Wirtschaftens selbst, die kritischen Entwicklungen unterliegen: Das Schlagwort der *Grenzen des Wachstums* ist seit langem bekannt. Der Abbau nicht erneuerbarer Umweltressourcen in Verbindung mit der Kontaminierung vorhandener Bestände führt zu zunehmenden Engpässen und in letzter Konsequenz zur Gefährdung der gesamten menschlichen Existenzgrundlage.

Auf die oben beschriebenen Entwicklungen und Herausforderungen – sei es nun im politischen, ökonomischen, ökologischen oder sozialen Bereich – kann mit traditionellen Mechanismen vielfach nicht mehr adäquat reagiert werden (insbesondere dann, wenn es sich um vorerfahrungslose Situationen handelt). Die Leistungsfähigkeit eines Systems, das jahrzehntelang global maßgeblich war, wird mithin grundsätzlich in Frage gestellt. Mehr noch: Es wird hinterfragt, worin denn eigentlich der originäre Zweck und somit die Daseinsberechtigung eines jeden Systems besteht, das auf das menschliche Dasein und die Gestaltung menschlicher Gesellschaften einwirkt. Lässt sich hier noch von einem zielgerichteten Streben nach Glück sprechen (sofern die Bedingungen des herrschenden Systems diesem dienlich sein sollen)?

Der Titel der vorliegenden Arbeit impliziert, dass der Glücksbegriff trotz der aufgezeigten Entwicklungen üblicherweise nach wie vor in einem ökonomischen Sinne interpretiert wird. Dies ist insbesondere im westlichen Kulturkreis zutref-

fend, aufgrund der globalen wirtschaftlichen Verflechtungen jedoch auch in anderen Bereichen der Erde.

Elementare Fragen nach der Entstehung und den Bedingungen von Glück wurden im Laufe der Geschichte in allen Kulturkreisen gestellt, und verschiedene Disziplinen versuchten sich an ihrer Beantwortung. Die jeweiligen Antworten verwenden unterschiedliche Begriffe und beschreiten unterschiedliche Wege. Dabei ist ihnen jedoch gemein, dass in letzter Konsequenz Ergebnisse erreicht werden sollen, die der menschlichen Existenz förderlich sind – in all ihren Ausprägungen, die man mit Bezeichnungen wie *das gute Leben*, *eudaimonia*, *Wohlfahrt* oder eben *Glück* belegen kann.

Die Ökonomie, die eine für die westliche Zivilisation wesensbestimmende Rolle innehat, nimmt sich dieser Fragestellungen in spezifischer Art und Weise an. So gehört zu ihren elementaren Grundsätzen der Aspekt der Nutzenmaximierung. Das alte utilitaristische Konzept vom *größten Glück der größten Zahl* trat in Symbiose mit der Überlegung, dass Glück auf dem Wege wirtschaftlicher Betätigung erreichbar sei. Eine verbesserte materielle Lebensgrundlage habe zur Folge, dass die dadurch erreichte Zunahme des subjektiv empfundenen *Nutzens* gleichzeitig auch die wahrgenommene Qualität der individuellen Existenz erhöhen würde.

Problematisch ist, dass genau dieser lange Zeit als gesichert gegoltene Zusammenhang sich in den vergangenen Jahrzehnten als zunehmend fragwürdig erwiesen hat. Unter dem Begriff *Easterlin-Paradoxon* ist die Tatsache bekannt geworden, dass Einkommenszuwächse sich empirischen Studien zufolge in Gesellschaften, deren materielle Existenzgrundlage gesichert ist, nicht oder nicht in gleichem Maße auf eine Steigerung der subjektiv empfundenen Lebenszufriedenheit auswirken. (Easterlin, 1974)

Gleichzeitig wird deutlich, dass die Menschen nicht bereit sind, sich mit dieser Situation abzufinden. In westlichen Gesellschaften ist in den letzten Jahren das Aufkommen eines Marktes für Güter und Dienstleistungen zu beobachten, die sich explizit dem Phänomen des Glücks widmen. Beispielsweise haben Bücher

wie *Glück kommt selten allein* von Eckart von Hirschhausen und vergleichbare Ratgeber ihren Stammplatz in den Bestsellerlisten. Es zeigt sich ein grundlegendes menschliches Bedürfnis nach Sinn und Erfüllung, dem die zur Doktrin erhobene Mehrung des materiellen Wohlstandes offenbar nicht Rechnung tragen kann.

Aufgrund dieser Umstände wird seit einigen Jahren an Modifikationen traditioneller Ökonomie gearbeitet. Es soll eine breitere Grundlage zur Erreichung allgemeiner Lebensqualität geschaffen werden. Ein bekanntes Beispiel für Bestrebungen dieser Art ist die sogenannten Stiglitz-Sen-Fitoussi-Kommission, die im Auftrag der französischen Regierung in den Jahren 2008 bis 2009 nach alternativen Möglichkeiten der Wohlstandsmessung suchte.

Von besonderer Strahlkraft ist jedoch der in den letzten Jahren im Westen bekannt gewordene Ansatz, der unter dem Begriff *Gross National Happiness* firmiert. Hierunter ist die im Königreich Bhutan seit 1972 verfolgte Maßgabe zu verstehen, die Lebensqualität und -zufriedenheit der Bevölkerung in ganzheitlicher Weise aufzufassen und in den Mittelpunkt politischer Maßnahmen zu rücken. Inwieweit sich dieses Konzept traditioneller ökonomischer Methoden bedient oder eine echte Alternative dazu darstellt, soll im Verlauf dieser Arbeit geklärt werden.

Wenn man den Bereich der Ökonomie verlässt, kann man sich im Zuge der Suche nach anderen Antworten auf die Frage nach dem Glück beispielsweise Philosophie und Religion zuwenden. Die grundsätzlichen Problematiken sind jedoch die gleichen: Wie lässt sich die menschliche Existenz so gestalten, dass sie als möglichst *gut* empfunden wird? Welche Anforderungen an ein Gemeinwesen ergeben sich daraus? Auf welche Weise kann jeder Einzelne sein Ziel individuell oder als Bestandteil einer Gruppe erreichen?

Philosophie und Religion sind auch jene Bereiche, die im Rahmen dieser Arbeit der Ökonomie gegenübergestellt werden sollen. Dem Verfasser erscheint der die gesamte menschliche Existenz umspannende Charakter dieser Disziplinen als ebenso bedeutsam wie ihre permanente Suche nach der Verortung des In-

dividuums und seiner Aufgabe im Kosmos. Die Grundfragen sind seit Anbeginn des menschlichen Denkens unverändert geblieben, und doch ist es bedeutsam, sie immer wieder zu stellen und sich vor Augen zu halten.

Dementsprechend soll diese Arbeit einen Versuch darstellen, sich aus einer ökonomischen Denkrichtung kommend mit scheinbar oder tatsächlich *fremdem* Gedankengut vertraut zu machen und dies als gedanklichen Impuls für die kritische Hinterfragung des bestehenden (und mit – wie zu zeigen sein wird – zahlreichen Problemen behafteten) Systems zu begreifen.

Die Ökonomie – und mit ihr das von ihr dominierte weltpolitische Geschehen – steht heute am Scheideweg. Umso wichtiger dürfte es sein, sich auf elementare Fragen der menschlichen Existenz zurückzubedenken.

1.2 Zielsetzung und Vorgehensweise

Die Zielsetzung dieser Arbeit besteht darin, außerökonomische Denkrichtungen aus Philosophie und Religion hinsichtlich ihrer Glücksvorstellungen zu analysieren und diese mit ökonomischen Ansätzen zu kontrastieren. Auf diese Weise sollen wesentliche Impulse in die aktuelle wissenschaftliche Glücksdebatte (die weitgehend unter ökonomischem Vorrang geführt wird) eingebracht werden.

Dementsprechend ist diese Arbeit stark inter- und multidisziplinär geprägt. Neben ökonomischen, philosophischen und theologischen Aspekten finden außerdem Elemente aus Psychologie und Anthropologie Eingang in die Darstellung.

Bezüglich der Vorgehensweise wird zunächst ein Grundverständnis vom Menschen als *Sucher* geschaffen, dem spezifische Weltanschauungen Halt und Orientierung bieten. Anschließend werden als Ausgangspunkt für die weiteren Überlegungen die westlich-marktwirtschaftliche *Weltanschauung* und die Befindlichkeit des Individuums innerhalb dieses Systems dargelegt.

Auf dieser Basis wird eine Auswahl philosophischer Strömungen und Religionen dargelegt und erörtert; maßgeblich ist dabei die Annahme, dass die zu untersuchenden Philosophien und Religionen

- a) eine Vision von Glück aufweisen und
- b) einen Weg zur Erreichung dieser Vision anbieten.

Dementsprechend sollen jeweils die wesentlichen Aspekte herausgearbeitet werden, die ggf. eine Klassifikation als *Glückskonzept* rechtfertigen und als Wegweiser dienen können.

Naturgemäß können die behandelten Themenkomplexe nicht in aller Ausführlichkeit dargestellt werden. Es wird daher eine Beschränkung auf jene Inhalte vorgenommen, die nach Ansicht des Verfassers für die jeweiligen Denkrichtungen bzw. die nach ihnen lebenden Menschen besonders relevant, typisch, prägend sowie für das Thema der Arbeit zielführend sind. Zu diesem Zwecke wird umfangreiches Literaturmaterial herangezogen; bedarfsweise werden zur besonderen Betonung einzelner Punkte die Originaltexte bzw. Heiligen Schriften selbst zitiert.

Insgesamt soll die Analyse sowohl diachronischen als auch synchronischen Aspekten gerecht werden: Einerseits sollen die Anschauungen verschiedener Epochen einfließen, andererseits soll unterschiedlichen Kulturkreisen Rechnung getragen werden. Auf diese Weise wird eine möglichst große Bandbreite potenzieller Antworten auf die Frage nach dem Glück einbezogen.

Nachdem das Bedürfnis der modernen westlichen Zivilisation nach Glück deutlich gemacht wurde und daraufhin das Angebot alternativer Denkrichtungen aufgezeigt wurde, soll verdeutlicht werden, was die Ökonomie ihrerseits aktuell unternimmt, um dem Kernproblem gerecht zu werden. Berücksichtigung findet dabei auch die Darstellung eines Konzeptes, das zwar einem anderen Kulturkreis entstammt, aber in der westlichen Mainstream-Ökonomie für angeregte Diskussionen gesorgt hat: *Gross National Happiness*.

Im letzten Schritt wird eine Gesamtschau in Thesenform vorgenommen; in diese sollen einerseits die gewonnenen Erkenntnisse einfließen und durch sie sollen andererseits Konklusionen und Impulse für die Glücksdebatte geliefert werden.

Drei Einschränkungen in Hinblick auf Zielsetzung und Methodik sind zu nennen. Erstens geht es in dieser Arbeit nicht um die Klärung der Frage, welche Kulturkreise entsprechend ihrer religiös-philosophischen Prägungen subjektiv das größte Glücksempfinden erfahren. Dies wäre eine Aufgabe der empirisch geprägten Glücksforschung. Zweitens soll keine bestimmte Religion oder Philosophie zu einem Königsweg erklärt werden. Und drittens soll nicht in synkretistischer Art und Weise aus den erarbeiteten Teilaspekten eine neue Weltanschauung geschaffen werden.

Der wissenschaftliche Beitrag dieser Arbeit besteht

- a) in der interdisziplinären Verknüpfung stark unterschiedlicher Bereiche, die sich mit dem gleichen Phänomen befassen, und
- b) dem Einbringen der gewonnenen Erkenntnisse in die ökonomisch geführte Glücksdebatte.

1.3 Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit gliedert sich wie folgt:

- In Kapitel 2 wird zunächst eine grundlegende Einführung zum Begriff des Glücks vorgenommen. Anschließend werden wesentliche Elemente der menschlichen Beschaffenheit erläutert, die aus biologischer und sozialer Hinsicht elementar für das menschliche Glücksstreben und den Fortgang dieser Untersuchung sind.
- Kapitel 3 schildert die Auffassung vom Glück und dem guten Leben im westlich-marktwirtschaftlichen Kontext. Innerhalb des Kapitels wird zunächst das ökonomische Weltbild mit seinen grundlegenden Paradigmen verdeutlicht. Anschließend wird auf die Bedeutung des Wirtschafts-

wachstums innerhalb dieses Systems eingegangen; die Messung desselben mittels des Bruttoinlandsproduktes stellt einen weiteren Punkt dar. Abgeschlossen wird das Kapitel mit einer kritischen Diskussion der Befindlichkeit des Individuums in diesem System.

- Das Kapitel 4 befasst sich mit der Darstellung und Analyse alternativer Glückskonzepte aus Philosophie und Religion. Zu Beginn wird eine Erläuterung der grundlegenden Termini vorgenommen; anschließend wird die Auswahl der untersuchten Konzepte begründet und der Aufbau des Kapitels ausführlich erläutert. Am Ende einzelner Untersuchungscluster steht eine Reflexion, die die jeweiligen Kernaussagen zum Glück herausstellt.
- Kapitel 5 schildert Neuerungen in der Ökonomie, die als derzeit im westlich-marktwirtschaftlichen System diskutierte Antwortmöglichkeiten auf die Frage nach dem Glück gelten.
- In Kapitel 6 werden sämtliche Erkenntnisse der Arbeit zusammengeführt. Es findet eine Darstellung in Thesenform statt; daraus ergibt sich eine Gesamtbeurteilung und eine Ableitung möglicher Impulse.
- Kapitel 7 beinhaltet einen Ausblick sowie ein Fazit.

2 Mensch und Glück

Zu Beginn des Grundlagenteils dieser Arbeit werden einige wesentliche Merkmale der menschlichen Beschaffenheit erörtert. Diese Überlegungen sind notwendig, da der Urgrund allen Glücksstrebens zunächst im Menschen selbst zu suchen ist. Des Weiteren wird kurz auf die Bestimmung jener Rahmenbedingungen eingegangen, innerhalb derer die Glückssuche stattfindet.

2.1 Vorüberlegungen zum Glück

Sigmund Freud (1930, S. 23f) wirft in seinem Werk *Das Unbehagen in der Kultur* die Frage auf, „[...] 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. Dies Streben hat zwei Seiten, ein positives und ein negatives Ziel, es will einerseits die Abwesenheit von Schmerz und Unlust, andererseits das Erleben starker Lustgefühle. Im engeren Wortsinne wird ‚Glück‘ nur auf das letztere bezogen. Entsprechend dieser Zweiteilung der Ziele entfaltet sich die Tätigkeit der Menschen nach zwei Richtungen, je nachdem sie das eine oder das andere dieser Ziele – vorwiegend oder selbst ausschließlich – zu verwirklichen sucht.“

In diesem Sinne befindet sich Freud – wie zu zeigen sein wird – auf einer Linie mit bestimmten Strömungen der antiken griechischen Philosophie wie auch mit anderen Denkrichtungen. Er fährt jedoch mit weiteren pessimistischen Erörterungen fort: „Es ist, wie man merkt, einfach das Programm des Lustprinzips, das den Lebenszweck setzt. Dies Prinzip beherrscht die Leistung des seelischen Apparates vom Anfang an; an seiner Zweckdienlichkeit kann kein Zweifel sein, und doch ist sein Programm im Hader mit der ganzen Welt, mit dem Makrokosmos ebensowohl wie mit dem Mikrokosmos. Es ist überhaupt nicht durchführbar, alle Einrichtungen des Alls widerstreben ihm; man möchte sagen, die Absicht, daß der Mensch ‚glücklich‘ sei, ist im Plan der ‚Schöpfung‘ nicht enthalten. Was man im strengsten Sinne Glück heißt, entspringt der eher plötzlichen Befriedigung hoch aufgetauter Bedürfnisse und ist seiner Natur nach nur als

episodisches Phänomen möglich. Jede Fortdauer einer vom Lustprinzip ersehnten Situation ergibt nur ein Gefühl von lauem Behagen; wir sind so eingerichtet, daß wir nur den Kontrast intensiv genießen können, den Zustand nur sehr wenig. Somit sind unsere Glücksmöglichkeiten schon durch unsere Konstitution beschränkt.“ (Freud, 1930, S. 24f.)

Freud drückt aus, dass – allen Widrigkeiten zum Trotz – das Streben nach Glück im Mittelpunkt des menschlichen Daseins steht. Doch was ist unter Glück zu verstehen? Tagtäglich wird in selbstverständlicher Art und Weise mit diesem Begriff operiert, und dennoch mangelt es an klaren Definitionen. So taucht in der deutschen Sprache eine Vielzahl artverwandter Begriffe auf; Grinde (2012, S. 3) beobachtet in der englischen Sprache das gleiche Phänomen.

Das Deutsche kennt bezüglich des vermeintlich sehr konkreten Wortes *Glück* mindestens drei verschiedene Bedeutungen. Wilhelm Schmid (2007) unterscheidet u. a. zwischen den Kategorien des Zufallsglücks, des Wohlfühlglücks, und des Glückes der Fülle.

Das Zufallsglück (entsprechend dem englischen Begriff *luck* oder dem lateinischen *fortuna*) ist jenes, das vom Menschen am wenigsten beeinflussbar ist; von ihm ist die Rede, wenn jemand aufgrund eines externen Ereignisses behaupten kann, Glück gehabt zu haben.

Wohlfühlglück entspricht dem englischen Ausdruck *pleasure* bzw. dem lateinischen *felicitas*.³ Primär zeichnet es sich – wie auch Freud oben darlegt – durch das Anstreben von Lust und den Wunsch nach Minimierung von Schmerz aus. (Schmid, 2007)

³ *Felicitas*, *felix* und verwandte Begriffe weisen eine interessante Etymologie auf. Sie werden auf die protoindoeuropäische Wortwurzel **dhe(i)* zurückgeführt, die für säugen / saugen / Säugling steht (siehe Roberts, Pastor (1996, S. 42) oder De Vaan (2008, S.209)). Denkbar ist dementsprechend eine konzeptionelle Verbindung zwischen Glück und Fruchtbarkeit.

Die dritte Kategorie – das Glück der Fülle – ist jenes, für das im Englischen die Bezeichnung *happiness*⁴ und in der lateinischen Sprache *beatitudo*⁵ verwendet wird. Dieses Glück ist keine Abfolge einzelner Glücksmomente; stattdessen kommt ihm das Element der Dauerhaftigkeit und einer Ausbalancierung aller Aspekte des Daseins zu. Schmid (2007, S. 37) schreibt dazu: „Die Symmetrie, die Ausgeglichenheit und Ausgewogenheit, lässt sich in aller Regel [...] nicht synchron, nicht im Moment, sondern eher diachron, durch die Zeit hindurch erreichen. Sehr wohl kennt sie Ausschläge der Waage nach der einen oder anderen Seite hin, die jedoch mit der Zeit gegeneinander aufgewogen werden, so dass die Polarität des Lebens zu ihrem Recht kommt.“ Diese Art von Glück ist mithin auch jene, die den Begriff des guten Lebens (bzw. des gelingenden Lebens) umfasst.

Warum misst der Mensch gerade dem letztgenannten Aspekt eine solch hohe Bedeutung zu? Terry Eagleton (2010, S. 26) formuliert: „Der Mensch ist wohl das einzige Tier, das beständig im Schatten des Todes lebt.“ Diese Bewusstheit der eigenen Sterblichkeit bestärkt den Menschen im Wunsch, seiner Existenz Sinn zu verleihen, nach etwas zu streben, das seinem Dasein auf Erden Erfüllung verleiht. Schmid (2000, S. 26) betont diesen Gedanken noch deutlicher: „Gäbe es den Tod nicht, müsste man ihn erfinden, um nicht ein unsterblich langweiliges Leben zu führen, das darin besteht, das Leben endlos aufzuschieben.“

Wenn im Rahmen dieser Arbeit die Frage nach dem Glück gestellt wird, so ist damit das Glück der dritten Kategorie gemeint – jene Variante, die ein glückliches oder gutes Leben *insgesamt* ausmacht. Dementsprechend ist auch der Hinweis wichtig, dass die Begriffe Glück, Glückseligkeit, das gute Leben und *eudaimonia*⁶ hier – sofern nicht anders vermerkt – synonym verwendet werden.⁷

⁴ Abgeleitet von *hap*, was ursprünglich einen glücklichen Umstand bezeichnete. (Partridge, 2006, S. 1380)

⁵ De Vaan (2008, S. 70) diskutiert die Möglichkeit einer gemeinsamen Wortwurzel mit *bonus*, gibt aber zu bedenken, dass die Morphologie unklar sei.

⁶ Zum Zwecke einer konsequenten Vorgehensweise wird in dieser Arbeit grundsätzlich auf die Verwendung fremdsprachiger diakritischer Zeichen verzichtet, da die Expertise des Verfassers in diesem Bereich für eine umfassende Verwendung nicht hinreichend ist. Ausnahmen stellen

2.2 Menschliches Bewusstsein

Eine bis heute unbeantwortete Frage ist jene nach der Natur und der Entstehung des menschlichen Bewusstseins. Wie im Falle des Glücksbegriffes herrscht auch hier eine mitunter verwirrende Vielfalt von Begriffen; so stehen dem Ausdruck des Bewusstseins beispielsweise solche wie Geist oder Seele gegenüber. Ersterer Begriff wird hier vorgezogen, da in diesem Kapitel die anthropologisch-naturwissenschaftliche Betrachtungsweise im Vordergrund steht.

Zunächst soll eine Definition dessen vorgenommen werden, was allgemein als Bewusstsein verstanden wird. John Searle (2002, S. 38) schlägt folgende Kennzeichnung vor: „Consciousness consists of inner, qualitative, subjective states and processes of sentience or awareness. Consciousness, so defined, begins when we wake in the morning [...] until we fall asleep again [...] or otherwise become 'unconscious'. It includes all the enormous variety of the awareness that we think of as characteristic of our waking life. It includes everything from feeling a pain, to perceiving objects visually, to states of anxiety and depression [...]“

Es ist eine Reihe wesentlicher Eigenschaften des Bewusstseins bekannt. In der Literatur wird folgenden Aspekten hohe Bedeutung beigemessen:

- Subjektivität: Die Wahrnehmung eines Bewusstseinszustandes erfordert das Vorhandensein eines Subjektes in Gestalt eines Lebewesens.⁸ (Searle, 2002, S. 40f.)

diakritische Zeichen in wörtlichen Zitaten und in Namen vor (sofern die jeweilige Quelle den Namen so ausweist).

⁷ Ähnlich geht Grinde (2012, S. 3) vor. Er bevorzugt den Begriff *happiness*, da dieser Ausdruck seiner Auffassung nach das gemeinte Phänomen in seiner größten Breite erfasse. Andere Begriffe (z. B. *well-being*, *flourishing*, *flow*) seien akzeptabel, dienen jedoch primär dazu, das Augenmerk auf bestimmte Ausschnitte dieses Phänomens zu richten. Konkret formuliert Grinde (2012, S. 12): „*Happiness* is a difficult word. Here it implies any sort of 'positive feelings' or 'desirable mental states'; and is, as such, what we ought to strive toward. The terms positive and desirable, however, cover a lot more than sweet sensations and outright joy.“

⁸ Searle (2002, S. 40) unterscheidet zwischen einer *first-person ontology* und einer *third-person ontology*. Letztere bezieht sich auf Dinge der Natur, die unabhängig vom Vorhandensein von Lebewesen existieren.

- Einheit: Allgemein wird das Bewusstsein als einheitlicher Block aufgefasst. So ergaben Experimente, bei denen die menschlichen Gehirnhälften getrennt wurden, eine Auflösung des Bewusstseins bis hin zur Bildung zweier eigener Sphären. (Nagel, 1971) Weiterhin stellt sich das Bewusstsein als Einheit der einzelnen Sinneswahrnehmungen dar; so wird beispielsweise bei der Betrachtung eines Apfels, den man in der Hand hält, sowohl die Beschaffenheit seiner Oberfläche gefühlt als auch die Farbe gesehen. Es ergibt sich ein zusammenhängender Eindruck. (Tye, 2003, S. 18)
- Qualia: Der Begriff der Qualia bezeichnet den Erlebnisgehalt, der einem beliebigen Bewusstseinszustand subjektiv beigemessen wird. Thomas Nagel (1974) illustrierte dies am berühmten Fledermaus-Beispiel: Man kann sich fragen, wie es für einen wäre, eine Fledermaus zu sein. Aber man wird niemals nachempfinden bzw. nach-*erleben* können, wie es für eine Fledermaus ist, eine Fledermaus zu sein.
- Intentionalität: Dieser Ausdruck beinhaltet, dass Bewusstseinsvorgänge auf beliebige Objekte gerichtet sind. Dies betrifft z. B. Glauben, Wünsche, Begierden. (Menary, 2009, S. 417)

Nun soll die Frage nach der Natur des Bewusstseins aufgeworfen werden. In der jüngeren Debatte gab es aufsehenerregende Studien zu diesem Thema, so z. B. von Thomas Metzinger. Seine Kernthese besteht darin, dass das, was wir als *Ich* erleben, lediglich ein Konstrukt unseres Gehirns ist. Unser Gehirn ist Metzinger zufolge für die Schaffung einer virtuellen Realität verantwortlich, innerhalb derer sich alle Phänomene des Bewusstseins abspielen. „Das Ego ist ein besonderer Teil dieser virtuellen Realität. Indem es ein inneres Bild des Organismus als Ganzem erzeugt, erlaubt es dem Organismus, sich seine eigene Hardware anzueignen. Es ist die Antwort der Evolution auf die Notwendigkeit, sich seine eigenen inneren und äußeren Handlungen zu erklären, das eigene Verhalten vorauszusagen und kritische Systemeigenschaften ständig zu überwachen. Schließlich erlaubt es dem System auch, die Geschichte seiner Handlungen innerlich als *eigene* Geschichte darzustellen. (Das autobiographische

Gedächtnis ist natürlich eine der wichtigsten Schichten im menschlichen Selbstmodell, denn es ermöglicht uns die Aneignung unserer eigenen Geschichte, der Innenzeit und der Außenzeit, des Jetzt und der Vergangenheit – es erzeugt ‚narratives Selbstbewusstsein‘.) Bewusstsein gibt uns Flexibilität, und globale Kontrolle gibt uns das Ego. Auf der Ebene des bewussten Erlebens spiegelt sich dieser Vorgang der funktionalen Aneignung der eigenen Hardware – des eigenen Körpers – auf holistische Weise als das globale Gefühl der Meinigkeit oder als das minimale phänomenale Selbst wider.“ (Metzinger, 2011, S. 156)⁹

Aus dieser Betrachtungsweise resultiert ein deterministisches Weltbild. Nach Metzingers Ausführungen kann es keinen freien Willen geben, da die Funktion unseres Bewusstseins – und damit auch das Treffen von Entscheidungen – durch biologische Voraussetzungen bestimmt wird. Neil Mason (2007, S. 287ff.), der in der wissenschaftlichen Debatte der naturalistischen Philosophie des Geistes ähnliche Thesen ausmacht, wirft einige wichtige Fragen auf, die daraus resultieren: Was für Konsequenzen ergeben sich für jegliche soziale Interaktion, wenn wir nicht Herr unserer Entscheidungen, Standpunkte oder Begierden sind? Was folgt für die Verantwortung hinsichtlich eigener Handlungen?¹⁰

Im Folgenden soll die Entwicklung des Bewusstseins thematisiert werden. In diesem Zusammenhang lässt sich ein Grundverständnis des evolutionsbiologischen Zwecks von Emotionen – und damit letztlich auch des Glücks – herstellen.

⁹ Metzingers Ausführungen weisen interessante Gemeinsamkeiten mit dem buddhistischen Konzept des *anatman* (Nicht-Selbst) auf, von dem später zu sprechen sein wird.

¹⁰ Die Fragen in Zusammenhang mit dem freien Willen werden bei Baum (2004, S. 433) polemisiert. „The conclusion that we do not really have free will [...] is after all a very abstract conclusion, of interest only to philosophers and stoned college students late at night. Whether all my actions are completely predictable given the quantum state of my brain is of no practical interest to my genes or to any ordinary person. For all practical purposes, we have free will. [...] The lack of free will only follows from lengthy, complex, abstract arguments. These arguments are almost surely correct: the physical arguments make a vast number of verified predictions along the way, the mathematical arguments have been scrutinized and seem airtight. But who really cares, for all practical purposes? It's much more reasonable and practical for my genes to build me believing in free will, and for me to act and think as if I have free will.“

Der Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen besteht in dem grundsätzlichen Tatbestand des in der menschlichen DNA verankerten Auftrags der Fortpflanzung, der Weitergabe von Genen. Zunächst – bei sehr einfachen Lebensformen – mochte die reine Programmierung auf diesem Wege ausreichend gewesen sein, doch mit erhöhter Komplexität wurden Anpassungen erforderlich. Eric B. Baum (2004, S. 387) erläutert dies wie folgt: „In order to leave descendants, the DNA program had to produce mind programs that sense, compute and make decisions as well as learn better to make decisions. If it had not, evolution could not have reacted to changes in the environment on any time scale shorter than generations. If the creatures could not do computation or learning, everything would be fixed for their lifetimes and could only be changed in the genome.”

Neben der grundsätzlichen genetischen Rahmenvorgabe kam in Form des Bewusstseins also die Möglichkeit flexibler Anpassungen seitens des Individuums hinzu. Baum schreibt jedoch weiter, dass das Hauptziel – die Fortpflanzung – dem Bewusstsein verschleiert wurde; insbesondere das Vorhandensein einer Reihe von Unterzielen führt zu erheblicher Komplexität. Diese Vorgänge lassen sich mittels eines Vergleiches erklären: „A very loose analogy is to the work of researchers in an industrial lab, specifically scientists doing far-looking research, not engineers engaged in straightforward development. [...] The company needs to allow the researchers considerable freedom to follow their research interests, or they won't be productive. The company can't know exactly what they should be doing, or it wouldn't be far-looking research. Thus, the company can't possibly specify in any detailed way what the researchers should be doing, and the scientists have their own agendas. Yet somehow the company would like to find a way to guide or motivate them so that the research they do ultimately help's the company's bottom line.” (Baum, 2004, S. 389)

Ein solcher Weg – die Möglichkeit, dem Bewusstsein einerseits Flexibilität zu verleihen, es andererseits jedoch immer auf das Hauptziel hin gerichtet zu halten – fand sich in Gestalt eines ausgefeilten Systems von Belohnungen und Bestrafungen. Der Biologe Bjørn Grinde (2012, S. 22ff.) erläutert, dass die ursprünglichste Form in reinen Reflexen bestand, die lediglich die Unterscheidung

zwischen dem *Suchen* oder dem *Meiden* einer Situation zuließen. Evolutionär notwendiges Lernen war schon durch diesen Mechanismus möglich. Durch die neuen Entwicklungen kam in Form von Gefühlen jedoch eine Möglichkeit der Feinsteuerung menschlichen Verhaltens hinzu, die sehr viel weitergehende Lernaspekte beinhaltet.

Die Bedeutung der flexibleren Steuerung wird deutlich, wenn man sich vor Augen hält, dass man seinen Gefühlen nicht hilflos ausgeliefert ist. In der Regel verfügt der Mensch über die Möglichkeit, unmittelbare positive wie auch negative Empfindungen zu *überschreiben*. Mit Hilfe eines Willensaktes gelingt es ihm, sein Verhalten dem unmittelbaren Gefühl entgegengesetzt auszurichten – und dies ist entscheidend, um im evolutionären Sinne langzeitgerichtet zu handeln. So kann es beispielsweise in einem sportlichen Wettkampf aus evolutionärer Sicht sinnvoll sein, den unmittelbar empfundenen Schmerz (der zur Wahrung der körperlichen Unversehrtheit das Stoppen signalisieren soll) zu unterdrücken. Wenn man stattdessen durch die Kraft des bewussten Entschlusses den Wettkampf fortsetzt, besteht die Chance auf den Sieg und damit verbunden materielle Belohnungen oder die Aufwertung des sozialen Status (was langfristig wiederum der Aussicht auf Fortpflanzung dienlich ist). (Baum, 2004, S. 390)

Ein vielfach betrachtetes Problem ist der Umstand, dass manche durch das Belohnungssystem ausgelöste Handlungen offenbar im Widerspruch zu der evolutionären Maßgabe der Fortpflanzung stehen. Baum (2004, S. 398f.) betrachtet diese Situation am Beispiel von Selbstmordattentätern oder Individuen und Familien, die sich bewusst für wenige oder keine Kinder entscheiden. Theorien gehen davon aus, dass sich Handlungen dieser Art langfristig positiv für den Genpool insgesamt auswirken können. So kann beispielsweise durch die Handlung des Selbstmordattentäters sein sozialer Verband eine Aufwertung erfahren, die zu Erfolgen im genetischen Sinne führt. Aspekte wie die heute im Westen festzustellende Kinderarmut ließen sich dadurch erklären, dass Personen statt in viele Nachkommen nur in ein Kind investieren, um diesem einen besonders hohen Status zu verschaffen.

Insgesamt betont Baum (2004, S. 399ff.) jedoch, dass uns die Einsicht in das uns innewohnende Belohnungssystem schwer fällt. Erstens ist es uns nicht

möglich, ein genetisch optimales Verhalten zu beurteilen. Zweitens war auch der Evolution nicht möglich, von Vorne herein ein optimales Belohnungssystem festzulegen. Drittens entfalten sich die mit den Vorgängen verbundenen Konsequenzen nicht während unserer kurzen Lebensspanne, sondern finden auf evolutionärer Ebene statt. Viertens sind viele unserer Antriebe und Anreize Relikte, die den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen nicht mehr angemessen sind. Fünftens, und das ist nach Baum der entscheidende Umstand, hat sich beim Menschen durch die Entwicklung von Sprache, dem damit verbundenen Aufbau und der Verbreitung von Kulturen oder auch dem Austausch von Wissen eine neue Schicht der Programmierung herausgebildet.¹¹ Diese zusätzliche Programmierung erleichtert uns im darwinistischen Sinne die Anpassung an unsere Umwelt, erschwert uns aber den Einblick in den ursprünglichen Code.

2.3 Emotionen und Glück in biologischer Hinsicht

Die bisherigen Ausführungen werden nun erweitert, um zu einer Würdigung des Glücks in biologischer Hinsicht zu gelangen.

Zunächst ist auf den Begriff der Emotionen einzugehen. Diese stehen in direktem Zusammenhang mit dem Belohnungssystem, das von evolutionärer Seite zur Feinsteuerung menschlichen Verhaltens eingerichtet wurde. In den Worten von Klaus Schneider (1992, S. 407) stellt sich dies folgendermaßen dar: „Die [...] Anbindung von Emotionen an die Verhaltens- und Wertungsdispositionen, die Strebungen von Lebewesen, macht verständlich, daß den Emotionen in der Regel ein Handlungsantrieb zukommt. Darin offenbart sich u. a. ihre funktionale *Bedeutung*. Emotionen drängen uns Menschen – und vermutlich auch andere Lebewesen – etwas bestimmtes zu tun, anderes zu unterlassen, länger bei einer Sache zu bleiben, eine andere früher abubrechen, etwas zu wiederholen, was in der Vergangenheit positive Gefühle hervorbrachte. Emotionen stellen damit die «großen Lehrmeister» im Leben dar [...].“¹²

¹¹ „Cultural values and moral systems are typically used to guide the individual as to which pleasures ought to be sought, and when pain should be tolerated.“ (Grinde, 2012, S. 40)

¹² Hervorhebungen in wörtlichen Zitaten entsprechen hier wie auch im Folgenden stets der Darstellung im Original, sofern dies nicht anders gekennzeichnet wird.

Zu betonen ist die Handlungsorientierung von Emotionen. Schneider (1992, S. 405f.) führt aus, dass sie sowohl Gefühle als auch Stimmungen umfassen. Während Gefühle Stellungnahmen zu bestimmten Aspekten der Umwelt darstellen, ist unter Stimmungen ein Hintergrund alles bewussten Erlebens zu verstehen. In emotionaler Form erhalten diese Komponenten Handlungsbezug.

Emotionen sind das Resultat komplexer Operationen im menschlichen Gehirn. Nachdem zunächst in Form von Gefühlen eine Reaktion auf Umweltzustände stattgefunden hat, müssen diese Gefühle einer Evaluation unterzogen werden. „The complexity of the computational task needed to consider options, is best cared for by a unifying entity in the brain. This entity, conscious awareness, should gather all relevant information and make decisions aimed at maximising positive feelings.” (Grinde, 2012, S. 28)

Für die Erzeugung positiver Stimmungen sind nach Grinde (2012, S. 39) im Gehirn primär zwei Module zuständig, die er als *seeking* und *liking* bezeichnet. Obwohl beide Einfluss auf die emotionale Situation eines Menschen haben, wird angenommen, dass ihre Operationen getrennt voneinander ablaufen.

Grinde (2012, S. 50f.) betont, dass die Aufgabenteilung dieser beiden Module jedoch nicht im Sinne einer Unterscheidung zwischen *hedone* (kurzfristiger Lustgewinn) und *eudaimonia* (langfristiges bzw. dauerhaftes Glück, Glückseligkeit)¹³ stattfindet: „[...] [A]lthough the neurobiology is shared, the sources of eudaemonic pleasures, and the way they are experienced, may differ appreciably from typical hedonic sensations; as may the long-term consequences of engaging in these two types of positive feelings. Consequently, the dichotomy may be warranted.”

¹³ Auf diese Begriffe wird in den Kapiteln zur antiken griechischen Philosophie gezielt eingegangen.

Weiter führt Grinde (2012, S. 77) aus, dass jeder Mensch über einen Vorgabewert für sein Glücksvermögen verfügt. Dieser resultiert sowohl aus genetischen Vorgaben wie auch aus Umwelteinflüssen: „The set point of happiness reflects the strength of innate dispositions for happiness, default contentment included, in combination with how the individual is shaped by the environment. Previous experiences, particularly in early life, can push the set point up or down on the scale from miserable to exultant.”

Dieser *set point* – so Grinde (2012, S. 78) – kann jedoch nachträglich beeinflusst und erhöht werden. Er beziffert die genetische Bedingtheit und Vererbbarkeit des Glücksvermögens auf ca. 30 bis 40%, wie durch mehrere Studien ermittelt wurde. Dementsprechend bestünde ein erheblicher Raum für Verbesserungen auf sozialem Wege.

2.4 Sprache

Die Entwicklung der Sprache spielte eine entscheidende Rolle bei der Externalisierung von Bewusstseinsinhalten. So drückt Baum (2004, S. 410) aus, dass es unmöglich sei, ein Weltbild in Form digitaler Einzelinformationen kurz und komprimiert zusammenzufassen und dann in einen Computer einzugeben, so dass der Computer es in unserem Sinne *versteht*. Im Unterschied dazu sei der Mensch sehr wohl in der Lage, seinem Gegenüber in wenigen Sätzen eine recht gute Vorstellung hinsichtlich seines Weltbilds zu vermitteln. Ermöglicht wird dies durch Sprache.

Bezüglich der Entwicklung der menschlichen Sprache existieren nach wie vor zahlreiche Forschungslücken. Salzmann (2004, S. 19f.) weist darauf hin, dass es zwei grundsätzliche Ausrichtungen von Theorien gibt, die die Sprachherkunft zu erklären versuchen. Auf der einen Seite sind dies *Continuity*-Theorien, die davon ausgehen, dass sich die menschliche Sprache im Zuge der biologischen Evolution von niederen Spezies zum Homo Sapiens linear entwickelte. Dementsprechend bestehen dieser Auffassung zufolge Unterschiede zu tierischen Kommunikationsformen lediglich in Hinblick auf Quantität und Komplexität. *Discontinuity*-Theorien betonen andererseits die Einzigartigkeit menschlicher Spra-

che. Sie habe keine evolutionären Vorfahren; Salzmann (2004, S. 20) drückt aus, dass Menschenaffen – gäbe es einen kumulativen Prozess der Sprachentwicklung – nicht „[...] as speechless as they are“ wären.

Wesentlich ist auch die Frage nach einer Mono- oder einer Polygenese der menschlichen Sprache. In dieser Debatte nimmt Bernárdez (2004) eine besondere Position ein: Er geht davon aus, dass sich diese beiden Positionen nicht antagonistisch gegenüberstehen. Stattdessen sei die Frage, ab wann man *faktisch* von menschlicher Sprache reden könne, wo also die Trennlinie zu ziehen sei. Seiner Ansicht nach ist in den frühesten Anfängen der Sprachentwicklung zwar von einer gemeinsamen Wurzel auszugehen, die sich allerdings lediglich in generellen Prinzipien manifestierte. Von einem ausgefeilten Vokabular oder einer kompletten Syntax sei noch nicht zu sprechen gewesen. Diese Grundlagen (und die damit verbundenen Bewusstseinsinhalte, wie im Folgenden erklärt wird) hätten dann jedoch über einen sehr langen Zeitraum zur tatsächlichen Entwicklung von Sprachen geführt. (Bernárdez, 2004, S. 205)

Die Entstehung und Stabilisierung von Gesellschaften wurde durch das Aufkommen von Sprache entscheidend vorangetrieben. Zwar gab es auch vor der Entwicklung der Sprachfähigkeit Möglichkeiten der Kommunikation (z. B. Mimik, Körperhaltung), doch wurde nun eine neue Leistungsstufe erreicht.¹⁴ (Müller, 2003, S. 60)

Schmitz (1984, S. 122) hebt die Rolle der Sprache noch deutlicher hervor: „Die Sprache dient keineswegs nur als Mittel der Verständigung. Sie ist das Medium, in dem Wirklichkeit für den Menschen da ist. Der Mensch braucht sie, um sich über die Dinge selbst klar zu werden. Ohne Sprache bliebe ihm die Wirklichkeit verschlossen. Die Sprachbezogenheit der Wirklichkeit bedeutet nicht, daß die

¹⁴ Umgekehrt darf nicht übersehen werden, dass nicht nur die Sprache zur Ausbildung von Kultur und Gesellschaft beitrug, sondern eine wechselseitige Beziehung vorlag. „Nur sehr langsam haben wir wirklich begriffen, was die Ausbildung einer Kultur für die Anpassung des Menschen und für sein praktisches Leben bedeutete. Es lag ja nicht nur am vergrößerten Hirnvolumen und an der Leistungsfähigkeit des menschlichen Gehirns, nicht nur am aufrechten Gang auf zwei Beinen und am freien Gebrauch der Hände. Diese rein morphologischen Veränderungen im Prozeß der Evolution hätten keine Rolle gespielt, wären nicht gleichzeitig gemeinschaftlich geteilte Symbolsysteme entstanden, traditionsbedingte Arten und Weisen des Miteinanderlebens und Miteinanderarbeitens, kurz: menschliche Kultur.“ (Brunner, 1997, S. 30)

Wirklichkeit von der Sprache konstituiert wird; sie besagt lediglich, daß von der Sprache abhängt, worauf wir aufmerksam werden und wie wir die Wirklichkeit auffassen. Die Sprache entschlüsselt dem Menschen nicht nur die Wirklichkeit überhaupt, sie trägt auch zur Entfaltung des eigenen menschlichen Lebens bei. So hängt die Verwirklichung des menschlichen Strebens nach einem befreiten individuellen und gesellschaftlichen Leben unlöslich mit der Sprache zusammen.“

Fundamental für Überlegungen dieser Art ist die sogenannte Sapir-Whorf-Hypothese. Benjamin Whorf, ein Student von Edward Sapir, untersuchte die Sprache der Hopi-Indianer und stellte fest, dass in dieser eine fundamental andere Perzeption der Realität Ausdruck findet, als es z. B. im Englischen der Fall ist.¹⁵ (Whorf, 1978, S. 199ff.) In einem Vergleich lässt sich dies wie folgt beschreiben: „[...] [O]ur language represents much of the world rather like a snapshot camera, whereas Hopi reflects a worldview more like a motion picture.“ (Adler, Rodman, 2006, S. 107)

Bezogen auf die Thematik dieser Arbeit ist z. B. eine Studie von Chen (2010) von Interesse, in der metaphorische Entsprechungen des Begriffes Glück im Chinesischen und im Englischen miteinander verglichen wurden. Es wurden einerseits Gemeinsamkeiten festgestellt, die laut Chen physiologisch bedingt sein können. So sind Glücksmetaphern vielfach aufwärts gerichtet, beispielsweise im Englischen in den Ausdrücken *to walk / dance on air, with a light heart* oder *in the seventh heaven* – und dieses Prinzip findet auch im Chinesischen seinen Niederschlag. Andererseits sind aber auch deutliche Unterschiede zu verzeichnen, die Chen aus kulturellen Unterschieden und den grundsätzlichen Sprachstrukturen ableitet.

¹⁵ Zu häufig vorgebrachten Einwänden schreibt Danesi (2004, S. 140): „The WH [Whorf Hypothesis] has been a topic of fierce debate among linguists, ever since Whorf articulated it in the 1940s. Those opposed to the WH allege that it leads to the conclusion that we are prisoners of the languages we speak. But the WH makes no such strong claim. It simply states that language and cognition interact. And it certainly does not claim that the realities of others cannot be learned.“

Die Sprachbezogenheit der Realität wird auch bei Salzmann (2004, S. 50) betont. Er macht deutlich, dass jede Sprache zwangsläufig die Ausschnitte der Wirklichkeit reflektiert, die für die Mitglieder der jeweiligen Gesellschaft von Bedeutung sind. Dementsprechend besteht hier eine wichtige Interdependenz – um es mit den bekannten Wittgenstein-Worten auszudrücken: „*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt.“¹⁶ (Wittgenstein, 2003, Abschnitt 5.6)

2.5 Weltanschauung

Der Begriff der Weltanschauung findet erstmals bei Immanuel Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* von 1790 Erwähnung. In der dortigen Verwendung beschreibt er den Zugang des Menschen zur Welt mittels seiner Sinne. (Kant, 1922, S. 99)

Seither hat der Ausdruck eine Vielzahl von Variationen erfahren. Karl Jaspers (1994, S. 1) definiert ihn beispielsweise wie folgt: „[W]enn wir von Weltanschauungen sprechen, so meinen wir Ideen, das Letzte und das Totale des Menschen, sowohl subjektiv als Erlebnis und Kraft und Gesinnung, wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt.“

Diese Ideen variierten in den verschiedenen Epochen; vielfach gelten sie nach einer Periode des Bestandes als nicht mehr zeitgemäß. Der Untergang der Idee ist dann denkbar. Grundsätzlich lässt sich jedoch Folgendes aussagen: „Was alles an weltanschaulichen Einstellungen, Weltbildern, Strebungen, Gedanken in Menschenköpfen entstanden ist, kann nicht absolut nichtig sein. Es war einmal als Kraft da, und kehrt zu allermeist auf typische Weise einmal wieder. Man kann es nicht abtun als einen Irrgarten von Täuschungen, wenn damit ein Nichtigkeitsurteil gefällt werden soll. Alles dies ist einmal Ausdruck und Bedürfnis für Menschenseelen gewesen, und statt nach der objektiven oder metaphysischen

¹⁶ Die Möglichkeit der manipulativen Nutzung dieses Aspektes wird beispielsweise im Roman *1984* von George Orwell (2012) beschrieben. Hier wird die offizielle Amtssprache des fiktiven Staates Ozeanien als *Neusprech* bezeichnet; sie kennt Begriffe wie *ungut*, *plusungut* oder *doppelplusungut*, die der mentalen Konditionierung dienen sollen.

Richtigkeit können wir fragen nach der seelischen Wirklichkeit der Wirkung.“
(Jaspers, 1994, S. 4)

Dieser Gedanke ist richtungsweisend für die vorliegende Arbeit. Wenn hier alternative Konzeptionen von Glück, Wohlstand oder dem guten Leben – andere Weltanschauungen! – in den Fokus gerückt werden, so liegt auf der Hand, dass zahlreiche Ideen (gerade wenn sie metaphysischer Art sind) nicht dem Zeitgeist entsprechen oder kulturellen Normen zuwiderlaufen.¹⁷ Dies ist jedoch nicht nur in Kauf zu nehmen, sondern sogar wünschenswert: Im Sinne von Jaspers findet und fand menschliches Seelenleben genau in diesen Ideen seinen Ausdruck. Auf der Suche nach Glück und vergleichbaren Phänomenen kann das Heranziehen möglichst vieler verschiedenartiger Zeugen und damit verbundenen Weltanschauungen nur hilfreich sein.

Im Folgenden wird der Fokus zunächst auf die Untersuchung jener Rahmenbedingungen gelegt, die das Wesen der heutigen westlichen Weltanschauung ausmachen.

¹⁷ Diesen Aspekt greift auch Sen (2007a, S. 58ff.) auf, der von einer „Illusion der Singularität“ bezüglich kulturbezogener Erklärungen spricht. Stattdessen müsse immer der Vielfalt von Individuen und Anschauungen innerhalb eines Kulturkreises Rechnung getragen werden.

3 Glück im Sinne westlicher Ökonomie

Den Ausgangspunkt der weiteren Überlegungen stellt die Untersuchung der westlich-marktwirtschaftlichen Ökonomie in ihrer Grundform dar. Dies ist wesentlich, da heute dieser Disziplin ein gesamtgesellschaftlicher Primat zugesprochen wird – man kann von einer *ökonomistisch* geprägten Kultur sprechen. Schimank und Volkmann (2008, S. 1) liefern eine Definition des zugrunde liegenden Prozesses: „Ökonomisierung bezeichnet einen Vorgang, durch den Strukturen, Prozesse, Orientierungen und Effekte, die man gemeinhin mit einer modernen kapitalistischen Wirtschaft verbindet, gesellschaftlich wirkmächtiger werden.“

Die Entfaltung des ökonomischen Systems liefert dementsprechend auch die Rahmenbedingungen für das Glücksstreben im frühen 21. Jahrhundert. Erich Fromm (2011, S. 68) konstatiert hinsichtlich dieses Systems die weit verbreitete Auffassung, „[...] daß die gegenwärtige westliche Gesellschaft und insbesondere der *american way of life* den tiefsten Bedürfnissen der menschlichen Natur entspricht und daß diese Lebensweise seelische Gesundheit und Reife verbürgt.“

Diese Beobachtung veröffentlichte Fromm erstmals im Jahr 1955, doch ungeachtet aller zwischenzeitlichen Veränderungen, Krisen, Kritiken und Erschütterungen findet die beschriebene Auffassung vom westlichen Heilsweg auch heute noch ihre Anhänger. Ihre Attraktivität erklärt sich u. a. durch den Verweis auf die lange und fundamentale Verankerung der ihr zugrunde liegenden Ideen.

Die Dominanz der kapitalistisch geprägten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung begann in der Moderne (deren Anfang im ökonomischen Sinne auf die Zeit der Industrialisierung datiert wird). Wilhelm Schmid (2000, S. 18f.) bezeichnet diese Zeit als „[...] die Epoche, die wie keine andere das Begehren nach Lust mit dem Leben identifiziert hat, ohne doch eine Kunst des Umgangs mit den Lüsten auszubilden. Sie hat den Traum vom universellen Glück genährt, vom guten Leben, das mit dem Wohlstand gleichgesetzt wird, vom Einssein der Einzelnen in einer Gemeinschaft, von der Aufhebung der Widersprüche, um nur

noch für die Lust zu leben; ein wirkliches Arkadien, ein einziger Schauplatz des glückseligen Lebens: Das ist der Traum, den die bürgerliche, wie auch, als sie noch existierte, die sozialistische Welt geträumt hat.“

Was ist von diesem Traum geblieben? Dieser Frage wird im Folgenden nachzugehen sein; dementsprechend widmet sich das aktuelle Kapitel dem westlich-marktwirtschaftlichen System, seinen Grundlagen und seinen Konsequenzen im Sinne eines Glückskonzeptes.

3.1 Grundannahmen und Theorie westlicher Mainstream-Ökonomie

Unter dem Begriff der Mainstream-Ökonomie wird im Folgenden jene inhaltliche Ausrichtung der Wirtschaftswissenschaften verstanden, die auf der sogenannten neoklassischen Theorie basiert. Hierbei handelt es sich um eine Ausrichtung, die für den gesamten westlichen Kulturkreis maßgeblich ist und die in wirtschaftswissenschaftlichen Studiengängen primär gelehrt wird. Politischen Niederschlag finden die neoklassischen Ideale heute vor allem in der Strömung des Neoliberalismus, der nach wie vor eine dominierende Rolle spielt (Crouch, 2013, S. 13).

Grundlegender Gegenstand aller Ökonomie ist die Auseinandersetzung mit der Wirtschaft, d. h. mit allen Einrichtungen und Prozessen, die dazu dienen, das Spannungsverhältnis zwischen unbegrenzten menschlichen Bedürfnissen und knappen Gütern rational zu überbrücken.

Angesichts dieser Definition wird sogleich eine wesentliche Restriktion deutlich: Die Ökonomie wird niemals eine vollständige Abdeckung menschlicher Bedürfnisse gewährleisten können. Durch die Sozialpsychologie wurde eingehend untersucht, dass Bedürfnisse permanenten Prozessen des Wandels unterliegen, nicht jedoch nach einmaliger Befriedigung dauerhaft erlöschen.¹⁸ Dementsprechend besteht der Anspruch der Ökonomie darin, unter rationalem Einsatz von Ressourcen und Mitteln zu jedem Zeitpunkt eine möglichst weitgehende Bedürfnisbefriedigung zu erreichen. Die Frage der zu wählenden Methoden ist

¹⁸ Siehe hierzu u. a. die grundlegende Studie von Maslow (1943).

Gegenstand einer permanenten Diskussion. Hinter dieser Debatte steht u. a. die Frage nach einer Wirtschaftsordnung, die dem Erreichen der genannten Ziele möglichst dienlich ist. Wie oben erwähnt wurde, besteht heute eine weltweite Dominanz marktwirtschaftlicher bzw. kapitalistischer Systeme in all ihren verschiedenen Variationen und Erscheinungsformen.

3.1.1 Der Homo oeconomicus als Nutzenmaximierer

Eine der folgenreichsten Maßnahmen der neuzeitlichen Ökonomie war die *Erfindung des Homo oeconomicus*, des vollkommen wirtschaftlich denkenden und handelnden Menschen. Nach Auffassung von Hirschman (1987) spiegelte sich hier ein gesellschaftlicher Paradigmenwechsel wider: Der Übergang vom leidenschaftsgeleiteten Menschen (wobei Leidenschaften als wild und gefährlich eingestuft werden) zum interessengetriebenen Menschen (der aufgrund seines Interesses an wirtschaftlichem Erfolg und Aufstieg auf Verlässlichkeit und Beständigkeit baut, die Leidenschaften also *zähmt*).

Zunächst ist das Bild des Eigennutzes zu erläutern, das fundamental für die moderne Ökonomie ist.¹⁹ Im Wesentlichen basiert dies auf den Gedankengängen der utilitaristischen Lehre, die vor allem durch John Stuart Mill und Jeremy Bentham entwickelt und geprägt wurde. Im Kern gingen diese davon aus, dass die positiven oder negativen Folgen individueller Handlungen gegeneinander abgewogen werden sollten; auf diese Weise sollte eine Glücksmaximierung erreicht werden. Wesentlich ist, dass das Glück dementsprechend in Kategorien des Nutzens ausgedrückt wurde.

Adam Smith, der gemeinhin als Ahnherr der modernen Ökonomie angesehen wird, griff ebenfalls den Gedanken des Nutzens auf. Er geht – ganz im utilitaristischen Sinne – davon aus, dass der Mensch grundsätzlich auf sein eigenes Wohl bezogen handelt.²⁰ Um dieses zu mehrern, geht er Tauschbeziehungen

¹⁹ Karl Homann und Randolph Rodenstock (2012, S. 49) sprechen beim Eigennutzstreben gar von einem „Systemimperativ der Marktwirtschaft“.

²⁰ John Kenneth Galbraith (1988, S. 82f.) merkt an: “[...] [V]öllig irdisch betrachtet, war es ein ungeheurer Schritt, den Smith hier tat. Bisher war derjenige, der sich seiner eigenen Bereicherung widmete, Gegenstand von Zweifeln, Verdacht und Mißtrauen gewesen, Gefühlen, die noch über das Mittelalter hinaus bis auf biblische Zeiten und die Heilige Schrift selbst zurückgingen.

mit anderen Personen ein. Wenn nun zwei Akteure sich wechselseitig Güter anbieten, so wird jede Person dann ihr derzeitiges Eigentum durch den Austausch aufgeben, wenn das neu zu erlangende Gut (subjektiv) nutzbringender ist als das alte. Auf diese Weise gelingt es beiden Akteuren, ihren Nutzen zu erhöhen.

In einem populären Absatz aus *The Wealth of Nations* von 1776 beschreibt Smith den Zusammenhang zwischen eigennützigem Verhalten und Gesamtnutzen wie folgt: „Jeder, der einem anderen irgendeinen Tausch anbietet, schlägt vor: Gib mir, was ich wünsche, und du bekommst, was du benötigst. Das ist stets der Sinn eines solchen Angebotes, und auf diese Weise erhalten wir nahezu alle guten Dienste, auf die wir angewiesen sind. Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen- sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil.“²¹ (Smith, 2005, S. 17)

Wichtig ist dabei, dass Adam Smith keineswegs einen hemmungslosen Materialismus oder die ungezügelte Jagd nach Reichtum predigte. In einer aufschlussreichen Passage seiner *Theorie der ethischen Gefühle* schildert er eine Anekdote, die seine Version einer Erzählung von Plutarch darstellt. Smith (2010, S. 236) schreibt: „Was der Günstling des Königs von Epirus zu seinem Herrn sagte, kann auf alle Menschen in den gewöhnlichen Lebenslagen angewendet werden. Als der König ihm alle Eroberungen, die er zu machen gedachte, in ihrer richtigen Ordnung aufgezählt hatte und bereits bei der letzten von ihnen angelangt war, fragte der Günstling: »Und was gedenkt Euere [sic] Majestät dann zu tun?« »Ich gedenke«, sagte der König, »mich dann mit meinen Freunden zu unterhalten und bei einer Flasche Wein mit ihnen fröhlich zu sein.«

Nunmehr war er eben aufgrund seines Eigennutzes zum öffentlichen Wohltäter geworden. Allerdings eine bemerkenswerte Ehrenrettung und Verwandlung!“

²¹ Die Popularität dieser Textstellen hat in der Folge zu einer vielfach sehr einseitigen Rezeption von Smith beigetragen. Sen (2012, S. 213) schreibt: „Die Interpretation von Adam Smith war und ist ein wahres Schlachtfeld. Obwohl er häufig auf die Bedeutung von nicht-eigennützigen Beweggründen hinwies, hat er sich irgendwie den Ruf erworben, er halte die Wahrnehmung von Eigeninteressen für das Leitmotiv aller Menschen.“

»Und was hindert Euere Majestät«, erwiderte der Günstling, »dies gleich jetzt zu tun?«²²

Es ist jedoch der Gedanke des Eigennutzes, der für die weitere Entwicklung der Ökonomie maßgeblich wurde. Im späten 19. Jahrhundert begannen zahlreiche neoklassische Ökonomen mit der Konstruktion von Modellen, die die bessere Interpretation menschlichen Verhaltens im wirtschaftlichen Kontext ermöglichen sollten. Hervorzuheben ist dabei William S. Jevons, der in seiner Arbeit stark durch die oben erwähnten ursprünglichen utilitaristischen Theorien beeinflusst wurde. Er war maßgeblich an der Entwicklung der Marginalanalyse beteiligt, die die Quantifizierbarkeit von Nutzen und Grenznutzen in Form der sogenannten Nutzenfunktion implizierte. (Hausman, 2007, S. 26) Die Ökonomie durchlief in diesem Zuge also eine wesentliche Transformation: Aus *Glück* wurde nun endgültig *Nutzen*. Und mehr noch: Der Nutzen wurde zu einer quantifizierbaren Größe²³, die zur permanenten Maßgabe menschlichen Denkens und Handelns erklärt wurde.

Schon früh wurde Kritik an dieser Ausrichtung der Ökonomie geübt. So schreibt der Ökonom Thorstein Veblen in eindringlichen Worten: "The hedonistic conception of man is that of a lightning calculator of pleasures and pains, who oscillates like a homogeneous globule of desire of happiness under the impulse of stimuli that shift him about the area but leave him intact. He has neither antecedent nor consequent. He is an isolated, definitive human datum, in stable equilibrium except for the buffets of the impinging forces that displace him in one direction or another. Self-poised in elemental space, he spins symmetrically about his own spiritual axis until the parallelogram of forces bears down upon him, whereupon he follows the line of the resultant. When the force of the impact is spent, he comes to rest, a self-contained globule of desire as before." (Veblen, 1898, S. 411)

²² Diese Erzählung ist in zahlreichen Variationen bekannt. Im deutschen Sprachraum ist die in der *Anekdote zur Senkung der Arbeitsmoral* von Heinrich Böll (1963) erzählte Begegnung zwischen einem Fischer und einem Touristen besonders populär.

²³ Der bedeutende Ökonom Francis Y. Edgeworth stellte sich beispielsweise ein fiktives Messinstrument – ein sogenanntes *Hedonimeter* – vor: „From moment to moment the hedonimeter varies; the delicate index now flickering with the flutter of the passions, now steadied by intellectual activity, low sunk whole hours in the neighbourhood of zero, or momentarily springing up towards infinity.“ (Edgeworth, 1881, S. 101)

Trotz aller Einwände hat die Ökonomie sich in der Folge immer stärker in die Richtung einer utilitaristisch geprägten Formalisierung und Mathematisierung entwickelt. Um den Menschen zu einer beherrschbaren Variable machen zu können, wurde das Bild eines auf Eigennutz bedachten und dahingehend vollkommen rational handelnden Akteurs erforderlich, der sich Veränderungen seiner ökonomischen Umwelt mit theoretisch unendlich schneller Reaktion jederzeit anpasst.

Sedláček (2012, S. 334) gibt weiter zu bedenken: „Die heutige Grundphilosophie hinter der Mainstream-Ökonomie ist nicht einmal utilitaristisch, obwohl sie dafür gehalten und dazu erklärt wird. Der derzeit vorherrschenden Theorie zufolge *kann* der Einzelne sich *nicht gegen* seine Nutzenfunktion bewegen. Diese Theorie ist bestenfalls hedonistisch – manchmal allerdings nicht einmal das, angesichts des Unterschiedes, den die Hedonisten bei der Bedeutung und Relevanz der Sittlichkeit machten.“

Es ist deutlich geworden, dass das Bild des *Homo oeconomicus* fiktiv ist und vielfach zu falschen Schlussfolgerungen führt. Die Ökonomie ist sich dessen bewusst, sieht das Modell (zumindest in ihrer Mainstream-Ausrichtung) jedoch als notwendig an oder tut Einwände gar als irrelevant ab.²⁴ Menschliche Irrationalitäten, Inkonsequenzen und Emotionen sind nicht Bestandteil des Nutzenkalküls, da sie systemische Störungen wären. Damit hat sich eine alte Warnung von Adam Smith erfüllt, von der Sedláček (2012, S. 333) berichtet: „Die Ökonomie will alles über einen einzigen Faktor erklären: die Ökonomie.“

²⁴ Siehe hierzu z. B. Sen (2007a, S. 36ff.).

3.1.2 Marktpreismechanismus

Als eines der Kernstücke der modernen Ökonomie gilt weiterhin das Bild der *unsichtbaren Hand* des Marktes. Diese von Adam Smith popularisierte Metapher bezeichnet den elementaren Marktpreismechanismus, durch den eine besonders hohe Effizienz und Effektivität gewährleistet wird.²⁵

Wenn alle Marktteilnehmer auf ihren Eigennutz bedacht sind und nach dessen Maximierung streben, so ist es – wie oben beschrieben – sinnvoll, dass sie auf Märkten in Interaktion treten. Diese Einrichtungen sorgen nun dafür, die sich in Angebot und Nachfrage ausdrückenden Produktions- und Konsumpläne zahlreicher Personen zu bündeln und aggregieren. Durch den Marktpreismechanismus werden die Einzelvorstellungen möglichst gut in Einklang gebracht – die unsichtbare Hand verrichtet ihr Werk. Der insgesamt erzielte Nutzen bzw. die Wohlfahrt erreicht die maximale Höhe.

Vertreter eines marktliberalen Ansatzes sprechen sich daher dafür aus, den autonomen Planungsmöglichkeiten der einzelnen Wirtschaftsakteure möglichst viel Raum zu gewähren und von externen (staatlichen) Eingriffen weitgehend abzusehen. Da niemand die eigentlichen Bedürfnisse der Wirtschaftssubjekte besser kenne als sie selbst, lasse sich auf diese Weise ein Wohlfahrtsmaximum erzielen. Doch bereits an dieser Stelle finden sich Ansatzpunkte für eine Kritik: Der Marktpreismechanismus verrichtet seine Arbeit präzise und effizient, jedoch – im Sinne des Wortes – mechanistisch. Es ist somit keineswegs gesichert, dass die erzielten Resultate allgemein als wünschenswert bezeichnet werden können.

Dementsprechend hat sich zum Bild der unsichtbaren Hand ein metaphorisches Gegenstück entwickelt: „Das Sinnbild der »öffentlichen Hand« steht [...] für das Steuern erhebende und damit steuernde wie auch vorsorgende Wirken der Kommunen oder des Staates, für diejenigen Tätigkeiten also, die den Interven-

²⁵ Es muss jedoch erwähnt werden, dass die Verwendung der Metapher bei Smith Spielraum für Interpretationen zulässt. Schreiber (2009, S. 234) behauptet, „[...] dass er [Adam Smith] mehr an Gottes Hand als an die gierigen Hände der sich selbst regulierenden Marktwirtschaft gedacht hat.“

tions- und Wohlfahrtsstaat haben entstehen lassen, der sich auf die modernen Infrastrukturen stützt.“ (Laak, 2004, S. 437)

3.1.3 Arbeitsteilung

Entscheidende Bedeutung kommt der Arbeitsteilung in produktiven Prozessen zu. Adam Smith selbst illustrierte die Erhöhung der Produktivität durch sein berühmtes Stecknadelbeispiel: Die Zerlegung einer Tätigkeit in Subprozesse und ihre Verteilung auf verschiedene Personen ermöglicht einen deutlich höheren Output, als dies bei der Gesamtabwicklung durch eine einzelne Person möglich sei.

Die Schattenseiten und Nachteile arbeitsteiliger Prozesse waren jedoch bereits damals evident oder zumindest zu erahnen. Den erhöhten Konsummöglichkeiten durch ein wirtschaftliches Wachstum stehen negative Effekte entgegen, denen der Mensch als Anbieter seiner Arbeitskraft ausgesetzt ist. Es ist somit die Frage zu stellen, ob man insgesamt von einer Wohlstandsmehrung sprechen kann. Adam Smith selbst lernte zu seiner Zeit nicht alle negativen Aspekte kennen, die eine ungezügelter Industrialisierung mit sich bringen würde. Allerdings war er sich – entgegen der Auffassung mancher seiner Gegner – durchaus möglicher Gefahren bewusst.

„Jemand, der tagtäglich nur wenige einfache Handgriffe ausführt, die zudem immer das gleiche oder ein ähnliches Ergebnis haben, hat keinerlei Gelegenheit, seinen Verstand zu üben. Denn da Hindernisse nicht auftreten, braucht er sich auch über deren Beseitigung keine Gedanken zu machen. So ist es ganz natürlich, dass er verlernt, seinen Verstand zu gebrauchen, und so stumpfsinnig und einfältig wird, wie ein menschliches Wesen nur eben werden kann. Solch geistige Trägheit beraubt ihn nicht nur der Fähigkeit, Gefallen an einer vernünftigen Unterhaltung zu finden oder sich daran zu beteiligen, sie stumpft ihn auch gegenüber differenzierten Empfindungen, wie Selbstlosigkeit, Großmut oder Güte, ab, so dass er auch vielen Dingen gegenüber, selbst jenen des täglichen Lebens, seine gesunde Urteilsfähigkeit verliert. Die wichtigen und weitreichenden Interessen seines Landes kann er überhaupt nicht beurteilen, und falls er

nicht ausdrücklich darauf vorbereitet wird, ist er auch nicht in der Lage, sein Land in Kriegszeiten zu verteidigen. Ein solch monotones Dasein erstickt allen Unternehmungsgeist und verleitet ihn, das unstete, ungewisse und abenteuerliche Leben eines Soldaten mit Widerwillen zu betrachten. Selbst seine körperliche Tüchtigkeit wird beeinträchtigt, und er verliert die Fähigkeit, seine Kräfte mit Energie und Ausdauer für eine andere Tätigkeit als der erlernten einzusetzen. Seine spezifisch berufliche Fertigkeit, so scheint es, hat er sich auf Kosten seiner geistigen, sozialen und soldatischen Tauglichkeit erworben. Dies aber ist die Lage, in welche die Schicht der Arbeiter, also die Masse des Volkes, in jeder entwickelten und zivilisierten Gesellschaft unweigerlich gerät, wenn der Staat nichts unternimmt, sie zu verhindern.“ (Smith, 2005, S. 662)

Smith bringt hier Aspekte zum Ausdruck, die Jahrzehnte später als Kernelemente in den Werken von Marx und Engels wieder auftauchen. Die dargestellte Erörterung klingt zunächst zwingend und ausweglos, und Smith bietet keine Lösungsmöglichkeit zur Vermeidung der Konsequenzen an. Entscheidend sind jedoch die letzten Worte des zitierten Absatzes: In Gestalt des Staates gibt es eine Institution, die wirksam eingreifen kann. Zu den in Frage kommenden Instrumenten zählt Smith vor allem das Bildungswesen, das er in *The Wealth of Nations* ausführlich thematisiert. Insgesamt ist wirtschaftliches Wachstum dem menschlichen Wohlergehen nach Adam Smith also dienlich und förderlich, jedoch müssen mögliche negative Effekte extern korrigiert werden.

3.2 Wirtschaftswachstum als Quelle ökonomischer Wohlfahrt

Zur Gewährleistung fortwährender ökonomischer Wohlfahrt – sprich: der bestmöglichen Bedürfnisdeckung aller Mitglieder einer Volkswirtschaft – wird ein permanentes Wachstum angestrebt. Unter Wachstum ist in diesem Zusammenhang der grundsätzliche Ausbau von Produktions- und Konsumtionsmöglichkeiten innerhalb einer Volkswirtschaft zu verstehen; dementsprechend steigt i. d. R. die Menge der gehandelten Güter und Dienstleistungen.

Eine der wesentlichen Voraussetzungen für wirtschaftliches Wachstum besteht in der gerade erläuterten Arbeitsteilung. Dies gilt umso stärker, wenn die Arbeitsteilung nicht nur innerbetrieblich, sondern (koordiniert durch den Marktpreismechanismus) auch überbetrieblich stattfindet. Und mehr noch: Letztlich macht dieser Prozess nicht vor Landesgrenzen halt, sondern ist auch auf internationaler Ebene durchzuführen. Die Vorteile einer internationalen Arbeitsteilung wurden bereits durch Adam Smith ausführlich thematisiert, jedoch vor allem durch David Ricardo im Zusammenhang mit seiner Theorie des komparativen Kostenvorteils popularisiert.

Der Glaube an das Wirtschaftswachstum als Quelle der Wohlfahrt hat sich bis in die heutige Zeit erhalten – trotz zwischenzeitlicher Erschütterungen. Im Jahre 1972 wurde die bedeutende Studie *Die Grenzen des Wachstums* des Club of Rome veröffentlicht (Meadows, Meadows, Zahn, Milling, 1972), in der das Augenmerk auf ökologische²⁶ Probleme gerichtet wurde. So wurde u. a. auf Gefährdungen durch Umweltverschmutzung, Ressourcenausbeutung und Bevölkerungszunahme hingewiesen. Ähnliche Bedeutung hat der Brundtland-Bericht aus dem Jahre 1987 (United Nations, 1987), der die Nachhaltigkeitsdebatte entscheidend prägte.

Es existieren zahlreiche Warnungen davor, ein permanentes Wachstum zur Maxime ökonomischen Handelns zu erheben. In einem eindrucksvollen Vortrag zieht Hoimar von Ditfurth einen Vergleich wirtschaftlicher Wachstumsprozesse mit biologischen Wachstumsvorgängen heran – nämlich der ungehinderten Vermehrung von Krankheitserregern und Schädlingen. „In einem natürlichen Urwald hat kein Schädling eine reale Ausbreitungschance. Wenn er einen Baum vernichtet hat, ist der Weg bis zum nächsten Vertreter der gleichen Art, der ihm seine weitere Vermehrung ermöglichen würde, viel zu ungewiß. [...] Die Schaffung einer planetaren, die ganze Erde umspannenden Monokultur einer einzigen Art, und sei es die eigene, stellt aus diesem Grunde aus biologischer

²⁶ Der Begriff Ökologie ist vergleichsweise jungen Datums. Erstmals erwähnt wird er bei Haeckel (1866, S. 286): „Unter *Oecologie* verstehen wir die gesammte *Wissenschaft von den Beziehungen des Organismus zur umgebenden Aussenwelt*, wohin wir im weiteren Sinne alle „*Existenz-Bedingungen*“ rechnen können. Diese sind theils organischer, theils anorganischer Natur; sowohl diese als jene sind, wie wir vorher gezeigt haben, von der grössten Bedeutung für die Form der Organismen, weil sie dieselbe zwingen, sich ihnen anzupassen.“

Sicht ein mit absoluter Sicherheit selbstmörderisches Unterfangen dar.“ (Ditfurth, 1995, S. 338)

In seiner Analogie macht Ditfurth deutlich, dass der Mensch sich im Gegensatz zu Krankheitserregern der Situation durchaus bewusst ist oder zumindest bewusst sein sollte. Im Gegensatz zu diesen hat er es also selbst in der Hand, ein scheinbar zwangsläufiges Schicksal abzuwenden – vorausgesetzt, dass er die nötigen Schritte im eigenen Denken und Verhalten einleitet. „Zum erstmalig [sic] in der Geschichte hängt das *physische Überleben der Menschheit von einer radikalen seelischen Veränderung des Menschen ab*. Dieser Wandel im Herzen des Menschen ist jedoch nur in dem Maße möglich, in dem drastische ökonomische und soziale Veränderungen eintreten, die ihm die Chance geben, sich zu wandeln, und den Mut und die Vorstellungskraft, die er braucht, um diese Veränderung zu erreichen.“ (Fromm, 2012, S. 23)

An der Doktrin des Wirtschaftswachstums hat sich dennoch nichts Grundlegendes geändert. Ein interessanter Vergleich verdeutlicht die Eigentümlichkeit des Festhaltens an diesem Gedanken: In betriebswirtschaftlichen Entwicklungsprozessen wird zunächst stets eine Zielsetzung definiert (die z. B. als *Vision* des Unternehmens bezeichnet wird). Anhand dieser Richtungsvorgabe kann dann die Strategieentwicklung erfolgen. Anders sieht es in der beschriebenen makroökonomischen Entwicklung aus, in der eine solche Definition ausbleibt. Ein wirtschaftliches Wachstum wird normativ zwar gewünscht – doch was ist das Endziel eines solchen Prozesses? Existiert ein solches Ziel überhaupt, oder ist es ein Utopia des Glücks, das angestrebt wird?²⁷

²⁷ Ludwig Erhard, der sogenannte *Vater des Wirtschaftswunders*, wird häufig als Verfechter eines permanenten Wachstums interpretiert (siehe z. B. Erhard, 2009, S. 258f.). Umso bedeutender ist, dass von ihm auch folgende nachdenkliche Zeilen stammen: „Ich glaube nicht, dass es sich bei der wirtschaftspolitischen Zielsetzung der Gegenwart gleichsam um ewige Gesetze handelt. Wir werden sogar mit Sicherheit dahin gelangen, daß zu Recht die Frage gestellt wird, ob es noch immer richtig und nützlich ist, mehr Güter, mehr materiellen Wohlstand zu erzeugen, oder ob es nicht sinnvoller ist, unter Verzichtleistung auf diesen »Fortschritt« mehr Freizeit, mehr Besinnung, mehr Muße und mehr Erholung zu gewinnen. Hier ist dann aber nicht mehr nur der Wirtschaftsminister, sondern in gleicher Weise der Theologe, der Soziologe und der Politiker angesprochen.“ (Erhard, 2009, S. 269f.)

3.3 Das BIP als Maßstab ökonomischer Wohlfahrt

In der Ökonomie ist es von Bedeutung, nicht nur den aktuellen Status der wirtschaftlichen Entwicklung zu kennen, sondern sie auch intertemporär sowie international beurteilen zu können. Das klassische Maß, das für diese Zwecke herangezogen wird, ist das Bruttoinlandsprodukt (BIP).²⁸

Als geistiger Vater dieses Instrumentes gilt Simon Kuznets, der im Jahre 1941 ein vielbeachtetes Werk mit dem Titel *National Income and its Composition, 1919 – 1938* veröffentlichte. Er war verantwortlich für die Entwicklung der ersten Schätzungen des US-amerikanischen Nationaleinkommens; die von ihm begründeten Standards und Messungsmethoden finden noch heute Anwendung. Kuznets wurde 1971 der Wirtschaftsnobelpreis verliehen. (Pressman, 2006, S. 181ff.)

Siebert (2000, S. 241) definiert wie folgt: „Das Bruttoinlandsprodukt ist die Gesamtheit aller in einem Jahr im Inland erzeugten Endprodukte einer Volkswirtschaft. Es umfasst alle Konsum-, aber auch alle Investitionsgüter, die in einem Jahr erstellt wurden, nicht jedoch die Zwischenprodukte.“

Zu den entschiedenen Befürwortern des Bruttoinlandsproduktes gehören der Wirtschaftsnobelpreisträger Paul Samuelson und William Nordhaus. So sehen sie im BIP „[...] eine der größten Erfindungen des 20. Jahrhunderts [...]. Ganz wie ein Satellit im Weltraum das Wetter eines ganzen Kontinents überwachen kann, so kann das BIP einen Überblick über den Zustand einer Volkswirtschaft geben.“ (Samuelson, Nordhaus, 1998, S. 472). Sie räumen an gleicher Stelle jedoch ein, dass das BIP keineswegs frei von Fehlern sei.

Einer der Hauptkritikpunkte am BIP zielt dabei auf die grundsätzliche Verwendung dieses Instrumentes ab. Zwar wurde es ursprünglich – wie oben beschrieben wurde – als Maß für die Produktion einer Volkswirtschaft konzipiert, doch faktisch wurde es stets als Wohlfahrtsmaß verwendet. (Dipietro, Anoruo, 2006, S. 698) Es stellt sich die Frage, wie diese vom eigentlichen Zweck abweichende

²⁸ Englisch: *Gross Domestic Product* (GDP).

Auffassung entstehen konnte. Little (2003, S. 52) führt dazu aus: „Other things being equal, a society with a greater per capita GDP is more able to permit its citizens to achieve an adequate level of material well-being.“

Im letzten Punkt kommt die berühmte *ceteris paribus*-Formel zum Einsatz („other things being equal“), die für methodische Sauberkeit sorgt, aber vielfach zu Ergebnissen führt, die weit von den komplexen Entwicklungen der Realität entfernt sind. So besteht ein weiterer wesentlicher Kritikpunkt in dem Umstand, dass das Bruttoinlandsprodukt pro Kopf lediglich ein arithmetisches Mittel darstellt, das nichts über die faktische Verteilung innerhalb der Volkswirtschaft aussagt. Zu diesem Zweck sind andere Methoden und Indikatoren (Lorenzkurve, Gini-Koeffizient) erforderlich.

Es ist eine Reihe weiterer kritischer Aspekte bekannt, die die Eignung des Bruttoinlandsproduktes als Wohlfahrtsindikator in Frage stellen:

- Nichteinbeziehung von Transaktionen, die nicht über Märkte stattfinden. So fördern Schwarzarbeit, Ehrenämter, Haus- und Heimarbeit sowie der Bereich der Subsistenzwirtschaft die gesamtwirtschaftliche Produktion, finden im BIP jedoch keine Berücksichtigung.
- Nichtberücksichtigung externer Effekte. Falls die Güterproduktion beispielsweise mit der Schädigung der natürlichen Umwelt verbunden ist, so findet lediglich die Produktion im BIP (in Form einer Wohlfahrtssteigerung) Ausdruck.
- Nichtberücksichtigung zahlreicher wohlfahrtsrelevanter Aspekte. Die Charakterisierung als Wohlfahrtsmaß würde die Einbeziehung von zahlreichen Aspekten nahelegen, die über die monetäre Dimension hinausgehen (z. B. Gesundheit und Freizeit). Dieser Punkt wird an anderer Stelle aufgegriffen.

Weiterhin lässt sich kritisch hinterfragen, ob umgekehrt die Einbeziehung aller BIP-relevanten Komponenten legitim ist. So wirken sich beispielsweise Herstellung und Handel von Landminen durchaus förderlich auf das BIP aus, es sei jedoch dahingestellt, ob hier im ethischen Sinne von einer Wohlfahrtssteigerung die Rede sein kann.

Diese Kritikpunkte sind seit langer Zeit bekannt. Zu den berühmtesten Skeptikern gehörte Robert F. Kennedy, der seine Vorbehalte in einer Rede am 18.03.1968 wie folgt ausdrückte: „Too much and for too long, we seem to have surrendered personal excellence and community values in the mere accumulation of material things. Our Gross National Product, now, is over \$800 billion dollars a year, but that Gross National Product – if we judge the United States of America by that – that Gross National Product counts air pollution and cigarette advertising, and ambulances to clear our highways of carnage. It counts special locks for our doors and the jails for the people who break them. It counts the destruction of the redwood and the loss of our natural wonder in chaotic sprawl. It counts napalm and counts nuclear warheads and armored cars for the police to fight the riots in our cities. It counts Whitman's rifle and Speck's knife, and the television programs which glorify violence in order to sell toys to our children. Yet the Gross National Product does not allow for the health of our children, the quality of their education or the joy of their play. It does not include the beauty of our poetry or the strength of our marriages, the intelligence of our public debate or the integrity of our public officials. It measures neither our wit nor our courage, neither our wisdom nor our learning, neither our compassion nor our devotion to our country, it measures everything in short, except that which makes life worthwhile.” (Kennedy, 1968, o. S.)

Die faktischen Auswirkungen von Feststellungen dieser Art blieben zunächst gering; abgesehen von einem akademischen wie auch politischen Diskurs blieb die grundsätzliche Verwendung des BIP unangetastet, was seine tiefe Verankerung im ökonomischen Denken verdeutlicht.

John Kenneth Galbraith, einer der einflussreichsten Ökonomen des 20. Jahrhunderts, formuliert in seinem Spätwerk *Die Ökonomie des unschuldigen Betrugs* seine Fundamentalkritik am BIP wie folgt: „Ein steigendes BIP bringt zweifellos manche ökonomische Vorteile, bedeutet es doch Wachstum, Beschäftigung und Produkte und Dienstleistungen, die nicht nur elementare Bedürfnisse befriedigen, sondern auch zahlreiche Genüsse verschaffen. Aber mit der Größe, der Zusammensetzung und der Bedeutung des Bruttoinlandsprodukts ist auch eine der am weitesten verbreiteten Formen der Täuschung verbunden.

Denn über die Zusammensetzung des BIP befindet nicht die Gesellschaft insgesamt, sondern diejenigen, die seine einzelnen Bestandteile produzieren.“ (Galbraith, 2005, S. 37f.) Galbraith zweifelt somit an der oft betonten Verbrauchersouveränität, die eine Bedürfnisbefriedigung im eigentlichen Sinne ermöglichen soll. Stattdessen werden zahlreiche Bedürfnisse erst seitens der Unternehmen (durch marketingtechnische Beeinflussung) geschaffen. Ein Beispiel: Heute gehört das von Apple produzierte *iPad* zu den weltweit populärsten Produkten – doch wie viele Verbraucher hatten ein faktisches Bedürfnis nach einem technischen Gerät, das weder ein handliches Smartphone noch ein Laptop ist (und – mehr noch – weder das eine noch das andere vollständig substituiert!), bevor diese Idee durch Marketingkampagnen popularisiert wurde?

Hier stellt sich also deutlich die Frage, ob von einer Wohlfahrts- oder gar Glückszunahme die Rede sein kann, wenn Bedürfnisse befriedigt werden, die vorher eigens zu diesem Zwecke geschaffen wurden.

Trotz des offenkundigen Versagens ökonomischer Messungsmethoden wird an tradierten Systemen festgehalten. Wie lässt sich dies erklären? Eine mögliche Antwort findet sich bei Orrell (2010, S. 204): “The main reason for the persistence of neoclassical economics is that it tapped into something much more enduring. [...] [I]t is based on ideas of unity, stability, and symmetry that have characterised Western science since the time of the ancient Greeks. [...] Economics therefore has the look and feel of traditional ‘hard’ science. It exploits this by ‘dressing up’ its ideas in mathematical equations that are inaccessible to those ‘who know neither mathematics nor rational mechanics’.”

Immerhin hat die Diskussion um die Eignung des Bruttoinlandsproduktes als Wohlfahrtsindikator weite Kreise gezogen und die Öffentlichkeit erfasst. So stellt das Amtsblatt der Europäischen Union (2009, C 100/54) in bemerkenswerter Deutlichkeit fest: „Glück ist das Endziel, das alle Menschen anstreben. Die wichtigste Aufgabe des Staates besteht darin, optimale Voraussetzungen für das Streben der Menschen nach ihrem persönlichen Glück zu schaffen. Das bedeutet, dass der Staat ständig in Tuchfühlung mit der Gesellschaft bleiben muss, um zu erfahren, in welchem Zustand sie sich befindet.“ Und weiter heißt

es (Amtsblatt der Europäischen Union, 2009, C100/53): „Das BIP ist ein wichtiger Indikator für das wirtschaftliche Wachstum, es kann allerdings nicht als Richtschnur für eine Politik dienen, die den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts gerecht werden will.“

3.4 Der Neoliberalismus als Rahmen westlicher Marktwirtschaft

Insbesondere nach der jüngsten weltweiten Finanzkrise wurde vielfach die Vermutung geäußert, dass es zu erheblichen Veränderungen jenes Systems kommen werde, das nach wie vor die politisch-ökonomischen Rahmenbedingungen des westlichen Kulturkreises definiert: dem System des Neoliberalismus.²⁹ Diese Veränderungen sind weitgehend ausgeblieben.³⁰ Nach Auffassung des einflussreichen Neoliberalismus-Kritikers Colin Crouch (2013, S. 13) „[...] verfolgen die politischen und wirtschaftlichen Eliten der meisten Industrieländer weiterhin dieselben neoliberalen Ideale, die diese schädliche Situation ausgelöst haben.“ Anzumerken ist diesbezüglich, dass die Ausgestaltung und die Intensität des Neoliberalismus dabei von Staat zu Staat dabei eine deutliche Heterogenität aufweisen.

An dieser Stelle sollen wesentliche Aspekte des neoliberalen Systems verdeutlicht werden, da sie sowohl für die nachfolgende Untersuchung der individuellen Befindlichkeit im westlichen Kulturkreis als auch für die spätere Kontrastierung mit alternativen Glücksvorstellungen bedeutsam sind. Wurden bislang primär Gesichtspunkte ökonomischer Theorie geschildert, so befasst sich dieses Kapitel mit der derzeitigen Interpretation und praktischen Umsetzung jener Aspekte.

Zunächst muss darauf hingewiesen werden, dass es sich beim Neoliberalismus um kein geschlossenes System mit einheitlicher Theoriebildung handelt. Stattdessen untergliedert er sich in verschiedene Strömungen, die jedoch breite

²⁹ Beispielsweise äußerte der Ökonomie-Nobelpreisträger Joseph Stiglitz in einem Interview: „[...] [T]he fall of Wall Street is for market fundamentalism what the fall of the Berlin Wall was for communism -- [sic] it tells the world that this way of economic organization turns out not to be sustainable. In the end, everyone says, that model doesn't work. This moment is a marker that the claims of financial market liberalization were bogus.“ (Huffington Post, 2008, o. S.)

³⁰ Siehe hierzu z. B. Sedláček, Orrell (2013).

Schnittmengen aufweisen, so dass die Rede von einem Gesamtphänomen gerechtfertigt erscheint.³¹

Als erste wesentliche neoliberale Strömung gilt die bis in die 1920er Jahre zurückreichende *österreichische Schule* um Ludwig von Mises und Friedrich August von Hayek³². Die spätere *deutsche Schule* (auch unter dem Begriff Ordoliberalismus bekannt) wird mit Namen wie Wilhem Röpke, Walter Eucken und Alexander Rüstow verbunden. Der amerikanische Ableger des Neoliberalismus wurde vor allem durch die sogenannte *Chicago School* geformt (einer der Hauptvertreter war Ökonomie-Nobelpreisträger Milton Friedman). (Biebricher, 2012, S. 31ff.)

Die historische Geburtsstunde des Neoliberalismus wird häufig in der Weltwirtschaftskrise von 1929 gesehen. Der bis dahin praktizierte Wirtschaftsliberalismus wurde durch diese Entwicklung maßgeblich diskreditiert, so dass sich ein Paradigmenwechsel abzuzeichnen begann. In theoretischer Hinsicht lieferte vor allem John Maynard Keynes die Grundlagen für eine Neuausrichtung der Ökonomie, in der politischen Praxis waren es Maßnahmenprogramme wie der *New Deal* von Franklin D. Roosevelt, die die Hinwendung zu staatlicher Interventionspolitik verdeutlichten. (Ptak, 2008, S. 16ff.) Vor dem Hintergrund dieser Eindrücke begann sich auf Basis klassischer und neoklassischer ökonomischer Theorien eine Gegenbewegung zu etablieren, die liberale Vorstellungen zu modifizieren und ihnen zu neuer Blüte zu verhelfen suchte.

Der Siegeszug des Neoliberalismus im westlichen Kulturkreis begann schließlich mit den Regierungsübernahmen von Margaret Thatcher in Großbritannien und Ronald Reagan in den USA. Nach dem Zusammenbruch des Sowjetkommunismus wurde dann durch Fukuyama (1992) das bereits zitierte *Ende der Geschichte* proklamiert, was nicht weniger als eine Überlegenheit neoliberaler

³¹ Weiterhin ist zu erwähnen, dass der Begriff Neoliberalismus heute ein Kampfbegriff ist. Nicoll (2013, S. 11) – ein Kritiker des Neoliberalismus – schreibt: „Gebraucht wird der Begriff heute praktisch nur noch von der politischen Linken. Der gesamte Neoliberalismus-Diskurs ist ein linker Diskurs.“

³² Die Einordnung von Hayek ist umstritten. Mitunter wird er zur *London School* gezählt, und auch zur University of Chicago hatte er aufgrund einer dort ausgeübten Lehrtätigkeit Verbindungen. (Nicoll, 2013, S. 17)

Ideale und damit verbunden eine nun eingetretene Permanenz des westlich-marktwirtschaftlichen Systems implizierte.³³

In Deutschland wurden die neoliberalen Ideale unter den Regierungen Kohl, Schröder und Merkel³⁴ mit Koalitionsbeteiligungen von CDU/CSU, SPD, FDP und Grünen stark vorangetrieben, was verdeutlicht, dass das Phänomen des Neoliberalismus nicht an Parteigrenzen entlang verläuft. Diese politische – und gleichermaßen gesellschaftliche – Durchdringung führt dazu, dass selbst die oben angesprochenen massiven systemischen Verwerfungen und ihre Nachwirkungen nicht zu einer wirklichen Erschütterung der Grundfeste des Neoliberalismus führen. Stattdessen vertreten politische Entscheidungsträger die Diktation der *Alternativlosigkeit*³⁵ des jeweils eingeschlagenen Kurses.

Kernbestandteil der neoliberalen Ideologie ist der dogmatische Glaube an die unbedingte Überlegenheit von Märkten gegenüber anderen Formen gesellschaftlicher Koordination. Waren bei Adam Smith noch deutliche Vorbehalte gegen eine Interpretation dieser Art spürbar³⁶, so wurden diese vor allem durch Denker wie Friedrich August von Hayek in den Hintergrund gerückt. Hier lässt sich ein gewisser Widerspruch erkennen: Wenn sich der Westen nach eigener Auffassung durch seine Freiheitlichkeit auszeichnet, wie ist dies dann mit dem Vorhandensein eines Marktdogmas vereinbar?

³³ Dieser Gedanke wird durch Altvater (2006, S. 25) kritisiert: „[...] [D]ie Vorstellungskraft reicht in aller Regel nicht, sich auf eine Geschichte jenseits der kapitalistischen Gesellschaftsformation mit ihren kulturellen Mustern, politischen Institutionen, ökonomischen Funktionsmechanismen und sozialen Arten und Weisen der Kommunikation vorbereiten und einstellen zu können.“

³⁴ Butterwegge (2008, S. 196) spricht sogar von einem Abbau des Wohlfahrtsstaates seit der Weltwirtschaftskrise 1974/1975, also seit der Kanzlerschaft Helmut Schmidts.

³⁵ Es mutet geradezu paradox an, dass Friedrich August von Hayek, einer der Hauptvertreter der neoliberalen Ideologie, die folgenden kritischen Worte mit Blick auf den Sozialismus schrieb: „[...] [D]ie Kenntnis von anderen Möglichkeiten der Regierungspolitik, jede Information, die den Verdacht erwecken könnte, daß die Regierung ihre Versprechungen nicht eingehalten oder Möglichkeiten zur Verbesserung der Wirtschaftslage ungenutzt gelassen hätte, all das muß unterdrückt werden.“ (Hayek, 1991, S. 202)

³⁶ So heißt es bei Smith (2005, S. 112) z. B.: „Geschäftsleute des gleichen Gewerbes kommen selten, selbst zu Festen und zur Zerstreung, zusammen, ohne daß das Gespräch in einer Verschwörung gegen die Öffentlichkeit endet oder irgendein Plan ausgeheckt wird, wie man die Preise erhöhen kann.“

Aufgrund des Vorranges von Märkten ist eine staatliche Interventionstätigkeit nach neoliberaler Auffassung deutlich zu reduzieren. Zum Standardprogramm gehören dementsprechend Leistungseinschränkungen aller Art, primär im sozialen Bereich. Diese werden euphemistisch als Flexibilisierung oder Heranführung an Eigenverantwortung bezeichnet; entgegengesetzte Maßnahmen werden als Bevormundung oder Gleichmacherei gebrandmarkt.

Und in der Tat spielt der öffentliche Sprachgebrauch eine wichtige Rolle, wenn es um die Verankerung der neoliberalen Ideologie in den Köpfen der Bevölkerung geht (über den Zusammenhang zwischen Sprache und Bewusstsein wurde oben bereits gesprochen). Jakob Augstein (2013, S. 76) führt als Beispiel den Begriff der Schuldenkrise an.³⁷ Die Verwendung eines solchen Wortes signalisiert, dass es erstens eine Schuldenkrise *gibt* und zweitens, dass in der Folge massive Sparanstrengungen unternommen werden müssen. Diese mentale Vorbereitung der Bevölkerung trägt entscheidend zur öffentlichen Akzeptanz einer umfassenden Austeritätspolitik bei. Und ein resignatives Hinnehmen ist zu beobachten: Eine Unterversorgung öffentlicher Leistungsträger oder der marode Zustand von Teilen der Infrastruktur wird kritisiert, es fehle aber nun mal an den finanziellen Mitteln.

Einen zentralen Unterschied zwischen neoklassischer Wirtschaftstheorie und neoliberaler Praxis sieht Ptak (2008, S. 30) in der Ausweitung der ökonomischen Einflussosphäre, die im Neoliberalismus angestrebt wird.³⁸ Ein Vertreter der *Chicago School*, George Stigler, spricht unumwunden von der Ökonomie als einer imperialistischen Wissenschaft, die mehr und mehr in benachbarte Disziplinen eindringt. Er beschreibt diese als „[...] areas in which the economist-missionaries have ventured, often against apprehensive and hostile natives.“³⁹ (Stigler, 1984, S. 304)

³⁷ Weitere Beispiele finden sich u. a. bei Butterwegge (2008, S. 160ff.).

³⁸ Der dem Neoliberalismus zugerechnete Nobelpreisträger Gary S. Becker (1976, S. 14) schreibt beispielsweise „[...] [T]he economic approach provides a valuable unified framework for understanding *all* human behavior, although I recognize, of course, that much behavior is not yet understood, and that non-economic variables and the techniques and findings from other fields contribute significantly to the understanding of human behavior.“

³⁹ So stellt Matiaske (2001, S. 4) beispielsweise heraus, dass sich die Verhaltenswissenschaftler der Durchdringung durch ein rational-ökonomisches Menschenbild zu erwehren versuchen.

In seinem Gefolge bringt der *ökonomische Imperialismus* eine weitgehende Entgrenzung des Wettbewerbes mit sich. Dies bezieht sich nicht nur auf die verschiedenen Lebensbereiche, in denen er stattfindet; darüber hinaus haben sich auch die Zeitabstände, in denen man sich Wettbewerbssituationen zu stellen hat, deutlich reduziert. (Neckel und Wagner, 2013, S. 15)

Es liegt auf der Hand, dass die Ausdehnung von Prinzipien des Marktes und des Wettbewerbes Kritik nach sich zieht. Michael J. Sandel (2012, S. 117ff.) bemängelt die Verdrängung moralischer Grundsätze; als Beispiele nennt er den Organ- und den Kinderhandel. Die Auffassungen bezüglich solcher Urteile können unterschiedlich sein, wie im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch ausführlicher thematisiert wird. Sandel (2012, S. 142f.) ergänzt jedoch, dass die Folge dieser Ökonomisierung letztlich in einer Verdrängung jener Normen bestehe, die *marktfremd* sind. Oben besagter ökonomischer Imperialismus begnügt sich also nicht mit der Missionierung ehemals artfremder Bereiche, sondern führt gleichzeitig zur *Auslöschung* fremder Elemente.⁴⁰

Einhergehend mit der Ökonomisierung ist ein Trend zur Entpolitisierung feststellbar. Ziel des Neoliberalismus sei es „[...] zu entpolitisieren, damit [...] die Moderne unvollendet gelassen wird, die Herrschaftsverhältnisse auf einem bestimmten Stand bleiben. Im Bereich von Politik und Staat erfordert diese Absicherung mehr als die Konservierung der gegebenen Verhältnisse: Die Partizipation als ein dynamisches, gefährdendes Moment ist zurückzuentwickeln.“⁴¹ (Schui, Blankenburg, 2002, S. 149)

⁴⁰ Dies gilt freilich auch für Imperialismen in anderen Bereichen. So hat beispielsweise das noch zu erörternde Christentum im Laufe seiner Historie zeitweise wenig zurückhaltend agiert.

⁴¹ Ein gutes Beispiel für diese gewünschte Zurückentwicklung ist ein Artikel von Fetchenhauer, Frey und Köneke (2012), der sich mit der „Überwindung von Reformwiderständen“ befasst. Thematisiert werden (positiv bewertete) Umbaumaßnahmen neoliberaler Prägung sowie der vielfach einsetzende Widerstand der Bevölkerung (Demonstrationen etc.), gegen den die Autoren polemisieren. Eine der Maßnahmen zur Überwindung dieses Widerstandes bestehe darin, das Gefühl von Mitbestimmung zu erhöhen. Die Autoren machen weiterhin deutlich, dass es bei einem Gefühl auch bleiben solle, „[...] solange die Bürger noch unreflektiert den erläuterten Denkfehlern bei der Bewertung einer Reform unterliegen [...]“. (Fetchenhauer, Frey, Köneke, 2012, S. 142).

Ausgedehnte politische Aktivitäten oder gar die politische Einmischung des Volkes – *per definitionem* der ureigenste Grundsatz demokratischer Konzepte⁴² – sind nach neoliberaler Auffassung nicht wünschenswert⁴³, da sie Effizienz und Effektivität von Märkten unterminieren würden. Nicoll (2013, S. 28) weist darauf hin, dass der Neoliberalismus die Marktwirtschaft selbst schon als demokratisches Verfahren betrachte. Wenn nämlich der Marktpreismechanismus eine permanente Abstimmung über alle Arten von Transaktionen innerhalb einer Volkswirtschaft gewährleistet (was natürlich auch besagten ökonomischen Imperialismus, die Ausdehnung von Märkten auf alle Lebensbereiche erforderlich macht), so sind die Resultate dieser Logik zufolge Ausdruck des Willens aller Wirtschaftssubjekte und allen anderen Koordinationsmechanismen überlegen.

Solche Prozesse der Verlagerung demokratischer Mitbestimmung in Sphären des Marktes finden faktisch statt. Welzer (2013, S. 79) gibt dabei kritisch zu bedenken: „[...] [J]e geringer die Kaufkraft und damit Marktmacht eines Teilnehmers, desto geringer die Möglichkeit der Einflussnahme. Auch das unterscheidet den ungleichen Konsumbürger vom politisch gleichen Bürger.“⁴⁴

Unter Bezugnahme auf die Ideen von Friedrich August von Hayek formuliert Streeck (2013, S. 147f.) zusammenfassend wie folgt: „Diesen Prozess – die gegenwärtig rapide voranschreitende parallele *Entdemokratisierung der Ökonomie* und *Entökonomisierung der Demokratie* mit dem Ziel einer institutionalisierten *Hegemonie der Marktgerechtigkeit über die soziale Gerechtigkeit* – könnte man als *Hayekisierung* des europäischen Kapitalismus bezeichnen.“

Dementsprechend sieht Jakob Augstein (2013) die Entwicklung eines gefährlichen Konfliktes zwischen Demokratie und neoliberaler Ökonomie. Bezeichnend ist die Äußerung von Bundeskanzlerin Angela Merkel bezüglich der Suche nach

⁴² Die Bandbreite des Begriffes Demokratie und der dazugehörigen Verfahren ist beträchtlich. Neben den aus Theorie und Praxis bekannten Konzepten wurde die *Denkbarkeit* weiterer Ausprägungen auch im fiktionalen Bereich illustriert, z. B. durch das *Multiple Vote* von Nevil Shute (1975).

⁴³ Diese Geringschätzung des Volkes wird z. B. bei Wilhelm Röpke, einem Vertreter des deutschen Neoliberalismus, deutlich. Röpke (1949, S. 210) durchdenkt die Vorzüge, die Führung des Staates einer elitären Schicht von *Stammfamilien* zu übertragen, um den „[...] Willkür Tendenzen der organisierten Kollektivität [...]“ entgegenzutreten.

⁴⁴ Eine bewusste Inkaufnahme sozialer Ungleichheit gehört zu den Charakteristika des Neoliberalismus. Der Historiker Hans-Ulrich Wehler (2013) beschäftigt sich in einer aktuellen Studie mit den Auswirkungen dieser Ungleichheit in Deutschland.

Wegen, „[...] die parlamentarische Mitbestimmung so zu gestalten, dass sie trotzdem auch marktkonform ist, also dass sich auf den Märkten die entsprechenden Signale ergeben.“ (Bundesregierung, 2011, o. S.) Hier wird in bedenklicher Art und Weise die Unterordnung demokratisch legitimierter Institutionen – seitens politischer Vertreter! – unter die sogenannten Markterfordernisse deutlich.

In den vergangenen Jahren begann sich im westlichen Kulturkreis vermehrt der Widerstand gegen das neoliberale System zu formieren. Neben der politischen Auseinandersetzung⁴⁵ bildet der akademische⁴⁶ wie auch der populärwissenschaftliche Diskurs eine der Frontlinien: Im deutschen Raum finden beispielsweise kritische Veröffentlichungen wie die aktuellen Bücher von Harald Welzer (2013) oder Frank Schirrmacher (2013) starke mediale Aufmerksamkeit und werden Bestseller. Bekannt wurde auch die Schrift *Indignez-vous!* des ehemaligen *Résistance*-Kämpfers Stéphane Hessel (2011), in der er zum Widerstand gegen das neoliberale System aufruft.

An anderer Front existiert eine Reihe von Organisationen, die verschiedene Aspekte des Neoliberalismus kritisieren. Beispiele hierfür sind das Netzwerk *Attac*, das sich primär mit den negativen Auswirkungen der Globalisierung beschäftigt, oder die *Occupy*-Bewegung, die das Finanzkapital und Fragen der sozialen Ungleichheit in den Fokus nimmt. Auch die in ihren Ursprüngen durch Hacker und Internetaktivisten gebildete *Anonymous*-Gruppierung bezieht vielfach kritische Positionen gegen einzelne Aspekte des neoliberalen Systems.

⁴⁵ Hervorzuheben ist beispielsweise die Position des ehemaligen CDU-Generalsekretärs Heiner Geißler: „Der Kapitalismus ist doch nicht die Wirtschaftsform des Grundgesetzes, auch nicht der CDU, auch wenn es die Schlapphüte vom Verfassungsschutz nicht besser wissen. Die CDU ist die Mutter der sozialen Marktwirtschaft. Der Kapitalismus ist genauso falsch wie der Kommunismus.“ (Sueddeutsche.de, 2010, o. S.)

⁴⁶ John Kenneth Galbraith (1972, S. 35) bekleidete eine sehr kritische Haltung zur vermeintlichen akademischen Infragestellung sozialökonomischer Theorien: „Auf der höchsten Ebene sozialwissenschaftlichen Forschens wehrt man sich zwar keineswegs gegen neuartige Thesen. Im Gegenteil, man legt großen Wert auf die bewährte Methode, alten Wein in neue Schläuche zu gießen, und kleinere Ketzereien sind recht beliebt. Doch eine lebhaft Diskussions über untergeordnete Details erlaubt es, jeden Zweifel an den Grundpfeilern des Lehrgebäudes als irrelevant beiseite zu schieben, ohne dabei unwissenschaftlich oder engherzig zu wirken.“ Ähnliche Äußerungen finden sich bei Ulrich Beck (1991, S. 167): „Die Diagnose lautet: Wandel, und zwar ungebremst, unbrembar – aber ohne Wandel. Eine industrielle Revolution überrollt die andere. Nach jeder aber entsteht wieder eine im Kern industrielle Gesellschaft.“

Zu der Frage nach den Erfolgsaussichten dieser Formationen äußert sich Zygmunt Bauman im Gespräch mit David Lyon: „In der Kombination der Konzentration auf ein einziges zu zerstörendes Ziel und der Vagheit der Pläne für den Tag nach dessen Zerstörung liegt die Stärke dieser Demonstranten – und zugleich ihre Schwäche. Es gibt genügend Belege dafür, daß von Empörung getriebene Menschen als Abrißtrupps nahezu allmächtig sind; jedoch fehlt bislang ein Nachweis ihrer Fähigkeiten als Konstrukteure und Erbauer des Neuen.“ (Bauman, Lyon, 2013, S. 69) Dementsprechend ist zwar ein gemeinsamer Antagonist vorhanden, doch im Detail unterscheiden sich die Positionen der Kritiker teilweise stark voneinander. Die Entwicklung einer koordinierten Strategie ist nicht absehbar.

Indes scheint das gegenwärtige System der Auffassung der Allgemeinheit nach keineswegs vollständig diskreditiert zu sein. Kritik wird geäußert, doch von tatsächlichen Handlungen oder gar Ideen der *Überwindung* kann kaum die Rede sein. Eine mögliche Ursache für diese passive Haltung erläutert der bedeutende Ökonom Joseph Alois Schumpeter. Er geht im marxistischen Sinne von einer Prägung des Bewusstseins vom Sein aus, indem er schreibt: „Wirtschaftliche und soziale Dinge bewegen sich durch ihre eigene Antriebskraft weiter und die dabei entstehenden Situationen zwingen Individuen und Gruppen, sich in einer bestimmten Weise zu verhalten, unabhängig davon, was sie vielleicht gerne täten – zwar nicht derart, daß sie ihre Freiheit der Wahl zerstörten, aber daß sie die Geisteshaltung der Wählenden formen und die Liste der Möglichkeiten, zwischen denen gewählt werden kann, verkleinern.“ (Schumpeter, 1993, S. 212)

Als Schumpeter diese Zeilen im Jahr 1942 veröffentlichte, schwebte ihm gewiss nicht das Bild des heutigen Neoliberalismus vor. Jedoch bringen sie die aktuelle Lage hervorragend auf den Punkt: Der *Status Quo* scheint tief in den Köpfen der Allgemeinheit verankert und allen Vorbehalten zum Trotz verankert zu sein. Mehr noch: Man wähnt sich im Besitz umfassender Freiheit, ungeachtet der Tatsache, dass dies lediglich eine sehr spezifische Form von Freiheit inner-

halb der neoliberalen Begrenzungen ist.⁴⁷ Mit den daraus resultierenden Folgen für das Individuum befasst sich das folgende Kapitel.

3.5 Das Individuum im westlich-marktwirtschaftlichen System

Nachdem die Grundlagen des weltweit nach wie vor dominierenden Systems – der Marktwirtschaft westlicher Prägung – geschildert wurden, stellt sich die Frage, inwieweit dem einzelnen Menschen in diesem Rahmen das gute Leben ermöglicht wird, inwieweit das die Lebensbedingungen bestimmende System förderlich für seine individuelle Glückssuche ist.

Es wurde gezeigt, dass die Ökonomie grundsätzlich im Spannungsfeld zwischen faktisch unbegrenzten menschlichen Bedürfnissen und begrenzten Mitteln zur Bedürfnisbefriedigung agiert. Eine Variante zur Reduktion dieser Spannung bestünde im Versuch einer bedürfnisseitigen Zurücknahme – wie deutlich wurde, hat man sich jedoch weitgehend für den Weg der erhöhten Bereitstellung von Gütern (mithin als Wirtschaftswachstum bezeichnet) entschieden.⁴⁸

Die Konsequenzen dieser Entscheidung sind dramatisch. Im Folgenden soll anhand verschiedener Themenfelder gezeigt werden, wie das Individuum und seine Auffassung vom Glück durch das westlich-marktwirtschaftliche System beeinflusst werden.

⁴⁷ Siehe hierzu die bemerkenswerte Laudatio von Friedrich Dürrenmatt auf den damaligen tschechischen Staatspräsidenten Václav Havel, in der er die Schweiz mit einem Gefängnis vergleicht, in dem jeder Wärter und Gefangener zugleich sei. (Dürrenmatt, 1990)

⁴⁸ Schroeder (2000, S. 386) stellt fest: "Since Western culture has always had a materialist bent, meaning that westerners believe there is a strong connection between the physical world and human values and behavior, it is no surprise that the possession of goods has appeared to promise self-fulfillment."

3.5.1 Zeit

Das erste zu untersuchende Themenfeld beleuchtet den Aspekt der *Zeit*, der aufgrund seiner übergreifenden Bedeutung allen anderen Bereichen vorangestellt werden soll. Die Klärung der Perzeption dieses Phänomens ist bedeutsam, da sie wichtige Erkenntnisse über die Art des Lebens im westlichen Kulturkreis liefert.

Der Soziologe Hartmut Rosa (2012, S. 26f.) geht von vier grundlegenden Typen der Wahrnehmung von Zeit aus.⁴⁹ Erstens spricht er von einem *occasionalen* Zeitverständnis (Unterscheidung zwischen *Jetzt* und *Nicht-Jetzt*), zweitens vom zyklischen und drittens vom linearen Zeitbewusstsein. Diese Formen werden im weiteren Verlauf dieser Arbeit an entsprechender Stelle thematisiert. Die vierte Ausprägung stellt sich laut Rosa (2012, S. 27) wie folgt dar: „In der funktional differenzierten Gesellschaft der Hochmoderne schließlich herrscht ein *lineares Zeitbewusstsein mit offener Zukunft* vor: Die historische Entwicklung wird nicht mehr als auf ein bestimmtes Ziel zulaufend verstanden, ihr Ausgang bleibt ungewiss.“ Dieser Aspekt stellt einen wichtigen Unterschied beispielsweise zur christlichen Eschatologie dar: Während dort eine zeitliche Gerichtetheit von der Schöpfung bis zur Ankunft des Gottesreiches unterstellt wird, ist im säkularisierten Alltagsverständnis der heutigen westlichen Welt lediglich das Empfinden des linearen Verlaufes geblieben. Priddat (2011, S. 6) stellt fest: „Der Kapitalismus wird zu einer mundanen Eschatologie.“

So trägt das westliche System eine Art von Heilsversprechen in sich, doch manifestiert sich dieses im öffentlichen Bewusstsein in keinen konkreten Visionen; in Absenz starker Utopien (nach dem Ende sozialistischer bzw. kommunistischer Experimente) bleibt es ohne Gestalt. Im Empfinden des Individuums schreitet die Zeit aus dunkler Vergangenheit in eine immer *besser* werdende

⁴⁹ Die Philosophin Karen Gloy (2008) unterscheidet zwischen drei grundlegenden Zeittypen: Der zyklischen Vorstellung von Zeit, der linearen (relativistischen) Zeitgestalt und dem Konzept der sich auffächernden Zeit. Letztere Interpretation basiert Gloy zufolge auf einer neuen Welt-sicht, die durch Erkenntnisse der Quantentheorie erforderlich wurde; sie dient dazu, „[...] einerseits auf die Subjektivität, Perspektivität und Relativität der Zeiteinteilung aufmerksam zu machen, andererseits durch Zusammennahme aller Zeitverläufe in einer Komplexitätsvorstellung die Einseitigkeit und Beschränktheit aufzuheben und über den Zeitfächer auf die Gleichzeitigkeit aller Vorgänge des Alls, besser: auf die Multitemporalität hinzuweisen [...]“ (Gloy, 2008, S. 34)

Zukunft voran (offenbar eine Entwicklung vom *Schlechten* zum *Guten*⁵⁰), was sich im allgemein verbreiteten Glauben an Wachstum und Fortschritt ausdrückt. Doch erneut: Welches *Ziel* sollte diesbezüglich benannt werden?⁵¹ Dem Verfasser dieser Arbeit ist die Definition eines kapitalistischen *Elysiums* nicht bekannt.⁵²

Diese Beobachtungen sind wesentliche Elemente einer Glückskonzeption nach heutiger westlicher Auffassung, mit denen das Individuum – bewusst oder unbewusst – konfrontiert wird. Doch es existieren weitere Aspekte, die das Phänomen der Zeit *glücksrelevant* machen. Bereits Max Weber (1920, S. 183f.) beschreibt, welche starke Bedeutung der produktiven Ausschöpfung von Zeit in der protestantischen Ethik zugeschrieben wird. „[...] *Zeitvergeudung* ist also die erste und prinzipiell schwerste aller Sünden [...]“, stellt Weber (1920, S. 183) fest und erklärt die Geißelung von Müßiggang im Kapitalismus anhand seiner protestantischen Wurzeln.

In diesem Zusammenhang ist ein Blick auf etymologische Verbindungen relevanter Begriffe erhellend. Teschner (2012, S. 7) weist auf den Bedeutungszusammenhang zwischen dem lateinischen Begriff für Muße und Freizeit (*otium*) und seinem negativen Gegenstück (*negotium*) hin. Während ersterer positiv besetzt sei und für Tätigkeiten von Wert verwendet werde, drücke letzterer profane geschäftliche Tätigkeiten niedrigeren Wertes aus (wie auch im Englischen aus der Verbindung zwischen *busy* und *business* ersichtlich wird). Eine komplette Transformation der Bedeutung durchlief der griechische Begriff für Muße

⁵⁰ Diesen Aspekt betont auch Hans Jonas (2003, S. 45): „Erst mit dem modernen *Fortschritt*, als einer Tatsache und einer Idee, tritt die Möglichkeit auf, alles Frühere als Vorstufe zum Jetzigen und alles Jetzige als Vorstufe zum Künftigen aufzufassen.“

⁵¹ Hiermit stimmt Jonas (2003, S. 45) überein: „»Das Himmelreich auf Erden schon errichten« (Heine) setzt eine Vorstellung davon voraus, worin ein solches Himmelreich bestehen würde (oder so sollte man meinen – aber hierin zeigt die Theorie einen merkwürdigen Leerraum) [...]“

⁵² Welzer (2013, S. 250f.) schreibt z. B.: „Deutschland scheint, wie allen westeuropäischen Gesellschaften und den USA, die Zukunft abhandengekommen, und entsprechend weiß das Land nicht, was es ist und wo es hinwill. Auch das ist ein Ergebnis der Ökonomisierung fast aller Lebensbereiche. Die Kolonisierung des Denkens durch den Neoliberalismus hat das Ökonomische mental in die erste Reihe gerückt und *alles andere* für weniger wichtig erklärt.“

(*schole*), aus dem sich die Bezeichnung der heute der Muße entgegengesetzten Institution der Schule entwickelte.⁵³ (Teschner, 2012, S. 8f.)

Diese starke Betonung von Aktivität und Geschäftigkeit wurde im Verlauf des kapitalistischen Entwicklungsprozesses intensiviert. Hartmut Rosa (2012) spricht in diesem Zusammenhang von einer Kultur der *Beschleunigung*, die unsere heutige westliche Zivilisation charakterisiere. So übersteige beispielsweise die Geschwindigkeit des Struktur- und Kulturwandels oder von Veränderungen von Berufs- und Familienstrukturen jene der Generationenfolge. (Rosa, 2012, S. 446) Aus einer solchen Entwicklung resultiert eine deutliche Veränderung hinsichtlich vorangegangener Zeiten, in denen sich das Individuum vielfach mit lebenslangen Gewissheiten und beständigen Strukturen konfrontiert sah.⁵⁴

Byung-Chul Han (2013a, S. 16) kritisiert eine aus dem Beschleunigungsphänomen häufig abgeleitete Lebensstrategie: „Wer doppelt so schnell lebt, kann doppelt so viele Lebensoptionen auskosten. Die Beschleunigung des Lebens vervielfacht es und nähert es dadurch dem Ziel eines erfüllten Lebens an. Dieses Kalkül ist aber naiv. Es beruht auf einer Verwechslung der Erfüllung mit bloßer Fülle. Das erfüllte Leben lässt sich nicht mengentheoretisch erklären.“ Der Versuch, ein Leben möglichst ausgeprägter Fülle zu führen, könnte unter den Bedingungen der westlichen Lebensform zu einem regelrechten Effizienzstreben führen, das im zu maximierenden Quotienten *Erlebnisse pro Zeiteinheit* Ausdruck finden würde.⁵⁵

Und diese Erlebnisse sind jeweils *abzuschließen*. Harald Welzer (2013, S. 199ff.) beschreibt die Veränderungen, die das *Zeitregime* von Menschen in der Vergangenheit durchlaufen hat. So sei ein jahrhundertlang vorangetriebenes

⁵³ Zur Lösung der Bildung von der einstigen Verbindung mit Zeiten der Muße und der Kontemplation schreibt Welzer (2013, S. 63): „Heute können sich Schülerinnen, Schüler und Studierende kaum mehr vorstellen, dass es zweck- und wertungsfreie Inhalte von Bildung und Lebensläufe jenseits von Wettbewerb und Leistungsnachweisen geben könnte.“

⁵⁴ Welzer (2013, S. 60) führt die veränderte Perzeption von Zeit u. a. auf die Loslösung von landwirtschaftlichen Zyklen und Jahreszeiten zurück.

⁵⁵ Entsprechend wird bei Morello (2006, S. 13f.) die Bedeutung einer tieferen Zeitperzeption herausgestellt – jedoch unter Gesichtspunkten einer erhöhten Entscheidungs- und Problemlösungseffizienz. Morello gesteht ein, dass keine Aussage bezüglich einer daraus resultierenden Lebensqualitäts- oder Glückssteigerung getroffen werden kann.

Projekt wie der Bau des Kölner Domes (selbst wenn dies mit heutigen technischen Mitteln noch Jahrhunderte dauern würde) heute kaum noch vorstellbar. Für Generationen von Baumeistern, die ihr Leben diesem Projekt gewidmet hatten, war ein Ende des Baus nicht absehbar; sie transzendierten somit ihre individuelle Existenz. Welzer (2013, S. 202) folgert als Anforderung für zukünftige Entwicklungen: „Die nachhaltige Moderne erfordert ein anderes Zeitregime als die expansive Moderne, weshalb man von der Zeitenthobenheit der Dom- und Gartenbaumeister eine Menge lernen kann, was man in Zukunft brauchen wird.“

3.5.2 Konsum

Kritische Auseinandersetzungen mit dem Konsum sind keineswegs neu. Bereits in Xenophons *Oikonomikos*, einem Dialog zwischen Sokrates und Kritobulos, der als eine der Urschriften der Ökonomie gilt, werden solche Überlegungen deutlich. Nicht alle Güter sind aufgrund ihrer schädlichen Wirkung als *Gut* zu bezeichnen, und gleichermaßen können durch ihren fortwährenden Konsum auch negative Auswirkungen für das Gemeinwesen entstehen.⁵⁶ (Xenophon, 1975, I 6 – 23) Und Jean-Jacques Rousseau (1750, S. 35) stellt fest, dass „[...] der Luxus den guten Sitten diametral entgegengesetzt sei [...]“.

Die Einstellung zum Konsum in der heutigen westlichen Gesellschaft ist sich solcher Aspekte und Vorbehalte bewusst, schiebt sie aber weitgehend beiseite: Es lässt sich von einer konsumistischen Kultur⁵⁷ sprechen, für deren Kennzeichnung obendrein Kunstworte wie *Affluenza* (De Graaf, Wann, Naylor, 2002) geschaffen wurden. Letzteres ist eine Verbindung aus den Worten *Affluence* und *Influenza* und suggeriert einen Konsumrausch im Überfluss, der sich gleich einer Infektionskrankheit ausbreitet. Jede neue Konsumerfahrung zieht das Be-

⁵⁶ „[Kritobulos:] Aber andere, Sokrates, werden [...] am Arbeiten sicher nicht gehindert, sondern sie verlegen sich ganz besonders darauf und (trachten danach), Gewinne zu erzielen; dennoch richten sie ihre Hauswesen zugrunde und befinden sich ständig in Not. [Sokrates:] Sklaven sind auch diese, [...] und zwar von sehr schlimmen Herrinnen, die einen von Schlemmerei, andere von Hurerei, andere von Trunksucht, wieder andere von törichten und kostspieligen Prahlerien, die (alle) die Menschen, über die sie Macht gewinnen, so schlimm beherrschen, daß sie sie zwingen – solange sie diese kräftig und arbeitsfähig sehen –, alles, was sie erarbeiten, zur Befriedigung ihrer Leidenschaften beizubringen [...]“ (Xenophon, 1975, I 21 – 22)

⁵⁷ Zur historischen Entwicklung der deutschen Konsumgesellschaft siehe Wehler (2008, S. 76ff.)

dürfnis nach einem neuen – nach Möglichkeit ausgeprägteren! – Stimulus nach sich. Es ist eine Situation des Nie-Genügens, die sich ergibt (gemeinhin als *He-donic Treadmill* bezeichnet, siehe u. a. Binswanger (2011a)). Eine Beschreibung dieser nie endenden Kette von Bedürfnissen und ihrer Befriedigung findet sich im deutschen Kulturschatz: Das von den Gebrüdern Grimm (1857, S. 93ff.) überlieferte Märchen *Vom Fischer und seiner Frau* schildert exakt diese Situation.⁵⁸

In der heutigen Gesellschaft ist der Grundnutzen von Produkten zur Bedürfnisbefriedigung nicht mehr hinreichend. Erforderlich ist weiterhin die Generierung eines Zusatznutzens⁵⁹, der schon in der Bildung von Marken und einer daraus abgeleiteten identitätsstiftenden Wirkung bestehen kann. Dies ergibt sich Welzer (2013, S. 176) zufolge als logische Konsequenz des Individualisierungsprozesses im westlichen Kulturkreis: Je stärker die Individualisierung, desto bedeutsamer die soziale Abgrenzung durch den Konsum. Nach Auffassung von Naomi Klein wird eine solche Distinktion insbesondere durch das Konzept der *Marke* ermöglicht. Sie schreibt: „Die im Laufe der letzten 15 Jahre ins Astronomische gestiegene Wirtschaftskraft und der ungeheure Einfluss der multinationalen Konzerne können mit einem gewissen Recht auf eine einzige, scheinbar harmlose Idee zurückgeführt werden. Sie wurde Mitte der Achtzigerjahre von Managementtheoretikern entwickelt und lautet, dass erfolgreiche Unternehmen in erster Linie Marken herstellen sollten, keine Produkte.“ (Klein, 2005, S. 25)

Die bewusste Aufforderung und Animation von Individuen zum Konsum ist nichts Neues. Bereits Edward Bernays, der als einer der Urväter der *Public Relations* gilt, schreibt in seinem Buch *Propaganda* aus dem Jahr 1928: „Die bewusste und zielgerichtete Manipulation der Verhaltensweisen und Einstellungen der Massen ist ein wesentlicher Bestandteil demokratischer Gesellschaften. [...]

⁵⁸ Eine interessante Umkehrung des zugrundeliegenden Gedankens findet sich bei Ludwig Marcuse (2006, S. 42ff.). Marcuse greift ein anderes deutsches Volksmärchen – die Geschichte von *Hans im Glück* (Grimm, Grimm, 1857, S. 352ff.) – auf und spricht von der titelgebenden Person als dem „Ersten Philosophen des Glücks“. Im Laufe der Geschichte kommt Hans durch seine vermeintliche Naivität sein materieller Besitz mehr und mehr abhanden, doch gerade durch diesen Akt der Befreiung erlangt er das Glück.

⁵⁹ Im ökonomischen Sinne besteht beispielsweise der Grundnutzen eines Automobils in der Möglichkeit der Fortbewegung. Ein Zusatznutzen entsteht in diesem Fall durch ästhetische Besonderheiten des Autos oder eine (empfundene) Anhebung des Sozialstatus des Halters.

Wir werden von Personen regiert, deren Namen wir noch nie gehört haben. Sie beeinflussen unsere Meinungen, unseren Geschmack, unsere Gedanken.“ (Bernays, 2011, S. 19)

Ein wesentliches Problem der Konsumgesellschaft ist, dass es für das Individuum kaum eine Möglichkeit des Rückzugs aus ihr gibt (sofern keine generelle Abwendung von der Gesellschaft bzw. diesem Kulturkreis angestrebt wird). Ihr Einfluss durchdringt alle Bereiche des Lebens, so dass die Partizipation für den Einzelnen zur Notwendigkeit wird.⁶⁰ Adorno (2012, S. 43) stellt fest, „[...] daß die Fülle der Konsumgüter potenziell so groß geworden ist, daß kein Individuum mehr das Recht hat, an das Prinzip ihrer Beschränkung sich zu klammern [...]“. An gleicher Stelle fällt er sein berühmtes ernüchterndes Urteil: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen.“ (Adorno, 2012, S. 43) Jene Gesellschaft, die demzufolge den Rahmen eines falschen Lebens bildet, bezeichnet Byung-Chul Han als *Transparenzgesellschaft*. Bezogen auf die Aspekte des Konsums schreibt er: „Transparent werden die Dinge, wenn sie ihre Singularität ablegen und sich ganz in Preis ausdrücken. Das Geld, das alles mit allem *vergleichbar* macht, schafft jede Inkommensurabilität, jede Singularität der Dinge ab. Die Transparenzgesellschaft ist eine *Hölle des Gleichen*.“ (Han, 2013b, S. 6)

So ergibt sich eine paradoxe Situation: Auf der einen Seite findet sich eine gigantische Fülle von Möglichkeiten des Konsums, die sich in unterschiedlichsten Gütern, Marken und damit verbundenen Erlebniswelten manifestiert, auf der anderen Weise wird diese Fülle jedoch gerade durch die Existenz eines für unser System notwendigen universalen Maßes, eines allgegenwärtigen *Gleichmachers* – des Geldes – negiert.

⁶⁰ Und umgekehrt *will* die Konsumgesellschaft auch niemanden ausschließen: „Der Konsumismus kennt keine Feinde, weil sein Erfolg davon abhängt, dass *alle* mitmachen.“ (Welzer, 2013, S. 49)

3.5.3 Arbeit

Die andere Seite des Konsums findet sich im Bereich der Arbeit. In ökonomischer Hinsicht stellt Arbeit einen Produktionsfaktor dar, der zur Erzeugung von Gütern und Dienstleistungen erforderlich ist. Historisch betrachtet beinhaltet der Begriff der Arbeit sehr unterschiedliche Aspekte: Während er einerseits Entfaltung und Selbstverwirklichung bedeuten kann, stellt er auf der anderen Seite eine Notwendigkeit des Lebens dar, die mit Mühen und Plagen verbunden sein kann. Teschner (2012) untersucht die Etymologie des Arbeitsbegriffes und zeigt seine unterschiedlichen Bedeutungsgehalte in verschiedenen Sprachen auf. So führt er das spanische *trabajo* beispielsweise auf das vulgärlateinische *tripalio* zurück und leitet daraus einen Bedeutungsgehalt von Folter, Qual, Zwang und Leid ab. Dem spanischen *labor* wohne die Konnotation von Mühe und Anstrengung inne. Und der in slawischen Sprachen wie Russisch und Polnisch verwendete Begriff *robot* bezeichne in seinem Ursprung einen Bediensteten, Sklaven oder Waisen. Das deutsche Wort *Arbeit* schließlich sei – wie auch der slawische Begriff – auf die indoeuropäische Wurzel **orbh(o)* zurückzuführen, woraus Teschner (2012, S. 7) eine originäre Definition von Arbeit ableitet als etwas, das ein Waise leiste, um zu überleben.⁶¹

Diese negativen Konnotationen sind im Zuge einer vermeintlich immer weiter fortschreitenden Verbesserung der Arbeitsbedingungen⁶² in Vergessenheit geraten. Dabei ist, nachdem bereits Marx und Engels ausführlich die kapitalistische Ausbeutung thematisiert haben, heute ein neues Spezifikum des westlich-marktwirtschaftlichen Systems zu beobachten. Dies ist der Tatbestand der *Selbstaussbeutung*, der weite Teile der Gesellschaft erfasst hat. Der Philosoph Christoph Menke formuliert dazu im Interview: „Den karrieristischen Erfolg als Selbstverwirklichung zu verkaufen, ist eine Strategie der Selbstmobilisierung. Es geht darum, Leute dazu zu bringen, alles, was sie haben, zum Einsatz zu bringen, damit ökonomischer Erfolg erzielt wird. Das ist ein Weg in die Selbstausbeutung.“ (Flaßpöhler, 2012, S. 51) Derjenige, der beruflich erfolgreich ist –

⁶¹ Den negativen Bedeutungsgehalt des Arbeitsbegriffes unterstreicht auch Weingart (1997).

⁶² Dass solche vermeintlichen Verbesserungen nicht alle Aspekte der Arbeit betreffen, wird bei Kurz (1999, S. 17) betont: „Heute noch arbeiten die Lohnabhängigen trotz aller mühselig errungenen Arbeitszeitverkürzungen (die gegenwärtig schon wieder zurückgenommen werden) selbst in den kapitalistischen Kernländern länger und intensiver als die meisten Leibeigenen des Mittelalters.“

mithin Karriere macht – gilt als aktives, angesehenes Mitglied der Gesellschaft. Vielfach stößt es schon auf Skepsis, lediglich die vorgesehene Arbeitszeit zu erfüllen und nicht freiwillig Überstunden zu leisten. Gleichmaßen ist ein angemessenes Einkommen Voraussetzung für die Erfüllung neuer Konsumwünsche, so dass Mehrarbeit als erforderlich angesehen wird.⁶³

Voss und Weiss (2013) haben das Phänomen der Selbstaussbeutung eingehend untersucht und sprechen vom sogenannten Arbeitskraftunternehmer. Dieser im System des heutigen Kapitalismus anzutreffende Typus lässt sich durch die Kernbegriffe *Selbstkontrolle* (bewusste und proaktive Übernahme von Verantwortung für Anforderungen des Unternehmens), *Selbstökonomisierung* (Selbstbetrachtung als permanent zu optimierende Ware) und *Selbstrationalisierung* (Zerbrechen der Grenzen zwischen Arbeit und Freizeit). Den letztgenannten Punkt spitzen Voss und Weiss (2013, S. 35) zu: „Das gesamte Leben der Arbeitenden gleicht auf diese Weise immer mehr einem durchorganisierten »Betrieb«.“⁶⁴

In diesem Zusammenhang ist auch zu hinterfragen, inwieweit die in den letzten Jahren immer stärker forcierten Programme zur sogenannten Vereinbarkeit von Beruf und Familie nutzenstiftend sind oder womöglich gar gegenteilige Auswirkungen nach sich ziehen. Maßnahmen, die unter Begriffen wie *Home Office* oder *Telearbeit* bekannt sind, werden oft in einem positiven Licht betrachtet. Allerdings kann es auf diesem Wege gerade zu einer Vermischung der Sphären von Arbeit und Freizeit / Familie kommen, so dass der Entwicklung hin zum besagten Arbeitskraftunternehmer sogar Vorschub geleistet wird.

⁶³ Aldous Huxley hat das Phänomen der Selbstaussbeutung gedanklich früh vorweggenommen. Im Vorwort zu *Schöne neue Welt* schreibt Huxley (2012, S. 16): „Ein wirklich leistungsfähiger totalitärer Staat wäre ein Staat, in dem die allmächtige Exekutive politischer Machthaber und ihre Armee von Managern eine Bevölkerung von Zwangsarbeitern beherrscht, die zu gar nichts gezwungen zu werden brauchen, weil sie ihre Sklaverei lieben.“

⁶⁴ Die Autoren weisen in ihrem Artikel darauf hin, dass bereits Max Weber sich früh mit der Frage nach einem durch ökonomische Entwicklungen bedingten neuen Menschentypus beschäftigt hat. So formuliert Weber (1908, S. 37) die Frage: „*Was für Menschen prägt die moderne Großindustrie kraft der ihr immanenten Eigenart, und welches berufliche [...] Schicksal bereitet sie ihnen?*“

Hinsichtlich des von Arbeitskräften empfundenen Glücks liegt es nahe, insbesondere vom Gehalt als wesentlicher positiver Determinante auszugehen. Jedoch wurden bereits vor Jahrzehnten Beobachtungen gemacht, deren Konsequenzen für die westliche Zivilisation ernüchternd sind. In einer vielbeachteten Studie konstatierte Richard Easterlin (1974), dass nach dem Erreichen eines bestimmten Lebensstandards weitere Einkommenserhöhungen keineswegs zu einem gesteigerten Glücksempfinden von Individuen führen.

Zahlreiche empirische Untersuchungen kamen in der Folge zu ähnlichen Schlüssen. Eine im Juni 2012 durch das Bonner Institut zur Zukunft der Arbeit veröffentlichte Langzeitstudie untersucht die Auswirkungen von Beförderungen auf Arbeitnehmer und legt dar, dass die unmittelbaren positiven Auswirkungen (mehr Gehalt, höhere Jobsicherheit) schnell durch Einschränkungen der Arbeitszufriedenheit sowie Belastungen der mentalen Gesundheit nivelliert werden. (Johnston, Lee, 2012)

Der eine Beschäftigung ausübenden Bevölkerung steht eine nicht unerhebliche Zahl von Arbeitslosen gegenüber. Argyle (1999, S. 362ff.) sieht die negativen Folgen für das Glücksempfinden dieser Personen in der finanziellen Schlechterstellung und einem niedrigeren Selbstwertgefühl bedingt. Im Falle des Verlustes eines Arbeitsplatzes, an den eine erhebliche Bindung bestand, seien die Folgen noch schwerwiegender. Grundsätzlich ließe sich feststellen, dass in Ländern, in denen eine hohe Arbeitslosigkeit den Normalfall darstellt, die Auswirkungen auf das Glücksempfinden geringer seien.⁶⁵

Der Punkt des durch Arbeitslosigkeit sinkenden Selbstwertgefühls lässt sich durch eine Zuspitzung präzisieren. Ein Empfinden dieser Art ist – gemessen an Maßstäben des neoliberalen Systems – nämlich keine reine Selbstzuschreibung des betroffenen Individuums. Stattdessen ist die Person faktisch weniger *wert* als andere. Geht man nach neoliberalen Idealvorstellungen von einem möglichst deregulierten Arbeitsmarkt aus, auf dem sich Angebot (Arbeitskräfte) und Nachfrage (Unternehmen) frei von staatlichen Interventionen treffen, so

⁶⁵ Auf den westlichen Kulturkreis bezogen stellen insbesondere südeuropäische Staaten einen solchen Fall dar.

sind die durchs Raster fallenden Individuen den jeweiligen Marktpreis nicht wert, der Logik zufolge müssten sie ihre Lohnvorstellungen zurückschrauben, bis sie den Anforderungen genügen (wofür die Festsetzung von Mindestlöhnen hinderlich wäre).

3.5.4 Gesundheit

Hinsichtlich der Gesundheit wird vielfach davon gesprochen, dass gerade im westlichen Kulturkreis eine erhebliche Zunahme verschiedener Krankheitsbilder zu verzeichnen sei – und dies trotz eines umfassend ausgebauten Gesundheitssystems. Reheis (2003, S. 50ff.) berichtet von einer Zunahme von Herz-Rhythmus-Störungen, Erkrankungen der Wirbelsäule, aber auch und insbesondere psychischer Störungen.

Diese mentalen Probleme sind nach Ansicht von Wilhelm Schmid auf eine Überbetonung des Aspektes des Positiven zurückzuführen. „Dass das Leben Höhen und Tiefen kennt, dass auf jede Party ein Chill-out folgt, weiß auch der moderne Mensch, aber in seinen Augen kommt eigentlich nur den Höhen ein Recht auf Existenz zu, die Tiefen haben es verwirkt, ihnen droht die Höchststrafe der Moderne, die Abschaffung und Entsorgung. Lassen Ängste, Traurigkeit, Depressionen und andere Anlässe für Tiefen sich nicht verdrängen, so ist nach Auffassung des modernen Menschen alles dafür zu tun, wieder aus dem Tief herauszukommen – am besten, da es eilt, mit Hilfe rasch wirkender Medikamente. Fehlendes Glück ist in der Moderne nur als eine Art von Krankheit denkbar, Diagnose *anhedonía*, Abwesenheit von Lust, die mit allen Mitteln geheilt werden muss, sonst droht der Tod, vor allem der soziale Tod, denn Menschen, die ‚nicht gut drauf sind‘, will niemand um sich haben.“ (Schmid, 2007, S. 26f.)⁶⁶

⁶⁶ Diesen Sachverhalt stellt u. a. auch Han (2013b, S. 12f) fest: „Die Positivgesellschaft [unserer Tage und unseres Kulturkreises] lässt auch keine Negativgefühle zu. So verlernt man mit Leiden und Schmerz umzugehen, ihm Form zu geben. [...] Leiden und Leidenschaft sind Figuren der Negativität. Sie weichen auf der einen Seite dem negativitätslosen Genuss. Auf der anderen Seite treten an ihre Stelle die psychischen Störungen wie Erschöpfung, Müdigkeit und Depression, die auf das Übermaß an Positivität zurückzuführen sind.“

3.5.5 Freizeit

Auffälligkeiten ergeben sich ebenfalls im Bereich der Freizeit. Mundt (2013, S. 36ff.) spricht von einem Wandel in den westlichen Industrienationen von einer Arbeits- zu einer Freizeit- und Erlebnisgesellschaft. Diese sei von Multioptionalität hinsichtlich der Konsummöglichkeiten gekennzeichnet, so dass für die Individuen nicht nur die Gestaltung der *Berufskarriere*, sondern überdies der *Freizeitkarriere* notwendig sei.

In der Tat haben sich ganze Märkte für Produkte eröffnet, die dem Individuum in seiner Freizeitgestaltung zu Glück oder einem erfüllten Leben verhelfen sollen. Buchtitel wie *Glück kommt selten allein*, *Simplify your Life – einfacher und glücklicher leben* oder *Die zehn Geheimnisse der Glücks* sind stets in den Bestsellerlisten und in exponierter Lage in sämtlichen Buchhandlungen zu finden. Ratgeber wie z. B. *Einfach leben* von Anselm Grün knüpfen die Verbindung zwischen Spiritualität und Lebenskunst. Sie alle suggerieren die Möglichkeit, das jeweilige Buch – dem Zeitgeist entsprechend – zu „konsumieren“ und anschließend unmittelbar den Nutzen desselben zu erfahren. Eine am 11.08.2013 beim Online-Buchversand Amazon durchgeführte Suche nach deutschsprachigen Büchern mit dem Schlüsselbegriff *Glück* im Titel führte zu 24.820 Ergebnissen.

Weiterhin existieren Zeitschriften mit Titeln wie *happinez*, die für sich die klangvolle Bezeichnung eines *Mindstyle-Magazins* reklamieren. Gleiches gilt für andere Bereiche der Medienlandschaft: Beispielsweise lassen sich im Fernsehen zu allen Tages- und Nachtzeiten Sendungen finden, die Rat in Fragen der Lebenskunst bereitstellen wollen. Beispiele sind die Sendung von Jürgen Domian, in der Anrufer Hilfestellungen für alle Arten von Lebensproblemen erhalten, oder ein sogenannter Sender für Astrologie und Esoterik namens *AstroTV*.

Ein besonderer Reiz bei der Suche des westlich geprägten Menschen nach dem Glück scheint von anderen Kulturbereichen auszugehen. Populär sind beispielsweise Medien, die sich mit fernöstlichen Einflüssen befassen (z. B. Veröffentlichungen des Dalai Lama). Und über den medialen Bereich hinaus kann man in den letzten Jahren selbst in Kleinstädten zahllose Kursangebote für

Sportarten ausmachen, die z. B. unter der Plakette uralter asiatischer Künste etliche Konzessionen an den westlichen Zeitgeist und Lebensstil beinhalten.

3.5.6 Spiritualität

Zu den wesentlichen Fragen der westlichen Zivilisation gehört jene nach der Rolle, die Spiritualität in ihr einnimmt. Mit Blick auf die traditionellen Religionen finden sich innerhalb des westlichen Kulturkreises unterschiedliche Entwicklungen. Nach Auffassung von Traub (2007, S. 18) ist in Westeuropa ein Rückgang religiöser Bindungen zu beobachten, während für die USA eher eine gegenläufige Entwicklung feststellbar ist. Nolte (2004, S. 232ff.) sieht hingegen im gesamten westlichen Kulturkreis Anzeichen für eine Rückkehr von Religiosität. Dies macht er einerseits an der äußeren Abgrenzung gegenüber Herausforderungen wie dem Islam fest. Andererseits sei im Inneren aufgrund des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts ein erhöhtes Bedürfnis nach ethischer Sicherheit und einem stabilen Wertesystem feststellbar.

In jedem Fall verändern sich die Aufgaben, die Religionen und Spiritualität für das Individuum wahrnehmen. So sprach bereits Max Weber in seiner Schrift *Wissenschaft als Beruf* von einer Abkehr vom traditionellen Christentum und einer „Entzauberung der Welt“ (Weber, 1919, S. 488). Vielfach wird sogar argumentiert, dass der Kapitalismus längst selbst zu einer Ersatzreligion erhoben worden sei (es sei erneut auf die oben erörterte Rede vom Kapitalismus als mundaner Eschatologie verwiesen). Ein früher Verfechter dieser These ist Walter Benjamin, der sie in einem Textfragment aus dem Jahr 1921 darlegt.

„Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d.h. der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die sogenannten Religionen Antwort gaben. Der Nachweis dieser religiösen Struktur des Kapitalismus, nicht nur, wie Weber meint, als eines religiös bedingten Gebildes, sondern als einer essentiell religiösen Erscheinung, würde heute noch auf den Abweg einer maßlosen Universalpolemik führen. Wir können das Netz in dem wir stehen nicht zuziehn. Später wird dies jedoch überblickt werden.“ (Benjamin, 1991, S. 100) Zur Frage nach dem *Später* äußert sich Benjamin nicht; er führt jedoch an, dass bereits zum aktuellen Zeitpunkt drei explizit

religiöse Aspekte des Kapitalismus zum Tragen kämen. So handele es sich erstens um eine reine Kultreligion im Dienste des Utilitarismus. Zweitens seien die kultischen Handlungen nicht zeitlich begrenzt, sondern von Permanenz gekennzeichnet. Der dritte wesentliche Aspekt bestehe darin, dass der Kapitalismus – im Unterschied zu anderen Kultreligionen – keine Religion der Entsühnung, sondern eine der Verschuldung sei.⁶⁷ Viertens verheimliche der Kapitalismus seinen Gott. (Benjamin, 1991, S. 100)

Ähnliche Überlegungen finden sich bei Senf (2008, S. 7ff.), der die Ökonomie als neue Weltreligion betrachtet. Seiner Auffassung zufolge besteht ein wesentliches Problem darin, dass sich das Individuum dessen nicht bewusst sei. „Mit Fassungslosigkeit, mindestens mit Unverständnis stehen viele moderne Menschen dem Absolutheitsanspruch des Papstes, seiner Bischöfe und Priester oder auch der Mullahs und Ayatollahs gegenüber. Daß aber längst auch die weltliche Wirtschaftswissenschaft Heilslehren verkündet und sich zu einem Glaubenssystem mit Unfehlbarkeitsanspruch entwickelt hat, ist den meisten weitgehend verborgen geblieben. An die Stelle des kirchlichen Gottes ist für sie der Gott des Marktes, der »Marktgott« getreten – als scheinbarer Inbegriff höherer Weisheit.“ (Senf, 2008, S. 8)

Sollte das Bild vom Kapitalismus als einer Religion haltbar sein, so handelt es sich dabei offenbar um eine vergleichsweise intolerante Religion. Der Absolutheitsanspruch wird von einer ausgiebigen missionarischen Tätigkeit (siehe ökonomischer Imperialismus oder auch Globalisierung) begleitet, die alle Lebensbereiche durchdringt. Niemand wird zum *Glauben* an diese Religion gezwungen (wenngleich die Gläubigkeit weitverbreitet ist, wie im Kapitel zum Neoliberalismus erläutert wurde), doch ist die *konfessionelle Mitgliedschaft* auf dem Papier angesichts des Fehlens von Rückzugsmöglichkeiten *de facto* verpflichtend.

⁶⁷ Gerade dieser Punkt ist von aktueller Brisanz. Graeber (2012) beschäftigt sich ausführlich mit dem Konzept der Verschuldung und seiner Geschichte.

3.5.7 Sehnsucht nach Glück

Offensichtlich zeigt sich innerhalb der Rahmenbedingungen unseres Systems eine große Sehnsucht des Individuums nach etwas, das ihm einen höheren Grad der Erfüllung bietet – höher, als dies durch immer neue Konsumreize möglich wäre. Um eine Antwort auf die Fragen und Ungewissheiten des Lebens zu finden, wird eine echte Sinnstiftung angestrebt – und dies kann beispielsweise, wie zuvor beschrieben, auf dem Wege der Spiritualität erfolgen. (Berger, 1995, S. 25)

Doch ist es tatsächlich ein neuartiges Phänomen, dass das Phänomen Glück derartig stark die Öffentlichkeit und alle Schichten der Gesellschaft durchdringt? Oder hat sich lediglich die Form der Artikulation verändert; sind die Stimmen, die nach dem Glück rufen, deutlicher hörbar geworden? Ist diese Entwicklung der Weltdurchdringung des westlichen Systems zuzuschreiben?

Zur Frage der Neuartigkeit lässt sich aussagen, dass es zu allen Zeiten eine Beschäftigung mit Aspekten des Glücks, des guten Lebens u. ä. gegeben hat, wie die folgenden Kapitel zeigen werden. Eine Veränderung lässt sich möglicherweise dennoch attestieren: In unserer heutigen westlichen Gesellschaft wird – medizinisch gesprochen – der grundsätzlich gleiche Wirkstoff in extrem heterogener Aufmachung verabreicht. Die Möglichkeit einer solchen Heterogenität erwächst aus den mit Schlagwörtern wie *Globalisierung* und *technologischer Wandel* bedachten Veränderungen

Nach Peter Berger kann die Heterogenität der Mittel zur Bedürfnisbefriedigung gar zu einer kognitiven Kontamination führen. Berger (1995, S. 45) formuliert: „Irgendwie drängt sich einem der Gedanke auf, daß das eigene traditionale Weltverständnis vielleicht doch nicht das einzig richtige ist und daß die anderen möglicherweise auch diesen oder jenen guten Gedanken haben. Die bislang für selbstverständlich gehaltene Weltsicht wird aufgebrochen, wenn es auch zunächst nur ein winziger Spalt ist, der sich auftut und durch den der Schimmer eines Zweifels eindringt. Doch hat diese Öffnung die Neigung, sehr schnell größer zu werden. De facto kann sie so groß werden, daß schließlich der pure Relativismus herrscht. Es gibt dann kaum noch Gewißheiten, aus Überzeugungen

werden Meinungen, und man gewöhnt sich daran, die Dinge so oder auch ganz anders zu sehen.“ Diese Gleichgültigkeit lässt sich dann im Sinne des Wortes als *Gleich-Gültigkeit* der Dinge interpretieren.⁶⁸

Weiterhin erscheint es als Neuerung, dass man heute bzw. seit jüngerer Vergangenheit bestrebt ist, das Glück zu einem Konsumgut zu machen. Für jeden Einzelnen erwächst daraus die Gelegenheit (aber auch die Aufgabe), seine persönliche ihn erfüllende Produktpalette zu gestalten. Diese Wahlmöglichkeit hat – wenn man sie als Freiheit betrachtet – gewiss ihre Vorzüge. In der Ökonomie im Allgemeinen und in Einzelbereichen wie z. B. der Tourismuswirtschaft im Speziellen wird diesbezüglich das bereits erwähnte Schlagwort der Multioptionalität verwendet, und die daraus erwachsenden Konsequenzen werden als der persönlichen Verwirklichung besonders zuträglich propagiert. Die aus der Fülle der Möglichkeiten resultierende Kehrseite der Medaille darf jedoch nicht übersehen werden: „Relativismus macht zwar frei, doch kann die gewonnene Freiheit auch sehr schmerzvoll sein; und wenn sie diesen Schmerz verspüren, haben die Menschen das Bestreben, sich von diesem Relativismus wieder zu befreien.“ (Berger, 1995, S. 51)

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es in der ökonomistisch geprägten westlichen Gesellschaft offensichtlich Probleme gibt, die das Erreichen eines Zustandes des Glücks zwar keineswegs verhindern, den Weg dorthin jedoch zumindest beeinträchtigen können.⁶⁹ Dies ist wohlgerne kein Aspekt, der ausschließlich dem westlichen System zu eigen wäre, doch ist die Reflexion eben jener Bedingungen zentraler Bestandteil dieser Arbeit.

In diesem Kapitel wurde weiterhin deutlich, dass es der Mainstream-Ökonomie des neoliberalen Systems an Lösungsansätzen für die aufgezeigten Probleme und Fragestellungen mangelt. Mehr noch: Sie ist offenkundig nicht nur nicht die Lösung, sondern obendrein selbst *Bestandteil* des Problems. Und es gibt

⁶⁸ Der Begriff der *Gleich-Gültigkeit* wird ausführlich bei Teschner (2009) erläutert. Er macht deutlich, dass es in der Bewertung von Kulturen kein *Gut* oder *Schlecht* geben kann, sondern lediglich eine Verschiedenartigkeit.

⁶⁹ Weiterführende Untersuchungen finden sich z. B. bei Lane (2000).

schlechthin *kein Entkommen* vor den direkten oder indirekten Auswirkungen des Systems.

Die folgenden Ausführungen werden sich nun alternativen Ansätzen hinsichtlich der Suche nach dem Glück zuwenden.

4 Glückskonzepte jenseits der Ökonomie

Nachdem die heutige Befindlichkeit der westlich-marktwirtschaftlichen Gesellschaft dargelegt wurde, ist deutlich geworden, dass – in einem ökonomischen Terminus gesprochen – eine erhebliche *Nachfrage* besteht: Es ist eine Nachfrage nach Sinn, nach Glück, nach dem guten Leben. Diese Nachfrage war zu allen Zeiten gegeben, doch tritt sie heute in besonderer Deutlichkeit und in veränderter Gestalt zu Tage. Offensichtlich ist die Mainstream-Ökonomie, die für sich einen gesellschaftlichen Vorrang beansprucht (und diesen in weltanschaulicher Form auch inne hat), nicht in der Lage, diese Wünsche zu erfüllen.

Daher stellt sich nunmehr die Frage nach dem *Angebot* – was sind die Inhalte jener Ideen und Konzepte, die der Mensch zu allen Zeiten entwickelt und durchdacht hat, um die aufgezeigte tiefe Sehnsucht zu stillen?⁷⁰ Wie in der Ökonomie haben wir es hier ebenfalls mit einem Spannungsverhältnis zu tun. Die Frage ist jedoch, ob das Angebot auch hier – wie bei Wirtschaftsgütern – begrenzt ist.

Im Folgenden wird eine Vielzahl religiös-philosophischer Konzepte dargestellt und in Hinblick auf ihre Vorstellung vom Glück bzw. dem guten Leben hin untersucht. Zweifellos nehmen diese Fragen in sämtlichen geistigen Strömungen einen zentralen Stellenwert ein. So betonte der spanisch-arabische Philosoph Averroës, dass alle Religionen und Philosophien letztlich das gleiche Ziel verfolgten: Sie wollten Glück und Wahrheit sicherstellen. Die Religion ermögliche jedoch jedem Menschen die Erreichung dieser Ziele, während die Philosophie

⁷⁰ In diesen Konzepten wird die Verbindung zu den in Kapitel 2.4 thematisierten Weltanschauungen deutlich. Berger (1995, S. 15) schreibt: „Jede menschliche Gesellschaft hat ihren eigenen Korpus von offiziell anerkannten Weisheiten, d. h. von Überzeugungen und Werten, die den meisten ihrer Mitglieder als selbstverständlich und wahr gelten. Jede Gesellschaft hat dazuhin Institutionen und Funktionäre, deren Aufgabe darin besteht, diesen Kanon von Wahrheiten zu repräsentieren, sie der nächsten Generation zu vermitteln, sie in Ritualen immer wieder zu bekräftigen und sich bisweilen (zumindest verbal) mit denen auseinanderzusetzen, die dumm oder boshaft genug sind, diese Wahrheiten in Frage zu stellen. In den meisten uns bekannten Gesellschaften war diese Aufgabe insofern leicht zu bewältigen, als es jeweils nur ein Glaubens- und Wertesystem, eine einheitliche und kohärente Weltanschauung gab, die jeder kannte und die fast jeder für selbstverständlich nahm.“ Berger (1995, S. 15) zufolge stellen sowohl die antike hellenische als auch die moderne Welt Ausnahmen von einer solchen Kohärenz dar, was sie für die vorliegende Untersuchung besonders interessant macht.

einigen wenigen vorbehalten sei. (Leaman, 2004, S. 178) Ob dies der Fall ist, sei zunächst dahingestellt.

Zunächst werden wesentliche Begriffe grundlegend abgegrenzt und anschließend die Auswahl der zu untersuchenden Glückskonzepte dargestellt und erläutert.

4.1 Begriffliche Abgrenzungen und Auswahl

4.1.1 Mythos

Zu Beginn werden die Ausdrücke Mythos und – daraus abgeleitet – Mythologie untersucht. Die Klärung dieser Begriffe ist für die folgenden Ausführungen bedeutsam; so werden beispielsweise in den abrahamitischen Religionen oder in der antiken Philosophie zahlreiche Mythen verarbeitet.

Der im Deutschen verwendete Begriff des Mythos leitet sich vom gleichlautenden griechischen *mythos* ab, was so viel wie Wort oder Rede bedeutet. In Kontrast dazu steht der ebenfalls für Wort verwendete griechische Ausdruck *logos*, der auf eine verstandesgemäße Überzeugung abzielt. Unter Mythologie versteht man sowohl die Sammlung der Mythen einer bestimmten Tradition wie auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Mythos als Forschungsgegenstand. (Bolle, 1987/2005, S. 6359)

Schmitz (1984, S. 40) zu Folge „[...] wird in der Religionswissenschaft vor allem auf den Zusammenhang zwischen Mythos und Kult oder Ritus hingewiesen. Zwar sind nicht alle Mythen auf Rituale bezogen; es gibt ja auch solche, die überindividuelle, kollektiv wichtige Aspekte der Lebens- und Welterfahrung verbalisieren, die also lediglich eine Form sprachlicher Realitätsbewältigung darstellen (z. B. der Mythos vom Sündenfall oder von der Vertreibung aus dem Paradies); aber viele Mythen sind auf Rituale bezogene traditionelle Erzählungen, die in einer Sequenz von Göttern und grundlegenden Ereignissen der Urzeit berichten.“

Mythen durchziehen die spätere Geschichte. Zahlreiche dieser Geschichten sind allgemeines Kulturgut geworden und prägen uns bis in die heutige Zeit. Sie können in andere Werke einfließen, wie die oben beschriebene Verwendung von Episoden in der Bibel zeigt. Franz von Kutschera (2000, S. 168) findet ein weiteres Beispiel in der Verwendung von Mythen in platonischen Dialogen – an jenen Stellen, die sich rationaler Argumentation entziehen. Ihm zufolge geht es darum, die Stellung des Menschen in der Welt zu verdeutlichen, eine Weltsicht zu ermöglichen, die Grenzen der menschlichen Existenz aufzuzeigen oder Zusammenhänge zwischen Schuld und Schicksal darzustellen.

Auch Oswald Spengler macht deutlich, dass Mythen keineswegs ein Relikt der Vergangenheit sind. „Es ist ein wissenschaftliches Vorurteil, daß Mythen und Göttervorstellungen eine Schöpfung des primitiven Menschen seien und das ‚mit fortschreitender Kultur‘ der Seele die mythenbildende Kraft verloren gehe. Das Gegenteil ist der Fall.“ (Spengler, 2011, S. 512) Dieser Punkt wird durch Tomáš Sedláček (2012) aufgegriffen: In seinem Buch *Die Ökonomie von Gut und Böse* macht er deutlich, dass die moderne Ökonomie als hochgradig mythologisch beeinflusst interpretiert werden kann.

Aufgrund der Fokussierung dieser Arbeit wird keine weitreichende Interpretation einzelner Mythen in Hinblick auf ihre Aussagen zum Glück vorgenommen, wenngleich dies gewiss ein fruchtbringendes Unterfangen wäre. Das Streben nach einem übergeordneten Sinnzusammenhang ist ein Thema, das in den Mythen verschiedenster Kulturkreise immer wieder auftaucht. Beispiele hierfür sind etwa Gilgamesch (Unsterblichkeit), Orpheus (Liebe über den Tod hinaus) oder Sisyphos (Flucht vor dem Schicksal). Bezeichnend ist, dass die Helden der genannten Beispiele jeweils knapp scheiterten (evtl. mit der Ausnahme von Gilgamesch, wenn man seine kulturgeschichtlich entstandene Unsterblichkeit berücksichtigt).

4.1.2 Religion

Für den Begriff der Religion⁷¹ lässt sich nach Küng (1984, S. 19) folgende Definition anführen: „Religion ist die *in einer Tradition und Gemeinschaft sich lebendig vollziehende* (in Lehre, Ethos und meist auch Ritus) *sozial-individuell realisierte Beziehung zu etwas, was den Menschen und seine Welt übersteigt oder umgreift*: zu einer wie immer zu verstehenden allerletzten wahren Wirklichkeit (das Absolute, Gott, *nirvana*). Im Unterschied zur Philosophie geht es in der Religion um *Heilsbotschaft* und *Heilsweg* zugleich.“

Diese Definition ist recht weitläufig und vermeidet Problematiken, die bei einer unkritischen Verwendung des Religionsbegriffs entstehen können. Ursächlich ist insbesondere die Tatsache, dass der Begriff der Religion letztlich eine westliche Schöpfung ist, die primär der Erfassung solcher Phänomene dient, die dem Christentum spezifisch sind.

Graf (2011, S. 237) notiert dazu: „Im postmodernen Diskurs ist >R.< [Religion] deshalb häufig als illegitime Kategorie westlich-kolonialer Bemächtigung des fernen Anderen zu dekonstruieren versucht worden, als ein bloß christlich-abendländisches Konstrukt, das z. B. nicht dazu taugt, Buddhismus, Shintoismus oder Hinduismus zu erfassen; denn diese seien keine R.“ Aus diesem Grunde wird an den jeweiligen Stellen auf Einschränkungen des klassischen Religionsbegriffs eingegangen.

Im Kontext dieser Arbeit ist es jedoch wichtig, auf die Funktionen hinzuweisen, die jede Form von Religion für das menschliche Dasein einnimmt. Eller (2007, S. 10f.) verweist darauf, dass der Gedanke von Religion als *Wahrheit* diesbezüglich wenig hilfreich ist und nennt eine Reihe von Aspekten, die aus anthropologischer Perspektive bedeutsam sind:

⁷¹ Schmitz (1984, S. 73f.) berichtet, dass die Etymologie des Wortes Religion unklar sei. Bei Cicero werde *religio* auf *relegere* (genau beobachten) zurückgeführt. Lactantius sehe den Ursprung in *religare* (anbinden, zurückbinden). Eine weitere Möglichkeit findet sich bei Augustinus, der eine Ableitung von *re-elegire* (wiedererwählen) vornehme.

- Religion befriedigt Bedürfnisse des Einzelnen (vor allem psychischer bzw. emotionaler Art)
- Religion liefert Erklärungen für Ursprünge und Ursachen
- Religionen bieten Regeln und Normen für das menschliche Dasein und Verhalten
- Religionen beinhalten Konzepte finaler Sanktionen und sind somit ein Instrument sozialer Kontrolle
- Religionen liefern Antworten bezüglich unmittelbarer Probleme
- Religionen erfüllen gesellschaftliche Bedürfnisse, die die Kumulierung individueller Bedürfnisse übersteigen.⁷²

Angesichts dieser Funktionen kann die Vermutung, dass sich die Suche nach Glückskonzepten im Kreis von Religionen als fruchtbar erweisen wird, vorläufig als bestätigt gelten. Wenn sich eine Religion oder Glaubensrichtung einzelner oder aller der genannten Punkte annimmt, wird ein übergeordnetes menschliches Bedürfnis wie die Frage nach dem Glück zwangsläufig thematisiert werden. Dies gilt es im Folgenden zu zeigen.

4.1.3 Philosophie

Den grundsätzlichen Zweck der Philosophie beschreibt Copleston (1993, S. 6) mit der vernunftgeleiteten und im Diskurs stattfindenden Suche des Menschen nach Wahrheit. In diesem Sinne versteht sich die Philosophie in Abgrenzung von den Einzelwissenschaften, die sich jeweils einzelner Ausschnitte der Erfahrungswirklichkeit widmen, als Universalwissenschaft. (Schmitz, 1984, S. 83)

Karl Jaspers (1994, S. 1) formuliert diesbezüglich: „Philosophie hieß von jeher das Ganze der Erkenntnis. [...] Die Loslösung einer wissenschaftlichen Sphäre von der universitas ist, wenn sie faktisch geschieht, deren Tod: statt Erkenntnis bleibt Technik und Routine [...]“.

⁷² Als Beispiel lässt sich hier das Extrembeispiel des Menschenopfers nennen, das eine Funktion einnimmt, die primär der Gemeinschaft der Gläubigen insgesamt zugutekommt. (Eller, 2007, S. 11) Dieser Punkt wird im Kapitel über den Glauben der Azteken und Maya eingehender besprochen.

Bei Immanuel Kant (1966, A 804-5 / B 833) wird die Wahrheitssuche der Philosophie in Form von Grundfragen ausgedrückt: „Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?“

Alle Fragen sind in einer Untersuchung des Glücks von Bedeutung. So ist neben der Erkenntnis vom Wesen des Glücks ebenso eine praktische Maßgabe für menschliches Handeln wie auch der Aspekt des letztgültigen Ziels relevant.

Generell haben die Philosophen der verschiedenen Epochen den Phänomenen des Glücks oder des guten Lebens weitaus größere Dimensionen beigemessen, als dies im verstümmelten – soll heißen: seiner ursprünglich moralphilosophischen Ausrichtung beraubten – westlich-marktwirtschaftlichen System der Fall ist.

4.1.4 Auswahl und Aufbau

In der Einleitung wurde darauf hingewiesen, dass sowohl diachronischen als auch synchronischen Aspekten Rechnung getragen werden soll. Dementsprechend sollen Glaubensrichtungen und Philosophien möglichst unterschiedlicher Kulturkreise sowie verschiedener Epochen und Entwicklungsstufen dargestellt werden. Auf diese Weise können menschliche Glückskonzeptionen in ihrem breitesten Spektrum aufgezeigt und kontrastiert werden.

Bezüglich der Auswahl von Religionen sind die Kriterien für sich betrachtet besonders problematisch: Würde man primär auf das Alter Bezug nehmen, so müsste beispielsweise etwa auf den Zoroastrismus eingegangen werden. Würde man die Verbreitung in Form der Anzahl der Gläubigen als ausschlaggebend betrachten, so wäre hingegen eine explizite Darstellung des Judentums zweifelhaft.

Die hier vorgenommene Auswahl soll zunächst gewährleisten, dass nicht nur eurasische Glaubensrichtungen Berücksichtigung finden. Gleichmaßen sollen die mythischen Ursprünge der menschlichen Geistesgeschichte thematisiert werden. Aus diesem Grunde wurde als Beispiel die Glaubenswelt der Azteken und Maya einbezogen; dieser wird mit der nordischen Mythologie ein europäischer Vertreter gegenübergestellt. Dies erscheint aufgrund der teilweise starken inhaltlichen Abweichung von anderen Themenbereichen als sinnvoll.

Weiterhin werden jene Religionen betrachtet, die bei Helmuth von Glasenapp (2005) unter dem Begriff der Weltreligionen firmieren. Ein Unterschied besteht dahingehend, dass dort von einem Chinesischen Universalismus die Rede ist, der sowohl Konfuzianismus als auch Daoismus beinhaltet – hier wurde aufgrund der ausgeprägten inhaltlichen Differenzen beider Strömungen eine Trennung vorgenommen. Weiterhin taucht bei Glasenapp das Judentum nicht eigenständig auf. Hier soll diese Darstellung vorgenommen werden, da Unterschiede zu einer Glücksvorstellung im Sinne des Christentums oder des Islams anzunehmen sind. Eine weitgehende Deckung besteht auch mit der Auswahl von Weltreligionen bei Hutter (2008). Dort taucht jedoch der Konfuzianismus nicht auf, während stattdessen die Baha'i-Religion erläutert wird.

Es ist weiterhin darauf hinzuweisen, dass die behandelten Religionen teilweise einen stark heterogenen Charakter aufweisen. So unterscheidet man z. B. zwischen einem orthodoxen, einem konservativen, einem liberalen und einem reformierten Judentum, der Islam kennt die sunnitische und die schiitische Strömung, das Christentum beinhaltet katholische Ausrichtung sowie orthodoxe und protestantische Formen; diese Aufzählung lässt sich auf die anderen Religionen ausdehnen. Die Unterschiede wirken sich auf Glauben und Praxis aus und können sich in Einzelaspekten in komplett entgegengesetzten Auffassungen niederschlagen. Daher wird in dieser Arbeit, sofern nicht an den entsprechenden Stellen anderweitig angemerkt, von einer allgemein akzeptierten bzw. akzeptablen Form der jeweiligen Religion ausgegangen.

Hinsichtlich der ausgewählten Philosophien wird der abendländischen Tradition gefolgt. Dies liegt darin bedingt, dass in anderen Kulturkreisen vielfach nicht klar zwischen Religion und Philosophie zu trennen ist; so wurde beispielsweise lange der mit erheblichen Schwierigkeiten behaftete Versuch unternommen, zwischen einem religiösen und einem philosophischen Daoismus zu unterscheiden. In der Auswahl soll inhaltliche und zeitliche Vielfalt gewährleistet sein; von den zahllosen in Frage kommenden Denkern und ihren Schulen finden hier aufgrund des begrenzten Umfangs nur jene Berücksichtigung, die sich in der Frage nach dem Glück besonders stark positioniert und nachhaltige Wirkung erzielt haben.

Der Aufbau der nachfolgenden Ausführungen sieht die Bildung von Clustern vor. Diese sollen so angeordnet werden, dass einerseits eine Unterteilung nach Sinnzusammenhängen und Kulturkreisen vorgenommen wird und andererseits die chronologische Abfolge Berücksichtigung findet.

Gänzlich ist dies nicht möglich. Beispielsweise ist der Hinduismus sehr viel älter als der Islam, wird hier aber später behandelt, da Sinnzusammenhänge gewährleistet werden sollen.

So ergibt sich folgende Anordnung:

- 1.) Aufgrund seines Herausfallens aus den übrigen Kategorien wird zunächst der mythologische Bereich behandelt.
- 2.) Anschließend wird auf philosophische Strömungen der griechischen Antike eingegangen, da im weiteren Verlauf immer wieder auf sie Bezug genommen wird.
- 3.) Im dritten Cluster wird auf die abrahamitischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) in chronologischer Reihenfolge eingegangen. Dies ist aus mehreren Gründen sinnvoll: Sie weisen große Bezüge zur gerade behandelten griechischen Antike auf, sie befinden sich in zeitlicher Nähe zu ihr und sie müssen zwingend vor den abendländischen Philosophien

behandelt werden (den Islam könnte man hiervon ausnehmen, jedoch würde das den Cluster der abrahamitschen Religionen aufbrechen). Die Abgrenzung von den übrigen Religionen lässt sich neben den unterschiedlichen Kulturkreisen auch wie folgt rechtfertigen: Glasenapp (2005) unterscheidet zwischen sogenannten Religionen der geschichtlichen Gottesoffenbarung (hier: Judentum, Christentum und Islam) und jenen des ewigen Weltgesetzes (hier: Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Daoismus). Hans Küng (1984, S. 260ff.) nimmt eine ähnliche Unterscheidung vor und spricht einerseits von den prophetischen Religionen und andererseits von den mystischen Religionen.

- 4.) Der vierte Cluster widmet sich der abendländischen Philosophie. Auf dieser Weise werden die vorherigen Ausführungen konsequent fortgesetzt, und es findet noch kein komplettes Umschwenken in einen anderen Kulturkreis statt.
- 5.) Die zuvor als dem ewigen Weltgesetz zugehörig betrachteten Religionen werden ihrerseits unterteilt. So werden im fünften Cluster die indischen Denkrichtungen (Hinduismus und Buddhismus) in chronologischer Reihenfolge behandelt, da sie in ausgeprägtem Zusammenhang zueinander stehen.
- 6.) Im sechsten Cluster wird auf die chinesischen Glaubenssysteme von Konfuzianismus und Daoismus eingegangen. Diese weisen wiederum starke inhaltliche Bezüge zueinander auf.

Am Ende jedes Clusters wird eine Reflexion vorgenommen, die die jeweils untersuchten Glückskonzepte mit dem heutigen westlichen Glücksverständnis kontrastiert. Dabei werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede analysiert, Entwicklungslinien und Vereinbarkeiten werden beleuchtet.

Die Einbringung weiterer Cluster ist denkbar, wird hier aus Gründen der Praktikabilität jedoch nicht vorgenommen. So ließe sich beispielsweise ein Bereich etablieren, der sich den Glückskonzeptionen von Sekten bzw. so genannter Kirchen in diesem Umfeld (Scientology) widmet. Verlässliche Informationen sind hier jedoch schwer zu gewinnen. Gleichmaßen ließen sich Stammesreligionen kleinerer ethnischer Gruppierungen analysieren; hierauf wird aufgrund der Fokussierung dieser Arbeit auf die Weltreligionen verzichtet.

Abschließend soll durch ein Zitat von Karl Jaspers die Relevanz und Sinnhaftigkeit des beschriebenen Vorgehens noch einmal verdeutlicht werden. Jaspers bezieht sich auf die asiatischen Kulturen, doch die Plausibilität des Gedankens ist auf andere Kulturkreise beliebig erweiterbar.

„Was ist bei allem Vorrang Europas doch dem Abendland verlorengegangen? Es gibt in Asien, was uns fehlt und was uns doch wesentlich angeht! Es treten von dort Fragen an uns heran, die in unserer eigenen Tiefe ruhen. Wir haben für das, was wir hervorbrachten, vermochten, geworden sind, einen Preis gezahlt. Keineswegs sind wir auf dem Wege des sich vollendenden Menschseins. Asien ist unsere unerläßliche Ergänzung. Wenn wir von uns her nur verstehen, indem wir wiedererkennen, was wir selber sind, so vermögen wir doch vielleicht wiederzuerkennen, was in uns so verborgen und verschüttet ist, daß wir es nie zum Bewußtsein brächten ohne den Spiegel des zunächst Fremden. Wir würden verstehen, indem wir uns selber darin erweitern, weil aufblüht, was in uns schlummert. Dann ist etwa die Philosophiegeschichte Chinas und Indiens nicht ein Gegenstand, in dem überflüssigerweise noch einmal da ist, was auch bei uns ist, und nicht nur eine Wirklichkeit, an der wir interessante soziologische Auswirkungen studieren, sondern etwas, wovon wir selber betroffen werden, weil es uns belehrt über menschliche Möglichkeiten, die wir nicht verwirklicht haben, und uns in Fühlung bringt mit dem echten Ursprung eines anderen Menschseins, das wir nicht sind und doch der Möglichkeit nach auch sind, das ein eigenes Unvertretbares ist an geschichtlicher Existenz.“ (Jaspers, 1988, S. 95)

4.2 Mythische Glaubenswelten

4.2.1 Azteken und Maya

Im Folgenden soll eine kurze Betrachtung der Glaubenswelt altamerikanischer Kulturen vorgenommen werden. Diese kann den Spezifika der einzelnen Vertreter sicher nicht gerecht werden: Selbst bei einer reduzierten Darstellung, die nur die größten Völker des altamerikanischen Kulturkreises ins Auge fasst, werden enorme Unterschiede auftreten. Zudem ergibt sich das Problem einer schwierigen Quellenlage: Während die Zeit vor Beginn der *Conquista* in der aztekischen Kultur und mit Einschränkungen auch in jener der Maya gut dokumentiert ist, existieren bei den Inka aufgrund ihrer Schriftlosigkeit keinerlei vorspanische Texte⁷³. (Lanczkowski, 1989, S. 17ff.) Weiterhin ist zu berücksichtigen, dass insbesondere in den Religions- und Mythenwelten der Azteken und Maya diverse Gemeinsamkeiten zu beobachten sind. (Schuman, 2001, S. 8) Aus diesen Gründen soll die Betrachtung auf diese beiden Kulturen reduziert und nach grundsätzlichen Anhaltspunkten hinsichtlich einer Vorstellung vom Glück gesucht werden.

Bei Köhler (1990, S. 224) wird die Unüberschaubarkeit der mesoamerikanischen Götterwelt betont. Jeder Versuch einer Systematisierung werde durch den Umstand einer Multifunktionalität der Götter stark erschwert.

Dabei durchdringen die unterschiedlichen Aufgabengebiete der Götter sämtliche Bereiche des menschlichen Lebens. Beispielhaft dafür sei angeführt, dass Mais – die entscheidende Ernährungsgrundlage der mesoamerikanischen Völker – den Menschen nach einer aztekischen Geschichte durch den Gott Quetzalcoatl gebracht wurde. Eine weitere bedeutsame Pflanze – *maguey* (die Agave) – sei ebenfalls ein Geschenk Quetzalcoatl's gewesen, da die Menschen seiner Meinung nach mehr Freude bräuchten. (Schuman, 2001, S. 87f.)

⁷³ Es wird allerdings von einer Knotenschrift der Inka namens *quipu* berichtet. Mit Hilfe mehrfarbiger Stricke konnten Informationen übermittelt werden, die aber wahrscheinlich nur als mnemotechnisches Hilfsmittel für quantitative Angaben benutzt wurden. (Lanczkowski, 1989, S. 19)

Köhler (1990, S. 234) berichtet von drei verschiedenen Arten des Jenseits, in die die Verstorbenen je nach Art der Todesumstände eingingen: „Krieger, die im Kampf oder auf dem Opferplatz des Gegners ums Leben kamen, Frauen, die im Kindbett starben, und Fernkaufleute, die bei einer Reise in Feindesland umkamen, wurden zu Begleitern des Sonnengottes. Personen, die im Wasser ertranken, vom Blitz erschlagen wurden oder aufgrund von Hautkrankheiten starben, kamen in das paradiesähnliche Reich des Regengottes. Alle übrigen – und das war die Mehrzahl – mußten den langen und beschwerlichen Weg ins Innere der Erde zum keineswegs attraktiven Totenland antreten. Die Art der Nachwelt hing nicht von der gezeigten Lebensführung oder von moralischen Gesichtspunkten ab.“

Die mesoamerikanischen Kulturen zeichnen sich durch eine Fülle ritueller Handlungen aus. Ein besonders populäres Ritual ist das Ballspiel, das die Maya *pok-a-tok* und die Azteken *tlachtli* nannten. Diese – in Variationen bis heute erhalten – genossen hohen gesellschaftlichen Stellenwert. Im Kern ging es bei ihnen um die Nachstellung kosmisch-göttlicher Geschichten. (Bingham, 2010, S. 13f.) Hier werden die Permanenz der Mythen und die Allgegenwart des Göttlichen in den altamerikanischen Kulturen sehr deutlich.

Unter den vielfältigen Ritualen sind es jedoch vor allem die zeremoniellen Opfer, die oft in den Mittelpunkt gestellt werden. Und in der Tat sind diese Praktiken – ungeachtet aller Übertreibungen – charakteristisch für die mesoamerikanischen Kulturen. So haben archäologische Untersuchungen beispielsweise ergeben, dass bei den Maya seit Anbeginn ihrer Zivilisation Menschenopfer durchgeführt wurde. (Foster, 2002, S. 69) Die Maya kennen zudem ausgedehnte Formen des Selbstopfers in Form der Gabe von Blut. So wird von Ritualen berichtet, die selbst zugefügte Schnitte in Wangen, Lippen, Zunge oder Penis beinhalten. Auf diesem Wege sollte eine Verbindung mit Göttern oder Ahnen erzielt werden und ggf. Visionen ermöglichen. Des Weiteren sollte der göttliche Durst nach menschlichem Blut⁷⁴ gestillt werden. (Foster, 2002, S. 191)

⁷⁴ Dem Glauben der Maya zufolge hatten die Götter während der Schöpfung der Welt ihr eigenes Blut gegeben. Es geht also um eine Begleichung von Schuld. (Foster, 2002, S. 191)

Auch bei den Azteken war das Selbstopfer die am weitesten verbreitete Form der Gabe an die Götter. Der höchste religiöse Wert kam jedoch dem Menschenopfer (von gefangenen Feinden, Frauen, Kindern, Sklaven) zu. Die Opfer wurden zuvor rituellen Bädern oder Kostümierungen unterzogen; mitunter wurden auch spezielle Tänze vermittelt oder besondere Diäten verordnet. (Carrasco, 2012, S. 65)

David Carrasco (2012, S. 69) betont weiterhin, dass der hohe Stellenwert des rituellen Opfers sich direkt auf die betroffenen Personen überträgt: "The people, plants, and animals who were sacrificed as payments were not just symbols but actually the living gods themselves. The warrior captured on the battlefield and brought into Tenochtitlan to be sacrificed was ritually transformed into a receptacle containing the divine being. When one of these image-receptacles was killed, the Aztecs repeated the creative sacrificial death the gods had undergone in the mythic times [...]."

Lanczkowski (1989, S. 11) weist auf den Spezialfall ritueller Kindestötungen hin. Er führt aus, dass diesbezügliche Berichte tendenziös und Resultat von Übertreibungen seitens der *Conquista* seien. In Form einer großmaßstäblichen religiösen Praxis sei dies lediglich bei den Azteken als Opfer für den Regengott Tlaloc vorgekommen (die Tränen der geopferten Kinder bildeten eine Verbindung zu dem Regen, der erhofft wurde).

Erich Fromm bezieht in seiner *Anatomie der menschlichen Destruktivität* Stellung zu dem religiösen Hintergrund solcher Handlungen und ihren psychologischen Implikationen. Die von ihm verwendeten Beispiele sind problemlos auf den Kreis der altamerikanischen Kulturen übertragbar. So heißt es: „Ein anderer Irrtum, vor dem ich warnen möchte, besteht darin, daß man die spirituelle und religiöse Bedeutung und Motivation von Handlungen übersieht, die faktisch destruktiv und grausam sind. Betrachten wir als drastisches Beispiel hierfür die Opferung von Kindern, wie sie in Kanaan zur Zeit der hebräischen Eroberung und in Karthago bis zu seiner Zerstörung durch die Römer im dritten Jahrhundert vor Christus praktiziert wurde. Wurden diese Eltern durch eine destruktive, grausame Leidenschaft, ihre eigenen Kinder zu töten, zu ihrer Tat bewogen?

Ganz gewiß ist dies höchst unwahrscheinlich. In der Geschichte von Abrahams Versuch, Isaak zu opfern – eine Geschichte, die gegen die Opferung von Kindern sprechen soll –, wird in bewegender Weise Abrahams Liebe zu Isaak hervorgehoben; trotzdem wird Abraham in seinem Entschluß, seinen Sohn zu opfern, nicht wankend. Ganz offensichtlich haben wir es hier mit einer religiösen Motivation zu tun, die stärker ist als selbst die Liebe zum eigenen Kind. In einer solchen Kultur ist der Mensch seinem religiösen System so ganz hingegen, daß er, obwohl er grausam handelt, nicht von Grausamkeit motiviert ist.“ (Fromm, 2008, S. 203)

Georges Bataille (2001, S. 73) sieht in den Opferhandlungen der Azteken den Ausdruck einer der westlichen Weltanschauung komplett entgegengesetzten Betrachtungsweise. Die Differenzen seien dabei tief in jedem Einzelnen verwurzelt: „Ihr Weltbild [jenes der Azteken] steht in diametralem Gegensatz zu dem, das uns bei unseren Aktivitäten leitet. Die Verzehrung spielte in ihrem Denken keine geringere Rolle als in unserem Denken die Produktion. Sie waren ebenso bestrebt zu *opfern*, wie wir bestrebt sind, zu *arbeiten*.“ (Bataille, 2001, S. 73) Gerade die letztgenannte Analogie zeigt, wie schwierig eine Beurteilung aus westlicher Perspektive ist, denn auch unsere heutige Auffassung von Arbeit würde in einer anderen Kultur auf Unverständnis oder Ablehnung stoßen.

Ohnehin ergibt sich für westliche Interpreten bei der Auseinandersetzung mit altamerikanischen Ritualen eine Situation, in der die Frage nach der Rechtfertigung moralischer Urteile aufkommen kann. Ricardo Herren (1991) betrachtet die *Conquista* beispielsweise unter dem Aspekt sexueller Bedürfnisse der europäischen Eroberer. So sei dieser Feldzug „[...] probablemente, el festín licencioso más grande y prolongado de la Historia.“⁷⁵ (Herren, 1991, S. 13) Hier wird erneut die Vielschichtigkeit von Glücksvorstellungen deutlich, die sich durchaus in Aktivitäten niederschlagen kann, die zu anderen Zeiten und an anderen Orten als verachtenswert gelten.

⁷⁵ Eigene Übersetzung: „[...] wahrscheinlich das größte und ausgedehnteste ausschweifende Gelage der Geschichte.“

Stellt man nun jedoch die Frage nach einer altamerikanischen Glückskonzeption, so ist diese nicht klar zu beantworten. Insgesamt fällt allerdings auf, dass es zwar Vorstellungen von einer Nachwelt gibt, der Glauben an die Götter jedoch nicht relevant für den Übergang ins Jenseits ist. Die Umstände des Todes sind zwar nicht direkt beeinflussbar, jedoch ist dem Gläubigen klar, dass bestimmte Situationen eher zu suchen (z. B. ehrenvoller Tod im Kampf) oder zu meiden sind.

In jedem Fall wird den Göttern in großem Maße Ehrerbietung gezollt, da sie aufgrund ihrer direkten Beeinflussung des irdischen Geschehens milde gestimmt werden müssen. Für das gute Leben ist es also bedeutsam, den Göttern durch rituelle Handlungen nahe zu sein und ihre Gunst zu erlangen. Orientierung und ein Rahmenwerk sind dabei in Form des reichhaltigen mythologischen Geschichtenschatzes vorhanden.

4.2.2 Nordische Mythenwelt

Das Universum der nordischen Mythologie lässt sich vereinfachend in drei große Zeitabschnitte einteilen. Hierbei handelt es sich erstens um ein goldenes Zeitalter in tiefer Vergangenheit, in der die Welt durch das Göttergeschlecht der Asen gemeinsam mit den Wanen geschaffen wurde. Das zweite Zeitalter ist jenes der mythischen Gegenwart, das von Kämpfen der Götter gegen die Jötunen (auch als (Eis-)Riesen bezeichnet) geprägt ist. In diesem Zeitalter haben i. d. R. die Götter die Oberhand. Das dritte Zeitalter schließlich ist jenes der Zerstörung des Kosmos im finalen Kampf der Götter gegen die Jötunen, worauf jedoch die Geburt einer neuen Welt und einer neuen Göttergeneration folgt.⁷⁶ (Lindow, 2001, S. 2)

Die nordische Auffassung von einem zyklischen Zeitverlauf steht demnach in klarem Kontrast zum linearen Zeitverständnis der jüdisch-christlichen Tradition. Dadurch wird auch die Problematik des Versuches einer Periodisierung nordi-

⁷⁶ Siehe hierzu auch die Götterlieder der Älteren Edda; der Kreislauf aus Werden und Vergehen der Welt wird z. B. in der *Völuspá* (dargestellt bei Krause, 2006) geschildert.

scher Mythen deutlich; nach heutiger Ansicht sind chronologische Widersprüche die Regel und nicht die Ausnahme. (Lindow, 2001, S. 39)

Die nordische Mythologie wird erfüllt durch eine Vielzahl von Geschichten und ein umfangreiches Pantheon. Das Grundmotiv besteht dabei – wie oben beschrieben – in einem ewigen Kampf zwischen Gut und Böse, einem Konzept, das im Vergleich mit anderen Glaubensrichtungen keineswegs eine Besonderheit ist. Auffällig ist jedoch, dass es am Ende keinen Sieg des Guten gibt. Damit befindet sich die nordische Glaubenswelt in weiter Ferne von Erlösungsreligionen, wenngleich eine finale Erlösung aufgrund der zyklischen Vorstellung von Zeit ohnehin nicht vorgesehen ist.

Nach Polomé und Ashman Rowe (2005, S. 3457) gibt es in der nordischen Glaubenswelt keinen moralischen Kodex, der Konzepte wie Tugend oder Sünde beinhaltet. Stattdessen stehen Gesetz, Kultur und Gebräuche in einem engen Zusammenhang mit einem System von ehrenhaften oder unehrenhaften Handlungen. Des Weiteren gilt: „Shame might or might not be felt by someone who had brought dishonor upon himself, but a person's reputation was a product of his or her interaction with the community, not a matter between that person and a god. Generally speaking, showing bravery in battle, generosity in gift-giving and hospitality, and taking blood-vengeance in response to a killing or murder would enhance a man's honor. Generosity also enhanced a woman's honor, as did urging men to honorable actions and dying with them should their hall or farm be attacked. Cowardice and miserliness brought dishonor. There was no dishonor in amassing as much wealth as one could, only in not being generous with what one had. In the end, neither one's honor nor one's belief in god or the gods seems to have been relevant to one's fate after death, despite the acceptance of the concepts of Valhøll and Hel.”⁷⁷ (Polomé und Ashman Rowe, 2005, S. 3457)

⁷⁷ Die nordische Mythologie hat mit Walhall (*valhöll* = Halle der Gefallenen, Wohnung der Gefallenen) eine Vorstellung von einem Platz des ewigen Glücks. Dies ist der Ort, an dem die in der Schlacht gefallenen Helden Einkehr halten. (Daly, 2010, S. 111) *Hel* bezeichnet sowohl die Göttin des Todes und der Unterwelt als auch die Unterwelt selbst. (Daly, 2010, S. 48)

Ein klar definiertes Glückskonzept nach nordischer Vorstellung lässt sich demnach nicht erkennen. In der Mythologie werden Themen wie Schöpfung, Tod und Untergang behandelt, aus ihnen erwächst jedoch kein Glaubensimperativ für das Individuum. Stattdessen sind es ehrbare Handlungen, die für die Verwirklichung weltlichen Glücks relevant sind. Bedeutsam ist dabei, dass die Vorstellungen von Ehre heutigen Ansichten vielfach zuwiderlaufen.

4.2.3 Sonstige Mythen und Mythenwelten

Die Zahl der potenziell behandelbaren Mythen und damit verbundenen Glaubenswelten ist unüberschaubar. An dieser Stelle soll daher nur anhand einiger Beispiele aufgezeigt werden, dass das Streben nach Glück ein stets wiederkehrendes Motiv darstellt.

Ein prominentes Beispiel für eine mythische Dichtung ist das oben bereits kurz angesprochene Gilgamesch-Epos, das gleichzeitig einen der ältesten schriftlich überlieferten Texte dieser Art darstellt. Eine Interpretation als Glückskonzeption lässt sich anstellen, wenn man sich die Suche des titelgebenden Helden nach Unsterblichkeit vor Augen führt. Bezeichnend ist die Tatsache, dass Gilgamesch am Ende seiner Reise scheitert. Im Gilgamesch-Epos findet des Weiteren beispielsweise das Thema der Freundschaft (zu seinem originären Gegenspieler Enkidu) besondere Berücksichtigung. (Morford, Lenardon, 2003, S. 102f.)

Die ägyptische Mythenwelt strahlt bis heute eine große Faszination aus. Neben einem komplexen Pantheon und einem reichhaltigen Erzählungsschatz spielte eine Reihe von Glaubensinhalten eine wichtige Rolle. Als Beispiel sei das Konzept der Wiedergeburt genannt. Remler (2010, S. 71) schreibt diesbezüglich: „If they [the Egyptians] were happy in this life, with the help of the gods, they could live an even better life in the next world. If their lives were not so good, there was always the possibility of achieving happiness by resurrecting in the next world.“⁷⁸ Für die äußerst positive Haltung zum Tod finden sich Bele-

⁷⁸ Pinch (2004, S. 120) betont die Bedeutung des eigenen ethischen Verhaltens für ein gutes Leben nach dem Tode. Eine überlieferte Geschichte berichtet vom Schicksal eines armen und

ge wie z. B. die Inschrift auf der sogenannten Stela von Neb-Ankh (Remler, 2010, S. 75):

„How firm you are in your seat of eternity,
Your monument of everlastingness!
It is filled with offerings of food,
It contains every good thing.”

Unklar ist die Bedeutung des Lebens nach dem Tode in der keltischen Mythologie. Einerseits wird vermutet, dass reichhaltige Grabbeigaben das Glück der Seele sicherstellen sollten. (Monaghan, 2004, S. 238f.) Andererseits wurden die Toten in späteren Zeiten verbrannt. Gemeinhin wird jedoch davon ausgegangen, dass die Kelten von einer auch nach dem Tode aufrechterhaltenen Beziehung zum Reich der Lebenden ausgingen.⁷⁹ (Monaghan, 2004, S. 119f.)

Von besonderem Umfang ist die griechische Mythologie. Hier ist eine Vielzahl von Erzählungen auszumachen, die sich direkt oder indirekt mit dem Thema des Glücks befassen. Exemplarisch sei die Geschichte von Kleobis und Biton genannt, der zwei Söhne einer Priesterin der Hera. Ihre Ergebenheit gegenüber der Mutter sei so ausgeprägt gewesen, dass ihnen nach einem an Hera gerichteten Gebet das größte Geschenk zuteilwurde, das Menschen erlangen könnten: Sie starben im Schlaf. (Dixon-Kennedy, 1998, S. 88) Eine weitere bekannte Erzählung ist jene vom König Midas, dem von Dionysos die Gabe verliehen wurde, alle von ihm berührten Dinge in Gold zu verwandeln. (Morford, Leonard, 2003, S. 294f.) In beiden Geschichten wird deutlich, wie ausgeprägt die griechische Reflektion hinsichtlich des Glücks ist und wie ambivalent sich ein Glücksbegriff hier darstellt.

eines reichen Mannes: „Both are judged in the court of Osiris. The rich man is found to have been wicked and selfish, and is condemned to eternal torture. The poor man is judged to have lived a good life. He is given all the rich man’s burial goods, which help him to become a blessed spirit in the following of Osiris.” (Pinch, 2004, S. 120)

⁷⁹ Die keltische Vorstellung einer *Anderswelt* ist nicht mit einem Jenseitsbegriff zu verwechseln. Interessant ist jedoch ein weiterer Hinweis, den Monaghan (2004, S. 120) diesbezüglich gibt: „The Celtic conception of the OTHERWORLD where gods and FAIRIES lived was later melded with the Christian realm of the dead.”

4.2.4 Reflexion

Ein wichtiger Unterschied mythischer Glücksvorstellungen von heutigen Auffassungen ergibt sich durch die bereits angesprochenen Abweichungen hinsichtlich der Perzeption von Zeit. Vielen Mythenwelten liegt ein zyklisches Zeitverständnis zugrunde: Hiernach existiert im Gegensatz zur linearen Auffassung keine zeitliche Dimension, die gleich eines Pfeils unabhängig vom Rest des Universums voranschreitet. Karen Gloy (2008, S. 21) beschreibt diesen Gedanken wie folgt: „Nimmt man die These von der Bindung der Zeit an den Kosmos, das All, und dessen internes Geschehen ernst, so führt das zu der Konsequenz, die Zeitform der Form des Kosmos anzupassen, und da der Kosmos als wohlgerundete Kugel vorgestellt wird, muß auch die Zeit als Zyklisch gedacht werden.“

Dementsprechend ist auch der Tod kein Phänomen, das – wie in der heutigen westlichen Gesellschaft – nach Möglichkeit aus dem Bewusstsein zu verdrängen ist: Er ist elementarer Bestandteil eines ewigen Kreislaufes. Zu einem guten Leben gehört ein guter Tod.

Aus dieser Vorstellung von einem geschlossenen Ganzen lässt sich das Vorhandensein eines *Sinnzusammenhanges* ableiten. Der Mensch steht in permanenter Verbindung zu Geschehnissen anderer Zeiten und erlebt dies als Teilhabe am Kosmos. Gloy (2008, S. 23) erklärt: „Der mythisch in dieser Zeitvorstellung lebende Mensch bzw. jener, der sich in dieselbe hineinversetzt und in ihr versinkt, imitiert nicht nur das Urereignis, sondern vollzieht im Nachvollzug den ursprünglichen Vollzug. Für ihn gestaltet sich der Nachvollzug zum originären Handlungsvollzug.“

All dies steht in Widerspruch zu linearen Zeitperzeptionen, die ein Ereignis der Vergangenheit als endgültig abgeschlossen betrachten und sich auf eine bestimmte (Christentum) oder unbestimmte (säkularisierte Postmoderne) Zukunft hin bewegen. Der ausgeprägte Sinnzusammenhang, der sich in Mythenwelten lebenden Völkern dargeboten haben muss, bildet einen erheblichen Gegensatz zu der *Ziellosigkeit* heutigen Daseins, von der oben bereits die Rede war.

Während diese Unterschiede bedeutsam sind, ist die Fiktionalität von Mythenwelten für die Gegenüberstellung mit heutigen Glücksvorstellungen unerheblich. Der Kerngedanke von Mythen wird bei Sallustius (1926, S. 9) prägnant herausgestellt: „All this did not happen at any one time but always is so [...].“ Daher mögen viele Mythen heutigen westlichen Zeitgenossen noch so archaisch und fremdartig erscheinen – die prägende Kraft, die in später entstandene Kulturkreise und Weltanschauungen einfluss, ist nicht von der Hand zu weisen. Auch heute sind diese Einflüsse noch spürbar: Die Überlieferung von Generation zu Generation wird fortgesetzt; schon im Kindesalter machen viele Personen Bekanntschaft mit dem Mythenschatz der Menschheit, sei es in Form von Gutenacht-Geschichten, Büchern oder Darstellungen in anderen Medien. Mythische Elemente werden von Kunst und Kultur aufgegriffen und explizit oder implizit adaptiert. Wie die Sprache und ihre Entwicklung unser Bewusstsein beeinflusst, so hat auch die Tradierung mythischer Grundthemen (ebenfalls auf sprachlichem Wege) ganze Weltanschauungen beeinflusst.

Winn (1995) beschäftigt sich mit einer Untersuchung jener Grundthemen während der proto-indoeuropäischen Periode. Kern seiner These ist, dass in archaischen Mythenwelten grundsätzlich ein Dreiklang der Kräfte zu beobachten ist: Erstens eine heilige, gesetzgebende Instanz, zweitens eine kriegerische, tapfere, gewaltsame Instanz und drittens eine weltliche Instanz, die mit Aspekten von Fruchtbarkeit, Wohlstand und Gesundheit verbunden wird; insbesondere diese gilt als glücksrelevant. (Winn, 1995, S. 15) Im weiteren Verlauf geht der Autor davon aus, dass dieser Dreiklang ausgehend von der proto-indoeuropäischen Periode weitergereicht wurde (z. B. in der nordischen Mythenwelt Odin / Thor / Freyr, im Christentum Vater / Sohn / Heiliger Geist, im Hinduismus Brahma /

Vishnu / Shiva oder bezogen auf die Kasten Brahmanen / Kshatriyas / Vaishiyas). (Winn, 1995, S. 44ff.)

Ungeachtet der Frage nach der Gültigkeit dieser Ableitungen macht Winns These deutlich, dass bereits in mythischer Vorzeit Grundpositionen für spätere Diskussionen des Glücks festgelegt wurden. Weltabgewandtheit und Spiritualität auf der einen Seite sowie Weltzugewandtheit und Veräußerlichung auf der anderen Seite können als Extrempositionen benannt werden.⁸⁰

Es lässt sich festhalten, dass mythische Glücksvorstellungen heute im westlichen Kulturkreis weiterleben (in Form ewiger Botschaften und Grundthemen menschlicher Existenz). Die Rezeption geschieht jedoch auf einer qualitativ anders gearteten Ebene, da die heutige *Kosmovision* sich grundlegend von früheren Vorstellungen unterscheidet.

⁸⁰ Ein Echo findet sich beispielsweise bei Aristoteles in seiner Darstellung glücksdienlicher Lebensformen (siehe Kapitel 4.3.2).

4.3 Antike griechische Philosophie

4.3.1 Platon

Im Rahmen dieses Kapitels wird – einer üblichen Verfahrensweise folgend – nicht der Versuch einer Differenzierung zwischen sokratischen und platonischen Gedanken unternommen. Aufgrund des Umstandes, dass Sokrates selbst keine schriftlichen Zeugnisse hinterlassen hat und stattdessen eine exponierte Rolle in den Dialogen seines Schülers Platon spielt, wird hier i. d. R. von Platon die Rede sein.

Wie für viele andere Denker seiner Zeit auch geht Platon von der Annahme aus, dass der Mensch in letzter Konsequenz das Ziel eines glücklichen und erfüllten Lebens anstrebt. Das von ihm entwickelte Glückskonzept unterscheidet sich jedoch deutlich von zeitgenössischen wie auch später entwickelten. Eine potenzielle Ursache dafür lässt sich im Beispiel seines Lehrers Sokrates finden, der weltlichen Erfolgen und Reichtümern entsagte und am Ende für seine Philosophie als verurteilter Verbrecher in den Tod ging. (Annas, 2003, S. 53f.)

Zunächst stellt sich also die Frage, welcher Art die platonische Auffassung vom Glück ist. Insbesondere der reinen Befriedigung von Lüsten steht Platon skeptisch gegenüber. Sedláček (2012, S. 144f.) führt aus, dass der Leib nach der platonischen Lehre ein Hindernis auf dem Wege zu seelischer Verwirklichung darstellt.

In Platons Darstellung dieses Gedankens klingt einerseits das bereits erörterte ökonomische Grundproblem an (das ewige Spannungsverhältnis zwischen unbegrenzten menschlichen Bedürfnissen und begrenzten Mitteln, die zu ihrer Befriedigung verfügbar sind); andererseits schildert Platon, dass die Sorge um körperliche Bedürfnisse den Menschen von wahrhaft wichtigen Dingen abhalten könne. Diese Probleme beständen, „[...] weil, solange wir noch den Leib haben neben der Vernunft bei dem Erforschen und unsere Seele mit diesem Übel im Gemenge ist, wir nie befriedigend erreichen können, wonach uns verlangt; und dieses, sagen wir doch, wegen der notwendigen Nahrung, dann auch, wenn uns Krankheiten zustoßen, verhindern uns diese, das Wahre zu erjagen, und

auch mit Gelüsten und Begierden, Furcht und mancherlei Schattenbildern und vielen Kindereien erfüllt er uns; so daß recht in Wahrheit, wie man auch zu sagen pflegt, wir um seinetwillen nicht einmal dazu kommen, auch nur irgend etwas richtig einzusehen. Denn auch Kriege und Unruhen und Schlachten erregt uns nichts anderes [sic] als der Leib und seine Begierden. Denn über den Besitz von Geld und Gut entstehen alle Kriege, und diese müssen wir haben des Leibes wegen, weil wir seiner Pflege dienstbar sind, und daher fehlt es uns an Muße, der Weisheit nachzutrachten, um aller dieser Dinge willen.“⁸¹ (Platon, 2011, *Phaidon*, 66 c – d)

Nichtsdestoweniger lässt Platon keinen Zweifel daran, dass er das Glück als zentrales und erstrebenswertes Ziel erachtet – und zwar für alle Menschen gleichermaßen: „Wollen wohl wir Menschen alle uns wohl befinden? [...] [D]enn welcher Mensch wollte sich nicht wohl befinden? – Gewiß keiner, antwortete Kleinias.“ (Platon, 2011, *Euthydemos*, 278 e)

Das Glück, das in diesem „wohl befinden“ anklingt, ist jenes, das Platon als *eudaimonia* bezeichnet. Zur Erreichung dieser *eudaimonia* ist ein Leben der Tugendhaftigkeit erforderlich: „[...] [D]em Besonnenen ist es nicht eigen, zu suchen oder zu fliehen, was sich nicht gebührt, sondern diejenigen Ereignisse und Menschen, Lust und Unlust zu fliehen und zu suchen, welche er soll, und standhaft auszuharren, wo er soll. So daß notwendig, o Kallikles, der besonnene Mann, da er, wie wir gezeigt haben, auch gerecht und tapfer und fromm ist, auch er vollkommen gute Mann sein wird; der Gute aber wird schön und wohl in allem leben, wie er lebt, wer aber wohl lebt, wird auch zufrieden und glücklich sein; der Böse hingegen und der schlecht lebt, elend.“ (Platon, 2011, *Gorgias*, 507 b – c)

Die Frage nach der Art der zu lebenden Tugenden beantwortet Platon mit einer Unterteilung. Drei Kardinaltugenden entsprechen dabei den Bestandteilen der

⁸¹ Eine Relativierung erfährt diese lustfeindliche Position in Teilen der Dialoge *Politeia* und *Philebos*, in denen Platon anklingen lässt, dass Genüsse durchaus Bestandteil eines guten Lebens sein können. (Karamanolis, 2006, S. 20) Diese nehmen jedoch eine deutlich nachrangige Stellung ein. (Russell, 2005, S. 200)

Seele, die er in seiner Lehre identifiziert (Platon, 2011, *Politeia*, 580 d): Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit.

Konkret steht der Besonnenheit die Gefahr der Begehrlichkeit (z. B. nach Geld oder Gewinn) gegenüber. Streng genommen erwachsen jedoch auch aus den anderen Seelenteilen Begehrlichkeiten: Im Falle der Tapferkeit sind es die Ehre oder der Sieg, bei der Weisheit ist es die Begierde des Lernens. (Rosen, 2005, S. 338f.) Die genannten Kardinaltugenden werden durch die vierte Tugend der Gerechtigkeit ergänzt, die durch das Zusammenspiel der anderen entsteht (Platon, 2011, *Politeia*, 433 d).

Wie beschrieben ist es für den Menschen auf dem Weg zur *eudaimonia* nun also erforderlich, die Tugenden auszubilden und umgekehrt das Böse zu meiden. Diesbezüglich gibt Platon (2011, *Theaitetos*, 176 a –b) zu bedenken: „Das Böse, o Theodoros, kann weder ausgerottet werden, denn es muß immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. Unter der sterblichen Natur aber und in dieser Gegend zieht es umher jener Notwendigkeit gemäß. Deshalb muß man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich, und diese Verähnlichung besteht darin, daß man gerecht und fromm sei mit Einsicht.“

Die Formulierung der Verähnlichung mit Gott hat vielfach für Aufsehen gesorgt⁸², sollte nach Armstrong (2004, S. 181) jedoch differenziert betrachtet werden: Es gehe nicht darum, durch Einhaltung der Tugenden *gottgleich* zu werden, sondern Gott – als das ultimative Maß aller Dinge – solle entsprechend auch das Maß für die Güte unserer Handlungen sein.

Im Zuge einer Erörterung des platonischen Glückskonzeptes ist bedeutsam, dass Platon sich nicht allein mit dem individuellen Streben nach dem guten Leben befasst. Darüber hinaus nimmt er in seinem Dialog *Politeia* die berühm-

⁸² So weist z. B. Annas (2003, S. 57) darauf hin, dass insbesondere dem modernen Platon-Leser Ansprüche dieser Art als extrem fordernd erscheinen. Aufgrund der dementsprechend vermuteten Lebensferne würde beispielsweise die aristotelische Lehre (die dem intuitiven Verständnis näher liege) größeren Zulauf genießen.

berühmte Konstruktion eines idealen (also tugendhaften) Staates vor, indem er die genannten Kardinaltugenden mit gesellschaftlichen Ständen in Verbindung bringt.

Zunächst wird die Tugend der Besonnenheit bzw. Mäßigung dem Stand der Arbeiter und Landwirte zugewiesen. Dieser Stand spielt keine Rolle bei der Leitung des Staates; stattdessen kommt ihm exklusiv die Funktion des Wirtschaftens (!) zu. (Rosen, 2005, S. 27) Diesen Punkt ergänzt Sedláček (2012, S. 146) dahingehend, dass er Platon generell eine ablehnende Haltung gegenüber manueller Arbeit attestiert. Tätigkeiten dieser Art seien am besten durch Sklaven verrichten zu lassen. Der mittlere Stand der Soldaten wird mit der Tugend der Tapferkeit in Verbindung gebracht. Dabei ist die Intelligenz dieser Menschen unerheblich; bedeutsam ist allein, dass sie den Befehlen der Herrschenden gehorchen können. (Rosen, 2005, S. 83) Die Führung des Staates haben schließlich jene inne, denen die Tugend der Weisheit zugesprochen wird. Hierbei handelt es sich um die Philosophen. (Platon, 2011, *Politeia*, 412 b – 414 b)

Zum totalitären Charakter des platonischen Staates schreibt Rosen (2005, S. 5): „The revolutionary nature of the *Republic* in my opinion lies not in its exposure of the dangers of extremism in the name of justice but in the frank, shockingly open statement by Socrates of what is required if we take seriously, and follow consistently, the political implications of philosophical wisdom. Socrates (and so Plato) makes it quite clear that the rule of wisdom is tyrannical, and that it cannot tolerate words or deeds, laws or traditional institutions, and certainly political theories that impinge upon its rule.”

Bedenken dieser Art sind für Platon nicht relevant, da er seinen Idealstaat im Sinne seiner Tugendlehre (die zu *eudaimonia* führen soll) konzipiert hat. In der *Politeia* finden sich über die genannten Punkte zahlreiche detaillierte Anweisungen zur Ausgestaltung des Staates. So kommt u. a. ein Gedanke zum Tragen, den Horn (2004, S. 168) wie folgt ausdrückt: „Jemandes vernünftige Einsicht garantiert sein individuelles Gutsein und gutes Handeln, und dies sowohl im Sinne einer notwendigen als auch im Sinn einer hinreichenden Bedingung. Die Pointe des Sokratischen Intellektualismus besteht darin, dass es in jeder-

manns Hand liegt, ob er oder sie sich durch eine konsequente Vernunftorientierung von verfehltem Handeln frei macht oder nicht.“

Wie also stellt man im idealen Staat eine Orientierung hin zur Vernunft und zum richtigen Handeln sicher? Für Platon besteht die Antwort in einer direkten Verbindung dieser Punkte mit einer konsequenten und verpflichtenden Erziehung von frühkindlicher Zeit an, da der Mensch in dieser Zeit besonders prägnant sei. (Vasiliou, 2008, S. 215f.) Wenn dies erfüllt ist, wird nach platonischer Auffassung der Weg zur Selbsterkenntnis und somit zur Tugendhaftigkeit hin geebnet.

Platon hat sich in seinem Gesamtwerk an vielen Stellen mit dem Themenkomplex des Glücks befasst. Wesentlich ist dabei, dass er keinen Zweifel am Glück als dem höchsten Ziel menschlichen Strebens lässt – und damit den Grundstein für die Untersuchungen seines Schülers Aristoteles legt, der sich diesem Aspekt in deutlich systematisierter Form nähert.

Für Platon spielen hinsichtlich der Erreichung des Glücks mehrere Punkte eine Rolle: So ist einerseits die Vervollkommnung des Menschen selbst in Hinblick auf seine Tugendhaftigkeit wesentlich. Dieser ethische Grundgedanke wird die Entwicklung der gesamten abendländischen Philosophie nachhaltig beeinflussen.⁸³

Auf der anderen Seite verkennt Platon jedoch nicht die Bedeutung, die die Gemeinschaft mit anderen Menschen für das Individuum spielt. In diesem Kontext ist auch die Konstruktion einer idealen Polis zu betrachten, die als Voraussetzung für ein allgemeines Glück gesehen wird.

⁸³ In den bekannten Worten von Alfred North Whitehead: „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.“ (Whitehead, 1978, S. 39)

4.3.2 Aristoteles

Aristoteles greift als ehemaliger Schüler des Platon zahlreiche Gedanken seines Lehrers auf, unterscheidet sich hinsichtlich seiner Konklusionen jedoch teilweise gravierend von seinem Lehrer. Des Weiteren ist die Art seiner Gedankenführung nicht wie bei Platon dialogorientiert⁸⁴, sondern entspricht einer Form, die wegweisend für die weitere Entwicklung wissenschaftlicher Literatur war.

Als wesentlicher Grund für die inhaltlichen Unterschiede im Vergleich mit der platonischen Lehre kann das bei Aristoteles anders geartete Weltbild herangezogen werden. Während Platon die Erscheinungen der Welt aus metaphysischen *Ideen* ableitet⁸⁵, sucht Aristoteles im Irdischen selbst (und so auch im Menschen mit all seinen Eigenarten) nach Antworten.

Im Kontext dieser Arbeit ist insbesondere das als Nikomachische Ethik bezeichnete Werk relevant, in dem Aristoteles seine Auffassung von *eudaimonia* entwickelt und erläutert. Daneben widmet er sich in der Eudemischen Ethik dem gleichen Themenkomplex; diese Abhandlung „[...] setzt mit dem Hinweis ein, die *eudaimonia* (Glück, Glückseligkeit) sei das Schönste, Beste und Angenehmste, und wirft die Frage auf, worin die *eudaimonia* besteht und wie man sie erlangt.“ (Wolf, 2002, S. 23) An dieser Stelle soll primär die Gedankenführung der Nikomachischen Ethik herangezogen werden, da in ihr die Vorbedingungen und Konsequenzen eines aristotelischen Glückskonzeptes besonders deutlich werden.

Bei aller Beschäftigung mit der *eudaimonia* sei zunächst darauf hingewiesen, dass die Vielfalt der möglichen Übersetzungen und inhaltlichen Wiedergaben dieses Begriffes kein spezifisches Problem der Moderne ist. Wir sprechen beispielsweise von Glück, Glückseligkeit, dem gelungenen, gelingenden oder guten Leben, und wir können das Arsenal dieser Ausdrücke noch deutlich erweitern. Aristoteles war sich vollkommen darüber im Klaren, dass *eudaimonia* auch

⁸⁴ Aristoteles verfasste zwar auch Dialoge, diese sind uns jedoch nicht erhalten.

⁸⁵ Dies wird anhand des populären *Höhlengleichnisses* plastisch im VII. Buch der *Politeia* erläutert.

für seine Zeitgenossen ein vielschichtiger Begriff mit zahlreichen Interpretationsmöglichkeiten war. Dementsprechend sei nicht die Benennung relevant, sondern die Aufdeckung der mit dem Begriff verbundenen Inhalte. (Shields, 2007, 312f.)

Der gedankliche Ausgangspunkt der Nikomachischen Ethik (im Folgenden EN genannt) besteht in der Feststellung, dass alle menschlichen Handlungen ein Ziel haben – ein *telos* –, das anderer Natur ist als die jeweilige Handlung selbst. (Ross, 1995, S. 198) Konkret schreibt Aristoteles (2010, EN, 1094 a1 – a3): „Jede Kunst und jede Lehre, ebenso jede Handlung und jeder Entschluß scheint irgendein Gut [*agathon*] zu erstreben. Darum hat man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt.“

Daraufhin nimmt Aristoteles eine wichtige Unterscheidung vor: Die Handlungsziele können einerseits in der Handlung selbst, in der Aktivität liegen und somit eine *energeia* darstellen, andererseits kann jedoch auch die Erstellung eines Werkes oder Produktes, eines *ergon*, am Ende der Handlung stehen. (Wolf, 2002, S. 25)

So ergibt sich eine Zielhierarchie: Aristoteles (2010, EN, 1094 a 6ff.) schildert, dass beispielsweise die Sattlerei der Reitkunst diene, diese wiederum in die Kriegskunst münde, welche ihrerseits dem Ziel des Sieges dienlich sein solle. Aus dieser Rangordnung folgt in letzter Konsequenz die Frage nach einem Endziel, das allein für sich steht und keinem anderen Zweck mehr untergeordnet ist. Wolf (2002, S. 28) beschreibt, dass Aristoteles dieses Ziel getrennt für das Individuum und die Polis ermittelt, dabei aber jedoch zum gleichen Ergebnis kommt: Es handele sich um das Gut für den Menschen (*anthropinon agathon*). Dies ist nichts anderes als die *eudaimonia*. Aristoteles (2010, EN, 1095 a 17 – 19) schreibt zum obersten Gut: „Glückseligkeit nennen es die Leute ebenso wie die Gebildeten, und sie setzen das Gut-Leben und das Sich-gut-Verhalten gleich mit dem Glücklichsein.“

Nachdem nun das höchste Ziel des Menschen herausgearbeitet wurde, wendet sich Aristoteles der Frage nach seiner Erreichbarkeit zu. Es wurde bereits er-

wähnt, dass die *eudaimonia* zu allen Zeiten unterschiedlich interpretiert wurde. Dementsprechend führt Aristoteles eine differenzierte Betrachtung dreier Lebensformen ein, die er auf ihre Eignung zur Zielerreichung hin prüft.

Die erste Lebensform besteht in dem Leben der Lust. Aristoteles (2010, EN, 1095 b 16 ff.) führt dazu aus: „Die Mehrzahl der Leute und die rohesten wählen die Lust. Darum schätzen sie auch das Leben des Genusses. [...] Die große Menge erweist sich als völlig sklavenartig, da sie das Leben des Viehs vorzieht.“ Wolf (2002, S. 32) weist jedoch darauf hin, dass der Philosoph an dieser Stelle eine Vereinfachung vornimmt und an anderer Stelle eine weitergehende Unterscheidung zwischen *eudaimonia* und Lust vornimmt.

Als Zweites benennt Aristoteles (2010, EN, 1095 a 22ff.) die politische Lebensform. Diese zielt vordergründig auf Ehre ab, dahinter steckt nach aristotelischer Auffassung jedoch die Frage nach individueller Tüchtigkeit (*arete*), die somit als Mittelpunkt dieser Lebensform zu betrachten ist.

Der dritte Weg besteht schließlich in der betrachtenden Lebensform, dem Leben der *theoria*.⁸⁶ (Aristoteles, 2010, EN, 1096 a 4 – 5) Dies ist auch jene Variante, der der Philosoph den höchsten Stellenwert beimisst.

Das Leben der Lust wird durch Aristoteles deutlich abgelehnt. Maximilian Forschner (1994, S. 15) erläutert die Beschränkung auf die anderen beiden Bereiche wie folgt: „Gelungenes menschliches Leben realisiert sich für Aristoteles in Lebensformen, in denen Aktivitäten dominieren, die die Sphäre der Animalität und der Bedürfnisbefriedigung übersteigen. Zwar ist für Aristoteles die Polis auch ein Verband zur gegenseitig vermittelten Befriedigung elementarer Lebensbedürfnisse. So gesehen bleibt alle Politik an die Aufgabe der Besorgung und Sicherung des Notwendigen gebunden. Aber ihre eigentliche Funktion ist die Realisierung von Gerechtigkeit, die Ausrichtung von Kult und Festlichkeit, die Freisetzung und Förderung von Wissenschaft und Weisheit, Dinge, an die

⁸⁶ *theorein* = betrachten, sich der geistigen Schau hingeben (Wolf, 2002, S. 242)

nur sprachfähige Wesen heranreichen.“ In diesem Sinne ist eine deutliche Abgrenzung von dem Leben der Lust feststellbar.

Wie soll sich das Leben jedoch innerhalb der anderen genannten Formen entfalten? Zur Beantwortung dieser Frage zieht Aristoteles den bereits erwähnten Begriff des *ergon* in einem anderen Zusammenhang heran. Dieses „[...] *ergon* (eigentümliche Leistung, eigentümliche Tätigkeit, Aufgabe, Funktion) hängt eng mit den [...] Begriffen des Ziels und des Guts zusammen. Während das Wort *telos* [...] jedes Ziel bezeichnet, das jemand gerade erstrebt, wird der Ausdruck *ergon* immer dort verwendet, wo eine *technē* oder Handlungsweise, aber auch ein Werkzeug oder Organ usw. [...] durch ein bestimmtes Ziel oder Gut definiert ist. Die Hausbau-*technē* ist dadurch definiert, dass das Haus ihr *ergon* ist. Das *ergon* des Auges ist das Sehen, das *ergon* des Messers ist das Schneiden, das *ergon* des Flötenspielers ist das Flötespiel. Das *ergon* braucht also nicht ein Produkt zu sein, sondern kann auch in der Handlung selbst bestehen (1097 b 26).“ (Wolf, 2002, S. 38)

So ergibt sich nun für Aristoteles die Möglichkeit, nach der *arete* des Menschen zu suchen, seiner spezifischen Beschaffenheit. Diese eigentümliche Befähigung muss jenes sein, was ihm als Richtschnur für ein Leben der *eudaimonia* dienen kann.

In einer berühmten Passage stellt Aristoteles (2010, EN, 1098 a 15 – 20) nun fest, dass „[...] das Gute für den Menschen die Tätigkeit der Seele auf Grund ihrer besonderen Befähigung [ist], und wenn es mehrere solche Befähigungen gibt, nach der besten und vollkommensten; und dies außerdem noch ein volles Leben hindurch. Denn eine Schwalbe macht noch keinen Frühling, und auch nicht ein einziger Tag; so macht auch ein einziger Tag oder eine kurze Zeit niemanden glücklich und selig.“ An dieser Stelle betont Aristoteles also die Notwendigkeit einer Dauerhaftigkeit und stellt sich gegen eine rein situative, punktuelle Lustbefriedigung.

Bezüglich der Tätigkeiten der Seele, in denen der Philosoph die menschliche *arete* sieht, nimmt er eine Dreiteilung vor: Erstens spricht er von einem rein ve-

getativen Seelenteil, den der Mensch mit Tieren gemein hat, zweitens gibt es einen rein vernunftorientierten Teil (von dem die sogenannten dianoetischen *aretai* ausgehen), und drittens ist von ethischen *aretai* – dem Strebevermögen – die Rede. Letztere umfassen u. a. Begierden, Wünsche und Affekte, die Aristoteles auch bei Tieren sieht – jedoch wird im Unterschied dazu beim Menschen der Kampf eines vernunftlosen gegen einen vernunftbehafteten Seelenteil deutlich. (Wolf, 2002, S. 46f.)

Die Untersuchung der ethischen *aretai* steht in den Büchern II bis IV der Nikomachischen Ethik im Mittelpunkt. Sie ist es, die das Werk aus moderner Sichtweise zu einer *Ethik* macht. In diesem Zusammenhang gibt Ursula Wolf (2002, S. 66) zu bedenken: „Eine ethische *aretē* entspricht ungefähr dem, was wir eine Tugend, eine gute Charaktereigenschaft nennen würden. [...] Wie sich das neue Interesse an der aristotelischen Konzeption der ethischen *aretē* fast ausschließlich der Moraltheorie verdankt, so ist auch das Wort „Tugend“, mit dem *aretē* traditionell übersetzt wurde, in der heutigen Debatte meist auf seinen moralischen Sinn beschränkt. Wir haben jedoch gesehen, dass Aristoteles das Leben in der Ausübung der ethischen *aretai* nicht aus moralischen Fragen heraus empfiehlt.“ Stattdessen stellt der Aspekt der *eudaimonia* stets die Leitlinie der aristotelischen Untersuchung dar.

Bezüglich des Auslebens der Tugendhaftigkeit gibt Aristoteles praktische und lebensnahe Hinweise. So führt er aus, dass es ein richtiges Maß gibt, dem jede Tugend entsprechen soll. „In jedem teilbaren Kontinuum gibt es ein Mehr, ein Weniger und ein Gleiches, und dies sowohl an und für sich wie auch im Bezug auf uns. Das Gleiche ist eine Art Mitte zwischen Übermaß und Mangel. Ich nenne die Mitte einer Sache dasjenige, was denselben Abstand von beiden Enden hat; dieses ist für alle Menschen eines und dasselbe. Die Mitte im Bezug auf uns ist das, was weder Übermaß noch Mangel aufweist; dieses ist nicht eines und nicht für alle Menschen dasselbe. So ist etwa 10 viel und 2 wenig, und so wird der Sache nach 6 als die Mitte genommen, denn der Abstand zwischen beiden Enden ist derselbe. Dies ist die Mitte in der zahlenmäßigen Bedeutung. Die Mitte im Bezug auf uns darf man aber nicht so nehmen. Denn wenn für jemanden eine Nahrung für zehn Minen viel ist und für zwei Minen wenig, so wird

doch nicht der Turnlehrer nun einfach Nahrung für sechs Minen vorschreiben. Denn das kann für den Betreffenden immer noch viel oder wenig sein. Für einen Milon wird es wenig sein, für den, der erst zu turnen beginnt, ist es viel. [...] Wenn nun jede Wissenschaft ihre Leistung auf diese Weise gut zu Ende bringt [...], wenn also die guten Künstler, wie wir behaupten, im Hinblick darauf arbeiten, die Tugend aber ebenso wie die Natur noch viel genauer und besser ist als jede Kunst, so wird die Tugend wohl auf die Mitte zielen.“ (Aristoteles, 2010, EN, 1106 a 25 – b 15)

Das Erreichen dieser Mitte, dieses rechten Maßes ist es auch, was dem tugendhaften Menschen seelische Balance verschafft. Lorenz (2006, S. 190) führt aus, dass nach aristotelischer Auffassung Begierden und Geist in einer solchen Person in perfekter harmonischer Beziehung zueinander stehen. Begierden und Lüste existieren nach wie vor (durch die niederen Bereiche der Seele), aber in einer Form, in der der tugendhafte Mensch wahren Genuss der rechten Art und im rechten Maß aus ihnen ziehen kann. Somit vertritt Aristoteles keineswegs eine lustfeindliche Position. Wichtig ist jedoch, dass die Lüste nicht aus reinem Selbstzweck befriedigt werden, sondern immer eine Einbettung in das tugendhafte Dasein erfolgt.

Aristoteles benennt eine Vielzahl von *aretai*, denen jeweils zwei *kakiai* (von *kakia* = Schlechtigkeit) zugeordnet sind: Jene des Übermaßes und jene des Mangels. Beispiele dafür sind die Tugend der Tapferkeit, die im Übermaß betrieben zu Tollkühnheit, in ihrem Mangel jedoch zu Feigheit führt. Der Besonnenheit stehen auf der einen Seite Zügellosigkeit und auf der anderen Seite Stumpfheit gegenüber; Großzügigkeit oszilliert zwischen Verschwendungssucht und Geiz. (Wolf, 2002, S. 79)

Unter allen Tugenden nimmt jene der Gerechtigkeit für Aristoteles einen besonderen Stellenwert ein. „Diese Gerechtigkeit ist die vollkommene Tugend, aber nicht schlechthin, sondern im Hinblick auf den anderen Menschen, Darum gilt die Gerechtigkeit vielfach als die vornehmste der Tugenden, und ‚weder Abendstern noch Morgenstern sind derart wunderbar‘, und im Sprichwort sagt man: ‚In der Gerechtigkeit ist alle Tugend zusammengefasst.‘ Sie gilt vor allem

als die vollkommene Tugend, weil sie die Anwendung der vollkommenen Tugend ist. Vollkommen ist sie, weil der, der sie besitzt, die Tugend auch dem andern gegenüber anwenden kann und nicht nur für sich.“ (Aristoteles, 2010, EN, 1129 b 25 – 34)

Diese Passage ist aus zwei Gründen bemerkenswert: Erstens zeigt sich hier eine Übereinstimmung der aristotelischen Lehre mit der platonischen. Auch in Letzterer wurde der Tugend der Gerechtigkeit die höchste Bedeutung beigemessen. Zweitens wird deutlich, dass das Streben nach Gerechtigkeit – und somit auch nach *eudaimonia* – kein isolierter Vorgang ist, den jeder Mensch für sich betreibt. Stattdessen handelt es sich hier um ein explizit soziales Phänomen. In direktem Zusammenhang damit steht die aristotelische Auffassung vom Menschen als *zoon politikon*, einem auf die Gemeinschaft hin gerichteten Wesen.⁸⁷ Die sozialen Facetten der aristotelischen Lehre werden auch dadurch betont, dass der Philosoph der Tugend der Freundschaft im VIII. und IX. Buch der Nikomachischen Ethik besondere Aufmerksamkeit widmet.

Für das Individuum kommt Aristoteles in letzter Konsequenz zur Empfehlung zweier Lebensformen, mittels derer es *eudaimonia* erreichen kann. Diese lassen sich nach Shields (2007, S. 341) wie folgt differenzieren:

- Das Streben nach dem Guten im weiteren Sinne: Ein Leben der Tugendhaftigkeit, das alle ethischen und dianoetischen *aretai* im Rahmen einer breiten Palette von Aktivitäten umfasst.
- Das Streben nach dem Guten im engeren Sinne: Ein Leben der Tugendhaftigkeit, das sich auf die höchsten intellektuellen Tugenden – insbesondere die Kontemplation – beschränkt. Dies ist die Lebensform der *theoria*.

⁸⁷ Rosler (2005, S. 68) weist darauf hin, dass dieser Begriff – auch durch unterschiedliche Verwendungen bei Aristoteles selbst – für verschiedenartige Interpretationen sorgte. Im Kern wolle Aristoteles jedoch wohl die Abgrenzung des Menschen von anderen Tieren durch die komplexeren Formen des Zusammenlebens betonen.

Wolf (2002, S. 242) macht deutlich, dass das Leben der *theoria* das vollkommenste Glück darstellt. Dies erklärt Aristoteles dadurch, dass der Mensch gemeinhin den Göttern die höchste *eudaimonia* zuschreibt. Nun sei es jedoch so, dass die Götter zweifellos an keine Form von Ethik gebunden wären und somit auch keine ethischen Handlungen ausübten. Hier zeigt sich das Prinzip des *unbewegten Bewegers*. Das Streben nach einer Verwirklichung der *aretai* jenseits der höchsten kontemplativen Tugenden sei demnach nur die zweitbeste Variante.

Im Vergleich mit der platonischen Konzeption vom Glück erscheint die aristotelische Variante dem modernen Menschen trotz ihrer enormen Komplexität als zugänglicher. Aristoteles entwickelt ein psychologisch weitreichendes Bild vom Menschen, durch welches die Verbindung zwischen tugendhaften Handlungen und dem guten Leben deutlicher werden als bei Platon.

Ein Kritikpunkt am aristotelischen Glückskonzept findet sich bei Ursula Wolf (2002, S. 55). Sie stellt die Frage, ob das Streben nach einem sinnvollen, befriedigenden Leben denn überhaupt in allen Fällen identisch mit der *eigenen eudaimonia* sein müsse. Dieser Aspekt wird weiter ausgeführt (Wolf, 2002, S. 55): „Es gibt Menschen, die ihr höchstes Lebensziel nicht im eigenen Glück sehen, sondern z. B. in der Aufopferung für andere, in der Herstellung eines besseren Gesellschaftszustandes. Zu behaupten, dass sie dann eben darin ihre *eudaimonia* finden, würde nicht mehr dem Sinn dieses Begriffs entsprechen.“ An dieser Stelle kann man sich Extrembeispiele wie das Sterben für andere Personen, für eine Sache oder für eine Idee vor Augen halten (z. B. in Form von Märtyrertod und Opfertod). Solche Gedanken unterstreichen die Plausibilität des genannten Punktes.

4.3.3 Epikureismus

Die Lehre des Epikur und seiner Nachfolger gehört zu jenen, die in besonderem Maße Gegenstand von Mutmaßungen, Gerüchten und letztlich auch Fehlinterpretationen war. So hat die heutige Auffassung vom Epikureismus womöglich nur noch wenig mit dem zu tun, was der Begründer ursprünglich intendierte. Im Folgenden werden die Fundamente dieser philosophischen Strömung erörtert.

Epikurs Lebensdaten werden mit 341 – 271 v. Chr.⁸⁸ angegeben. Er war atheistischer Staatsbürger, wurde jedoch auf der Insel Samos geboren. Allgemein wird angenommen, dass Epikur selbst zahlreiche Schriften verfasst hat, von denen jedoch nur Fragmente erhalten sind. Als Hauptquellen dienen u. a. drei Briefe und die Hauptlehrsätze (*kyriai doxa*) des Epikur, die durch Diogenes Laertius reproduziert wurden, sowie das Gedicht *De rerum natura* bei Lukrez. (Everson, 1999, S. 189f.)

Für das Verständnis der Lehre des Epikur ist zunächst von Bedeutung, dass sich sein Weltbild deutlich von jenem des Platon und auch des Aristoteles unterscheidet. So betont er den strikt atomistischen Aufbau der Welt; eine Betrachtungsweise, die sich bereits beim Vorsokratiker Demokrit fand. Die Realität setze sich lediglich aus Atomen und der Leere zusammen. Aspekte wie die Schönheit körperlicher Erscheinungen seien rein zufällig und bestünden nicht um einer anderen Sache willen. (Wilson, 2008, S. 40ff.)

Detel (1978, S. 83) betont, „[...] daß die wichtigsten Lehrsätze der atomistischen Physik im Brief an Herodot nicht als Hypothesen eingeführt werden, die einer Bestätigung noch bedürfen, sondern durch deduktive Argumentation, also fundamentalistisch, gesichert werden.“

Es wird deutlich, dass Epikur auf dem Wege der Logik ein komplett materialistisches Bild der Welt zeichnet, das frei von Aspekten der Transzendenz und der Metaphysik ist. Diese Überlegung – der Verzicht auf eine externe sinngebende

⁸⁸ In anderen Quellen wird das Todesjahr auf 270 v. Chr. beziffert, z. B. bei Geyer (2000, S. 30).

Instanz – bilden den Rahmen für jene Punkte, auf die der Epikureismus später reduziert wurde.⁸⁹

In seinem Brief an Menoikeus stellt Epikur zunächst die grundlegende Bedeutung des Philosophierens für das menschliche Dasein heraus. Bei Diogenes Laertius (2008, X. Buch, 122) findet sich die entsprechende Ausführung: „Wer noch jung ist, der soll sich der Philosophie befleißigen, und wer alt ist, soll nicht müde werden zu philosophieren. Denn niemand kann früh genug anfangen, für seine Seelengesundheit zu sorgen, und für niemanden ist die Zeit dazu zu spät. Wer da sagt, die Stunde zum Philosophieren sei für ihn noch nicht erschienen oder bereits entschwunden, der gleicht dem, der behauptet, die Zeit für die Glückseligkeit sei noch nicht oder nicht mehr da. Es gilt also zu philosophieren für jung und für alt, auf daß der eine auch im Alter noch jung bleibe auf Grund des Guten, das ihm durch des Schicksals Gunst zuteil geworden, der andere aber Jugend und Alter in sich vereinige dank der Furchtlosigkeit vor der Zukunft. Also gilt es, unsern vollen Eifer dem zuzuwenden, was uns zur Glückseligkeit verhilft, denn haben wir sie, so haben wir alles, fehlt sie uns aber, so setzen wir alles daran, sie uns zu eigen zu machen.“

Geyer (2000, S. 45f.) erläutert, dass dies zunächst wie die Präambel einer Ethik anmute. Aufgrund der Tatsache, dass auch hier die *eudaimonia* betont wird, könne man Ähnlichkeiten mit Platon und Aristoteles vermuten, doch sei die Ethik der Antike *insgesamt* als eudämonistisch zu bezeichnen, so dass letztlich doch starke inhaltliche Differenzen bestünden. „Wenn Platon und Aristoteles die politische (auf die ‚polis‘, das gemeinsame Leben bezogene) Dimension der ‚eudaimonia‘ betonten, dachten sie faktisch nur an die kleine und elitäre Schicht derer, die ein ‚theoretisches‘ Leben führten, sich – nicht zuletzt aufgrund privilegierter materieller Bedingungen – der Anschauung der Ideen resp. des Seins an sich widmen konnten. Epikur dagegen will die Vielen, also zumindest tendenziell alle Menschen ansprechen, obgleich die meisten Darstellungen seiner Philosophie diese Tendenz immer wieder dahingehend verkürzt haben, es sei ihm

⁸⁹ Die Existenz von Göttern wird bei Epikur keineswegs geleugnet, im Gegenteil ließe sich sogar notwendig auf ihr Vorhandensein schließen (da der Mensch eine Vorstellung von ihnen habe). Doch hielten sich die Götter im Hintergrund, so dass die Furcht vor ihnen unbegründet sei. (Geyer, 2000, S. 65ff.)

vor allem darum gegangen, sich an die zwar noch besitzenden, aber von sozialer Deklassierung bedrohten Mittelschichten zu wenden.“ (Geyer, 2000, S. 47)

Was ist nun unter der *eudaimonia* im Sinne des Epikur zu verstehen? Everson (1999, S. 210) erläutert, dass es die Zustände der *aponia* (Freiheit von körperlichem Schmerz) und der *ataraxia* (Unerschütterlichkeit, Freiheit von geistigem Leid, Seelenruhe) sind, die in Kombination miteinander zur Glückseligkeit führen. In diesem Sinne besteht eine Verwandtschaft mit der Lehrmeinung der Stoa, die an anderer Stelle erläutert wird.

Den Schmerzen (oder der Unlust), denen Körper und Geist ausgesetzt sind, stehen die Lüste gegenüber. Forschner (1994, S. 32) schreibt, dass dies die beiden essentiellen Pole menschlichen Selbstempfindens seien – nach epikureischer Auffassung gäbe es keinen neutralen Zustand. Es sei immer Lust, Schmerz oder eine Mischform gegeben, nie aber die Abwesenheit von beidem. Der Begriff der Lust⁹⁰ ist jener, auf den die epikureische Lehre oft reduziert wird: *hedone*. „Unter Lust versteht Epikur jede Weise *vernunftvermittelter und -gestützter Freiheit von Unlust*. Höchstmaß der Lust ist die gänzliche Abwesenheit von Unlust.“ (Geyer, 2000, S. 84)

Sedláček (2012, S. 165) erläutert, dass für Epikur auch geistige Gefühle der Lust und der Unlust in letzter Konsequenz stets körperliche Ursachen hätten. Allerdings seien gemäß einer sehr breiten epikureischen Definition im Bereich der Körperlichkeit auch intellektuelle Erfahrungen inkludiert. Geyer (2000, S. 78) erweitert diesen Aspekt und erklärt anhand dessen die ablehnende Haltung, die der Lehre des Epikur oft entgegengebracht wird: „Das vermeintlich Anstößige des epikureischen Hedonismus sind [...] nicht die vorgetragenen Bestimmungen der Lust, sondern ist die atomistische Hintergrundtheorie, aus der die hedonistische Gesamtkonzeption erwächst: Die Wahrheitserkenntnis der Seele, die sowohl bei Platon wie bei Aristoteles streng von aller Sinnlichkeit separiert

⁹⁰ Geyer (2000, S. 75) erwähnt, dass dem Ausdruck *hedone* eine Vielzahl von Übersetzungsversuchen gegenübersteht. Begriffe wie Freude und Vergnügen sind Beispiele dafür; die epikureische Philosophie insgesamt wurde als Philosophie der Freude bezeichnet. Eine korrekte Erfassung des gesamten Spektrums des griechischen Begriffs sei nicht möglich, unter allen potenziellen Übersetzungen sei der Begriff Lust aber wohl noch der am wenigsten schlechte.

wird, ist im Atomismus Epikurs nichts anderes als eine wenn auch äußerst sublim gedachte Funktion ebendieser Sinnlichkeit.“

Die Kritik zielt also auf das Weltbild Epikurs. Wenn die Welt atomistisch aufgebaut ist und über keinen tieferen Sinn verfügt, erfolgt eine Lustbefriedigung letztlich um ihrer selbst willen. Dies war weder bei Aristoteles noch bei Platon der Fall. Zwar hat es bei Aristoteles im Vergleich zu Platon auch eine deutliche Aufwertung der Lüste gegeben, doch waren sie stets in ein übergeordnetes Konzept eingebettet.

Bezüglich der praktischen Verwirklichung des hedonistischen Gedankens herrscht vielfach die Vorstellung einer *maßlosen* Lustbefriedigung bis hin zum Exzess vor. Geyer (2000, S. 85) betont, dass Epikur stattdessen eine *Ökonomie der Lüste* im Sinn gehabt hätte, eine Kompensation von Lust und Unlust, ein Kalkül aus Wählen und Meiden, wie der Philosoph selbst es beschreibt. Epikur schreibt bei Diogenes Laertius (2008, X. Buch, 129f.), dass „[...] die Lust [...] Anfang und Ende des glückseligen Lebens [ist]. Denn sie ist [...] unser erstes, angeborenes Gut, sie ist der Ausgangspunkt für alles Wählen und Meiden, und auf sie gehen wir zurück, indem diese Seelenregung uns zur Richtschnur dient für die Beurteilung jeglichen Gutes. Und eben weil sie das erste und angeborene Gut ist, entscheiden wir uns nicht schlechtweg für jede Lust, sondern es gibt Fälle, wo wir auf viele Annehmlichkeiten verzichten, sofern sich weiterhin aus ihnen ein Übermaß von Unannehmlichkeiten ergibt, und andererseits geben wir vielen Schmerzen vor Annehmlichkeiten den Vorzug, wenn uns aus dem längeren Ertragen von Schmerzen um so größere Lust erwächst. Jede Lust nun ist, weil sie etwas von Natur aus Angenehmes ist, ein Gut, doch nicht jede ist ein Gegenstand unserer Wahl, wie auch jeder Schmerz ein Übel ist, ohne daß jeder unter allen Umständen zu vermeiden wäre. Nur durch genaue Vergleichung und durch Beachtung des Zuträglichen und Unzuträglichen kann alles dies beurteilt werden. Denn zu gewissen Zeiten erweist sich das Gute für uns als ein Übel und umgekehrt das Übel als ein Gut.“

Das epikureische System beinhaltet also nicht das kritiklose Suchen aller Lüste. So wägt der Hedonist in jeder Situation ab, da beispielsweise auf übermäßiges

Essen ebenso Magenschmerzen folgen werden wie auf übermäßigen Alkoholkonsum der Kater.

Das hedonistische Kalkül macht deutlich, dass die Lehre des Epikur stark individualistische Züge zeigt. Jeder Mensch ist selbst für seine Lustmaximierung und damit letztlich das Erreichen von *eudaimonia* verantwortlich. Bei Platon und Aristoteles waren die individualistischen Elemente bei weitem nicht so stark ausgeprägt; durch ihre Fokussierung von Tugenden – die auf die Gemeinschaft, die *polis* hin gerichtet sind – entstand diese Situation nicht.

Nichtsdestoweniger wird bei Epikur – wie auch bei Aristoteles – die Tugend der Freundschaft hoch geschätzt. Die Schließung und Aufrechterhaltung von Freundschaften dürfe jedoch gerade *nicht* dem hedonistischen Kalkül unterworfen sein, da es sich ansonsten nicht um Freundschaften im eigentlichen Sinne handeln würde. (Everson, 1999, S. 213f.) Die kritischen Implikationen dessen werden bei Geyer (2000, S. 102) erläutert: „Freundschaft ist nur möglich im Einklang mit den Bedingungen der ‚autarkeia‘⁹¹, die den anderen nicht mehr als Mittel zu einem Zweck in Anspruch nimmt. Das heißt umgekehrt, dass derjenige, der die innere Freiheit noch nicht erreicht hat, überhaupt nicht zur Freundschaft fähig ist.“

Zusammenfassend lässt sich über die epikureische Lehre aussagen, dass die Begriffe *eudaimonia* und *hedone* in direkte Beziehung zueinander gesetzt werden – mit anderen Worten: Glückseligkeit kann durch die Maximierung von Lust und die Minimierung der Unlust erreicht werden. Dies geschieht vor dem Hintergrund einer Realität, die frei von übergeordneten Sinnzusammenhängen ist.

Der Mensch, der sein Leben gemäß dieser Maßgaben in die Hand nimmt und keine Furcht vor vermeintlichen unsichtbaren Mächten hat, der die Zufälligkeit und Beliebigkeit der Welt akzeptiert, wird sein eigener Herr, im ursprünglichen Sinne des Wortes *selbst-herrlich*. (Geyer, 2000, S. 106)

⁹¹ Zum Begriff der *autarkeia* führt Geyer (2000, S. 99) aus, dass sie u. a. mit Genügsamkeit übersetzt wird. Dies sei jedoch ergänzungsbedürftig: so handele es sich konkret um einen „[...] Zustand, in dem der Einzelne seine Kraft, verstanden als hinlängliche Dauer und Festigkeit, aus sich selbst heraus bezieht.“ (Geyer, 2000, S. 99)

Es wurde deutlich gemacht, dass die epikureische Lehre in besonderem Maße Anfeindungen und Polemiken ausgesetzt war. Und in der Tat mag sie Kritiken aus verschiedenen Richtungen auf sich ziehen: Während sie den einen aufgrund ihres konsequenten Materialismus streng und kalt erscheint, wird sie den anderen aufgrund des hedonistischen Aspektes orgiastisch und exzessiv vorkommen.

Diese Punkte haben ihre spezifischen Berechtigungen bzw. Limitierungen. In jedem Fall weist der ursprüngliche Sinn der epikureischen Lehre deutliche Diskrepanzen zur populären modernen Interpretation auf.

In defensiver Hinsicht hat der Epikureismus einige Stärken aufzuweisen. Sedláček (2012, S. 317) bezeichnet ihn als eine Schule, „[...] die keine externen, von außen gegebenen Regeln anerkennt. Das ist ein erheblicher argumentativer Vorteil, da die Verteidigung abstrakter Regeln, die generell und für alle Zeiten gelten, alle Schulen von den Stoikern bis Kant vor ein Problem stellt.“

Bedeutsam ist vor allem der Umstand, dass der Epikureismus maßgebliche Auswirkungen hatte, die für die Neuzeit und insbesondere das westlich-marktwirtschaftliche System prägend waren. Die Lehre des Epikur wurde von den Begründern des Utilitarismus aufgegriffen – Scarre (1996, S. 40) schreibt, dass John Stuart Mill ein erhebliches Risiko einging, als er den Utilitarismus als Epikureismus (der ja immer wieder angefeindet wurde) in modernem Gewand präsentierte. Und in der Tat sind es Kernelemente jener alten philosophischen Strömung, die nach Sedláček (2012, S. 165) die Fundamente der modernen Ökonomie bilden: Egoismus, Weitblick und Berechnung.

4.3.4 Stoa

Die Stoa wird vielfach als Gegenstück zum Epikureismus angesehen. In mancherlei Hinsicht mag dies korrekt sein, doch im Folgenden wird deutlich werden, dass beide Strömungen durchaus Gemeinsamkeiten aufweisen. Die zentrale Gemeinsamkeit bringt der Stoiker Seneca auf den Punkt – und verbindet sie sogleich mit einem wesentlichen Problem: „Glücklich leben will jedermann, lieber Bruder Gallio; aber was zu einem glückseligen Leben gehöre, das ist den meisten unklar oder verborgen.“ (Seneca, 2009, S. 120)

Als Begründer der stoischen Philosophie gilt Zenon von Kition. Weitere Hauptvertreter der älteren Stoa (beginnend am dem 4. Jahrhundert v. Chr.) sind u. a. Kleanthes von Assos und Chrysippos von Soli; bedeutend für die mittlere Stoa (spätes 2. und frühes 1. Jahrhundert v. Chr.) sind Panaitios von Rhodos und Poseidonios von Apameia; die jüngere Stoa schließlich (die im 1. Jahrhundert n. Chr. begann) hat schließlich prominente Vertreter wie den oben besagten Seneca den Jüngeren, Epiktet oder Mark Aurel. Insbesondere aus der Anfangszeit der Stoa sind praktisch keine schriftlichen Originalaufzeichnungen erhalten. (Inwood, 2005, S. 253f.)

Bezüglich der inhaltlichen Ausrichtung stoischer Philosophie ist zunächst festzustellen, dass sie der Natur und ihrer Untersuchung einen hohen Stellenwert beimisst. Sie gilt gemeinhin sogar als jene antike Schule, die dies im höchsten Maße tut. Zenon unterscheidet zwischen drei Bereichen, die sich der relevanten Fragen annehmen: Ethik, Logik und Physik. Das Ziehen einer klaren Trennlinie war jedoch nie möglich; stattdessen betonte die stoische Schule stets den übergreifenden Zusammenhang. (Inwood, 1999, S. 224ff.)

Das stoische Weltbild steht in einem scharfen Gegensatz zu der Auffassung des Epikureismus. In der Stoa wird die Welt als ein zusammenhängendes Ganzes angesehen, das sich aus aktiven und passiven Prinzipien zusammensetzt. Der aktive Teil (*pneuma*, wörtlich Geist oder Hauch⁹²) kann als der gesamten Welt innewohnendes göttliches Prinzip oder als Sinn verstanden werden. Für

⁹² Geldsetzer und Hong (2008, S. 62) weisen auf eine interessante Analogie hin: Ein dem *pneuma* entsprechendes Konzept findet sich in der chinesischen Philosophie im Begriff des *Qi*.

die Stoa ergibt sich daraus ein deterministisches Weltbild. (Gill, 2005, S. 2259)
Es muss jedoch angemerkt werden, dass der Determinismus bei Chrysispos eine Relativierung erfuhr: Er stellte fest, dass der Mensch nach wie vor stets die Verantwortung für sein Verhalten und seine Handlungen trage. (Gould Jr., 2005, S. 252)

Forschner (1994, S. 46) erläutert auf der anderen Seite eine grundsätzliche Gemeinsamkeit der stoischen Philosophie mit anderen philosophischen Strömungen: „Die Stoiker teilten mit den anderen hellenistischen Schulen die formale Bestimmung des Endziels (*telos*) als desjenigen, was um seiner selbst willen, nur um seiner selbst willen und alles andere um seiner willen erstrebt wird; und sie akzeptierten seine traditionelle Interpretation mit den Begriffen des Glücks (*to eudaimonein*) und des guten Lebens (*to eu zēn*).“

Dementsprechend stellt sich auch für die Stoa die Frage nach der konkreten Ausgestaltung eines guten Lebens. Maßgeblich ist hier der Gedanke der *oikeiosis* (wörtlich etwa Zueignung im Sinne von sich zu eigen machen). Dieser besagt, dass jedes Lebewesen in Einklang mit der Natur leben soll, und zwar in einer Form, die der Art des Lebewesens und seinem Entwicklungsstadium zu eigen ist. (Guckes, 2004, S. 17) Anders ausgedrückt handelt es sich um „[...] einen Prozeß, durch den ein Lebewesen schrittweise seiner selbst inne und dadurch mit sich selbst vertraut und einig wird.“ (Forschner, 1994, S. 51)

An dieser Stelle ist das stoische Bild der vom *pneuma* durchdrungenen Welt erneut zu betonen. „Die Stoa sieht das letzte Ziel des Menschen in der Aussöhnung des Einzelnen mit dem Weltlauf. Dieser Akt der Akzeptanz des Tatsächlichen ist nur im Kontext der These von der Sinnhaftigkeit allen Geschehens einleuchtend.“ (Geyer, 2000, S. 105)

Es gilt nun, die natürliche Art des Lebens für den Menschen festzustellen. Dies geschieht in der stoischen Argumentation in der Form, dass zunächst das Kind in der Wiege betrachtet wird – noch unbeeinflusst von Sozialisierung und Erziehung. Die Stoiker stellen bei diesem Kind nun den Drang zur Selbsterhaltung fest. Alle Menschen verspürten eine Selbstliebe, die dazu führe, dass sie sich

zu überlebenswichtigen Dingen hingezogen fühlten, von schädlichen Einflüssen jedoch abgestoßen würden. Es setze nun eine permanente Wahl des Angemessenen und Angebrachten (z. B. der Lust oder der Gesundheit), aber auch eine Fortentwicklung der Befähigung zur Wahl. Das Handeln gemäß der *oikeiosis* ist letztlich also ein vernünftiges Handeln, ein tugendhaftes Handeln, das zur Glückseligkeit führt. (Mitsis, 2003, S. 260f.)

Für den Menschen ergibt sich die schwierige lebenslange Aufgabe der vernünftigen Wahl. Diese Wahl erfordert Erkenntnis; gutes Handeln wird insbesondere dadurch möglich, dass man den Pfad versteht, den das Schicksal bzw. der göttliche Plan einem jeden zgedacht hat. Es geht lediglich um die *oikeiosis*, nicht aber darum, was einem die Handlung persönlich einbringt. Eine tugendhafte Handlung liegt also nur im Zusammenhang mit der richtigen *Absicht* vor. (Inwood, 1999, S. 244)

Schafft es der Mensch letztlich, sich von seinen Leidenschaften und Affekten komplett zu befreien, so erreicht er den Zustand der *apatheia* (zu übersetzen etwa als Unempfindlichkeit, Gelassenheit, Leidlosigkeit). Die populäre Auffassung des Begriffes Apathie unterscheidet sich deutlich von diesen Zusammenhängen (Inwood, 1999, S. 245); so wird dieser Tage eher Trägheit bis hin zur Teilnahmslosigkeit damit assoziiert. Die *apatheia* entspricht stattdessen der stoischen Gemütsruhe, von der oft die Rede ist. Der Stoiker akzeptiert den Lauf der Welt – was auch immer das Schicksal für ihn vorgesehen hat.

Bei Epiktet (2009, Abschnitt 17) wird dieser Gedanke wie folgt formuliert: „Betrachte dich als einen Schauspieler in einem Drama: die Rolle gibt dir der Dichter, du mußt sie spielen, ob sie kurz oder lang ist. Will er, daß du einen Bettler darstellen sollst, so mußt du auch dieser Rolle gut spielen, ebenso wenn du einen Krüppel, einen Fürsten oder einen gewöhnlichen Menschen darstellen sollst. Deine Sache ist es nur, die dir gegebene Rolle gut zu spielen; sie auszuwählen ist Sache eines andern.“

Insgesamt lässt sich der Weg zum Glück nach stoischer Auffassung charakterisieren als ein Leben, das frei von übersteigerten Leidenschaften ist und das (durch intellektuelle Anstrengung) danach trachtet, im Einklang mit der eigenen und der universellen Natur zu leben. Ein solches Dasein wird zwangsläufig tugendhaft sein. Den Widrigkeiten des Lebens soll man in Anerkenntnis des Plans des Schicksals gelassen gegenüber stehen.

Dieses deterministische Weltbild der Stoa bietet Ansatzpunkte zur Kritik; so kann der Mensch letztlich eine fatalistische Haltung einnehmen, die ihn von jeglicher Verantwortung entbindet. Demgegenüber stehen die stoischen Hinweise, dass gerade dies nicht der Fall sein dürfe. Der Weg ist vorgezeichnet – nicht aber, wie der Mensch den Weg begeht.

4.3.5 Reflexion

An dieser Stelle soll für die vorgestellten Glückskonzeptionen der griechischen Antike eine Spiegelung wesentlicher Aspekte mit den Auffassungen der heutigen westlichen Gesellschaft vorgenommen werden. Hierzu werden zunächst Unterschiede herausgearbeitet; anschließend wird die Frage nach der Vereinbarkeit beider Bereiche gestellt.

Ein erster Gesichtspunkt besteht in dem Umstand, dass die oben beschriebenen antiken Konzeptionen trotz der inhaltlichen Unterschiede allesamt dem Glücksverständnis der *eudaimonia* zuordenbar sind. Ein gutes Leben besteht nach diesen Auffassungen nicht aus der Summe von Momenten der Lust; eine solche Position wird auch nicht durch den Epikureismus vertreten, dem dies oft zu Unrecht nachgesagt wird.

Im Unterschied dazu ist ein heutiges westliches Glückskonzept nicht in der Lage, mit einem solchen Verständnis von Ganzheitlichkeit aufzuwarten. Wenn das menschliche Leben ökonomisiert ist, stellt sich weniger die Frage nach dem Lebenspfad insgesamt, sondern vielmehr nach der Optimalität der Wahlen und Entscheidungen, die in jedem einzelnen Moment getroffen werden. Wenn eine Reduktion des Lebens auf Augenblicke vorgenommen wird, verschwindet der

Blick für das große Ganze. Die permanente Suche nach neuen Konsumerfahrungen und die Erlebnisorientierung des Daseins liefert kurzfristige Schübe von Lust – fraglich ist jedoch, inwieweit sich aus einer Sammlung derartiger Elemente eine *eudaimonia* im griechischen Sinne bilden kann.

Den zweiten wesentlichen Aspekt stellt die Bedeutung von Tugendhaftigkeit nach antikem Verständnis dar. Auch hier finden sich zahlreiche Unterschiede zwischen platonischen und aristotelischen Kardinaltugenden, dem epikureischen Ideal der Mäßigung oder dem stoischen Leben im Einklang mit der Natur. Bedeutsam ist, dass diesen Konzeptionen zufolge die Tugend untrennbar mit einem guten Leben verbunden ist.

Der Vergleich zeigt, dass in der Welt des *Homo oeconomicus* wenig Platz für Tugendhaftigkeit ist. Natürlich ist dies ein fiktives Menschenbild; ein komplett rational denkender und handelnder Nutzenmaximierer existiert schlechthin nicht. In der heutigen Welt sind Nächstenliebe, Altruismus und Tugendhaftigkeit wie zu allen Zeiten und an allen Orten anzutreffen. Und dennoch ist bezeichnend, dass eben jenes Menschenbild von einer Disziplin, die sich über verschiedenste Lebensbereiche erstreckt, zum Idealbild erklärt wurde. Die Spielregeln des Systems machen einen grundsätzlichen Egoismus erforderlich.

Ein weiterer zentraler Unterschied findet sich hinsichtlich des als ideal empfundenen Lebenspfades: Der *bios theoretikos*, von dem Aristoteles sprach, wird als hervorragender Weg zum Glück betrachtet. Die Rahmenbedingungen der Kontemplation können dabei so unterschiedliche Facetten aufweisen wie den öffentlichen Diskurs des Sokrates oder das Leben im Verborgenen der Epikureer; des Weiteren bestehen Unterschiede dahingehend, wie vielen Personen dieser Weg überhaupt zugänglich ist.

Inwieweit eine solche Lebensform heutigen Zeitgenossen zugänglich ist (und ihnen überhaupt als glücksbringend erscheinend würde), ist fraglich. Und auch die zweitbeste von Aristoteles genannte Variante, die politische Lebensform, unterliegt in einer Zeit zunehmender Individualisierung Einschränkungen. Es verbleibt nach aristotelischer Klassifikation (die zweifelsohne mit sehr groben

Kategorien operiert) das Leben der Lust, was in einer konsumistisch geprägten Kultur durchaus der Regelfall sein kann.

Sind die antiken griechischen Glücksvorstellungen demnach nicht mehr zeitgemäß und ihrer Bedeutung für die heutige Gesellschaft enthoben? Insbesondere durch Platon und Aristoteles wurden Grundlagen der Ethik geschaffen, die die gesamte abendländische Philosophie (und nicht nur diese) nachhaltig beeinflussten. Es lässt sich argumentieren, dass die Auseinandersetzung mit Fragen der Ethik *gerade* in der heutigen Gesellschaft von eminenter Bedeutung ist. So zeigt sich beispielsweise anhand des Bereiches der Wirtschaftsethik der Wunsch, zu den moralphilosophischen Wurzeln der modernen Ökonomie zurückzukehren und sie wieder mit *Werten* zu erfüllen.

Die Philosophie des Epikur kann heutigen Zeitgenossen aufgrund ihrer materialistischen Natur und ihrer Freiheit von metaphysischen Gedanken ebenfalls als attraktiv erscheinen. Von der Verwandtschaft mit heutigen ökonomischen Grundprinzipien (über den Umweg des Utilitarismus) war bereits die Rede; dies mag die Zugänglichkeit dieser Philosophie erhöhen. Und es kann bereichernd sein, sich der Befriedigung von Lüsten nicht zu verschließen, hierbei jedoch im epikureischen Sinne eine *kritische* Haltung zu entwickeln. In der Tat ist dies eine besondere Stärke: Wenn vor dem Hintergrund ökologischer Probleme und sozialer Fragwürdigkeiten das Schlagwort eines *ethischen Konsums* aufkommt, kann die Lehre des Epikureismus ein wichtiger Ratgeber sein.

In Hinblick auf die Stoa fallen manche Inkompatibilitäten mit einem heutigen Glücksverständnis auf.⁹³ Zu den Ansprüchen der westlich-marktwirtschaftlichen Gesellschaft gehört es beispielsweise, dem Individuum eine hohe soziale Mobilität zu ermöglichen. Aus dem Vorhandensein dieser Möglichkeiten kann schnell der Imperativ zu ihrer maximalen Ausnutzung erwachsen – und in der Tat gehört das Streben nach Karriere und beruflichem Erfolg zu den grundlegenden Paradigmen unserer Gesellschaft. Wie ist ein solches Denkmuster mit der stoi-

⁹³ Interessanterweise betrachtete sich Adam Smith, der als Ahnherr der modernen Mainstream-Ökonomie gilt, selbst als Stoiker, wie Sedláček (2012, S. 164) bemerkt. Hieraus lässt sich folgern, dass die Entwicklung dieser Disziplin seit Smiths Zeiten womöglich in einer Form verlaufen ist, die deutlich von den Vorstellungen des schottischen Moralphilosophen abweicht.

schen Forderung nach Akzeptanz der gegebenen Rolle vereinbar? Die Schwierigkeiten liegen auf der Hand.

Ein Leben in der Tradition der Stoa erfordert Demut – eine Eigenschaft, die nicht zu den hervorstechendsten Charakteristika der westlichen Zivilisation im beginnenden 21. Jahrhundert gehört. Doch gerade durch derartige Kontraste ist die Stoa in der Lage, einen tatsächlichen Gegenpol zum heutigen Glücksverständnis zu bilden und aus dieser Position heraus Kritik zu üben.

Abgeschlossen wird dieses Kapitel durch eine Beobachtung, die im Folgenden weiterhin von Bedeutung sein wird: Bereits in der griechischen Antike wird unterschieden zwischen den Wegen, die sich dem Individuum zum Glück eröffnen (Tugenden, Kalkül des Wählens und Meidens), und jenen, die sich auf die gesamte Gemeinschaft beziehen (Idealentwurf einer Polis). Stellt man einen Vergleich mit heutigen Vorstellungen auf, so lässt sich dieser Grundgedanke übertragen: Individuelles Glück lässt sich scheinbar durch Konsum oder durch Erarbeitung erfahren, während für kollektives Glück Wirtschaftswachstum und der freie Lauf des Marktpreismechanismus als erforderlich gelten.

Auch die als nächstes erörterten abrahamitischen Religionen unterliegen dem Einfluss von Anforderungen an den Einzelnen einerseits und jenen, die die Gemeinschaft insgesamt betreffen andererseits.

4.4 Abrahamitische Religionen

4.4.1 Judentum

4.4.1.1 Grundlagen

Das Judentum⁹⁴ ist die älteste der hier behandelten abrahamitischen⁹⁵ Religionen. In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass der Versuch einer Charakterisierung durch das christlich geprägte Wort Religion unzureichend ist: Kennzeichnend für das Judentum sind sowohl Elemente in Glauben und Praxis wie auch die Zugehörigkeit zu einem Volk, dem biblischen Volk Israel. Stemberger (2008, S. 7) betont, dass es in der hebräischen Sprache kein Wort für Religion gibt – stattdessen findet *dat*, ein persisches Lehnwort Verwendung, das Gesetz oder Anordnung bedeutet.⁹⁶

Die historischen Anfänge des Judentums liegen weitgehend im Dunkeln: So sind die Ursprünge des Volkes der Hebräer (als dessen Patriarch Abraham gilt) ungeklärt. Archäologische Forschungen weisen jedoch für das späte zweite Jahrtausend v. Chr. die Anwesenheit eines Volkes Israel in Kanaan nach (zu dem sich nach verbreiteter Auffassung ein neu eingewandertes Volk mit den Ureinwohnern vereinigte). (Morrison, Brown, 2009, S. 20ff.)

Hier lässt sich auf ein weiteres Charakteristikum des Judentums hinweisen: Die besondere Beziehung zu seinem ursprünglichen Siedlungsgebiet. Das biblische Kanaan (weitgehend identisch mit dem Gebiet des heutigen Israel) ist das Land, das dem Patriarchen Abraham und seinen Nachkommen von Gott verheißen wurde. Dementsprechend werden hier geographische Besonderheiten des Judentums sichtbar. Christentum und Islam beispielsweise verfügen zwar auch über heilige Stätten, kennen jedoch nicht die besondere Betonung eines verheißenen Landes.

⁹⁴ Der Ausdruck *Ioudaismos* taucht erstmalig in hellenistischer jüdischer Literatur auf. Hervorzuheben ist die Verwendung im 2. Buch der Makkabäer, wo die Verhaltensmuster und Praktiken der Juden jenen der Barbaren gegenübergestellt werden. (Swartz, 2005, S. 4969)

⁹⁵ Zu den weiteren Religionen, die sich auf den Patriarchen Abraham beziehen, zählt z. B. der Baha'i-Glaube.

⁹⁶ Siehe auch Schmitz (1996, S. 33).

An dieser Stelle soll keine Darstellung der Abfolge jüdischer Geschichte vorgenommen werden. Bedeutsam ist jedoch die massive Beeinflussung jüdischer Identität durch das permanente Bewusstsein der Historie, von dem noch zu sprechen sein wird.

Die Geschichte des Judentums wird durch eine Vielzahl traumatischer Ereignisse gekennzeichnet, die sich in Verfolgung, Unterdrückung, Fremdherrschaft, Exil bis hin zur weltweiten Diaspora und dem Holocaust niederschlagen. Es sind diese Erfahrungen, die sowohl auf die Selbstwahrnehmung des jüdischen Volkes wie auch auf die Entwicklung seiner Religion maßgeblichen Einfluss hatten. Dazu schreibt Leo Baeck (1960, S. 9): „Von der israelitischen Religion war der Kampf um das ideelle Dasein von früh an verlangt worden, und er hat diese Fähigkeit, das eigene Leben immer wiederzugewinnen, in ihr entwickelt. Ihre Glaubenswelt stand in dem Widerspruch gegen den Glauben aller der anderen; sie konnte existieren nur vermöge eines Glaubens an sich selbst, der von neuem erzeugt wurde. Jedes Paktieren hätte einen geistigen Fall und schließlich einen Untergang bedeutet. Aus diesem Sollen ist das Wollen geworden.“

4.4.1.2 Leben im jüdischen Glauben

Das Leben des jüdischen Gläubigen wird zunächst durch eine Reihe von Glaubensgrundsätzen umrissen, von denen einige als unverrückbarer anzusehen sind. Dennoch ist es schwierig, im Judentum eine Vielzahl von Dogmen auszumachen. Ben-Chorin (1979, S. 16f.) führt dazu aus: „Das Judentum hat Dogmen, aber keine Dogmatik. [...] Ein Vergleich mit dem Christentum erhellt die Situation. Das Christentum hat zwei Wurzeln: eine hebräische und eine griechische. Es ist die griechische Wurzel, aus welcher der Baum der Dogmatik erwuchs.“

Der erste Glaubensgrundsatz – unzweifelhaft das zentrale Dogma – besteht darin, dass das Judentum heute⁹⁷ seinen strengen Monotheismus betont. Sein

⁹⁷ Dies geschieht zweifelsohne nicht erst seit heute, doch die Ursprünge der jüdischen Religion lassen andere Interpretationen zu (siehe folgende Fußnote). Freud (2010) vertritt die Auffassung, dass der Monotheismus erst ausgehend von den Reformen des Pharaos Echnaton und vermittels des Ägypters Moses Einzug bei den hebräischen Stämmen hielt.

Gott wird in der Bibel generell mit einem von zwei hebräischen Namen bezeichnet: Entweder *Elohim*⁹⁸ (mit Gott übersetzt) oder *YHWH*⁹⁹ (verstanden als Gottes wahrer Name, der nie ausgesprochen wird und stattdessen durch *Adonai* für Herr ersetzt wird). (Karesh, Hurvitz, 2006, S. 179) Weiterhin gilt die *creatio ex nihilo* durch eben jenen einen und wahrhaftigen Gott (wie in den anderen abrahamitischen Religionen auch) als allgemein akzeptiert. (Long, 1987, S. 1986)

Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch wird zunächst durch den Sündenfall gekennzeichnet, der in der Genesis geschildert wird. Ursächlich für die Vertreibung aus dem Paradies und den Verlust eines privilegierten Status ist die menschliche *Hybris*, der Wunsch nach Gottgleichheit. So wird der Sündenfall zum Prototyp alles nachfolgenden menschlichen Sündigens. (Ries, 1987, S. 2968)

Für das Judentum ist außerdem das Konzept des auserwählten Volkes kennzeichnend. Hiermit ist nicht gemeint, dass Gott aus irgendeinem Grund das jüdische Volk über alle anderen stellen würde – stattdessen handelt es sich um einen Bund zwischen Gott und Israel, der durch Abraham auf freiwilliger Basis geschlossen wurde. Dieser Bund brachte nach jüdischem Verständnis die Einhaltung der Gebote Gottes als Verpflichtung mit sich. (Karesh, Hurvitz, 2006, S. 88f.)

Den vorgenannten Grundsätzen in dogmatischer Hinsicht etwas nachgestellt ist der Glaube an das Erscheinen eines Messias¹⁰⁰. Green und Silverstein (2003,

⁹⁸ Die Problematik des Wortes *Elohim* wird bei Wray und Mobley (2005, S. 28) angesprochen. „This word *elohim* presents two ambiguities. First, the form is grammatically plural; that is to say, the -im ending on nouns in Hebrew is analogous to a final -s on a noun in English. The word for “God” in biblical Hebrew, thus, could mean “gods.” The other ambiguity about the form *elohim* is this: Since biblical Hebrew did not have capital letters, biblical interpreters must decide on a case-by-case basis whether to translate *elohim* as “god” or “God.” The single Hebrew word *elohim* could mean “god,” [sic] “gods,” “God,” or “Gods.”” Bellah (2011, S. 294ff.) nimmt sich der gleichen Thematik an und weist auf mögliche Verbindungen zum Pantheon westsemitischer Gottheiten hin, das den Altisraeliten bekannt war.

⁹⁹ Eine ausführliche Thematisierung der Namen Gottes findet sich bei Kooten (2006). Bei Skolnik und Berenbaum (2007, S. 675) wird erklärt, wie der Name YHWH im christlichen Mittelalter verändert wurde: „In the early Middle Ages, when the consonantal text of the Bible was supplied with vowel points to facilitate its correct traditional reading, the vowel points for *ʾAdonai* with one variation – a *sheva* with the initial *yod* of YHWH instead of the *ḥataf-pataḥ* under the *aleph* of *ʾAdonai* – were used for YHWH, thus producing the form YeHoVaH. When Christian scholars of Europe first began to study Hebrew, they did not understand what this really meant, and they introduced the hybrid name “Jehovah.””

¹⁰⁰ Abgeleitet aus dem Hebräischen und Aramäischen (=der Gesalbte).

S. 248) weisen darauf hin, dass messianische Erlösungsgedanken im Judentum stets im Kontext von Exilerfahrungen und dem Verlust politischer Autonomie betrachtet werden müssen. Nach der Entscheidungsschlacht zwischen Gut und Böse werden die überlebenden Gerechten in Glück und Frieden im kommenden Gottesreich leben. (Karesh, Hurvitz, 2006, S. 418) Den messianischen Glauben teilt das Judentum mit seinen Nachfolgern, dem Christentum und dem Islam. Im Unterschied zu diesen Religionen hat die Erlösung hier jedoch einen sehr weltlichen Charakter: Vorstellungen des Jenseits existieren zwar, spielen im jüdischen Glauben jedoch keine zentrale Rolle.

Diese Glaubensgrundsätze werden einer Vielzahl heiliger Schriften¹⁰¹ entnommen, deren Bedeutung für die Gläubigen kaum überschätzt werden kann.¹⁰² Eine Heranführung von frühester Kindheit an ist unter gläubigen Juden ebenso selbstverständlich wie die fortwährende Auseinandersetzung mit den Texten. Baeck (1960, S. 18f.) führt dazu aus: „Der Wahrheitsgehalt der Schrift galt nicht als dargeboten, sondern er sollte ihr erst abgewonnen, erst errungen werden. Es wurde ein Gebot, das über vieles ging, die Schrift zu erforschen. Forschen, das heißt: etwas weniger als Gegebenes denn als Aufgegebenes ansehen. Damit vereinigt sich keine Starrheit, kein Zwang, keine Gebundenheit, keine Unveränderlichkeit der Ueberlieferung [sic]. Der bloße Autoritätsglaube ist damit ausgeschlossen. Die Pflicht des Forschens gebietet das Weiterdenken und Vorwärtsschreiten.“

Die jüdische Religion ist dementsprechend nicht statisch, sondern stets im Fluss begriffen. Das vorgenannte Gebot des Forschens ergibt sich schon aus dem Umstand, dass das Judentum im Zuge seiner Entwicklung stets dazu gezwungen war, sich mit veränderten Umweltbedingungen auseinanderzusetzen und entsprechende Anpassungen vorzunehmen. Stemberger (2008, S. 42) ergänzt, dass das Lernen im jüdischen Glauben stets „[...] religiöse Pflicht und allgemeines Ideal, nicht Aufgabe und Privileg einer Priesterschicht allein“ war. Dementsprechend ist das Judentum häufig als eine intellektuelle Religion ange-

¹⁰¹ Siehe hierzu Gamm (1998, S. 36ff.).

¹⁰² So stellt beispielsweise die *Torah* nach Ansicht der großen jüdischen Denker Maimonides und Gersonides das *perfekte* Gesetz dar, das den Weg zur Glückseligkeit weist. (Feldman, 1997, S. 332 bzw. Tirosh-Samuels, 2003, S. 228ff.)

sehen worden – verstanden im Sinne einer Intellektualität, die sich auf weite Bereiche des Volkes erstreckt und nicht nur auf eine Elite.

Diese Art der Lebensführung findet ihre Entsprechung in Psalm 1: „Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen noch tritt auf den Weg der Sünder noch sitzt, wo die Spötter sitzen, sondern hat Lust am Gesetz des HERRN und sinnt über seinem Gesetz Tag und Nacht!“ (Ps 1, 1-2) Tirosh-Samuelson (2003, S. 64ff.) erläutert, dass diese Passage den Kern des jüdischen Glücksverständnisses ausmache; die Betonung liege auf der Ausgestaltung des gesamten Lebens und nicht auf einzelnen Lusterlebnissen. Der aristotelische *bios theoretikos* (für Aristoteles gleichermaßen die höchste Lebensform) ist somit in der jüdischen Religion fest verankert.

Neben diesen Aspekten ist jedoch nicht zu übersehen, dass die praktische Tat im jüdischen Glauben nicht minder bedeutsam ist. Damit ist weniger eine Interpretation im Sinne katholischer Werkgerechtigkeit gemeint, sondern es wird dem umfassenden Charakter des Judentums Ausdruck verliehen. Solomon (1996, S. 92) schildert dazu: „[...] [J]eder Aspekt des Lebens, nicht nur die Erfüllung »religiöser« Pflichten, sollte ein Medium der Hingabe an Gott sein. Wahre Spiritualität oder Frömmigkeit findet sich in alltäglichen sozialen Beziehungen genauso wie im Gebet, im religiösen Studium (Thora-Gelehrsamkeit) oder in asketischen Übungen.“

In der Außenwahrnehmung sind es die zahlreichen Rituale und Traditionen, die für das Judentum kennzeichnend sind. So verfügt die jüdische Religion neben dem wöchentlichen *Sabbat* über eine Vielzahl von Festtagen, die auf Ereignisse der (biblischen) Geschichte Bezug nehmen und diese ins Bewusstsein rufen.¹⁰³ Es war bereits die Rede davon, dass dieses historische Bewusstsein maßgeblich für das Judentum ist.

Die zahlreichen religiösen Anforderungen, die sich für das jüdische Leben ergeben, mögen restriktiv wirken. Und in der Tat haben sich insbesondere im 20.

¹⁰³ Eine ausführliche Darstellung dieser Festtage findet sich z. B. bei Stemberger (2008).

Jahrhundert viele Gläubige vom Judentum (wie auch von anderen Formen der organisierten Religion) abgewendet, wenn sie sich in ihrem persönlichen Empfinden von Freiheit zu sehr dadurch eingeschränkt gefühlt haben (Solomon, 1996, S. 143). Dennoch kann nicht übersehen werden, dass es gerade die enorme Anzahl ritualisierter Handlungen ist, dass es gerade die detailliert ausgestalteten Gebräuche und Festtage sind, wodurch der starke gemeinschaftliche Charakter betont wird. Ergänzt durch die wiederkehrende Hervorhebung einer gemeinsamen Geschichte wird daraus ein mächtiges identitätsstiftendes Konzept, das einer wie auch immer gearteten Glückserfahrung zuträglich sein dürfte.

Leo Baeck (1960, S. 245) spricht davon, dass nach jüdischem Glauben alle – nicht nur die Juden, sondern die gesamte Menschheit – eine sittliche Gemeinschaft bilden, in der jeder für jeden verantwortlich ist. So wird jedes Aufladen von Schuld zu einer Belastung der menschlichen Gemeinschaft, ganz gleich, ob sie aktiv begangen wurde oder aus Unterlassung resultiert. Schuld zieht Bestrafung nach sich – dieser Gedanke ist im Judentum fest verankert. So werden die zahlreichen und immer wieder ins Bewusstsein gerufenen Tragödien der jüdischen Geschichte denn auch als göttliche Züchtigung interpretiert.

Durch den Bund des Volkes Israel mit Gott wird diese Gemeinschaft auf den gesamten Kosmos ausgeweitet. Tirosh-Samuelsen (2003, S. 131) erläutert eine Auffassung, die insbesondere in der rabbinischen Tradition des Judentums verbreitet ist: „The covenant of Israel is an on-going love affair.“

Das Judentum ist ungeachtet seiner von tragischen Ereignissen gezeichneten Geschichte eine durch und durch positive, eine optimistische Religion. Baeck (1960, S. 251) notiert dazu: „Man kann nicht an den Anfang glauben und am Ende zweifeln, nicht an den Weg glauben und vom Ziele nichts wissen. [...] Wer an das Gute glaubt, wer es als das Göttliche, das Gestaltende im Menschen erkennt, vor dem steht es als die Realität, als das, was im Menschengeschlecht dauern und bestehen wird.“

Was also macht das Glück für den jüdischen Gläubigen aus? Zunächst ist es das Heil, das in einer messianischen Erlösung zu finden ist – und bedeutsam ist, dass der Glaube an einen Messias nach Ben-Chorin (S. 296f.) im Judentum hintergründiger interpretiert wird als beispielsweise im Christentum. Die jüdische Interpretation kennt im Unterschied zur christlichen Religion auch eine Verantwortung des Einzelnen im messianischen Sinne.

So ist es bis zum Anbrechen des Zeitalters der Erlösung die Aufgabe eines jeden Juden, unter Einhaltung von Gottes Geboten an der positiven Gestaltung des Diesseits mitzuwirken. Dies geschieht sowohl durch den Einzelnen als auch durch die Glaubensgemeinschaft, der er sich verbunden fühlt. Der Weg ist hier gleichermaßen das Ziel.

4.4.2 Christentum

4.4.2.1 Grundlagen

Neben der antiken griechischen Philosophie gilt das Christentum als der zweite ideengeschichtliche Grundpfeiler der heutigen westlichen Zivilisation. Die Bedeutung der christlichen Religion für unsere Gegenwart ist dementsprechend kaum zu unterschätzen.

Zunächst ist anzumerken, dass die Rede vom *dem* Christentum der Realität bestenfalls gerecht wird, wenn man von der Essenz dessen spricht, was den christlichen Glauben ausmacht. Ansonsten sind schon seit Zeiten der christlichen Urgemeinde Spaltungen vorzufinden (Problem der Heidenmission), denen im Laufe der Jahrhunderte zahlreiche weitere Brüche folgten (z. B. römische Reichskirche vs. Ostkirchen, abendländisches Schisma, katholische vs. reformierte Kirchen).

Eine Darstellung dieser historischen Entwicklungen und der mit ihnen verbundenen Spezifika der jeweiligen Strömungen ist im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht ansatzweise möglich. Dementsprechend wird der Fokus hier auf den Kerngedanken des christlichen Glaubens liegen.

Zur Charakterisierung der christlichen Religion ist einleitend auf den Religionsstifter selbst hinzuweisen. Jesus Christus¹⁰⁴ nimmt, wie Glasenapp (2005, S. 237) schreibt, eine vergleichsweise deutlich stärkere Stellung ein als beispielsweise Buddha oder Konfuzius. Stattdessen steht er im Zentrum sowohl der Lehre als auch des gesamten universalen Geschehens.

Nachdem Jesus dem jüdischen Volk seine Lehre vermittelt und nach christlichem Glauben zahlreiche Krankenheilungen und Wundertaten gewirkt hatte, war es gerade der Kreuzigungstod, der seine Botschaft nachhaltig beförderte. „Die erschütternde Tragödie des ungerecht verurteilten Propheten, der seine Lehre mit dem Tode besiegelte, war an sich schon dazu angetan, seinen Ideen opferbereite Anhänger zu gewinnen; zu einer geschichtlichen Macht wurde Christus aber vor allem dadurch, daß seine Jünger von ihm mit Bestimmtheit behaupteten, er sei aus dem Grabe auferstanden, verschiedenen Personen zu verschiedenen Malen erschienen und schließlich vor ihren Augen gen Himmel gefahren.“ (Glasenapp, 2005, S. 238)

Fraglich sind nach wie vor die Intentionen der Person Christi. So schreibt Nowak (2008, S. 14): „Die Ergebnisse der jüngsten Forschungen über das Leben Jesu sind widerspruchsvoll. Je nach Beleuchtung des jüdischen Hintergrundes kann Jesus als Prophet der letzten Dinge erscheinen, als politischer Revolutionär, charismatischer Wanderprediger, kynischer Philosoph, als Magier, als Rabbi aus Galiläa und anderes mehr.“

Für die Herausbildung dessen, was sich später zum Christentum entwickelte, war neben Christus selbst vor allem die Person des Paulus entscheidend. Dieser – sich selbst als der *Torah* streng folgender Pharisäer bezeichnend – lieferte nach seiner Konvertierung zur Anhängerschaft Christi entscheidende theologische Grundlagen für die neue Religion, die nun in scharfe Opposition zum jüdischen Glauben trat, aus dem sie hervorgegangen war. (Hutter, 2008, S.

¹⁰⁴ Latinisierte Form des griechischen *Christos*, dem wiederum der aus dem Hebräischen stammende Ausdruck des Messias entspricht. (Hutter, 2008, S. 54)

54f.) Auf dieser Basis fand im Laufe der Jahrhunderte eine ausgeprägte Institutionalisierung statt: Die Errichtung der christlichen Kirche.¹⁰⁵

Eine besondere Stärke der christlichen Idee resultierte im Verlauf ihrer Verbreitung stets aus den Menschen, die sie verkörperten, wie Oswald Spengler (2011, S. 1114) feststellt: „Nicht die christliche Predigt, der christliche Märtyrer hat die Welt erobert, und daß er die Kraft dazu besaß, verdankt er nicht der Lehre, sondern dem Vorbild des Mannes am Kreuz.“ Und in der Tat wird den Märtyrern¹⁰⁶ im Christentum ein besonderer Stellenwert beigemessen. Durch ihr Handeln verdeutlichten sie die Überzeugung, von der sie durchdrungen waren; jene Verheißung von Erlösung und Glück, die stärker war als die Angst vor eigenem Leiden.¹⁰⁷ Klausner (1987, S. 5738) erläutert, dass das Martyrium eine Abwandlung von Opferritualen darstellt, bei denen der göttlichen Sphäre etwas (in diesem Falle der eigene Leib) in der Hoffnung auf die Erlangung von Heil offeriert wird. Hier zeigen sich dementsprechend deutliche Parallelen zu jenen Akten, die im Zusammenhang mit den altamerikanischen Kulturen beschrieben wurden.

Von zentraler Bedeutung für den christlichen Glauben ist seine heilige Schrift. Evans (1970, S. 232) bemerkt dazu, dass das Christentum im Reigen der Weltreligionen eine Einzigartigkeit aufzuweisen hat: Diese Religion hat als einzige Vertreterin schon vor ihrer Geburt eine Bibel in die Wiege gelegt bekommen, indem die jüdische Bibel als Altes Testament übernommen wurde. In den folgenden Jahrhunderten wurde eine Kanonisierung des Neuen Testaments auf heute 27 Bücher vorgenommen.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Die im Neuen Testament verwendete Bezeichnung für die frühen christlichen Gemeinden lautet *ekklesia*. Etymologisch wird dieser Ausdruck auf *ek* = aus, heraus und *kaleo* = gerufen zurückgeführt, so dass gelegentlich eine Interpretation der christlichen Gemeinschaft als des von Gott ausgerufenen Volkes vorgenommen wird. Eine Deutung in diesem Sinne ist jedoch fragwürdig, so Gooder (2008, S. 10).

¹⁰⁶ Griechisch *martys* = Zeuge.

¹⁰⁷ Es sei erneut auf die biologische Interpretation von Belohnungen und Bestrafungen hingewiesen. Baum (2004, S. 402) schildert dies wie folgt: „Pain is the most immediate penalty, but we don't respond blindly to pain. Athletes, pushing when they are tired or playing hurt in a big game, patients taking a vaccination or undergoing chemo-therapy, or saints on the torture rack refusing to deny their God, all overcome pain for thoughts of long-term reward.“

¹⁰⁸ Siehe hierzu u. a. Ehrman (2005).

4.4.2.2 Leben im christlichen Glauben

Wie auch das Judentum ist das Christentum eine monotheistische Religion. Ein entscheidender Unterschied erwächst jedoch aus dem Dogma der Dreifaltigkeit Gottes, der Trinität von Gott-Vater, Gott-Sohn und dem Heiligen Geist. Dieser Umstand hat im Laufe der Geschichte vielfach dazu geführt, dass die Faktizität des christlichen Monotheismus kritisch hinterfragt wurde. (Pelikan, 1987, S. 1666)

Der christliche Glaube betont weiterhin die Güte Gottes. Gott verkörpert das Gute und ist ebenso die Quelle alles Guten auf Erden. Für den Christen gilt, dass er Gott nicht nur als Wohltäter und Retter lieben und verehren soll, sondern für das, was er ist. (Kolakowski, 1987, S. 3636)

Wichtig im Kontext der Frage nach einer christlichen Glücksvorstellung ist das Konzept der Erlösung. Ausgangspunkt dafür ist die Vertreibung des Menschen aus dem Garten Eden – ein Motiv, das bereits im Judentum etabliert wurde. So wird der Mensch als erlösungsbedürftiges Wesen dargestellt, das nach wie vor im Schatten der Erbsünde lebt. Ries (1987, S. 2968) weist darauf hin, dass im Neuen Testament immer wieder die alttestamentarische Vertreibung aus dem Paradies thematisiert wird. Insbesondere Paulus ist darauf bedacht, die Verbindung zwischen Erbsünde und dem heutigen menschlichen Dasein deutlich zu machen, das Leben im Paradies mit der heutigen Existenz im Angesicht von Sünde und Tod zu kontrastieren.

Das Leben in der gegenwärtigen Welt ist aufgrund der Gegenwart der Sünde nicht für die Erfahrung allumfassenden Seelenheils vorgesehen. „Als Erlösungsreligion teilt das Christentum seine Freiheits- und Zukunftshoffnung mit anderen Erlösungsreligionen, doch die Trennlinie zu ihnen ist gezogen durch den Glauben, daß die wahre Erlösung allein in Jesus Christus verbürgt sei.“ (Nowak, 2008, S. 78) Hierzu heißt es bei Paulus (1 Kor 15, 21 – 22): „Denn da durch einen Menschen der Tod gekommen ist, so kommt auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten. Denn wie sie in Adam alle sterben, so werden sie in Christus alle lebendig gemacht werden.“ [Im Original vorhandene Hervorhebungen entfernt] Der christliche Glaube betont somit die Befreiung von der

Sünde und vom Zorn Gottes durch den Tod Christi am Kreuze.¹⁰⁹ (Marcoulesco, 1987, S. 7640)

Dementsprechend ist keine Selbsterlösung des Menschen möglich. Die Gemeinschaft mit Jesus Christus stellt eine *conditio sine qua non* dar, die den Einzelnen in eine Beziehung der Abhängigkeit versetzt. Das Leben in dieser Welt kann im Christentum als etwas betrachtet werden, das den Menschen auf das Glück *vorbereitet*, das im Reich Gottes seine Erfüllung findet. Um in dieses Reich eintreten zu dürfen, ist das Leben im Sinne christlicher Glaubensgrundsätze erforderlich.

Hinsichtlich dieser grundlegenden Aspekte stehen die christlichen Kirchen in keinem Widerspruch zueinander. Unterschiedlich sind jedoch die Auffassungen in Bezug auf das Ergreifen der Erlösung durch den christlichen Gläubigen. So wurde die Autorität der römisch-katholischen Kirche¹¹⁰ durch Martin Luther durch dessen Begründung der protestantischen Strömung massiv erschüttert: Unter dem Schlagwort *sola gratia* verkündete Luther die „[...] Lehre von der Zuwendung Gottes zum Menschen allein aus Gnade [...]“ (Nowak, 2008, S. 51). In Verbindung damit standen die Aspekte *sola fide* (Erlösung des Christen aufgrund seines individuellen Glaubens) und *sola scriptura* (alleinige Autorität der Heiligen Schrift in Glaubensfragen) im Zentrum der lutherischen Lehre. (McGrath, Marks, 2004, S. 5)

¹⁰⁹ Den zentralen Stellenwert des *Leidens* für das Christentum untersucht Ludwig Marcuse (2006) im Hinblick auf das alttestamentarische Buch Hiob. Marcuse (2006, S. 24f.) schreibt: „Das Fundament jener Juden, die (wie Hiob vor seinem Unglück) im Glauben an den Sinai-Bund lebten, war: das Recht des Menschen auf Wohlergehen, falls er selbst seinen Teil des Bündnisses mit Gott erfüllt. Dieses (bedingte) Recht auf die Freuden des Dasein, garantiert vom Schöpfer und Regenten der Welt, ist eine tiefe Überzeugung gewesen [...]. (Und sie herrscht hier und da noch heute.) Hiob aber wurde der große Ahnherr, der diesen Glauben erschütterte. Und alle späteren Ratgeber in der Frage: wie man zum Glück kommen kann, wurden erst notwendig, nachdem Hiob gezeigt hatte: das Glück *nicht* die Belohnung für ein frommes Leben ist, verbürgt von einer konstitutionellen Welt-Regierung.“

¹¹⁰ Der Führungsanspruch der römisch-katholischen Kirche war und ist ausgeprägt. So bezeichnet der Begriff der „Glaubensregel“ „[...] die Lehrautorität der katholischen Kirche, welche über alle Fragen entscheidet und der sich alle Gläubigen zu fügen haben.“ (Glasenapp, 2005, S. 285)

In ihrer endgültigen Form wird die Erlösung der Gläubigen nach der Wiederkehr Christi am Tag des Jüngsten Gerichtes realisiert.¹¹¹ Scholl (2002, S. 338) beschreibt, dass traditionell zwischen einem allgemeinen und einem besonderen Gericht unterschieden wurde – eine Trennung die nach neuerer Theologie jedoch in Abrede gestellt wird. „So wie der Mensch hier und jetzt Gott begegnet, ereignet sich für ihn hier und jetzt schon das Gericht. [...] Jeder einzelne *hat* sich bereits gerichtet durch die Art und Weise, wie er den Ärmsten und Geringssten unter seinen Mitmenschen begegnet ist.“ (Scholl, 2002, S. 338)

Aus dem zuletzt geschilderten Aspekt folgt ein wesentliches Charakteristikum der Lehre Christi: Die vermittelte Sozialethik. Glasenapp (2005, S. 248) schreibt über Jesus Christus: „Im Gegensatz zu Buddha und Konfuzius war er ein Mann des Volkes; seine Predigt galt nicht den Vornehmen und Gebildeten, sondern »den Mühseligen und Beladenen« (Mt 11,28). Den Enterbten des Schicksals stellte er eine Entschädigung für ihre Leiden im Jenseits in Aussicht, während er andererseits feststellte: »Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme« (Mt 19,24).“ Einen Höhepunkt erreicht die Darstellung der sozialen Positionen Christi in der Bergpredigt des Matthäusevangeliums.

In ihrer ursprünglichen Form nimmt die christliche Religion demnach eine Haltung ein, die dem Streben nach materiellem Wohlstand und hohem Sozialstatus sehr kritisch gegenübersteht. Zahlreiche Gleichnisse Christi illustrieren diese Position. Besonders deutlich wird sie in der Geschichte vom reichen Kornbauer: „Und er sprach zu ihnen: Seht zu und hütet euch vor aller Habgier; denn niemand lebt davon, daß er viele Güter hat. Und er sagte ihnen ein Gleichnis und sprach: Es war ein reicher Mensch, dessen Feld hatte gut getragen. Und er dachte bei sich selbst und sprach: Was soll ich tun? Ich habe nichts, wohin ich meine Früchte sammle. Und sprach: Das will ich tun: ich will meine Scheunen abbrechen und größere bauen, und will darin sammeln all mein Korn und meine Vorräte und will sagen zu meiner Seele: Liebe Seele, du hast einen großen Vor-

¹¹¹ Hier lässt sich erneut auf das traditionelle lineare Zeitverständnis verweisen, das oben bereits thematisiert wurde. Es ist charakteristisch für das Christentum, von einer festen Verbindungslinie zwischen der Vergangenheit der Schöpfung über die Gegenwart bis hin zu einer eschatologischen Zukunft auszugehen. (Rosa, 2012, S. 27)

rat auf viele Jahre; habe nun Ruhe, iß, trink und habe guten Mut! Aber Gott sprach zu ihm: Du Narr! Diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern; und wem wird dann gehören, was du angehäuft hast? So geht es dem, der sich Schätze sammelt und ist nicht reich bei Gott.“¹¹² (Lk 12, 15-21)

Als höchstes Gebot des Christentums und wesentliche Anforderung für den Gläubigen wird oft das Gebot der Liebe bezeichnet. Hierunter ist die Nächstenliebe zu verstehen, die sich direkt an die oben erwähnte Liebe zu Gott anschließt. (Sedláček, 2012, S. 186). Ausgedrückt wird es im Brief des Paulus an die Galater wie folgt: „Denn das ganze Gesetz ist in einem Wort erfüllt, in dem: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!«“¹¹³ (Gal 5, 14)

In der Ausübung des christlichen Glaubens spielt weiterhin eine Reihe von Sakramenten eine bedeutsame Rolle. Dabei handelt es sich um die rituelle Knüpfung von Verbindungen zwischen einerseits lebensweltlichen Zeichen, Symbolen bzw. damit behafteten Handlungen und andererseits glaubensweltlichen Inhalten. (Wahle, 2009, S. 8f.) Nach Hellwig (1987, S. 7958) lässt sich folgende Definition vornehmen: „In the Christian community sacraments are acts of worship that are understood by the worshipers to give access to an intimate union with the divine and to be efficacious for salvation.“

Der Aspekt der erfahrenen Nähe zu Gott ist wesentlich bei der Ausübung der Sakramente. Glasenapp (2005, S. 302) betont die Mächtigkeit damit verbundener Akte: „Nach katholischer Auffassung bewirken die Sakramente die Gnade »ex opere operato«, d. h. infolge der vollzogenen Handlung, vermöge einer ihnen innewohnenden Kraft. Der Ritus ist von sich selbst aus wirksam; es

¹¹² Diese Kritik wird im Evangelium nach Markus wie folgt auf den Punkt gebracht: „Denn was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme an seiner Seele Schaden?“ (Mk 8, 36)

¹¹³ Die Lehre Christi charakterisierend drückt Küng (1984, S. 110) aus, dass es dem Religionsstifter nicht um eine Überbetonung des Gesetzes geht. „Er zielt auf des Menschen Gesetzlichkeit, die das Gesetz korrumpiert, und auf die Gottes Gebot überwuchernden »Traditionen«, die »Überlieferungen der Alten« [...] Den *Buchstaben des Gesetzes mißt Jesus am Willen Gottes selbst*, und damit stellt er den Menschen in befreiender, beglückender Weise unmittelbar vor Gott. Eine *neue Art von Gehorsam gegenüber Gott* – nicht nach dem Buchstaben, sondern (wie Paulus sagen wird) nach dem »Geist!« Was hier betont wird, rückt das Christentum auch in deutliche Opposition zum Judentum und zum späteren Islam, die ihren Gesetzen einen wesentlich höheren Stellenwert beimessen.

kommt weder auf die Stimmung des Empfängers noch auf die Qualität des Senders an.“

Die Suche nach einer Verbindung mit Gott, nach dem Erleben seiner Nähe, gehört zu den Charakteristika des Christentums und damit verbundener Glücksvorstellungen. In den Kapiteln zu Augustinus und Thomas von Aquin wird dieser Aspekt weiter ausgeführt werden.

Weiterhin ist wie schon im Judentum die Bedeutung der Gemeinschaft hervorzuheben. Nowak (2008, S. 70) stellt fest: „Der christliche Glaube ist keine Privatreligion.“ Dies äußert sich u. a. in der Bedeutung von Feiertagen, die den Gläubigen eine Erfahrung von Verbundenheit ermöglichen. Dieser Aspekt ist jedoch vergleichsweise geringer ausgeprägt als im Judentum.

Im Christentum wird der rechte Glaube durch praktische Handlungen im Sinne sogenannter guter Werke flankiert. Insbesondere nach katholischer Auffassung ist die göttliche Gnade zwar eine wesentliche Voraussetzung für die Erlangung des Heils, jedoch ist die aktive Mitwirkung des Menschen erforderlich. Bei den guten Werken handelt es sich um eine Reihe sittlicher Pflichten wie z. B. Almosengeben, Fasten und Pilgerfahrten. (Glasenapp, 2005, S. 298) Im Hintergrund klingt hier die Frage des *Verdienens* der Erlösung an.

4.4.3 Islam

4.4.3.1 Grundlagen

Der Islam ist nach dem Judentum und dem Christentum die jüngste der drei großen monotheistischen Religionen.¹¹⁴ Hans Küng (1984, S. 53) schildert den Charakter des Islam wie folgt: „[...] [A]ls erstes muß man verstanden haben, daß der Islam als Religion für Muslime auch heute noch nicht einfach eine andere Sparte des Lebens ist, das, was säkularisierte Menschen gerne den ‚religiösen Faktor‘ neben anderen ‚kulturellen Faktoren‘ nennen. Nein, Leben und Religion, Religion und Kultur sind lebendig ineinander verwoben. Der Islam will eine alles umfassende Lebensschau, eine alles durchdringende Lebenshaltung, ein alles bestimmender Lebensweg – und so mitten in diesem zeitlichen Leben ein Weg zum ewigen Leben sein: ein *Weg zum Heil*.“ Die nachfolgenden Untersuchungen können dementsprechend davon ausgehen, auf Antworten im Sinne dieser Arbeit zu stoßen.

Zunächst ist auf den Ursprung des Begriffes Islam einzugehen. In der arabischen Sprache bedeutet *islam* wörtlich so viel wie Hingabe oder Unterwerfung. Gemeint ist hiermit die Hingabe an Gott – nicht betrachtet in Form eines passiven Erduldens, sondern als aktiver Vorgang. Dem gleichen Wortstamm (der Konsonantenfolge s-l-m) entspringt der Ausdruck *muslim*, der den Gläubigen, also den Sich-Hingebenden bezeichnet. Ein weiterer aus der gleichen Konsonantenstruktur entstehender Begriff ist *salam* (Frieden). (Leaman, 2006, S. 314)

Mit dem jüdischen Glauben und dem Christentum teilt der Islam sich zahlreiche Grundlagen; so wird z. B. Bezug auf gemeinsame Genealogien genommen. Moses – die zentrale Figur des Judentums – taucht im Koran ebenso auf wie Jesus. Eine besondere Rolle nehmen jedoch der Patriarch Abraham und seine direkten Nachkommen ein. Während die beiden älteren Religionen z. B. der vermeintlichen Opferung seines Sohns Isaaks hohen Stellenwert beimessen, steht im Islam ein anderer Sohn im Mittelpunkt: Ismael. Dieser wird gleichermaßen zum Ahnherrn der Araber.

¹¹⁴ Eine jüngere monotheistische Religion – der Baha'i-Glaube – findet in dieser Arbeit wie bereits erwähnt keine Berücksichtigung.

Zu den weiteren zentralen Unterschieden gehört der Umstand, dass das Konzept der Erbsünde im Islam unbekannt ist. Die Strafe, die Adam und Eva erfahren, war individuell ausgerichtet, und nachdem sie Buße gezeigt hatten, wurde ihnen vergeben. Eine stellvertretende Bestrafung existiert im Islam nicht und dementsprechend auch keine stellvertretende Buße wie im Christentum. (Ali, Leaman, 2008, S. 127)

Da der Mensch der vorgenannten Problematik nicht unterliegt, bedarf es im Islam auch keines Erlösers. Jeder Mensch ist persönlich für seinen Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes wie auch für seine Verfehlungen verantwortlich und wird dementsprechend am Tag des Jüngsten Gerichts zur Verantwortung gezogen.¹¹⁵ Sünde folgt im Islam also aus Ungehorsam, nicht aber aus der bloßen Existenz als menschliches Wesen. Durch diese Negativabgrenzung wird ein wesentlicher Aspekt für die Interpretation eines *guten Lebens* im islamischen Sinne: Es besteht darin, dem Wort Gottes zu folgen, sich seinem Willen hinzugeben. Durch Muhammad hat er diesen Willen offenbart.

Nach islamischer Vorstellung nimmt Muhammad im Reigen der Propheten eine Sonderstellung ein. Er ist das *Siegel der Propheten* und bekräftigt die Botschaften seiner Vorgänger nicht nur, sondern schließt sie gleichermaßen ab; bis zum jüngsten Tage sollen keine weiteren Offenbarungen Gottes mehr folgen (Halm, 2008, S. 13).

¹¹⁵ „Wenn jener Tag kommt, dann wird keine Seele sprechen, es sei denn mit Seiner Erlaubnis, und die einen von ihnen sollen elend sein und (die andern) glücklich. Was die Elenden anbelangt, so sollen sie ins Feuer kommen und drinnen seufzen und stöhnen. [...] Was aber die Glückseligen anbelangt, so sollen sie ins Paradies kommen und ewig darinnen verweilen, solange der Himmel und Erde dauern [...]“ (Koran, 11, 105ff.)

4.4.3.2 Leben im islamischen Glauben

Der Koran ist die zentrale heilige Schrift des Islam, die nach muslimischem Glauben überirdischen Ursprungs ist und das ewige und unveränderliche Wort Gottes verkörpert. Rahman (1987, S. 4565) erläutert, dass der Koran auf fünf wesentliche Glaubensinhalte des Islam verweist: Den Glauben an Gott, die Engel, die heilige Schrift, die Boten Gottes und den Tag des Jüngsten Gerichts.¹¹⁶

Aufgrund seiner besonderen Natur ist es der Koran, der dem Muslim seine Gotteserfahrung ermöglicht. „Für den Christen vollzieht sich Gotteserfahrung auf intimste Weise in der Eucharistie; denn in Christus ist das Wort Fleisch geworden. Der Muslim erlebt Gott in der Koranrezitation; denn im Koran ist das Wort Buch geworden.“ (Ess, 1984, S. 44)

Die Anweisungen des Korans sind für jeden Muslim verbindlich. Er stellt die primäre Quelle in Rechtsfragen, aber auch für Angelegenheiten des täglichen Lebens dar. Dabei ist jedoch bedeutsam, dass die direkt in Ge- oder Verbote umwandelbaren Passagen nur einen sehr geringen Anteil des Gesamttextes ausmachen (etwa 10 Prozent der ca. 6000 Verse). (Ruthven, 2010, S. 119)

Weitere für die muslimische Glaubenspraxis bedeutsame Schriften sind die Hadithe, die hinsichtlich ihrer Bedeutung dem Koran nachgelagert sind.¹¹⁷ Die Hadithe dienen als Grundlage für die Ableitung von Normen und Werten für das alltägliche muslimische Leben und bilden gemeinsam mit dem Koran eine wesentliche Grundlage für die Ausgestaltung des islamischen Rechts, der *shari'a*.¹¹⁸ (Halm, 2008, S. 41ff.)

¹¹⁶ Die Offenbarung des Korans fand in den Jahren 610 bis 632 n. Chr. statt, als der Engel Gabriel die Botschaften etappenweise an Muhammad übermittelte (Ali, Leaman, 2008, S. 108); seine endgültige Zusammenstellung in verbindlicher Form wurde ca. 650 n. Chr. vorgenommen. (Cook, 2009, S. 164)

¹¹⁷ Hierunter werden überlieferte Aussagen verstanden, die sich auf Muhammad und sein Leben beziehen (Überlieferung = *sunna*). Um die autoritative Wirkung der Hadithe zu verstärken, beinhalten sie jeweils eine möglichst lückenlose Kette von Zeugen für ihren Inhalt, die bis auf Personen aus dem direkten Umfeld des Propheten zurückreicht. (Ali, Leaman, 2008, S. 45)

¹¹⁸ Vielfach wird von westlicher Seite die fehlende Anpassungsfähigkeit islamischer Gesellschaften an die Erfordernisse der heutigen (nach westlichen Muster) globalisierten Welt kritisiert, wofür die *shari'a* als eine wesentliche Ursache ausgemacht wird. Radtke (2005, S. 66) spricht diesbezüglich von einer „[...] Spannung zwischen idealtypischer *shari'a* und materieller Rechtswirklichkeit.

Dieser Begriff taucht im Koran lediglich einmal auf. Wörtlich bezeichnet er den Weg oder Pfad zu einer Wasserstelle, kann im übertragenen Sinne jedoch auch als Weg zur Glückseligkeit interpretiert werden. (Kamali, 2008, S. 2) Die deutsche Übersetzung des betreffenden Verses im Koran (45, 18) lautet wie folgt: „Aldann setzen Wir dich [Muhammad] über ein Gesetz betreffs der Sache (der Religion). Drum folge ihm und folge nicht den Gelüsten der Unwissenden.“ [Erläuterung in runden Klammern in der zitierten Ausgabe]

Der Philosoph Averroës, auf den zu Beginn des Kapitels 4 hingewiesen wurde, sah in der *shari'a* eine große Hilfe für die Gläubigen. Während die Befolgung dieser Grundsätze den gewöhnlichen Massen den Weg zu Wissen und Glück zeigen sollte, war es den Philosophen möglich, durch die Ergründung der tieferen Bedeutung der *shari'a* eine andere Art von Glückseligkeit zu erreichen. (Leaman, 2004, S. 186)

Hinsichtlich der islamischen Glaubenspraxis wird von den sogenannten fünf Säulen des Islam gesprochen. Diese stellen sich wie folgt dar:

- Glaubensbekenntnis (*shahada*)
- Gebet (*salat*)
- Almosengeben (*zakat*)¹¹⁹
- Fasten (*saum*)
- Pilgerfahrt nach Mekka (*hajj*)

¹¹⁹ Das verpflichtende Almosengeben erinnert den einzelnen Muslim daran, dass sein weltlicher Wohlstand nichts anderes als ein Geschenk Gottes ist. Der Begriff *zakat* weist eine Verwandtschaft mit dem Verb *zakka* auf, das reinigen oder läutern bedeutet: Dementsprechend ist die Almosensteuer „[...] also eigentlich eine Läuterung. Daher steckt die religiöse Vorstellung, dass weltlicher, diesseitiger Erwerb und Besitz im Grunde etwas Unreines seien, von dem der Besitzende sich zu läutern habe; dies tut er, indem er dem Nichtbesitzenden hilft.“ (Halm, 2008, S. 68) In diesem Sinne nimmt der Islam – gemessen an seinen Glaubensgrundsätzen – durchaus eine kritische Haltung gegenüber weltlichem Wohlstand ein.

Während im Glaubensbekenntnis, also der ersten Säule, der Prophet Muhammad selbst namentlich Erwähnung findet, beschäftigen sich die restlichen vier Säulen mit der praktischen Nachfolge seines Beispiels, da er für den einzelnen Muslim Vorbildcharakter hat.

Ein Einhalten des rechten Pfades verlangt große Anstrengungen, die sowohl den einzelnen Muslim als auch die Gemeinschaft der Gläubigen, die *umma*, vor permanente Herausforderungen stellen. Die Betonung des gemeinschaftlichen Charakters ähnelt den Auffassungen des Judentums, im Islam liegt jedoch die Betonung auf der Errichtung eines sozialen und moralischen Umfeldes, in dem der Wille Gottes erfüllt werden kann. Eines der offenkundigsten Beispiele für die Bedeutung sozialer Gerechtigkeit findet sich im o. g. Almosengeben. Umgekehrt werden Zinswucher u. ä. strikt verurteilt.

All diese Anstrengungen, dem Vorbild des Propheten Muhammad zu folgen, lassen sich unter einem prominenten Begriff zusammenfassen: Dem *dschihad*.¹²⁰ Während im Westen hiermit meist ein heiliger Krieg in Verbindung gebracht wird, umfasst das Wortfeld eine deutlich breitere Palette, die sich im Koran entfaltet: „Nur zehn dieser [insgesamt 41] Stellen [an denen der Begriff auftaucht] beziehen sich eindeutig auf Kriegsführung. An allen einschlägigen Stellen ruft der Koran zur Verehrung Gottes, zu rechtem Verhalten und auch zur Selbstaufopferung auf. Dies kann zweifelsohne den physischen Kampf einschließen, in den meisten Fällen ist allerdings nicht klar, was gemeint ist.“ (Lohlker, 2008, S. 244)

Die kriegerische Interpretation¹²¹ erfährt durch den im Islam immer wieder auftauchenden religiösen Toleranzgedanken (der gemäß historischer Erfahrung ausgeprägter als z. B. im Christentum ist) Relativierung. So findet sich im Koran (2, 257) ein Aufruf zur Toleranz gegenüber Andersgläubigen: „Es soll kein Zwang sein im Glauben.“ Weiterhin wird die Gottgewolltheit der Diversität

¹²⁰ Im Arabischen die Bezeichnung für Anstrengung, Kampf, Einsatz.

¹²¹ Eine andere bekannte Interpretation des *dschihad*-Gedankens unterscheidet zwischen dem kleinen und dem großen *dschihad*: Während ersterer den bloße militärischen Einsatz für den Glauben bezeichnet, stellt letzterer den verdienstvolleren „Kampf gegen die eigene Triebseele“ (Halm, 2008, S. 87) dar.

menschlicher Gesellschaften betont: „O ihr Menschen, Wir haben euch von Mann und Weib erschaffen und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, daß ihr einander kennen möchtet. Wahrlich, der Angesehenste von euch ist vor Allah der, der unter euch der Gerechteste ist.“ (Koran, 49,14). An die islamische Gemeinschaft ergeht demnach der Aufruf, anderen Gesellschaften ein Vorbild im Glauben und in der Orthopraxie zu sein.

Ein wesentlicher Unterschied des Lebens nach islamischem Glauben im Vergleich mit anderen Religionen und Weltanschauungen besteht hinsichtlich einer besonderen Form der Schicksalsgläubigkeit. Die Ursachen dafür sind im sogenannten Okkasionalismus zu finden. „Das Beharren auf der uneingeschränkten Allmacht Gottes führte dazu, neben der Urheberchaft Gottes jede andere Form von Ursächlichkeit zu leugnen: alles, was in der Welt geschieht, wird in ebendem Augenblick, da es geschieht, von Gott geschaffen, und nur die Gewohnheit Gottes [...], bestimmte Schöpfungsakte immer wieder in derselben Reihenfolge stattfinden zu lassen, erweckt in uns die Illusion eines Zusammenhangs von Ursache und Wirkung.“ (Halm, 2008, S. 37)

Das westliche Konzept der Willens- und Entscheidungsfreiheit wird hier nicht negiert, wohl aber abgewandelt. „Als Folge stellt sich jener ‚Kismet‘-Glaube ein, der je nach Veranlagung derer, die sich zu ihm bekennen, zum Ansporn für gewaltige Kraftleistungen oder zur Entschuldigung für eine völlige Indolenz wird.“ (Glasenapp, 2005, S. 409)

Ein gutes Leben kann dementsprechend nur in Einklang mit dem Willen Gottes gelebt werden – die populäre und viel verwendete Formel *insha'Allah* (so Gott will) gibt Zeugnis davon. Der Schlüssel zum Glück besteht in der Demut und der Hingabe an Gott, die bereits namensgebend für den Islam ist. Der Koran äußert sich diesbezüglich deutlich: „Wer das Rechte tut, sei es Mann oder Weib, wenn er nur gläubig ist, den wollen Wir lebendig machen zu einem guten Leben und wollen ihn belohnen für seine besten Werke.“ (Koran, 16, 97) Es wird nicht verhehlt, dass das menschliche Leben von Versuchungen erfüllt ist (Koran, 76, 2) – diesbezüglich liegt der Islam also auf einer Linie mit Judentum und Christen-

tum. Gleichmaßen wird vor den Folgen des Unglaubens gewarnt.¹²² Sollten jedoch die erläuterten Anforderungen eingehalten werden, so steht dem gläubigen Muslim der Weg zur Glückseligkeit offen.

4.4.4 Reflexion

Im Folgenden wird ein Abgleich der Glücksvorstellungen der abrahamitischen Religionen mit jener der heutigen westlichen Gesellschaft vorgenommen; Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Vereinbarkeiten werden untersucht.

Ein erster wesentlicher Punkt besteht in der Tatsache, dass die drei betrachteten Glaubensrichtungen jeweils eine Reihe von Ge- und Verboten kennen, die für den Gläubigen auf dem Weg zum Heil verbindlich sind. Hinsichtlich der Ausgestaltung sind zwischen den Religionen jedoch erhebliche Unterschiede aufzuweisen: Im Judentum gibt es zwar wenige Dogmata, doch eine Vielzahl von Anweisungen, die der Gläubige zu beachten hat. Das Christentum stellt den Gegenpol dazu dar: Es wurde dargestellt, dass sich die Gebote nach der Lehre Jesu Christi auf ein einziges Gebot – nämlich jenes der Liebe – reduzieren lassen. Hierbei darf jedoch nicht übersehen werden, dass die Institution der christlichen Kirche im Laufe der Jahrhunderte teilweise wenig zimperlich mit Menschen umgegangen ist, die dieses Gebot womöglich einwandfrei erfüllt hatten.¹²³

Wie stellt sich dies in der westlichen Gesellschaft dar? Existiert ein Äquivalent zu jenen Heilswegen, die sich in Ge- und Verboten ausdrücken? In der Tat gibt es ein zentrales dogmatische Gebot des marktwirtschaftlichen Systems neoliberaler Prägung, das bereits benannt wurde: Der Systemimperativ des Eigennutzens. Für den Menschen ist es auf seinem Weg zum Glück nach diesen Vorstellungen erforderlich, seinen Egoismus auszuleben – nur auf diesem Wege sei er in der Lage, sich im Wettbewerb zu behaupten und somit seinem Le-

¹²² Beispielsweise in folgender Passage: „Wer sich aber von Meiner Ermahnung abkehrt, siehe, dem sei ein Leben in Drangsal, und erwecken wollen Wir ihn am Tage der Auferstehung blind.“ (Koran, 20, 124)

¹²³ Es ist darauf hinzuweisen, dass auch in anderen hier dargelegten Konzepten stets Unterschiede zwischen Theorie und gelebter Praxis anzutreffen sind.

ben eine im Vergleich mit den Konkurrenten *bessere* Wendung zu verleihen. Verstöße gegen dieses Dogma wie z. B. der Verzicht auf die aus egoistischen Erwägungen unverzichtbare marktgerechte Selbstoptimierung können metaphorisch als Häresie aufgefasst und entsprechend geahndet werden. Oben wurde bereits das Bild vom Kapitalismus als einer Religion gezeichnet, und die Parallelen zu den Gesetzen der gerade beschriebenen Glaubensrichtungen sind enorm. Dennoch besteht ein entscheidender Unterschied: Während Judentum, Christentum und Islam sich hinsichtlich ihrer Ge- und Verbote auf den Gott Abrahams berufen, ist fraglich, wer oder was der Gott des Kapitalismus ist. Eines spricht dafür, dass die entsprechende Bezeichnung *Ego* lauten könnte.

Der zweite zu thematisierende Punkt bezieht sich auf den Glauben an ein Jüngstes Gericht. In den abrahamitischen Religionen ist das gesamte Weltgeschehen (und damit auch die Heilserwartung der Gläubigen) auf diesen Endpunkt der Geschichte ausgerichtet. Es wurde bereits erklärt, dass damit eine spezifische Auffassung von Zeit einhergeht, die eine durchgängige Linearität von der Schöpfung bis zum Tag des Jüngsten Gerichts unterstellt.

Eine solche Vorstellung ist dem westlichen Kapitalismus unbekannt. Zwar wurde – wie bereits erwähnt – das Ende der Geschichte bereits verkündet, doch ist die Welt seit dem Ende des Ostblocks keineswegs zum Stillstand gekommen. Ein lineares Zeitverständnis existiert auch hier, allerdings fehlt der Aspekt eines konkreten Ziels. Wenn es im Kapitalismus also kein systembedingtes jüngstes Gericht gibt, so könnte man alternativ nach einem Äquivalent auf individueller Ebene suchen. So ließe sich am Ende des Lebens eines Menschen die Frage stellen, ob in allen Situationen stets unter rationaler Prüfung aller Optionen das persönliche Nutzenmaximum realisiert wurde.

Damit ist auch der dritte Punkt angesprochen: Die Diesseitigkeit bzw. Jenseitigkeit der Glücksvorstellungen. Die abrahamitischen Religionen weisen diesbezüglich eine gewisse Uneinheitlichkeit auf. So stellt Sedláček (2012, S. 184) im Christentum eine wesentliche Veränderung im Vergleich zum Judentum fest: Während die jüdische Religion die Frage nach Belohnungen oder Gerechtigkeit im Diesseits verankert, werden solche Aspekte im christlichen Glauben ins Jenseits, in eine andere Welt, verlagert.

In der heutigen Welt sinkt die Attraktivität eines Glückskonzeptes, das dem Menschen das allumfassende Glück erst nach seinem Tode (und ggf. einem gottgefälligen Dasein) zubilligt. Aus diesem Grunde wird es förmlich als Notwendigkeit angesehen, sich einer diesseitigen Alternative zuzuwenden. Natürlich spielen traditionelle Werte wie Familie, Liebe und die Gemeinschaft mit anderen nach wie vor eine Rolle, doch nimmt die Bedeutung von Surrogaten wie dem Konsum, der Karriere und der konsequenten Erlebnisorientierung wie oben dargestellt zu.

Dies leitet zu einem vierten zu betrachtenden Bereich über: Dem Aspekt der Gemeinschaft. In den drei untersuchten Religionen ist die Verbindung dieses Gesichtspunktes mit einer Vorstellung von Glück unübersehbar. Im Judentum wird dies durch die Existenz als auserwähltes Volk besonders deutlich; auch durch das Konzept der christlichen Gemeinde und die islamische *ummah* wird der gemeinschaftliche Charakter hervorgehoben.

Erneut ist der Kontrast nicht zu übersehen: Nach neoliberalen Idealvorstellungen ist ein konsequenter Individualismus zu praktizieren. Hayek (1991) lehnt kollektivistische Ansätze entschieden ab, da sie seiner Ansicht nach stets die Tendenz zum Totalitarismus beinhalten.

Ein fünfter Berührungspunkt ist in der Bedeutung von Symbolen und Ritualen zu sehen, die sowohl in den abrahamitischen Religionen als auch im Westen des 21. Jahrhunderts verbreitet sind. Wahle (2009, S. 12) nimmt (vor allem in Hinblick aufs Christentum) eine interessante Gegenüberstellung von „traditionell-kirchlichen“ und „neuen, säkularen Ritualen“ vor. Aus den Gemeinsamkeiten

ten und Unterschieden resultiert eine gewisse Überlegenheit weltlicher Instrumente gegenüber ihren christlichen Kontrahenten – sie zeichnen sich durch eine deutlich höhere Flexibilität und Unabhängigkeit aus. Kritisch ist jedoch anzumerken, dass die *Art* des jeweiligen Rituals eine wesentliche Rolle spielt. Natürlich ist es möglich – um ein betont säkulares Beispiel zu wählen – eine Beförderung im Unternehmen als *Übergangsritus* zu bezeichnen. Genaugenommen legt die moderne westliche Gesellschaft großen Wert auf die formelle Ausgestaltung solcher Prozesse und die Verdeutlichung ihrer vermeintlichen Relevanz.

In jedem Fall werden abermals die religiösen Bestandteile des Kapitalismus deutlich. Es scheint für den Menschen und sein Glück von hoher Bedeutung zu sein, durch Symbole und rituelle Handlungen einen Sinnzusammenhang herzustellen, im ursprünglichen Sinne von *Religion* eine *Rück-Bindung* an etwas zu erreichen, was größer ist als er selbst.

4.5 Abendländische Philosophie

4.5.1 Augustinus

Eine der bedeutsamsten Figuren im noch jungen Christentum war der Kirchenlehrer Augustinus von Hippo. Er wurde 354 n. Chr. im nordafrikanischen Teil des Römischen Imperiums geboren und lebte bis 430 n. Chr. Augustinus erwarb in der Frühphase seines Lebens umfangreiches philosophisches Wissen; so wurde er beispielsweise durch die Lektüre Platons, Aristoteles' und Ciceros beeinflusst. Zunächst schlug er dann eine Karriere als Lehrer für Rhetorik ein. (O'Daly, 1999, S. 389f.)

Ein entscheidendes Ereignis im Leben des Augustinus war seine Konvertierung zum Christentum im Jahre 386 n. Chr. Dieser Vorgang veränderte sein bisheriges Dasein, das nach christlichen Maßstäben ein Leben der Sünde gewesen war: Er hatte mehrere Geliebte, strebte nach Geld und höheren Positionen und stand dem Christentum zunächst ablehnend gegenüber. (Smith, 1987, S. 624f.) Augustinus selbst beschreibt den Moment seiner Erweckung wie folgt: „So

sprach ich und weinte in der bittersten Zerknirschung meines Herzens. Da auf einmal hörte ich aus dem Nachbarhaus die Stimme eines Knaben oder Mädchens im Singsang wiederholen: »Nimm es, lies es, nimm es, lies es!« [...] [I]ch wußte keine andere Deutung, als daß mir Gott befehle, das Buch zu öffnen und die Stelle zu lesen, auf die zuerst ich träfe. [...] Ich ergriff es, schlug es auf und las still für mich den Abschnitt, auf den zuerst mein Auge fiel: *Nicht die Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Schlafkammern und Unzucht, nicht in Zank und Neid, vielmehr ziehet an den Herrn Jesus Christus und pfeleget nicht des Fleisches in seinen Lüsten.* Weiter wollte ich nicht lesen, und weiter war es auch nicht nötig. Denn kaum war dieser Satz zu Ende, strömte mir Gewißheit als ein Licht ins kummervolle Herz, daß alle Nacht des Zweifels hin und her verschwand.“ (Augustinus, 2004, VIII, 12,29) Aus dieser Schilderung erwächst ein direkter Bezug zum Kern dieser Arbeit: Augustinus lebte – wie so viele Menschen der heutigen Zivilisation – ein Leben der Sinnesfreuden, doch Glück erwuchs ihm daraus nicht. Er suchte nach übergeordnetem Sinn, nach wahrem Glück – und fand es im christlichen Glauben.

In der Folge entwickelte Augustinus eine Reihe von Lehren, die der Frage nach dem Glück und dem Guten einen zentralen Stellenwert einräumen. Ihm zufolge ist jede Form von Ethik ein Versuch des Menschen, einen Weg zum Erreichen des *summum bonum* zu bahnen. Dieses höchste Gut – verkörpert durch Gott – ist es, das dem Menschen das ersehnte Glück verschafft. Hier werden die Einflüsse der antiken griechischen Philosophie auf Augustinus deutlich. Augustinus betont jedoch, dass Glück letztlich ein Geschenk Gottes sei – und dieses Geschenk erreiche man durch ein Leben der Tugend. Als vollendete Tugend gilt die Liebe. (Kent, 1993, S. 205)

Wie gestaltet sich nun ein von Liebe durchdrungenes Dasein? Augustinus erläutert diesbezüglich das Prinzip des *ordo amoris*¹²⁴, einer Rangordnung der

¹²⁴ Der Begriff selber wurde durch Max Scheler in seinem gleichnamigen Essay aus dem Jahr 1916 geprägt. Scheler (1933, S. 227) beschreibt den *ordo amoris* als fundamental für die Ethik, „[...] als all das, was ich will, wähle, tue, handle, leiste, vom Spiel dieser Bewegung meines Herzens abhängig ist. Hieraus folgt für mich, daß alle Art von Rechtheit oder Falschheit und Verkehrtheit meines Lebens und Treibens davon bestimmt sein wird, ob es eine *objektiv rechte Ordnung* dieser Regungen und meiner Liebe und meines Hasses [...] gibt, und ob es mir möglich sei, diesen „ordo amoris“ meinem Gemüte einzuprägen.“

Liebe, die man zu anderen Lebewesen empfindet. Diese gestaltet sich beispielsweise nach Gesichtspunkten räumlicher oder persönlicher Nähe und Ferne. (Spaemann, 1989, S. 145f.) Mit diesem Aspekt schafft Augustinus eine sehr realistische Einschätzung ethischer Befindlichkeiten. Es liegt dem Menschen nahe, zunächst den Personen seines direkten Umfeldes helfen zu wollen – und wenn der Wunsch nach der Ausübung von Fernstenliebe auch noch so ausgeprägt ist, so fällt diese im Vergleich dazu stets ab. Der *ordo amoris* stellt eine Vermittlungsstruktur zwischen den vielen Fällen des Abwägens dar, die auszubilden und zu entwickeln ist. (Spaemann, 1989, S. 147f.)

Spaemann (1989, S. 148) illustriert dies am Beispiel der Begegnung mit einem Unfallopfer: „Die Kontingenz dieser Begegnung, die darin liegt, daß jemand sich gerade an mich als Helfer wendet, wird aufgehoben in der wechselseitigen Beziehung, die entsteht, wenn zwei Menschen einander ansehen. In diesem Verhältnis offenbart sich mir der Andere als *wirklich*. Ich kann diese Offenbarung, die ich nicht gesucht habe, nicht rückgängig machen, ohne aus dem Wohlwollen, durch das mir allererst die Wirklichkeit erschlossen wurde, wieder herauszufallen. Die Geschichte vom barmherzigen Samariter hat genau diese Pointe. Der Samariter ist ein Fremder, der durch Zufall zu einem Menschen, der der Hilfe bedarf, in die Situation der Nähe gerät. Diese Situation setzt nicht etwa den *ordo amoris* außer Kraft, sondern sie ist ein Fall seiner Anwendung.“

Der *ordo amoris* beinhaltet bei Augustinus die Liebe zu Gott, die den höchsten Stellenwert einnimmt – doch die Selbst- sowie die Nächstenliebe sind unverzichtbare Bestandteile. In seinem Werk wird immer wieder die soziale Natur des Menschen betont; als maßgeblich für die gesellschaftliche Interaktion hat Augustinus eine Form der *Goldenen Regel* geprägt. (O'Daly, 1999, S. 401)

Für seine Betonung der Selbstliebe wurde Augustinus oft kritisiert, hatte Jesus Christus doch lediglich die Gottes- und die Nächstenliebe als geboten dargestellt. Augustinus begegnet diesem Einwand damit, dass ein solches Gebot niemals *notwendig* gewesen wäre. Es liege in der menschlichen – gottgegebenen – Natur, Selbstliebe zu empfinden. In diesem Sinne sieht Augustinus auch keinen Widerspruch darin, sowohl Gott als auch dem Glück höchste Stellungen

einzuräumen: Die Kraft der Liebe sei es, die das eine mit dem anderen verbindet. (Kent, 1993, S. 216)

4.5.2 Thomas von Aquin

Das Leben des Thomas von Aquin wird auf die Jahre 1224 oder 1225 bis 1274 beziffert. Thomas, ein Mitglied des dominikanischen Ordens, war studierter Theologe. Sein geistesgeschichtliches Wirken fand im Spannungsfeld zwischen religiösen und philosophischen Einflüssen statt; er gehörte zu den prägenden Figuren der sogenannten Scholastik. (Aertsen, 1993, S. 12ff.)

Im Kontext dieser Arbeit ist von Interesse, dass Thomas dem christlichen Glauben in Bezug auf die Vorstellung vom Glück neue Facetten hinzufügte. Dabei war es die antike Lehre des Aristoteles, die ihn maßgeblich beeinflusste – eine Strömung, die in damaligen christlichen Kreisen äußerst unpopulär war. Sedláček (2012, S. 199) merkt diesbezüglich an: „Thomas von Aquin verwarf die aristotelische Interpretation irdischer Themen nicht, sondern befasste sich damit, um dafür zu sorgen, dass das Weltliche allmählich »liebvolle Beachtung« fand. Während Augustinus die platonischen Ideen mit dem Christentum verband, machte Thomas von Aquin das mit den Ideen von Aristoteles [..].“

So gehört es zur thomasischen Lehre, dass er der platonischen Identifikation des Menschen mit seiner Seele eine Absage erteilt. Bislang war die einzige Relevanz des Körpers in Bezug auf seine Seele gegeben; diesem Umstand stellt Thomas eine deutliche Aufwertung leiblicher Aspekte entgegen. (Schönberger, 1998, S. 104) Die Untersuchung des Sinnlichen lässt Thomas dann auch in Opposition zur antiken Schule der Stoa treten. Während beispielsweise Affekte dort in einem direkten Zusammenhang mit Tugendhaftigkeit stehen, handelt es sich nach thomasischer Auffassung um Zustände seelischer Erregung, die in körperlichen Veränderungen ihren Ausdruck finden. (Forschner, 2006, S. 71f.)

Materielle Phänomene werden also nicht mehr als der Tugend feindlich gegenüberstehend betrachtet. Thomas entfernt sich in seinem Denken deutlich von der Vorstellung der Verderbtheit des Leibes. „Wenn Gott aus Nichts heraus er-

schuf, ex nihilo, muss auch die Materie die Schöpfung eines guten Gottes sein. So betrachtet repräsentieren die Materie, die Realität und *diese Welt* Gutes – es lohnt sich also, sich mit ihnen zu befassen und sie zu verbessern.“ (Sedláček (2012, S. 200) Die Verinnerlichung des augustinischen Denkens erfährt bei Thomas also eine Wendung zum Äußerlichen.

In der *Summa theologica* entwickelt Thomas von Aquin eine eigene Argumentation, nach welcher alle menschlichen Wesen in letzter Konsequenz zwangsläufig nach dem Glück streben. So schildert er, dass jeder Mensch – bewusst oder unbewusst – seine Existenz in Hinblick auf Gott als Verkörperung und Vollen- dung des Guten und der Glückseligkeit führe. Handlungen gelten nun als mora- lisch gut oder schlecht, wenn sie den Menschen auf dieses Ziel hin- oder von ihm wegführen. Moralisch schlechte Handlungen gelten als irrational. (Stump, 2003, S. 24) Thomas von Aquin (2001, [18,5]) führt diese Punkte wie folgt aus: „Daraus wird nun also ersichtlich, daß die Unterscheidung von Gut und Schlecht, insofern sie das Objekt der Handlung betrifft, sich wesentlich auf die Vernunft bezieht, nämlich so, daß das Objekt entweder in Übereinstimmung mit der Vernunft steht oder nicht. Wir nennen nun aber bestimmte Handlungen in- sofern menschlich oder sittlich, als sie von der Vernunft bestimmt sind.“

Aus der Kombination dieses Aspektes mit dem oben geschilderten aristoteli- schen Einfluss ergibt sich für das Streben nach dem Glück nun eine wichtige Konsequenz: „Der Mensch kann in dieser Welt nichts Besseres tun, um sich dem Willen Gottes anzugleichen, als das seiner eigenen Natur Gemäße zu wol- len und zu tun, weil diese seine Natur gottgewollt ist.“ (Forschner, 2006, S. 100) Eine vernunftgeleitete Erkenntnis wird so zum entscheidenden Faktor. Die Mög- lichkeit dazu stützt sich auf die Herausbildung dessen, was bei Thomas als *ha- bitus* bezeichnet wird. Bestandteile eines solchen *habitus* sind u. a. die platoni- schen Kardinaltugenden, die wieder aufgegriffen werden. (Stump, 2003, S. 25) Weiterhin werden die christlichen Tugenden von Liebe, Glaube und Hoffnung dazu gezählt. (Forschner, 2006, S. 106) Dies ist somit einer jener Punkte, an dem sich christliche Tradition und antike griechische Philosophie zusammenfü- gen.

Kennzeichnend für die thomasische Lehre ist die Betonung der Willensfreiheit. So ist es für den Menschen unter rationalen Gesichtspunkten möglich, die Erfordernisse des beschriebenen naturgesetzlichen Lebens zu erkennen. Es steht ihm jedoch auch frei, diesen Pfad abzulehnen. (Weisheipl, 1987, S. 9165) Im menschlichen Interesse sollte es Thomas zufolge allerdings in jedem Fall liegen, den Weg des Guten zu gehen. „Der Weg des Menschen zu Gott ist [...] nicht nur eine Vorbereitung auf den Empfang des Glücks, sondern auch ein Prozeß des Wachstums des jetzt schon empfangenen Glücks aus der unvollkommenen irdischen Gestalt hin zur eschatologischen Vollendung. [...] Vollkommene Glückseligkeit kann nur in der Erfahrung der absoluten, alles umfassenden Wahrheit, d. h. in der ‚Beschauung Gottes‘ gefunden werden.“ (Schaaff, 1991, S. 17)

Die thomasische Lehre verbindet somit die höchste Form der Glückseligkeit – die direkte Gottesschau – mit der Möglichkeit, schon auf Erden einen Teil der Glückseligkeit zu erlangen. Dazu ist ein Leben im Sinne des göttlichen Willens notwendig, den es zu erkennen gilt. „Thomas von Aquin sieht den Glücklichen im Besitz des Guten, weil die Freude eine direkte Frucht der ungestörten Gottesbeziehung ist.“ (Höhler, 1991, S. 233)

4.5.3 Utopisches Denken

Eine Sonderstellung in der abendländischen Geistesgeschichte nimmt die Kategorie der Utopien ein. In Bezug auf die Lebenszeit des Namensschöpfers der Utopie, Thomas Morus, erfolgt die strukturelle Einordnung an dieser Stelle. Denkbar wären auch zahlreiche andere Platzierungen, zumal schon Platon in seiner *Politeia* den Entwurf eines Idealstaates vornahm (siehe Kapitel 4.3.1).¹²⁵

In diesem Kapitel soll keine Detailbeschreibung einzelner Utopien vorgenommen werden. Stattdessen ist wichtig zu zeigen, dass sie *per definitionem* als Glückskonzeptionen gelten können.

Der bereits erwähnte Thomas Morus¹²⁶ veröffentlichte sein einflussreiches Werk *Utopia* im Jahre 1516. Die Grundidee bestand in der Beschreibung eines fiktiven abgelegenen Inselstaates, der die Züge einer vermeintlich perfekten Gesellschaft aufweist. (Surtz, 1967, S. 398ff.)

Schmidt (2010, S. 109) erläutert "[...] die Begriffsdoppeldeutigkeit (ein wiederkehrendes Element bei Morus) des Wortes *Utopia*: Die gegenüber dem Griechischen uneindeutige Sprechweise des ersten Phonems im Englischen läßt einerseits die Deutung als "*Ou-Topos*", also "Nirgendwo", als auch des "*Eu-Topos*", also des "guten Ortes", zu. Dieses Deutungsproblems der Aussprache muß sich der Humanist Morus [...] bewußt gewesen sein. Vermutlich wird er es absichtlich hervorgerufen haben, um beide Begriffe seiner fiktiven Staatskonzeption zuzuordnen."

Brown (2005, S. 70) weist darauf hin, dass *Utopia* von Thomas Morus zwar Anlehnungen an Platons *Politeia* aufweist, sich beide jedoch deutlich hinsichtlich der aufgezeigten Glücksvorstellung voneinander unterscheiden. Während Platons Variante die im o. g. Kapitel beschriebenen Merkmale aufweist, folgt Morus

¹²⁵ Swoboda (1972, S. 22) weist darauf hin, dass entgegen verbreiteter Auffassung auch Aristoteles als Verfasser einer Utopie gelten kann: „[...] [A]uch seine Politik untersucht eingehend (besonders im siebenten und achten Buch) die Verfassung des Idealstaats.“

¹²⁶ Im deutschen Sprachraum übliche latinisierte Version seines Namens More.

einem weitgehend epikureischen Ideal.¹²⁷ Bis heute ist umstritten, inwieweit *Utopia* eine Vision, eine Gesellschaftskritik oder gar eine Satire darstellt.¹²⁸ So finden sich in dem Werk zahlreiche Passagen, die dem zeitgenössischen Leser als deutliche Anspielungen auf England oder London erscheinen mussten.¹²⁹

Schon vor Morus verfasste der Italiener Tommaso Campanella im Jahre 1602 seine Schrift *Der Sonnenstaat* (*La città del sole*), in der er – ähnlich wie Morus später – ein utopisches Gemeinwesen auf einer abgeschiedenen Insel beschreibt. Dieses weist kommunistische Züge in Verbindung mit einer theokratischen Monarchie auf. (Cherchi, 2008, S. 314)

Auffällig ist die Insellage, die ein wiederholtes Motiv in Utopien darstellt. Diese (oder eine andere Form der Abgeschiedenheit) ist offensichtlich erforderlich, um die vermeintlich ideale Gesellschaft vor der Korrumpierung durch externe Einflüsse zu schützen. Schreiber (2009, S. 86) weist darauf hin, dass auch Daniel Defoes Roman *Robinson Crusoe* dieser Linie zuzurechnen ist, indem der Autor der von Konflikten beladenen Alltagswelt eine ferne, isolierte Insel gegenüberstellt. Auch heute erfreut sich das Inselthema fortwährender Beliebtheit: Es wird beispielsweise in erfolgreichen Filmen wie *Castaway* aus dem Jahr 2000 oder Fernsehserien wie *Lost* (2004 – 2010) aufgegriffen. Die gefährvolle Zwangslage, in der sich die Protagonisten befinden, wird stets mit dem utopischen Ideal einer unangetasteten Lebensform bzw. Gemeinschaft kontrastiert – einer offenkundig tief verwurzelten menschlichen Sehnsucht.

Die dargestellten Utopien lassen sich unter dem Begriff der Sozialutopien zusammenfassen. In diesen Bereich sind auch die Vorstellungen des Marxismus¹³⁰ einzuordnen, die in einem separaten Kapitel erörtert werden.

¹²⁷ Eine ausführliche Untersuchung der Berührungspunkte mit dem epikureischen Denken findet sich z. B. bei Surtz (1967).

¹²⁸ Zur Diskussion siehe z. B. Seibt (1972, S. 26ff.).

¹²⁹ So wird z. B. die Stadt Amaurotum (Morus, 2007, S. 62ff.) häufig mit London identifiziert.

¹³⁰ Hans Jonas (2003, S. 9) schreibt: "Die weltweite technologische Fortschrittsdynamik birgt als solche einen impliziten Utopismus in sich, der Tendenz, wenn nicht dem Programm nach. Und die *eine* schon existierende Ethik mit globaler Zukunftssicht, der *Marxismus*, hat eben im Bunde mit Technik die Utopie zum ausdrücklichen Ziel erhoben."

Einen wesentlichen Kritikpunkt am utopischen Denken stellt die dünne Trennlinie zwischen *Utopien* und *Dystopien*¹³¹ dar. Letztere wurden als negative Gegenstücke der vermeintlich idealen Gesellschaften vielfach in Literatur und Film dargestellt. Rothstein (2003, S. 3f.) schreibt dazu: "When Aldous Huxley imagined a genetically engineered and drugged society, for example, or George Orwell imagined constellations of totalitarian power and the elimination of private life, they were not imagining worlds in which the inhabitants generally considered themselves unhappy or stifled. *Brave New World* and *1984* do not show societies designed to create unhappiness. These societies were specifically designed by their rulers in order to be *utopias*, not *dystopias*. They were established, of course, to consolidate absolute power, but they could do so only by creating the most stable society possible, the greatest contentment distributed among the largest number of people. And indeed, for many citizens of these lands the utopian project succeeds. For the satisfied citizens, no better society can be imagined, and none could more skillfully manage human desires and needs. These are utopias that have come to pass, presumably in our own world. And that turns out to be the problem, for all of these paradises are really varieties of hell. This suggests that one man's utopia is another man's dystopia."¹³²

Ungeachtet dieser Vorbehalte nehmen Utopien im menschlichen Denken eine wichtige Aufgabe wahr: Sie dienen als Reflexionspunkt. Die Beurteilung einer Realität bedarf stets eines Gegenentwurfs, mithin eines Maßstabes. Ob es der Rückgriff auf ein früheres vermeintliches *Goldenes Zeitalter* oder der gedankliche Entwurf eines zukünftigen Idealzustandes ist, sei dabei dahingestellt. Entscheidend ist der Aufbau einer Relation, anhand derer sich eine Argumentationslinie für Kritikpunkte entwickeln kann.

¹³¹ "In the eighteenth century, the word *dystopia* was first used to characterize a nonexistent bad place, but the word did not become standard usage until the mid-twentieth century." (Tower Sargent, 2005, S. 2405)

¹³² Siehe hierzu auch die Utopiekritik von Welzer (2013, S. 136ff.).

4.5.4 Immanuel Kant

Immanuel Kant wurde 1724 in Königsberg geboren. Seine Eltern waren christlichen Glaubens pietistischer Ausrichtung; dies war ein wesentlicher Einfluss für seine spätere Entwicklung. Ab 1771 lehrte er Metaphysik und Logik; in den Jahren 1781 bis 1790 veröffentlichte er u. a. seine drei großen *Kritiken* (Kritik der reinen Vernunft, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft). Kant verstarb im Jahre 1804 in Königsberg. (Lindsay, 1970, S. 1ff.)

Im Kontext dieser Arbeit sind insbesondere Kants Ausführungen zur Moral von Bedeutung. So war seine Absicht, allgemeingültige Maßstäbe für das menschliche Handeln herzuleiten; dies sollte lediglich unter logischen und rationalen Gesichtspunkten geschehen.

Die Überlegungen des Philosophen mündeten in die kantische Pflichtethik. Der Kerngedanke ist folgender: Nur Handlungen, die aus der Pflicht heraus geschehen, kann ein moralischer Wert beigemessen werden. Umgekehrt gewendet kommt Handlungen, die aus Erwägungen von Neigung oder Lust heraus vollzogen werden, eben jener moralische Wert nicht zu. (Stratton-Lake, 2006, S. 322)

In der praktischen Umsetzung soll der Mensch dabei jener Regel folgen, die als kategorischer Imperativ bezeichnet wird: „[...] [H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (Kant, 2011, AA 421) Diese Grundform wird mehrfach variiert.

Es ist dabei unübersehbar, dass der kategorische Imperativ Ähnlichkeiten mit der *Goldenen Regel* aufweist, die in verschiedenen Formen in diversen Kulturkreisen und zu verschiedenen Zeiten auftaucht (so z. B. im apokryphen Buch Tobit¹³³, bei Augustinus, im Konfuzianismus oder bei Sartre¹³⁴).

¹³³ „Was dir selbst verhasst ist, das mude auch einem anderen nicht zu!“ (Tob 4,15) (Universität Innsbruck, 2012)

¹³⁴ „Nichts bestimmt mich, Abraham zu sein, und dennoch bin ich in jedem Augenblick gezwungen, exemplarische Handlungen auszuführen. Alles geschieht so, als ob bei jedem Menschen die ganze Menschheit den Blick auf sein Handeln richten würde. Und jeder Mensch muß sich sagen: bin ich auch der, der das Recht hat, so zu handeln, daß die Menschheit sich nach meinen Taten richten kann?“ (Sartre, 2010, S. 153)

Nach kantischer Auffassung lässt sich die Erlangung von Glück nur dann als gerechtfertigt und verdient betrachten, wenn dabei moralische Anforderungen eingehalten werden.¹³⁵ Sommer (1978, S. 131) weist darauf hin, dass Kant beim Versuch einer Glücksdefinition generell sehr zurückhaltend agierte: Nach eigener Aussage des Philosophen könne man sich vom Glück keinen Begriff machen. So sei es dann auch wenig verwunderlich, dass sich eine kantische Glücksvorstellung hinter den enormen Anforderungen seiner Pflichtethik verschwindend klein gestalte.

Kants Zurückhaltung erstreckt sich jedoch nicht nur auf Begrifflichkeiten, sondern auch ganz grundsätzlich auf das Streben nach dem Glück. „Es ist niemals aus den Augen zu lassen, daß, in welcher Art es auch sey, man keine sehr hohe [sic] Ansprüche auf die Glückseligkeiten des Lebens und die Vollkommenheit der Menschen machen müsse; denn derjenige, welcher jederzeit nur etwas Mittelmäßiges erwartet, hat den Vorteil, daß der Erfolg selten seine Hoffnung widerlegt; dagegen bisweilen ihn auch wohl unvermuthete Vollkommenheiten überraschen.“ (Kant, 1764, S. 85)

In der kantischen Vorstellung vom Glück spiegelt sich also eine wichtige Veränderung gegenüber vorangegangenen Denkern wider: Die Bedeutung des Glücks wird deutlich relativiert. Es hat sich Aspekten der Pflicht unterzuordnen, und diese resultiert keineswegs aus einem göttlichen Gebot, sondern ist durch die menschliche Vernunft erkennbar.

¹³⁵ Die kantische Skepsis gegenüber dem Glück lässt sich dementsprechend dadurch erklären, dass er es grundsätzlich als potenziellen Störfaktor für die Einhaltung moralischer Prinzipien betrachtete. (Wood, 1999, S. 21)

4.5.5 Utilitarismus

Die utilitaristische Lehre fand im Rahmen dieser Arbeit bereits mehrfach Erwähnung, ist in ihrer ideengeschichtlich doch ein direkter Vorläufer der heutigen Ökonomie zu sehen. An dieser Stelle sollen die ursprünglichen Intentionen des Utilitarismus und seine Haltung zum Glück verdeutlicht werden.

Die Entstehung des klassischen Utilitarismus ist auf das 18. und 19. Jahrhundert zurückzuführen. So war Bentham der erste, der in den 1780er Jahren eine systematische Grundlegung vornahm und die Grundgedanken von Nutzen und Nutzenkalkül ausführte. Als zweiter Hauptvertreter gilt John Stuart Mill, dem insbesondere die Entwicklung einer utilitaristischen Ethik zuzuschreiben ist. (Höffe, 2008, S. 13ff.)

Bei Jeremy Bentham hat der Glücksbegriff wenig Ausformulierung erfahren. Im Kern geht es um folgenden Gedanken: „Dem Glück (happiness) förderlich ist jede Handlung, die Lust (pleasure) hervorruft und/oder Schmerz (pain) verhindert.“ (Kötter, 1984, S. 94) Die Nähe zur alten epikureischen Lehre ist an dieser Stelle unübersehbar.

In seinen Ausführungen unterscheidet Jeremy Bentham zwischen einem individuellen Glück und einem Glück der Allgemeinheit. Sein besonderes Augenmerk gilt der Quantifizierbarkeit dieser Größen: So sei für jede Handlung und jede Situation eine Reihe von Faktoren zu berücksichtigen, anhand derer man die resultierende Freude oder das Leid bemessen könne. Folglich stellt Bentham (2008, S. 80) einen Katalog von Determinanten wie beispielsweise der Intensität, der Dauer oder der Folgenträchtigkeit einer Empfindung auf. Auf dieser Basis zeigt er, wie die Quantifizierung erfolgen soll; am Ende ergibt sich eine Bilanz von Freuden und Leiden, aus der durch Saldierung der entstehende Nutzen bzw. das Glück *ablesbar* werden soll.¹³⁶

¹³⁶ Diese Art der Kalkulation ist noch in der heutigen Ökonomie gegenwärtig. Beispielsweise findet sich im Lehrbuch eines der international renommiertesten Ökonomen, N. Gregory Mankiw, eine Übungsaufgabe, in der mit *units of happiness* gerechnet wird. (Mankiw, 2012, S. 370) Darüber hinaus wird seit Jahren nach neurobiologischen Möglichkeiten der Nutzenmessung geforscht (Ito, Cacioppo, 1999 bzw. Shizgal, 1999).

In seinen Überlegungen nimmt Jeremy Bentham eine starke Einbeziehung psychologischer Aspekte vor. So führt er eine Reihe von Freuden und Leiden auf, die seiner Ansicht nach besonders relevant für die menschliche Natur sind: Es sind beispielsweise die Sinnesfreuden, Freuden des Reichtums, Freuden der Freundschaft, Freuden der Macht, aber auch die Freuden des Übelwollens. (Bentham, S. 83)

Das Ziel des Utilitarismus besteht bei Bentham im *größten Glück der größten Zahl* – diesen Begriff prägte er jedoch erst in seinen späten Lebensjahren. Wie auch Mill war er sich der Gefahr bewusst, dass seine Lehre missverstanden werden könnte: „[...] [H]e began to substitute ‘the greatest happiness principle’ for ‘the greatest happiness of the greatest number’, mainly because he was unhappy with the way the phrase, ‘greatest happiness of the greatest number’, might be construed to mean that the greater number ought to be free to oppress the lesser number, if the result was to increase overall happiness [...]” (Rosen, 2003, S. 221)

John Stuart Mill (2010, S. 23f.) erläutert die Kerngedanken des Utilitarismus zunächst ebenfalls unter Bezugnahme auf den Epikureismus: „Die Auffassung, für die die Nützlichkeit oder das Prinzip des größten Glücks die Grundlage der Moral ist, besagt, dass Handlungen insoweit und in dem Maße moralisch richtig sind, als sie die Tendenz haben, Glück zu befördern, und insoweit moralisch falsch, als sie die Tendenz haben, das Gegenteil von Glück zu bewirken. Unter >Glück< ist dabei Lust und das Freisein von Unlust, unter >Unglück< Unlust und das Fehlen von Lust verstanden.“ Eine Abgrenzung vom Epikureismus findet jedoch dahingehend statt, dass die utilitaristische Lehre sich als weniger egoistisch betrachtet, „[...] denn die Norm des Utilitarismus ist nicht das größte Glück des Handelnden selbst, sondern das größte Glück insgesamt [...]“ (Mill, 2010, S. 37)

Bis zu diesem Punkt stimmt Mill mit der älteren benthamschen Darstellung überein. In der Folge nimmt er jedoch weitere Differenzierungen vor, die insbesondere auf den Glücksbegriff selbst abzielen. „‘Glück‘ ist bei Mill ein Terminus, der sich nicht unmittelbar auf Handlungsfolgen bezieht, sondern in der Beurtei-

lung des Lebensablaufs eines Menschen zum Tragen kommt. Wenn wir auf ein gelungenes Leben zurückblicken können, wenn sich unsere Lebenspläne verwirklicht haben und wir auf Menschen getroffen sind, denen wir Freude und Erfüllung verdanken und umgekehrt auch ihnen dies geben konnten, dann haben wir ein glückliches Leben geführt. Wer nach Glück strebt, tut dies unter der Perspektive des gesamten Lebensverlaufs, er reflektiert in seiner Handlungsplanung immer zugleich die bisherige Lebensgeschichte und seine Lebensziele und sucht nicht nur die lustvolle Erregung eines Augenblicks. [...] In diesem Sinne kann Mill davon sprechen, daß Glück ein Endzweck ist und deshalb will er eine Handlung auch nicht danach beurteilen, ob sie mit ihren Folgen unmittelbar Lust oder Schmerz bringt, sondern ob sie eine Tendenz zeigt, das Glück zu befördern.“ (Kötter, 1984, S. 95f.)

Mill verändert die Ausrichtung des Utilitarismus dementsprechend gegenüber dem von Jeremy Bentham vertretenen Standpunkt, dass die Quantifizierbarkeit von entscheidender Bedeutung sei. So schreibt Mill (2010, S. 27ff.): „Die Anerkennung der Tatsache, daß einige *Arten* der Freude wünschenswerter und wertvoller sind als andere, ist mit dem Nützlichkeitsprinzip durchaus vereinbar. Es wäre unsinnig anzunehmen, daß der Wert einer Freude ausschließlich von der Quantität abhängen sollte, wo doch in der Wertbestimmung aller anderen Dinge neben der Quantität auch die Qualität Berücksichtigung findet.“

So lässt sich feststellen, dass Mills Überlegungen sich vom ursprünglich individualistischen Nutzenkalkül, in dem jeweils eine Abwägung zwischen Lust und Schmerz vorgenommen wird, zur Fundierung einer impliziten ethischen Norm fortentwickeln: Gesellschaftlicher Nutzen gewinnt eine eigene Qualität. (Nutzinger, 1984, S. 133) Hier beginnt sich im westlichen Glücksverständnis eine Entwicklungslinie abzuzeichnen, die bis in die heutige Zeit hineinreicht.

4.5.6 Arthur Schopenhauer

Die weitgehend pessimistische Weltsicht Arthur Schopenhauers spiegelt sich auch in seinen Ausführungen zum Glück wider. So greift er den Gedanken an, dass der Mensch dazu da sei, glücklich zu sein: „Das Leben, mit seinen stündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen, kleinen, größern und großen Widerwärtigkeiten, mit seinen getäuschten Hoffnungen und seinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt so deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden soll, daß es schwer zu begreifen ist, wie man dies hat verkennen können und sich überreden lassen, es sei da, um dankbar genossen zu werden, und der Mensch, um glücklich zu seyn. Stellt doch vielmehr jene fortwährende Täuschung und Enttäuschung, wie auch die durchgängige Beschaffenheit des Lebens, sich dar, als darauf abgesehen und berechnet, die Ueberzeugung zu erwecken, daß gar nichts unsers Strebens, Treibens und Ringens werth sei, daß alle Güter nichtig seien, die Welt an allen Enden bankrott, und das Leben ein Geschäft, das nicht die Kosten deckt; – auf daß unser Wille sich davon abwende.“ (Schopenhauer, 2011, 2. Band, 4. Buch, Kapitel 46)

Young (2005, S. 35) führt aus, dass sich Schopenhauer dennoch in die Reihe jener Philosophen einfügt, die ein glückliches Leben als finales Ziel des Menschen anerkennen.¹³⁷ Dieses Leben wird identifiziert mit einem Dasein der Tugendhaftigkeit.¹³⁸ Schopenhauer selbst schreibt dazu: „[...]Die Stoische Ethik ist ursprünglich und wesentlich gar nicht Tugendlehre, sondern bloß Anweisung zum vernünftigen Leben, dessen Ziel und Zweck Glück durch Geistesruhe ist. Der tugendhafte Wandel findet sich dabei gleichsam nur *per accidens*, als Mittel, nicht als Zweck ein. Daher ist die Stoische Ethik, ihrem ganzen Wesen und Gesichtspunkt nach, grundverschieden von den unmittelbar auf Tugend dringenden ethischen Systemen, als da sind die Lehren der Veden, des Plato, des Christenthums und Kants. Der Zweck der Stoischen Ethik ist Glück [...] Jedoch weist die Stoische Ethik nach, daß das Glück im innern Frieden und in der Ruhe des Geistes (αταραξία) allein sicher zu finden sei, und diese wieder allein durch

¹³⁷ Siehe dazu auch Hamlyn (1980, S. 79).

¹³⁸ Im Gegensatz zu anderen Ethiken stellt Schopenhauer die Tugend des Mitleids in den Mittelpunkt seiner Überlegungen; Gerechtigkeit und Philanthropie sind wesentliche daraus resultierende Werte. (Cartwright, 2005, S. 31)

Tugend zu erreichen: eben dieses nur bedeutet der Ausdruck, daß Tugend höchstes Gut sei.“ (Schopenhauer, 2011, 1. Band, 1. Buch, Kapitel 16)

Diesem Ideal steht nach Schopenhauer das permanente menschliche Streben, das Begehren, das Wollen entgegen. In diesem Sinne finden sich bei ihm Gedanken, die direkt auf die in Kapitel 3.5 beschriebenen heutigen Problematiken beziehbar sind. Schopenhauer (2011, 1. Band, 3. Buch, Kapitel 38) schreibt: „Alles WOLLEN entspringt aus Bedürfnis, also aus Mangel, also aus Leiden. Diesem macht die Erfüllung ein Ende; jedoch gegen einen Wunsch, der erfüllt wird, bleiben wenigstens zehn versagt: ferner, das Begehren dauert lange, die Forderungen gehn ins Unendliche; die Erfüllung ist kurz und kärglich bemessen. Sogar aber ist die endliche Befriedigung selbst nur scheinbar: der erfüllte Wunsch macht gleich einem neuen Platz: jener ist ein erkannter, dieser ein noch unerkannter Irrthum. Dauernde, nicht mehr weichende Befriedigung kann kein erlangtes Objekt des Wollens geben: sondern es gleicht immer nur dem Almosen, das dem Bettler zugeworfen, sein Leben heute fristet, um seine Quaal auf Morgen zu verlängern. – Darum nun, solange unser Bewußtseyn von unserm Willen erfüllt ist, solange wir dem Drange der Wünsche, mit seinem steten Hoffen und Fürchten, hingegeben sind, solange wir Subjekt des Wollens sind, wird uns nimmermehr dauerndes Glück, noch Ruhe. Ob wir jagen, oder fliehn, Unheil fürchten, oder nach Genuß streben, ist im Wesentlichen einerlei: die Sorge für den stets fordernden Willen, gleichviel in welcher Gestalt, erfüllt und bewegt fortdauernd das Bewußtseyn; ohne Ruhe aber ist durchaus kein wahres Wohlseyn möglich. So liegt das Subjekt des Wollens beständig auf dem drehenden Rade des Ixion, schöpft immer im Siebe der Danaiden, ist der ewig schmachtende Tantalus.“

Die Geistesruhe ist nach Schopenhauer dann erreichbar, wenn der Mensch sein Streben, sein Sehnen und sein Begehren überwindet. (Janaway, 1989, S. 275ff.) Hierin zeigen sich die deutlichen Parallelen seiner Lehre zu jener des Buddhismus. So wie dort (oder auch wie bei Karl Marx) gilt es, zum Zwecke der Erreichung von Glück zunächst etwas zu überwinden. Schopenhauer (1917, S. 118) schreibt: „Kommt zu einem schmerzlosen Zustand noch die Abwesenheit

der Langeweile; [sic] so ist das irdische Glück im Wesentlichen erreicht: denn das Übrige ist Chimäre.“

4.5.7 Karl Marx

Zur Charakterisierung der marxischen Lehre hat Lenin das Bild dreier Säulen verwendet. „[...] Die ganze Genialität Marx' besteht [...] darin, daß er auf die Fragen Antworten gegeben hat, die das fortgeschrittene Denken der Menschheit bereits gestellt hatte. Seine Lehre entstand als direkte und unmittelbare Fortsetzung der Lehren der größten Vertreter der Philosophie, der politischen Ökonomie und des Sozialismus.“ (Lenin, 1913)

Eine Präzisierung dieser Gedanken findet sich bei Cohen (2001, S. 70ff.). So lässt sich genauer ausgedrückt erstens von einer deutschen Säule sprechen: Hierbei handelt es sich primär um das Werk Hegels, das Marx entscheidend in seinem Denken beeinflusst hat. Die zweite Säule der politischen Ökonomie kann man als britischen Einfluss bezeichnen: So sind es die Gedanken großer klassischer Ökonomen wie Adam Smith und David Ricardo, die Marx immer wieder aufgreift. Drittens stellt die Tradition des französischen Sozialismus (z. B. nach Fourier oder Saint-Simon) einen wesentlichen Einflussfaktor dar.

Marx selbst sieht seine Lehre im Gegensatz zum früheren – utopischen – Sozialismus als einen wissenschaftlichen Sozialismus.¹³⁹ Dies ist vor dem Hintergrund der oben erläuterten Tradition des utopischen Denkens von entscheidender Bedeutung. Aus diesem Grunde soll eine Passage, in der Marx diese Unterscheidung deutlich macht, in voller Länge wiedergegeben werden: „Wie die *Ökonomen* die wissenschaftlichen Vertreter der Bourgeoisie sind, so sind die *Sozialisten* und *Kommunisten* die Theoretiker der Klasse des Proletariats. Solange das Proletariat noch nicht genügend entwickelt ist, um sich als Klasse zu konstituieren, und daher der Kampf des Proletariats mit der Bourgeoisie

¹³⁹ Eric Hobsbawm (2011, S. 17) hebt ebenfalls hervor, dass der moderne Marxismus seiner Auffassung nach keine Ableitung utopischen Denkens sei, wenngleich sich der junge Marx insbesondere von Campanellas *Sonnenstaat* beeindruckt gezeigt habe. Eine abweichende Meinung findet sich z. B. bei Fromm (2009, S. 22), der die marxische Abneigung gegen den Begriff der Utopie feststellt, ihn jedoch als auch in Hinblick auf Marx' Lehre als angemessen empfindet.

noch keinen politischen Charakter trägt; solange die Produktivkräfte noch im Schoße der Bourgeoisie selbst nicht genügend entwickelt sind, um die materiellen Bedingungen durchscheinen zu lassen, die notwendig sind zur Befreiung des Proletariats und zur Bildung einer neuen Gesellschaft – solange sind diese Theoretiker nur Utopisten, die, um den Bedürfnissen der unterdrückten Klassen abzuhelpfen, Systeme ausdenken und nach einer regenerierenden Wissenschaft suchen. Aber in dem Maße, wie die Geschichte vorschreitet und mit ihr der Kampf des Proletariats sich deutlicher abzeichnet, haben sie nicht mehr nötig, die Wissenschaft in ihrem Kopfe zu suchen; sie haben nur sich Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt, und sich zum Organ desselben zu machen. Solange sie die Wissenschaft suchen und nur Systeme machen, solange sie im Beginn des Kampfes sind, sehen sie im Elend nur das Elend, ohne die revolutionäre umstürzende Seite darin zu erblicken, welche die alte Gesellschaft über den Haufen werfen wird. Von diesem Augenblick an wird die Wissenschaft bewußtes Erzeugnis der historischen Bewegung, und sie hat aufgehört, doktrinär zu sein, sie ist revolutionär geworden.“ (Marx, 1885, S. 302f.)

Auf dieser Grundlage baut Marx seine Kritik am Kapitalismus und seine Ausführungen zur Situation der Arbeiterklasse – des Proletariats – auf. Die Interpretation seiner Lehre als Glückskonzeption wird deutlich, wenn man zunächst den negativen Status betrachtet, den es nach Marx zu überwinden gilt. Wichtig ist dabei, dass der Mensch bei Karl Marx – im Gegensatz zur Auffassung vom Prinzip des *Geistes* bei Hegel¹⁴⁰ – als durch die materiellen Bedingungen seiner Umwelt determiniert betrachtet wird. „Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. [...] Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen [...] haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein be-

¹⁴⁰ Siehe hierzu Hegel (1986). An diese Tradition knüpft u. a. Max Weber mit seiner Ableitung der kapitalistischen Entwicklung aus dem *kapitalistischen Geist* an. (Weber, 1920)

stimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.“ (Marx, Engels, 1846a, S. 26f.)

Innerhalb dieses bewusstseinsbestimmenden Lebens nimmt nach Marx der Aspekt der *Entfremdung* einen zentralen Stellenwert ein. Dieser kennzeichnet die Lage der Arbeiterklasse im Kapitalismus. Marx (1844, S. 82ff.) führt in seinen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* vier Arten der Entfremdung auf, die somit menschliches Unglück konstituieren:¹⁴¹

1. Die Entfremdung des Menschen vom Produkt seiner Arbeit (aufgrund der Vereinnahmung des Produktes durch den Kapitalisten)
2. Die Entfremdung des Menschen vom Produktionsprozess (die Tätigkeit selbst stiftet keine Bedürfnisbefriedigung, sondern ist Mittel zum Zweck)
3. Die Entfremdung des Menschen von sich selbst, seinem *Gattungswesen*
4. Die Entfremdung des Menschen von dem Menschen (als Resultat der anderen Entfremdungsarten).

Die problematischste Rolle spielt jedoch jener Arbeiter, der sich seiner Entfremdung nicht bewusst ist. Worsley (2002, S. 25) schreibt dazu: „[...] [T]o Marx, the epitome of the alienated worker under capitalism was not so much the unhappy worker as those who were happy at their work, for they were really suffering from the ultimate illusion if they could find satisfaction in such a wretched existence.“

Während Marx nun also deutlich Stellung gegen jene Art von Sinnverlust und die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen bezieht, zeigt er gleichzeitig auf, dass dieser unglückliche Zustand nicht permanent bestehen wird. Wichtig ist dabei jedoch, dass Marx im Unterschied zu den Utopisten (siehe Kapitel 4.5.3) keinen detaillierten Entwurf einer zukünftigen kommunistischen Gesell-

¹⁴¹ Das Konzept der Entfremdung nach Marx wird durch Wehler (2013, S. 25) kritisiert: „Der Entfremdungslehre liegt ein humanistisches, hochgradig normativ besetztes Ideal menschlicher Existenz zugrunde. Tatsächlich aber ist die menschliche Natur so anpassungsfähig, dass sie extrem unterschiedlichen Arbeitsbelastungen, ob in der vorkapitalistischen oder der kapitalistischen Zeit, gewachsen ist [...].“ Aus dieser Kritik wird jedoch ersichtlich, dass Wehler selbst den normativen Charakter der marxschen Gedanken einräumt: Die Tatsache, dass der Mensch sich anpassen *kann* (und dies auch tut) besagt noch nicht, ob dies auch *wünschenswert* ist.

schaft vorgenommen hat. (Misik, 2010, S. 67) Eine der wenigen Stellen, an denen Marx dennoch einen Ausblick liefert, beschreibt die Situation „[...] in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden.“¹⁴² (Marx, Engels, 1846a, S. 33)

Zusammenfassend lässt sich somit feststellen, dass der Glücksbegriff bei Karl Marx somit hauptsächlich negativ bestimmt wird. (Schreiber, 2009, S. 115). Im Gegensatz zu einer positiven Beschreibung (siehe vorheriger Absatz) gilt es hier, Phänomene wie Zwang, Entfremdung und Ausbeutung zu überwinden, um das Glück zu ermöglichen.

4.5.8 Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) wuchs in einer lutherischen Pfarrersfamilie auf. Zu seinen maßgeblichen Einflüssen zählte die Lehre Arthur Schopenhauers. Bereits mit 24 Jahren hatte Nietzsche eine Professur für klassische Philologie inne, musste diese jedoch aus gesundheitlichen Gründen früh niederlegen. Ein Zusammenbruch im Jahr 1889 bereitete seiner Schaffensperiode ein jähes Ende. (Schrift, 2005, S. 607ff.)

Nietzsche bezieht in seinem Werk vielfach in unterschiedlicher Form Stellung zu dem Themenkomplex des Glücks. Walther (2008, S. 136f.) gibt diesbezüglich jedoch zu bedenken, dass Nietzsches Ausführungen zum Glück aufgrund der Tatsache, dass er nur das Alter von 44 Jahren bei geistiger Gesundheit erreichte, lediglich die Perspektive eines Menschen in der ersten Lebenshälfte widerspiegeln.

¹⁴² Diese Passage ist in *Die deutsche Ideologie* in der sechsbändigen Edition ausgewählter Werke von Marx und Engels nicht enthalten. (vgl. mit Marx, Engels, 1846b, S. 224)

Im Kontext dieser Arbeit ist zunächst von Interesse, dass Nietzsche die andauernde akademische Debatte um das Glück thematisierte und kritisierte: „Das letzte Ziel der Wissenschaft sei, dem Menschen möglichst viel Lust und möglichst wenig Unlust zu schaffen? Wie, wenn nun Lust und Unlust so mit einem Stricke zusammengeknüpft wären, dass, wer möglichst viel von der einen haben will, auch möglichst viel von der andern haben muss, — dass, wer das „Himmelhoch-Jauchzen“ lernen will, sich auch für das „zum-Tode-betrübt“ bereit halten muss? Und so steht es vielleicht! Die Stoiker glaubten wenigstens, dass es so stehe, und waren consequent, als sie nach möglichst wenig Lust begeherten, um möglichst wenig Unlust vom Leben zu haben (wenn man den Spruch im Munde führte „Der Tugendhafte ist der Glückliche“, so hatte man in ihm sowohl ein Aushängeschild der Schule für die grosse Masse, als auch eine casuistische Feinheit für die Feinen). Auch heute noch habt ihr die Wahl: entweder möglichst wenig Unlust, kurz Schmerzlosigkeit — und im Grunde dürften Socialisten und Politiker aller Parteien ihren Leuten ehrlicher Weise nicht mehr versprechen — oder möglichst viel Unlust als Preis für das Wachsthum einer Fülle von feinen und bisher selten gekosteten Lüsten und Freuden! Entschliesst ihr euch für das Erstere, wollt ihr also die Schmerzhaftigkeit der Menschen herabdrücken und vermindern, nun, so müsst ihr auch ihre Fähigkeit zur Freude herabdrücken und vermindern. In der That kann man mit der Wissenschaft das eine wie das andere Ziel fördern!“ (Nietzsche, 1887, 1. Buch, 12)

Der zitierte Text ist bemerkenswert: Es fällt auf, dass Nietzsche einen Widerspruch schildert, der dem in Kapitel 3.1 beschriebenen ökonomischen Grundkonflikt zwischen unbegrenzten Bedürfnissen und begrenzten Ressourcen Bezug gleicht. Diesem fügt er jedoch interessante Wendungen hinzu. Wie in der Ökonomie geht es hier darum, dass man entweder versuchen kann, Bedürfnisse zu reduzieren oder aber ihre zunehmende Befriedigung anzustreben. Nietzsche zufolge ist es jedoch egal, für welche Variante man sich entscheidet: Lust und Unlust bilden ein untrennbares Gespann. So könne es eine wachsende Bedürfnisbefriedigung (Lust) nur zu dem Preis eines damit einhergehenden Schmerzes (Unlust) geben. Umgekehrt führe die Reduktion (das *Herabdrücken*) von Bedürfnissen nicht nur zur Abwesenheit von Unlust (also der epikureischen *ataraxia*), sondern auch von Lust.

Die Untrennbarkeit von Lust und Unlust, von Glück und Unglück, macht Nietzsche an anderer Stelle (1887, 1. Buch, 338) erneut deutlich: „Ach, wie wenig wisst ihr vom Glücke des Menschen, ihr Behaglichen und Gutmüthigen! — denn das Glück und das Unglück sind zwei Geschwister und Zwillinge, die mit einander gross wachsen oder, wie bei euch, mit einander — klein bleiben!“

Urstad (2010, S. 133f.) weist auf einen weiteren Aspekt der Glückskonzeption im Sinne Friedrich Nietzsches hin: Die enge Verbindung mit seiner Vorstellung von Macht. So ist es für Nietzsche keineswegs selbstverständlich, dass im Streben nach Glück der zentrale Aspekt menschlichen Daseins bestehe. In einer berühmten Passage wendet Nietzsche sich gegen diesen Gedanken (insbesondere gegen die seinerzeit populäre utilitaristische Philosophie, die insbesondere durch Engländer vertreten wurde (siehe Kapitel 4.5.5)): „Der Mensch strebt nicht nach Glück; nur der Engländer thut das.“ (Nietzsche, 1889, Sprüche und Pfeile, 12)

So wird die Frage nach dem zu wählenden Leben bei Nietzsche deutlich anders beantwortet als bei ihm vorausgegangenem Denkern. In seinen Schriften tauchen wiederholt Selbstverpflichtungen in Form von Härte, Tyrannei, Disziplin und Askese auf. (May, 1999, S. 83f.) So schreibt Nietzsche (1888a, 57) beispielsweise: „Die geistigsten Menschen, als die Stärksten, finden ihr Glück, worin Andre ihren Untergang finden würden: im Labyrinth, in der Härte gegen sich und Andre, im Versuch; ihre Lust ist die Selbstbezwungung: der Asketismus wird bei ihnen Natur, Bedürfniss, Instinkt. Die schwere Aufgabe gilt ihnen als Vorrecht, mit Lasten zu spielen, die Andre erdrücken, eine Erholung... Erkenntniss — eine Form des Asketismus.“

Der zentrale Aspekt der Lebensphilosophie im Sinne Friedrich Nietzsches besteht schließlich im *Willen zur Macht*, einem Prinzip, das er bewusst als amoralisch darstellt. (Wilkerson, 2006, S. 93f.) Damit tritt Nietzsche sowohl in Opposi-

tion zu den Moralphilosophen seiner Epoche¹⁴³ als auch insbesondere zum Christentum: „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 Missrathnen sollen zu Grunde gehn: erster Satz unsrer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher als irgend ein Laster? — Das Mitleiden der That mit allen Missrathnen und Schwachen — das Christenthum ...“ (Nietzsche, 1888a, 2)

Der *Wille zur Macht* ist es, was nach Nietzsche das Beste im Menschen ausmacht. In der Konsequenz ist es Selbstbestimmtheit, auf die sich der Mensch berufen soll. Dementsprechend ergibt sich, dass Nietzsche jede Form eines moralischen Kanons oder extern auferlegter Vorschriften ablehnt.¹⁴⁴ (Ridley, 2007, S. 95)

So formuliert Nietzsche (1888b, 1. Buch, 108): „Dem Individuum, sofern es sein Glück will, soll man keine Vorschriften über den Weg zum Glück geben: denn das individuelle Glück quillt aus eigenen, Jedermann unbekanntem Gesetzen, es kann mit Vorschriften von Aussen her nur verhindert, gehemmt werden. — Die Vorschriften, welche man „moralisch“ nennt, sind in Wahrheit gegen die Individuen gerichtet und wollen durchaus nicht deren Glück. Ebenso wenig beziehen sich diese Vorschriften auf das „Glück und die Wohlfahrt der Menschheit,“ — mit welchen Worten strenge Begriffe zu verbinden überhaupt nicht möglich ist, geschweige dass man sie als Leitsterne auf dem dunklen Ozean moralischer Bestrebungen gebrauchen könnte.“

¹⁴³ Young (2005, S. 249) zufolge findet sich in diesem Element der entscheidende Unterschied Nietzsches zur Philosophie Schopenhauers: „Only a philosopher suffering from life weariness, a sick philosopher, Nietzsche holds, would project peace of mind as humanity's highest goal. For him, not peace of mind but rather what he calls 'power' is the highest human goal.“

¹⁴⁴ Dworkin (2012, S. 439) schreibt: „Seines [Nietzsches] Erachtens ist es eine Schande für den ganzen Kosmos, daß die Priester dem Rest der Welt eine Art von Moral auferlegt haben, die es unmöglich macht, ein gelungenes Leben zu führen [...].“

4.5.9 Existentialismus

Eine Definition des Existentialismus wird durch verschiedene Umstände erschwert: zum einen handelt es sich hier um kein einheitlich doktrinär ausgestaltetes System, zum anderen lassen sich Positionen, die man als *existentialistisch* bezeichnen könnte, bis Sokrates zurückverfolgen. Im engeren Sinne werden Denker wie Sören Kierkegaard, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Albert Camus und Gabriel Marcel zu den großen Vertretern des Existentialismus gezählt. (MacIntyre, 1967)

Zu den wesentlichen existentialistischen Grundthemen gehören die Betonung menschlicher Freiheit und die daraus resultierende Verantwortung. Sartre (2010, S. 149) beschreibt seine Position als einen „[...] atheistischen Existentialismus [...]“; dieser drückt aus: „[...] wenn Gott nicht existiert, so gibt es zumindest ein Wesen, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht, ein Wesen, das existiert, bevor es durch irgendeinen Begriff definiert werden kann, und dieses Wesen ist der Mensch oder, wie Heidegger sagt, das Dasein. Was bedeutet hier, daß die Existenz der Essenz vorausgeht? Es bedeutet, daß der Mensch erst existiert, auf sich trifft, in die Welt eintritt, und sich erst dann definiert.“ (Sartre, 2010, S. 149)

In diesem Sinne wird der Mensch zunächst als eine *tabula rasa* betrachtet, die sich erst durch die Entscheidungen, Wahlen und Handlungen im Laufe des Lebens zu füllen beginnt. So lässt sich – ebenfalls im existentialistischen Sinne, jedoch jenseits der atheistischen Position Sartres – auch der christliche Sündenfall als erster Akt freier menschlicher Entscheidung interpretieren, mithin als *Mensch-Werdung*. (Kierkegaard, 1844) Eine ähnliche Beschreibung findet sich bezogen auf einen individuellen Sündenfall bei Camus (2012a) in seinem Roman *Der Fremde*.

Wenn der Mensch frei in seinen Handlungen ist, resultiert daraus jedoch auch zwingend die Verantwortlichkeit dafür (und ggf. für als Sünden interpretierte

Taten).¹⁴⁵ So stellt Sartre (2012, S. 838) fest: „Tatsächlich sind wir eine Freiheit, die wählt, aber wir wählen nicht, frei zu sein: wir sind zur Freiheit verurteilt, [...] in die Freiheit geworfen, oder, wie Heidegger sagt, ihr «überantwortet».“

Die Übernahme der sich ergebenden Verantwortung für sein Leben gestaltet sich dem Menschen so schwierig, weil er sich nach existentialistischem Denken mit einer Welt des Absurden konfrontiert sieht. Dieser Gedanke wird bei Camus (2012b) deutlich, der den antiken *Mythos des Sisyphos* aufgreift. Für ihn liegt der Schlüssel zum Glück in einer Anerkennung der Absurdität des Daseins: „Ist die Absurdität erst einmal erkannt, dann wird sie zur Leidenschaft, zur ergreifendsten aller Leidenschaften. Aber zu wissen, ob man mit seinen Leidenschaften leben kann, zu wissen, ob man ihr tiefes Gesetz – nämlich das Herz zu verbrennen, das sie gleichzeitig in Begeisterung versetzen – akzeptieren kann: das ist eben die Frage.“ (Camus, 2012b, S. 34)

Ein Mensch, der das Absurde erkannt und akzeptiert hat, war Camus (2012b) zufolge Sisyphos: Jedes einzelne Mal nahm er den kurz vorm Ziel herabrollenden Felsblock wieder auf und begann sein Werk von neuem zu verrichten, den Kampf immer wieder aufzunehmen. Diese Haltung machte ihn zu einem wahrhaft glücklichen Menschen.

¹⁴⁵ Kierkegaard (1844, S. 189) schreibt: „Sobald die Sünde wirklich gesetzt ist, so ist die Ethik zur Stelle und folgt nun jedem Schritt derselben. Wie sie ins Dasein kam, kümmert die Ethik nicht, außer sofern für sie feststeht, daß die Sünde als Sünde in die Welt kam.“

4.5.10 Reflexion

Für die vorgestellten abendländischen Philosophien soll an dieser Stelle eine Gesamtreflexion vorgenommen werden.

Zunächst fällt die Heterogenität der Denkansätze auf – dies ist jedoch wenig verwunderlich angesichts des Umstandes, dass sie sich über einen Zeitraum von nahezu 2000 Jahren erstrecken. Bedeutsam ist, dass sie eine Verbindung zwischen der griechischen Antike sowie den Ursprüngen des Christentums auf der einen Seite und der heutigen westlichen Weltanschauung auf der anderen Seite darstellen.

Eine wesentliche Gemeinsamkeit der aufgeführten Denker besteht darin, dass sie alle im christlichen Umfeld lebten und dadurch mehr oder minder stark beeinflusst wurden: Augustinus, Thomas von Aquin und Thomas Morus werden von der römisch-katholischen Kirche sogar als Heilige verehrt. Doch diese Prägung spielt z. B. auch bei Marx (Spannung zwischen jüdischer Herkunft und christlichem Umfeld) und Nietzsche (Pfarrerssohn) eine große Rolle.¹⁴⁶

Die Unterschiede werden jedoch deutlich, wenn es um die Frage nach der Natur des Glücks geht. Der Aspekt der Verbindung mit Gott, der noch bei Augustinus und Thomas von Aquin wesentlich ist, gerät später zunehmend in den Hintergrund. Für Kant ist für ein gutes Leben die moralische Vervollkommnung zentral, während Schopenhauer das Prinzip der Geistesruhe mit dem Glück assoziiert. Im Utilitarismus, dessen Kern in der Kalkulation von Lust und Schmerz besteht, ist eine Weiterentwicklung des antiken Epikureismus zu sehen. Der Existentialismus nach Camus und Sartre bedarf in seinem Glücksverständnis schließlich gar keiner göttlichen Verbindung mehr: Hier ist der Mensch auf sich selbst gestellt.

Man kann somit von einer immer weiter voranschreitenden *Säkularisierung* des Glücks sprechen. Diese verläuft parallel zu den großen ideengeschichtlichen

¹⁴⁶ Nicht übersehen werden darf jedoch, dass dies keine Abschottung von Ideen anderer Kulturkreise bedeutete. So hatte Schopenhauer beispielsweise großes Interesse an den indischen Religionen. (Gardiner, 1997, S. 293ff.)

Entwicklungen, die die Gesellschaft prägen; so ist es kein Zufall, dass Immanuel Kant, eine der zentralen Figuren der westlichen Aufklärung, auch den Glücksbegriff deutlich relativierte. Die Entwicklung verläuft nicht geradlinig: So findet sich beispielsweise auch unter den Existentialisten mit Sören Kierkegaard ein Denker, der durchaus dem Christentum verhaftet blieb.

Zieht man den Vergleich mit einer heutigen westlichen Glücksvorstellung heran, so wird erneut deutlich, welch explizit *weltlichen* Charakter diese aufweist. Eine Bezugnahme auf übergeordnete Prinzipien oder Werte reduziert sich weitgehend auf den Kult des Ichs, der im Individualismus seinen gesellschaftlichen und im Primat des Marktmechanismus seinen ökonomischen Ausdruck findet. Und diese Entwicklung ist durch die vorherigen Ausführungen erklärbar: Der Mensch ist seiner Bindung an Gott zunehmend enthoben worden. Mehr noch: Die in der Aufklärung begonnene Fokussierung auf den menschlichen Verstand lieferte ihm die Grundlage, sich selbst dieser Bindung zu entheben. Der Mensch galt zunehmend als allein in der Welt; gleichermaßen musste er sich dieser potenziell feindseligen Welt entgegenstellen und ihr sein Glück förmlich *abringen*. Ihren bisherigen Höhepunkt hat diese Entwicklung heute sowohl im Wettbewerb der Menschen untereinander als auch im Wettbewerb der menschlichen Spezies mit dem Rest der Natur erreicht.

Weiterhin stellt sich die Frage nach der Relevanz des Glücks – gleich, in welcher Form es sich darstellt. So wird bei Kant, Schopenhauer, Marx und Nietzsche die Idee vom Glück als *summum bonum* skeptisch betrachtet oder gar abgelehnt. Mehr noch: Insbesondere Schopenhauer beschäftigt sich explizit mit der Frage nach dem *Leid*. Diese durch indische Einflüsse beeinflusste Sichtweise führt zu einer negativen Definition des Glücks, in der auch Anklänge der Stoa zu erkennen sind. Durch Nietzsche wurde die zwingende Verbindung von Glück und Unglück noch weiter thematisiert.

Solche Gedanken scheinen einem heutigen westlichen Glücksverständnis zwar plausibel zu sein, doch werden sie angesichts eines *Kultes des Positiven* weitgehend in den Hintergrund gerückt. Vielfach wird übersehen, dass für das eigene Empfinden von Glück gerade die Existenz eines weit weniger positiven Zu-

standes erforderlich ist (wie z. B. die Beurteilung des eigenen Lebensstandards in Hinblick auf Gesellschaften, die von Hunger, Krieg und Naturkatastrophen heimgesucht werden).

Durch die gesellschaftliche Zeichnung von Idealtypen unterliegt das Individuum außerdem einem permanenten Optimierungsdruck – sei es in Hinblick auf beruflichen Erfolg, die Stellung in der Gesellschaft oder auch das eigene Aussehen. Das Negative oder gar das Leid ist im Plan einer solchen Zivilisation nicht vorgesehen.

Der Diskurs der dargestellten Philosophien hat nachhaltige Auswirkungen auf das Wesen der heutigen westlichen Gesellschaft mit sich gebracht. Es wurde bereits erwähnt, dass beispielsweise die utilitaristischen Ideen nach wie vor einen fundamentalen Bestandteil des marktwirtschaftlichen Systems ausmachen. Im gleichen Atemzug lässt sich jedoch der Verweis auf die Nachwirkungen von Marx und den Utopisten anbringen, die der Sehnsucht nach gesellschaftlicher Veränderung – nach einer *besseren Welt* – eine Stimme verliehen. So ist die heutige westliche Welt zwar das Resultat des Zusammenfließens unterschiedlichster ideengeschichtlicher Strömungen, doch ihr Glücksverständnis unterscheidet sich dennoch maßgeblich von allen vorangegangenen Konzepten.

4.6 Indische Denkrichtungen

4.6.1 Hinduismus

4.6.1.1 Grundlagen

Eine eindeutige Definition des Hinduismus zu geben ist kaum möglich. Gerade in diesem Zusammenhang herrscht ein erhebliches Spannungsfeld zwischen Unschärfe einerseits und einem überhöhten Detailierungsgrad andererseits, der dem Begriff jegliche Operabilität nehmen würde. Hutter (2008, S. 121) bezeichnet den Hinduismus als eine „[...] Kultur, in deren Kontext zahlreiche eigenständige Religionen nebeneinander und einander überlappend existieren und sich gegenseitig beeinflussen.“ Eine differenziertere Definition findet sich bei Meisig (1996, S. 13f.): „Hinduismus ist ein Sammelbegriff für die verschiedenartigen Kulte und religiösen Vorstellungen, die auf dem südasiatischen Subkontinent historisch gewachsen sind und deren Bekenner sich selbst als Hindu bezeichnen; ein kollektiv-hierarchisches Sozialsystem mit überweltlichem Bezugspunkt, eine im Religiösen verankerte Gesellschaftsordnung [...].“

Den Definitionen sind zwei Problematiken zu entnehmen, mit der sich ein westlicher Betrachter konfrontiert sieht: So gerne man erstens den Hinduismus in der Umgangssprache auch als Religion bezeichnet, so wenig wird diese Bezeichnung dem eigentlichen Phänomen gerecht, das sich auf zahlreiche Felder erstreckt, die nach westlichem Verständnis keineswegs religiös zu nennen sind. Zweitens wird das Verständnis durch die Verwendung des Singulars mit bestimmtem Artikel erschwert: Dem Betrachter wird die Existenz eines homogenen Konstrukts suggeriert. Stattdessen begegnet man jedoch einer ausgeprägten Heterogenität voller konkurrierender Konzepte und Widersprüche.

Das Wort Hinduismus selbst ist eine exogene Bezeichnung. Seine Entstehung geht auf das Wort *Sindhu* als Bezeichnung für den Fluss Indus im Sanskrit zurück, aus dem im Persischen Hindu wurde. Im Plural wurden damit dann jene Menschen bezeichnet, die am Indus lebten – die Hindus. (Stietencron, 2008, S. 7).

Für das Verständnis des Hinduismus ist es unerlässlich, sich zunächst grundsätzlich mit seinem Weltbild vertraut zu machen. Hier stehen zwei Begriffe im Mittelpunkt: *brahman* und *atman*. Während *atman* das individuelle Selbst bezeichnet, meint *brahman* das universale Bewusstsein, den Uranfang, das Absolute. (Stietencron, 1984, S. 280) In einer Analogie könnte man von einem Zusammenhang zwischen der individuellen Seele und dem Göttlichen sprechen, doch würde man sich damit wiederum westlicher Begrifflichkeiten bedienen, die nicht der genauen Bedeutung der ursprünglichen Konzeption gerecht werden.

Im Verlauf der Geschichte des Hinduismus entwickelten sich zahlreiche philosophische Strömungen, die den Zusammenhang zwischen *brahman* und *atman* untersuchten. Eine Extremposition stellt dabei ein kompletter Dualismus dar, der die Trennung zwischen *brahman* und der Welt betont. *Brahman*, das Göttliche oder Gott – wie auch immer man es bezeichnen mag – stellt somit eine Wirkursache da, ist Schöpfer, ansonsten aber komplett losgelöst von der Welt. (Küng, 1984, S. 298) Die andere Extremposition ist eine monistische Betrachtungsweise: Hier werden *brahman* und *atman* miteinander gleichgesetzt. Dementsprechend ist alles eins; Ziel jedes Individuums muss es sein, die scheinbare Dualität aufzudecken. (Knott, 1998, S. 54) „Erst wenn er schließlich erkennt, daß er nur einem Schauspiel beiwohnt, daß er gar nicht berührt ist von allem Handeln, Sichfreuen und Leiden der Geschöpfe dieser Erde, erst dann befreit er sich von den Begrenzungen der Illusion.“¹⁴⁷ (Stietencron, 1984, S. 287) Gleichgültig, ob von einer monistischen, einer dualistischen oder einer beliebigen Zwischenposition ausgegangen wurde: Platz für einen Gott oder eine Vielzahl von Göttern blieb nach wie vor.¹⁴⁸ (Stietencron, 2008, S. 23) Im strengen

¹⁴⁷ Die Erkenntnis von Illusionen ist für das Erreichen von Glück wesentlich. In der *Ashtavakra Gita* (Byrom, 1990, S. 33) heißt es:

„But I no longer suppose
The body is mine,
Or is not mine.
And I am happy.“

¹⁴⁸ Es kann einen hinduistischen Monotheismus, Polytheismus oder auch Atheismus geben. Vielfach wird versucht, den Hinduismus in seiner Grundstruktur als Henotheismus zu charakterisieren, um dem Phänomen zu begegnen, dass unterschiedliche Götter den ersten Platz in der Hierarchie des Pantheons einnehmen können. (Klostermaier, 1965, S. 88) Letztlich obliegt jedem Hindu die Ausgestaltung der Form seines Götterglaubens selbst. Dabei haben sich jedoch vorherrschende Strömungen herauskristallisiert: Heinrich von Stietencron (2008, S. 38) spricht von den großen monotheistischen Religionen des Hinduismus (obgleich auch er die mögliche

Monismus kam es lediglich zu einem Bedeutungsverlust des Göttlichen, da es hier nur als Emanation des alles – auch die Götter! – durchdringenden *Brahman* aufgefasst werden konnte.

4.6.1.2 Leben im hinduistischen Glauben

Der Hinduismus spricht von vier fundamentalen Zielen des menschlichen Lebens, die unter dem Begriff *Purushartha* zusammengefasst werden. (Lochtefeld, 2002, S. 536) Da sich aus diesen direkt ein hinduistisches Glücksverständnis ableiten lässt, werden im Folgenden die vier Aspekte *dharma*, *artha*, *kama* und *moksha* erläutert.

Dharma

Von Seiten der Hindus wird ihr Glauben oft als *sanatana dharma* bezeichnet, als *Ewige Religion*. Die Übersetzung des Begriffes *dharma* mit Religion ist üblich und gebräuchlich, weist jedoch die oben erwähnte Problematik auf. (Meisig, 1996, S. 49) Gleichzeitig hilft das Konzept des *dharma* jedoch bei der Verdeutlichung wesentlicher Aspekte des Hinduismus. Einerseits steht dieser Begriff (abgeleitet von der Verbalwurzel *dhri* = halten) für das „[...] Weltgesetz, das den Gang der Welt aufrechterhält und für Gerechtigkeit sorgt.“ (Meisig, 1996, S. 50) Diese Komponente würde man im westlichen Sinne als den religiösen Teilaspekt des *dharma* bezeichnen: Betont wird hier die untrennbare kosmische Verbundenheit alles Seienden miteinander (siehe *brahman* und *atman*). (Rambachan, 2008, S. 114)

Anerkennung anderer Gottheiten berücksichtigt, die dann jedoch eine andere – mindere – Kategorie als die Hauptgottheit bilden).

Auf der anderen Seite beinhaltet *dharma* jedoch auch einen sozialen Teilaspekt: „Zum Dharma gehören die soziale Gliederung, die Einteilung der Gesellschaft in die vier Kasten und deren besondere Funktion und Rechte, die Gesamtheit der Opfer und Zeremonien, die *Samskāras*, die zu den bestimmten Lebensabschnitten vollzogen werden, das gesamte Strafrecht, Eherecht, Erbrecht [...] Kurz: Dharma ist das >Sich-richtig-Verhalten<, gesondert und festgelegt von den Gelehrten für jeden Stand, für jeden Lebensabschnitt, für jede Situation; es ist nicht der Willkür des einzelnen überlassen. Es ist nicht >Moralität< in unserm Sinne, sondern festgelegte Sitte.“ (Klostermaier, 1965, S. 40)

Die Gliederung in Kasten¹⁴⁹ bedingt für Hindus eine vergleichsweise geringe soziale Mobilität. Zwar ist es nicht so, dass Rangfolgen und Einordnungen ewig festgeschrieben sind, doch bedarf es gewöhnlich einer Generation oder länger für einen Aufstieg. Diesbezüglich ist das Vorhandensein bestimmter Indikatoren als Zeichen von Reinheit von besonderer Bedeutung: Vegetarisches Essen, hierarchisch aufwärts gerichtete Heiraten, Berufsausübungen, die keine Verunreinigung bedingen. (Jones, Ryan, 2007, S. 100) Wie Konrad Meisig (1996, S. 158) berichtet „[...] ist das Kastensystem im Säkularstaat Indische Union *de iure* abgeschafft. Niemand wird jedoch leugnen, daß sich die Mehrzahl der Inder nach wie vor beim Essen, Heiraten und bei der Berufsausübung an genau festgelegte, traditionelle Kastenregeln hält.“

Bezogen auf das Konzept des *dharma* hat man es im Hinduismus also mit zwei unterschiedlichen Gesetzeskategorien zu tun: Mit jener, die sich dem Makrokosmos, der natürlichen Ordnung und den zugehörigen Abläufen widmet, sowie mit jener, die die sittliche Ordnung, das konkrete Verhalten und die Praxis des Individuums betrifft. Die Darlegung dieser Richtlinien erfolgt in den heiligen Schriften des Hinduismus.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Die traditionelle auf die Arier zurückgehende Strukturierung beinhaltet die Kasten der Priester (*brahmana*), der Adligen und Krieger (*kshatriya*), der Bauern und Kaufleute (*vaishya*) und der Handwerker und Knechte (*shudra*). Daneben wird eine weitere soziale Ausdifferenzierung durch das zusätzliche Strukturierungsmerkmal der *jati* vorgenommen. (Knott, 1998, S. 40f.) Zum Gesamtumfang des Systems trifft Heinrich von Stietencron (2008, S. 97) die Aussage, dass es insgesamt rund 3.000 übergeordnete *jatis* und dazu ca. 25.000 Untergruppen gibt.

¹⁵⁰ Diesbezüglich sind zunächst die Veden zu nennen (*veda* = Wissen). Den Veden in autoritativer Hinsicht folgend sind die Upanishaden. Einen dritten Bereich konstituieren schließlich die Epen *Mahabharata* (inklusive der äußerst populären *Baghavadgita*) und *Ramayana* sowie die

Die Einhaltung oder Missachtung des *dharma* findet im *karma* (= Tat) Niederschlag. Gemäß dieses Konzeptes fällt jede Tat – sei sie hinsichtlich des *dharma* positiv oder negativ zu bewerten – auf ihren Verursacher zurück. (Meisig, 1996, S. 62) Bedeutsam wird diese Konzeption im Zusammenhang mit dem hinduistischen Glauben an einen Kreislauf von Wiedergeburten (*samsara*). Gutes Karma hat dabei zur Folge, dass man die Früchte seines Handelns in einem der nächsten Leben genießen kann, schlechtes Karma führt zu einer Herabstufung im weltlichen Gefüge (Stietencron, 1984, S. 317).¹⁵¹ Eine Reinkarnation im niederwertigen Bereich kann innerhalb der menschlichen Spezies erfolgen (z. B. in einer unteren Kaste), sich aber auch auf die Fauna oder nach kontrovers diskutierter Auffassung auf die Pflanzenwelt erstrecken. Der *karma*-Ansatz ist für den Hinduismus so bedeutend, weil er – losgelöst von jeder Form des Götterglaubens – den Einzelnen komplett selbst verantwortlich für seine Taten und deren Folgen macht. Wenn es Menschen – und seien es Menschen, die wir moralisch verurteilen – besser geht als anderen, so haben sie sich dies durch das in früheren Leben erworbene *karma* erworben. Wenn nach unserem moralischen Empfinden Unschuldige leiden, so ist dies ebenfalls auf *karma* zurückzuführen.¹⁵²

Puranas. Diesen kommt theoretisch die am wenigsten autoritative Wirkung zu, in der Praxis haben sie jedoch die weitaus höchste Bedeutung (während sich mit den Veden und Upanishaden stets nur kleine Teile der Bevölkerung auseinandersetzen). (Klostermaier, 1965, S. 66)

¹⁵¹ Für die Interpretation von gut und schlecht ist in diesem Zusammenhang erneut auf den oben erläuterten Begriff des *dharma* zu verweisen. Eine Handlung ist als gut zu bewerten, wenn sie in Einklang mit dem individuellen *dharma* steht.

¹⁵² Durch den Zusammenhang zwischen *karma* und Wiedergeburten wird gleichzeitig das Problem der Theodizee gelöst: Das Geschehen in der Welt entspringt weder dem Willen eines zynischen Gottes noch ist es auf puren Zufall zurückzuführen. (Stietencron, 2008, S. 26) Hans Küng (1984, S. 336) merkt dazu an: „Hinter der Reinkarnationslehre verbirgt sich vor allem die religiös-philosophische Frage nach einer sinnvollen, gerechten, moralischen Weltordnung: nach der Gerechtigkeit in einer Welt, in der die menschlichen Lebensschicksale so ungleich und ungerecht verteilt sind.“

Artha

Der Begriff *artha* lässt sich allgemein mit *Ziel* übersetzen, bezieht sich im konkreten Zusammenhang mit den vier *purushartha* jedoch auf materielle Güter, Erfolg, Reichtum oder Macht. Wichtig ist im Hinduismus, dass das Streben nach diesen Dingen in Einklang mit dem *dharma* steht: Nur dann sind positive Auswirkungen gewährleistet. (Lochtefeld, 2002, S. 55)

Kama

Zum Ziel des *kama* schreibt Rambachan (2008, S. 120): "The Hindu tradition is not content with a human existence as a joyless struggle of survival in ascetic resignation. The goal of *kama* (pleasure) reminds us that happiness is the goal toward which all human beings aspire and that it is the normal way to be." Hier wird wie auch im *artha* die Weltzugewandtheit des Hinduismus ersichtlich. *Kama* betont die Bedeutung von Begehren, Begierde und Lust im menschlichen Leben; eine sehr populäre Applikation dieses Gedankens findet sich beispielsweise im *kama sutra*. (Lochtefeld, 2002, S. 340ff.)

Moksha

Für den Hindu ist es von entscheidender Bedeutung, gemäß seines *dharma* zu leben, um sich eine möglichst gute Wiedergeburt zu sichern. Doch damit sind nicht alle Probleme gelöst: Für das Individuum mag das Ende der leiblichen Existenz angesichts des *samsara* an Schrecken verloren haben, doch bleiben alle negativen Seiten des Lebens bestehen. Es gibt auch kein permanentes Festhalten an weltlichen Dingen. „Das eigentliche Übel im Kreislauf der Wiedergeburten ist nicht mehr der Tod, sondern die zwanghafte Wiederkehr, das Leben-Müssen. Daß man überhaupt in den Geburtenkreislauf verwickelt ist, daß man überhaupt existiert, das Dasein schlechthin wird als leidhaft empfunden. Dieses Leiden weckt den Wunsch, nicht mehr wiedergeboren zu werden, und solches Erlösungsstreben hat Abkehr von der Welt zur Folge.“ (Meisig, 1996, S. 66)

Die Beendigung der Wiedergeburten wird als *moksha* bezeichnet. Es gibt – entsprechend der Vielzahl der hinduistischen Strömungen – unterschiedliche Interpretationen des *moksha*, die z. B. auf die Verschmelzung des *atman* mit dem

brahman oder auch auf das Eins-Werden mit Gott abzielen können. (Jones, Ryan, 2007, S. 292) Stolz (1986, S. 41) merkt hierzu an: „Die radikale *Auflösung der Egozentrik* ist das Ziel aller östlichen Heilswege. [...] *Un-Unterschiedenheit* (advaita) ist das maßgebende Lösungswort der Spiritualität der Ich-losigkeit.“ Dem gläubigen Hindu stellt sich nun die Frage, auf welche Weise er *moksha* erreichen kann. Hierfür kommen grundsätzlich drei Wege¹⁵³ in Frage; diese sollen aufgrund ihrer zentralen Bedeutung für die Erzielung von Glück im hinduistischen Sinne kurz dargestellt werden.

- *Jnana yoga*¹⁵⁴

Dieser Weg zielt auf den Gewinn von Wissen bzw. Erkenntnis durch die Vereinigung mit Gott ab. Dazu dienen die kontemplative Beschäftigung mit den heiligen Schriften und diverse Meditationstechniken. In jedem Fall wird die Konzentration auf den Erkenntnisgegenstand und die Abkehr von Dingen, die den Gläubigen an die materielle Welt binden, angestrebt. (Leaman, 1999, S. 156)

- *Karma yoga*

Der Weg des *karma yoga* strebt die Erlösung durch die Tat, also durch praktische Handlungen an. Dafür kommen einerseits Aktivitäten des Alltags in Frage, die dem individuellen *dharma* entsprechend und mit selbstloser Absicht durchgeführt werden.

¹⁵³ Die Zahl der Wege kann abweichen. Heinrich von Stietencron (1984, S. 318) gibt zu bedenken, dass im Hinduismus manchmal von zwei, manchmal auch von vier Wegen die Rede ist – drei sei jedoch die am häufigsten genannte Zahl.

¹⁵⁴ Der Begriff *jnana* leitet sich von der Wortwurzel *jna* ab, die so viel wie wissen bedeutet und lässt sich dementsprechend mit Wissen oder Erkenntnis übersetzen. (Jones, Ryan, 2007, S. 215) *Yoga* – abgeleitet von der Wortwurzel *yuj* für anjochen oder zusammenbinden – meint eine Verbindung oder Vereinigung (in diesem Fall mit Gott, dem Göttlichen, dem Brahman). (Jones, Ryan, 2007, S. 511)

- *Bhakti yoga*¹⁵⁵

Im *bhakti yoga* wird die Integration der anderen Erlösungswege deutlich. Es handelt sich nicht um isolierte Pfade, sondern um ein Geflecht: Durch den Dienst an Gott¹⁵⁶ zeigen sich auch Elemente des *karma yoga*. Außerdem werden auch hier – wie im *jnana yoga* – Meditationstechniken eingesetzt, die zur Erkenntnis des Gläubigen beitragen sollen. (Stietencron, 1984, S. 325)

4.6.2 Buddhismus

4.6.2.1 Grundlagen

Wie im Hinduismus ist es auch im Fall des Buddhismus mit Schwierigkeiten verbunden, ihn durch die Verwendung westlicher Termini charakterisieren oder kategorisieren zu wollen. Allgemein wird der Buddhismus als Religion bezeichnet.¹⁵⁷ Einfacher und unkritischer ist es sicher, grundsätzlich von einer Lehre zu sprechen, die die Überlieferung zahlreicher Traditionen und Praktiken beinhaltet. Durch diesen Ausdruck wird jedoch noch keine Annäherung an sein Wesen ermöglicht.

Schmidt-Glintzer (2008, S. 9) weist zunächst darauf hin, dass der Ausdruck Buddhismus keineswegs neu oder – wie im Hinduismus – durch westliche Interpreten übergestülpt wurde. Stattdessen war bereits im China des 5. Jahrhunderts n. Chr. die Rede von der Lehre des Buddha, die den Lehren von Laotse und Konfuzius gegenüberstand.

Von besonderer Bedeutung ist der Buddha selbst. An der Historizität dieser Person wird allgemein nicht gezweifelt, Probleme bestehen jedoch hinsichtlich der Ergründung seiner Biographie. Selbst die Angabe von Lebensdaten ist nicht

¹⁵⁵ *Bhakti* leitet sich von *bhaj* für verehren oder sich hingeben ab. Beim *bhakti yoga* handelt es sich also um den Weg der Verehrung oder des hingebungsvollen Dienstes an eine Gottheit. (Jones, Ryan, 2007, S. 76)

¹⁵⁶ Hans Küng (1984, S. 332) weist auf Parallelen zu anderen Religionen hin: „Diese auf Hingabe beruhende gläubige Liebe zu Gott wird im Hinduismus wiederum Bhakti genannt, im Christentum wie im Judentum aber Glaube (unbedingtes Vertrauen) und Liebe (rückhaltloses Sichschenken), im Islam – und hier schließt sich der Kreis – eben Islam!“

¹⁵⁷ Freiburger und Kleine (2011, S. 462) treten für diese Kategorisierung ein. Nach ihrer Auffassung sind alle typischen Merkmale einer Religion erfüllt.

verlässlich möglich – so geht man lediglich davon aus, dass er im 4. oder 5. Jahrhundert v. Chr. gelebt hat. (Freiberger, Kleine, 2011, S. 34) Die Überlieferung besagt, dass der Buddha – Siddhartha Gautama – einer Herrscherfamilie entstammte. Im Alter von 29 Jahren verließ er seine Familie. Der Grund dafür – und das ist im Kontext dieser Arbeit von besonderem Interesse – war seine Suche nach wahren Glück, nach Erlösung vom Leid. Schließlich fand er nach jahrelanger Praxis der Meditation in Bodhgaya unter einer Pappelfeige¹⁵⁸ die Erleuchtung. Fortan wurde Siddhartha als *der Buddha* (= der Erwachte, der Erleuchtete) bezeichnet. (Hutter, 2008, S. 19) Im Zuge seines Erwachens erhielt der Buddha Einblick in *dharma*, jenes Weltgesetz, von dem bereits in der Erörterung des Hinduismus die Rede war.¹⁵⁹ Die Essenz seiner Erkenntnis kristallisierte sich in den sogenannten Vier Edlen Wahrheiten und dem Edlen Achtfachen Pfad, die im folgenden Kapitel erläutert werden. (Reynolds, Hallisey, 1987, S. 1089) Damit wurde das Rad des Gesetzes (*dharmachakra*) in Gang gesetzt: Der Buddha begann eine jahrzehntelange Lehrtätigkeit. In diesem Zuge nahm er eine Reihe von Konzepten und Grundlagen der älteren hinduistischen Strömungen auf (z. B. die Lehre des *karma*), doch traten bei ihm wesentliche Unterschiede auf (wie beispielsweise die Frage nach der Natur der Seele). (Hutter, 2008, S. 19f.)

4.6.2.2 Leben nach buddhistischer Lehre

Einer der zentralen Inhalte des Buddhismus besteht in der Lehre vom *anatman*. Der Begriff ist die Negation der hinduistischen Vorstellung vom *atman*; hier geht es also um das Nicht-Selbst. Eine ewige individuelle Seele existiert nach buddhistischer Auffassung nicht, stattdessen unterliegt alles einem dauerhaften Prozess der Veränderung¹⁶⁰. Die menschliche Vorstellung von einem Selbst ist

¹⁵⁸ Aufgrund des Ereignisses auch als Bodhibaum (= Baum der Erleuchtung) bezeichnet. (Freiberger, Kleine, 2011, S. 34)

¹⁵⁹ Den wesentlichen Unterschied stellt Michael von Brück (2007, S. 122) wie folgt dar: „[...] [D]er Buddhismus interpretiert *dharma* insofern grundlegend anders als die brahmanische Philosophie, als der Begriff nun nicht mehr nur auf die gute Seite des Gegensatzpaars von gut und Böse (*dharma* und *adharma*) interpretiert wird, sondern *alle* Faktoren und Grundbausteine der Wirklichkeit [...] als *dharmas* aufgefaßt werden. *Dharma* wurde somit zum Begriff für >Daseinsfaktor< im allgemeinsten Sinne.“

¹⁶⁰ Für die Unbeständigkeit alles Seins wird der Begriff *anitya* verwendet. (Irons, 2008, S. 19)

demnach nichts als eine Illusion, die überwunden werden muss. (Irons, 2008, S. 18)

Der Kern der buddhistischen Lehre besteht in den von Buddha erkannten und verkündeten Vier Edlen Wahrheiten. Diese lauten nach Freiburger und Kleine (2011, S. 42):

1. Alles Leben ist Leiden.
2. Die Ursache des Leidens ist die Begierde.
3. Die Überwindung des Leidens besteht im Überwinden der Begierde.
4. Der Weg dorthin ist der Edle Achtfache Pfad.

Buddha sieht die grundsätzliche Problematik alles menschlichen Daseins im Leiden. Im gleichen Zuge dieser Diagnose verkündet er im Edlen Achtfachen Pfad jedoch auch eine Möglichkeit der Therapie. Schmidt-Glintzer (2008, S. 16f.) führt dies aus: „Der achtfache Pfad [...] gliedert sich folgendermaßen:

1. Rechte oder Vollkommene Erkenntnis oder Anschauung, d. h. Erkenntnis der vier edlen Wahrheiten und Einsicht in die Lehre vom Nicht-Selbst;
2. Rechte Gesinnung oder Vollkommener Entschluß, d. h. Entschluß zur Entsagung und zur Freundlichkeit gegenüber allen Lebewesen;
3. Rechte oder Vollkommene Rede, d. h. Vermeidung von Geschwätz, übler Nachrede und besonders von Lügen;
4. Rechte Tat oder Rechtes Vollkommenes Handeln; d. h. Handeln entsprechend den Sittenregeln (*śīla*);
5. Rechter oder Vollkommener Lebenserwerb, d. h. Vermeidung einer Tätigkeit, bei der man Lebewesen schädigen muß;
6. Rechtes Streben oder Vollkommene Anstrengung, was sich auf die Vermeidung von karmisch Unheilsemem und die Beförderung von karmisch Heilsemem bezieht;
7. Rechtes Überdenken oder Vollkommene Achtsamkeit; d. h. Achtung auf den Körper, die Gefühle, das Denken und die Objekte des Denkens;
8. Rechtes Sich-Versenken oder Vollkommene Sammlung, was sich auf die vier Stufen der Versenkung (*dhyāna*) bezieht.“

Aus den Regeln des Edlen Achtfachen Pfades erwachsen drei grundsätzliche Anforderungsbereiche für den Menschen: Wissen (Nr. 1 und 2), Sittlichkeit (Nr. 3 bis 5) und Meditation (Nr. 6 bis 8). (Freiberger, Kleine, 2011, S. 202)

Bezogen auf ein buddhistisches Glücksverständnis zeigt sich hier eine Parallele zum antiken griechischen Denken: Hier wie dort wird die Bedeutung von Wissen bzw. Erkenntnis einerseits und die Berücksichtigung von Sittlichkeit bzw. Tugendhaftigkeit andererseits betont. Eine innerliche und auf das jeweilige Individuum bezogene Komponente steht einer äußeren Komponente gegenüber, die auf das Leben in der Gemeinschaft abzielt. Für den Weg zum Glück ist beides erforderlich.

Wie auch im Hinduismus wird von der Lehre des *samsara* (dem ewigen Kreislauf der Wiedergeburten) ausgegangen.¹⁶¹ Die Beendigung dieses Kreislaufes ist das Erreichen von *nirvana*. Dieser Begriff (wörtlich zusammengesetzt aus den Sanskritwurzeln für die Begriffe aus sowie wehen bzw. blasen) hat metaphorisch zwei Bedeutungen: Einerseits das Verlöschen einer Kerze, andererseits den Vorgang einer Kühlung (wie bei einem Lufthauch). Beiden Metaphern gemein ist die Stillung eines Brennens, eines Feuers, einer Hitze. (Hayes, 2005, S. 620) Demnach stellt *nirvana* auch keinen Ort dar, sondern einen Zustand oder einen Prozess. Freiberger und Kleine (2011, S. 202) nennen weitere Umschreibungsmöglichkeiten des Begriffes: „[...] z. B. als Stadt, zu der der gewiesene Weg führt, oder als höheres Glück, in dem es Glück und Leid nicht mehr gibt. Nirvāṇa ist jedoch nicht »das Nichts«, wie manchmal zu lesen ist. Nicht das Individuum »verlöscht«, sondern Gier, Hass und Verblendung – man beachte, dass der Buddha nach Erreichen des Nirvāṇa der Tradition zufolge noch vierzig Jahre gelebt hat.“

¹⁶¹ Freiberger und Kleine (2011, S. 200) werfen die Frage auf, was denn wiedergeboren wird, wenn doch die Grundannahme des *anatman*, des Nicht-Selbst besteht und somit keine ewige Seele existiert. In einer Umschreibung drücken sie den Vorgang wie folgt aus: „Die verschiedenen Existenzen eines Individuums sind nicht, wie die Perlen einer Kette auf einem durchgängigen Faden, durch ein beständiges Selbst verbunden. Man kann sich die einzelnen Existenzen besser als Billiardkugeln vorstellen. Wie eine Kugel von einer anderen mit einem Bündel von Impulsen (Geschwindigkeit, Winkel, Drall etc.) »angestossen« [sic] und somit in einer bestimmten Weise in Bewegung gesetzt wird, so wird eine neue Existenz ebenfalls von einem Bündel von Karmawirkungen angestossen [sic], ohne dass es eine durchgehende Verbindung – wie ein beständiges Selbst oder den Faden einer Perlenkette – gäbe.“ (Freiberger, Kleine, 2011, S. 200)

Der Buddha selbst verkündete zunächst ein mönchisches Ideal als Heilsweg; in der Nachwirkung haben sich jedoch zwei buddhistische Hauptssysteme mit differenzierten Ansichten herauskristallisiert. Diese werden als *Mahayana* (= Großes Fahrzeug) und *Hinayana*¹⁶² (= Kleines Fahrzeug) bezeichnet. Innerhalb dieser Hauptrichtungen existiert im *Hinayana* heute nur noch die Schule des *Theravada*. Basis dieser Ausrichtung ist ein mönchisches Leben strengen Glaubens und der Enthaltensamkeit. Im Gegenzug haben die Mönche jedoch als einzige auch die Möglichkeit, bereits in *diesem* Leben den Weg ins *nirvana* finden zu können. (Hutter, 2008, S. 21ff.)

Im Zentrum der *Mahayana*-Schule steht hingegen die Figur des *Bodhisattva* (= erleuchtetes Wesen), einer Person, die auf dem Weg zur Buddhaschaft weit fortgeschritten ist. Statt jedoch ins *nirvana* einzugehen, entscheidet sich der *Bodhisattva* für ein Verbleiben im Kreislauf der Wiedergeburten.¹⁶³ (Irons, 2008, S. 323) Ein solcher Pfad ist nur für die wenigsten zu beschreiten. Der Dalai Lama (2011, S. 206) macht allerdings deutlich: „Die Ursache für Glück ist Altruismus – der Wunsch, anderen von Nutzen zu sein.“ Diese Haltung – bezeichnet als *karuna* (= Mitgefühl) – ist es, die im Mahayana-Buddhismus als höchste Tugend gilt. (Freiberger, Kleine, 2011, S. 228) Dem *Mahayana* lassen sich im strengen Sinne zwei populäre Formen des Buddhismus zurechnen, die in der Regel als für sich stehend betrachtet werden. Dies ist erstens die Richtung des *Vajrayana*¹⁶⁴ (= Diamantfahrzeug), die heute in Nepal und Tibet verbreitet ist. Zweitens ist die Form des *Zen* (chinesisch: *chan*) hervorzuheben, die in China unter daoistischen Einflüssen entstand. (Irons, 2008, S. 324) Die *Zen*-Ausrichtung fand schließlich in Japan besondere Verbreitung. (Irons, 2008, S. 590f.) Diese durch eine Vielzahl von Meditationstechniken gekennzeichnete Ausrichtung unterteilt sich wiederum in mehrere Schulen; die beiden größten sind unter den Bezeichnungen *Soto* und *Rinzai* bekannt. Während die ange-

¹⁶² Der Begriff *Hinayana* ist auf Polemiken seitens der *Mahayana*-Anhänger zurückzuführen. In jedem Fall blieben jedoch die ursprünglichen Lehren des Buddha wesentlicher Grundbestandteil der Systeme. (Schmidt-Glinter, 2008, S. 11f.)

¹⁶³ Wie der Dalai Lama (2011, S. 215) erläutert, dient der *Bodhisattva* damit auch dem Wohl der anderen, denen er auf ihrem Weg helfen möchte.

¹⁶⁴ *Vajrayana* steht in enger Beziehung zu Praktiken des *Tantra*. Charakteristisch ist die starke Betonung der Rolle des Lehrers (des *guru*). Zu betonen ist die Komplexität der rituellen Handlungen; zu den Techniken der Lehre gehört der Einsatz von *Mantras*, *Mandalas* und *Mudras*. (Irons, 2008, S. 542)

strebte Erleuchtung im *Soto* als langsamer Vorgang betrachtet wird¹⁶⁵, handelt es sich nach Ansicht des *Rinzai* um eine spontane, plötzliche und dramatische Erfahrung.¹⁶⁶ (Kupperman, 2001, S. 142)

4.6.3 Reflexion

Ein Vergleich von Hinduismus und Buddhismus mit heutigen westlichen Glücksvorstellungen verdeutlicht erhebliche Unterschiede.

So ist im Zentrum der indischen Denkrichtungen unzweifelhaft der Aspekt der Erlösung bzw. Erleuchtung anzusiedeln. Diese ist es, die die Hindus und Buddhisten anstreben, um letztlich ein Ende des Kreislaufes der Wiedergeburten zu erreichen.

Die Ausführungen machten deutlich, dass es eine Vielzahl von Möglichkeiten zum Erreichen dieses als vollkommenes Glück empfundenen Zustandes gibt: Für die Hindus stehen die verschiedenen *Yoga*-Arten im Mittelpunkt. Den buddhistischen Heilswegen ist in Form der Lehren des Buddha ein gemeinsames Fundament gegeben: Erst wenn die Unbeständigkeit des Seins erkannt wurde, ist die Überwindung aller Begierden und somit die Beendigung des Leidens möglich.

Gleicht man diese Aspekte mit einem westlichen Glückskonzept ab, so ist hervorzuheben, dass Ziele wie *moksha* oder *nirvana* (die als finales Glück angesehen werden) nicht vorhanden sind. Auch der Gedanke eines Weltgesetzes, dem es dabei zu folgen gilt, mutet fremdartig an. Dennoch weist vor allem der Hinduismus Berührungspunkte mit westlichem Gedankengut auf. Insbesondere seine

¹⁶⁵ In der *Soto*-Schule liegt der Fokus auf der Ausübung des *Zazen*. Man solle dabei „[...] erkennen, dass man nicht meditiere, um damit irgendetwas zu erreichen. Man solle nur sitzen (*shikantaza*), dann sei die Erleuchtung bereits realisiert [...]“ (Freiberger, Kleine, 2011, S. 156)

¹⁶⁶ Hierzu dienen z. B. *Koans*, rätselhafte Verse oder Phrasen, die sich dem Versuch einer rationalen, intellektuellen Interpretation entziehen. (Hutter, 2008, S. 31). Der dadurch im Buddhisten ausgelöste Zweifel ist eine wesentliche Hilfe für den Prozess der Meditation: „Doubt forces the mind to escape from the complacency of its normal way of thinking, and it becomes evident that the ordinary rational processes are incapable of understanding the problem that has been set. Anything that threatens the security with which we hold traditional ideas about the mind and the intellect is welcome to Buddhism, which tries to deconstruct such concepts.“ (Leaman, 1999, S. 168) [Im Original vorhandene Hervorhebung entfernt]

weltzugewandte Seite, die sich in *kama* und *artha* manifestiert, offenbart ähnliche Glücksvorstellungen. Lust, Erfolg und Reichtum sind für den Hindu erstrebenswert, sofern sie in Einklang mit dem *dharma* stehen. Es liegt auf der Hand, dass es hier zu problematischen Differenzen zwischen Theorie und Praxis kommen kann.

Einen anderen Charakter weist der Buddhismus auf, der trotz der Fremdartigkeit seiner Kerngedanken (siehe die Vier Edlen Wahrheiten) im westlichen Kulturkreis zunehmend Anhänger gewinnt. Es mag jedoch auch gerade die nach westlichem Verständnis ungewöhnlich anmutende konsequente Darlegung von Leidensursachen sein, die die Attraktivität des Buddhismus ausmacht. In der Analyse der Befindlichkeit unserer ökonomistisch-konsumistisch geprägten Gesellschaft wurde eine ähnliche Diagnose aufgestellt: Ursächlich für ein empfundenes Nicht-Glück ist die Unbegrenztheit menschlicher Bedürfnisse und – dramatischer noch – die Forcierung ihrer Bewusstseinsdurchdringung. In diesem Sinne beschreitet die westliche Zivilisation allerdings einen Weg, der jenem der buddhistischen Vorstellung (Überwindung der Begierden) genau entgegengesetzt ist.

Priesner (2009, S. 36f.) ergänzt diese Gedanken wie folgt: “Since Buddhist philosophy lacks a period such as European Enlightenment, resulting in the schism of science and religion, economic thinking and all other indigenous sciences are an integral part of Buddhism. As such, the overarching goal of every aspect of life, including economics, is not seen in the multiplication of material wants, which can be satisfied by consumption, but in the purification of the human character. The objectives of market economics, i.e. increasing consumption and accelerating growth are thus only relevant as means to an entirely different end – human well-being. Buddhism turns the formula of western economic thinking which views all pre- and non-capitalist values as instrumental to either enabling or impeding economic growth, on its head. Besides, Buddhist moral philosophy provides a definition of happiness, suggesting that well being be drawn from the harmonisation of spiritual and material aspects of life.”

Eine solche Harmonisierung ist für den Buddhismus wie auch für den Hinduismus ausschlaggebend. Damit stehen beide Denkrichtungen im Kontrast zu einer westlichen Glücksvorstellung, in der die materielle Komponente deutlich stärkere Betonung findet.

4.7 Chinesische Denkrichtungen

4.7.1 Daoismus

4.7.1.1 Grundlagen

Der Daoismus¹⁶⁷ wird historisch auf die sagenumwobene Gestalt des Laotse zurückgeführt. Wenig ist über diese Figur bekannt: Die Meinungen der modernen Forschung reichen von einer Zuschreibung der Bezeichnung *laotse* (alter Meister) für eine reale Person bis hin zu einer reinen Fiktion, die erschaffen wurde, um daoistischen Schriften höhere Autorität zu verleihen (Glasenapp, 2005, S. 188f.). Der Tradition gemäß wird Laotse als Zeitgenosse des Konfuzius beschrieben; als Grundlage dafür dient jedoch eine um 100 v. Chr. von Sima Qian verfasste Biographie (Hutter, 2008, S. 73). Der erhebliche zeitliche Abstand zur Lebenszeit von Konfuzius lässt dementsprechend zumindest Zweifel an der Historizität des Laotse aufkommen.

Wie auch im Fall des Konfuzianismus ist es schwierig, das Wesen des Daoismus mittels westlicher Kategorien zu verdeutlichen. Hans van Ess (2011, S. 7f.) erläutert, dass lange eine Unterscheidung zwischen einer philosophischen und einer religiösen Form des Daoismus vorgenommen wurde (*dao* bzw. *dao**jiao*). Diese Trennung werde heute zunehmend kritisch gesehen; möglicherweise habe es eine abgegrenzte philosophische Schule faktisch niemals gegeben.

¹⁶⁷ In dieser Arbeit werden die Begriffe *dao* und *Daoismus* verwendet. Zur Umsetzung des Chinesischen ins lateinische Alphabet sind vor allem zwei Systeme gebräuchlich: das ältere *Wade-Giles-System*, das vor allem in Taiwan und den USA gebräuchlich ist (hier wird von *Tao* und *Taoismus* gesprochen) und das neuere *Hanyu pinyin*, das sich weltweit immer stärker durchsetzt. (Miller, 2008, S. XII f.) Der Version des letzteren Systems wird hier gefolgt.

Der Daoismus kann aller Fremdartigkeit zum Trotz auch im Westen auf eine langjährige Rezeptionsgeschichte zurückblicken; im deutschen Sprachraum hat beispielsweise Bertolt Brecht daoistische Gedanken aufgegriffen und popularisiert. (siehe u. a. Brecht, 2007, S. 296ff.)

4.7.1.2 Leben nach daoistischer Lehre

Im Zentrum des daoistischen Lebens steht der namensgebende Begriff *dao*, der im Konfuzianismus gleichermaßen eine Rolle spielt. Helmuth von Glasenapp (2005, S. 150) schreibt dazu: „Das Wort ‚Tao‘ (sprich: Dau) bedeutet ursprünglich ‚Weg‘, besonders den Weg der Gestirne am Himmel. So heißt der Äquator der ‚rote Weg‘, die Ekliptik der ‚gelbe Weg‘. Tao bezeichnet auch den ‚sinnvollen‘ Weg, der zum Ziel führt, die Ordnung, das Gesetz, das in allem wirkt.“¹⁶⁸

Im daoistischen Weltbild bezeichnet das *dao* den Urgrund und den Weg alles Seins; ein Prinzip, das keine schöpfende Kraft darstellt, wohl aber allem immanent ist. (Hu, Allen, 2005, S. 27) An dieser Stelle werden demnach Parallelen zum hinduistischen Konzept des *brahman* ersichtlich. Stolz (1986, S. 132) schreibt dazu: „Wenn der sterbliche Mensch sagen will, was im Anfang war, stößt er auf das Unaussprechliche. Es ist in ihm anwesend, denn die Namenlosigkeit des Uranfangs bleibt in allem *gegenwärtig*, was jemals *angefangen* hat, was *geworden* ist und auch wieder vergeht.“ Hier klingt die Problematik der Verwendung von Namen und Begriffen an: Das *dao* ist das Unaussprechliche.¹⁶⁹ Dieser Umstand wurde schon von Laotse selbst betont. So schob er ausufernden Spekulationen bezüglich einer eindeutigen Definition des Begriffes *dao* im *Daodejing* einen Riegel vor. Gleich zu Beginn des Buches heißt es (Laotse, 2008, 1):

¹⁶⁸ Hartz (2009, S. 10) erklärt, dass das Schriftzeichen für *dao* sich aus den Komponenten für Kopf und Fuß zusammensetzt. Fuß suggeriert die Richtung oder den Weg einer Person, während Kopf die bewusste Entscheidung meint. Andererseits steht Kopf auch für einen Anfang und Fuß für ein Ende.

¹⁶⁹ Dieser Aspekt ist es, der nach Auffassung von Keitel-Holz (1984, S. 66) den zentralen Gedanken des Daoismus umreißt.

„Der SINN¹⁷⁰, der sich aussprechen läßt,
ist nicht der ewige SINN.
Der Name, der sich nennen läßt,
ist nicht der ewige Name.“

Geldsetzer und Hong (2012, S. 81) führen bezüglich dieser Unbestimmtheit des *dao*-Begriffes aus, dass Laotse sich der Grenzen bezüglich der Erlangung von Erkenntnis und Wissen sehr bewusst war. Dementsprechend trat er auf diesem Wege in bewusste Opposition zu anderen Lehren, namentlich und insbesondere auch zum Konfuzianismus. Der Prozess der Erkenntnis ist nach Laotse nicht zwangsläufig mit der Erlangung von Wahrheit gleichzusetzen; daher sei der einer Anmaßung unbedingt entgegenzutreten. Und noch weitere Gefahren drohten: „Mit modernen Worten könnte man sagen: Handeln aus falschen Erkenntnissen und falschem Wissen zerstört die Natur.“ (Geldsetzer, Hong, 2012, S. 81)

Der letztgenannte Aspekt mündet direkt in einen weiteren wesentlichen Bestandteil des Daoismus, der mit dem Begriff *wuwei* gekennzeichnet wird. *Wuwei* entspricht wörtlich einem Nicht-Handeln, hiermit ist jedoch keineswegs vollkommene Untätigkeit gemeint, sondern das Fallenlassen aller Vorhaben, die aus egoistischen Erwägungen, Begierden, Lüsten und Leidenschaften erwachsen. Stattdessen muss nach daoistischer Auffassung das Finden eines im Einklang mit der Natur stehenden Weges im Vordergrund stehen. (Kohn, 2008, S. 21)

Bei Laotse (2008, 29) wird die Anforderung des Nicht-Handelns wie folgt ausgedrückt:

„Die Welt erobern und behandeln zu wollen,
ich habe erlebt, daß das mißlingt.
Die Welt ist ein geistiges Ding,
das man nicht behandeln darf.

¹⁷⁰ Hier wird im Original das Schriftzeichen für *dao* verwendet.

Wer sie behandelt, verdirbt sie,
wer sie festhalten will, verliert sie. [...]
Darum vermeidet der Berufene
Das Zusehr, das Zuviel, das Zugroß.“

Gerade die letzten Zeilen verdeutlichen, wie stark die Bedeutung der Harmonie im daoistischen Denken verankert ist. Dies ist ebenfalls ein Kernkonzept des Konfuzianismus, jedoch mit erheblichen Unterschieden bezüglich der Interpretation: So tritt der Daoismus in Opposition zu Uniformität und Strukturierung; er begrüßt Pluralismus und Vielfalt.¹⁷¹ Nach daoistischer Auffassung sind es die menschlichen Versuche zur Systematisierung und Ordnung, die eine natürliche Harmonie zerstören. Bedingung für die Schaffung von Harmonie sei vielmehr der rege und stetige Austausch unterschiedlicher Standpunkte. (Lai, 2008, S. 9)

Seinen metaphysischen Ausdruck findet das Streben nach Harmonie im Dualismus von *Yin* und *Yang*, zweier kosmischer Prinzipien, die aus dem *dao* resultieren. Die permanenten Veränderungen des Flusses von Energie (*qi*) zwischen allen Objekten des Kosmos lassen sich durch *Yin* und *Yang* darstellen. (Bokenkamp, 2005, S. 2177)

Der Daoismus greift auf eine Reihe ritueller Handlungen zurück, die dazu dienen sollen, Individuen oder Gruppen wieder in Einklang mit dem *dao* zu bringen. So existieren umfangreiche Zeremonien, die durch Priester in entsprechenden Roben durchgeführt werden; dabei kommen u. a. Rezitationen von Texten, Symbole und Talismane zum Einsatz. Hervorzuheben ist die raumzeitliche Orientierung des Rituals: In räumlicher Hinsicht soll die Ausgestaltung des jeweiligen Ortes den Kosmos symbolisieren; die zeitliche Entfaltung des Rituals führt die Teilnehmenden zum Moment der kosmischen Entstehung zurück – jenem Augenblick, in dem das *dao* in seiner vollkommenen Einheit vorhanden war. (Bokenkamp, 2005, S. 2178)

¹⁷¹ Eine besonders radikale Auffassung findet sich beim bedeutenden Daoisten Zhuangzi: „The *Zhuangzi* even seems to celebrate the messy cacophony of differences between individuals and views.“ (Lai, 2008, S. 9)

4.7.2 Konfuzianismus

4.7.2.1 Grundlagen

Der Konfuzianismus geht auf die Person des K'ung fu-tzu zurück, dessen Lebenszeit gewöhnlich mit 551 bis 479 v. Chr. angegeben wird. (Shen, 2001, S. 1) Es waren jesuitische Missionare, die im Jahre 1583 nach Peking kamen und seinen Namen im Zuge ihrer Auseinandersetzung mit dem alten chinesischen Wissen latinisierten. (Collinson, Plant, Wilkinson, 2000, S. 217).

Für das Verständnis der konfuzianischen Lehre ist es bedeutsam, dass Konfuzius in einer Zeit geboren wurde, die vom Verfall der Zentralmacht der Chou-Dynastie und damit einhergehende Auseinandersetzungen gekennzeichnet ist. (Ess, 2009, S. 12) Gemäß der traditionellen Biographie war Konfuzius Zeit seines Lebens im Staatsdienst (verschiedener Staaten) als Berater der Herrschenden tätig – das dauerhafte Bekleiden einer hohen Position war ihm jedoch nicht vergönnt. Parallel widmete er sich der Unterrichtung von Schülern in der Kunst der Staatslenkung (Glasenapp, 2005, S. 169f.).

Gerade diese sehr weltlichen Aspekte erschweren heute die Charakterisierung des Konfuzianismus.¹⁷² Immer besteht die Gefahr des Aufkommens von Stereotypen. So kann eine Reduktion auf seine Anweisungen zur gelungenen Staatsführung den Konfuzianismus – gleichermaßen wie z. B. das Werk eines Niccolò Machiavelli – schnell als Blaupause für moderne Managementratgeber erscheinen lassen (und in der Tat geschieht dies).

Hans van Ess (2009, S. 113f.) gibt zu bedenken, dass diese Diesseitigkeit des Konfuzianismus den jesuitischen Missionaren nur recht war: Sie sahen hier einen potenziellen Verbündeten in der Auseinandersetzung mit den anderen beiden – transzendenten – Hauptströmungen des chinesischen Geisteslebens, dem Daoismus und dem Buddhismus.

¹⁷² In der gängigen Literatur findet sich der Religionsbegriff sehr oft, ihm ist jedoch wie bei anderen nichtwestlichen Lehren auch mit Einschränkungen und Skepsis zu begegnen.

4.7.2.2 Leben nach konfuzianischer Lehre

Den gerade geschilderten Stereotypen zum Trotz beinhaltet der Konfuzianismus durchaus metaphysische Elemente. Er kennt eine Weltordnung, die jedoch nicht auf einen persönlichen Gott zurückgeht. (Glasenapp, 2005, S. 181) So ist das Konzept eines Himmels (*tian*) durchaus vorhanden. Über dessen genaue Beschaffenheit besteht dabei keine einheitliche Auffassung: So kann er beispielsweise als der Kosmos insgesamt, als die Natur oder als höchstes Wesen angesehen werden. Im Kern geht es um eine ultimative Form von Realität, die für das menschliche Schicksal bestimmend ist. Die Tradition besagt, dass die konfuzianischen Regeln Ausfluss einer genauen Beobachtung der Gesetzmäßigkeiten von Himmel und Erde sind. Letztere werden – wie auch im Daoismus – mit dem Begriff *dao* (= Weg, genauere Angaben im Kapitel zum Daoismus) bezeichnet. (Yao, 2000, S. 139ff.)

Das vom Himmel ausgehende *dao* ist primär moralischer Natur. Für den einzelnen Menschen ergibt sich daraus die Anforderung, durch seinen Lebenswandel diesem Prinzip zu entsprechen. Besonders betroffen ist davon der jeweilige Herrscher, der das so genannte Mandat des Himmels innehat. (Yao, 2000, S. 147f.)

Moralische Handlungen zielen auf den Aspekt der Harmonie ab, der von zentraler Bedeutung für die konfuzianische Lehre wie für das chinesische Denken ist. Bei Konfuzius (2007, Buch I, 12) heißt es: „Meister Yu sprach: »Bei der Ausübung der Formen ist die (innere) Harmonie die Hauptsache. Der alten Könige Pfad ist dadurch so schön, daß sie im Kleinen und Großen sich danach richteten. Dennoch gibt es Punkte, wo es nicht geht. Die Harmonie kennen, ohne daß die Harmonie durch die Form geregelt wird: das geht auch nicht.«“ Harmonie muss nach konfuzianischem Denken alle Lebensbereiche erfassen. Sie soll im Inneren wie im Äußeren herrschen, zwischen dem Göttlichen und dem Weltlichen, zwischen himmlischen Prinzipien und menschlichem Verhalten, zwischen

Herrscher und Beherrschten. Auf diese Weise werden Frieden und Ordnung aufrechterhalten.¹⁷³ (Yao, 2000, S. 173)

Für die konkrete Ausgestaltung des Lebens ist die Lehre der *Fünf Tugenden* (*wu te*) elementar. Eine besondere Problematik ergibt sich daraus, dass sich die Zusammenstellung in historischer Hinsicht und je nach Schule oft unterscheidet. (Taylor, Choy, 2005, S. 696) An dieser Stelle werden daher einige Kernkonzepte ausgewählt und in gebotener Kürze dargestellt, die in vielen der Zusammenstellungen enthalten sind und somit eine Schnittmenge bilden. Ihre Befolgung stellt den Schlüssel zum Erreichen von Glück dar.

Menschlichkeit

Der Begriff der Menschlichkeit (*jen*) nimmt im konfuzianischen Denken einen zentralen Stellenwert ein. Dabei ist der genaue Inhalt aufgrund der Vielfalt möglicher Übersetzungen jedoch schwer greifbar. Taylor und Choy (2005, S. 311) führen aus, dass sich das Schriftzeichen für *jen* aus den Komponenten Person und Zwei zusammensetzt. Betont wird also offenbar der soziale Kontext, in den die Tugend der Menschlichkeit eingebettet ist.¹⁷⁴ Eine weitere Annäherung an den Begriff wird, so Taylor (2004, S. 48), durch die Betrachtung zweier Tugenden ermöglicht, die im Konfuzianismus oft zur Beschreibung von *jen* verwendet werden: Pflichtgefühl (*chung*) und Mitgefühl (*shu*).

Für die Ausübung der Menschlichkeit ist wesentlich, dass der Konfuzianismus von der guten Natur des Menschen ausgeht.¹⁷⁵ Alles Böse ist auf mangelnde Einsicht zurückzuführen (Glasenapp, 2005, S. 176). Dementsprechend ergibt sich für die konfuzianistische Schule der Auftrag, Tugenden durch Lehre und

¹⁷³ Hoobler und Hoobler (2009, S. 40f.) erläutern, dass das Streben nach Harmonie eine Gemeinsamkeit zwischen dem Konfuzianismus und dem Daoismus darstelle, die Schwerpunktsetzung sich jedoch unterscheidet. So liege im konfuzianischen Denken der Fokus auf sozialen Beziehungen, während die daoistische Lehre die Harmonie mit der Natur betone.

¹⁷⁴ So findet der Aspekt der Menschlichkeit deutlichen Niederschlag in der z. B. aus der Bibel bekannten *Goldenen Regel*. Im *Lun Yü* (Konfuzius, 2007, Buch XV, 23) heißt es: „Dsi Gung fragte und sprach: „Gibt es ein Wort, nach dem man das ganze Leben hindurch handeln kann?“ Der Meister sprach: „Die Nächstenliebe. Was du selbst nicht wünschst, tu nicht an andern.““ Im *Lun Yü* tauchen noch weitere Varianten der *Goldenen Regel* auf, so z. B. bei Konfuzius, 2007, Buch XII, 2.

¹⁷⁵ Die positive Anthropologie des Konfuzianismus wurde insbesondere durch Menzius ausgestaltet. Hsün-tzu – ein weiterer einflussreicher konfuzianischer Denker – widerspricht dem und geht von der schlechten Natur des Menschen aus. (Ess, 2009, S. 32 i. V. m. S. 36)

Unterweisung zu vermitteln. Lernen, Bildung und Kultivierung sind Aspekte, die bei Konfuzius fortwährend auftauchen und die zur Tugendhaftigkeit beitragen sollen. Schon zu Beginn des Lun Yü wird ausgeführt: „Lernen und fortwährend üben: ist das denn nicht auch befriedigend?“¹⁷⁶ (Konfuzius, 2007, Buch I, 1)

Rechtlichkeit

Gemeinsam mit der Menschlichkeit bildet die Tugend der Rechtlichkeit (oft auch als Rechtschaffenheit übersetzt) ein Paar von Begriffen, die „[...] zu den Schlagworten des Konfuzianismus schlechthin geworden sind.“ (Ess, 2009, S. 32) Rechtlichkeit (*i*) ist jene Tugend, die als zentral für die Erreichung des konfuzianischen Kultivierungsideals – des Edlen¹⁷⁷ (*chün-tzu*) – gewertet wird. (Taylor, Choy, 2005, S. 298) Dazu führt Rainey (2010, S. 31) aus, dass es im Konfuzianismus um keine Bildung mittels eines umfassenden Regelwerkes geht. Stattdessen äußert sich Rechtlichkeit in einem moralischen Verhalten, dass der jeweiligen Situation sowie dem Status und den Rollen der handelnden Personen angemessen ist.

Erwähnenswert ist dabei, dass die Tugend der Rechtlichkeit im Konfuzianismus mit dem Streben nach Profit kontrastiert wird. Dem Ideal des Edlen, des *chün-tzu* wird der kleine Mensch (*hsiao-jen*) gegenübergestellt. Dieser verhält sich nicht entsprechend dem *i*, sondern sucht stets nach seinem persönlichen Gewinn. (Taylor, Choy, 2005, S. 298) Zu dieser kritischen Distanz führt Paul (2010, S. 114) aus: „Man gibt mit solchen Verhaltensweisen [wie dem Profitstreben] prinzipiell unverzichtbare Möglichkeiten der Selbstbestimmung aus der Hand.“ [Im Original vorhandene Hervorhebung entfernt] Für das Erreichen von Glück – so Paul (2010, S. 114) – sei vielmehr bedeutsam, dass der Einzelne in all seinen Handlungen stets seine Selbstachtung aufrechterhalten könne. Dies ist ein wesentlicher Aspekt der Rechtlichkeit.

¹⁷⁶ Hier wird eine Parallele zur nach Aristoteles dem Glück in höchster Weise förderlichen betrachtenden Lebensform ersichtlich.

¹⁷⁷ Im Sinne einer edlen Person.

Riten

Unter dem Begriff der Riten (*li*) wird im Konfuzianismus zweierlei verstanden: Gemeint ist einerseits „[...] eine geistige Haltung, bestehend in Achtung, Ehrerbietung, Selbstbeherrschung, Vermeidung von unkultiviertem Benehmen [...]“ (Glasenapp, 2005, S. 177) Dieser Aspekt steht also in direktem Zusammenhang mit den zuvor beschriebenen Tugenden. Andererseits geht es in ganz wesentlicher Form um die Durchführung von Ritualen, Zeremonien und traditionellen Gebräuchen. Rituale¹⁷⁸ werden als Bestandteil zur Aufrechterhaltung der kosmischen Ordnung und zur Pflege der Beziehung zwischen Individuum und Himmel (*t'ien*) gesehen. (Taylor, 2004, S. 51f.). In der klassischen konfuzianischen Tradition hat sich die Idee einer Triade aus Himmel, Erde und Mensch etabliert, die den Kosmos ausmacht. (Taylor, Choy, 2005, S. 602f.)

Kindesliebe

Das Konzept der Kindesliebe (*hsiao*) wird ursprünglich auf Formen der o. g. religiösen Ahnenverehrung zurückgeführt und regelt im Konfuzianismus die streng hierarchisierte Beziehung zwischen Eltern und Kindern.¹⁷⁹ (Taylor, Choy, 2005, S. 222f.) Die Ausgestaltung sozialer Normen fand im späteren Konfuzianismus noch eine deutliche Erweiterung. Dazu wurde eine Adaption des Konzeptes der Kindesliebe auf andere gesellschaftliche Beziehungsebenen vorgenommen.¹⁸⁰ (Rainey, 2010, S. 28). Aus der ursprünglich familiär bezogenen Über- bzw. Unterordnung wird hier eine gesellschaftliche Hierarchisierung.¹⁸¹ Diese ist relevant für alle zuvor beschriebenen Aspekte, die das angemessene

¹⁷⁸ Eine sehr wichtige Handlung stellt die Ahnenverehrung dar, die schon seit vor-konfuzianischer Zeit zu den wichtigsten Inhalten chinesischen religiösen Denkens gehört. (Glasenapp, S. 157) Diese metaphysischen Elemente, die im Konfuzianismus fest verankert sind, mögen den westlichen Betrachter angesichts der sonst sehr diesseitigen Ausrichtung erstaunen (s. Kapitel 5.7.1). Doch dies ist relativiert zu sehen: „So wichtig ihm [Konfuzius] die praktische Durchführung des Ahnenkultes als Akt pietätvoller Gesinnung ist, so unwesentlich ist ihm eine Erörterung der Frage, ob und wie die Geister der Verstorbenen existieren und welcher Art die Beziehungen der Lebenden zu den Toten zu denken seien.“ (Glasenapp, 2005, S. 180) So heißt es: „Gi Lu fragte über das Wesen des Dienstes der Geister. Der Meister sprach: „Wenn man noch nicht den Menschen dienen kann, wie sollte man den Geistern dienen können!“ (Konfuzius, 2007, Buch XI, 11)

¹⁷⁹ Im *Lun Yü* (Konfuzius, 2007, Buch II, 5-7) findet sich dazu eine Reihe von Verhaltensregeln, die diese Beziehung ausgestalten.

¹⁸⁰ So nimmt Menzius, einer der wichtigsten Nachfolger des Konfuzius, eine Klassifikation fünf elementarer sozialer Beziehungen (*wu lun*) vor (Taylor, Choy, 2005, S. 695)

¹⁸¹ Hier stößt der Ausdruck der Kindesliebe an seine Grenzen: in deutschen Publikationen taucht oft auch der Ausdruck Kindespflicht als Übersetzung auf. In englischsprachigen Veröffentlichungen ist *filial piety* der gängige Terminus.

Handeln und Verhalten betreffen. Das Individuum muss seinen Platz in der Gesellschaft kennen und anerkennen – nur so ist ein moralisches Handeln möglich, nur so kann dem *dao* gefolgt werden.

Yao (2000, S. 176) stellt deutlich heraus: „To be in tune with cosmic principles leads to peace, order and happiness, and to act against them will result in chaos, disorder and misfortune.“ Wie in andere Denkrichtungen auch ist somit ein Verhalten nach ethischen Richtlinien von entscheidender Bedeutung zur Erreichung des Glücks, jedoch ist der Kerngedanke dahinter ein anderer: Der Aspekt der kosmischen Harmonie. Hier ergibt sich ein interessanter Vergleich mit der aristotelischen Philosophie: Sim (2007, S. 100) stellt heraus, dass das aristotelische Prinzip der Mitte und des rechten Maßes starke Parallelen zum chinesischen Harmoniegedanken aufweist.

4.7.3 Reflexion

Dem daoistischen und dem konfuzianistischen Denken ist die Vorstellung eines rechten Weges gemein; eines Weges, dessen Einhaltung unweigerlich zum Glück führen wird. Die Ausgestaltung dieses Weges stellt sich indes sehr unterschiedlich dar: Während nach daoistischer Auffassung das Leben im Einklang mit der Natur im Mittelpunkt steht, findet sich im Konfuzianismus eine ausgeprägte Tugendlehre.

Kontrastiert man diese Vorstellungen mit dem heutigen westlichen Glücksverständnis, so lässt sich feststellen, dass die Annahme eines Kardinalweges ebenfalls existiert: Der Weg der Nutzenmaximierung im ökonomistischen Sinne. Nach heutiger westlicher Interpretation mutet dies keineswegs monoman an, da der Begriff des Nutzens vielschichtig ist und seine Erzielung mittels unterschiedlichster Instrumente erreicht werden kann. Dabei ist jedoch wesentlich, dass ein spezifisches Menschenbild unterstellt wird, aus dem sich konsequente Anforderungen an den gesellschaftlichen Rahmen ergeben (Notwendigkeit eines Wirtschaftswachstums).

Diese Aspekte weichen erheblich von daoistischen und konfuzianistischen Auffassungen ab. Der daoistische *wuwei*-Gedanke, das Nicht-Handeln bzw. die Loslösung von irdischen Gelüsten im Einklang mit der Natur, steht in scharfem Gegensatz zu einem Streben im utilitaristischen Sinne. Weiterhin muss auch die westliche Anforderung eines Wirtschaftswachstums im Daoismus als glücksabträglich betrachtet werden; diese Form der Entwicklung bedingt eine zunehmende Entfernung vom originären Naturzustand. Die westliche Auffassung der Entwicklung vom Schlechten zum Guten hin wird demnach mit einer umgekehrten Interpretation kontrastiert.

Eine Erweiterung findet dieser Gedanke in der daoistischen Ablehnung von *Namen*, wie oben thematisiert wurde. Die menschliche Zerlegung der Welt in Einzelaspekte führt ebenfalls zu einer Entfernung vom Urzustand. Gerade dies ist jedoch die Vorgehensweise der westlichen Ökonomie: Bedürfnisse werden in Güter und Dienstleistungen transformiert, die über Märkte handelbar sind. Dies ist eine systemimmanente Anforderung; die Welt wird mithin zu einer Welt der *Dinge*. In Gestalt von Konsummöglichkeiten, erwerbbaarem Glück und entsprechenden Werbekampagnen kreieren wir eine Unzahl von *Namen*. Die Welt wird fragmentiert. Doch genau diese Fragmentierung, diese scheinbare Fülle der Elemente, erzeugt eine Leere des Sinns.

Der Kontrast zur modernen westlichen Lebensweise ist somit enorm. Es sind gerade jene Aspekte, die im Westen als glücksverheißend angesehen wurden und werden, die nach daoistischer Auffassung die größten Hindernisse auf dem Weg dorthin darstellen.

Es wurde ausgeführt, dass auch der Konfuzianismus einem Profitstreben ablehnend gegenübersteht, jedoch im Gegensatz zum daoistischen Denken als Resultat der dargelegten Tugendlehre. Aus dieser ergeben sich weitere Unterschiede mit dem westlichen Glücksverständnis: Bestandteil des Konfuzianismus ist die Akzeptanz der Rolle, die jedem Individuum in der Welt zugeteilt wird. Dies steht in Widerspruch zum westlichen Verständnis, in dem das permanente Streben nach Aufstieg von zentraler Bedeutung ist. Weiterhin ist in der westli-

chen Welt zweifellos eine erhebliche soziale Ungleichheit zu verzeichnen – eine Kritik dieses Zustandes entspricht nicht den Grundsätzen des Konfuzianismus.

So sehr der eher weltabgewandte Daoismus und der eher weltzugewandte Konfuzianismus sich voneinander unterscheiden, so sehr unterscheiden sie sich demnach auch in Bezug auf das Glücksverständnis von westlichen Auffassungen.

5 Neuerungen in der ökonomischen Glücksdebatte

5.1 Gross National Happiness

5.1.1 Ursprung und Idee

In den letzten Jahren hat das unter dem Schlagwort *Gross National Happiness* (GNH) bekannt gewordene bhutanische Entwicklungskonzept viel Beachtung seitens der westlichen wissenschaftlichen Literatur und der interessierten Öffentlichkeit gefunden. Insbesondere die unter 5.2 geschilderten Ansätze berufen sich häufig auf GNH.

Angesichts der aktuellen Debatte gerät häufig in den Hintergrund, dass die zugrunde liegende Idee keineswegs neu ist. So besagt die Überlieferung, dass der namensgebende Terminus bereits 1972 durch Jigme Singye Wangchuck, den vierten König Bhutans, geprägt wurde. Er erklärte damals, dass *Gross National Happiness*, frei übersetzt das Bruttonationalglück, bedeutsamer sei als das *Gross National Product* (im Deutschen das Bruttosozialprodukt). (Ura, Alkire, Zangmo, Wangdi, 2012, S. 6)

Damit wurde vom König zweierlei betont: Einerseits war der geprägte Terminus als Aufruf zu einer bestimmten Form der Entwicklung zu verstehen, andererseits sollte diese Entwicklung jedoch in deutlicher Distanzierung vom westlichen Ideal (dem in der Regel nachgeeifert wurde) stattfinden. Dies lässt sich aus dem Begriff selbst ableiten: Die ersten beiden Worte *Gross National* zeigen die durchaus vorhandenen Parallelen zu westlichen Äquivalenten auf – Indikatoren, anhand derer man Entwicklung und Entwicklungsniveaus innerhalb von Volkswirtschaften aufzeigen möchte. Der dritte Begriff jedoch – *Happiness* – tritt in deutliche Opposition zum westlichen *Product*. Bezogen auf die bisherigen Ausführungen dieser Arbeit ließe sich sagen, dass der Begriff des Glückes in seiner gesamten Bandbreite¹⁸² und mit all seinen Nuancen dem deutlich eingeeengten, materialistisch geprägten, utilitaristisch-benthamschen *Produkt* gegenübergestellt wird.

¹⁸² Dies wird durch Ura, Alkire, Zangmo, Wangdi (2012, S. 7) besonders betont: *Happiness* im Rahmen des GNH-Ansatzes bezieht sich nicht nur auf *subjective well-being*, wie es häufig in der westlich geprägten ökonomischen Glücksforschung der Fall ist.

Bezüglich der Charakterisierung von GNH schlägt Mancall (2004, S. 11ff.) vor, es als eine Ideologie zu begreifen. Er argumentiert, dass die großen westlichen Ideologien – Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus – auf unterschiedlichen Wegen versucht hätten, Glück als politisches Ziel zu erreichen. Dies sei auch die Mission, die GNH verfolge – einen umfassenden gesellschaftlichen Wandel.

5.1.2 Operationalisierung und Umsetzung

Das GNH-Konzept wurde ursprünglich auf Basis von vier Säulen dargestellt (Ura, Alkire, Zangmo, Wangdi, 2012, S. 9):

- *Sustainable & equitable socio-economic development*
- *Environmental conservation*
- *Preservation and promotion of culture*
- *Good governance*

Thinley (1998, S. 15ff.) beschreibt, dass in Bhutan eine Balance zwischen Spiritualismus und Materialismus angestrebt wird. Auf der einen Seite sei die Streben nach Erleuchtung – ungeachtet der konfessionellen Zugehörigkeit – ein fundamentales menschliches Ziel, genauso wie eine Hinwendung zur Gemeinschaft mit anderen. Gleichzeitig akzeptiere man jedoch die Realitäten, die Globalisierung und kultureller Wandel mit sich brächten. Diesen Aspekten sollen die vier Säulen Ausdruck verleihen.

In der Folge wurden die Säulen in Form von neun Dimensionen operationalisiert, die in ihrer Gesamtheit den GNH-Indikator ausmachen. Zur Auswahl heißt es (Ura, Alkire, Zangmo, Wangdi, 2012, S. 10): „The nine dimensions were selected on *normative* grounds and map more specifically the key areas of GNH. The dimensions are: psychological wellbeing, health, education, cultural diversity and resilience, time use, good governance, community vitality, living standard, and ecological diversity and resilience.“ Den entscheidenden Punkt stellt die Betonung der Normativität dar. Damit unterscheidet sich das GNH-Konzept deutlich von Ansätzen der ökonomischen Glücksforschung, die versuchen,

Kernbereiche des Glücks auf Basis empirischer Untersuchungen zu ermitteln (siehe Kapitel 5.2.1).

Im Zuge einer Umsetzung des GNH-Ansatzes müssen die durchzuführenden Maßnahmen zunächst der Begutachtung durch eine *policy lens* unterworfen werden, einer Linse, die ihre jeweilige GNH-Förderlichkeit (oder –Schädlichkeit) aufzeigen soll. Karma Ura (o. J., S. 1), der Präsident des *Centre for Bhutan Studies*, führt dazu aus:

„The primary benefits of this policy lens are:

It requires that all relevant dimensions are considered in the policy impact process and, consequently, supports a holistic approach to policy development.

It forces an acknowledgement of areas where potential effects are not known and penalizes the policy accordingly.

It provides a vehicle for a number of participants from a variety of backgrounds to work towards a consensus about policy impacts.”

5.1.3 Kritik

Die bisherigen Resultate der Umsetzung des GNH-Ansatzes werden international sehr kontrovers diskutiert.

So werden beispielsweise einzelne Leistungen und Errungenschaften sehr positiv bewertet: Tobgay, Dorji, Pelzom und Gibbons (2011) untersuchten beispielsweise die Entwicklung des bhutanischen Gesundheitswesens. Sie stellen eine erhebliche Verbesserung des Zugangs zur Gesundheitsversorgung sowie eine deutliche Abnahme der Säuglingssterblichkeit bzw. Zunahme der durchschnittlichen Lebenserwartung fest.

Die wesentliche Frage ist dabei, inwieweit all diese positiven Entwicklungen auf das GNH-Konzept zurückzuführen sind, oder ob sie nicht bekannten Entwicklungspfaden anderer Staaten entsprechen. Samdup, Udo, Ibrahim und van der Zijpp (S. 133f.) zufolge besteht die Novität von GNH lediglich in der Ausdehnung des Ansatzes: „[...] GNH could be defined as SD [sustainable development] with the added focus on cultural values and good governance.”

Ein weiterer Kritikpunkt am GNH-Ansatz besteht in der normativen Auswahl der Glücksdeterminanten. Bates (2009, S. 12) schreibt dazu: „[...]it is not yet clear to what extent the judgements implicit in its construction reflect the values of the people of Bhutan: whether they reflect a consensus on such matters as the dimensions of well-being that are important and the weighting that should be given to each dimension, as well as the determination of the cut-off points for sufficiency in each dimension.”

Ungeachtet aller Kritikpunkte ist nicht zu übersehen, in welcher Weise das GNH-Konzept dem Westen in jüngerer Vergangenheit als Inspiration gedient hat. So weist beispielsweise eine Rede des aktuellen britischen Premierministers David Cameron vom 20. Juli 2006 offenkundige Parallelen zu den überlieferten Äußerungen von König Jigme Wangchuck auf: „The idea that there’s more to life than money is hardly new. We have always known that money can't buy happiness. But politics in Britain has too often sounded as though it was just about economic growth. Of course economic growth is vital. Capitalism is the engine of progress, and it has brought us unprecedented prosperity and opportunity. There is, however, a yearning for more – for capitalism with commitment, for work that has meaning and for relationships that are about more than just money and markets. A yearning for social growth and green growth as well as economic growth. Politics needs to respond to that yearning. It needs to recognise the value of relationships with family, friends and the world around us. It needs to find the words to articulate, and the means to fulfil, the nation's longing for a *General Well-Being* that goes beyond economic prosperity.” (Gross National Happiness USA, 2010, o. S.) [Hervorhebung durch den Verfasser]

5.2 Neuentwicklungen im westlichen Mainstream

5.2.1 Ökonomische Glücksforschung

5.2.1.1 Grundlagen

Die ökonomische Glücksforschung (international unter dem Begriff *Happiness Economics* bekannt) beschreibt eine vergleichsweise junge wissenschaftliche Disziplin. Wenngleich ihr Untersuchungsgegenstand – Glück und seine Bedingungen – seit Jahrtausenden im Fokus menschlichen Erkenntnisstrebens liegt, so unterscheiden sich ihre Methoden doch maßgeblich von vorherigen Ansätzen.

Die Ursprünge der modernen ökonomischen Glücksforschung werden auf die Zeit um das Jahr 1970 datiert, als die Kritik an einem quantitativ ausgerichteten Wirtschaftswachstum aufkam und verstärkt auf die damit verbundenen Gefahren hingewiesen wurde.¹⁸³ In den folgenden Jahren und Jahrzehnten begannen sich Forscher unterschiedlicher Disziplinen wie beispielsweise der Ökonomie, Soziologie, Psychologie und der Politikwissenschaft zunehmend in multi- und interdisziplinärer Form mit Glück, Lebensqualität und der Frage nach determinierenden Einflussfaktoren zu befassen. (Kroll, 2010, S. 1)

Die grundsätzliche Frage nach der Identifikation des Glücksbegriffs gestaltet sich in der ökonomischen Glücksforschung aufgrund der ausgeprägten Vielfalt der unter diesem Schlagwort versammelten Ansätze als schwierig. Grundsätzlich wird jedoch Glück zumeist mit *Subjective well-being* gleichgesetzt. Stutzer und Frey (2010, S. 680) schreiben dazu: „Subjective well-being“ is the scientific term used in psychology for an individual’s evaluation of the extent to which he or she experiences positive and negative affect, happiness, or satisfaction with life.“ Dementsprechend werden die empirisch gewonnenen positiven bzw. negativen Bekundungen der Probanden als Indikatoren für Lebenszufriedenheit oder Glück verwendet.

¹⁸³ Eine interessante Beobachtung findet sich in dem Umstand, dass sich die Ursprünge von *Gross National Happiness* und ökonomischer Glücksforschung in direkter historischer Nachbarschaft finden. Beide weisen ähnliche Wurzeln auf (Wachstumskritik), jedoch ist nichts über eine wechselseitige Beeinflussung in dieser frühen Phase bekannt.

Die ökonomische Glücksforschung verfügt inzwischen über enorme Bestände repräsentativen Datenmaterials, die sowohl internationale als auch intertemporale Abgleiche ermöglichen. Die in den letzten Jahren verstärkte Einbeziehung neurologischer Messungen soll die Güte dieser Daten noch erhöhen. (Kroll, 2010, S. 1)

Als maßgeblich für die heutige ökonomische Glücksforschung wird der bereits oben erwähnte Artikel von Richard Easterlin aus dem Jahr 1974 angesehen. Er formulierte das Urproblem dieser Disziplin, indem er die ausbleibende Steigerung von Lebensqualität bei Einkommenszuwächsen ab einem bestimmten Niveau thematisierte.

Es muss darauf hingewiesen werden, dass die Easterlin-Studie nicht ohne Kritik blieb. So wurden ihm beispielsweise methodische Fehler in seiner Untersuchung vorgeworfen. Stevenson und Wolfers (2008, S. 21f.) führen aus, dass sich in Easterlins Untersuchungen Japans (die bislang als überzeugendstes Beispiel für das *Easterlin-Paradoxon* galten) sowohl die Fragen an die Probanden als auch die zugehörigen Antwortmöglichkeiten mehrfach und teilweise erheblich verändert hätten. Die Kritik wird von Binswanger (2011b) als übertrieben zurückgewiesen: Stevenson und Wolfers wären zum Schluss gekommen, dass in Japan – entgegen Easterlins Ausführungen – die Zufriedenheit zugenommen hätte, während die eigentliche Konsequenz sei, dass man gar keine fundierten Aussagen treffen könne. Und wenngleich Stevenson und Wolfers (2008) für weitere Länder von einer Relativierung des *Easterlin-Paradoxons* ausgehen, gelang ihnen dieser Nachweis für die USA nicht: Es konnten keine Brüche in Zeitreihen oder andere Indizien dafür gefunden werden, dass die US-Amerikaner letztlich durch ihre Einkommenszuwächse glücklicher geworden wären. So räumten sie ein: „Although the U.S. time series is thus a data point supporting the Easterlin paradox, it should be regarded as an interesting exception warranting further scrutiny.“ (Stevenson, Wolfers, 2008, S. 24)

Weitere Kritik kommt u. a. von Hagerty und Veenhoven (2002): Diese führten in einer Studie aus, dass Einkommenszuwächse sehr wohl zu Steigerungen des Glücksempfindens führen würden – die kurzfristigen Effekte würden jedoch die

langfristigen übersteigen. Easterlin kritisierten sie dafür, in seiner Studie statistische Fehler begangen zu haben. Dieser reagierte, indem er umgekehrt Hagerty und Veenhoven Mängel und die Nutzung inadäquaten Datenmaterials vorwarf. Seine bisherige These sah er erneut bestätigt und unterstrich, dass es eine Illusion sei, Wirtschaftswachstum würde automatisch zu Glücklichwachsen führen. (Easterlin, 2005)

Die akademische Debatte um das Grundproblem der ökonomischen Glücksforschung dauert an. Entscheidend ist jedoch nicht, wie eine *endgültige* Antwort aussieht (oder ob sie überhaupt existiert), sondern dass grundsätzliche Zusammenhänge zwischen Wachstum auf der einen Seite und Glück bzw. Lebensqualität auf der anderen Seite thematisiert und kritisch hinterfragt werden. Diesbezüglich konnte bereits eine Vielzahl von Effekten und Phänomenen festgestellt werden, mit denen sich das folgende Kapitel befasst.

5.2.1.2 Erkenntnisse

Die ökonomische Glücksforschung verfügt über keine allgemein anerkannten theoretischen Rahmenwerke. Dies ist u. a. ihrer Multi- und Interdisziplinarität geschuldet: Die vielfältigen Erklärungsansätze sind schwerpunktmäßig den Fachrichtungen ihrer Schöpfer zuzurechnen (bedeutende Vertreter sind z. B. Daniel Kahneman für die Psychologie, Ruut Veenhoven für die Soziologie und Bruno S. Frey für die Ökonomie).

Gleichermaßen verlaufen in der ökonomischen Glücksforschung die Grenzen zwischen wissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen fließend. Eine Ursache dafür lässt sich in dem Umstand sehen, dass die zugrunde liegende Thematik *per se* einen großen Personenkreis interessiert und anspricht, so dass sie sich auch im kommerziellen Sinne hervorragend verkaufen lässt.

Vielfach münden die Auswertungen empirischer Studien in die Kanonisierung von Determinanten des Glücks (z. B. bei Layard, 2009) oder Erklärungsversuche für Einschränkungen des Glücks (z. B. bei Binswanger, 2011a). Darauf

aufbauend werden – insbesondere im populärwissenschaftlichen Bereich – dann oft Optimierungsansätze und Glücksstrategien vorgeschlagen. An dieser Stelle können aufgrund der Unüberschaubarkeit der Forschungsansätze nur wenige ausgewählte Erkenntnisse dargestellt werden, die weitgehend hohe Akzeptanz genießen.

Den Ausgangspunkt der folgenden Ausführungen soll erneut das *Easterlin-Paradoxon* darstellen. Bruno S. Frey, einer der international renommiertesten Glücksforscher, unterstreicht zunächst die Erkenntnisse von Easterlin: Zwischen Einkommen und subjektivem Glücksempfinden besteht grundsätzlich ein positiver Zusammenhang, jedoch nur eingeschränkt und bis zu einem bestimmten Punkt. Es sind Sättigungstendenzen erkennbar.¹⁸⁴ Weiterhin gilt, dass in westlichen Nationen zwar vielfach durchaus ein vergleichsweise hohes Glücksempfinden zu verzeichnen ist, dies jedoch auch und insbesondere nicht-monetären Größen wie z. B. einer qualitativ hochwertigen Gesundheitsversorgung zugeschrieben werden muss. (Frey, Frey Marti, 2010, S. 47ff.)

Ein Erklärungsansatz ist zunächst in der menschlichen Neigung zu sozialen Vergleichen zu sehen. So ist – wie zuvor beschrieben – die absolute Höhe eines Einkommens nicht irrelevant für das subjektive Glücksempfinden, gleichermaßen muss jedoch auch das relative Einkommen in Betracht gezogen werden: Es findet stets ein Abgleich mit den Einkünften anderer statt. Die gewählte Referenzgruppe entspricht dabei dem gleichen oder einem höheren, keinesfalls aber einem niedrigeren sozialen Status¹⁸⁵. (Frey, Frey Marti, 2010, S. 57f.) Der entsprechende Vorgang lässt sich in den Worten von Karl Marx (1891, S. 35) wie folgt ausdrücken: „Ein Haus mag groß oder klein sein, solange die es umgebenden Häuser ebenfalls klein sind, befriedigte es alle gesellschaftlichen Ansprüche an eine Wohnung. Erhebt sich aber neben dem kleinen Haus ein Palast, und das kleine Haus schrumpft zur Hütte zusammen.“

¹⁸⁴ Dies ist vergleichbar mit dem in der Ökonomie bekannten *Ersten Gossenschen Gesetz* nach Hermann Heinrich Gossen. Er schreibt: „Die Größe eines und desselben Genusses nimmt, wenn wir mit Bereitung des Genusses ununterbrochen fortfahren, fortwährend ab, bis zuletzt Sättigung eintritt.“ (Gossen, 1854, S. 4f.)

¹⁸⁵ Frey und Frey Marti (S. 58) ergänzen, dass diese Referenzgruppen sogar komplett irrationalen Vergleichen entspringen können; so könne beispielsweise das medial kolportierte, aber fiktive Bild einer Familie in einer Seifenoper als Maßstab dienen.

Der gleiche Effekt wird von Mathias Binswanger (2011a) unter dem Begriff der *Statusstrettmühle* erklärt. Er fügt den bisherigen Ausführungen folgende Überlegungen hinzu: „Der Wettbewerb um Status wird allerdings nicht ausschließlich mit materiellen Gütern ausgetragen. Je mehr Güter allgemein erschwinglich sind, desto mehr dehnt sich der Statuswettbewerb auch auf Konsumpraktiken und Lifestyle aus. Egal, ob es um Mitgliedschaft in einem exklusiven Golfklub, um interkontinentale Erste-Klasse-Flüge oder um die Einladung zu einer VIP-Party geht. Immer mehr geht es auch darum, Status zu signalisieren. [...] Bei Professoren [...] hängt der berufliche Status in erster Linie von der Länge ihrer Publikationslisten und der Häufigkeit der Zitierungen ihrer Werke ab. Auch in diesem Fall geht es darum, besser dazustehen als die übrigen Professoren. Insgesamt führt der Statuswettbewerb zu vielen Verlierern und wenigen Gewinnern, so dass die Mehrheit garantiert unzufrieden bleibt.“ (Binswanger, 2011a, S. 54f.)

Der im *Easterlin-Paradoxon* beschriebene Sachverhalt soll weiterhin mittels eines Gewöhnungseffektes erklärt werden. Dieser besagt, dass ein positiver Stimulus (beispielsweise in Form einer Einkommenserhöhung) eine kurzzeitige Befriedigung stiftet, der Mensch jedoch auf das gestiegene Niveau mit sehr schneller Adaption seiner Ansprüche reagiert. (Frey, Frey Marti, 2010, S. 58f.) Frederick und Loewenstein (1999, S. 302f.) sprechen hier von *Hedonic Adaptation*, einem Prozess, der wichtige Funktionen wahrnehme. Zum einen diene er dem Schutz des Organismus vor den Auswirkungen externer Stimuli. Zum anderen würde die menschliche Wahrnehmungsfähigkeit unter neuen Bedingungen erhöht (wie z. B. bei der Gewöhnung der Augen an Dunkelheit).

In der Konsumgesellschaft stellt der Gewöhnungseffekt ein generelles Problem dar: Güter, die der Bedürfnisbefriedigung dienen, können zu Beginn luxuriösen Charakter aufweisen, der später jedoch dem Empfinden von Normalität weicht und sich schließlich sogar zur Inferiorität wandelt. Binswanger (2011a, S. 75ff.) spricht davon, dass die Problematik durch das beschleunigte und zunehmende Anspruchsdenken in Form eines kulturellen Imperativs sogar noch verschärft wird.

Darüber hinaus werden Phänomene wie die vermeintliche und viel kritisierte Gier in der heutigen kapitalistischen Gesellschaft durch den Gewöhnungseffekt teilweise erklärt. Wenn es stimmt, dass ab einem gewissen Einkommens- bzw. Vermögensniveau durch zusätzliche finanzielle Mittel kein erhöhtes Glücksempfinden mehr generiert wird, so kann das dennoch auftretende Bedürfnis nach *Mehr* durch negative – pathologisch anmutende – Auswirkungen jener Adaption bedingt sein.

Wie oben erwähnt beschäftigt sich die ökonomische Glücksforschung weiterhin mit jenen Größen, die Glück und Lebensqualität determinieren. Richard Layard, ein britischer Nationalökonom, stellte auf Basis internationaler Studien einen Kanon von sieben Glücksfaktoren auf (Layard, 2009, S. 77f.)

- Familiäre Beziehungen
- Finanzielle Lage
- Arbeit
- Soziales Umfeld
- Gesundheit
- Persönliche Freiheit
- Lebensphilosophie

Eine andere Klassifizierung findet sich bei Frey und Frey Marti (2010, S. 14ff.):

- Genetische Prädisposition für das Empfinden von Glück
- Soziodemographische Faktoren (Alter, Gesundheit, ...)
- Wirtschaftliche Faktoren (Einkommen, Einkommensverteilung, ...)
- Kontext- und Situationsfaktoren (Art der Berufsausübung, Medienkonsum ...)
- Kultur und Religion
- Politische Einflüsse

Die Gegenüberstellung dieser beiden Kataloge macht deutlich, dass sich – ungeachtet der Benennung, der genauen Abgrenzung und der Überlappung von Bereichen – weite Übereinstimmungen finden. Nichtsdestoweniger fällt auf,

dass bei Frey und Frey Marti ein Punkt auftaucht, der bei Layard komplett außer Acht gelassen wurde: Die genetische Prädisposition.

Aydin (2012) ist der Frage nach solchen Unterschieden nachgegangen und ist zu dem Schluss gekommen, dass es der ökonomischen Glücksforschung an einer fundierten Zusammenführung ihrer Hauptströmungen mangelt. Bereits Veenhoven (2006) identifizierte drei wesentliche Gruppen von Theorien, die sich mit der Entstehung von Glück befassen: Diese bezeichnet er als *Set-Point-Theories*, *Cognitive Theories* und *Affective Theories*.¹⁸⁶

Die *Set-Point*-Theorien gehen dabei davon aus, dass dem Menschen eine bestimmte Befähigung zum Glück innewohnt (inklusive einer genetischen Vorbestimmung), er sozusagen dafür programmiert wurde.¹⁸⁷ Für jeden Menschen gibt es nun einen bestimmten *set point*, der als weitgehend fixiert gilt. Dementsprechend sind diesen Theorien zufolge Versuche einer weitgehenden Glückssteigerung aussichtslos.¹⁸⁸ (Veenhoven, 2006)

Die Gruppe der *Cognitive Theories* behauptet, dass der Mensch einen permanenten Abgleich zwischen der Bewertung seines tatsächlichen Lebens und einem fiktiven Wunschdasein durchführt und auf diese Weise zu einem Empfinden von Glück oder Unglück gelangt. Eine wesentliche Frage besteht darin, woher die Vorstellungen eines idealen Lebens kommen; in der Regel wird diese Problematik durch kulturelle und gesellschaftliche Prägungen erklärt. (Veenhoven, 2006)

¹⁸⁶ Es gibt abweichende Klassifikationen. So unterscheiden Diener und Suh (1999, S. 445ff.) beispielsweise zwischen dem *Innate Needs Approach*, dem *Goals Approach*, dem *Emotion Socialization Approach* und dem *Genetic Differences Approach*.

¹⁸⁷ Siehe hierzu auch die in Kapitel 2.3 vorgenommene Darstellung.

¹⁸⁸ Diese Position wird auch durch Diener und Lucas (1999) vertreten, die von einer starken Beeinflussung der menschlichen Glücksbefähigung durch persönliche Eigenschaften und genetische Vorprägungen ausgehen.

Die *Affective Theories* schließlich betonen die Bedeutung von Stimmungen, affektiven Einflüssen und Emotionen. Jene Stimmungen, die in einem menschlichen Dasein vorherrschen, beeinflussen und bedingen auch den Status, der insgesamt als Lebensglück empfunden wird. Eine regelmäßige Dominanz positiver Emotionen führt somit zu einer positiven Bewertung der Existenz insgesamt. (Veenhoven, 2006)

Die Beziehungen der aufgeführten Theorien zueinander sind in der wissenschaftlichen Debatte ebenso wenig geklärt wie ihre tatsächliche Bedeutung für den Untersuchungsgegenstand des Glücks. Sie verdeutlichen jedoch die Frontlinien unterschiedlicher Erklärungsversuche und die Bahnen, in denen sich diese bewegen.

Zu den wesentlichen Forschungsinteressen der ökonomischen Glücksforschung gehört seit jeher die Durchführung internationaler Vergleiche. Bereits die klassische Studie von Easterlin (1974) analysierte verschiedene Länder. In der Zwischenzeit hat sich aufgrund der Fülle des vorhandenen Datenmaterials jedoch auch die Menge wissenschaftlicher Analysen enorm erhöht.¹⁸⁹ Eine umfassende Übersicht über vorliegende Publikationen und Forschungsergebnisse gibt die von Ruut Veenhoven geführte *World Database of Happiness*. Angesichts des Hinweises auf die Verwendung von 963 Glücksmaßen und 3652 empirischen Studien¹⁹⁰ (Veenhoven, 2013) erhält man eine Vorstellung von der Ausdehnung der ökonomischen Glücksforschung.¹⁹¹

Diener und Suh (1999) haben internationale Vergleiche ausgewertet und nach übergreifenden Determinanten für das subjektive Glücksempfinden gesucht. Dabei stießen sie zunächst auf jene Bestimmungsgrößen, die schon oben genannt wurden: Materieller Wohlstand und Entwicklungsstand (allerdings unter den von Easterlin genannten Einschränkungen) sowie kulturelle Faktoren. Im kulturellen Bereich betonen sie jedoch insbesondere die Unterscheidung zwi-

¹⁸⁹ Ein aktuelles Beispiel für eine umfassende Studie ist der *World Happiness Report* (Helliwell, Layard, Sachs, 2012).

¹⁹⁰ Stand: 26.10.2013.

¹⁹¹ Einen Überblick gibt auch das 2011 in deutscher Sprache erschienene Kompendium *Glück. The World Book of Happiness*. Hier werden grundlegende Ansätze, Ideen und Erkenntnisse von mehr als 100 Glücksforschern aus aller Welt kurz vorgestellt. (Bormans, 2011)

schen individualistischen und kollektivistischen Grundprägungen.¹⁹² Diese mache nach Diener und Suh (1999, S. 442) deutlich, dass das Maß des *Subjective well-being* primär für individualistische Kulturen aufschlussreich sei.

5.2.1.3 Kritik

Die ökonomische Glücksforschung hat in den letzten Jahren eine enorme Popularitäts- und Bedeutungssteigerung erfahren. Es ist nicht abzusehen, wie sich dies in der kommenden Zeit weiterentwickeln wird. Einige Aspekte, die möglicherweise problematisch sind, lassen sich jedoch bereits jetzt erkennen.

Zunächst macht bereits die Namensgebung der jungen Disziplin deutlich, um was es geht: Aller Multi- und Interdisziplinarität zum Trotz ist es im Kern nach wie vor eine *ökonomische* Angelegenheit, mit der man sich befasst. Dies bedeutet für sich genommen weder eine Auf- noch eine Abwertung, zeigt jedoch auch, dass die im ersten Teil dieser Arbeit aufgezeigten Erkenntnisse aus religiösen und philosophischen Traditionen weitgehend außer Acht gelassen werden. Angestrebt wird eine durchgängige empirische Absicherung der gewonnenen Erkenntnisse, sei es auf dem Wege von Befragungen bzw. anderen Datenerhebungen oder – besser noch – durch zusätzliche naturwissenschaftliche Flankierung (z. B. mittels neurologischer Methoden).

Eine mögliche Erklärung für diese Ausrichtung besteht darin, dass verlorengegangene ökonomische Gesetze und Paradigmen (wie z. B. das Bild des rationalen Nutzenmaximierers) durch neue und vermeintlich besser fundierte Erkenntnisse ersetzt werden sollen, dass die ökonomische Theorie sozusagen *repariert* werden soll. Wie in den vorangegangenen Ausführungen dieser Arbeit beschrieben wurde, ist die zeitliche Korrelation zwischen den Krisenerscheinungen im westlich-marktwirtschaftlichen System und dem Bedeutungsgewinn der Glücksthematik nicht zu übersehen.

¹⁹² Die deutlichen Unterschiede individualistisch bzw. kollektivistisch geprägter Kulturen wurden z. B. durch Hofstede (2001) empirisch untersucht. Dieser Untersuchung zufolge ist in den USA die höchste Ausprägung von Individualismus zu verzeichnen, während das andere Ende der Skala primär durch asiatische und lateinamerikanische Staaten gebildet wird. (Hofstede, 2001, S. 215)

Aufgrund ihrer Platzierung in einem Spannungsfeld aus unterschiedlichen Disziplinen ist die ökonomische Glücksforschung der Kritik aus verschiedenen Perspektiven ausgesetzt. Wurde zuvor auf den potenziell kritisierbaren Punkt hingewiesen, dass sie letztlich eine Stabilisierung des *Status Quo* anstreben könne, so lässt sich ihr umgekehrt – aus Sicht konservativer Vertreter der westlich-marktwirtschaftlichen Gesellschaftsordnung – vorwerfen, dass sie eben jene unterminieren würde.

Kritisiert wird die ökonomische Glücksforschung auch unter dem Schlagwort eines Glückspaternalismus. (Wallacher, 2007, S. 29) So ist denkbar, dass ihre Erkenntnisse verabsolutiert werden und dem Einzelnen eine bestimmte Art von Glück *verordnet* wird. Diese Problematik betrifft generell die Frage nach einer politischen Implementierbarkeit gewonnener Forschungsergebnisse. Eine andere Auffassung artikulieren hingegen Frey und Stutzer (2008, S. 17): Sie sprechen sich explizit für eine Einbeziehung der Resultate in politische Gestaltungsprozesse ein. Diese hätten sich in der Folge im politischen und gesellschaftlichen Diskurs zu bewähren.

Weiterhin gelten für die Glücksforschung jene Kritikpunkte, die auch in anderen Bereichen Probleme empirischer Sozialforschung darstellen. Ein sehr einfaches Beispiel liefert Kahneman (2012, S. 132). In einem Fragebogen wurde folgende Reihenfolge gewählt:

„Wie glücklich fühlen Sie sich zurzeit?

Wie viele Verabredungen hatten Sie im letzten Monat?“

Die Umkehrung dieser Reihenfolge hatte extreme Auswirkungen auf das Ergebnis der Befragung.

Effekte dieser Art sind keineswegs ein Spezifikum der Glücksforschung, jedoch führt die schwere Operationalisierbarkeit zugrunde liegenden Kernbegriffes Glück zu einer erhöhten Angreifbarkeit.

Neben politischen Vorbehalten darf des Weiteren nicht übersehen werden, dass bestimmte Gruppen und Institutionen ein naturgemäß hohes Interesse an den Ergebnissen der ökonomischen Glücksforschung haben: Marktforscher (die

vielfach an den Erhebungen beteiligt sind), Marketingagenturen und in letzter Konsequenz jedes Unternehmen¹⁹³, dass die Absatzmöglichkeiten seiner Güter und Dienstleistungen optimieren möchte. Die daraus resultierende Frage ist jedoch, ob dies dann tatsächlich zu qualitativen (glücksbezogenen!) Verbesserungen führt, oder lediglich zu einem *Mehr desselben*.

Bezüglich der ökonomischen Verwertung lässt sich als positiver Aspekt darauf hinweisen, dass die Ergebnisse der Glücksforschung nicht nur unter Vermarktungsaspekten genutzt werden sollen, sondern daraus mittlerweile auch innerbetriebliche Verbesserungsansätze abgeleitet werden. Einen Überblick liefert ein Artikel von Witt und Witt (2012) im Controller Magazin.¹⁹⁴

Des Weiteren ist es gerade die enorme Masse des verfügbaren Datenmaterials, die Kritiker der ökonomischen Glücksforschung monieren. Wilhelm Schmid (2012, S. 34f.) schreibt: „Eine *Map of Happiness* jagt die nächste, gefördert von *Happiness-Instituten*, die früher oder später den *Happiness-Overkill* herbeiführen. Wissenschaftlich seriös können die Glücksvergleiche nicht sein, denn hier werden Äpfel mit Birnen verglichen: Es gibt keinen Begriff des Glücks, unter dem rund um den Planeten alle Menschen das Gleiche verstehen würden.“

5.2.2 Verhaltensökonomik

5.2.2.1 Revision des Rationalitätsgedankens

Im Zusammenhang mit der Verhaltensökonomik (englisch: *Behavioral Economics*) mag man sich zunächst die Frage stellen, worin ihre Relevanz hinsichtlich der Glücksdebatte besteht. Die Antwort wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass sie den der Mainstream-Ökonomie klassischer bzw. neoklassischer Prägung zugrunde liegenden Rationalitätsgedanken nachhaltig erschüttert hat.

¹⁹³ Ein Beispiel für diese Verknüpfung stellt der *Deutsche Post Glücksatlas 2012* (Raffelhüschchen, Schöppner, 2012) dar – eine umfassende Studie der verschiedensten Lebensbereiche in Deutschland, die im Auftrag der Deutschen Post durchgeführt wurde. Beteiligt waren namhafte ökonomische Glücksforscher, u. a. Bruno S. Frey.

¹⁹⁴ Bezeichnend ist jedoch, dass zu Beginn des Artikels – fast schon entschuldigend – geschrieben wird: „Uns ist bewusst, dass dieser Beitrag aus Sicht eines einzelnen Lesers schnell ins Esoterische abdriften kann. Wir bemühen uns, dies zu vermeiden, bedauern aber, falls der Leser mit diesem Beitrag „nicht glücklich wird“.“ (Witt und Witt, 2012, S. 52)

Zuvor galt, dass man – wie oben beschrieben – den Menschen als rationalen Nutzenmaximierer betrachtete. Dies ging auf den Utilitarismus benthamscher Prägung zurück, den Slovic (1994, S. 490) wie folgt beschreibt: „The first formal economic theories based on these notions [of utility maximization] assumed that decision makers are (a) completely informed about the possible courses of action and their consequences, (b) infinitely sensitive to differences among alternatives, and (c) rational in the sense that they can rank order the possible choices and make decisions that maximize some subjective measure of value or welfare – usually designated by the term *utility*.” Slovic (1994, S. 490) ergänzt, dass diese Auffassung später um das Konzept des *Erwartungsnutzens* ergänzt wurde: Bei einer Entscheidung unter Unsicherheit ergibt sich der Erwartungsnutzen als Summe der Produkte aus Eintrittswahrscheinlichkeiten und Nutzenhöhen.

Den geschilderten Auffassungen ist gemein, dass sie darstellen, wie Menschen sich rational verhalten *sollten*. Diesem normativen Ansatz steht jedoch die deskriptive Variante entgegen: Wie verhalten sich Menschen *tatsächlich*?

In den vergangenen Jahrzehnten etablierte sich eine Rationalitätsinterpretation, die unter dem Begriff *bounded rationality*¹⁹⁵ bekannt ist. Jones (1999, S. 297) erklärt diese wie folgt: „Findings [...] leave no doubt about the failure of rational choice as a descriptive model of human behavior. But this does not mean that people and their politics are irrational. Bounded rationality asserts that decision makers are intendedly rational; that is, they are goaloriented and adaptive, but because of human cognitive and emotional architecture, they sometimes fail, occasionally in important decisions.” Der Rationalitätsgedanke wird demnach nicht komplett verworfen; es wird jedoch deutlich gemacht, dass rationalen Entscheidungsfindungen deutliche Grenzen gesetzt sind¹⁹⁶, sowohl kognitiver (z. B.

¹⁹⁵ Die Begriffsbildung geht auf den Wirtschaftsnobelpreisträger Herbert Simon zurück. Simon (1972, S. 162) schreibt: „Theories that incorporate constraints on the information-processing capacities of the actor may be called *theories of bounded rationality*.”

¹⁹⁶ Lionel Honoré (1997, S. 51) notiert diesbezüglich: „[...] [W]ir alle haben uns schon einmal – fern jeglicher Rationalität – nur von unseren Gefühlen leiten lassen. Auch wenn wir uns frei fühlen, kommt es doch vor, daß wir uns von Sitten und Konventionen leiten lassen, so wie wir auch fast unbewußt Fehler begehen. Selbst wenn die Information real verfügbar wäre, könnten

aufgrund unzulänglicher Informationen oder eingeschränkter Verarbeitungsprozesse) als auch emotionaler Natur (z. B. aufgrund von Neid und Missgunst).¹⁹⁷

Mullainathan und Thaler (2000) ergänzen das Konzept der *bounded rationality* um zwei weitere Gedanken, die im Kontext dieser Arbeit bedeutsam sind: *Bounded willpower* und *bounded selfishness*. In der klassischen Mainstream-Ökonomie werden beide als unbeschränkt angesehen. *Bounded willpower* bedeutet hingegen, dass Menschen verhältnismäßig stärkeren Wert auf gegenwärtige als auf zukünftige Belange legen – was ihren langfristigen Interessen ggf. widerspricht, aber für den aktuellen Moment zur Bedürfnisbefriedigung führt. Und *bounded selfishness* bezeichnet jenen Aspekt, dass Menschen – entgegen dem Bild des *Homo oeconomicus* – durchaus zu selbstlosen Taten in der Lage sind.

Ein wesentlicher Bestandteil der Verhaltensökonomik besteht nun darin, die Bewältigungsstrategien aufzuzeigen, mit denen Menschen die Entscheidungen ihres Alltags meistern. Gleichmaßen wird aufgezeigt, in welcher Weise sich die oben beschriebenen Rationalitätseinschränkungen für die Entscheidungsträger auswirken können.

Eine bedeutende Studie von Amos Tversky und Daniel Kahneman (1974) unterscheidet zwischen drei grundlegenden Heuristiken, die menschliche Entscheidungsprozesse prägen: Diese bezeichnen sie als *Representativeness*, *Availability* und *Adjustment and Anchoring*. Heuristiken sind als mentale Programme zu verstehen, die die Informationsverarbeitung und Entscheidungsfindung vereinfachen sollen. Diese Vereinfachung ist notwendig, da eine Einbeziehung aller für einen Sachverhalt relevanten Variablen dem Menschen – schon aufgrund seiner kognitiven Beschränkungen – nicht möglich wäre. Bedeutsam ist weiterhin, dass der Mensch sich der Anwendung dieser Heuristiken in der Regel nicht bewusst ist.

wir sie tatsächlich verarbeiten? Und beinhaltet das Wirtschaftsgeschehen nicht die Existenz von Zwängen, die einen Ausgleich durch den Markt verhindern?“

¹⁹⁷ Erwiderungen auf häufig vorgebrachte Einwände gegen die Annahme einer begrenzten Rationalität finden sich u. a. bei Amos Tversky und Daniel Kahneman (1986, S. 221ff.), die das Gebiet der Verhaltensökonomik maßgeblich geprägt haben. Letzterer erhielt 2002 den Wirtschaftsnobelpreis für seine Arbeit in diesem Bereich.

Kurz beschrieben geht es bei den drei Basisheuristiken um folgende Aspekte. *Representativeness* bezeichnet die menschliche Neigung zu Fehleinschätzungen in Hinblick auf Wahrscheinlichkeiten. So werden beispielsweise Sachverhalte daraufhin überprüft, ob sie einem „typischen Bild“ entsprechen, oder Personen mit Stereotypen abgeglichen. Im Sinne des Wortes kann dies zu Vorurteilen führen. (Tversky, Kahneman, 1974, S. 1124ff.) Ein klassisches Beispiel für diese Heuristik sind alle Arten von Klischees wie z.B. Eigenschaften, die Angehörigen bestimmter Berufsgruppen oder Nationalitäten zugeschrieben werden.

Unter *Availability* ist zu verstehen, dass Entscheidungen in Abhängigkeit von vergleichbaren Situationen stattfinden, die entweder direkt dem persönlichen Erfahrungsschatz der jeweiligen Person entstammen oder von denen sie aus anderen Quellen Kenntnis hat. Bazerman (2002, S. 7) schreibt dazu: „An event that evokes emotions and is vivid, easily imagined, and specific will be more available than an event that is unemotional in nature, bland, difficult to imagine, or vague.“ So wird beispielsweise die Gefährdung durch bestimmte Erkrankungen (wie z. B. durch den EHEC-Erreger oder Vogelgrippe) insbesondere in Zeiten medialer Überflutung mit dem jeweiligen Thema systematisch überschätzt.

Adjustment and Anchoring bezeichnet schließlich die Neigung, Einschätzungen für Situationen in Abhängigkeit von einem verinnerlichten Startwert (quantitativer oder qualitativer Natur) abzugeben. (Tversky, Kahneman, 1974, S. 1128ff.) Ein Beispiel findet sich bei Dawes (2010, S. 72): “If we have had an exceptionally good meal in a particular restaurant, we expect the restaurant's other offerings to be equally tasty (and are often disappointed [...]).”

Es wird deutlich, dass die genannten Heuristiken Überlappungen und Schnittmengen aufweisen – letztlich sind sie nicht mehr als Modelle der zugrunde liegenden Denkprozesse. Die für diese Arbeit relevanten Kernpunkte bestehen jedoch darin, dass nicht nur – wie oben ausgeführt – die menschliche Rationalität ohnehin schon erheblichen Einschränkungen unterliegt und streng utilitaristische Vorstellungen damit *ad absurdum* geführt werden. Obendrein wird offen-

bar, wie stark der Mensch durch seine Erfahrungen, durch seine Umwelt, kurz: durch seine Weltanschauung geprägt wird und wie stark sich das in seinen Entscheidungen widerspiegelt.

Insofern lässt sich auf Kapitel 2.5 verweisen: Die in dieser Arbeit aufgezeigten Vorstellungen vom Glück *sind* Weltanschauungen, Konzeptionen, geistige Horizonte oder Bedingungen, die Rückkopplungsprozesse mit individuellem Glücksstreben auslösen. Die Verhaltensökonomik liefert weitere Hinweise auf Verbindungen mit dieser Thematik wie z. B. den sogenannten *Framing*-Effekt: Je nach Art der Formulierung eines Problems oder eines Sachverhaltes wird ein Mensch zu unterschiedlichen Einschätzungen, Überlegungen und Entscheidungen kommen (Kahneman, Tversky, 1983).¹⁹⁸

Und auch zur in Kapitel 5.2.1 beschriebenen ökonomischen Glücksforschung lässt sich der Brückenschlag vollziehen. Erstens wurden dort Probleme der empirischen Sozialforschung beschrieben, die aus Heuristiken und Bias resultieren können. Daniel Kahneman (1999) erklärt, dass Menschen sich gerade bezogen auf die Frage nach ihrem derzeitigen Glücksempfinden dieser mentalen Programme in erheblichem Maße bedienen. Der zweite Bezugspunkt zur ökonomischen Glücksforschung besteht in der Bedeutung von Vergleichen, zu denen wir systematisch neigen – seien sie sozialer Natur oder handele es sich um den Abgleich mit einem fiktiven idealen Leben. Und wir neigen dazu, uns leicht und schnell an ein bestimmtes Niveau zu gewöhnen – sei es ein materieller Standard oder ein Glücksempfinden im Allgemeinen.

Richard Thaler, einer der international renommiertesten Verhaltensökonomien, sagt in einem Artikel aus dem Jahr 2000 die Ablösung des ökonomischen Bildes vom *Homo oeconomicus* durch jenes vom *Homo sapiens* voraus. Er schreibt: „One reason economics did not start out this way is that behavioral

¹⁹⁸ Ein klassisches Experiment ist das *Asian Disease*-Beispiel. Handlungsoptionen zur Bekämpfung einer fiktiven Krankheit wurden unterschiedlich formuliert – von 600 Menschen werden entweder 400 gerettet oder 200 sterben. Das Ergebnis ist das gleiche, jedoch zeigen die Probanden je nach Formulierung des Problems deutlich unterschiedliche Verhaltensmuster. (Kahneman, Tversky, 1983, S. 4f.) Ein weiteres Beispiel liefert Kahneman (2012, S. 447) für das Finale der Fußballweltmeisterschaft 2006 (Italien gegen Frankreich): je nachdem, ob man den Ausgang des Spiels mit „Italien hat gewonnen“ oder „Frankreich hat verloren“ beschreibt, werden unterschiedliche Assoziationen ausgelöst.

models are harder than traditional models. Building models of rational, unemotional agents is easier than building models of quasi-rational emotional humans. Nonetheless, each generation of scientists builds on the work of the previous generation. Theorems too hard to prove 20 years ago are found in graduate student problem sets today. As economists become more sophisticated, their ability to incorporate the findings of other disciplines such as psychology improves. Simultaneously, we can hope that new scholars in other disciplines can do for economics what cognitive psychologists such as Kahneman and Tversky have already done: offer us useful findings and theories that are relatively easy to incorporate into economic models.

I will close with a very safe prediction. If some of my predictions about the future of economics come true, young economists will have done the work. (Old economists, like me, can't learn new tricks any better than dogs.) A few of these young economists are already on the horizon. Others will follow." (Thaler, 2000, S. 140)

5.2.2.2 Kritik

Wie auch die ökonomische Glücksforschung ist die Verhaltensökonomik im Kern eine wirtschaftswissenschaftliche Disziplin. Die thematische Abgrenzung ist hier jedoch sehr viel deutlicher, zumal sich das bearbeitete Feld fast ausschließlich auf die Schnittstelle zwischen Ökonomie und Psychologie erstreckt. In diesem Bereich finden sich jedoch zahlreiche Berührungspunkte mit der ökonomischen Glücksforschung: So wird durch das beschriebene Konzept von *Adjustment and Anchoring* beispielsweise auch das Phänomen erfasst, dass Menschen sich sehr schnell an Gehaltserhöhungen oder allgemein verbesserte Lebensbedingungen gewöhnen.

Zu den Vorzügen der Verhaltensökonomik gehört es, dass es ihr gelang, die streng rational-utilitaristische Auffassung vom *Homo oeconomicus* nachhaltig zu erschüttern. Zwar hatten andere wie z. B. der oben bereits erwähnte Thorstein Veblen (1898) oder John Maynard Keynes (1936)¹⁹⁹ diese Ansicht schon früher

¹⁹⁹ Keynes verwendete das in der Ökonomie populäre Bild der *animal spirits*. Er schreibt: „Even apart from the instability due to speculation, there is the instability due to the characteristic of human nature that a large proportion of our positive activities depend on spontaneous optimism rather than on a mathematical expectation, whether moral or hedonistic or economic. Most,

kritisiert, doch gelingt es der Verhaltensökonomik, zunehmend auch in den Mainstream Eingang zu finden.

In negativer Hinsicht lässt sich feststellen, dass der voranschreitende Erkenntnisgewinn über das menschliche Verhalten natürlich auch missbräuchlich verwendet werden kann. Wenn beispielsweise das unternehmerische Marketing typische Irrationalitäten potenzieller Konsumenten einschätzen kann, lassen sich Werbekampagnen in bewusst manipulativer Form gestalten.

5.2.3 Positive Psychologie

5.2.3.1 Programm

Die Positive Psychologie betrachtet sich selbst als eine junge Strömung innerhalb der Psychologie. Ihre Etablierung wird auf das Jahr 1999 datiert, als Martin Seligman, einer ihrer führenden Köpfe, in das Amt des Präsidenten der *American Psychologists Association* eingeführt wurde. Er wies damals darauf hin, dass die Psychologie sich in den vergangenen Jahrzehnten primär auf die Behandlung und Heilung von Geisteskrankheiten konzentriert hätte, dabei jedoch wesentliche andere Bereiche wie die Unterstützung bei der Führung eines besseren Lebens vernachlässigt hätte. Letzteres sei eine psychologische Kernaufgabe, und somit sei die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels hin zu einer neuen – positiven – Psychologie gegeben. (Linley, 2009, S. 742)

Den Ausgangspunkt von Seligmans Überlegungen bezüglich dieser neuen Ausrichtung stellt seine Kritik an monistischen Theorien da. Als Beispiele führt er die Vorstellungen der Vorsokratiker bezüglich eines Urstoffes, Nietzsches *Willen zur Macht* als grundlegendes Prinzip und auch die aristotelische Auffassung vom Glück als letztem Ziel menschlichen Strebens an. (Seligman, 2011, S. 25) Letzteres wird besonders betont, so dass der Bezug zur Thematik dieser Arbeit unmittelbar deutlich wird.

probably, of our decisions to do something positive, the full consequences of which will be drawn out over many days to come, can only be taken as a result of animal spirits—of a spontaneous urge to action rather than inaction, and not as the outcome of a weighted average of quantitative benefits multiplied by quantitative probabilities.“ (Keynes, 1936, Book IV, Chapter 12, VII)

Nach Ansicht von Seligman (2011, S. 25) ist Glück jedoch „[...] ein unbrauchbarer Begriff für die Wissenschaft oder für jedes andere praktische Unterfangen wie etwa Erziehung, Gesellschaftspolitik oder die bloße Veränderung des persönlichen Lebens. Der erste Schritt der Positiven Psychologie besteht darin, den Monismus des »Glücks« in brauchbarere Begriffe aufzulösen.“

Der laut Positiver Psychologie erstrebenswerte Zustand wird dann auch nicht als Glück bezeichnet, sondern mit Begriffen wie *Flow* (z. B. Csikszentmihalyi, 1997 bzw. Csikszentmihalyi, 2010) im Sinne eines vollkommenen Aufgehens in der jeweiligen Aktivität oder *Flourishing* (z. B. Seligman, 2011) im Sinne einer optimalen Bewältigung aller Lebensbereiche belegt.

Weiterhin geht es der Positiven Psychologie darum, negativen Geschehnissen des Lebens positive Effekte abzugewinnen. Gerrig und Zimbardo (2008, S. 485) erklären dies anhand von Stresssituationen, die nach dem Empfinden von *Distress* oder *Eustress* unterschieden werden können. So sei beispielsweise eine Achterbahnfahrt zweifellos eine solche Situation, in der freiwillig mitfahrende Personen jedoch in der Regel *Eustress* erlebten.

Die Ambivalenz von Situationen spielt auch im sozialpsychologischen Zweig der Positiven Psychologie eine Rolle. Aronson, Wilson und Akert (2008, S. 375f.) thematisieren die Frage des Erbringens bzw. des Ausbleibens von Hilfeleistungen in Notfällen. Dies lässt sich auf die generelle Untersuchung der Determinanten pro- oder antisozialen Verhaltens verallgemeinern – in diesem Sinne geht es der Positiven Psychologie darum, die (moralisch) besten Facetten des Menschseins zum Vorschein zu bringen.

5.2.3.2 Kritik

Die Einwände gegen die Positive Psychologie zielen vielfach auf ihre ausgeprägte Kommerzialisierung ab. Während sie in Bereichen wie dem unternehmerischen Coaching auf Zuspruch stößt, ist ihr wissenschaftlicher Wert umstritten.

Eine ausführliche Kritik der Positiven Psychologie findet sich bei Mayring (2012). Er untersucht sie in Hinblick auf potenziell vorhandene ideologische Züge. Dabei stellt er fest, dass u. a. Absolutheitsansprüche, eine charismatische Führungsperson (in Gestalt von Seligman) und ein ausgeprägtes Sendungsbewusstsein in Verbindung mit utopisch-messianischen Heilsideen vorhanden seien.

Martin (2006) kritisiert insbesondere den ausgeprägten Bezug der Positiven Psychologie auf das Selbst und die damit verbundene Vernachlässigung des sozialen Umfeldes. „If [...] psychologists[...] want to contribute to human flourishing, they must recognize in their operating assumptions and in their theoretical, empirical, and professional practices that the persons about which they claim to be experts are not primarily natural psyches detached from their worldly involvements; they are historical and sociocultural agents [...]“ (Martin, 2006. S. 315)

Ergänzend zu diesem Aspekt des Selbstbezuges kritisiert Schreiber (2009, S. 59) die fehlende Bindung des zentralen Konzeptes des *Flow* an moralische Aspekte. So sei es durchaus denkbar, dass auch Handlungen eines Sexualverbrechens ihn einen rauschhaften Zustand erleben lassen, der mit Csikszentmihalyis Verständnis von *Flow* vergleichbar ist. Die moralische Indifferenz des Konzeptes führt somit zu seiner Angreifbarkeit.

5.2.4 Westliche Alternativen zum BIP

5.2.4.1 Human Development Index

Zu den populärsten Indikatoren, die eine alternative Wohlstandsmessung ermöglichen sollen, gehört der *Human Development Index* (HDI) der Vereinten Nationen.

Seine Ursprünge gehen auf den ersten *Human Development Report* aus dem Jahr 1990 zurück. In diesem heißt es bezüglich der zugrunde liegenden Motivation: „This Report is about people – and about how development enlarges their choices. It is about more than GNP growth, more than income and wealth and more than producing commodities and accumulating capital. A person's access to income may be one of the choices, but it is not the sum total of human endeavour. Human development is a process of enlarging people's choices. The most critical of these wide-ranging choices are to live a long and healthy life, to be educated and to have access to resources needed for a decent standard of living. Additional choices include political freedom, guaranteed human rights and personal self-respect.” (United Nations Development Programme, 1990, S. 1)

Die Bildung eines Indikators auf dieser Basis führte zwangsläufig zu Problemen, auf die Jahan (2002, S. 2f.) hinweist: Einerseits musste einer wissenschaftlichen Fundierung und statistischen Reinheit Rechnung getragen werden, auf der anderen Seite sollte die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit durch Einfachheit und Prägnanz (zu Lasten des erstgenannten Punktes) erregt werden, so dass von dem Indikator politische Impulse ausgehen konnten.

Die frühe Variante des HDI stieß dann auch vielfach auf Kritik. So wurde beispielsweise moniert, dass die Resultate nationaler Vergleiche sich weitgehend redundant zu den Ergebnissen einer BIP-pro-Kopf-Berechnung verhielten. (McGillivray, White, 1992, S. 22) Zu einer besonders ausgeprägten Kritik kommt Srinivasan (1994, S. 241): „In sum, the HDI is conceptually weak and empirically unsound, involving serious problems of noncomparability over time and space, measurement errors, and biases. Meaningful inferences about the pro-

cess of development and performance as well as policy implications could hardly be drawn from variations in HDI.”²⁰⁰

5.2.4.2 Stiglitz-Sen-Fitoussi-Kommission

Der damalige französische Präsident Nicolas Sarkozy rief im Jahr 2008 eine Kommission ins Leben, die sich der Frage nach einer verbesserten Messbarkeit von Lebensqualität und Wohlstand widmen sollte. Für Aufsehen sorgte die hochkarätige Besetzung: Neben dem französischen Ökonomen Jean-Paul Fitoussi waren die beiden US-amerikanischen Nobelpreisträger Joseph Stiglitz und Amartya Sen federführend tätig. Im Juli 2008 wurde ein Zwischenbericht vorgelegt; der Endbericht folgte im September 2009. (Trattning, 2009, S. 52)

Für die Kommission waren drei unterschiedliche Ansätze hinsichtlich ihrer Überlegungen zur Lebensqualität maßgeblich (Stiglitz, Sen, Fitoussi, 2009, S. 42):

- *Subjective well-being* (ein in der ökonomischen Glücksforschung verbreitetes Konzept, siehe Kapitel 5.2.1)
- *Capabilities*²⁰¹ (die Frage nach der Freiheit bzw. den Möglichkeiten, über die ein Individuum zur Gestaltung seines Lebens verfügt)
- *Fair allocations* (die Gewichtung nicht-monetärer Dimensionen der Lebensqualität in ökonomischen Größen)

Die Kommission verfolgte demnach keinen grundlegend neuen Ansatz, sondern bediente sich bereits etablierter Grundlagen. Darauf aufbauend wurde umfassendes Datenmaterial ausgewertet, und es erfolgte schließlich die Ableitung von Empfehlungen. So wurden u. a. acht Dimensionen der Lebensqualität ermittelt (Stiglitz, Sen, Fitoussi, 2009, S. 14):

²⁰⁰ Weitere Ausführungen zu den Kritikpunkten finden sich u. a. bei Klugman, Rodríguez und Choi (2010, S. 10ff.).

²⁰¹ Dieser u. a. durch Amartya Sen erforschte Ansatz wird aufgrund seiner Bedeutung in einem eigenen Kapitel thematisiert.

- Materielle Lebensstandards
- Gesundheit
- Bildung
- Individuelle Aktivitäten einschließlich Arbeit
- Politische Teilhabe und politische Führung (*Governance*)
- Soziale Beziehungen
- Umwelt (gegenwärtige und zukünftige Bedingungen)
- Unsicherheiten (sowohl ökonomischer als auch physischer Natur)

Aufschlussreich ist der Abgleich mit anderen Ansätzen: Während im GNH-Konzept Spiritualität eine große Rolle spielt (siehe Kapitel 5.1.2) und auch bei Layard und Frey Aspekte wie Lebensphilosophie bzw. Kultur und Religion (siehe Kapitel 5.2.1.2) vorkommen, werden derartige Punkte hier vollständig ausgeklammert. Zwar findet beispielsweise der Akt des Gebetes Erwähnung (Stiglitz, Sen, Fitoussi, 2009, S. 48), jedoch lediglich in der Kategorie der Freizeitaktivitäten.

Braakmann (2010, S. 614) beschreibt die Probleme, die sich aus Sicht der amtlichen Statistik durch die Kommissionsvorschläge ergeben: Sie stellen „[...] eine große Herausforderung dar. Besonders kritisch wäre es, wenn sich herausstellen sollte, dass für die empfohlenen Indikatoren zusätzliche Daten benötigt werden, das heißt neue Erhebungen erforderlich wären. Nach dem ersten Eindruck ist zwar bei einigen Empfehlungen, insbesondere zu bestimmten Wirtschaftsindekatoren, die Datenlage nicht schlecht, auch wenn eine jährliche Berechnung der Indikatoren damit nicht immer möglich erscheint. In vielen anderen Fällen ist zu erwarten, dass eine Optimierung bzw. Aktualisierung von Daten und statistischen Instrumenten nötig ist.“

5.2.4.3 Capability Approach

Zu den Elementen des gerade dargestellten Berichtes der Stiglitz-Sen-Fitoussi-Kommission gehört der sogenannte *Capability Approach* (im deutschen Sprachraum auch als Befähigungsansatz bekannt), der aufgrund seiner Bedeutung für Neuerungen im ökonomischen Diskurs hier explizit herausgestellt werden soll.

Als maßgeblich für die Entwicklung und Erforschung dieses Ansatzes gelten Amartya Sen und die US-amerikanische Philosophin Martha Nussbaum, die in ihren Studien weitgehende Übereinstimmungen aufweisen, jedoch an entscheidender und zu thematisierender Stelle voneinander abweichen.

Im Kern unterscheidet der *Capability Approach* zwischen den *Capabilities* und *Functionings* (in der deutschsprachigen Literatur als Befähigungen / Verwirklichungschancen und Funktionen bezeichnet) eines Menschen. Der Begriff der *Functionings* „[...] gibt die verschiedenen Dinge wieder, die eine Person gern tun oder die sie gern sein mag.“ (Sen, 2007b, S. 95). Die *Capabilities* hingegen beziehen sich auf die grundsätzliche Möglichkeit, diese Funktionen auszuüben bzw. sie auszuleben, sie „[...] sind also Ausdrucksformen der Freiheit: nämlich der substantiellen Freiheit, alternative Kombinationen von Funktionen zu entwickeln (oder, weniger formell ausgedrückt, der Freiheit, unterschiedliche Lebensstile zu realisieren).“ (Sen, 2007b, S. 95)

Ein immer wieder verwendetes Beispiel zur Unterscheidung zwischen beiden Aspekten geht von zwei Personen aus, die hungern. Bei beiden werden somit die gleichen *Functionings* ausgeübt. Ein entscheidender Unterschied kann jedoch hinsichtlich der *Capabilities* bestehen: Während eine der beiden Personen aufgrund ihrer Lebensumstände (Armut, Hungersnot) Hunger leiden *muss*, handelt es sich bei der anderen Person womöglich um einen wohlhabenden Menschen, der sich einer kurzzeitigen Fastenkur widmet. (Sen, 2007b, S. 95)

Die Gesamtheit der *Capabilities* eines Menschen stellt den Schlüssel zu einer als positiv empfundenen Existenz dar. Bedeutsam ist die Freiheit der Wahl von *Functionings*, die realisiert werden sollen. Dabei ist es – im Gegensatz zu utilitaristischen Erwägungen – nicht notwendig, von einem rationalen Entscheider

auszugehen. Die Wahl kann stattdessen durchaus als sozial (beispielsweise durch Gruppendruck) oder emotional (Ängste und Sorgen) beeinflusst betrachtet werden. (Robeyns, 2008, S. 85)

Diese Überlegungen sind grundlegend für die verschiedenen Ausprägungen des *Capability Approach*. Wesentliche Abweichungen treten jedoch hinsichtlich der konkreten Ausgestaltung des Programmes auf (beispielsweise seitens politischer Institutionen). Martha Nussbaum (2011, S. 69ff.) diskutiert beispielsweise die Frage, welche konkreten *Capabilities* denn angestrebt werden sollen.²⁰² Sie kritisiert, dass Amartya Sen hinsichtlich dieses Aspektes vage bleibt und lediglich von der Freiheit als einem übergeordneten Ziel spricht.²⁰³ Dies sei ihrer Auffassung nach gefährlich, da die grundsätzliche Verfechtung eines abstrakten Konzeptes von Freiheit zu politischen Maßnahmen führen könne, die unter Gerechtigkeitsaspekten fragwürdig seien.²⁰⁴ (Nussbaum, 2012a, S. 134) Kritisch anzumerken ist an dieser Stelle, dass Nussbaum hinsichtlich der Frage der Gerechtigkeit offensichtlich ihrerseits ein abstraktes Konzept verfolgt.

Ausgehend von ihrer Kritik des Ansatzes nach Amartya Sen bezieht Martha Nussbaum eine entgegengesetzte Position. Sie konstituiert das andere Ende des Spektrums, indem sie eine fundamentale Liste zehn menschlicher Grundfähigkeiten aufstellt. (Nussbaum, 2011, S. 33f. bzw. Nussbaum, 2012b, S. 57f.) Dies mag dazu beitragen, dass die Nussbaum-Variante im Wettstreit der beiden Ansätze die Oberhand behalten kann: Aufgrund ihrer Konkretheit wird politischen Entscheidungsträgern ihre Durchsetzung leichter fallen; damit geht weiterhin auch eine leichtere Darstellbarkeit und Vermittelbarkeit potenzieller Messmöglichkeiten einher.

²⁰² Dies erinnert an die Klassifikation sogenannter Grundgüter in der *Theorie der Gerechtigkeit* von John Rawls (1979).

²⁰³ Diese Kritik wird unterschiedlich beurteilt. Ronald Dworkin (2012, S. 793) bemängelt, Sen gäbe “[...] uns keine Methode an die Hand, angesichts tiefgreifender Uneinigkeiten zwischen unterschiedlichen Rangordnungen zu entscheiden.“

Positiver fällt die Rezeption von Qizilbash (2008, S. 53f.) aus: “Sen stops short of completing the picture, rather like an artist who prefers a sketch with a few sharply executed marks to a more fully worked and developed painting. The view Sen gives us might be seen as a rather masterful sketch.”

²⁰⁴ An gleicher Stelle macht Nussbaum (2012, S. 134) deutlich, dass sie den Neoliberalismus in einem solchen Licht sieht.

Die Bedeutung des *Capability Approach* zeigt sich darin, dass er nicht nur in die beiden zuvor erläuterten Ansätze eingeflossen ist (u. a. bedingt durch die Mitwirkung von Amartya Sen), sondern außerdem in einer Vielzahl von Disziplinen Verwendung findet, „[...] such as ethics, sociology, (welfare) economics, political philosophy, and psychology.“ (Bartelheimer, Leßmann, Matiaske, 2012, S. 94)

5.2.4.4 Sonstige Indikatoren und Ansätze

Neben dem HDI und den Überlegungen der Stiglitz-Sen-Fitoussi-Kommission existiert eine Vielzahl weiterer Ansätze und Indikatoren, die sich der Erfassung von Glück, Wohlstand und angrenzenden Phänomenen widmen.

Ein prominentes Beispiel ist der *Happy Planet Index*, der sich selbst als „[...] the leading global measure of sustainable well-being [...]“ (New Economics Foundation, 2013) betrachtet. Dieser Index beinhaltet drei Dimensionen, die er mit Daten aus anderen Studien füllt: Erstens handelt es sich um *Experienced Well-being* (Daten aus dem World Poll des Gallup-Institutes), zweitens um *Life Expectancy* (Daten aus dem in Kapitel 5.2.4.1 erwähnten *Human Development Report*) und drittens um den *Ecological Footprint*²⁰⁵. (New Economics Foundation, 2013)

Zu den derzeit international besonders beachteten Ansätzen gehört des Weiteren die *Beyond GDP*-Initiative. Diese wurde unter Federführung der OECD, der Europäischen Kommission, des Europäischen Parlamentes, des *Club of Rome* sowie des WWF im Jahr 2007 ins Leben gerufen. (Ruckriegel, 2008, S. 309) Ähnlich wie im Fall der Stiglitz-Sen-Fitoussi-Kommission besteht die Aufgabe darin, klassische Indikatoren wie das BIP zu überdenken und durch weitere Messgrößen zu ergänzen. So heißt es: „We need adequate indicators to address global challenges of the 21st century such as climate change, poverty, resource depletion, health and quality of life.“ (Beyond GDP, 2013) Es zeigt sich

²⁰⁵ Die Schöpfer des *Ecological Footprint*, Mathis Wackernagel und William Rees (1996, S. 9) definieren: "Ecological footprint analysis is an accounting tool that enables us to estimate the resource consumption and waste assimilation requirements of a defined human population or economy in terms of a corresponding land area."

somit, dass die Kritik am BIP international weite Kreise des politischen Bewusstseins erreicht hat.

5.2.4.5 Kritik

Allen Ansätzen zur alternativen Wohlfahrts- bzw. Glücksmessung ist ein Kritikpunkt gemein, der in den Ausführungen dieser Arbeit schon mehrfach anklang: Ist es überhaupt die Aufgabe der Politik, sich der Glücksthematik anzunehmen?

Eine Annäherung an diese Frage erlauben die Ausführungen von Thomas Paine (1776, S. 4), einem der Gründerväter der Vereinigten Staaten: „SOME writers have so confounded society with government, as to leave little or no distinction between them; whereas they are not only different, but have different origins. Society is produced by our wants, and government by our wickedness; the former promotes our happiness positively by uniting our affections, the latter negatively by restraining our vices. The one encourages intercourse, the other creates distinctions. The first is a patron, the last a punisher.“ Paine erkennt demnach die Bedeutung einer allgemeinen Beförderung des Glücks an, doch sei dies nicht die Aufgabe einer Regierung und ihrer Institutionen. Stattdessen sieht er eine gesellschaftliche Gemeinschaftsaufgabe im Vordergrund.

Auch Skidelsky und Skidelsky (2013, S. 170) äußern Vorbehalte: „Vom Wachstumsstreben zum Streben nach Glück überzugehen, bedeutet, ein falsches Ideal durch ein anderes zu ersetzen.“ Sieht man diesen Einwand als gerechtfertigt an, so muss auch ein Konzept wie *Gross National Happiness* in Frage gestellt werden.

Dadurch wird die staatliche Beschäftigung mit dem Glück noch nicht negiert. Der Staat legt die Rahmenbedingungen und Spielregeln des gesellschaftlichen Miteinanders unter normativen Gesichtspunkten fest und greift ggf. sanktionierend ein. Und eine Kenntnis jener Aspekte, die dem menschlichen Glücksstreben dienlich sind, ist für die Erfüllung dieser Aufgabe (sofern diese angestrebt wird) gewiss zweckmäßig.

6 Zusammenführung der Erkenntnisse

Die vorliegende Arbeit begann in Kapitel 2 zunächst mit einer grundlegenden Betrachtung der menschlichen Natur und der Rolle, die das Phänomen des Glücks in diesem Zusammenhang spielt. Eine umfassende Würdigung des Untersuchungsgegenstandes erfordert die Berücksichtigung der biologischen und kulturellen Rahmenbedingungen, denen der Mensch in seinem Denken und Handeln ausgesetzt ist. Dies ist der Hintergrund, vor dem sich alle untersuchten Glückskonzeptionen abspielen.

Kapitel 3 lieferte eine Bestandsaufnahme des *Status Quo* der heutigen westlichen Zivilisation – einer Zivilisation, deren Vorstellungen und Anschauungen den als Globalisierung bezeichneten Prozess maßgeblich prägten. Es wurden die Probleme aufgezeigt, denen diese Gesellschaft unterliegt: Die zunehmende Skepsis gegenüber einem dauerhaften wirtschaftlichen Wachstum als Heilsweg, die Infragestellung grundlegender ökonomischer Prinzipien und Mechanismen sowie die Stellung des Individuums in einer Gesellschaft, die sich in einem kritischen und zu kritisierenden Zustand befindet.

Das vierte Kapitel ist als eine diachronische und synchronische Ideengeschichte des Glücks zu betrachten; es wurde dargestellt, in welcher Weise sich Religionen und Philosophien zu allen Zeiten an allen Orten mit diesem Phänomen befasst haben und welche Antworten sie darauf gegeben haben. Trotz unterschiedlicher Auffassungen vom Glück und verschiedenartigen Wegen, es zu erreichen, trotz diesseitigen oder jenseitigen Ausrichtungen, trotz optimistischen und pessimistischen Grundhaltungen zeigen diese Konzeptionen gemeinschaftlich, welche zentrale Bedeutung dieses Thema für die menschliche Existenz hat.

Kapitel 5 machte deutlich, in welcher Form in den letzten Jahrzehnten eine Rückbesinnung auf diesen Wert stattfand. Die Impulse für diese Neuentdeckung des Glücks entstanden aufgrund der in Kapitel 3 gezeigten Kritikpunkte teilweise in der westlichen Gesellschaft selbst, wurden teilweise aber auch im Zuge verstärkter kultureller Berührung importiert (wie z. B. der GNH-Ansatz). In der Folge entstanden komplette neue Felder der wissenschaftlichen Betätigung

wie etwa jenes der ökonomischen Glücksforschung oder die Verhaltensökonomik.

An dieser Stelle ist es nun an der Zeit, auf die ursprüngliche Motivation und Fragestellung dieser Arbeit zurückzukommen. Inwieweit lassen sich die Jahrhunderte und Jahrtausende alten Weisheiten aus Religion und Philosophie in die heutige Glücksdebatte einbringen? Sind sie bereits Bestandteil der Diskussion oder werden sie weitgehend vernachlässigt? Die gewonnenen Feststellungen und Erkenntnisse sollen in Form von sieben Thesen gebündelt und dargestellt werden.

I. Es ist Sache des Einzelnen, das Glück zu erlangen.

Die erörterten Glückskonzepte haben deutlich gemacht, dass die vom Volksmund geführte Behauptung, ein jeder sei seines eigenen Glückes Schmied, weitreichende Akzeptanz findet. So ist es nicht nur ein Privileg des Menschen, individuelle Wege zu seinem persönlichen Glück zu beschreiten; es ist gleichermaßen eine Verpflichtung, die ihm auferlegt ist. Im existentialistischen Sinne lässt sich hier von einer Verantwortung sprechen, die man sich keineswegs ausgesucht hat.

Die Ausgestaltung dieser Verantwortung ist dabei sehr unterschiedlich: Es wurden Konzepte aufgezeigt, die auf einem tugendhaften Dasein beruhen, solche, die auf Kodizes der Gottgefälligkeit beruhen, aber auch solche, die das Leben in Einklang mit der Natur in den Vordergrund stellen.

Auf den ersten Blick mag es so erscheinen, als sei dieser Aspekt – die Betonung der Individualität von Glück – ein Element, das der betont individualistischen westlichen Lebensart zum Vorteil gereichen könnte. Dem ist nicht zwangsläufig so. Erstens wurde bereits verdeutlicht, dass Individualität nicht automatisch die zu ihrem Ausleben erforderlichen Freiheitsgrade mit sich bringt – dies ist vielmehr eine Frage der in der nachfolgenden These angesprochenen Rahmenbedingungen. Zweitens ist auch eine individualistisch geprägte Gesellschaft keineswegs als totale Negation des Kollektivs zu verstehen. Stattdessen

ist die soziale Ausrichtung des Menschen fundamentaler Bestandteil der *conditio humana*. Während manche der untersuchten Denkrichtungen zwar auch stark individualistisch ausgerichtete Pfade zum Glück aufzeigen (Eremitentum, Meditation), so bekennt sich die Mehrheit doch zur Natur des Menschen als *zoon politikon*.

II. Es ist Sache der Gesellschaft, die Rahmenbedingungen für das Glück zu gestalten.

Wenngleich der Weg des Einzelnen für das individuelle Glück ausschlaggebend sein mag, so ist dieser Weg immer nur in Abhängigkeit von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen beschreibbar. Es ist unerheblich, ob man der These von der Determiniertheit des Bewusstseins durch das gesellschaftliche Sein zustimmt: In jedem Fall sind kulturelle Prägungen von Bedeutung. So sind beispielsweise für das Individuum bestimmte technologische Glücksverheißungen irrelevant, so lange entsprechende Technologien gesellschaftlich nicht *denkbar* (nicht einmal in Form einer Utopie) sind.

Es ist die Gesellschaft, die sichtbarer Niederschlag einer Weltanschauung ist und diese Weltanschauung an das Individuum zurückgibt. Damit wird auf die Bildung von Werten und Normen Einfluss genommen, die für den Einzelnen und seine persönliche Vorstellung vom Glück bedeutsam sind. Eine mögliche Vorstellung ist jene vom materiellen Wohlstand als Quell des Glücks, die im westlichen Kulturkreis verbreitet ist.

Die kulturellen und religiösen Rahmenbedingungen können unsere heutigen Vorstellungen komplett zuwiderlaufende Anschauungen bedingen (siehe z. B. bei den Azteken und Maya). Doch selbst innerhalb des westlichen Kulturkreises können deutliche Unterschiede auftreten, wie z. B. die Untersuchung verschiedener Philosophien aufzeigte.

Die Glücksforschung ist sich der Bedeutung dieser Determinanten vollauf bewusst: In empirischen Untersuchungen und bei der Konstruktion von Wohlstandsindikatoren wird häufig versucht, den jeweiligen Rahmenbedingungen Rechnung zu tragen und sie möglichst korrekt abzubilden. Ähnliche Feststellungen finden sich in der Verhaltensökonomik, die u. a. die Anfälligkeit des Menschen für ein *Framing* seitens seiner Umwelt konstatiert.

So ist – ungeachtet der Frage nach einer Bewertung unterschiedlicher Rahmenbedingungen – zunächst festzuhalten, dass zwischen individuellem Glück und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen unauflösbare Interdependenzen bestehen.

III. Ein heutiges ökonomistisch geprägtes westliches Glücksverständnis weist erhebliche Abweichungen von den dargestellten alternativen Konzepten auf.

Wenn man von der gerade unterstrichenen Interdependenz zwischen individuell erreichbarbarem Glück und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ausgeht, lässt sich die Frage stellen, inwiefern die durch die heutige Ökonomie und das neoliberale System geprägten gesellschaftlichen Strukturen den Menschen beeinflussen. Dies wurde in Kapitel 3 ausführlich thematisiert.

Im weiteren Verlauf der Arbeit wurden dann alternative Glückskonzepte erörtert, die von anderen Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaften ausgehen und dementsprechend auch andere Wege zum Glück aufzeigen.

Herausgearbeitet wurden dabei folgende Kernbereiche:

- Zeit und Glück. Die heutige westliche Welt unterliegt einem linearen Zeitverständnis ohne konkreten Zielbereich, daher ist die Vergangenheit komplett abgeschlossen und die Zukunft unterliegt keiner Vision. Der komplette Fokus liegt ohne intertemporalen Zusammenhang auf der Gegenwart, was die Art des Glücksstrebens entscheidend tangiert. Es ist der *Moment*, der gelebt wird.

- Auffassung vom Glück. Die Vorstellung von einem guten Leben in seiner Gänze wurde weitgehend durch utilitaristisch geprägte Gedanken der Befriedigung von Lüsten (etwa in Form von Konsum) abgelöst.
- Ursprung des Glücks. Glück ist im heutigen westlichen Sinne nichts Gottgegebenes. Es resultiert auch nicht durch den Verweis auf Dinge außerhalb der diesseitigen Existenz (sei es durch eine Form von Erlösung, die Auferstehung von den Toten oder gerade durch die Beendigung von Wiedergeburten). Stattdessen wird das Glück als etwas *Weltliches* betrachtet.
- Wege zum Glück. Erforderlich ist nach heutigem Verständnis kein Leben der Tugend und auch kein Leben in Einklang mit der Natur. Auch die Befolgung göttlicher Ge- und Verbote ist nicht relevant. Erforderlich im Sinne eines ökonomistisch geprägten Glücksverständnisses ist allein die egogetriebene Befriedigung von Bedürfnissen, i. d. R. in Form von Konsum. Diesbezüglich lässt sich einwenden, dass doch auch ein Bedürfnis nach Einklang mit der Natur bestehen könnte, und in der Tat ist dies vielfach der Fall. Jedoch lässt sich die Ökonomisierung der Welt unschwer daran erkennen, dass selbst derartige Bedürfnisse zunehmend in auf Märkten handelbare *Dinge* transformiert werden.
- Glück und Unglück. Während Unglück und Leid in manchen der untersuchten Konzepte einen zentralen Stellenwert einnehmen, werden diese Aspekte aus heutiger Perspektive vernachlässigt.

IV. Die westliche Glücksdebatte wird nach wie vor unter primär ökonomischen Gesichtspunkten geführt.

Eine wesentliche Feststellung dieser Abhandlung besteht darin, dass der internationale Diskurs um das Glück nach wie vor stark ökonomisch geprägt ist. Wenngleich Glückskonzepte jenseits der Ökonomie existieren, so haben sie sich – sollen sie ins westliche System integriert werden – den Gesetzen des Marktes zu unterwerfen. Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, wenn z. B. Angehörige bestimmter Glaubensrichtungen im Westen Außenseiterrollen einnehmen. Dies gilt jedoch gleichermaßen für die Anhänger bestimmter philosophischer Ausrichtungen: In weiten Kreisen wird eine Ablehnung des Strebens nach materiellem Reichtum nach wie vor als sonderbar oder gar als Makel erachtet.

Grundsätzlich ist es unter normativen Gesichtspunkten als positiv zu bewerten, dass eine Öffnung der einst auf das Bild des *Homo oeconomicus* beharrenden Ökonomie stattgefunden hat, dass sie sich also ihren Defiziten stellt. Die Kritik am BIP (sowie die Konstruktion neuer Indikatoren) ist dafür ebenso ein Indiz wie die Begründung der Verhaltensökonomik oder des Befähigungsansatzes. Neue Impulse liefern die Positive Psychologie; eine erhebliche empirische Fundierung erfolgt seitens der Ökonomischen Glücksforschung. Jedoch sind auch hier Einschränkungen vorhanden.

So könnte eine zu weitgehende Emanzipation der Glücksforscher vom Primat der Ökonomie aus ökonomischer Sicht unter grundsätzlichen Gesichtspunkten abgelehnt werden. Ein potenzieller Einwand ließe sich wie folgt formulieren: Sollte es zutreffen, dass zunehmender materieller Wohlstand und wirtschaftliches Wachstum nicht zu einer Zunahme von Glück oder Lebensqualität führen – was wäre dann die Konsequenz? Sollte diese Art der Entwicklung bzw. des Fortschritts dann gedrosselt oder gar unterdrückt werden? Oder sollte der alte Pfad allen Einwänden zum Trotz eingehalten werden?

Es liegt auf der Hand, dass dies keineswegs zwangsläufige Konsequenzen sind. Da zukünftige Entwicklungen zum heutigen Zeitpunkt vielfach noch nicht einmal *denkbar* sind – utopisch sind – lässt sich dieses Urteil nicht fällen.

Nichtsdestoweniger ist ebenso offensichtlich, dass Neuerungen unter dem Gesichtspunkt der Folgen betrachtet werden sollten, die sie auslösen. Beispielhaft sei hier auf die Kontroverse um die Genforschung hingewiesen: Auf der einen Seite wird eine von ihr ausgehende Glücksverheißung betont, auf der anderen Seite wird jedoch vor ihr mit dem Bild einer Öffnung der Büchse der Pandora gewarnt.²⁰⁶ Fraglich ist, ob ein vermeintlicher Fortschritt dieser Art – selbst wenn man es wollte – überhaupt unterdrückt werden könnte. In Anbetracht dessen, dass die Neugierde und der Wunsch nach Entwicklung der menschlichen Natur offenbar immanent sind, lässt sich eine solche Unterdrückung wohl weder leiten noch wünschen.

In jedem Fall ist die Ökonomie bestrebt, an Debatten dieser Art maßgeblich beteiligt zu sein. Sie ist die Wissenschaft, die sich mit Angebot und Nachfrage befasst, und aus ihrer Sicht stellen auch die Prozesse einer Willensbildung einen solchen Ausgleich dar.²⁰⁷ So wurde deutlich, dass die beschriebenen Neuentwicklungen in der Glücksdebatte primär ökonomischer Natur sind. Modifikationen und Reformen sind in diese Sinne akzeptabel (und auch erwünscht), sie ziehen jedoch nach wie vor keine Loslösung von etablierten Grundmustern (wie dem Dogma des Expansionismus) nach sich.

Die westliche Welt ist eine ökonomisierte Welt. Mit den Auswirkungen dieses Aspektes befasst sich die nächste These.

²⁰⁶ Eine grundsätzliche Frage ist, ob die Warnung vor von Innovationen ausgehenden potenziellen Gefahren eine Form wissenschaftlicher Verantwortung darstellt. Prominentes Beispiel dafür sind die Briefe Albert Einsteins an Franklin D. Roosevelt bezüglich der nahenden Entwicklung einer Atombombe. Bereits im ersten Brief aus dem Jahr 1939 warnte Einstein vor „bombs of a new type“. (Einstein, 1939)

²⁰⁷ U. a. befasst sich die berühmte *Ökonomische Theorie der Demokratie* von Anthony Downs (1993) mit diesem Aspekt. In ihr wird die Parteiendemokratie als Markt rationalen Wählerverhaltens betrachtet.

V. Die heutige westliche Gesellschaftsordnung neoliberaler Prägung ist unter Gesichtspunkten des Glücks zu kritisieren.

In dieser Arbeit geht es nicht darum, die eine oder die andere Glückskonzeption als richtig oder falsch einzustufen. Erneut ist auf die relativistische Sichtweise der *Gleich-Gültigkeit* hinzuweisen, der hier gefolgt wird und der zufolge eine absolute Bestimmung von Wahrheit (bzw. die Erkenntnis, dass es sich dabei um Wahrheit handelt) nicht möglich ist.

Ungeachtet dessen ist eine Kritik unter normativen Gesichtspunkten möglich und nach Auffassung des Verfassers erforderlich. Eine solche Kritik setzt an dem Punkt an, wo eine bestimmte Weltanschauung beginnt, sich selbst zu verabsolutieren, sich also eine universelle Gültigkeit zuzusprechen und diese auch einzufordern. Diese Tendenz ist in der westlichen Gesellschaftsordnung deutlich erkennbar: Sie findet beispielsweise in den mehrfach erwähnten Zeilen Francis Fukuyamas Ausdruck.

Dabei ist es ein Paradoxon, dass ein System, das auf dem Prinzip der Freiheit basiert, *gerade* zu einer Einengung potenzieller Lebenspfade und Glücksmöglichkeiten beiträgt. Es wurde eine Reihe von Beispielen angeführt: Der einstmals negativ konnotierte Bereich der Arbeit ist nicht nur zu einem selbstverständlichen Hauptbestandteil menschlichen Daseins geworden; darüber hinaus wird in erheblichem Maße der Selbstaussbeutung und Selbstoptimierung Vorschub geleistet. Bildung und Ausbildung werden dementsprechend zunehmend auf Verwertbarkeit ausgerichtet – und gerade dies könnte zu einer abnehmenden Sensibilität dem Glück gegenüber beitragen. Gefährlich wird dies insbesondere beim Verlust eines Arbeitsplatzes, in dem man bisher Sinn und Erfüllung gefunden hat, denn ohne das Vorhandensein alternativer Glücksquellen ist das Dasein insgesamt beeinträchtigt.

Eine weitere Beeinträchtigung findet durch die extreme Fokussierung auf das Wachstum und die vermeintlich glücksstiftende Warenwelt statt. Es wurde verdeutlicht, dass die wirtschaftliche Entwicklung und der Konsum im Laufe der Geschichte des Kapitalismus sehr wohl zu einer gestiegenen Lebensqualität beigetragen haben. Dennoch ist zu hinterfragen, an welchem Punkt wir heute

stehen. Wenn die Fortsetzung der expansiven Politik tatsächlich ein Systemimperativ ist, wie kann und soll sie dann dauerhaft fortgesetzt werden? Dies ist einerseits unter ökologischen Gesichtspunkt fragwürdig, andererseits ist ebenso fragwürdig, ob der Mensch dieser Entwicklung tatsächlich dauerhaft folgen *will*. Es wurde über die Ziellosigkeit des westlichen Systems gesprochen. Wenn nun aber ein Wachstum in letzter Konsequenz nur um seiner selbst willen vorangetrieben wird, mag an irgendeinem Punkt die Gefolgschaft eines Gedankens aufgekündigt werden.

Der wichtigste Punkt bezüglich einer Kritik des westlich-marktwirtschaftlichen Systems neoliberaler Prägung bezieht sich auf den Motor des Systems, den Mechanismus, der es am Laufen hält: Hierbei handelt es sich um das Konzept von Markt und Wettbewerb. Es ist nicht zu bestreiten, dass ein marktwirtschaftliches System unter Gesichtspunkten ökonomischer Effektivität und Effizienz planwirtschaftlich geprägten Konkurrenzmodellen grundsätzlich deutlich überlegen ist. Die vergleichsweise kurze Zeit der Menschheitsgeschichte unter marktwirtschaftlicher Ägide hat in nie zuvor dagewesener Intensität und Geschwindigkeit zu Wohlstand und verbesserten Lebensbedingungen geführt. Aus diesen Erfolgen des Modells resultiert jedoch gleichzeitig sein zentrales Problem, nämlich der oben genannte Punkt der Verabsolutierung. Nicht nur wird die zugrundeliegende Methodik anderen ökonomischen Modellen vorgezogen, sondern obendrein auf andere wissenschaftliche Disziplinen ausgedehnt. Diese akademische Kolonisation wird von einer tatsächlichen räumlichen Kolonisation begleitet: Westliche Modelle wurden und werden im Zuge der Globalisierung in die gesamte Welt exportiert (ungeachtet der Widerstände, die z. B. in sogenannten Entwicklungsländern bestehen). Wesentlich ist jedoch vor allem eine dritte Form der Kolonisation, die hier als die Kolonisation aller menschlichen Lebensbereiche bezeichnet werden soll. Entscheidungen des täglichen Lebens werden immer stärker ökonomisiert. Ein Beispiel: Eltern könnten bei der Anmeldung ihrer Kinder in einem oder zwei Vereinen darauf achten, dass das praktizierte Hobby in Hinblick auf eine potenzielle berufliche Zukunft gut *verwertbar* ist. Nicht der Spaß und die Freude stehen im Vordergrund, sondern der Pragmatismus. Man überlegt es sich zweimal, ob man auf dem Sofa liegen und einen Roman lesen möchte, wenn man in der gleichen Zeit etwas *Produktives* tun

könnte. Das Denken in Kategorien von Opportunitätskosten hat es wohl zu allen Zeiten gegeben, doch mag in unserer ökonomisierten Gesellschaft wohl ein Höhepunkt erreicht worden sein.

Aus diesen Gründen wird festgestellt, dass das heutige westliche System eine sehr engstirnige Weltanschauung beinhaltet. Grundsätzlich steht es jedem Einzelnen frei, sich jenen Dingen zuzuwenden, die nach seinem Ermessen glückstiftend sind. Wie deutlich wurde, sind jedoch erstens die genannte Einschränkungen und Rahmenbedingungen zu beachten. Und zweitens ist es die tief verankerte westliche Weltanschauung, die das Glücksstreben des Individuums ohnehin in Richtungen lenkt, die i. d. R. durch das System befriedigt werden können.

Daher lässt sich berechtigterweise ein Einwand formulieren: Ist es denn überhaupt *schlimm*, wenn unser System Einschränkungen der Fülle menschlicher Daseinsmöglichkeiten und –potenziale vornimmt, zumal es ja durchaus mit einer Vielzahl eigener Glückschancen aufwartet. Und mehr noch: Gibt es nicht Gesellschaftsordnungen, die dem Individuum deutlich restriktiver begegnen, die deutlich tiefer in die persönliche Freiheit eingreifen?

Noch mal: Es ist die Verabsolutierung, die hier zentral kritisiert wird. Es ist äußerst fraglich, ob und wie eine relativistische Parallelexistenz verschiedener Gesellschaftsformationen heute überhaupt möglich wäre; diese Frage ist hier nicht zu beantworten. In jedem Fall kann von einer *Gleich-Gültigkeit* jedoch keine Rede sein.

Die normative Kritik am westlichen System ist deutlich geworden. Es ist durchaus möglich, dass – ein Überleben der Menschheit vorausgesetzt – zukünftige Gesellschaften einst auf die Zeit des Neoliberalismus als ein *Goldenes Zeitalter* zurückblicken werden. Aus heutiger Perspektive sind die genannten Aspekte jedoch unter Gesichtspunkten des Glücks zu kritisieren.

VI. Eine Rückbesinnung der Ökonomie auf ihre ursprüngliche Mission ist erforderlich.

Die Frage ist demnach, ob die heutige Ökonomie sich womöglich weit von dem Bild entfernt hat, das Adam Smith einst vor Augen hatte.

Ein wesentliches Argument für das westlich-marktwirtschaftliche System besteht in seiner historisch unerreichten Effizienz. Diese wird selbst von Kritikern weitgehend anerkannt. Jedoch nimmt man dafür diverse negative Aspekte in Kauf: Märkte können versagen, schädliche Auswirkungen für Mensch und Umwelt können auftreten und sind faktisch unumgänglich.

Unter den Gesichtspunkten dieser Arbeit kommt ein weiteres Problem hinzu: Da der Wettbewerb zu den Kernelementen der Marktwirtschaft gehört, ist es für Unternehmen nicht nur notwendig, Bedürfnisse zu befriedigen, sondern auch neue Bedürfnisse zu kreieren, für die das spezifische eigene Produkt bzw. die eigene Dienstleistung die vermeintliche Lösung darstellt.

Insofern ergibt sich ein Paradoxon: Auf der einen Seite will die Ökonomie durch das Prinzip des Wirtschaftens die Lücke zwischen Bedürfnissen und den zu ihrer Befriedigung vorhandenen Gütern möglichst weit überbrücken. Auf der anderen Seite ist es für sie (nach den Gesetzen des Systems) notwendig, Nachfrage zu generieren und die Glücksproblematik somit ggf. sogar zu verschärfen.

Es lässt sich also die grundsätzliche Frage stellen, ob eine Reduktion der marktwirtschaftlichen Effizienz denkbar und erstrebenswert ist, wenn dadurch die glücksstiftende Wirkung der Ökonomie erhöht werden kann. Dies ist eine alte Frage: Sie hat (im Sinne des Wohlfahrtsgedankens) u. a. die Väter der sozialen Marktwirtschaft in ihrem Denken beeinflusst.

Im Kern geht es somit um ein normatives Problem. Die Wurzeln der klassischen Ökonomie, die u. a. der schottischen Moralphilosophie entstammen, wurden jedoch gerade durch Werte und Gedanken der Normativität genährt. Eine Rückbesinnung der Ökonomie auf diese Wurzeln könnte mithin einen Weg in die Zukunft bahnen: Angesichts einer tatsächlichen Wertedebatte ließe sich ein

Diskurs über die zukünftige Ausrichtung dessen führen, was Ökonomie leisten soll. Diese Ausrichtung könnte in der oben bereits genannten Lösung von einem unbedingten Fortschrittsglauben bestehen, da Fortschritt nicht automatisch auch *gut* (im vollen Bewusstsein der Subjektivität dieses Begriffes) sein muss.

Angesichts der andauernden Glücksdebatte wird sich die Ökonomie daran messen lassen müssen, wie ihr zukünftiger diesbezüglicher Beitrag aussieht. Ihre ursprüngliche Mission bestand in einer Verbesserung der Lebensbedingungen von Menschen und keineswegs in einer Formatierung mentaler Prozesse und Anschauungen nach ihren Vorstellungen. Die vorliegende Arbeit hat aufgezeigt, wie weit Letzteres heute fortgeschritten ist. Dementsprechend erscheint es als umso wichtiger, dass sich die Ökonomie vom dogmatischen Wachstumsstreben als *Selbstzweck* verabschiedet und sich stattdessen auf ihr originäres Kernanliegen zurückbesinnt – sprich: den Menschen wieder in den Mittelpunkt stellt.

VII. Es gibt keine endgültige Antwort auf die Frage nach dem Glück.

Abgeschlossen wird dieses Kapitel durch einen ganz grundsätzlichen Gedanken, der zunächst trivial anmuten mag. Diese Arbeit hat aufgezeigt, in welcher unterschiedlicher Form Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten die Sehnsucht nach dem Glück artikulierten und welche Wege sie offerierten. Und wenngleich bestimmte Elemente und Grundmuster wiederkehren, so sind auch Widersprüche nicht von der Hand zu weisen. Wenn es jedoch keine endgültige Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Glücks gibt, so muss man sich stets die Frage nach der *Bedeutung* stellen, die Glück dann überhaupt einnimmt.

Eine Antwort wird schon dadurch erschwert, dass selbst hinsichtlich grundsätzlicher Aspekte kein vollständiger Konsens herstellbar ist. Folgt man dem Gedanken eines Gewöhnungseffektes, wie er in der Glücksforschung thematisiert wurde, muss die Vorstellung eines Zustandes dauerhaften Glücks absurd erscheinen. Die Berauschung würde – ganz im allgemeinen Sinne eines Rausches – irgendwann der Ernüchterung weichen, wenn die Anpassung des eige-

nen Anspruchsniveaus stattgefunden hat. Diesen Aspekt kennt der Volksmund beispielsweise in der Formulierung Goethes:

„Alles in der Welt lässt sich ertragen,
Nur nicht eine Reihe von schönen Tagen.“
(Goethe, 1998, S. 360)

So wird deutlich, dass der Zustand echten Glücks ohne einen Kontrapunkt wohl nicht erreichbar ist.²⁰⁸ Die Wertschätzung des einen bedarf der Existenz des anderen. Um ein triviales Beispiel heranzuziehen: Gesundheit wird dann zum ersehnten Gut, wenn sie nicht vorhanden ist. In Abwesenheit von Krankheit erscheint sie jedoch als Normalität. Die Bedeutung von Glück scheint also nur dann erkennbar zu werden, wenn man gleichzeitig die Notwendigkeit von Unglück als Kontrastmittel akzeptiert.

Jedoch lässt sich die Bedeutungsfrage noch grundsätzlicher stellen. Wenn man nämlich all die aufgezeigten Überlegungen durch die oben erörterte naturwissenschaftliche These ergänzt, dass das menschliche Bewusstsein womöglich reine *Fiktion* sei, dann relativiert dies die Bedeutung von Glück enorm. Alles wäre ein großes Schauspiel des ausschließlich neurobiologisch fundierten Geistes. In einer Analogie ließe sich geradezu von einem Computerspiel sprechen, in dem Glück nichts anderes wäre als die erfolgreiche Bewältigung einer Aufgabe, das Erhalten einer Belohnung oder ein Aufstieg in der Spielstufe. Insbesondere in Hinblick auf unsere Art des Lebens ließe sich dann fragen: Was bringt der Dienst am Ego, wenn das Ego gar nicht existiert? Es liegt nicht im Rahmen der Möglichkeiten dieser Arbeit (und vermutlich auf weite Sicht auch anderer Arbeiten), eine Antwort auf diese Frage zu finden.

Was bleibt also? Es mag zwar eine faktische Unmöglichkeit bestehen, im Sinne des Wortes *end-gültige* Aussagen zur Natur des Glücks, seiner Erreichbarkeit und seiner grundsätzlichen Bedeutung zu treffen. Nichtsdestoweniger wurde aufgezeigt, in welcher vielfältigen Form Menschen sich zu allen Zeiten an allen

²⁰⁸ Siehe dazu z. B. Zirfas (2012).

Orten mit genau diesen Fragen befasst haben – vielfach in vollem Bewusstsein, dass ihre eigenen Antworten in einem Spannungsverhältnis zu anderen, konkurrierenden Antworten standen. Selbst wenn eine vermeintliche universale Wahrheit unergründbar bleibt, so scheint es für den Menschen bedeutsam zu sein, nach seiner persönlichen Wahrheit zu suchen. In den Worten von Sokrates sei „[...] ein Leben ohne Selbsterforschung aber gar nicht verdient, gelebt zu werden [...].“ (Platon, 2011, *Apologie des Sokrates*, 38 a) Nur das untersuchte und selbstreflektierte Leben kann demnach das gute Leben sein. Und genau für diese immerwährende Aufgabe liefert uns der Wissensschatz der verschiedenen Denkrichtungen, von dem hier nur ein sehr kleiner Ausschnitt betrachtet wurde, unschätzbare Dienste.

7 Schluss

Wenn die heutige westliche Art des Lebens einen so entscheidenden Einfluss auf unser Glücksverständnis hat, wie es diese Studie nahe legt, so muss der Blick auf zukünftige Entwicklungen gerichtet werden. Dabei scheint es, als würde die Debatte um die Zukunft der Gesellschaft heute an einen Scheidepunkt gelangen (etwa in Hinblick auf ökologische Probleme oder das soziale Auseinanderdriften) – doch womöglich ist dies eine Empfindung, die den Menschen aller Zeiten zu eigen war; es ist verständlich, wenn sich jede Generation am Nabel der Geschichte befindlich wähnt.

Historisch betrachtet ist es normal, wenn es immer wieder zu Kräfteverschiebungen kommt. Verlierer von heute können Sieger von morgen sein; es lässt sich mithin von gelegentlichen Siegern und gelegentlichen Verlierern sprechen. (Teschner, 2009). Eine solche Sichtweise widerstrebt jedoch dem allgemeinen westlichen Empfinden von der von nun an gültigen Permanenz des kapitalistischen Systems.

Im Gegensatz dazu wurde die Impermanenz eines bestimmten gesellschaftlichen *Status Quo* eindrucksvoll im Gedicht *Ozymandias* von Percy Brysshe Shelley dargestellt. Hier berichtet ein Wanderer von einer zerfallenen Statue, die er in der Wüste entdeckte:

„And on the pedestal these words appear:
'My name is Ozymandias, king of kings:
Look on my works, ye Mighty, and despair!
Nothing beside remains. Round the decay
Of that colossal wreck, boundless and bare
The lone and level sands stretch far away.'"
(Shelley, 1914, S. 53)

Mit dem Kommen und Gehen von Gesellschaften wird auch das Glücksverständnis der lebenden Menschen Veränderungen unterliegen. Die Ausführun-

gen dieser Arbeit haben deutlich gemacht, welche gravierenden Unterschiede zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten bestanden haben.

Der Relativismus einer solchen Feststellung mag aus heutiger Perspektive unbefriedigend erscheinen, zumal man an konkreten Antworten oder – wie etwa die ökonomische Glücksforschung – gar an einer *Glücksformel* interessiert ist. Doch genau dieser Aspekt nimmt einen zentralen Stellenwert ein: Selbst wenn sich im relativistischen Sinne die Frage nach einer *optimalen* Gesellschaft niemals beantworten ließe, so lassen sich doch einzelne Aspekte vergleichen und ggf. kritisieren. Bezogen auf das westliche System neoliberaler Prägung ist es vor allem sein *Absolutheitsanspruch*, der dabei in den Fokus gerät.

So lässt sich abschließend noch einmal der Brückenschlag zur Rolle der Ökonomie vollziehen. Die ökonomische Entwicklung hat maßgeblich zum Aufstieg der Menschheit beigetragen; es wurden Methoden von nie gekannter Effektivität und Effizienz entwickelt. Jedoch wäre es naiv zu glauben, dass sich dadurch lediglich die Lebensgrundlagen des Menschen verbessert hätten, dass dies ohne jeden Preis käme. Es wurde gezeigt, dass die ökonomische Entwicklung auch den Menschen selbst in seinem Denken transformiert und Auswirkungen auf die Konzeptionierung des Glücksbegriffes hat.

Man mag die Frage nach dem Glück rundheraus als müßig abtun. Man mag die Suche nach einer gesellschaftlichen Veränderung in diesem Sinne als naiv betrachten. Man mag sagen, viele Aspekte der thematisierten außerökonomischen Ansätze stünden im Widerspruch zu der uns umgebenden Realität. Doch man darf nicht übersehen, dass es in unserer Hand liegt, eben jene Realität zu gestalten. Dieser Aspekt muss den Menschen immer wieder ins Bewusstsein gerufen werden – die Bewusstwerdung der eigenen Situation ist die erste und grundlegende Voraussetzung für die Schaffung einer humanistischen Alternative. (Fromm, 2009, S. 63). Wenn dies geschieht, kann echter Wandel eintreten – und zwar unter Mitwirkung einer Ökonomie, die sich ihrer selbst wieder bewusst geworden ist. Die nicht einem verabsolutierten Selbstzweck nachkommt, sondern sich ihrer ursprünglichsten Aufgabe widmet: Dem Dienst am Menschen.

GLOSSAR

Bruttoinlandsprodukt

Das Bruttoinlandsprodukt (BIP) beziffert die wertmäßige Summe aller in einer Volkswirtschaft innerhalb eines Jahres erzeugten Güter und Dienstleistungen, die dem Endverbrauch dienen.

Capability Approach

Der von Amartya Sen entwickelte *Capability Approach* (Befähigungsansatz) dient dazu, die Messung der Wohlfahrt einer Gesellschaft nicht nur – wie beispielsweise in Gestalt des BIP – von monetären Kenngrößen abhängig zu machen. Stattdessen steht die Freiheit zur Verwirklichung verschiedener Lebenspfade im Vordergrund.

Easterlin-Paradoxon

Richard Easterlin veröffentlichte im Jahre 1974 eine Studie, die die zuvor angenommene positive Korrelation zwischen der Einkommensentwicklung und subjektiv empfundenem Glück in Frage stellte. Nach einer Abdeckung grundlegender menschlicher Bedürfnisse kommt es demnach zu keiner weiteren Steigerung des Glücksempfindens.

Epikureismus

Die Denkrichtung des Epikureismus geht auf den Philosophen Epikur zurück. In ihrem Mittelpunkt steht ein Kalkül aus dem Gewinnen von Lust und dem Vermeiden von Unlust.

Existentialismus

Die philosophische Strömung des Existentialismus legt ihren Fokus auf das Individuum und seine Rolle in der Welt. Hinterfragt wird dabei die Bedeutung von Freiheit sowie von menschlicher Selbstverantwortung.

Gross National Happiness

Gross National Happiness ist eine dem früheren bhutanischen König Jigme Singye Wangchuck zugeschriebene Begriffsbildung, die eine bewusste Abgrenzung von westlichen Konzepten wie dem *Gross Domestic Product* (Bruttoinlandsprodukt) suggeriert. Damit soll eine für die Wohlfahrt eines Landes und seiner Bevölkerung vergleichsweise höhere Bedeutung nicht-monetärer Komponenten unterstrichen werden. In Bhutan wird das Konzept durch eine staatliche Kommission vorangetrieben.

Homo oeconomicus

In der Ökonomie dient der *Homo oeconomicus* als Modellvorstellung eines vollkommen rationalen Nutzenmaximierers.

Human Development Index

Beim *Human Development Index* (HDI) handelt es sich um den maßgeblichen Wohlstandsindikator der Vereinten Nationen. Neben monetären Komponenten beinhaltet er auch die Lebenserwartung sowie die Bildung der Bevölkerung.

Marktwirtschaft

Der Begriff der Marktwirtschaft bezeichnet eine Wirtschaftsordnung, in der die Pläne für Produktion und Konsum dezentral durch die einzelnen Wirtschaftssubjekte erstellt werden. Koordination und Ausgleich von Angebot und Nachfrage erfolgen durch den Marktpreismechanismus.

Neoliberalismus

Der Neoliberalismus stellt keine einheitliche Lehre dar; unter diesem Begriff versammeln sich stattdessen einzelne Strömungen, die einen extremen Marktliberalismus betonen. Eingriffe seitens des Staates werden – je nach Position – nicht vollständig abgelehnt, sie haben jedoch in jedem Fall der Absicherung der Funktionsfähigkeit von Märkten zu dienen.

Ökonomie

Der Begriff Ökonomie setzt sich aus den griechischen Worten *oikos* (Haus) und *nomos* (Gesetz, Regel) zusammen. Im Kern geht es somit um die Ermittlung von Regeln der vernünftigen Haushaltsführung sowie den rationalen Umgang mit Ressourcen. Als grundlegend für die Entwicklung der heutigen wissenschaftlichen Disziplin werden die Schriften der schottischen Moralphilosophen im Allgemeinen sowie von Adam Smith im Speziellen angesehen.

Ökonomische Glücksforschung

Die ökonomische Glücksforschung sucht nach grundlegenden Determinanten des individuellen Glücksempfindens. Dabei arbeitet sie empirisch und stark interdisziplinär; neben Ökonomen gehören Psychologen und Soziologen zu ihren namhaftesten Vertretern.

Positive Psychologie

Mit der positiven Psychologie schuf der US-Psychologe Martin Seligman eine Forschungsrichtung, die im Unterschied zur traditionellen Psychologie ihren Fokus nicht mehr auf die Therapie und Heilung psychischer Krankheitsbilder legt, sondern sich positiv bewerteten Aspekten zuwendet.

Stoa

Die Philosophie der Stoa strebt eine Erkenntnis und Akzeptanz der Stellung des Menschen in der Welt an. Durch die Anerkennung seines Loses könne er sich frei von Leidenschaften und Affekten machen und so den Zustand der *apatheia* erreichen.

Subjective well-being

Das subjektiv empfundene Wohlbefinden gehört zu den Kernkonzepten der ökonomischen Glücksforschung. Mittels empirischer Studien wird versucht, die individuelle Selbsteinschätzung zu ermitteln und auszuwerten.

Utilitarismus

Der primär von John Stuart Mill und Jeremy Bentham entwickelte Utilitarismus macht den Begriff des Nutzens zum Mittelpunkt seiner Lehre. So sei im Sinne einer Ethik jenen Handlungen der Vorrang einzuräumen, die den entstehenden Nutzen maximieren.

Utopie

Eine Utopie (Nicht-Ort) ist als Vision einer fiktiven Gesellschaft bzw. Gesellschaftsordnung zu verstehen. In der Regel wird sie (im Gegensatz zu einer Dystopie) als optimaler Entwurf angesehen; unter vorhandenen Bedingungen gilt sie jedoch i. d. R. als nicht realisierbar.

Verhaltensökonomik

Die Verhaltensökonomik ist als Antwort auf das reduktionistische Menschenbild des *Homo oeconomicus* zu verstehen. Der aus der Ökonomie vielfach ausgeblendeten psychologischen Komplexität des Menschen wird (wieder, wie schon bei den schottischen Moralphilosophen) Rechnung getragen; insbesondere die vermeintliche menschliche Rationalität wird kritisch beleuchtet.

Weltanschauung

Die Weltanschauung einer Gesellschaft bezeichnet ihr Verständnis von der Realität und ihre Perzeption derselben. Sie ist von soziokulturellen Determinanten abhängig und im historischen Ablauf veränderlich.

Westen

Im Sinne dieser Arbeit ist unter dem Westen der sich aus West- und Mitteleuropa, Nordamerika, Australien und Ozeanien zusammensetzende Kulturkreis zu verstehen. Der Westen zeichnet sich im Grundsatz durch ähnliche marktwirtschaftlich-demokratische Ideale und Werteschemata aus. Fundamental für diese Herausbildung sind griechisch-römische sowie christliche Wurzeln.

Wohlfahrt

Der Begriff der Wohlfahrt bezeichnet das Wohlergehen des Individuums oder auch der Gesellschaft insgesamt. Der Grad der Bedürfnisbefriedigung ist dafür ausschlaggebend. Vielfach wird Wohlfahrt in einem monetären Sinne interpretiert.

LITERATURVERZEICHNIS

Das Literaturverzeichnis unterscheidet zwischen drei Hauptkategorien: erstens *Bücher, Aufsätze und Artikel*, zweitens *Internet* und drittens *Sonstiges*.

Die angegebenen Jahreszahlen beziehen sich stets auf das Erscheinungsjahr der vorliegenden Veröffentlichung. Bei Beiträgen in Sammelwerken wird neben dem Veröffentlichungsjahr des Beitrages zusätzlich das Veröffentlichungsjahr des vorliegenden Sammelwerkes angegeben.

Namen mit Zusätzen wie von oder van werden gemäß DIN 31638 sortiert (z. B. Goethe, Johann Wolfgang von).

Bücher, Aufsätze und Artikel

Adler, Ronald B., Rodman, George, 2006. Understanding Human Communication. 9th Edition. Oxford / New York.

Adorno, Theodor W., 2012. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. 8. Auflage. Frankfurt am Main.

Aertsen, Jan A., 1993. Aquina's philosophy in its historical setting. In: Kretzmann, Nordman, Stump, Eleonore (Hg.), 1993. The Cambridge Companion to Aquinas. S. 12 – 37. Cambridge.

Ali, Kecia, Leaman, Oliver, 2008. Islam: The Key Concepts. Oxon / New York.

Altvater, Elmar, 2006. Das Ende des Kapitalismus, wie wir ihn kennen. Eine radikale Kapitalismuskritik. 2. Auflage. Münster.

Annas, Julia, 2003. Plato: A very short introduction. Oxford.

Aquin, Thomas von, 2011. Über sittliches Handeln. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Rolf Schöberger. Stuttgart.

Aristoteles, 2010. Die Nikomachische Ethik. Aus dem Griechischen und mit einer Einführung und Erläuterungen von Olof Gigon. 8. Auflage. München.

Argyle, Michael, 1999. Causes and Correlates of Happiness. In: Kahneman, Daniel, Diener, Ed, Schwarz, Norman, (Hg.), 1999. Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology. S. 353 – 373. New York.

Armstrong, John M., 2004. After the Ascent: Plato on Becoming Like God. In: Oxford Studies in Ancient Philosophy, Vol. 26. S. 171–183. Buena Vista.

Aronson, Elliot, Wilson, Timothy D., Akert, Robin M., 2008. Sozialpsychologie. 6., aktualisierte Auflage. München.

Augstein, Jakob, 2013. Sabotage. Warum wir uns zwischen Demokratie und Kapitalismus entscheiden müssen. München.

Augustinus, 2004. Bekenntnisse. Aus dem Lateinischen übersetzt von Joseph Bernhart. Frankfurt am Main / Leipzig.

Aydin, Necati, 2012. A grand theory of human nature and happiness. In: Humanomics, Vol. 28, No. 1. S. 42 – 63. 2012.

Baeck, Leo, 1960. Das Wesen des Judentums. 6. Auflage. Wiesbaden.

Bartelheimer, Peter, Leßmann, Ortrud, Matiaske, Wenzel, 2012. The Capability Approach: A New Perspective for Labor Market and Welfare Policies? Editorial. In: management revue, Vol. 23, Issue 2. S. 93 – 97. Mering.

- Bataille, Georges**, 2001. Die Aufhebung der Ökonomie. München.
- Bates, Winton**, 2009. Gross national happiness. In: Asian-Pacific Economic Literature, Vol. 23, Issue 2. S. 1 – 16. O. O.
- Baum, Eric B.**, 2004. What is Thought? Cambridge, MA.
- Bauman, Zygmunt, Lyon, David**, 2013. Daten, Drohnen, Disziplin. Berlin.
- Bazerman, Max H.**, 2002. Judgment in Managerial Decision Making. 5th Edition. New York.
- Beck, Ulrich**, 1991. Politik in der Risikogesellschaft. Frankfurt am Main.
- Becker, Gary S.**, 1976. The Economic Approach to Human Behavior. Chicago / London.
- Bellah, Robert N.**, 2011. Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age. Cambridge, MA / London.
- Ben-Chorin, Schalom**, 1979. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo. 2. Auflage. Tübingen.
- Bentham, Jeremy**, 2008. Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung. In: Höffe, Otfried, (Hg.), 2008. Einführung in die utilitaristische Ethik. 4., überarbeitete und erweiterte Auflage. S. 55 – 83. Tübingen.
- Berger, Peter L.**, 1995. Sehnsucht nach Sinn: Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. 2. Auflage. Frankfurt am Main / New York.
- Bernárdez, Enrique**, 2004. ¿Qué son las lenguas? Madrid.

Bernays, Edward, 2011. Propaganda – Die Kunst der Public Relations. 3. Auflage. Freiburg im Breisgau.

Biebricher, Thomas, 2012. Neoliberalismus zur Einführung. Hamburg.

Bingham, Ann, 2010. South and Meso-American Mythology A – Z. 2nd Edition. Revised by Jeremy Roberts. New York.

Binswanger, Mathias, 2011a. Die Tretmühlen des Glücks. 6. Auflage. Freiburg im Breisgau.

Bokenkamp, Stephen R., 2005. Daoism: An Overview. In: Jones, Lindsay, (Hg.), 2005. Encyclopedia of Religion. 2nd Edition. Volume 4. S. 2176 – 2192. Farmington Hills, MI.

Bolle, Kees W., 1987/2005. Myth: An Overview. In: Jones, Lindsay, (Hg.), 2005. Encyclopedia of Religion. 2nd Edition. Volume 9. S. 6359 – 6371. Farmington Hills, MI.

Bormans, Leo, (Hg.), 2011. Glück. The World Book of Happiness. 2. Auflage. Köln.

Braakmann, Albert, 2010. Zur Wachstums- und Wohlfahrtsmessung. Die Vorschläge der Stiglitz-Sen-Fitoussi-Kommission und der Initiative „BIP und mehr“. In: Wirtschafts und Statistik 7 / 2010. S. 609 – 614. Wiesbaden.

Brecht, Bertolt, 2007. Die Gedichte. Frankfurt am Main.

Brown, Stuart, 2005. Renaissance philosophy outside Italy. In: Parkinson, G. H. R., (Hg.), 2005. Routledge History of Philosophy. Volume IV. The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism. S. 65 – 96. London / New York.

Brück, Michael von, 2007. Einführung in den Buddhismus. Frankfurt am Main, Leipzig.

Brunner, Jerome, 1997. Sinn, Kultur und Ich-Identität. Heidelberg.

Butterwegge, Christoph, 2008. Rechtfertigung, Maßnahmen und Folgen einer neoliberalen (Sozial-)Politik. In: Butterwegge, Christoph, Lösch, Bettina, Ptak, Ralf, (Hg.), 2008. Kritik des Neoliberalismus. 2., verbesserte Auflage. S. 135 – 220. Wiesbaden.

Byrom, Thomas, 1990. The Heart of Awareness. A Translation of the Ash-tavakra Gita. Boston / Shaftesbury.

Camus, Albert, 2012a. Der Fremde. 65. Auflage. Reinbek bei Hamburg.

Camus, Albert, 2012b. Der Mythos des Sisyphos. 14. Auflage. Reinbek bei Hamburg.

Carrasco, David, 2012. The Aztecs: A Very Short Introduction. Oxford.

Cartwright, David E., 2005. Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy. Oxford.

Chen, Peilei, 2010. A Cognitive Study of "Happiness" Metaphors in English and Chinese Idioms. In: Asian Culture and History. Vol. 2, No. 2. S. 172 – 175. Toronto.

Cherchi, Paolo, 2008. The Seicento. Poetry, Philosophy and Science. In: Brand, Peter, Pertile, Lino, (Hg.), 2008. The Cambridge History of Italian Literature. S. 301 – 317. Cambridge.

Cohen, Gerald, 2001. Gleichheit ohne Gleichgültigkeit. Politische Philosophie und individuelles Verhalten. Hamburg.

Collinson, Diane, Plant, Kathryn, Wilkinson, Robert, 2000. Fifty Eastern Thinkers. London / New York.

Cook, Michael, 2009. Der Koran. 4. Auflage. Stuttgart.

Copleston, Frederick, 1993. A History of Philosophy. Volume I. New York.

Crouch, Colin, 2013. Jenseits des Neoliberalismus. Ein Plädoyer für soziale Gerechtigkeit. Wien.

Csikszentmihaly, Mihaly, 1997. Finding Flow. The Psychology of Engagement with Everyday Life. New York.

Csikszentmihaly, Mihaly, 2010. Flow. Das Geheimnis des Glücks. 15. Auflage. Stuttgart.

Dalai Lama XIV., (Tenzin Gyatso, XIV. Dalai Lama), 2011. Einführung in den Buddhismus – Die Harvard-Vorlesungen. 23. Auflage. Freiburg im Breisgau.

Daly, Kathleen N., 2010. Norse Mythology A – Z. 3rd Edition. Revised by Marian Rengel. New York.

Danesi, Marcel, 2004. A Basic Course in Anthropological Linguistics. Toronto.

Dawes, Robyn, 2010. Rational Choice in an Uncertain World. 2nd Edition. Thousand Oaks, CA.

De Graaf, John, Wann, David, Naylor, Thomas, 2002. Affluenza – Zeitkrankheit Konsum. München.

De Vaan, Michiel, 2008. Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages. Leiden / Boston.

Detel, Wolfgang, 1978. *Scientia rerum natura occultarum*. Berlin / New York.

Diener, Ed, Lucas, Richard E., 1999. Personality and Subjective Well-Being. In: Kahneman, Daniel, Diener, Ed, Schwarz, Norman, (Hg.), 1999. *Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology*. S. 213 – 229. New York.

Diener, Ed, Suh, Eunkook M., 1999. National Differences in Subjective Well-Being. In: Kahneman, Daniel, Diener, Ed, Schwarz, Norman, (Hg.), 1999. *Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology*. S. 434 – 452. New York.

Dipietro, William R., Anoruo, Emmanuel, 2006. GDP per capita and its challenges as measures of happiness. In: *International Journal of Social Economics*, 2006. Vol. 33 No. 10. S. 698 – 709. Bingley.

Ditfurth, Hoimar von, 1995. *Die Wirklichkeit des Homo sapiens*. Hamburg.

Dixon-Kennedy, Mike, 1998. *Encyclopedia of Greco-Roman Mythology*. Santa Barbara, CA.

Downs, Anthony, 1993. *Ökonomische Theorie der Demokratie*. Tübingen.

Dworkin, Ronald, 2012. *Gerechtigkeit für Igel*. Berlin.

Eagleton, Terry, 2010. *Der Sinn des Lebens*. 3. Auflage. Berlin.

Easterlin, Richard A., 1974. Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence. In: David, Paul A., Reder, Melvin W., (Hg.). *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*. S. 89 – 125. New York.

Easterlin, Richard A., 2005. Feeding the illusion of growth and happiness: A reply to Hagerty and Veenhoven. In: *Social Indicators Research*, Vol. 74. S. 429 – 443. O. O.

Edgeworth, Francis Y., 1881. *Mathematical Psychics*. In: Newman, P. (Hg.), 2003. *F. Y. Edgeworth: Mathematical Psychics and Further Papers on Political Economy*. S. 1 – 174. Oxford / New York.

Ehrman, Bart D., 2005. *Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed The Bible And Why*. New York.

Eller, Jack D., 2007. *Introducing Anthropology of Religion*. New York / London.

Epiktet, 2009. *Wege zum glücklichen Handeln*. Übersetzung von Wilhelm Cappelle. Frankfurt am Main / Leipzig.

Erhard, Ludwig, 2009. *Wohlstand für alle*. Köln.

Ess, Hans van, 2009. *Der Konfuzianismus*. 2. durchgesehene Auflage. München.

Ess, Hans van, 2011. *Der Daoismus*. München.

Ess, Josef van, 1984. *Islamische Perspektiven*. In: Küng, Hans, Ess, Josef van, Stietencron, Heinrich von, Bechert, Heinz, (Hg.), 1984. *Christentum und Weltreligionen*. Diverse Abschnitte. München / Zürich.

Evans, Christopher F., 1970. *The New Testament in the Making*. In: Ackroyd, Peter R., Evans, Christopher F., (Hg.), 2004. *The Cambridge History of the Bible*. Volume 1. S. 232 – 284. Cambridge.

Everson, Stephen, 1999. *Epicureanism*. In: Furley, David, (Hg.), 1999. *Routledge History of Philosophy*. Volume II. *From Aristotle to Augustine*. S. 188 – 221. London / New York.

Feldman, Seymour, 1997. *Levi ben Gershom (Gersonides)*. In: Frank, Daniel H., Leaman, Oliver, (Hg.), 1997. *History of Jewish Philosophy*. S. 319 – 335. London / New York.

Fetchenhauer, Detlef, Frey, Dieter, Köneke, Vanessa, 2012. Deutschland auf der Couch: Was die Psychologie zur Überwindung von Reformwiderständen beitragen kann. In: Rodenstock, Randolph, (Hg.), 2012. Vertrauen in der Moderne. S. 126 – 149. München.

Flaßpöhler, Svenja, 2012. Ist kreative Arbeit die Lösung? In: Philosophie Magazin, Nr. 02, Februar / März 2012, S. 47 – 51. Berlin.

Forschner, Maximilian, 1994. Über das Glück des Menschen. 2., unveränderte Auflage. Darmstadt.

Forschner, Maximilian, 2006. Thomas von Aquin. München.

Foster, Lynn V., 2002. Handbook to Life in the Ancient Maya World. New York.

Frederick, Shane, Loewenstein, George, 1999. Hedonic Adaptation. In: Kahneman, Daniel, Diener, Ed, Schwarz, Norman, (Hg.), 1999. Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology. S. 302 – 329. New York.

Freiberger, Oliver, Kleine, Christoph, 2011. Buddhismus – Handbuch und kritische Einführung. Göttingen.

Freud, Sigmund, 1930. Das Unbehagen in der Kultur. Wien.

Freud, Sigmund, 2010. Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Stuttgart.

Frey, Bruno S., Frey Marti, Claudia, 2010. Glück – Die Sicht der Ökonomie. Zürich / Chur.

Fromm, Erich, 2008. Anatomie der menschlichen Destruktivität. 22. Auflage. Stuttgart.

Fromm, Erich, 2009. Humanismus als reale Utopie. 2. Auflage. München.

Fromm, Erich, 2011. Wege aus einer kranken Gesellschaft. Eine sozialpsychologische Untersuchung. 7. Auflage. München.

Fromm, Erich, 2012. Haben oder Sein. 39. Auflage. München.

Fukuyama, Francis, 1992. The End of History and the Last Man. New York.

Galbraith, John Kenneth, 1972. Gesellschaft im Überfluß. München / Zürich.

Galbraith, John Kenneth, 1988. Die Entmythologisierung der Wirtschaft. Grundvoraussetzungen ökonomischen Denkens. Darmstadt.

Galbraith, John Kenneth, 2005. Die Ökonomie des unschuldigen Betrugs. München.

Gamm, Hans-Jochen, 1998. Das Judentum. Aktualisierte Neuauflage. Frankfurt am Main / New York.

Gardiner, Patrick, 1997. Schopenhauer. Bristol.

Geldsetzer, Lutz, Hong, Han-ding, 2008. Chinesische Philosophie. Eine Einführung. Stuttgart.

Gerrig, Richard J., Zimbardo, Philip G., 2008. Psychologie. 18., aktualisierte Auflage. München.

Geyer, Carl-Friedrich, 2000. Epikur zur Einführung. Hamburg.

Gill, Christopher, 2005. Stoicism. In: Cline Horowitz, Maryanne, (Hg.), 2005. New Dictionary of the History of Ideas. Volume 5. S. 2259 – 2260. Detroit.

Glaserapp, Helmuth von, 2005. Die fünf Weltreligionen. Kreuzlingen / München.

Gloy, Karen, 2008. Philosophiegeschichte der Zeit. München.

Goethe, Johann Wolfgang von, 1998. Gedichte. In: Goethe, Johann Wolfgang von, 1998. Vollständige Ausgabe. Erster Band. Augsburg.

Gooder, Paula, 2008. In search of the early 'Church': the New Testament and the development of Christian communities. In: Mannion, Gerard, Mudge, Lewis S., (Hg.), 2008. The Routledge Companion to the Christian Church. S. 9 – 27. New York.

Gossen, Hermann Heinrich, 1854. Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs, und der daraus fließenden Regeln für menschliches Handeln. Braunschweig.

Gould Jr., Josiah B., 2005. Chrysippus. In: Borchert, Donald M., (Hg.), 2005. Encyclopedia of Philosophy. 2nd Edition. Volume 2. S. 251 – 252. Detroit.

Graeber, David, 2012. Schulden. Die ersten 5000 Jahre. Stuttgart.

Graf, Friedrich Wilhelm, 2011. Religion. In: Jordan, Stefan, Nitz, Christian, (Hg.), 2011. Lexikon Philosophie – Hundert Grundbegriffe. S. 237 – 239. Stuttgart.

Green, William Scott, Silverstein, Jed, 2003. The Doctrine of the Messiah. In: Neusner, Jacob, Avery-Peck, Alan J., (Hg.), 2003. The Blackwell Companion to Judaism. S. 247 – 267. Malden, MA.

Grinde, Bjørn, 2012. The Biology of Happiness. Dordrecht / Heidelberg / New York / London.

Guckes, Barbara, 2004. Stoische Ethik – eine Einführung. In: Guckes, Barbara, (Hg.), 2004. Zur Ethik der älteren Stoa. S. 7 – 29. Göttingen.

Haeckel, Ernst, 1866. Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte [sic!] Descendenz-Theorie. Zweiter Band: Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen. Berlin.

Hagerty, Michael R., Veenhoven, Ruut, 2003. Wealth and Happiness Revisited – Growing National Income Does Go with Greater Happiness. In: Social Indicators Research, Vol. 64. S. 1 – 27. O. O.

Halm, Heinz, 2008. Der Islam. Sonderausgabe. München.

Hamlyn, David W., 1980. Schopenhauer. The Arguments of the Philosophers. London / New York.

Han, Byung-Chul, 2013a. Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens. 7., unveränderte Auflage. Bielefeld.

Han, Byung-Chul, 2013b. Transparenzgesellschaft. 3. Auflage. Berlin.

Hartz, Paula R., 2009. Daoism. New York.

Hausman, Daniel M., (Hg.), 2007. The Philosophy of Economics. An Anthology. 3rd Edition. Cambridge.

Hayek, Friedrich August von, 1991. Der Weg zur Knechtschaft. München.

Hayes, Richard P., 2005. Nirvāṇa. In: Borchert, Donald M., (Hg.), 2005. Encyclopedia of Philosophy. 2nd Edition. Volume 6. S. 620 – 622. Detroit.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986. Phänomenologie des Geistes. Werke in 20 Bänden. Band 3. Frankfurt am Main.

Helliwell, John, Layard, Richard, Sachs, Jeffrey, (Hg.), 2012. World Happiness Report. New York.

Hellwig, Monika K., 1987. Sacrament: Christian Sacraments. In: Jones, Lindsay, (Hg.), 2005. Encyclopedia of Religion. 2nd Edition. Volume 12. S. 7958 – 7964. Farmington Hills, MI.

Herren, Ricardo, 1991. La conquista erótica de las Indias. Barcelona.

Hessel, Stéphane, 2011. Empört Euch! 15. Auflage. Berlin.

Hirschman, Albert O., 1987. Leidenschaften und Interessen: Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg. Frankfurt am Main.

Hobsbawm, Eric, 2011. How to Change the World. Reflections on Marx and Marxism. New Haven / London.

Hodgson, Geoffrey M., 2001. Economics and Utopia. Why the learning economy is not the end of history. London / New York.

Höffe, Otfried, 2008. Einleitung. In: Höffe, Otfried, (Hg.), 2008. Einführung in die utilitaristische Ethik. 4., überarbeitete und erweiterte Auflage. S. 7 – 51. Tübingen.

Höhler, Gertrud, 1991. Das Glück: Analyse einer Sehnsucht. Düsseldorf / Wien.

Hofstede, Gerd, 2001. Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations. 2nd Edition. Thousand Oaks, CA.

Homann, Karl, Rodenstock, Randolph, 2012. Wirtschaftsethik in der Vertrauenskrise. In: Rodenstock, Randolph, (Hg.), 2012. Vertrauen in der Moderne. S. 45 – 59. München.

Honoré, Lionel, 1997. Die Ökonomie – Eine Wissenschaft? Bergisch Gladbach.

Hoobler, Thomas, Hoobler, Dorothy, 2009. Confucianism. 3rd Edition. New York.

Horn, Christoph, 2004. „Niemand handelt freiwillig schlecht“. Moralischer Intellektualismus in Platons *Nomoi*? In: Van Ackeren, Marcel, (Hg.), 2004. Platon verstehen – Themen und Perspektiven. S. 168 – 182. Darmstadt.

Hu, Hsiao-Lan, Allen, William C., 2005. Taoism. Philadelphia.

Huntington, Samuel P., 2002. Kampf der Kulturen. 6. Auflage. München.

Hutter, Manfred, 2008. Die Weltreligionen. 3. durchgesehene Auflage. München.

Huxley, Aldous, 2012. Schöne neue Welt. 68. Auflage. Frankfurt am Main.

Inwood, Brad, 1999. Stoicism. In: Furley, David, (Hg.), 1999. Routledge History of Philosophy. Volume II. From Aristotle to Augustine. S. 222 – 252. London / New York.

Inwood, Brad, 2005. Stoicism. In: Borchert, Donald M., (Hg.), 2005. Encyclopedia of Philosophy. 2nd Edition. Volume 9. S. 253 – 258. Detroit.

Irons, Edward A., 2008. Encyclopedia of Buddhism. New York.

Ito, Tiffany A., Cacioppo, John T., 1999. The Psychophysiology of Utility Appraisals. In: Kahneman, Daniel, Diener, Ed, Schwarz, Norman, (Hg.), 1999. Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology. S. 470 – 488. New York.

Janaway, Christopher, 1989. Self and World in Schopenhauer's Philosophy. Oxford.

Jaspers, Karl, 1988. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. 9. Auflage. München.

Jaspers, Karl, 1994. Psychologie der Weltanschauungen. 2. Auflage. München.

Jonas, Hans, 2003. Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt am Main.

Jones, Bryan D., 1999. Bounded Rationality. In: Annual Review of Political Science, Vol. 2, S. 297 – 321. Palo Alto, CA.

Jones, Constance A., Ryan, James D., 2007. Encyclopedia of Hinduism. New York.

Kahneman, Daniel, 1999. Objective Happiness. In: Kahneman, Daniel, Diener, Ed, Schwarz, Norman, (Hg.), 1999. Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology. S. 3 – 25. New York.

Kahneman, Daniel, 2012. Schnelles Denken, Langsames Denken. München.

Kahneman, Daniel, Tversky, Amos, 1983. Choices, Values, and Frames. In: Kahneman, Daniel, Tversky, Amos, (Hg.), 2000. Choices, Values, and Frames. S. 1 – 16. Cambridge / New York.

Kamali, Mohammad Hashim, 2008. Shari'ah Law: An Introduction. Oxford.

Kant, Immanuel, 1764. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. In: Kant, Immanuel, 1833. Immanuel Kant's vorzügliche kleine Schriften und Aufsätze. Band 2. S. 42 – 107. Leipzig.

Kant, Immanuel, 1922. Kritik der Urteilskraft. Fünfte Auflage. Leipzig.

Kant, Immanuel, 1966. Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Ingeborg Heidemann. Stuttgart.

Kant, Immanuel, 2011. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von Theodor Valentiner. Stuttgart.

Karamanolis, George E., 2006. Plato and Aristotle in Agreement? Oxford.

Karesh, Sara E., Hurvitz, Mitchell M., 2006. Encyclopedia of Judaism. New York.

Keitel-Holz, Klaus, 1984. Augenblicke in der Ewigkeit. Buddha, Epikur und Lao-tse als Weisheitslehrer. 2., erweiterte und überarbeitete Auflage. Frankfurt am Main.

Kent, Bonnie, 1993. Augustine's ethics. In: Kretzmann, Norman, Stump, Eleonore (Hg.), 1993. The Cambridge Companion to Augustine. S. 205 – 233. Cambridge.

Kierkegaard, Sören, 1844. Der Begriff der Angst. Eine simple psychologisch-wegweisende Untersuchung in der Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde. In: Kierkegaard, Sören, 2009. Der Begriff der Angst. Philosophische Schriften 2. S. 175 – 296. Frankfurt am Main.

Klausner, Samuel Z., 1987. Martyrdom. In: Jones, Lindsay, (Hg.), 2005. Encyclopedia of Religion. 2nd Edition. Volume 8. S. 5737 – 5744. Farmington Hills, MI.

Klein, Naomi, 2005. No Logo! Der Kampf der Global Players um Marktmacht. Ein Spiel mit vielen Verlierern und wenigen Gewinnern. 3. Auflage. München.

Klostermaier, Klaus, 1965. Hinduismus. Köln.

Knott, Kim, 1998. Der Hinduismus. 2. Auflage. Stuttgart.

Köhler, Ulrich, 1990. Einzelaspekte mesoamerikanischer Kulturen: Kosmologie und Religion. In: Köhler, Ulrich, (Hg.), 1990. Altamerikanistik; eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas. S. 221 – 240. Berlin.

Kötter, Rudolf, 1984. Distributive Gerechtigkeit und Wohlfahrt – Zum Grundproblem einer utilitaristischen Ethik und Wohlfahrtsökonomie. In: de Gijssel, Peter, Schmid-Schönbein, Thomas, Schneider, Johannes, Vogt, Winfried, Wittmann, Ulrich, (Hg.), 1984). Ökonomie und Gesellschaft. Jahrbuch 2. Wohlfahrt und Gerechtigkeit. S. 67 – 105. Frankfurt am Main / New York.

Kohn, Livia, 2008. Introducing Daoism. London.

Kolakowski, Leszek, 1987. The Good. In: Jones, Lindsay, (Hg.), 2005. Encyclopedia of Religion. 2nd Edition. Volume 6. S. 3635 – 3636. Farmington Hills, MI.

Konfuzius, 2007. Gespräche (Lun Yü). Übersetzung von Richard Wilhelm. Köln.

Kooten, George H. van, 2006. The Revelation of the Name YHWH to Moses. Leiden.

Krause, Arnulf, (Hg.), 2006. Die Götterlieder der Älteren Edda. Stuttgart.

Küng, Hans, 1984. Eine christliche Antwort. In: Küng, Hans, Ess, Josef van, Stietenron, Heinrich von, Bechert, Heinz, (Hg.), 1984. Christentum und Weltreligionen. Diverse Abschnitte. München / Zürich.

Kupperman, Joel J., 2001. Classical Asian Philosophy. Oxford.

Kurz, Robert, 1999. Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft. Frankfurt am Main.

Kutschera, Franz von, 2000. Die großen Fragen – Philosophisch-theologische Gedanken. Berlin / New York.

Laak, Dirk van, 2004. Jenseits von Knappheit und Gefälle. Technokratische Leitbilder gesellschaftlicher Ordnung. In: Berghoff, Hartmut, Vogel, Jakob, (Hg.), 2004. Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte. Dimensionen eines Perspektivenwechsels. S. 435 – 454. Frankfurt am Main.

Laertius, Diogenes, 2008. Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Übersetzung von Otto Apelt unter Mitarbeit von Hans Günter Zekl. Hamburg.

Lai, Karyn L., 2008. An Introduction to Chinese Philosophy. Cambridge.

Lanczkowski, Günter, 1989. Die Religionen der Azteken, Maya und Inka. Darmstadt.

Lane, Robert E., 2000. The Loss of Happiness in Market Democracies. New Haven / London.

Laotse, 2008. Tao te king – Das Buch vom Sinn und Leben. Übersetzung von Richard Wilhelm. 4. Auflage. München.

Layard, Richard, 2009. Die glückliche Gesellschaft: Was wir aus der Glücksforschung lernen können. 2. Auflage. Frankfurt am Main.

Leaman, Oliver, 1999. Key Concepts in Eastern Philosophy. London / New York.

Leaman, Oliver, 2004. An Introduction to Classical Islamic Philosophy. Cambridge.

Leaman, Oliver, (Hg.), 2006. The Qur'an: an Encyclopedia. London / New York.

Lindow, John, 2001. Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs. Oxford.

Lindsay, Alexander D., 1970. Kant. Westport, CT.

Linley, P. Alex, 2009. Positive Psychology (History). In: Lopez, Shane J., (Hg.), 2009. The Encyclopedia of Positive Psychology. Volume II. S. 742 – 748. Malden, MA.

Little, Daniel, 2003. The Paradox of Wealth and Poverty. Boulder, CO.

Lochtefeld, James G., 2002. The illustrated encyclopedia of Hinduism. New York.

Lohlker, Rüdiger, 2008. Islam – Eine Ideengeschichte. Wien.

Long, Charles H., 1987. Cosmogony. In: Jones, Lindsay, (Hg.), 2005. Encyclopedia of Religion. 2nd Edition. Volume 3. S. 1985 – 1991. Farmington Hills, MI.

Lorenz, Hendrik, 2006. *The Brute Within – Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford.

MacIntyre, Alasdair, 1967. Existentialism. In: Borchert, Donald M., (Hg.), 2005. *Encyclopedia of Philosophy*. 2nd Edition. Volume 3. S. 500 – 510. Detroit.

Mancall, Mark, 2004. Gross National Happiness and Development: An Essay. In: Ura, Karma, Galay, Karma (Hg.), 2004. *Gross National Happiness and Development*. S. 1 – 50. Thimphu.

Mankiw, N. Gregory, 2012. *Principles of Economics*. 6th Edition. Mason, OH.

Marcoulesco, Ileana, 1987. Redemption. In: Jones, Lindsay, (Hg.), 2005. *Encyclopedia of Religion*. 2nd Edition. Volume 11. S. 7640 – 7642. Farmington Hills, MI.

Marcuse, Ludwig, 2006. *Philosophie des Glücks: Von Hiob bis Freud*. Zürich.

Martin, Jack, 2006. Self Research in Educational Psychology: A Cautionary Tale of Positive Psychology in Action. In: *The Journal of Psychology*, Jul. 2006, 140(4). S. 307 – 316.

Marx, Karl, 1844. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844*. In: Marx, Karl, Engels, Friedrich. 1988. *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*. 14. Auflage. Band I. Berlin.

Marx, Karl, 1885. *Das Elend der Philosophie*. Antwort auf Prouhons „Philosophie des Elends“. Nach der deutschen Ausgabe von 1885, veröffentlicht in französischer Sprache im Jahre 1847. In: Marx, Karl, Engels, Friedrich. 1988. *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*. 14. Auflage. Band I. Berlin.

Marx, Karl, 1891. Lohnarbeit und Kapital. In: Marx, Karl. Lohnarbeit und Kapital / Lohn, Preis und Profit. 1981. Berlin.

Marx, Karl, Engels, Friedrich, 1846a. Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: Marx, Karl, Engels, Friedrich. 1978. Werke. Band 3. Berlin.

Marx, Karl, Engels, Friedrich, 1846b. Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: Marx, Karl, Engels, Friedrich. 1988. Ausgewählte Werke in sechs Bänden. 14. Auflage. Band I. Berlin.

Maslow, Abraham, 1943. A Theory of Human Motivation. In: Psychological Review. Vol. 50. No. 4. July 1943. S. 370 – 396.

Mason, Neil, 2007. Contemporary Naturalism and the Concept of Consciousness. In: Heinämaa, Sara, Lähteenmäki, Vili, Remes, Pauliina, (Hg.), 2007. Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy. S. 287 – 310. New York.

Matiaske, Wenzel, 2001. Der Wunsch der Menschen nach Wärme und der kühle Blick der Ökonomie – Eine besinnliche Polemik zum Antritt. Flensburg.

May, Simon, 1999. Nietzsche's Ethics and his War on 'Morality'. Oxford.

Mayring, Philipp, 2012. Zur Kritik der Positiven Psychologie. In: Psychologie & Gesellschaftskritik, 36 (1). S. 45 – 61. O. O.

McGrath, Alister E., Marks, Darren C., 2004. Protestantism – The Problem of Identity. In: McGrath, Alister E., Marks, Darren C., (Hg.), 2004. The Blackwell Companion to Protestantism. S. 1 – 19. Malden, MA.

Meadows, Dennis, Meadows, Donella, Zahn, Erich, Milling, Peter, 1972. Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Stuttgart.

Meisig, Konrad, 1996. Shivas Tanz – Der Hinduismus. Freiburg im Breisgau.

Menary, Richard, 2009. Intentionality and Consciousness. In: Banks, William P., (Hg.), 2009. Encyclopedia of Consciousness. Volume 1. S. 417 – 429. Amsterdam / London.

Metzinger, Thomas, 2011. Der Ego-Tunnel: Eine neue Philosophie des Selbst. Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik. 4. Auflage. Berlin.

Mill, John Stuart, 2010. Utilitarianism. Der Utilitarismus. Englisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Dieter Birnbacher. Stuttgart.

Miller, James, 2008. Daoism – A Beginner's Guide. Oxford.

Misik, Robert, 2010. Marx für Eilige. 5., aktualisierte Auflage. Berlin.

Mitsis, Phillip, 2003. Stoicism. In: Shields, Christopher, (Hg.), 2003. The Blackwell Guide to Ancient Philosophy. S. 253 – 267. Malden, MA.

Monaghan, Patricia, 2004. The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore. New York.

Morello, Gabrielle, 2006. "If you waste your time, you waste your life" – The Growing Awareness of Time and Temporability. In: Weiermair, Klaus, Pechlaner, Harald, Bieger, Thomas (Hg.), 2006. Time Shift, Leisure and Tourism. Impacts of Time Allocation on Successful Products and Services. S. 7 – 16. Berlin.

Morford, Mark P. O., Lenardon, Robert J., 2003. Classical Mythology. New York / Oxford.

Morrison, Martha A., Brown, Stephen F., 2009. Judaism. 4. Auflage. New York.

Morus, Thomas, 2007. Utopia. Übersetzt von Gehard Ritter. Stuttgart.

Müller, Horst M., 2003. Neurobiologische Grundlagen der Sprachfähigkeit. In: Wiegand, Herbert Ernst, (Hg.), 2003. Psycholinguistik. S. 57 – 79. Berlin / New York.

Mundt, Jörn W., 2013. Tourismus. 4., überarbeitete und ergänzte Auflage. München.

Nagel, Thomas, 1971. Brain Bisection and the Unity of Consciousness. In: Synthese. Volume 22. No. 3-4. S. 396 – 413. O. O.

Neckel, Sighard, Wagner, Greta, 2013. Einleitung: Leistung und Erschöpfung. In: Neckel, Sighard, Wagner, Greta, (Hg.), Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft. S. 7 – 25. Berlin.

Nicoll, Norbert, 2013. Neoliberalismus. Ungleichheit als Programm. Münster.

Nolte, Paul, 2004. Generation Reform. Jenseits der blockierten Republik. München.

Nowak, Kurt, 2008. Das Christentum. Sonderausgabe. München.

Nussbaum, Martha C., 2011. Creating Capabilities. The Human Development Approach. Cambridge, MA / London.

Nussbaum, Martha C., 2012a. Tragedy and human capabilities: a response to Vivian Walsh. In: Putnam, Hilary, Walsh, Vivian, (Hg.), 2012. The End of Value-Free Economics. S. 130 – 135. London, New York.

Nussbaum, Martha C., 2012b. Gerechtigkeit oder Das gute Leben. 7. Auflage. Frankfurt am Main.

Nutzinger, Hans G., 1984. Gerechtigkeit bei Marx und Mill. Zur Schwierigkeit ‚positiver‘ und ‚normativer‘ Fundierungen der Politischen Ökonomie. In: de Gijssel, Peter, Schmid-Schönbein, Thomas, Schneider, Johannes, Vogt, Winfried, Wittmann, Ulrich, (Hg.), 1984. Ökonomie und Gesellschaft. Jahrbuch 2. Wohlfahrt und Gerechtigkeit. S. 118 – 140. Frankfurt am Main / New York.

O’Daly, Gerard, 1999. Augustine. In: Furley, David, (Hg.), 1999. Routledge History of Philosophy. Volume II. From Aristotle to Augustine. S. 389 – 429. London / New York.

Orrell, David, 2010. Economyths. Mississauga, Ontario.

Orwell, George, 2012. 1984. 35. Auflage. Berlin.

Partridge, Eric, 2006. Origins. A short etymological Dictionary of Modern English. London / New York.

Paul, Gregor, 2010. Konfuzius und Konfuzianismus. Eine Einführung. Darmstadt.

Pelikan, Jaroslav, 1987. Christianity: An Overview. In: Jones, Lindsay, (Hg.), 2005. Encyclopedia of Religion. 2nd Edition. Volume 3. S. 1660 – 1672. Farmington Hills, MI.

Pinch, Geraldine, 2004. Egyptian Myth. A Very Short Introduction. Oxford / New York.

Platon, 2011. Sämtliche Werke. 33. Auflage. Auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck. Neu herausgegeben von Ursula Wolf. Hamburg.

Polomé, Edgar C., Ashman Rowe, Elizabeth, 2005. Germanic Religion: An Overview. In: Jones, Lindsay, (Hg.), 2005. Encyclopedia of Religion. 2nd Edition. Volume 5. S. 3445 – 3458. Farmington Hills, MI.

Pressman, Steven, 2006. Fifty Major Economists. Second Edition. London / New York.

Ptak, Ralf, 2008. Grundlagen des Neoliberalismus. In: Butterwegge, Christoph, Lösch, Bettina, Ptak, Ralf, (Hg.), 2008. Kritik des Neoliberalismus. 2., verbesserte Auflage. S. 13 – 86. Wiesbaden.

Qizilbash, Mozaffar, 2008. Amartya Sen's capability view: insightful sketch or distorted picture? In: Comim, Flavio, Qizilbash, Mozaffar, Alkire, Sabina, (Hg.), 2008. The Capability Approach. Concepts, Measures and Applications. S. 53 – 81. Cambridge.

Radtke, Bernd, 2005. Der sunnitische Islam. In: Ende, Werner, Steinbach, Udo, (Hg.), 2005. Der Islam in der Gegenwart. S. 55 – 69. München.

Raffelhüschen, Bernd, Schöppner, Klaus-Peter, 2012. Deutsche Post Glücksatlas 2012. Bonn / München.

Rahman, Fazlur, 1987. Islam: An Overview [First Edition]. In: Jones, Lindsay, (Hg.), 2005. Encyclopedia of Religion. 2nd Edition. Volume 7. S. 4560 – 4577. Farmington Hills, MI.

Rainey, Lee D., 2010. Confucius & Confucianism – The Essentials. Chichester, West Sussex.

Rambachan, Anantanand, 2008. Hinduism. In: De La Torre, Miguel A., (Hg.), 2008. The Hope of Liberation in World Religions. S. 113 – 130. Waco, TX.

Rawls, John, 1979. Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main.

Reheis, Fritz, 2003. Entschleunigung: Abschied vom Turbokapitalismus. München.

Remler, Pat, 2010. Egyptian Mythology A to Z. 3rd Edition. New York.

Reynolds, Frank E., Hallisey, Charles, 1987. Buddhism: An Overview. In: Jones, Lindsay, (Hg.), 2005. Encyclopedia of Religion. 2nd Edition. Volume 2. S. 1087 – 1101. Farmington Hills, MI.

Ridley, Aron, 2007. Nietzsche on Art. London / New York.

Ries, Julien, 1987. The Fall. In: Jones, Lindsay, (Hg.), 2005. Encyclopedia of Religion. 2nd Edition. Volume 5. S. 2959 – 2970. Farmington Hills, MI.

Roberts, Edward A., Pastor, Bárbara, 1996. Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española. Madrid.

Robeyns, Ingrid, 2008. Sen's capability approach and feminist concerns. In: Comim, Flavio, Qizilbash, Mozaffar, Alkire, Sabina, (Hg.), 2008. The Capability Approach. Concepts, Measures and Applications. S. 82 – 104. Cambridge.

Röpke, Wilhelm, 1949. Civitas Humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform. 3. Auflage. Erlenbach-Zürich.

Rosa, Hartmut, 2012. Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. 9. Auflage. Frankfurt am Main.

Rosen, Frederick, 2003. Classical Utilitarianism from Hume to Mill. London / New York.

Rosen, Stanley, 2005. Plato's Republic. New Haven / London.

Rosler, Andrés, 2005. Political Authority and Obligation in Aristotle. Oxford.

Ross, Sir David, 1995. Aristotle. 6th Edition. London.

Rothstein, Edward, 2003. Utopia and its Discontents. In: Rothstein, Edward, Muschamp, Herbert, Marty, Martin E., (Hg.), 2003. Visions of Utopia. S. 1 – 28. Oxford / New York.

Rousseau, Jean-Jacques, 1750. Abhandlung über die Frage: Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen? In: Weigand, K., (Hg.), 1995. Jean-Jacque Rousseau: Schriften zur Kulturkritik. S. 1 – 60. Hamburg.

Ruckriegel, Karlheinz, 2008. „Beyond GDP“ – vom Bruttoinlandsprodukt zu subjektiven Wohlfühlindikatoren. In: WiSt, Heft 6 / Juni 2008. S. 309 – 315.

Russell, Daniel C., 2005. Plato on Pleasure and the Good Life. Oxford.

Ruthven, Malise, 2010. Der Islam. 4. Auflage. Stuttgart.

Sallustius, 1926. Concerning the Gods and the Universe. Edited with Prolegomena & Translation by Arthur Darby Nock. Cambridge.

Salzmann, Zdenek, 2004. Language, Culture, and Society. An Introduction to Linguistic Anthropology. 3rd Edition. Boulder, CO.

Samdup, Tashi, Udo, Henk M. J., Ibrahim, M. N. M., van der Zijpp, A. J., 2010. A Conceptual Framework to Assess Development of Smallholder Crop-cattle Farming Systems in Bhutan: Sustainable Development or Gross National Happiness? In: Journal of the Faculty of Agriculture, Shinshu University, Vol. 46, No. 1-2. S. 123 – 137. Nagano.

Samuelson, Paul A., Nordhaus, William D., 1998. Volkswirtschaftslehre. Wien / Frankfurt am Main.

Sandel, Michael J., 2012. Was man für Geld nicht kaufen kann. Die moralischen Grenzen des Marktes. 3. Auflage. Berlin.

Sartre, Jean-Paul, 2010. Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays. 5. Auflage. Reinbek bei Hamburg.

Sartre, Jean-Paul, 2012. Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. 17. Auflage. Reinbek bei Hamburg.

Scarre, Geoffrey, 1996. Utilitarianism. London / New York.

Schaaff, Herbert, 1991. Kritik der eindimensionalen Wirtschaftstheorie: Zur Begründung einer ökologischen Glücksökonomie. Thun / Frankfurt am Main.

Scheler, Max, 1933. Schriften aus dem Nachlass. Band I. Zur Ethik und Erkenntnislehre. Berlin.

Schirmacher, Frank, 2013. Ego: Das Spiel des Lebens. München.

Schmid, Wilhelm, 2000. Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst. Frankfurt am Main.

Schmid, Wilhelm, 2007. Glück. Frankfurt am Main / Leipzig.

- Schmid, Wilhelm**, 2012. Unglücklich sein. Eine Ermutigung. Berlin.
- Schmidt, Michael**, 2010. Utopie als Vermarktung. Nozicks missbräuchliche Verwendung des Begriffs Utopie für seine libertäre Staatstheorie. In: Arnswald, Ulrich, Schütt, Hans-Peter, (Hg.), 2010. Thomas Morus' Utopia und das Genre der Utopie in der politischen Philosophie. S. 105 – 114. Karlsruhe.
- Schmidt-Glitzner, Helwig**, 2008. Der Buddhismus. Sonderausgabe. München.
- Schmitz, Bertram**, 1996. ‚Religion‘ und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich. Marburg.
- Schmitz, Joseph**, 1984. Religionsphilosophie. Düsseldorf.
- Schneider, Klaus**, 1992. Emotionen. In: Spada, Hans, (Hg.), 1992. Allgemeine Psychologie. 2., korrigierte Auflage. S. 403 – 450. Bern.
- Schönberger, Rolf**, 1998. Thomas von Aquin zur Einführung. Hamburg.
- Scholl, Norbert**, 2002. Die großen Themen des christlichen Glaubens. Darmstadt.
- Schopenhauer, Arthur**, 1917. Aphorismen zur Lebensweisheit. Leipzig.
- Schopenhauer, Arthur**, 2011. Die Welt als Wille und Vorstellung I und II. 5. Auflage. München.
- Schreiber, Mathias**, 2009. Das Gold in der Seele – Die Lehren vom Glück. München / Hamburg.

Schrift, Alan D., 2005. Nietzsche, Friedrich. In: Borchert, Donald M., (Hg.), 2005. Encyclopedia of Philosophy. 2nd Edition. Volume 6. S. 607 – 617. Detroit.

Schroeder, Jonathan E., 2000. The consumer in society: Utopian visions revisited. In: Marketing Intelligence & Planning; 2000; 18, 6/7. S. 381 – 387. O. O.

Schui, Herbert, Blankenburg, Stephanie, 2002. Neoliberalismus: Theorie, Gegner, Praxis. Hamburg.

Schuman, Michael A., 2001. Mayan and Aztec Mythology. Berkeley Heights / NJ.

Schumpeter, Joseph A., 1993. Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie. 7., erweiterte Auflage. Tübingen.

Searle, John R., 2002. Consciousness and Language. Cambridge.

Sedláček, Tomáš, 2012. Die Ökonomie von Gut und Böse. München.

Sedláček, Tomáš, Orrell, David, 2013. Bescheidenheit. Für eine neue Ökonomie. München.

Seibt, Ferdinand, 1972. Utopica. Modelle totaler Sozialplanung. Düsseldorf.

Seligman, Martin, 2011. Flourish – Wie Menschen aufblühen. München.

Sen, Amartya, 2007a. Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. 3. Auflage. München.

Sen, Amartya, 2007b. Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft. 4. Auflage. München.

Sen, Amartya, 2012. Die Idee der Gerechtigkeit. München.

Seneca, Lucius A., 2009. Vom glückseligen Leben und andere Schriften. Übersetzung nach Ludwig Rumpel. Mit Einführung und Anmerkungen herausgegeben von Peter Jaerisch. Stuttgart.

Senf, Bernd, 2008. Die blinden Flecken der Ökonomie. Wirtschaftstheorien in der Krise. 5. Auflage. München.

Shen, Jianping, 2001. Confucius. In: Palmer, Joy A., (Hg.), 2001. Fifty Major Thinkers on Education. S. 1 – 5. London / New York.

Shields, Christopher, 2007. Aristotle. London / New York.

Shizgal, Peter, 1999. On the Neural Computation of Utility: Implications from Studies of Brain Stimulation Reward. In: Kahneman, Daniel, Diener, Ed, Schwarz, Norman, (Hg.), 1999. Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology. S. 500 – 524. New York.

Shute, Nevil, 1975. In the Wet. London, Fakenham and Reading.

Siebert, Horst, 2000. Einführung in die Volkswirtschaftslehre. 13., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart.

Sim, May, 2007. Remastering Morals with Aristotle and Confucius. Cambridge / New York.

Simon, Herbert A., 1972. Theories of Bounded Ratioality. In: McGuire, C. B., Radner, Roy, (Hg.), 1972. Decision and organization. A volume in honor of Jacob Marschak. S. 161 – 176. Amsterdam / London.

Skidelsky, Robert, Skidelsky, Edward, 2013. Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens. München.

Skolnik, Fred, Berenbaum, Michael, 2007. Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Volume 7. Detroit.

Slovic, Paul, 1994. The Construction of Preference. In: Kahneman, Daniel, Tversky, Amos (Hg.), 2000. Choices, Values, and Frames. S. 489 – 502. Cambridge / New York.

Smith, Adam, 2005. Der Wohlstand der Nationen. 11. Auflage. München.

Smith, Adam, 2010. Theorie der ethischen Gefühle. Hamburg.

Smith, Warren T., 1987. Augustine of Hippo. In: Jones, Lindsay, (Hg.), Encyclopedia of Religion, 2005. 2nd Edition. Volume 7. S. 624 – 630. Farmington Hills, MI.

Solomon, Norman, 1996. Das Judentum. 5. Auflage. Oxford.

Sommer, Manfred, 1978. Kant und die Frage nach dem Glück. In: Bien, Günther, (Hg.), 1978. Die Frage nach dem Glück. S. 131 – 146. Stuttgart – Bad Cannstatt.

Spaemann, Robert, 1989. Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik. Stuttgart.

Spengler, Oswald, 2011. Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Mannheim.

Srinivasan, T. N., 1994. Human Development: A New Paradigm or Reinvention of the Wheel? In: American Economic Review, Vol. 84, No. 2. S. 238 – 242. Pittsburgh, PA.

- Stemberger, Günter**, 2008. Jüdische Religion. 5. Auflage. München.
- Stietencron, Heinrich von**, 1984. Hinduistische Perspektiven. In: Küng, Hans, Ess, Josef van, Stietencron, Heinrich von, Bechert, Heinz, (Hg.), 1984. Christentum und Weltreligionen. Diverse Abschnitte. München / Zürich.
- Stietencron, Heinrich von**, 2008. Der Hinduismus. München.
- Stigler, George S.**, 1984. Economics – The Imperial Science? In: Scandinavian Journal of Economics. Vol. 86 (3). S. 301 – 313. O. O.
- Stratton-Lake, Philip**, 2006. Moral Motivation in Kant. In: Bird, Graham, (Hg.), 2006. A Companion to Kant. S. 322 – 334. Malden, MA.
- Streeck, Wolfgang**, 2013. Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus. 3. Auflage. Berlin.
- Strolz, Walter**, 1986. Heilswege der Weltreligionen. Freiburg im Breisgau.
- Stump, Eleonore**, 2003. Aquinas. London.
- Stutzer, Alois, Frey, Bruno S.**, 2010. Recent Advances in the Economics of Individual Subjective Well-being. In: Social Research: An International Quarterly, Vol. 77, No. 2, 2010. S. 679 – 714. New York.
- Surtz, Edward**, 1967. More, Thomas. In: Borchert, Donald M., (Hg.), 2005. Encyclopedia of Philosophy. 2nd Edition. Volume 6. S. 398 – 401. Detroit.
- Swartz, Michael**, 2005. Judaism: An Overview. In: Jones, Lindsay, (Hg.), Encyclopedia of Religion, 2005. 2nd Edition. Volume 7. S. 4968 – 4988. Farmington Hills, MI.

Swoboda, Helmut, 1972. Utopia. Geschichte der Sehnsucht nach einer besseren Welt. Wien.

Taylor, Rodney L., 2004. Confucianism. Philadelphia.

Taylor, Rodney L., Choy, Howard Y. F., 2005. The Illustrated Encyclopedia of Confucianism. New York.

Teschner, Wolfgang P., 2009. Kulturimperialistische Infektionen aus makrohistorischer Perspektive. Vortrag im Rahmen der 23. Jahrestagung der Gesellschaft für Psychohistorie und Politische Psychologie (GPPP) zum Tagungsthema „Neoliberalismus: Dynamik, Destruktionen und Transformationen“ am 28. März 2009. Hamburg.

Teschner, Wolfgang P., 2012. Entre poesía y tortura. Reflexiones semasiológicas y etimológicas sobre el significado del "TRABAJO" en el ámbito cultural indoeuropeo. Unveröffentlichtes Vorlesungsmanuskript zur Vorlesung vom 10.10.2012 an der Fakultät „Lenguas y Letras“ der Universidad Pedagógica Nacional von Honduras.

Thaler, Richard H., 2000. From Homo Economicus to Homo Sapiens. In: Journal of Economic Perspectives, Volume 14, Number 1. S. 133 – 141. Pittsburgh, PA.

Tirosh-Samuelson, Hava, 2003. Happiness in Premodern Judaism. Detroit.

Tobgay, Tashi, Dorji, Tandin, Pelzom, Dorji, Gibbons, Robert V., 2011. Progress and delivery of health care in Bhutan, the Land of the Thunder Dragon and Gross National Happiness. In: Tropical Medicine and International Health, Volume 16, Issue 6. S. 731 – 736. Washington.

Tower Sargent, Lyman, 2005. Utopia. In: Cline Horowitz, Maryanne, (Hg.), 2005. New Dictionary of the History of Ideas. Volume 6. S. 2403 – 2409. Detroit.

Trattnigg, Rita, 2009. Wachstum zukunftsfähig gestalten. Schauplätze, Akteure, Perspektiven. In: Wissenschaft & Umwelt Interdisziplinär, Nr. 13 / 2009. S. 49 – 55. Wien.

Traub, Rainer, 2007. Die Rückkehr des Glaubens. In: Andresen, Karen, Burgdorff, Stephan, (Hg.), 2007. Weltmacht Religion. S. 13 – 27. München.

Tversky, Amos, Kahneman, Daniel, 1974. Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases. In: Science, New Series, Vol. 185, No. 4157. S. 1124 – 1131. Washington.

Tversky, Amos, Kahneman, Daniel, 1986. Rational Choice and the Framing of Decisions. In: Kahneman, Daniel, Tversky, Amos (Hg.), 2000. Choices, Values, and Frames. S. 209 – 223. Cambridge / New York.

Tye, Michael, 2003. Consciousness and Persons: Unity and Identity. Cambridge, MA / London.

United Nations Development Programme, (Hg.), 1990. Human Development Report 1990. New York / Oxford.

Vasiliou, Iakovos, 2008. Aiming at Virtue in Plato. Cambridge.

Veblen, Thorstein, 1898. Why is economics not an evolutionary science? In: Cambridge Journal of Economics, 1998. Vol. 22(4). S. 403 – 414. Cambridge.

Voss, G. Günter, Weiss, Cornelia, 2013. Burnout und Depression – Leitererkrankungen des subjektivierte[n] Kapitalismus oder: Woran leidet der Arbeitskraftunternehmer? In: Neckel, Sighard, Wagner, Greta, (Hg.), 2013. Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft. S. 29 – 57. Berlin.

Wackernagel, Mathis, Rees, William, 1996. Our Ecological Footprint. Reducing Human Impact on the Earth. Gabriola Island , British Columbia.

Wahle, Stephan, 2009. Grundlegung einer Theologie der Sakramentenfeiern. In: Hoping, Helmut, Kranemann, Benedikt, Wahle, Stephan, Weidinger, Norbert, (Hg.), 2009. Heil erfahren in den Sakramenten. S. 7 – 51. Freiburg im Breisgau.

Wallacher, Johannes, 2007. Impulse der ökonomischen Glücksforschung für die Wirtschaftsethik. In: Personalführung 8 / 2007. S. 24 – 33. Düsseldorf.

Walther, Helmut, 2008. Nietzsche und das Glück. In: Aufklärung und Kritik. Sonderheft 14/2008. S. 136 – 162. Nürnberg.

Weber, Max, 1908. Methodologische Einleitung für die Erhebungen des Vereins für Sozialpolitik über Auslese und Anpassung (Berufswahl und Berufschicksal) der Arbeiterschaft der geschlossenen Großindustrie. In: Weber, Marianne, (Hg.), 1924. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. S. 1 – 60. Tübingen.

Weber, Max, 1919. Wissenschaft als Beruf. In: Kaesler, Dirk, (Hg.), 2002. Max Weber. Schriften 1894 – 1922. S. 474 – 511. Stuttgart.

Weber, Max, 1920. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Kaesler, Dirk, (Hg.), 2010. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Vollständige Ausgabe. 3. Auflage. S. 65 – 276. München.

Wehler, Hans-Ulrich, 2008. Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Fünfter Band. Bundesrepublik und DDR 1949 – 1990. München.

Wehler, Hans-Ulrich, 2013. Die neue Umverteilung. Soziale Ungleichheit in Deutschland. München.

Weisheipl, James A., 1987. Thomas Aquinas. In: Jones, Lindsay, (Hg.), 2005. Encyclopedia of Religion. 2nd Edition. Volume 13. S. 9160 – 9165. Farmington Hills, MI.

Welzer, Harald, 2013. Selbst denken: Eine Anleitung zum Widerstand. Frankfurt am Main.

Whitehead, Alfred North, 1978. Process and Reality. An Essay in Cosmology. New York.

Whorf, Benjamin, 1978. Language, Thought, and Reality. 13th printing. Cambridge.

Wilkerson, Dale, 2006. Nietzsche and the Greeks. London / New York.

Wilson, Catherine, 2008. Epicureanism at the Origins of Modernity. Oxford.

Winn, Shan M. M., 1995. Heaven, Heroes, and Happiness. The Indo-European Roots of Western Ideology. Lanham, MD / London.

Witt, Frank-Jürgen, Witt, Kerin, 2012. Happiness Is But A State Of Mind – Glückliche Unternehmen. Teil 1. In: Controller Magazin, September / Oktober 2012. S. 52 – 57.

Wittgenstein, Ludwig, 2003. Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt am Main.

- Wolf, Ursula**, 2002. Aristoteles' >Nikomachische Ethik<. Darmstadt.
- Wood, Allen W.**, 1999. Kant's Ethical Thought. Cambridge.
- Worsley, Peter**, 2002. Marx and Marxism. London / New York.
- Wray, T. J., Mobley, Gregory**, 2005. The Birth of Satan. Tracing the Devil's Biblical Roots. New York.
- Xenophon**, 1975. Oikonomikos. In: Meyer, Klaus, 1975. Xenophons «Oikonomikos». Übersetzung und Kommentar. Marburg.
- Yao, Xinzong**, 2000. An Introduction to Confucianism. Cambridge.
- Young, Julian**, 2005. Schopenhauer. London / New York.
- Zirfas, Jörg**, 2012. Warum Glück nicht glücklich macht. Thesen zu einer Anthropologie des Glücks. In: Psychologie & Gesellschaftskritik, 36 (1). S. 63 – 83. O. O.

Internet

Amtsblatt der Europäischen Union, 2009. Stellungnahme des Europäischen Wirtschafts- und Sozialausschusses zum Thema „Jenseits des BIP - Messgrößen für nachhaltige Entwicklung“ (2009 / C 100 / 09). Veröffentlicht am 30.04.2009.

Verfügbar unter:

<http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2009:100:0053:0059:DE:PDF>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Benjamin, Walter, 1921. Kapitalismus als Religion.

Verfügbar unter:

http://www.complit.u-szeged.hu/images/benjamin_-_kapitalismus_als_religion.pdf

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Beyond GDP, 2013. About Beyond GDP.

Verfügbar unter:

<http://www.beyond-gdp.eu/background.html>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Binswanger, Mathias, 2011b. Führt mehr Einkommen zu mehr Zufriedenheit?

– Die Kontroverse um das Easterlin-Paradox.

Verfügbar unter:

<http://www.oekonomenstimme.org/artikel/2011/12/fuehrt-mehr-einkommen-zu-mehr-zufriedenheit--die-kontroverse-um-das-easterlin-paradox/>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Böll, Heinrich, 1963. Anekdote zur Senkung der Arbeitsmoral.

Verfügbar unter:

http://www.aloj.us.es/webdeutsch/s_3/transkriptionen/l_26_str10_trans.pdf

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Bundesregierung, 2011. Pressestatements von Bundeskanzlerin Angela Merkel und dem Ministerpräsidenten der Republik Portugal, Pedro Passos Coelho. Mitschrift einer Pressekonferenz vom 01.09.2011 in Berlin

Verfügbar unter:

<http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Mitschrift/Pressekonferenzen/2011/09/2011-09-01-merkel-coelho.html>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Dürrenmatt, Friedrich, 1990. Die Schweiz – Ein Gefängnis. Videoaufzeichnung einer Laudatio auf Václav Havel vom 22.11.1990.

Verfügbar unter:

<http://andreasvongunten.com/blog/friedrich-drrenmatt-die-schweiz-ein-gefngnis>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Einstein, Albert, 1939. Letter to President Franklin D. Roosevelt. 02.08.1939.

Verfügbar unter:

<http://www.pbs.org/wgbh/americanexperience/features/primary-resources/truman-ein39/>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Frey, Bruno S., Stutzer, Alois, 2008. Should national happiness be maximized?

Verfügbar unter:

http://wwz.unibas.ch/fileadmin/wwz/redaktion/wipo/Alois_Stutzer/Frey_Stutzer_MaxHappiness_NotreDame.pdf

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Grimm, Jakob, Grimm, Wilhelm, 1857. Kinder- und Hausmärchen. Nach der Ausgabe letzter Hand von 1857.

Verfügbar unter:

http://www.gasl.org/refbib/Grimm_Maerchen.pdf

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Gross National Happiness USA, 2010. David Cameron: General Well-Being Speech. 20.07.2006

Verfügbar unter:

<http://gnhusa.org/wp-content/uploads/2010/08/David-Camerons-speech-2.pdf>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Huffington Post, 2008. Stiglitz: The Fall of Wall Street Is to Market Fundamentalism What the Fall of the Berlin Wall Was to Communism. Interview mit Joseph Stiglitz. Veröffentlicht am 16.09.2008.

Verfügbar unter:

http://www.huffingtonpost.com/nathan-gardels/stiglitz-the-fall-of-wall_b_126911.html

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Jahan, Selim, 2002. Measuring living standard and poverty: Human Development Index as an alternate measure.

Verfügbar unter:

http://www.peri.umass.edu/fileadmin/pdf/gls_conf/glw_jahan.pdf

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Johnston, David, Lee, Wang-Sheng, 2012. Extra Status and Extra Stress: Are Promotions Good for Us?.

Verfügbar unter:

<http://ftp.iza.org/dp6675.pdf>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Kennedy, Robert F., 1968. Aufzeichnung einer Rede an der University of Kansas am 18.03.1968.

Verfügbar unter:

http://www.youtube.com/watch?v=z7-G3PC_868

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Keynes, John M., 1936. The General Theory of Employment, Interest, and Money.

Verfügbar unter:

<http://cas.umkc.edu/economics/people/facultyPages/kregel/courses/econ645/Winter2011/GeneralTheory.pdf>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Klugman, Jeni, Rodríguez, Francisco, Choi, Hyung-Jin, 2011. The HDI 2010: New Controversies, Old Critiques

Verfügbar unter:

http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2011/papers/HDRP_2011_01.pdf

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Kroll, Christian, 2010. Die Politik des Glücks. Veröffentlicht durch die Friedrich-Ebert-Stiftung.

Verfügbar unter:

<http://library.fes.de/pdf-files/id/07123.pdf>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Lenin, Wladimir I., 1913. Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus.

Verfügbar unter:

<http://www.marxists.org/deutsch/archiv/lenin/1913/03/quellen.htm>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

McGillivray, Mark, White, Howard, 1992. Measuring Development? A statistical Critique of the UNDP's Human Development Index.

Verfügbar unter:

<http://repub.eur.nl/res/pub/18953/wp135.pdf>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Mullainathan, Sendhil, Thaler, Richard, 2000. Behavioral Economics.

Verfügbar unter:

http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=245828

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Nagel, Thomas, 1974. What is it like to be a bat? [From *The Philosophical Review* LXXXIII, 4 (October 1974): 435-50.]

Verfügbar unter:

http://organizations.utep.edu/Portals/1475/nagel_bat.pdf

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

New Economics Foundation, 2013. About the Happy Planet Index.

Verfügbar unter:

<http://www.happyplanetindex.org/about/>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Nietzsche, Friedrich, 1887. Die fröhliche Wissenschaft.

Verfügbar unter:

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Nietzsche, Friedrich, 1888a. Der Antichrist.

Verfügbar unter:

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Nietzsche, Friedrich, 1888b. Morgenröthe.

Verfügbar unter:

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Nietzsche, Friedrich, 1889. Götzen-Dämmerung.

Verfügbar unter:

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Paine, Thomas, 1776. Common Sense.

Verfügbar unter:

http://loufreyinstitute.org/civicsconnection/assets/files/conversations/congress_and_the_public/primary_resources/Thomas%20Paine%20Common%20Sense.pdf

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Priddat, Birger, 2011. Ricoeur: Ökonomie der Gabe und Ökonomie des Glaubens. XXII. Deutscher Kongreß für Philosophie, 11. - 15. September 2011, München.

Verfügbar unter:

http://epub.ub.uni-muenchen.de/12366/1/ricoeur_3.pdf

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Priesner, Stefan, 2009. Gross National Happiness – Bhutan's Vision of Development and its Challenges.

Verfügbar unter:

<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/savifadok/volltexte/2009/320/>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Schimank, Uwe, Volkmann, Ute, 2008. Ökonomisierung der Gesellschaft.

Verfügbar unter:

http://www.aggp.ch/cms/upload/aggpPDF/art_oekonomisierung.pdf

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Shelley, Percy B., 1914. The Complete Poetical Works of Percy Bysshe Shelley. Volume 2.

Verfügbar unter:

<http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/shelley/shelley-2.pdf>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Stevenson, Betsey, Wolfers, Justin, 2008. Economic Growth and Subjective Well-Being: Reassessing the Easterlin Paradox.

Verfügbar unter:

http://www.nber.org/papers/w14282.pdf?new_window=1

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Stiglitz, Joseph E., Sen, Amartya, Fitoussi, Jean-Paul, 2009. Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress.

Verfügbar unter:

http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/documents/rapport_anglais.pdf

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Sueddeutsche.de, 2010. "Kapitalismus ist so falsch wie Kommunismus." Interview mit Heiner Geißler. Veröffentlicht am 17.05.2010.

Verfügbar unter:

<http://www.sueddeutsche.de/politik/interview-mit-heiner-geissler-kapitalismus-ist-so-falsch-wie-kommunismus-1.179255-3>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Thinley, Lyonpo J. Y., 1998. Values and Development: "Gross National Happiness". Text of the Keynote Speech Delivered at the Millennium Meeting for Asia and the Pacific, 30 October ~ 1 November 1998 Seoul, Republic of Korea.

Verfügbar unter:

<http://ndlb.thlib.org/typescripts/0000/0007/1548.pdf>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

United Nations, 1987. Our Common Future. Report of the World Commission on Environment and Development.

Verfügbar unter:

http://conspect.nl/pdf/Our_Common_Future-Brundtland_Report_1987.pdf

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Universität Innsbruck, 2012. Das Buch Tobit. Aus: Die Bibel in der Einheitsübersetzung.

Verfügbar unter:

<http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/tob4.html>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Ura, Karma, o. J. GNH Policy Selection Tools.

Verfügbar unter:

<http://www.grossnationalhappiness.com/docs/GNH/PDFs/PoliSTools.pdf>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Ura, Karma, Alkire, Sabina, Zangmo, Tshoki, Wangdi, Karma, 2012. An Extensive Analysis of GNH Index.

Verfügbar unter:

<http://www.grossnationalhappiness.com/wp-content/uploads/2012/10/An%20Extensive%20Analysis%20of%20GNH%20Index.pdf>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Urstad, Kristian, 2010. Nietzsche and Callicles on Happiness, Pleasure, and Power. In: KRITIKE: An Online Journal of Philosophy, Volume 4:2.

Verfügbar unter:

http://www.kritike.org/journal/issue_8/urstad_december2010.pdf

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

U. S. National Archives, 2011. Declaration of Independence.

Verfügbar unter:

http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Veenhoven, Ruut, 2006. How do we assess how happy we are? Tenets, implications and tenability of three theories.

Verfügbar unter:

<http://www2.eur.nl/fsw/research/veenhoven/Pub2000s/2009a-full.pdf>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Veenhoven, Ruut, 2013. World Database of Happiness.

Verfügbar unter:

<http://www1.eur.nl/fsw/happiness/>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Weingart, Brigitte, 1997. Arbeit – ein Wort mit langer Geschichte.

Verfügbar unter:

<http://www.ethikprojekte.ch/texte/arbeit.htm>

[Zuletzt aufgerufen am 26.10.2013]

Sonstiges

Die Bibel, 1985. Lutherbibel Standardausgabe. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984. Stuttgart.

Koran, 1991. Aus dem Arabischen übersetzt von Max Henning. Stuttgart.

NAMENSVERZEICHNIS

A

Adler, Ronald B.	32
Adorno, Theodor W.	64
Aertsen, Jan A.	148
Akert, Robin M.	220
Ali, Kecia	137, 138
Alkire, Sabina	199f.
Allen, William C.	188
Altvater, Elmar	52
Annas, Julia	96, 98
Anoruo, Emmanuel	46
Aquin, Thomas von	135, 148, 150, 170
Argyle, Michael	67
Aristoteles.....	95, 100ff., 109f., 112f., 119f., 126, 145, 148, 151, 194
Armstrong, John M.	98
Aronson, Elliot	220
Ashman Rowe, Elizabeth	90
Augstein, Jakob.....	53, 55
Augustinus	78, 135, 145ff., 154, 170
Aurel, Mark	115
Averroës	75, 139
Aydin, Necati	209

B

Baeck, Leo.....	123, 125, 127
Bartelheimer, Peter	227
Bataille, Georges.....	88
Bates, Winton	202
Baum, Eric B.....	26ff., 30
Bauman, Zygmunt.....	57
Bazerman, Max H.....	216
Beck, Ulrich.....	56
Becker, Gary S.....	53
Bellah, Robert N.....	124

Ben-Chorin, Schalom	123, 128
Benjamin, Walter.....	70f.
Bentham, Jeremy.....	37, 156ff.
Berenbaum, Michael	124
Berger, Peter L.....	72f.
Bernárdez, Enrique	31
Bernays, Edward.....	63f.
Biebricher, Thomas.....	51
Bingham, Ann	86
Binswanger, Mathias	63, 204, 206f.
Blankenburg, Stephanie	54
Bokenkamp, Stephen R.	190
Böll, Heinrich	39
Bolle, Kees W.....	76
Bormans, Leo.....	210
Braakmann, Albert.....	224
Brecht, Bertolt	188
Brown, Stephen F.	122
Brown, Stuart	151
Brück, Michael von	181
Brunner, Jerome.....	31
Buddha	129, 133, 180ff.
Butterwegge, Christoph.....	52f.
Byrom, Thomas.....	174

C

Cacioppo, John T.....	156
Cameron, David	202
Campanella, Tomasso.....	152, 161
Camus, Albert	168ff.
Carrasco, David.....	87
Cartwright, David E.....	159
Chen, Peilei.....	32
Cherchi, Paolo.....	152
Choi, Hyung-Jin	223
Choy, Howard Y. F.	193ff.
Chrysippos von Soli.....	115f.

Cicero, Marcus T.	78, 145
Cohen, Gerald	161
Collinson, Diane	191
Cook, Michael	138
Copleston, Frederick.....	79
Crouch, Colin	36, 50
Csikszentmihaly, Mihaly	220f.

D

Dalai Lama XIV.	69, 184
Daly, Kathleen N.	90
Danesi, Marcel	32
Dawes, Robyn	216
De Graaf, John	62
De Vaan, Michiel.....	21f.
Defoe, Daniel	152
Demokrit.....	109
Detel, Wolfgang	109
Diener, Ed	209ff.
Dipietro, William R.....	46
Ditfurth, Hoimar von.....	44f.
Dixon-Kennedy, Mike	92
Dorji, Tandin	201
Downs, Anthony	236
Dürrenmatt, Friedrich.....	58
Dworkin, Ronald	167, 226

E

Eagleton, Terry	22
Easterlin, Richard A.....	14, 67, 204ff. , 210
Echnaton.....	124
Edgeworth, Francis Y.	39
Ehrman, Bart D.	131
Einstein, Albert	236
Eller, Jack D.	78
Engels, Friedrich	43, 65, 163f.
Epiktet	115, 117
Erhard, Ludwig.....	45
Ess, Hans van	187, 191
Ess, Josef van	138

Evans, Christopher F.	130
Everson, Stephen.....	109, 111, 113

F

Feldman, Seymour.....	125
Fetchenhauer, Detlef.....	54
Fitoussi, Jean-Paul	15, 223ff., 227f.
Flaßpöhler, Svenja	65
Forschner, Maximilian	103, 111, 116, 149, 150
Foster, Lynn V.	86
Frederick, Shane	207
Freiberger, Oliver.....	180ff.
Freud, Sigmund	20f., 123
Frey Marti, Claudia	206ff.
Frey, Bruno S.	203, 205ff., 212f., 224
Frey, Dieter	54
Friedman, Milton.....	51
Fromm, Erich	35, 45, 87f., 161, 244
Fukuyama, Francis	12, 51, 237

G

Galbraith, John Kenneth.....	37, 48f., 56
Gamm, Hans-Jochen.....	125
Gardiner, Patrick.....	170
Geißler, Heiner	56
Geldsetzer, Lutz	115, 189
Gerrig, Richard J.....	220
Geyer, Carl-Friedrich.....	109ff., 116
Gibbons, Robert V.	201
Gill, Christopher.....	116
Glaserapp, Helmuth von 81, 83, 129, 132f., 135, 141, 187f., 191ff., 195	
Gloy, Karen	59, 93
Goethe, Johann Wolfgang von	241
Gooder, Paula	130
Gossen, Hermann Heinrich.....	206
Gould Jr., Josiah B.	116
Graeber, David.....	71
Graf, Friedrich Wilhelm	78
Green, William Scott.....	125

Grimm, Jakob.....	63
Grimm, Wilhelm	63
Grinde, Bjørn	21, 26, 29f.
Guckles, Barbara.....	116

H

Haeckel, Ernst.....	44
Hagerty, Michael R.	204f.
Hallisey, Charles.....	181
Halm, Heinz.....	137ff., 141
Hamlyn, David W.	159
Han, Byung-Chul	61, 64
Hartz, Paula R.	188
Hausman, Daniel M.	39
Hayek, Friedrich August von.....	51f., 55, 144
Hayes, Richard P.	183
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.....	161f.
Heidegger, Martin.....	168f.
Helliwell, John.....	210
Hellwig, Monika K.	134
Herodot	109
Herren, Ricardo.....	88
Hessel, Stéphane	56
Hirschhausen, Eckart von	15
Hirschman, Albert O.	37
Hobsbawm, Eric.....	161
Hodgson, Geoffrey M.	12
Höffe, Otfried.....	156
Hofstede, Gerd	211
Höhler, Gertrud	150
Homann, Karl.....	37
Hong, Han-ding.....	115, 189
Honoré, Lionel	215
Hoobler, Dorothy.....	193
Hoobler, Thomas	193
Horn, Christoph	99
Hu, Hsiao-Lan.....	188
Huntington, Samuel P.	11
Hurvitz, Mitchell M.	124f.
Hutter, Manfred	81, 129f., 173, 181, 184f., 187
Huxley, Aldous	66, 153

I

Ibrahim, M. N. M.	201
Inwood, Brad	115, 117
Irons, Edward A.	181f., 184
Ito, Tiffany A.	156

J

Jahan, Selim	222
Janaway, Christopher	160
Jaspers, Karl.....	33f., 79, 84
Jesus von Nazareth.....	87, 129, 131ff., 136, 138, 146f.
Jevons, William S.	39
Johnston, David	67
Jonas, Hans.....	60, 152
Jones, Bryan D.	214
Jones, Constance A.	176, 179f.

K

Kahneman, Daniel	205, 212, 215ff.
Kallikles.....	97
Kamali, Mohammad Hashim	139
Kant, Immanuel	33, 80, 114, 154f., 170f.
Karamanolis, George E.	97
Karesh, Sara E.	124f.
Keitel-Holz, Klaus.....	188
Kennedy, Robert F.	48
Kent, Bonnie	146, 148
Keynes, John M.....	51, 219
Kierkegaard, Sören	168f., 171
Klausner, Samuel Z.	130
Kleanthes von Assos	115
Klein, Naomi	63
Kleine, Christoph	180ff.
Kleinias	97
Klostermaier, Klaus.....	175ff.
Klugman, Jeni.....	223
Knott, Kim.....	174, 176
Kohl, Helmut.....	52

Köhler, Ulrich	85f.
Kohn, Livia	189
Kolakowski, Leszek.....	131
Köneke, Vanessa	54
Konfuzius	129, 133, 180, 187, 191ff.
Kooten, George H. van.....	124
Kötter, Rudolf	156, 158
Krause, Arnulf	89
Kritobulos	62
Kroll, Christian	203f.
Küng, Hans.....	78, 83, 134, 136, 174, 177, 180
Kupperman, Joel J.....	185
Kurz, Robert.....	65
Kutschera, Franz von	77
Kuznets, Simon	46

L

Laak, Dirk van.....	42
Lactantius, Lucius C.....	78
Laertius, Diogenes	109f., 112
Lai, Karyn L.....	190
Lanczkowski, Günter.....	85, 87
Lane, Robert E.....	73
Laotse	180, 187ff.
Layard, Richard	205, 208ff., 224
Leaman, Oliver	76, 136ff., 179, 185
Lee, Wang-Sheng	67
Lenardon, Robert J.....	91f.
Lenin, Wladimir I.....	161
Leßmann, Ortrud	227
Lindow, John	89f.
Lindsay, Alexander D.	154
Linley, P. Alex.....	219
Little, Daniel.....	47
Lochtefeld, James G.....	175, 178
Loewenstein, George.....	207
Lohlker, Rüdiger.....	140
Long, Charles H.	124
Lorenz, Hendrik.....	106
Lucas, Richard E.	209
Lukrez	109

Luther, Martin	132
Lyon, David	57

M

MacIntyre, Alasdair	168
Mancall, Mark.....	200
Mankiw, N. Gregory.....	156
Marcoulesco, Ileana	132
Marcuse, Ludwig	63, 132
Marks, Darren C.....	133
Martin, Jack	221
Marx, Karl	43, 65, 160ff., 170ff., 206
Maslow, Abraham	36
Mason, Neil	25
Matiasko, Wenzel	53, 227
May, Simon.....	166
Mayring, Philipp.....	221
McGillivray, Mark	222
McGrath, Alister E.	133
Meadows, Dennis	44
Meadows, Donella.....	44
Meisig, Konrad.....	173, 175ff.
Menary, Richard	24
Menke, Christoph	65
Menoikeus.....	110
Menzius	195
Merkel, Angela	52, 55
Metzinger, Thomas.....	24, 25
Mill, John Stuart	37, 114, 156ff.
Miller, James.....	187
Milling, Peter	44
Mises, Ludwig von	51
Misik, Robert	164
Mitsis, Phillip	117
Mobley, Gregory.....	124
Monaghan, Patricia	92
Morello, Gabrielle.....	61
Morford, Mark P. O.	91f.
Morrison, Martha A.	122
Morus, Thomas.....	151f., 170
Muhammad	137ff.

Mullainathan, Sendhil.....	215
Müller, Horst M.	31
Mundt, Jörn W.....	69

N

Nagel, Thomas	24
Naylor, Thomas.....	62
Neckel, Sighard	54
Nicoll, Norbert	51, 55
Nietzsche, Friedrich	164ff., 170f.
Nolte, Paul	70
Nordhaus, William D.....	46
Nowak, Kurt.....	129, 132, 135
Nussbaum, Martha C.....	225f.
Nutzinger, Hans G.....	158

O

O'Daly, Gerard	145, 147
Orrell, David.....	49f.
Orwell, George.....	33, 153

P

Paine, Thomas	228
Panaitios von Rhodos	115
Partridge, Eric	22
Pastor, Bárbara.....	21
Paul, Gregor.....	194
Paulus	129, 131f., 134
Pelikan, Jaroslav.....	131
Pelzom, Dorji	201
Pinch, Geraldine.....	92
Plant, Kathryn	191
Platon	96ff., 108ff., 112f., 120, 151, 242
Plutarch	38
Polomé, Edgar C.....	90
Poseidonios von Apameia.....	115
Pressman, Steven	46
Priddat, Birger.....	59

Priesner, Stefan	186
Ptak, Ralf.....	51, 53

Q

Qizilbash, Mozaffar.....	226
--------------------------	-----

R

Radtke, Bernd	138
Raffelhüschen, Bernd	213
Rahman, Fazlur	138
Rainey, Lee D.	194f.
Rambachan, Anantanand	175, 178
Rawls, John	226
Reagan, Ronald.....	51
Rees, William	227
Reheis, Fritz	68
Remler, Pat	91f.
Reynolds, Frank E.	181
Ricardo, David.....	44
Ridley, Aron	167
Ries, Julien	124, 131
Roberts, Edward A.	21
Robeyns, Ingrid.....	226
Rodenstock, Randolph.....	37
Rodman, George.....	32
Rodríguez, Francisco.....	223
Roosevelt, Franklin D.....	51
Röpke, Wilhelm	51, 55
Rosa, Hartmut	59, 61
Rosen, Frederick	157
Rosen, Stanley	98f.
Rosler, Andrés	107
Ross, Sir David	102
Rothstein, Edward	153
Rousseau, Jean-Jacques.....	62
Ruckriegel, Karlheinz	227
Russell, Daniel C.....	97
Ruthven, Malise.....	138
Ryan, James D.....	176, 179f.

S

- Sachs, Jeffrey 210
Sallustius 94
Salzmann, Zdenek 30, 31, 33
Samdup, Tashi 201
Samuelson, Paul A. 46
Sandel, Michael J. 54
Sapir, Edward 32
Sartre, Jean-Paul 154, 168ff.
Scarre, Geoffrey 114
Schaaff, Herbert 150
Scheler, Max 146
Schimank, Uwe 35
Schirrmacher, Frank 56
Schmid, Wilhelm 21f., 35, 68, 213
Schmidt, Helmut 52
Schmidt, Michael 151
Schmidt-Glitzner, Helwig 180, 182, 184
Schmitz, Bertram 122
Schmitz, Joseph 31, 76, 79
Schneider, Klaus 28f.
Scholl, Norbert 133
Schönberger, Rolf 148
Schopenhauer, Arthur 159ff., 170f.
Schöppner, Klaus-Peter 213
Schreiber, Mathias 152, 164, 221
Schrift, Alan D. 164
Schröder, Gerhard 52
Schroeder, Jonathan E. 58
Schui, Herbert 54
Schuman, Michael A. 85
Schumpeter, Joseph A. 57
Searle, John R. 23
Sedláček, Tomáš 40, 50, 77, 96, 99, 111, 114, 120,
134, 144, 148f.
Seibt, Ferdinand 152
Seligman, Martin 219ff.
Sen, Amartya 15, 223, 225ff.
Seneca, Lucius A. 115
Senf, Bernd 71
Shelley, Percy B. 243
Shen, Jianping 191
Shields, Christopher 102, 107
Shizgal, Peter 156
Shute, Nevil 55
Siebert, Horst 46
Silverstein, Jed 125
Sim, May 196
Simon, Herbert A. 214
Skidelsky, Edward 228
Skidelsky, Robert 228
Skolnik, Fred 124
Slovic, Paul 214
Smith, Adam 11, 37f., 40ff., 52, 145, 161, 239
Smith, Warren T. 145
Solomon, Norman 126f.
Sommer, Manfred 155
Spaemann, Robert 147
Spengler, Oswald 77, 130
Srinivasan, T. N. 222
Stemberger, Günter 122, 126
Stevenson, Betsey 204
Stietencron, Heinrich von 174ff., 179f.
Stigler, George S. 53
Stiglitz, Joseph E. 15, 50, 223ff., 227f.
Stratton-Lake, Philip 154
Streeck, Wolfgang 55
Strolz, Walter 179, 188
Stump, Eleonore 149f.
Stutzer, Alois 203, 212
Suh, Eunkook M. 209ff.
Surtz, Edward 151
Swartz, Michael 122
Swoboda, Helmut 151
-
- T**

- Taylor, Rodney L. 193ff.
Teschner, Wolfgang P. 60f., 65, 73, 243
Thaler, Richard H. 215, 218
Thatcher, Margaret 51
Thinley, Lyonpo J. Y. 200
Tirosh-Samuelson, Hava 125ff.

Tobgay, Tashi	201
Tower Sargent, Lyman	153
Trattnigg, Rita	223
Traub, Rainer	70
Tversky, Amos.....	215ff.
Tye, Michael	24

U

Udo, Henk M. J.....	201
Ura, Karma.....	199ff.
Urstad, Kristian	166

V

van der Zijpp, A. J.....	201
Vasiliou, Iakovos	100
Veblen, Thorstein	39, 219
Veenhoven, Ruut	204f., 209f.
Volkman, Ute	35
Voss, G. Günter.....	66

W

Wackernagel, Mathis.....	227
Wagner, Greta	54
Wahle, Stephan	134, 144
Wallacher, Johannes.....	212
Walther, Helmut	164
Wangchuck, Jigme S.	199, 202
Wangdi, Karma	199f.
Wann, David	62
Weber, Max	60, 66, 70, 162
Wehler, Hans-Ulrich	55, 62, 163
Weingart, Brigitte	65
Weisheipl, James A.	150
Weiss, Cornelia	66

Welzer, Harald.....	55f., 60ff., 153
White, Howard	222
Whitehead, Alfred North.....	100
Whorf, Benjamin	32
Wilkerson, Dale	166
Wilkinson, Robert	191
Wilson, Catherine	109
Wilson, Timothy D.	220
Winn, Shan M. M.....	94f.
Witt, Frank-Jürgen	213
Witt, Kerin	213
Wittgenstein, Ludwig.....	33
Wolf, Ursula.....	101ff., 108
Wolfers, Justin	204
Wood, Allen W.	155
Worsley, Peter.....	163
Wray, T. J.	124

X

Xenophon	62
----------------	----

Y

Yao, Xinzong	192f., 196
Young, Julian.....	159

Z

Zahn, Erich	44
Zangmo, Tshoki.....	199f.
Zhuangzi	190
Zimbardo, Philip G.	220
Zirfas, Jörg	241