

Prolegomena zu einer Kategorienlehre des richtigen Lebens

Von Hans KRÄMER (Tübingen)

I.

Es ist die epochemachende Leistung Kants gewesen, in der Ethik die Momente der Verbindlichkeit und der Allgemeingültigkeit rein – sozusagen idealtypisch – herauszuheben und zu verschärftem Bewußtsein zu bringen. Während sich die ältere „eudämonistische“ Güterethik anderwärts, etwa im englischen Utilitarismus Mills, in gemäßigter Form – Mill greift gegenüber dem fast rein epikureisierenden Bentham häufig auf Aristoteles zurück – zu behaupten wußte und in der Nachfolge des Utilitarismus auch in der sprachanalytischen Ethik der Gegenwart fortwirkt¹, stand die deutsche philosophische Ethik von wenigen Ausnahmen abgesehen (F. E. Beneke, G. Th. Fechner, L. Feuerbach, M. Schlick, O. Neurath) bis weit ins 20. Jahrhundert herein ganz unter dem Eindruck Kants. Indessen zeichnen sich seit geraumer Zeit auch hier zunehmend verschiedene einsetzende, konvergierende Tendenzen ab, die Grenzen einer Verbotsethik, die in erster Linie die natürlichen Neigungen und das Glücksbedürfnis des Einzelnen einzuschränken sucht, in die Richtung auf die umfassendere Frage nach dem „richtigen Leben“² zu erweitern und zu überschreiten:

a) *Schellers* Ethik stellt sich mit ihrem Pluralismus, mit der Rehabilitierung des Güterbegriffs (vom Wertbegriff her) und mit der – von Kant aus gesehen – Umkehrung im Prioritätsverhältnis von Wert und Sollen in der Substanz als eine – obschon durch Kant hindurchgegangene und mit den Mitteln der Phänomenologie initiierte – Transformation der antiken und mittelalterlichen Güterethik dar³. Wenngleich Scheler mit Kant an der Reinheit der sittlichen Verpflichtung festhält und der nicht selbst als Wert anerkannten Eudämonie⁴ nicht motivie-

¹ Zum Beispiel bei G. H. von Wright, *The varieties of goodness* (London 1963) bes. Kap. V; W. K. Frankena, *Ethics* (1963) deutsch: *Analytische Ethik* (1972) Kap. 5; im deutschen Sprachraum versucht eine Annäherung zwischen Utilitarismus und Kantischer Ethik G. Patzig, *Ethik ohne Metaphysik* (1971) 42, 52 ff., 93 f., vgl. 139 ff.

² Der Ausdruck gibt den – mit εὐδαιμονία bedeutungsgleichen – aristotelischen einer ἀγαθή, ἀρίστη oder auch τελεία ζωὴ wieder. (Gemeint ist also primär der Lebensvollzug und erst in zweiter Linie der Lebensverlauf in der Zeit.)

³ N. Hartmann hat dies treffend konstatiert: *Ethik* (1926, ⁴1962) Vorwort S. VII („... daß es sich bei der Wende, an der wir stehen, ... handelt ... um eine Synthese antiker und neuzeitlicher Ethik“).

⁴ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (⁵1966) 258 f. (mit der modernen Dissoziation von subjektivem „Glück“ und objektivem Glücksinhalt, die nicht den antiken, und der Unterordnung von Glück als Zustand unter die Aktwerte, die jedenfalls nicht den aristotelischen Eudämoniebegriff trifft).

rende, sondern nur Begleit- und Folgefunktionen zuweist⁵, ist doch mit der Preisgabe der Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit⁶ des Sollens die Werthierarchie in ihrer Struktur prinzipiell relativierbar geworden und bietet einer andersartigen Gewichtung Raum. W. Kamlah⁷ vor kurzem vorgelegte Restituierung einer eudämonistischen Güterethik antiker – genauer: hellenistischer – Provenienz ist ohne den Vorgang der materialen Wert- (und Güter-) Ethik Schelers schwerlich zu denken.

b) Die gegen die Vorherrschaft der „instrumentellen Vernunft“ auf den Plan gerufene zeitgenössische „Erneuerung der *praktischen Philosophie*“ (W. Hennis, J. Habermas, P. Lorenzen, M. Riedel u. a.) soll vornehmlich über Handlungs- und Lebensziele aufklären und führt damit mehr oder weniger in die Bahnen der alten Frage nach dem besten Leben und dem höchsten Gut zurück.

c) Umgekehrt hat die primär von Ökonomen (J. K. Galbraith) entfachte Debatte um die „*Qualität des Lebens*“ an die Philosophie, und hier in erster Linie an den Ethiker und den Philosophischen Anthropologen, die Anforderung herangetragen, in der Rückbesinnung auf den Fundus ihrer Tradition ihren Beitrag nicht zurückzuhalten. Das gleiche trifft zu für die im Namen moderner Humanismen diskutierte Veränderung rechtlicher oder sozialer Normen in Staat und Gesellschaft.

d) Die von S. Freud und K. Marx ausgehenden Bewegungen, vor allem in ihrer Verbindung im *Freudomarxismus* (W. Reich, E. Fromm, H. Marcuse), aber auch in der sog. *Humanistischen Psychologie* (A. H. Maslow, Ch. Bühler, K. Goldstein, C. Rogers u. a.) lenken zu teils epikureisierenden, teils aristotelisierenden Zielvorstellungen zurück, und dies nicht ohne Anspruch auf ethische Relevanz⁸.

Kants Gedanke der Allgemeingültigkeit wird freilich auch heute sein Recht leicht behaupten, selbst wo man seinen Dualismen nicht mehr zu folgen fähig ist. Zu ihnen gehört, daß Kant die unifikatorische Leistung der praktischen Vernunft – nicht nur in ihrer Geschichtlichkeit, sondern auch der recht verschiedenen Zumutungen wegen, die vernünftige Wesen an sich selbst und andere stellen – überschätzt, die Willkür und Regellosigkeit des Bereichs der Neigungen, die sehr wohl einer typologischen Ordnung zugänglich sind, dagegen zu pessimistisch beurteilt hat. Aber auch Kants desintegrierender, „synthetischer“ Ansatz – im Unterschied zum „analytischen“ der älteren Ethik⁹ – für das Verhältnis von

⁵ Scheler, a. a. O. 332, 351, 357, 360.

⁶ Scheler, a. a. O., 92 ff., 278 f.

⁷ W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie* (Zürich 1972) 145 ff.

⁸ Vgl. E. Fromms Titel: *Psychoanalyse und Ethik* (1954; 1947 engl.: *Man for himself*). Der von Fromm im Zuge einer Korrektur von Freuds Über-Ich konzipierte Begriff eines auf die eigene Integrität und Selbstvervollkommnung drängenden „humanistischen“ Gewissens erneuert sichtlich die „Selbstliebe“ der vorkantischen Ethik (*φιλαυτία*, amor sui, amour-de-soi-même, self-love). Mit Fromm begegnet sich – anscheinend unabhängig – die von einer Kritik des Heideggerschen Gewissensbegriffs ausgehende philosophisch-anthropologische Gewissenstheorie von W. Keller (*Das Selbstwertstreben* [1963] bes. 76 f.; ders., *Einführung in die Philosophische Anthropologie* [1972] 120 ff.) und dessen Schüler E. Spengler (*Das Gewissen bei Freud und Jung. Mit einer philosophisch-anthropologischen Grundlegung* [Diss. Zürich 1964] bes. 98 ff.).

⁹ Kant, *Kr. d. pr. V.*, Akademie-Ausgabe Bd. V, 112 f.

Pflicht und vollgelungenem Leben („Glück“), der zwar nicht ohne dieses auskommt, es aber in die Postulatenlehre und den problematischen Begriff der Pflichten gegen sich selbst abdrängt, kann heute nicht mehr so ausgewogen und überzeugend wirken wie damals. Vielleicht ist die Zeit zu einer neuen „analytischen“, integrativen Lösung noch nicht reif. Das mag an dieser Stelle auf sich beruhen bleiben. Dagegen kann es eine legitime Aufgabe gegenwärtiger und künftiger Ethik sein, in Ergänzung und Erweiterung der um Verallgemeinerung und Begründung bemühten Sollensethik eine Theorie des „richtigen Lebens“ aufzubauen, die zur allseitigen Selbstrealisierung anleitet und dabei die Begriffe des Ratschlags, der Empfehlung, der Klugheitsregel (des hypothetischen „Imperativs“) als vollwertige ethische Grundbegriffe rehabilitiert.

Die sachlichen Schwierigkeiten sind dabei freilich beträchtlich. Zunächst kann es nicht um eine bloße Repristinierung antiker Modelle zu tun sein¹⁰. Ebenso wenig genügt ein methodisches Durchreflektieren überkommener Phänomenbestände, sei es logischer, sei es linguistischer Art. Die inhaltliche Analyse jedoch bedarf heute der Abgrenzung gegenüber den Kompetenzen der Einzelwissenschaft, zumal der Psychologie. Eine ethische Theorie des richtigen Lebens ist hier stärker beirrbar als eine reine Sollensethik. Sie kann sich zwar zunächst auf das angestammte Begriffspotential der älteren Ethik stützen, ist aber bei der Erschließung von phänomenalem Neuland weithin ungeschützt. So wird die ältere Affektenlehre und die ihr folgende Stimmungsanalyse heute von der Psychologie verwaltet. Aber auch Güterlisten und Zielkataloge führen ins Empirische hinein. Aussichtsreicher ist der Rückgriff auf die Philosophische Anthropologie, die, wie die Praktische Philosophie im ganzen, so auch eine Theorie des richtigen Lebens fundieren müßte – eine Zuordnung, die freilich erst noch zu explizieren wäre, – und dabei Begriffsbildungen an die Hand gibt, die die Einzelwissenschaften vom Menschen übersteigen. Darüber hinaus empfiehlt es sich, generell an die zentrale Aufgabe der Philosophie: die *Kategorialanalyse* anzuknüpfen. Sie vermag die differenzierende und in der Abgrenzung auch kritisch wirksame Gliederung eines Sachbereichs mit der Findung von Strukturprinzipien zu verbinden, die die regional zuständigen Einzelwissenschaften nicht mehr eigens zu thematisieren pflegen und die daher vorzugsweise der Kompetenz der Philosophie überantwortet bleiben.

Die von N. Hartmann systematisch in Angriff genommene, aber von ihm für den Humanbereich („Das Problem des geistigen Seins“) nur ungenügend ausgearbeitete schichtenspezifische Differenzierung des Kategorienbegriffs war – jeweils in der Abhebung von Aristoteles – bereits von Dilthey („Kategorien des Lebens“)¹¹ und Heidegger (Kategorien des Existierenden: „Existenzialien“) kon-

¹⁰ Kamlahs an sich verdienstvolles Schlußkapitel (vgl. Anm. 7) dürfte dieser Versuchung nicht entgangen sein, da es in zahlreichen Punkten mit der etwa bei Cicero, *De finibus* I und IV/V greifbaren epikureischen und antiocheischen Ethik übereinkommt. (K. selbst bezieht sich wiederholt auf antike Vorgänger.)

¹¹ W. Dilthey, *Ges. Schriften* VII 228 ff. („Die Kategorien des Lebens“). D. möchte die Kategorien „in der Einschränkung auf die Menschenwelt“, also speziell anthropologisch verstanden wissen.

kretisiert worden. Die Begrifflichkeit der Philosophischen Anthropologie bewegt sich auf der gleichen Ebene, auch wenn sie die kategoriale Fragestellung als solche nicht gleichmäßig explizit macht¹². Gemeinsamkeit besteht zwischen Existenzialphilosophie und Philosophischer Anthropologie auch darin, daß beide transhistorische Fundamentalkategorien zu erarbeiten suchen.

Dies führt freilich bei den Hauptvertretern der Philosophischen Anthropologie – Scheler, Plessner und Gehlen – dazu, daß über das Glücken oder Mißglücken menschlichen Daseins keine detaillierten Untersuchungen mehr angestellt werden, sondern daß man es bei einem aus der Perspektive des Vergleichs zwischen Tier und Mensch gewonnenen pessimistischen Pauschalurteil bewenden läßt¹³. Aussagen vom Allgemeinheitsgrad einer Invariantenlehre wie die von der „essentiellen Gebrochenheit“, „konstitutionellen Disharmonie“ und „Ungleichgewichtigkeit“ des Menschen bleiben jedoch notwendig so leer und formal, daß sie den tatsächlich vorkommenden Unterschieden glückenden und scheiternden, richtigen, besten und mißratenen Lebens *innerhalb* des spezifisch menschlichen Daseins nicht gerecht werden. Gegenüber solchen von außen herangetragenem Generalbestimmungen, die auch für sich genommen nicht unproblematisch sind¹⁴, bedarf es einer differentiellen *typologischen* Betrachtungsweise, die die Fragestellung einer basalen Anthropologie auf die konkrete Ausarbeitung typischer Variablen hin überschreitet und damit den Interessen einer Praktischen Philosophie entgegenkommt¹⁵. Die strikten Invarianten der Fundamentalanthropologie und die hier gemeinte Typologie bewegen sich auf Ebenen von verschiedener Höhen-

¹² Am eingehendsten bei H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (21965) 105–126 (im Blick auf Dilthey und den Idealismus). Vgl. A. Gehlen, *Der Mensch* (71962) 12, 15, 67, 381 f., 392 (Anlehnung an N. Hartmann); stärker betont im Blick auf die Institutionenlehre, in: *Urmensch und Spätkultur* (21964) passim.

¹³ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (21947) 42 f.; H. Plessner, a. a. O. 309, 314, 316 f., 342, 346; ders., *Conditio humana* (21964) 51; A. Gehlen, *Der Mensch* (71962) 68, 326, 358 (vgl. die 1. Ausg. [1940] 449 f., 457–459); ders., *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (21971) 306–308 (dazu zusammenfassend W. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft* [21972] 229 ff. [Melancholisches Klima und anthropologische Reduktion – die Philosophie A. Gehlens] mit weiteren Belegen).

¹⁴ Dem Zwang zur Selbstformierung und Lebensführung und der größeren Störbarkeit des Menschen stehen als Kehrseite die Kreativität, die Erlebnistiefe auch in positiven Stimmungslagen und die reicheren Kompensationsmöglichkeiten gegenüber.

¹⁵ Anthropologische Fundamentalkategorien sind demnach hier verstanden als solche, die transhistorisch nicht lediglich im Maßstab menschlicher Gattungsgeschichte sind, sondern die mit dem Menschsein unmittelbar und jederzeit gegeben sind, also auch nicht in der individuellen Lebensgeschichte intermittieren und insofern geschichtlich werden können. (Die Polarität von Schlaf und Wachen – zu ihrer anthropologischen Bedeutung jetzt D. Wyss, *Beziehung und Gestalt. Entwurf einer anthropologischen Psychologie und Psychopathologie* [1973] 168 ff. – wirft hier freilich eigentümliche Probleme auf.) Hier liegt der Differenzpunkt zur Typologie, die wiederum einen Fundamentalismus im Rahmen der Gattungsgeschichte nicht ausschließt. – Die folgende Untersuchung hält sich in der Frage des Fundamentalismus neutral und geht davon aus, daß kategoriale und anthropologische Analysen nicht an fundamentalistische Präzentionen gebunden sind, sondern auch selbstkritisch mit einem bloß epochenspezifischen Anspruch auftreten können.

lage¹⁶ und verhalten sich im Grunde gleichgültig zu einander¹⁷. Es ist daher als schwerwiegender Kategorienfehler zu betrachten, wenn Vertreter der Philosophischen Anthropologie nichtsdestoweniger versuchen, aus fundierenden Invarianten Präferenzen für bestimmte typische Variable abzuleiten: Wenn Gehlen dem Zwang des Menschen zur Selbstformierung und seiner Fähigkeit zum Aufschub und zum „Hiat“ zwischen Antrieb und Handlung die Forderung nach Askese¹⁸, Disziplin und Zucht („Fortsetzung der Menschwerdung“) oder die Warnung vor der Gefahr des Sichertgleitens („Luxurieren“) entnimmt¹⁹ – nicht ohne Konsequenzen für die Einschätzung menschlicher Glückschancen –, oder wenn Plessner „Unmenschlichkeit“ zu definieren sucht oder vom Doppelgängertum der sozialen Rolle – einer Basalstruktur – her einen „optimalen Ausgleich“ zwischen Innerlichkeit und Sozialität empfiehlt²⁰, so liegen darin unvermerkte Grenzüberschreitungen vor, die anthropologische Variable an Invarianten zurückzukoppeln streben und beide als miteinander kommensurabel und verrechenbar behandeln. Eine Fundamentalanthropologie bietet jedoch für Imperative (Gehlen: „Zurück zur Kultur!“)²¹ keinen Raum, ohne sich selber aufzuheben, weil sie Alternativen per definitionem ausschließt.

Liegt demnach eine kategoriale Theorie des richtigen und verfehlten Lebens außerhalb der Reichweite und der Zuständigkeit der Philosophischen Anthropologie klassischer Form, so ist es damit im Rahmen der Existenzialphilosophie Heideggers aus mehreren Gründen besser bestellt: Eine Kategorienlehre des Daseins wird thematisch entwickelt, und in ihr erscheinen als grundlegende Kategorien das ‚In-der-Welt-sein‘ des Daseins und seine – stets darauf bezogene –, ‚Befindlichkeit‘ (‚Stimmung‘); die Eigentlichkeit wird vom existenzialen Fundament her gedacht, die Uneigentlichkeit (‚Man‘) gehört selbst dazu²². Dennoch ist die Basis Heideggers der hier verfolgten Theorie des richtigen Lebens nicht günstig,

¹⁶ Die sozialkritische Fortbildung der Psychoanalyse hat die beiden Ebenen für die menschliche Gattungsgeschichte schon hinreichend unterschieden, vgl. z. B. E. Fromm, Psychoanalyse und Ethik 55 ff.; H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft (1965) 40, 132.

¹⁷ Vgl. z. B. H. Plessner in: Philosophische Anthropologie heute, hrsg. v. R. Roček u. O. Schatz (1972) 49: „Der Mensch hat *sich* nie verlassen. Keine Art von Arbeit hat ihn je von *sich* entfremdet“, und ders., Philosophische Anthropologie, in: RGG I (31957) 412 (Die „Anthropologie in Sachen der Ethik nicht engagiert“).

¹⁸ Zweideutig schon die Charakterisierung des Menschen als „Asket des Lebens“ bei Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos (21947) 51, die sich auf die konstitutionelle Instinktreduktion bezieht und daher gerade nicht im eigentlichen, ethischen, sondern nur im metaphorischen Sinn gemeint sein kann.

¹⁹ A. Gehlen, Anthropologische Forschung (1961) 65 f.

²⁰ H. Plessner, Das Problem der Unmenschlichkeit, in: Wirklichkeit und Maß des Menschen, mit Vorträgen von Flitner, Lückert, Plessner (Basel 1967); ders., Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung (Göttinger Univ.-Schriften Nr. 28, 1960) 18–20; bes.: *Conditio humana* (21964) 61.

²¹ A. Gehlen, Anthropologische Forschung (1961) 60.

²² Daß Heidegger beide unbegründet verschieden hoch angesetzt hat – die Eigentlichkeit begegnet nur auf der existenziellen Ebene, nicht auf der existenzialen –, zeigt K. Hartmann, The Logic of deficient and eminent modes in Heidegger, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 5 (1974) 118 ff.

weil Heidegger in der Option für „eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins“²³ sich von der in der älteren Ethik vorgegebenen Auffassung von Eigentlichkeit und Richtigkeit des Lebens – im Sinne einer *allseitigen* Selbstrealisierung – entfernt und statt dessen sehr speziell die Übernahme der *Endlichkeit* des Menschen (im Bevorstand des Todes, der Vereinzelung, der Gewissensangst gegenüber unrealisierten Möglichkeiten) und die zugehörigen Tugenden (der Wahrhaftigkeit und des Mutes) als eigentlich ansetzt. Die überkommenen Zuordnungen zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit einerseits und Eu- und Dysdämonie andererseits kehren sich dadurch weitgehend um: Im Leiden, in der Angst vor dem Unheimlichen, im Ertragen des Lastcharakters des Daseins gelangt der Mensch in seine höchste Möglichkeit. Dementsprechend werden auch die weniger interessierenden Gegenmöglichkeiten nur ungenügend herausgearbeitet.

Eine umfassend angelegte Theorie des richtigen Lebens wird die analytischen Resultate des frühen Heidegger dankbar aufnehmen, die von ihm gesetzten Schwergewichte und Akzente aber nicht teilen können. Die Erweiterungen und Korrekturen, die eine sich von Heideggers ontologischer Fragestellung mehr oder minder befreiende²⁴ Philosophische Anthropologie (Buber, Binswanger, Bollnow, Lipps, Bloch u. a.) am Ansatz von ‚Sein und Zeit‘ vorgenommen hat und die beim späteren Heidegger nicht ohne Parallele bleiben („Gunst“, „Huld“, „Heiles“, „Heiterkeit“, „Gelassenheit“), haben hier bereits zu einer ausgewogenen Diskussionslage zurückgeführt, ohne indessen das Niveau der kategorialen Fragestellung Heideggers fortzusetzen. Im folgenden kommt es darauf an, die Kategorialanalyse des richtigen Lebens phänomenologisch anzugehen und dabei zwischen der Konkurrenz mit den Einzelwissenschaften einerseits und dem Anspruch auf ontologische Relevanz andererseits einen mittleren Weg einzuhalten²⁵.

²³ M. Heidegger, S. u. Z. 310.

²⁴ Das vielberufene anthropologische „Mißverständnis“ der ontologischen Zielsetzung Heideggers (dazu zuletzt H. Köchler, *Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie. Das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers. Beiheft z. Zeitschr. f. philos. Forsch.* 30, 1974) kann sich jedenfalls nicht auf die anthropologische Auswertung und Erweiterung der Heidegger zum 80. Geburtstag [1969] 128 Anm. 22), – umso mehr, als H. selbst das Vorvergegenüber einer (existenzialen) Anthropologie beansprucht, umgekehrt, „daß sie sich selbst auch einer zumindest partikularen anthropologischen Prüfung und Kritik aussetzt“ (H. Fahrenbach, *Heidegger und das Problem einer ‚philosophischen‘ Anthropologie*, in: *Durchblicke, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag* (1969) 128 Anm. 22), – umso mehr, als H. selbst das Vorverständnis eines bestimmten ontischen Existenzideals nicht verleugnet (vgl. Anm. 23).

²⁵ Schon bei Aristoteles hat die Kategorienlehre von Anfang an nicht nur eine ontologisch-metaphysische, sondern unabhängig davon im Rahmen der Disputationsdialektik auch eine dialektisch-topische Funktion gehabt. Kategorienlehren sind daher nicht notwendig an die Fragestellung einer Ontologie gebunden, sondern können in methodologischer Absicht oder bereichsspezifisch für einzelne Sachregionen entwickelt werden (z. B. bei Dilthey). Der Titel ‚Kategorie‘ ist dabei anderen wie ‚Grundbegriff‘, ‚Grundterminus‘ (so der Gegenvorschlag von W. Kamlah u. P. Lorenzen, *Logische Propädeutik* [1967] 91), ‚Gattung‘, ‚Art‘, ‚Strukturprinzip‘ u. dgl. deshalb vorzuziehen, weil diese die angestammten Merkmale des Kategorienbegriffs: kritische Differenzierung und Korrelation, nicht in gleichem Maße zum Ausdruck bringen. – Die folgenden kategorialen Unterscheidungen halten sich im übrigen für eine argumentative

II.

Soweit das menschliche Leben richtig *oder* falsch verlaufen kann, ist die ihm angemessene Betrachtungsweise eine typologische, nicht eine fundamentalanthropologische. Soweit jedoch die Disjunktion eine vollständige ist und das menschliche Leben notwendigerweise entweder richtig oder falsch verläuft, lassen sich beide Glieder der Alternative zu einer einheitlichen Struktur zusammenfassen, die dann fundamentalen Charakter trägt²⁶. Der Mensch ist in der Tat, mit Heidegger gesprochen, „immer schon gestimmt“, wobei der Schein der Indifferenz eher auf dem Gleichgewicht entgegengesetzter Stimmungen als einer echten Neutralität beruht. Eu- und Dysdämonisches sind dabei dadurch eng auf einander bezogen, daß sie sich im Kontrast zu einander bestimmen und intensivieren. Insbesondere läßt sich das Eudämonische im Durchgang durch das Dysdämonische – analog dem Verhältnis von Gesundheit und Krankheit – leichter eingrenzen; dieses besitzt daher zum wenigsten für die Theorie hermeneutischen Vorrang und eine erschließende Funktion für die Gesamtstruktur des qualifizierten Lebens überhaupt.

Das bewährt sich vor allem an Hand von Grenzphänomenen, die darüber hinaus den inneren Zusammenhang zwischen der Qualifikation des Lebens und dem bloßen Am-Leben-Sein, der reinen Daseinsfristung sichtbar machen. Ein Schlüsselphänomen ist hier die Suizidalität, die anthropologisch in der Exzentrizität des Menschen wurzelt – die Zentralkategorie H. Plessners bietet sich hier an – und von einem bestimmten Schwellenwert an, der oberhalb der medizinisch-biologischen Überlebensgrenze liegt, auf die Verkürzung von Lebensmöglichkeiten reagieren kann, indem sie den Selbsterhaltungstrieb suspendiert. Sie besitzt im übrigen ein Analogon beim Tier, bei dem im Falle der Einschränkung der natürlichen Existenzbedingungen – gleichfalls *vor* dem Erreichen der biologischen Überlebensgrenze – die Lebensvollzüge (Nahrungsaufnahme, Bewegung, Zeugung) automatisch, d. h. instinktgesteuert, eingestellt werden können²⁷. Beim Menschen sind – dies festigt die Analogie – ähnliche Mechanismen beobachtet worden (Apathie-Tod der Primitiven, Schock- und Streß-Tod)²⁸.

Die Suizidalität, bei der es sich demnach um die Zuspitzung eines allgemeinen biologischen Prinzips handelt²⁹, macht deutlich, daß Leben und Richtigkeit des

Operationalisierung offen, wie sie der neueren sprach- und kommunikationstheoretischen Wendung der Erkenntnislehre entspricht (vgl. H. M. Baumgartner, Kategorie, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe III (1973) bes. 773 ff.). Sie sind jedoch methodisch nicht am ordinary language approach, sondern phänomenologisch orientiert.

²⁶ Vgl. Anm. 15.

²⁷ Vgl. A. Jores, Lebensangst und Todesangst, in: Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich, Bd. X: Die Angst (1959) bes. 179 ff.; zur Geburteneinschränkung durch Stress: I. Eibl-Eibesfeldt, Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung (1972) 388 ff.

²⁸ W. B. Cannon, „Voodoo“-Death, in: Psychosom. Medizin 19 (1957) 182 ff.; R. Bilz, Der Voodoo-Tod und die Daseinsangst, in: R. Bilz, Studien über Angst und Schmerz (1971) 194 ff.; ders., Der Vagus-Tod, in: Medizin. Welt 17 (1966) 117 ff., 163 ff.

²⁹ Dies widerspricht die gelegentlich anzutreffende Auffassung, der Suizid sei „pathologisch“ (z. B. bei E. Fromm, a. a. O. 32; E. Ringel, Der Selbstmord [1953] 171, 231). Er ist es nicht

Lebens im Verhältnis *wechselseitiger* Bedingung stehen: Nicht nur setzt das richtige Leben Dasein überhaupt voraus, sondern ebenso das Existieren ein gewisses Maß an Richtigkeit. Ein bestimmter Grad positiver Qualifikation des Lebens ist offenbar lebensnotwendig. Daraus folgt weiter, daß Selbsterhaltungsakte, wo sie nicht reflektorisch erfolgen, in einem eudämonischen Erwartungshorizont stehen. Zum Suizid gehört ferner unvermeidlich das Pendant, für die Erlangung einer bestimmten Lebensqualität das Risiko des Todes auf sich zu nehmen, also das Prinzip der Selbsterhaltung zwar nicht schon zu suspendieren, wohl aber aufs Spiel zu setzen.

Der kritische Schwellenwert der Lebensqualität, an dem die Gefahr des Suizids und seiner Analoga akut wird, sei Minimum der (positiven) Lebensqualität oder kurz *eudämonisches Minimum* genannt. Es ist definiert als dasjenige Maß an Richtigkeit, das für ein auf lange Sicht gelingendes Leben mindestens notwendig ist³⁰. Es stellt auch abgesehen von der Erstreckung in der Zeit einen Summenwert dar, an dem drei Aspekte unterschieden werden können, die einander gegenseitig bedingen, ohne einander ersetzen zu können: eine minimal angehobene Stimmungslage – eine minimale Selbstrealisierung – eine minimale Weltbefeindung in Gestalt eines Kreises ausgewählter Lebensgüter.

Das eudämonische Minimum ist eine echte Kategorie des richtigen Lebens. Sie erlaubt es zunächst, die Geltung des Selbsterhaltungsprinzips kritisch einzuschränken. Während dieses Prinzip in seinen Ursprüngen in der stoischen Oikeiosis-Lehre über die bloße Daseinsfristung weit hinausreichte und alle Arten der Selbstentfaltung einschloß, vollzog sich in der Neuzeit seit Hobbes eine zunehmende Reduktion auf den bloßen Trieb des Überlebens. Aber noch bei Hobbes wird das Überleben auf das *angenehme* Leben hin präzisiert³¹, und auch der stoisierende Spinoza argumentiert noch ganz eudämonistisch. Selbst bei Kant und Fichte zeigt ‚Selbsterhaltung‘, wengleich in den Dienst der Pflichtethik gestellt, oft noch die weitere, teleologische Bedeutung. In der Philosophischen Anthropologie Gehlens – wie ähnlich schon beim früheren Freud (Realitätsprinzip) – erscheint das Prinzip hingegen darwinistisch auf die schiere Existenzsicherung reduziert und tritt zugleich mit dem Anspruch einer Fundamentalkategorie auf, welche die Entfaltung der anthropologisch legitimen Frage nach dem richtigen und besten Leben a limine blockiert. Die Thematisierung des

mehr als das verfehlt Leben, dem er entspringt. Die These wird im übrigen durch Kollektivsuizide widerlegt. – Nicht angesprochen sind im vorliegenden Zusammenhang der altruistische Suizid E. Durkheims (Der Selbstmord, übersetzt von Herkommer [1973] 242 ff.) und der – als Appell intendierte – Suizidversuch. Die drei Haupttypen des Suizids beruhen ihrer Motivierung nach (Leidensdruck – Sinnverlust – Diskrepanz zwischen Lebensanspruch und Realität) auf Privationserlebnissen (vgl. E. Stengel, Selbstmord und Selbstmordversuch [1969] 121).

³⁰ Von ihm muß das existenzielle Minimum unterschieden werden, das kurzfristig in akuten Grenz- und Krisensituationen mit extremen Belastungsgraden unterschritten wird. Wie zum eudämonischen Minimum der Bilanz-Suizid, so gehört zu ihm der „Kurzschluß“-Suizid. – Die Minimalschwelle begrenzt nach unten den Bereich eines „lebenswerten Lebens“.

³¹ Th. Hobbes, *Leviathan*, deutsch v. W. Euchner (1966) 76, 95, 98, 102, 118, 122, 131, 255, 544 u. ö.; ders., *De homine* Kap. XI 6. (Die Kombination von Stoischem und Epikureischem findet sich schon bei Hobbes' Vorläufer B. Telesio.)

eudämonischen Minimums und der zugehörigen Suizidalität – sie spielt in der Anthropologie Gehlens bezeichnenderweise keine Rolle und wird offenbar verdrängt³² – ist mehr als der Hinweis auf andere, nicht-instrumentelle Handlungsmotive geeignet zu zeigen, daß Gehlen in der perspektivischen Täuschung der Anthro-Biologie einem Kategorienfehler erlegen ist: Das Motiv der Selbsterhaltung ist endgültig nicht fundamentalistisch, sondern typologisch zu deuten und der darauf aufbauende instrumentalistische Ansatz als Abstraktion erweisbar.

Eudämonisches Minimum und Suizidalität geben ferner Veranlassung, einige Analysen von Heideggers ‚Sein und Zeit‘ teils zu präzisieren, teils zu modifizieren. Heidegger beschreibt lediglich das vorlaufende Aufsichnehmen eines schicksalhaft bevorstehenden Todes, das Erhoffen und Ersehnen des erlösenden Todes (Euthanasie) oder gar seine aktive Herbeiführung im Suizid bleiben außer Betracht³³. Tatsächlich ist die Aufhebung der eigenen Geworfenheit im Suizid ontisch und ontologisch, existenziell und existenzial von Gewicht und voller systematischer Konsequenzen. Auch über den Tod kann offenbar in gewissem Sinne verfügt werden – *mein* Tod nicht nur *für* mich, sondern auch *durch* mich –, desgleichen über den Zeitpunkt, der dann nicht mehr unbestimmt, sondern selbstgewählt ist. Vor allem: Die Erfahrung der Endlichkeit ist selbst ambivalent, wobei zuletzt die *Qualifikation* des Lebens über Leben *und* Tod entscheidet. Die Angst um das In-der-Welt-seinkönnen betrifft dann auch nicht primär das „nackte Dasein“ im Sinne der Daseinserhaltung³⁴ – man wird hier lieber von *Todesfurcht* sprechen –, sondern das *richtige* Weltverhältnis selbst, während sie sich vor dem *gestörten* und dadurch unheimlichen Weltverhältnis ängstet (viel mehr als vor dem Tode)³⁵. Die Lebens- und Weltangst ist darum weiterhin nicht, wie Heidegger meint, grundlos, sondern ein Privationsphänomen, ein prinzipiell erfahrenes und daher unbestimmt gehaltenes Entzugserlebnis, das ein drohendes Mißglücken des Lebens im ganzen signalisiert, aber im Unterschied zur Gewißheit der Verzweiflung noch darüber im Ungewissen läßt, ob das richtige Weltverhältnis (wieder)hergestellt werden kann. Da der kritische Punkt des In-der-Welt-seinkönnens das eudämonische Minimum ist, bezieht sich alle Angst zuletzt und vorzugsweise auf die Stabilisierung des eudämonischen Minimums. Die auf Bestimmtes gerichtete Furcht und die unbestimmte Angst sind daher auch nicht bezugslos – so Heidegger –, sondern wiederholtes Eintreten von Befürchtetem kann zur prinzipiellen Störung des Weltverhältnisses und damit zum Überschrei-

³² Vgl. Der Mensch (7. Aufl.) 72, wo Gehlen „im ‚bloßen Existieren‘ eine Leistung vollzogen werden“ läßt, „auf die es unendlich ankommt, und deren Gebot“ die Vorstellung einer „unbestimmten Verpflichtung“ ist.

³³ Die kurze Zurückweisung S. u. Z. 261 ist eine *petitio principii*.

³⁴ Heidegger, S. u. Z. 343, vgl. 250/51, 266.

³⁵ Heidegger bestimmt das ‚Worum‘ der Angst als das In-der-Welt-seinkönnen, das ‚Wovor‘ der Angst dagegen bald als das In-der-Welt-sein (a. a. O. 187, 191, 251), bald als den Tod (251 u. ö.). Die Angst vor dem In-der-Welt-sein wäre dann dasselbe wie die Angst vor dem Nicht-mehr-in-der-Welt-sein. H. möchte vermutlich von der Endlichkeit her beides ineinander übergehen lassen, macht das aber nicht genügend explizit. Tatsächlich ist die im ersten Fall gemeinte Lebensangst von der Todesfurcht (und -angst) ganz fernzuhalten.

ten der Angschwelle und endlich – beim Verlust des Minimums – zum vollendeten Mißglücktsein des Lebens in der Verzweiflung führen³⁶. Die Zentralperspektive des richtigen Lebens gewährleistet demnach auch ohne den Rückhalt der ontologischen Fragestellung³⁷ einen einheitlichen Strukturzusammenhang³⁸. Er erlaubt es im übrigen, die Erfahrung und den Begriff des ‚Nichts‘ differenzierter zu erfassen: Dem von Heidegger thematisierten Nichts der Angst geht voran das einzelne Privations- und Frustrationserlebnis („es ist nichts mit *etwas*“), ihm folgt überbietend nach das vollendete Nichts der Verzweiflung, in dem das richtige Weltverhältnis endgültig entglitten scheint; eine weitere, anders erfahrene Form des Nichts ist das im Suizid erstrebte, in welches das dem Nichts ausgesetzte Ich sich und das zerstörte Weltverhältnis zurückzunehmen und aufzulösen hofft – eine durch Leidfreiheit bestimmte Vorstellung, die insoweit wiederum mit dem eudämonischen Minimum korrespondiert. – Über die Konsequenzen, die sich für die zeitliche Erstreckung des menschlichen Lebens ergeben, wird noch zu handeln sein.

III.

Bevor die kategoriale Ausfaltung des richtigen Lebens im einzelnen weiter vorangetrieben werden kann, bedarf es einer grundsätzlichen Explikation der elementaren Bestimmungsstücke des richtigen Lebens selber. Es gilt, die allgemeinen Charaktere des gelingenden – und entsprechend die des scheiternden – Lebensvollzugs festzuhalten, wie sie allen Kategorien gemeinsam zugrundeliegen.

Die philosophische Erörterung der Frage nach dem richtigen Leben grenzt sich zunächst durch die kategoriale Problemstellung von Einzelwissenschaften wie der Psychologie, Psychiatrie oder Pädagogik ab. Dies geschieht weiterhin dadurch, daß die Kategorien des richtigen oder verfehlten Lebens stets auch eine metapsychologische Bedeutung haben, insofern sie Bezugs- und Verhältnisbegriffe sind. Das qualifizierte Leben vollzieht sich wesentlich in der Relation zwischen dem Menschen und seinem Gegenüber. Bereits die Zielbestimmung der stoischen Ethik: „Homologie mit der Natur (des Alls)“³⁹, der eine detaillierte Durchführung in der Theorie der „Zueignung“ (*οικειωσις*) und „Entfremdung“ (*ἀλλοτριωσις*) zur Seite geht, und in der Folge die idealistische Definition der

³⁶ Sie wird bei Heidegger – anders als bei Kierkegaard – lediglich einmal in der Aufzählung „nur genannt“: S. u. Z. 345.

³⁷ Anders Heidegger, Was ist Metaphysik? (1951) 42 (Ironisierung des vereinzelnden und äußerlich klassifizierenden Verfahrens in Psychologie und Anthropologie).

³⁸ Es ließe sich zeigen, daß auch das vorontologische, existenzielle Seinsverständnis des Daseins, von dem Heideggers Existenzialontologie methodisch ausgeht, mit seinen wesentlichen Momenten zu einem solchen Strukturzusammenhang in Beziehung gesetzt werden kann (Tod und Suizid als Grenzen des – qualitativ bestimmten – Daseinkönnens, Steigerung und Minderung des eigenen Seins als Gegenstand der Sorge, Privations- und Erfüllungserlebnisse erschließend für In-der-Welt-sein und Gestimmtheit).

³⁹ Stoicorum Veterum Fragmenta I 552, 555, III 4 ff. – Die ursprüngliche Bedeutung von ‚Eudämonie‘ („Gunst der Götter“, „Gesegnetheit“) weist in die gleiche Richtung.

Glückseligkeit, des höchsten Gutes, als Übereinstimmung und Identität zwischen Innerem und Äußerem tragen dem Rechnung⁴⁰. Das gelingende, erfüllte Leben ist in der Tat ein Verhältnis zwischen dem Ich und dem Anderen vom Ich, das man mit den Ausdrücken der (generischen) Identität, Entsprechung, Übereinstimmung, Gemäßheit, des Gleichgewichts u. dgl. passend umschreiben kann. Das verfehlte, scheiternde Leben ist demgegenüber als ein Verhältnis der Nichtidentität, der Disharmonie, des Ungleichgewichts charakterisierbar. Das Andere kann sich dabei zunächst als ein einzelnes Glücksgut oder seine Privation darstellen, auf das Ganze des richtigen Lebensvollzugs hin gesehen aber ist es der gesamte Lebenskreis, die spezifische Umwelt („Milieu“) und endlich – im weitesten Horizont – die Welt im ganzen und als solche. Das qualifizierte Leben impliziert daher ein Weltverhältnis, und jede seiner Kategorien artikuliert demgemäß eine bestimmte Weltstellung und Grundsituation des Menschen in der Welt, die Welt-haftes in Gestalt der Güter- und Sozialwelt immer schon einschließt.

Indessen birgt die zweiseitige, komplexe Betrachtungsweise, die das Problem des „Glücks“ nicht psychologisierend auf Stimmungsanalyse reduziert, sondern die „objektive“ Seite von Welt und Welthabe hinzunimmt⁴¹, ihrerseits noch eine Unklarheit in sich. Geläufige Formeln wie die, „Glück“ sei „Willens-“ oder „Wunschgemäßheit“, oder die andere, es sei „Trieb-“ oder „Bedürfnisbefriedigung“, fordern dabei zur Differenzierung heraus. Was zunächst die zweite angeht, so ist sie entschieden zu eng, weil sie Glücksmöglichkeiten, denen eine Bedürfnisgrundlage abgeht – wie etwa die der *unio mystica* – nicht mitumfassen kann. Man wird daher auf die Realisierung der *Möglichkeiten* der je eigenen

⁴⁰ Zum Beispiel J. G. Fichte, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten von 1794, Erste Vorlesung: Über die Bestimmung des Menschen an sich (Sämtliche Werke, hrsg. v. I. H. Fichte, VI 299): „Die vollkommene Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und – damit er mit sich selbst übereinstimmen könne – die Uebereinstimmung aller Dinge ausser ihm mit seinen nothwendigen praktischen Begriffen von ihnen . . . ist das letzte höchste Ziel des Menschen . . . *das höchste Gut* . . . als Uebereinstimmung *der Dinge ausser uns* mit unserem Willen . . . oder *Glückseligkeit*“. F. W. J. Schelling, System des Transz. Idealismus (1800), Cotta-Ausgabe (Nachdruck 1967) 581: „nun wird aber im Begriff der Glückseligkeit . . . nichts anderes gedacht als eben die Identität des vom Wollen Unabhängigen mit dem Wollen selbst“, 582: „Ist aber Glückseligkeit nur die Identität der Außenwelt mit dem reinen Willen . . .“. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Einleitung, Suhrkamp Werkausgabe Bd. 41, 12: „Glücklich ist derjenige, welcher sein Dasein seinem besonderen Charakter, Wollen und Willkür angemessen hat . . .“. Vgl. Kant, Kr. d. pr. V., Akademie-Ausgabe V 124: „*Glückseligkeit* ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen geht*, und beruht also auf der Übereinstimmung . . .“ – Auf die Gattungsgeschichte zu beziehen ist der junghegelianische, von E. Bloch u. a. aufgegriffene Satz von K. Marx über die Naturalisierung des Menschen und die Humanisierung der Natur (Ökonomisch-philos. Manuskripte, ed. Landshut 237).

⁴¹ Manche neueren Schulen der Psychologie und Psychiatrie haben sich vom älteren, isolierenden Verfahren gelöst und sich die Weltbezogenheit des Psychischen in der Fassung Heideggers zu eigen gemacht. Dies gilt für die sog. daseinsanalytische Psychiatrie (Binswanger, v. Gebattel, Zutt, Wyss, Frankl u. a.) ebenso wie für einzelne von P. Tillich beeinflusste Vertreter der sog. Humanistischen Psychologie (M. B. Milner, E. Weisskopf-Joelson). Vgl. auch Ph. Lersch, Der Aufbau der Person (1970) 347 ff. Doch wird dabei die grundsätzliche Reflexion über das Verhältnis nicht weitergeführt und vor allem es selbst nicht kategorial analysiert.

Natur – artspezifisch oder individuell – hin erweitern müssen. Glücksgut ist dann das Naturgemäße, der Vollzug des richtigen Lebens primär das Verhältnis der Gemäßheit zwischen der je eigenen Natur⁴² und der Welt. Dieses an sich objektive Verhältnis wird in der begleitenden subjektiven Stimmungslage, dem eigentlichen „Glücksgefühl“, erlebend empfunden und bewußt gemacht. Hier erweist es sich, daß die Zweigliedrigkeit von Ich und Welt, von „Subjektivem“ und „Objektivem“ noch zu ungenau ist und daß bei der Struktur des richtigen Lebens und seines Gegenteils mit einem dreistelligen Verhältnis gerechnet werden muß. Dieselbe Dreigliedrigkeit ist bereits bei der Analyse der Kategorie des eudämonischen Minimums begegnet⁴³, als die drei Faktoren der Stimmungslage, der Selbstrealisierung und der Güterwelt zu unterscheiden waren. Die Art ihres Zusammenhangs kommt jetzt deutlicher zutage. Zugleich wird klar, wie der zweite Definitionsvorschlag, „Glück“ sei „Willens“- oder „Wunschgemäßheit“, eingeordnet werden kann⁴⁴: Versteht man „wunschgemäß“ nicht als „gewünscht“ im Sinne antizipierenden Hoffens und Ersehens – dann wäre die Entdeckung neuer eigener Möglichkeiten wiederum ausgeschlossen – sondern lediglich als: „erwünscht“ im Sinne des Bewillkommens und Akzeptierens, so repräsentiert er innerhalb des dreigliedrigen Verhältnisses die subjektive Stimmungslage, setzt aber die Entsprechung zwischen Welt und je eigener Natur der Sache nach voraus.

Die objektivierenden Ausdrücke „richtiges, erfülltes, gelingendes, glückendes, gutes, bestes, lebenswertes Leben“ sind also den psychologisch-subjektiven („Glück“, „Zufriedenheit“, „Wohlbefinden“ usw., vgl. happiness, bonheur, felicità u. dgl.) nicht bloß deshalb vorzuziehen, weil sie auf ein zugrunde liegendes Weltverhältnis verweisen, sondern ebenso sehr deswegen, weil sie die Realisierung und Betätigung der eigenen Möglichkeiten zur Geltung bringen⁴⁵.

Die bisherigen Bestimmungen des richtigen Lebens – und seines Gegenteils – sind jedoch weiterer Präzisierung fähig und bedürftig. Die generisch-qualitative Identität zwischen Ich und Welt ist durch eine quantitative Ge„mäß“heit der Größe und des Grades zu ergänzen. Die Einsicht der antiken Ethik in die Abhängigkeit der Richtigkeit des Lebens von Maß und Grenze beginnt man neuerdings – nach einer Epoche unbegrenzter Maximierung – in der Diskussion um die Qualität des Lebens wieder zu entdecken. Von einem bestimmten Grade an ist die Lebensqualität nicht mehr zu steigern, wohl aber durch Überforderung oder Übersättigung zu mindern, bis sie zuletzt ins Gegenteil umschlägt. Erfah-

⁴² „Natur“ ist hier weder auf die Bedeutung einer geschichtlichen Invariante noch auch einer mittleren Konstante eingeschränkt, sondern in weitester Bedeutung – gegebenenfalls auch instantan – aufzufassen.

⁴³ o. S. 78 ff.

⁴⁴ Die Anm. 40 referierte Auffassung ist demgemäß zu modifizieren und zu erweitern. (Sie ist jedoch – wie auch der zweite Vorschlag – durchaus zutreffend für das Leiden am mißlingenden Leben in Gestalt mangelnder Wunsch- bzw. Bedürfnisgemäßheit.)

⁴⁵ Die aristotelische Eudämoniedefinition hebt bekanntlich gerade diesen Faktor heraus, während der subjektive („Hedone“) nur „vollendend hinzutritt“ und das Weltverhältnis gleichfalls ganz vom „(un)gehinderten“ Selbstvollzug her gesehen ist (Übereinstimmung!).

rungsgemäß kann ein Plus auch abträglich, ein Weniger aber mehr sein. Im Weltverhältnis des richtigen Lebens müssen deshalb beide Aspekte zusammengedacht werden. Mit dem Wort *Angemessenheit* lassen sich beide auch in einem ausdrücken. Angemessenheit sei daher anstelle von Identität, Korrespondenz usw. als Titel für das richtige, Unangemessenheit als Titel für das mißlingende Weltverhältnis vorgeschlagen und wird im folgenden für alle einzelnen Kategorien terminologisch verwendet.

Damit dürfte eine allgemeinste Rahmenbestimmung des richtigen Lebens angegeben sein. Sie führt – dies sei im Vorübergehen angedeutet – zur Frage nach der Einordnung in übergreifende Zusammenhänge etwa einer Ersten Philosophie. Dabei ist davon auszugehen, daß Angemessenheit und Unangemessenheit nicht lediglich einer bestimmten Art des Weltverhältnisses, etwa dem des Handelnden, zukommen, sondern daß eine vollständige Disjunktion vorliegt, die bewirkt, daß jedes überhaupt nur mögliche Weltverhältnis – das praktische, theoretische, religiöse, mystische, magische oder technische – notwendig entweder angemessen oder unangemessen ist. Es handelt sich m. a. W. um eine qualitative Bestimmung, die jedes spezielle Verhältnis begleitet. Überall dort, wo das Verhältnis von Ich und Welt zur Grundfrage der Philosophie wird, ist darum die Frage nach dem richtigen Leben gleichgewichtig mitgegeben.

Minimum und Maximum der Angemessenheit sind dadurch definiert, daß beim ersten ein unverzichtbarer Grundbestand der Möglichkeiten und Ansprüche, beim zweiten *alle* Möglichkeiten durch entsprechende Welthabe abgedeckt sind⁴⁶. Für die ethische Praxis lassen sich aus der recht verstandenen Struktur der Angemessenheit einige generelle Empfehlungen ableiten: Die Welthabe ist mindestens bis zum Minimum, möglichst aber bis zum Maximum zu mehren, darüber hinaus jedoch – da nicht mehr eigenen Möglichkeiten assimilierbar – abzustoßen, damit nicht Unangemessenheit eintritt. Umgekehrt sind die eigenen Ansprüche dem Angebot der Güterwelt anzupassen: Sie sind einerseits so weit zu steigern, wie die eigenen Möglichkeiten dem Angebot zu folgen vermögen, andererseits so weit zu mindern, daß sie zu einem niedrigen, aber unveränderlichen Angebot nicht ins Mißverhältnis geraten. Ansprüche dürfen im übrigen hinter den eigenen Möglichkeiten zurückbleiben – so im zuletzt genannten Fall –, aber sie nicht überschreiten, weil dies ein unangemessenes Verhältnis zu sich selbst einschloße⁴⁷.

Dies führt auf eine weitere Dimension der Struktur des richtigen und verfehlten Lebens, die bisher hintangehalten worden ist: Angemessenheit und Unangemessenheit erscheinen weithin durch die Perspektivität der Ansprüche und

⁴⁶ Zum temporalen Horizont im folgenden S. 90 ff.

⁴⁷ Das richtige oder gestörte Verhältnis zu sich selbst ist – Hand in Hand mit dem Verhältnis zur Welt – ein wesentlicher Bestandteil des richtigen oder verfehlten Lebens. Für die (Nicht-)Identität, (Nicht-)Übereinstimmung mit sich selbst oder kurz: die innere (Un-)Angemessenheit ist die Unterscheidung zwischen – verwirklichten oder nicht verwirklichten – eigenen Möglichkeiten und eigenen Ansprüchen (vgl. oben Anm. 8 über das zur Selbstverwirklichung aufrufende Gewissen) grundlegend.

des Erwartungshorizonts hindurch gebrochen⁴⁸. Sie hängt nicht nur von der Einschätzung der eigenen Möglichkeiten – einer hermeneutischen Aufgabe –, sondern auch vom Gesamtverlauf des Lebens, der Gewöhnung, der besonderen Situation, dem Grad der Selbstreflexion und von anderen Faktoren ab. Das gleiche Maß an Welthabe vermag bei gleichen Möglichkeiten, aber verschiedenen Erwartungen, ganz verschieden angemessen zu wirken, wie andererseits die Verschiedenheit der Erwartung bei entsprechend ungleichen Mitteln dennoch den gleichen Effekt haben kann. Von da her betrachtet sieht es so aus, als vollziehe sich (Un-)Angemessenheit überhaupt nicht zwischen Welt und je eigener Natur, sondern zwischen Welt und je eigenem Anspruchsniveau. Indessen sind die Ansprüche von den Möglichkeiten der eigenen Natur nicht unabhängig – und werden immer wieder darauf hin korrigiert –, und sie erscheinen ferner teils durch Elementarbedürfnisse, teils durch die Erfahrung des Unerwarteten in ihrer Reichweite begrenzt. Immerhin wird man dieses Moment der Instabilität und Variabilität gegebenenfalls in die Bestimmung des Weltverhältnisses hineinnehmen und dann die Dreigliedrigkeit des Verhältnisses zu einer Viergliedrigkeit erweitern müssen. –

Von diesen mehr generellen Klärungen wird sich eine kategorial orientierte philosophische Theorie des richtigen Lebens leiten lassen. Sie wird grundlegende Weltstellungen und Begegnungsweisen von Welt und Welthabe herausarbeiten und in ihrem Erlebnisgehalt phänomenologisch beschreiben, ohne sich auf die Formulierung von Güterlisten und -hierarchien⁴⁹ oder die Klassifizierung von Bedürfnissen, Trieben, Stimmungen u. dgl. oder auch verschiedener Weisen von Selbstverwirklichung⁵⁰ einzulassen. Im folgenden kommt es darauf an, die Methode einer solchen übergreifenden Betrachtungsweise an Hand einer Reihe von signifikanten Beispielen zu entwickeln und paradigmatisch zu erproben.

IV.

Die kategoriale Durchgliederung des richtigen und Hand in Hand damit des verfehlten Lebens nimmt ihren Ausgang zweckmäßigerweise von demjenigen Aspekt, der in allem Gelingen und „Glücken“, Scheitern und Mißlingen ange-

⁴⁸ Vgl. Schopenhauer, Aphorismen zur Lebensweisheit, Drittes Kapitel; H. Swoboda, Die Qualität des Lebens (1973/4) 86 ff.

⁴⁹ Wohl aber vermag sie, indem sie die Horizonte absteckt, innerhalb deren mögliche Güter überhaupt begegnen können, etwas über die Prinzipien und Kriterien einer Rangordnung auszusagen, vgl. u. Anm. 73.

⁵⁰ Dem Hinterfragen der Dimension des bloß Psychologischen entspricht im übrigen auf der anderen Seite der Verzicht auf die abstrakte Isolierung von ‚Selbst‘, ‚Selbstsein‘, ‚Selbstverwirklichung‘, ‚Selbsterfüllung‘ und dgl. Was ‚Selbst‘ ist, kann nur in ständiger dialektischer Auseinandersetzung mit ‚Welt‘, und zwar mit bestimmten Weltsituationen und Welt dingen geklärt werden. Dabei ist ferner zu unterscheiden zwischen Selbstverwirklichung als a) Entwicklung von Anlagen, b) Betätigung entwickelter Anlagen. Die auf eine Korrektur Freuds abzielende Humanistische Psychologie A. H. Maslows (Motivation and Personality [1954]; ders. Toward a psychology of being [1962], deutsch: Psychologie des Seins [1973]) hat im Unterschied zur Tradition der Praktischen Philosophie diese Probleme theoretisch nicht wirklich bewältigt.

sprochen ist. Es ist derjenige, der sprachlich, begrifflich und philosophisch⁵¹ als erster formuliert worden zu sein scheint und in vielen Sprachen durch eigene, vom subjektiven Glücksgefühl wohlunterschiedene Ausdrücke wiedergegeben wird (Eutychie, secunda fortuna, fortuna, fortune, luck u. ä.). Er umfaßt, auf den weitesten Begriff gebracht, das *Unverfügbare*, das unserem Einfluß und Zugriff sich entzieht und uns gleichsam von außen her trifft und überrascht – also den glücklichen oder unglücklichen Zufall, die Gunst oder Ungunst der Umstände, der Mitmenschen, des Schicksals oder der Gottheit.

Dieser methodisch nicht zu umgehende Phänomenbereich präjudiziert bis zu einem gewissen Grade das weitere Verfahren der Kategorienfindung, denn ihm tritt zunächst sinnvollerweise der Kreis des *Verfügbaren* gegenüber, also der gesamte Bereich dessen, was in unserer Macht und Botmäßigkeit steht und was wir uns nach Belieben selber zuführen oder von uns abhalten können. Es kommt hier jedoch viel darauf an zu sehen, daß das Verfügbare alsbald einer weiteren Dichotomie unterliegt: Es zerfällt seinerseits in das Verfügbare als solches, das *Disponibile stricto sensu* – mit dem Charakter der Verfügbarkeit, der *Disponibilität*, der beim potentiell Verfügbaren ein Verfügenkönnen und Können überhaupt entspricht – und in das bereits Verfügte und Vollzogene, in tatsächlichen Gebrauch Genommene, mit dem Charakter der Aktualisierung von Verfügbarkeit.

Damit sind nicht drei verschiedene Güterbereiche, sondern drei verschiedene Begegnungsweisen von Gütern und zugleich drei Weltstellungen unterschieden, in denen sich die Angemessenheit oder Unangemessenheit des richtigen oder verfehlten Lebens kategorial verschieden spezifiziert. Sie sollen im folgenden – die Einteilung ist auf der hier gewählten Betrachtungsebene vollständig – der Einfachheit halber als erste, zweite und dritte Kategorie behandelt und versuchsweise mit den Titeln Eutychie (Atychie, Dystychie), (In-)Disponibilität und Eupraxie (Apraxie, Dyspraxie) belegt werden.

Alle drei Kategorien genügen dem im vorigen entwickelten Kriterium der Zweiseitigkeit des Objektiven und des Subjektiven: Sie stellen jeweils ein Weltverhältnis dar, dem aber – auf der Basis der Dreigliedrigkeit und (Un-)Angemessenheit – eine begleitende Erlebnisqualität wesentlich zugehört. So ist das Unverfügbare das Andere, mit dem uns Welt gegenübertritt, auf das wir aber im Glücken und Mißglücken je gestimmt reagieren. Das Disponible und Mögliche ist Welthaftes, hat aber die Qualität der Gratifikation, stellt einen subjektiv erfahrenen Glückswert dar. Der eupraktische Vollzug geht mit Weltdingen und -gütern um, aktualisiert – per definitionem auf Disponibilitäten bezogen – Weltmöglichkeiten, und äußert sich zugleich in den begleitenden Akten der Lust, der Freude und der Hochstimmung. Es ist daher ein durch die Sprache provozierter Kategorienfehler, (subjektives) „Glück“ allein mit dem „Glücken“ der

⁵¹ Vgl. Aristoteles, Eudemische Ethik Θ 14, Nikomachische Ethik 1099 b 7 f., 1153 b 21 ff., Magna Moralia B 8, Polit. 1323 b 26 ff. über die Eutychie in der Abgrenzung von der Eudämonie, die indessen ursprünglich eine ähnliche Bedeutung besaß.

ersten Kategorie in Verbindung zu bringen⁵², denn nicht nur das Schicksalhaft-Unverfügbare, sondern auch das Disponible und Eupraktische besitzen eigene subjektive Erlebnisqualitäten.

Was die Phänomenologie der einzelnen Kategorien angeht, so bezieht sich die *erste* nicht nur auf das Überraschende, Unerwartete und rein Zufällige, sondern auch auf das längst Erstrebte und Umworbene, Gewünschte und Erhoffte, das endlich im Gelingen zuteil wird, und ebenso auf dessen Gegenteil: das Befürchtete, das schließlich eintritt. Sie reicht von den großen Entscheidungen über Leben und Tod, Begnadung und Verdammnis bis zu den kleinsten Handreichungen des Alltags, zu deren jeder immer wieder von neuem ein kleines Quentchen Glück gehört, wenn sie sich reibungslos vollziehen soll. Subjektiv entspricht das Gefühl des Erhoben-, Begnadet- und Getragenseins oder der Dankbarkeit – auch für das (Noch-)Amlebensein überhaupt – ebenso wie die Angst und Zweiflung über das eigene Geworfensein oder die Isolierung. Auch im kleinen wächst das Gefühl der Weltbefreundung oder -entfremdung; Selbstachtung und Selbstwertgefühl, aber auch die Ansprüche steigen oder sinken. Durch häufige Wiederholung kann das Unverfügbare ins Selbstverständliche, ja ins Disponible übergehen. Im übrigen ist der gesamte Phänomenbereich durch den Autarkiegedanken zuerst der Sokratik und dann den der neuzeitlichen Technik zunehmend zugunsten des Verfüg- und Machbaren eingeschränkt und von seiner ursprünglich beherrschenden Position in den Hintergrund verdrängt worden⁵³. Seine Eliminierung scheint indessen weder möglich noch wünschenswert, das zweite deshalb, weil er die stärksten Glücksmöglichkeiten darbietet, die durch vorgeplantes Glück nicht ersetzt werden können.

Bedarf die erste Kategorie eher der Rehabilitierung, so die *zweite* mehr der ersten Empfehlung. Sie ist wohl in der Tat nicht nur als Kategorie, sondern auch der Sache nach erst zu inauguriert. Die Ethiker der platonischen Akademie („Hexis“) und später die Junghegelianer (Hess, Marx, Stirner, vgl. Bloch) und Existenzphilosophen (Marcel, Sartre) sprechen zwar vom ‚Haben‘, doch ohne zwischen Können und Vollziehen, potentiell und aktuellem Verhältnis zu differenzieren. Aristoteles⁵⁴ trifft die Unterscheidung, aber zugunsten des Vollzugs, ohne dem Potenzverhältnis – der Disponibilität – irgendeinen Glückswert zuzuerkennen. Indessen ist das richtige Leben überwiegend vom Potentiellen und Möglichen, nicht vom unmittelbar Aktuellen getragen. Es gibt immer sehr viel mehr Verfügbares als tatsächlich Aktualisiertes unter dem, was das erfüllte Leben ausmacht. So sind Not- und Mangelzustände nicht schon durch einzelne Befriedigungsakte, sondern erst durch langfristige Disponibilitäten zu

⁵² So z. B. K. Hammacher, Glück, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe III (1973) bes. 606.

⁵³ Daher rührt es wohl, daß eine umfassende Ausarbeitung des subjektiven Aspekts dieser Kategorie von philosophischer Seite bis ins 20. Jahrhundert herein nicht wirklich geleistet worden ist. – Der zivilisatorische Abbau des Unverfügbaren ruft kompensatorisch freiflottierende Surrogate auf den Plan (z. B. in Spiel und Abenteuer).

⁵⁴ Nikomachische Ethik 1098 b 31 ff.

überwinden, die die bleibende Präsenz des Befriedigungszustandes oder seine Wiederholbarkeit garantieren. – Hierher gehört etwa die Geborgenheit als Gegenbegriff der Angst. Die Angst bezieht sich als Entzugserlebnis auf ein privativ bestimmtes Weltverhältnis – ob nun den Lebensraum, die Vital-, Sozial- oder Sinnsphäre betreffend⁵⁵ –, wogegen die Geborgenheit Verfügungkönnen über Welt, d. h. Disponibilität von Welt bedeutet (sie schließt auch die nähere Zukunft ein und wird kaum jemals voll in Anspruch genommen). Disponibilität – die zweite Kategorie – ist demnach der generellere und prinzipiellere Begriff, der das Grundverhältnis bezeichnet, auf das sich Geborgenheit zurückführen läßt. – In gleicher Weise ist der Phänomenbereich von Lebenssinn und Lebensziel, Lebensentwurf und -plan kategorial als disponibel zu klassifizieren. Der Mensch lebt auf mehr oder weniger realisierbar erscheinende Lebensziele hin und aus sinnhaften Lebenszusammenhängen heraus, die immer nur partikulär oder sukzessiv aktualisiert werden können, ihn aber als ein Ganzes tragen. – Ferner: Verfügungkönnen betrifft nicht nur je einzelne Möglichkeiten, sondern in der Reflexionsstufe auch die Freiheit der Vorzugswahl zwischen den verschiedenen Möglichkeiten, die über deren Aktualisierung entscheidet. Diese Möglichkeit *über* den Möglichkeiten in Gestalt der Wahlfreiheit ist aber nun in doppelter Weise eudämoniefähig: Einmal ist sie ein unverzichtbares Instrument zur Optimierung des Lebens auf das bessere und beste Leben hin, indem sie Alternativen und Spielräume der Erprobung erschließt und dadurch die jeweils angemessensten Möglichkeiten herausfinden hilft, zum andern ist die Autonomie der Vorzugswahl oder Abwahl – von Grenzfällen ihrer Problematisierung abgesehen⁵⁶ – selbst ein Ingrediens des richtigen Lebens, das einen hohen Gratifikationswert besitzt. (Das gleiche gilt a fortiori für die Handlungsfreiheit, die mit der einfachen Disponibilität zusammengehört.) Dies ist gerade auch dann der Fall, wenn kein Gebrauch von ihr gemacht wird, sondern sie selbst im Status des Disponiblen verbleibt. Wahlfreiheit im Sinn des richtigen Lebens, die kategorial als Reflexionsform der Disponibilität zuzuordnen ist, liefert demnach einen weiteren Beleg für die Leistungsfähigkeit und die Tragweite der zweiten Kategorie.

Die Disponibilität ist in der Tat, wie schon aus den wenigen Beispielen hervorgeht, eine umfassende Kategorie, die für das richtige Leben unentbehrlich

⁵⁵ Vgl. dazu vor allem die Forschungen von J. Zutt, Auf dem Wege zu einer anthropologischen Psychiatrie (1963) 310 ff. („Über Daseinsordnungen“) 406 ff., 416 ff. („Über den tragenden Leib“), sowie den zusammenfassenden Diskussionsbeitrag dess. in: Aspekte der Angst, hrsg. v. H. v. Ditfurth (²1972) 146 ff.

⁵⁶ Sie betreffen das liberum arbitrium *indifferentiae*, das beim Mangel hinreichender Vorzugskriterien in der Entscheidungssituation überfordert wird. Diese Aporie der Unentscheidbarkeit ist daher als Indisponibilität zu deuten, nämlich als ein Nichtverfügen über geeignete Beurteilungsmittel für die Prioritätswahl, das sich – undurchschaut – als ein Überangebot konkurrierender Möglichkeiten darstellt, die als nicht assimilierbar und daher belastend dazu tendieren, abgestoßen zu werden (vgl. o. S. 85 f.). Eine solche Art von Unangemessenheit liegt der Problematisierung der Freiheit seit Kierkegaard zugrunde, insofern sich ein konstitutionelles Mißverhältnis zwischen der eigenen Endlichkeit und der Unendlichkeit von Möglichkeiten aufzutun scheint.

ist. Die Summe der Disponibilitäten gibt das Grundniveau an, auf dem sich die einzelnen Vollzüge der dritten Kategorie erheben. Sie können ferner das Ausbleiben einzelner Vollzüge kompensieren und von bestimmten Zwangslagen entlasten, auch wo sie selbst nicht aktualisiert werden. Das Leben wird dann durch die bloße Möglichkeit von Alternativen erträglich gehalten, ohne unter das Minimum abzusinken.

Das Disponible ist ein Realmögliches, das jederzeit oder doch mit einiger Wahrscheinlichkeit in absehbarer Zukunft verwirklicht werden kann und dessen Disponibilität sich im Bewußtsein des Verfügungskönnenden glückhaft spiegelt. Nicht zum Disponiblen gehört darum das bloß Erhoffte oder Gewünschte, das als Vorschein künftiger Eutychie der ersten Kategorie zufällt, wohl aber das Erwartete, mit etlicher Sicherheit künftige Herbeiführbare, und insbesondere das Wiederholbare, dem ein hoher Grad von Disponibilität eignet.

Das Disponible umfaßt nicht nur Welthaftes im engeren Sinn der Güter- und Sozialwelt, sondern auch die darauf beziehbaren eigenen Anlagen, Fähigkeiten und Fertigkeiten – kurz: die gattungsspezifischen und individuellen Möglichkeiten aller Art. Die Dreigliedrigkeit des Weltverhältnisses wird hier – im Unterschied zur ersten und dritten Kategorie – ausnahmsweise explizit, weil diese Möglichkeiten gerade als potentielle im Blick auf eine erst bevorstehende Aktualisierung für sich selbst ins Bewußtsein treten.

Das Disponible bedarf von Zeit zu Zeit der Verifikation durch Aktualisierung, damit sein Glückswert nicht verbraucht wird, kann also den aktuellen Vollzug nicht völlig ersetzen. Der Vollzug der *dritten* Kategorie (Eupraxie) ist definiert als die Aktualisierung eines Könnens und der zugehörigen Disponibilität. Es handelt sich daher um eine auf eigener Entscheidung beruhende, selbst-erwirkte Glücksform, die man sich in Leistung und Selbstbetätigung selber zuführt und die sich dadurch vom eutychischen Glück der ersten Kategorie, für die das Beschenkt-, Überrascht- und Überwältigtwerden kennzeichnend ist, grundlegend unterscheidet. Der eupraktische Vollzug bestätigt die Disponibilität, indem er sie realisiert. Vollzüge ruhen daher zwar auf Disponibilitäten auf, erhalten sie aber auch. Dabei besteht ein Verhältnis der Repräsentation: Ein einzelner Vollzug vergewissert uns der Verfügbarkeit über längere Zeiträume hin, ja er kann stellvertretend stehen für die ganze Gattung eines Güterbereichs. Im Vollzug steckt ferner latent das Bewußtsein künftigen Vermögens und Könnens.

Erstvollzüge, die Disponibilitäten allererst zu entdecken und zu erschließen scheinen, sind freilich eher eutychischer Art. Dies führt noch einmal zur ersten Kategorie zurück, die als die umfassendste die beiden anderen trägt und übergreift. Die eutychische Herkunft vieler Disponibilitäten steht noch im Gedächtnis, daher auch, daß sie auf Abruf – dystychisch – wieder entzogen werden können, und mit ihnen die zugehörigen Eupraxien. Man könnte daher bildlich von einer konzentrischen Anordnung des Kategoriensystems sprechen. Im übrigen kommen die drei Kategorien, die sich begrifflich klar von einander abgrenzen lassen, realiter nicht isoliert, sondern miteinander verwoben und verflochten vor. Das eutychische Moment gesellt sich zu jeder Disponibilität (Zukunft!) und wirkt im Gelingen jeder Eupraxie. Umgekehrt kann man – eupraktisch –

das Unverfügbare provozieren, indem man sich ihm bewußt aussetzt. So kooperieren die Kategorien in der Praxis beständig und modifizieren einander gegenseitig. Es kommt darum vor allem darauf an, keine Kategorie absolut zu setzen, wie dies in der Auffassung geschieht, das (subjektive) Glück sei prinzipiell nicht herstellbar, sondern lediglich ein unkontrollierbares – eutychisches – Nebenprodukt des Handelns. Erfahrung, Gewohnheit und Wiederholbarkeit sind hier mit der zweiten und dritten Kategorie – wiederum infolge eines Kategorienfehlers – beiseitegeschoben, anstatt die Rolle der Eutychie differenzierend abzugrenzen und von Fall zu Fall gesondert zu ermitteln⁵⁷.

⁵⁷ Hammacher, a. a. O. 606 f., 610, 611, 612. – Der Gedanke von der Unverfügbarkeit der Glückseligkeit geht zuletzt auf Kant zurück (Kr. d. U., Akademie-Ausgabe V 430 f., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten IV 395 f., 417–419, Kr. d. pr. V. V 25 f.), dessen Argumente von der Ungreifbarkeit einer verbindlichen Glücksbestimmung und der Unkalkulierbarkeit der Nebeneffekte alles glücksbezogenen Handelns in der Gegenwart etwa bei F. H. Tenbruck, Zur Kritik der planenden Vernunft (1972) wiederkehren (bes. 56 ff., 77 ff.). Vgl. auch R. M. Hare, Freiheit und Vernunft (1973) 148 ff. Der Gedanke ist jedoch seinerseits im Zusammenhang zu sehen mit der psychologischen Kritik am bis ins 18. Jahrhundert herrschenden Eudämonismus des Handlungsziels, die – an die scholastische Unterscheidung von *beatitudo formalis* und *beatitudo objectiva* anknüpfend – von Fénelon (Dissertatio de amore puro, Oeuvres complètes III [Paris 1848] 420 ff., bes. 426, 431, 436, 439, 446, 472, 478, 481, 500) über Bischof J. Butler (Fifteen sermons [1726] by W. R. Matthews [London 1914] bes. 22, 167 f., 170, 176) und F. Hutcheson (An Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue [London 1729] Preface XI f. 139 ff.; ders. A. System of moral philosophy [1755] deutsch: Sittenlehre der Vernunft [1756] I 41 ff., 90 ff.) führt und die besagt, daß die Triebmotivierung immer von konkreten Gegenständen und Aufgaben, nicht von der – erst nachfolgenden – subjektiven Glückseligkeit bzw. Lust ausgehe, die demnach – zumal als Ganzes – selbst nun mittelbar intendiert werden könne. Sie hat sich weitgehend durchgesetzt (vgl. z. B. Scheler, a. a. O. 56 f., 251; A. Gehlen, Urmensch und Spätkultur 49, 62; Hammacher, a. a. O.) und durch die Theorie der „Selbsttranszendenz“ des Psychiaters V. E. Frankl (danach auch A. Maslow, Ch. Bühler) neuerdings eine Bestätigung erfahren. (Sie ist zu unterscheiden von der bei Luther angelegten und von Kant ausgearbeiteten Auffassung, daß das Streben nach Glückseligkeit mit der Moralität unverträglich sei und daß daher jene, anstatt sittliches Handeln zu motivieren, ihm nur folgen oder es begleiten dürfe.) –

In der Regel sind indessen disponible Glücksmöglichkeiten auch subjektiv aktualisierbar und bleiben nur im Intensitätsgrad unkontrollierbar. Dieser unverfügbare Rest ist jedoch für die Gratifikation des richtigen Lebens unspezifisch, da er allem menschlichen Gelingen, etwa im technisch-instrumentellen Bereich, notwendig anhaftet (dazu treffend auch Patzig, a. a. O. 54). Es gibt auch eine Verlässlichkeit des Subjektiven wie umgekehrt eine Unzuverlässigkeit der Objekte, mag auch die Realisierung des Subjektiven immer um einige Grade schwieriger sein als die der sachlichen Verfügbarkeiten. Die Gattungsgeschichte wirft im übrigen besondere Probleme auf – Herstellbarkeit neuer Glücksmöglichkeiten und Maximierung des Glücks – und gehört nicht unmittelbar hierher. Was im besonderen die „Objektivierung“ der Triebziele und die dadurch bewirkte Destruktion des Eudämonismus und Hedonismus angeht, so setzt sie die moderne Psychologisierung des Eudämoniebegriffs voraus („Glück“ wie griechisch *Hedone*, die bei Aristoteles und in der Stoa die Eudämonie vielmehr *begleitet*). Sie trifft zwar im einzelnen vielfach zu, verdeckt aber, daß bei prinzipiellen Versagungs- und Vermissungserlebnissen das „Glück“ als *ganzes* reflektierend thematisiert und als Handlungsmotiv explizit wird. Dieselben Grenzerfahrungen des Leidens wirken jedoch darüber hinaus in der Erinnerung weiter und halten die Reflexion auf die Stimmungslage lebendig, was sich in Akten kompensatorischer Prophylaxe äußert. Eine vollständige Theorie der Handlungsziele wird sich deshalb nicht auf die *intentio recta* beschränken können und auch die durchschnittliche Motivierung noch genauer analysieren müssen.

Abschließend sei ein zusammenfassender Blick auf die Charaktere des verfehlten und mißlingenden Lebens geworfen, wie sie sich in den drei Kategorien spezifiziert darstellen. Unangemessenheit erscheint in der ersten Kategorie entweder als Atychie: „Glücklosigkeit“ im Sinne des Ausbleibens und permanenten Sichertziehens von Welt und Weltgütern, oder als Dystychie: als Mißgeschick des Verlustes und Entzogenwerdens von Welt- und Lebensmöglichkeiten. Beide können sich im Blick auf die zweite und dritte Kategorie auch als eine Art der Indisponibilität oder der Apraxie darstellen⁵⁸. Doch gehört zu diesen Kategorien selber je eine spezifische Form der Unangemessenheit: In der weitesten Bedeutung des schlechthin Verfügbaren aufgefaßt kann das Disponible sowohl in verschiedener Weise angemessen – der im vorigen auf das richtige Leben hin ausschließlich behandelte Fall – als auch unangemessen sein. Wie im ersten Fall die Aktualisierung der Eupraxie, so entspricht im zweiten diejenige der Dyspraxie: ein dysdämonischer Vollzug, der durch Maßlosigkeit die Angemessenheit verletzt oder aber bewußt in Kauf genommen wird, um künftig größere Angemessenheit zu gewinnen oder größere Unangemessenheit zu vermeiden. Davon zu unterscheiden ist – ebenso wie das scheiternde Handeln, das der Atychie zufällt – die eigentliche Apraxie: der Nichtvollzug, der nicht etwa a- oder dystychisch begründet ist, sondern dem – angemessenen oder unangemessenen – Disponiblen gegenüber Enthaltung übt. Diese Unterscheidungen unterstreichen teils noch einmal die Rolle der Prioritätswahl, teils führen sie auf die temporale Struktur des richtigen und verfehlten Lebens hin, die anschließend zu erörtern ist.

V.

Das bisher entwickelte Kategoriensystem des richtigen Lebens ist als solches noch nicht spezifisch anthropologisch, sondern von allgemeiner biologischer Tragweite. Das eigentümlich Humane kommt erst voll zur Geltung, wenn man das Moment der Temporalität hinzunimmt und das Lebensganze in seiner zeitlichen Erstreckung ins Blickfeld rückt. Dabei wird sich eine Reihe weiterer Kategorien formulieren lassen.

Heideggers Analyse der Temporalität hatte nicht nur verschiedene Zeitbegriffe unterschieden und zugleich in ihrer Abkünftigkeit zu einander in Beziehung gesetzt, sondern auch erstmals den Ablauf des menschlichen Lebens zwischen Geburt und Tod im ganzen erfaßt. Auf der anderen Seite trug die von Tod und Geworfenheit her konzipierte Zeitlichkeit bei Heidegger ausgespro-

⁵⁸ War oben (S. 79 f.) die Erfahrung des ‚Nichts‘ auf verschiedene Stufen eines prinzipiellen Privationserlebnisses zu beziehen und dadurch zu präzisieren, so könnte jetzt auch kategorial differenziert werden: Das Sichertziehen von Weltgütern und Lebensmöglichkeiten widerfährt grundlegend in a- und dystychischer Form, äußert sich aber auch indisponibilisch und in der Folge auch konkret apraktisch. – Indisponibilität ist absolut gesehen immer a- oder dystychisch, doch kann sie in relativer Bedeutung auch innerhalb der zweiten Kategorie ihren Ort haben: Fehlende Disponibilitäten können von bestehenden her aufgebaut werden und so mittelbar doch verfügbar sein.

chen dysdämonische Züge, und jede innere Teleologie des Lebensganges war als Modus der Verfallenheit denunziert⁵⁹. Kritische Fortbildner Heideggers (Binswanger, Bollnow, E. Staiger) hatten demgegenüber auf die Zeitlosigkeit intensiver Glückserfahrung (Liebe, Traum, Rausch, Drogen) hingewiesen und dadurch Heideggers Zeitanalyse zu ergänzen gesucht, ohne indessen die durch die scheinbar unüberbietbare Grenzmöglichkeit des Todes favorisierte Basis der Existenzialontologie um mehr als einige – wie sehr auch immer gewichtige – Überbauten überhöhen zu können. Zeitlichkeit und allseitige Richtigkeit des Lebens erschien nach wie vor als einander ausschließende Größen.

Der Ansatz Heideggers läßt sich indessen, wie im vorigen zu zeigen war⁶⁰, durch die Einbeziehung der Suizidalität und des eudämonischen Minimums hintergreifen und relativieren. Der Tod ist kein Letztes, sondern steht selbst unter der Botmäßigkeit einer zunächst minimalen Lebensqualität, die jedoch in kompensatorischer Vorsorge immer schon in Richtung auf Maximierung und Optimierung überschritten wird und dabei eine eigene, gegenüber dem Sein zum Tode⁶¹ nicht mehr uneigentliche, sondern gleichgewichtige, ja vorrangige Teleologie des Lebensganges entfaltet. Sie führt zu einer Konkretion der temporalen Struktur zurück, an der gemessen Heideggers Begriff der Zeitlichkeit abstrakt und unterbestimmt wirkt. Insbesondere erweist sich die Temporalität – und ebenso ihr Pendant: die Zeitüberhobenheit – in Bezug auf das gelingende und verfehlte Leben als ambivalent, kann also nicht dem einen oder anderen zugeordnet werden.

Die systematische Auswertung der erlebten Zeit⁶² für die Frage nach dem richtigen Leben hat philosophisch seit Epikur⁶³ kaum Fortschritte gemacht, während Psychologie (z. B. Ch. Bühler)⁶⁴ und Psychiatrie manches beigetragen haben, ohne an den philosophisch geforderten Standard der Tradition Praktischer Philosophie oder der Kategorialanalyse heranzureichen.

Zunächst ist die Struktur und die Qualität der erlebten Zeit abzugrenzen von jenen exzeptionellen Spitzenerlebnissen, die als Gipfel- und Tiefpunkte aus dem Zeitfluß herausgehoben scheinen und approximativ in der reinen Gegenwart aufgehen. Sie sind der Reflexion auf den Zeitverlauf und vollends das Lebensganze enthoben und gegen Vor- und Rückblicke weitgehend abgeschirmt. Die Punktualität ihrer Erlebnisweise hat der vulgäre, emphatische „Glücks“-

⁵⁹ Vgl. bes. S. u. Z. 390.

⁶⁰ o. S. 79 ff.

⁶¹ Heidegger hat im übrigen den Appellwert des Todes überzogen (vermutlich weil er das Modell exzeptioneller Kriegssituationen, von deren Erfahrungspotential er ausging, zum Regelfall erhob).

⁶² Im folgenden wird unterschieden zwischen gelebter Zeit, deren einzelne Zeitpunkte das Bewußtsein additiv durchläuft und lediglich isoliert erlebt, und *erlebter* Zeit, bei der das Bewußtsein in Re- und Protentionen, Reproduktionen und Antizipationen Vergangenheit und Zukunft in die Gegenwart einbezieht.

⁶³ Der ältere griechische Eudämoniebegriff, z. B. der aristotelische, bezieht sich zwar auf größere Lebensabschnitte und zuletzt auf das Lebensganze, aber mehr im Sinne der gelebten als der erlebten Zeit.

⁶⁴ Vgl. vor allem Ch. Bühler u. F. Massarik (Hrsg.), *Lebenslauf und Lebensziele* (1969).

Begriff im Auge, dem freilich ein gleichstrukturiertes Gegenstück extremer Schmerz- und Schockerfahrung entspricht, und sie vertreten im Ablauf des menschlichen Lebens etwas von der reinen Gegenwart der bloß gelebten Zeit, die – im Grunde unter- oder übermenschlich, tierisch oder göttlich – von der konstitutionellen Temporalität des Menschen normalerweise immer schon reflektorisch gebrochen und aufgehoben ist.

In der erlebten Zeit besitzt demgegenüber die Gegenwart einen Zeithof nach vor- und rückwärts, und Vergangenes und Künftiges werden fokussierend in sie hereingespiegelt und konzentrisch totalisiert und bilanziert. Der Zusammenhang des Lebensganges ist nicht nur objektiv – für den äußeren Beobachter –, sondern auch subjektiv für den Träger selbst in jedem Augenblick präsent und als Ganzes überschaubar. Die Lebensqualität der Temporalität ist daher immer schon eine reflektorisch-integrale, die in verschiedenen Explikationsgraden und mit wechselnder Extensität (Nahzone, jeweiliger Lebensabschnitt, Gesamtleben) die Gegenwart auf die reproduzierte Vergangenheit und die antizipierte Zukunft hin bilanzierend vermittelt und dabei auch die ausgezeichneten Höhe- und Tiefpunkte nivellierend und kompensierend verarbeitet.

In ihrer Gebrochenheit und Distanziertheit – sowohl der eigenen Gegenwart wie der Vergangenheit und Zukunft gegenüber – steht sie hinter der Unmittelbarkeit der reinen Gegenwart an Intensität gewiß zurück. Doch wird dies aufgewogen durch den Zugewinn an reflektierender Bewußtheit, die umgekehrt die Bedeutsamkeit des Vergangenen erst rückwirkend interpretatorisch erschließt oder – bei Zukünftigem – vorwegnehmend extrapoliert und dadurch die Glücksmaterie (oder ihr Gegenstück) gerade aus dem zeitlichen Abstand heraus mehrt. Die nachträglich ausschöpfende Reflexion und die antizipierende Phantasie vereinigen sich zu einer überwiegend gegenwartsbestimmten Perspektivität⁶⁵, welche in Auswahl und Gewichtung, Wertung, Deutung und Beleuchtung Lebenskurven vom jeweiligen Standort her entwerfend konstruiert und teleologische und dysteleologische Abläufe eines gelingenden oder verfehlten Lebens bilanzierend aufbaut, die sich mit dem faktisch gelebten Lebensgang keineswegs decken⁶⁶. Diese Entwürfe sind, gemäß dem beständigen Wechsel des Standorts und der Veränderung der Distanz, in immerwährender Wandlung begriffen⁶⁷.

⁶⁵ Die Nichtgegenwart, insbesondere die Vergangenheit – und hier wieder vorzugsweise die Krisen- und Wendepunkte –, schreibt andererseits die Bedingungen und Grenzen jeder möglichen Gegenwart vor. Insofern besteht ein Verhältnis der Interdependenz und wechselseitigen Modifikation.

⁶⁶ Im Grenzfall kann sogar ein Qualitätswechsel eintreten.

⁶⁷ Hier liegt – dies sei in Parenthese bemerkt – die ursprünglichste Form des auf Geschichtliches bezogenen hermeneutischen Verfahrens vor: die Ur-Hermeneutik des je eigenen Lebens, in der alle Merkmale traditions- und textgeschichtlicher Hermeneutik – Standortgebundenheit als Bedingung von Verstehen überhaupt, produktiver Zeitenabstand, Assimilation und Attraktion des Vergangenen (und Künftigen) an die Gegenwart, Jeweils-Anders-Verstehen, Selbstverständnis im Verstehen – bereits in vollem Umfang grundgelegt sind. Sie ist bisher am ehesten von Dilthey (Ges. Schriften VII 71 ff., 196 ff., 232 ff., 329 ff.) thematisiert worden. Nahe kommt ihr auch die Heidegger fortbildende Freiheitslehre Sartres (*L'Être et le Néant* IV 1).

Die Lebensqualitäten der Temporalität und der reinen Gegenwart stehen demnach in einem Komplementärverhältnis. Für das richtige Leben empfiehlt es sich, das Spezifische beider Erlebnisweisen – größtmögliche Hingabe an den Augenblick; Vertiefung durch bedeutsame Aus- und Vordeutung – optimal zu kombinieren, im Mißlingen dagegen beiderseits nach Möglichkeit niedrig zu halten.

In der Bilanzierung der erlebten Zeit ist der Lebensablauf – der bereits verstrichene wie der künftige – potentiell in seiner Totalität präsent und damit ein letzter, äußerster Horizont des richtigen und verfehlten Lebens überhaupt umschrieben. Faktisch wird es sich meist um speziellere Zeithorizonte handeln, die sich in konzentrischer Abstufung um die Gegenwart gruppieren, aber ein bestimmter Horizont erlebter Zeit begleitet die gelebte in nahezu jeder ihrer Phasen und Momente wie ein Schatten. Der *temporalen Bilanz*, in der sich die Bedeutsamkeit des Zeithorizonts für die Lebensqualität zusammenfaßt, fällt auf Grund ihrer komplexen Implikationen und ihres Integrationsvermögens im Aufbau des richtigen Lebens und seiner kategorialen Analyse eine Schlüssel-funktion zu. Sie ist die höchste, umfassendste Einzelkategorie, zu der die Analyse vordringt. Sie unterscheidet sich von der – aus ihr durch Abstraktion zu gewinnenden, da fast nie rein vorkommenden – Querbilanz einer jeweiligen Gegenwart, die verschiedene *Bereiche* von Welthabe zu einander in Beziehung setzt. (Demgemäß kann auch die temporale Bilanz in verschiedene, bereicherspezifische Teilbilanzen zerfallen.) Ihr kategorialer Status bemißt sich nach dem einer konkreten und in ihrer Extension flexiblen Temporalität. Da Bilanzieren sich nicht auf explizites oder gar rationales Rekapitulieren oder Überschlagen beschränkt, sondern so weit wie möglich zu fassen ist, kann Temporalität von Bilanz nicht abgetrennt werden und schließt eine Weise temporaler Bilanz immer schon ein⁶⁸. Die Kategorie der temporalen Bilanz partizipiert im übrigen an jeder der drei im vorigen entwickelten Kategorien, steht also nicht neben, sondern quer zu ihnen, ist aber auch nicht Gattung⁶⁹, sondern bringt als proprium die Temporalität hinzu⁷⁰. Darin liegt nicht so sehr das äußerliche Synchronisieren diachronischer kategorialer Inhalte als vielmehr ihre Modifizierung und verarbeitende Transformation. Diese Kategorie begründet daher eine eigene, qualitativ verschiedene Weise der Weltbegegnung. Wie die übrigen Kategorien, die in sie eingehen, ist die temporale Bilanz welthaft im Sinne der Dreigliedrigkeit von Welthabe, Selbstentfaltung und Gestimmtheit und unter-

⁶⁸ Die temporale Bilanz erscheint darum – soweit sie nicht eu- oder dysdämonisch typologisiert wird – als ganzes in fundamentalanthropologischer Bedeutung (vgl. o. Anm. 15), wird jedoch wie die Temporalität durch zeittranszendente Grenzerlebnisse in dieser Geltung eingeschränkt.

⁶⁹ Dies schon deshalb nicht, weil die exzeptionellen Erlebnisformen reiner Gegenwart, die der ersten und dritten Kategorie angehören, sich als solche ihr entziehen.

⁷⁰ Zwar besitzt auch die Disponibilität temporale Aspekte, doch umfaßt die Bilanz nicht nur mehrere, sondern auch vergangene und künftige Disponibilitäten.

liegt damit auch dem Weltverhältnis von Angemessenheit und Unangemessenheit⁷¹.

Die temporale Bilanz ist definierbar als die Abschätzung des Lebens *in seiner Erstreckung* auf den Grad seines Gelingens oder Mißlingens. Da sie sich in der Regel auf größere zeitliche Abläufe – zuletzt das Lebensganze – bezieht, ist sie auf langfristige, dauerhafte Angemessenheiten angewiesen. Sie wird damit zum Korrektiv punktueller, isolierter Formen von Angemessenheit und zum teleologischen – stimulierenden oder abmahnenden – Regulativ der Lebensführung. Ihre normative Funktion betrifft dabei die Sicherung der Daseinserhaltung wiederum nur sekundär, maßgeblich jedoch den Vorrang der integralen Lebensqualität vor der partikularen. Da das Lebensganze nur in der Introversion der Bilanz bewußt wird, findet alles auf das richtige Leben bezogene Handeln hier ein letztes, nicht mehr hintergebares Kriterium.

Die Kategorie der temporalen Bilanz schließt eine Reihe von Subkategorien ein, die den Zusammenhang von Zeitlichkeit und Lebensqualität im einzelnen erläutern. Dazu gehört zunächst das früher eingeführte⁷² eudämonische Minimum, das definiert wurde als das Maß der Lebensrichtigkeit, welches für ein *auf lange Sicht* gelingendes Leben notwendig ist, und dessen Unterschreitung darum mit dem sog. *Bilanz-Suizid* in Verbindung zu bringen war. Dies Minimum ist also ein ausgezeichneter Bilanzwert, für den jetzt die temporale Bilanz als Oberkategorie ermittelt worden ist. Es ist nicht nur der Bezugspunkt prinzipieller Privationserlebnisse, sondern spielt auch bei praktischen Entscheidungen – etwa bei der Abwägung von Handlungsrisiken – als Kriterium eine Rolle.

Neben dem Summenwert des Minimums gibt es andere Kategorien, die sich auf spezifische Weisen der Veränderung oder der Anordnung in der Zeitdimension und die zugehörigen Erlebnisqualitäten beziehen. Sie alle sind an Pro- und Retrospektiven in der Zeit gebunden und erweisen sich damit als Formen temporalen Bilanzierens. Zunächst sei auf die soeben rehabilitierte teleologische Struktur des Lebensablaufs zurückgegriffen, die etwa in der Lebensalterkurve eine irreversible Anordnung erkennen läßt. Bestimmte Lebensmöglichkeiten sind nur in einer bestimmten Altersphase aktualisierbar. Ihre Realisierung läßt sich schlecht vorwegnehmen oder nachholen, wohl aber aufschieben und am Ende unwiederholbar versäumen. Wenn die Richtigkeit des Lebens sich zuletzt auf den ganzen Lebensablauf bezieht, dann müssen die Teilziele jeweils in sich erfüllt sein und dadurch im richtigen Verhältnis zum Ganzen stehen. In diesem Sinne kann man kategorial von der *Rechtzeitigkeit (Jeweiligkeit)* oder *Unzei-*

⁷¹ Dabei ist zu beachten, daß die temporale Bilanz die jeweilige Gegenwart mitverarbeitet, ja sogar wesentlich von ihr bestimmt ist. – Kurz zur kategorialen Einordnung von Erinnerung, Hoffnung und Befürchtung: Der Abstand der erlebten Zeit unterstellt sie primär der Bilanzkategorie. Nur dann, wenn man *innerhalb* ihrer kategorial genauer zu differenzieren sucht, sind Reproduktionen wie Antizipationen der gleichen Kategorie zuzuordnen wie das Reproduzierte und Antizipierte (d. h. die Erinnerung ist aufzufassen als Nachwirkung vergangener Zustände und Vorgänge der ersten, zweiten oder dritten Kategorie, die Hoffnung und die Befürchtung als Vorschein der ersten).

⁷² o. S. 78.

tigkeit (Eukairie – Akairie) bestimmter Weltbegegnungen sprechen. Auch der „rechtzeitige“ Tod, der nach der Realisierung der wesentlichen Lebensmöglichkeiten eintritt, hat seinen temporalen Stellenwert in der Lebenskurve und kann als solcher im Vorblick erlebt, ersehnt oder entbehrt werden (Euthanasie als Weise der Eukairie – Dysthanasie als Weise der Akairie). Zudem wird deutlich: Die Kategorie der Jeweiligkeit erlaubt die Anwendung nicht nur auf phasengerechte, sondern darüber hinaus auch auf situationsgerechte Weltbegegnungen. Das Ganze eines Lebens ist dann am glücklichsten gelungen, wenn alle einzelnen Möglichkeiten in ihrer Jeweiligkeit ausgeschöpft worden sind. Sie lassen sich dann auf die Lebensqualität des Gesamtlebens bilanzfähig beziehen und haben gerade im erlebten Zeitzusammenhang ihren meist unvertauschbaren Ort. Die Begriffe des ‚Augenblicks‘, der ‚Situation‘, der ‚Gegenwart‘, der ‚Wiederholung‘ (Wiederholbarkeit – Nichtwiederholbarkeit) erhalten im Lichte dieser Kategorie eine neue Bedeutung, weil sie sich am Zielpunkt des erfüllten Lebens teleologisch orientieren und demgemäß auch in die temporale Bilanz eingehen können.

Der Glückswert jeder Art von Weltbegegnung ist zeitlich begrenzt; in ihrer Gesamtheit sind die Weisen von Welthabe ohnedies nur sukzessiv erfahrbar. Daraus folgt das scheinbare Paradoxon, daß gerade die anhaltende, dauernde Richtigkeit des Lebens einen umschichtigen Wechsel der Glücksmaterie in der Zeit voraussetzt. Auf der anderen Seite gehören Momente der Konstanz und Beharrung gleichfalls wesentlich zur Richtigkeit des Lebens. Das gelingende Leben vollzieht sich offenbar in einem passenden Zusammenspiel von Intermision, Variation und Alternierung einerseits und Konstanz und Identität andererseits. Dies führt auf Regeln einer rhythmischen Periodizität und zyklischen Wiederholung gleicher Elemente, die sich jedoch der regelmäßigen Hinzunahme ganz neuer Elemente gegenüber offen hält. Kategorial läßt sich das Verhältnis als das von *Varianz* und *Konstanz* zusammenfassend formulieren. Es setzt die Zeiterfahrung der erlebten Zeit voraus und gehört damit zu den Bestandteilen der temporalen Bilanz. Das richtige oder verfehlte Leben ist durch den richtigen oder falschen Rhythmus von Varianz und Konstanz mitbestimmt. Er leitet im übrigen zur Kategorie der Recht- und Unzeitigkeit zurück, die sich damit gegenüber derjenigen von Varianz und Konstanz als die generellere erweist.

Nicht um inhaltliche, sondern um graduelle Veränderung, nämlich um Wachstum, Steigerung und *Zunahme* und umgekehrt um *Abnahme* geht es bei einer weiteren Subkategorie der temporalen Bilanz. Sie betrifft zunächst die Maximierung und Optimierung der Welthabe sowie die Entfaltung und Steigerung eigener Anlagen und Möglichkeiten und deren negative Pendanten, aber auch die – damit keineswegs zusammenfallende – Zu- oder Abnahme im Grad von Angemessenheit und Unangemessenheit selber. Nach ihrer subjektiven Seite ist sie an die erlebte Zeit gebunden und kann sich wie die temporale Bilanz sowohl auf den Lebensablauf im ganzen wie auf spezielle Lebensphasen oder gar auf einzelne Momentfolgen des Lebens beziehen. Graduelle Veränderungen der Lebensqualität gehen kontinuierlich oder diskontinuierlich vor sich. Zur zweiten Gruppe gehören die Erfahrungen des Unerwarteten in Zu- und Abnahme und insbesondere die Kontrasteffekte der Erwartungen enttäuschenden Frustration

und umgekehrt der widrigen Erwartungen folgenden angenehmen Überraschung. (Sie kann sich als plötzliche Befreiung vom Leidensdruck, aber auch weitergehend als Umschlag von Unglück in ein hohes Maß von Glück darstellen.) Auch die Kategorie von Zu- und Abnahme besitzt eine Affinität zur Kategorie der Jeweiligkeit (Recht- und Unzeitigkeit), insofern nämlich, als das Tempo der beiderlei Prozesse dem richtigen Leben optimal anzupassen ist und von da her normiert wird.

Bei diesen Exemplifikationen mag es hier sein Bewenden haben. Die Kategorie der temporalen Bilanz enthält offensichtlich selbst ein System kategorialer Momente in sich, dem weiter nachzugehen sich lohnen könnte. Desgleichen hat sich im einzelnen dartun lassen, daß die Temporalität des Menschen sich zur Lebensqualität weder ausschließend noch einseitig, sondern wesentlich ambivalent verhält. –

Die anthropologisch angelegte Kategorialanalyse des richtigen und des verfehlten Lebens, wie sie hier im Ansatz skizziert worden ist, bedarf noch der konkreten Durchführung und ist ferner der Erweiterung fähig. Erst danach wird es möglich sein, die Konsequenzen für die Praktische Philosophie zusammenhängend zu ziehen. Einer Theorie der Handlungsziele wird dabei besondere Aufmerksamkeit zu widmen sein.⁷³

⁷³ Zum Problem der Kriterienfindung für Prioritäts- und Präferenzregeln des richtigen Lebens sei hier in Kürze einiges Grundsätzliche bemerkt: Primärkriterium ist gewiß das subjektive Moment der Gestimmtheit im weitesten Sinne (Freude, Hochstimmung, Lust, Wohlgefühl; Schmerz, Leid, Trauer, Depression usw.). Es repräsentiert im dreigliedrigen Aufbau des Weltverhältnisses die Angemessenheit oder Unangemessenheit gerade auch ihrer Graduierung nach und gibt dabei unmittelbar handlungsorientierende Präferenzen an die Hand. Ebenso gewiß ist es auch, daß das Kriterium im Blick auf die zeitliche Erstreckung und zumal das Ganze des Lebens nicht zureicht, sondern durch den reflektierenden Rückgang in die „Natur“ des Menschen als den Bereich der „wahren“ Bedürfnisse ergänzt und korrigiert werden muß. Dies gilt umso mehr, als das Repräsentationsverhältnis oft nur ungenau funktioniert und das subjektive Moment die Teleologie der „Natur“, auch unabhängig von künstlich gesteigerten Ansprüchen, recht unzuverlässig indiziert (Schmerz als Warnungssignal u. dgl.) – mit fatalen Konsequenzen für die Ermittlung gradueller Prioritätsunterschiede. (Vgl. Scheler, a. a. O. 112, 358 f. über die Dysteleologie des Verweisungszusammenhangs von Gefühl – Schmerz und Lust – und objektivem Wohl, etwa des gesunden Organismus, und neuerdings Kamlahs Unterscheidung von objektiven Bedürfnissen und subjektiven Begierden a. a. O. 52 ff., 163. Der Verweisungszusammenhang war zum ersten Mal im großen von der stoischen Ethik in Anspruch genommen worden: Selbsterhaltungstrieb als Introversion der Teleologie gegen das Lustprinzip des Hedonismus.) Indessen wird eine „Objektivierung“ und Justifizierung des Subjektiven dieses nicht auf die Dauer und definitiv desavouieren dürfen. Der Meliorisierungsprozeß wird sich vielmehr zuletzt im Horizont des Gesamtlebens am Subjektiven selbst bewähren müssen.

Die Minimumschwelle liefert dann ein erstes spezielles Präferenzkriterium, weil sich in ihr lebensnotwendige und daher vordringliche Elementarbedürfnisse artikulieren. Sie stören unbefriedigt das Weltverhältnis *im ganzen*, indem sie es punktuell reduzieren – der Mensch ist im Schmerz nur noch Körper – oder entleeren – etwa in der Entwurzelung des Sinnverlustes –, und können daher einander in der Regel auch nicht gegenseitig kompensieren, sondern sind unvertretbar je auf mindestens „minimale“ Erfüllung angewiesen.

Im supraminimalen Bereich ist hingegen die Austauschbarkeit prinzipiell gewährleistet und nur dadurch eingeschränkt, daß nicht ein einzelner Weltaspekt auf die Dauer unilateral das

Gesamtniveau bestimmen kann. Unter den weiteren Kriterien hat die Tiefe der inneren Intensität, die allein ein erfülltes Leben gewährleistet, den Vorrang vor der äußeren der Heftigkeit und Stärke. Vor einzelnen Spitzenerlebnissen hat ferner ein stabiles, Stetigkeit und Langfristigkeit garantierendes Gesamtniveau den Vorzug. Die daraus resultierende Dauerbefriedigung ist – wie das Gegenstück andauernden Leidens – bilanzrelevanter als die kurzfristige, punktuelle. Sie schließt im übrigen inhaltliche Varianz – im Sinne der genannten Kategorie – nicht aus, impliziert aber in jedem Falle reiche Disponibilitäten. Intensität (Tiefe) und Extensität lassen sich ferner nur bedingt gegeneinander aufrechnen, weil beide unabhängig voneinander an bestimmte Minimalgrößen gebunden sind.