

Philosophien des Glücks

I Einleitung und Überblick

Eines der auflagenstärksten Segmente des Buchmarktes ist die so genannte *Ratgeberliteratur*. Unter den Ratgebern für alles und jenes bilden die für das Glück eine nicht unerhebliche Klasse. Bücher wie „Glück. Eine etwas andere Gebrauchsanweisung“ (eine wenig inspirierte Zitatensammlung von Wolf Schneider) oder „Flow. Das Geheimnis des Glücks“ (von dem Psychologen Mihaly Csikszentmihalyi) scheinen ebenso Gewinn trüchtige Auflagen zu erzielen wie Sammelbände mit antiken und modernen Texten zum Thema Glück oder das „Handbüchlein der Moral“ von Epiktet, das ebenfalls diesem Thema gewidmet ist.

Der nahe liegende Grund für diese Tatsache ist sicherlich, dass viele, wenn nicht alle Menschen am Thema Glück interessiert sind. Wohl niemand wird auf die Frage, ob er glücklich sein will, mit „Nein“ antworten. Die meisten werden wohl aber, wenn sie ehrlich sind, auf die Frage, ob sie tatsächlich glücklich *sind*, mit „Nein“ antworten müssen. Fragt man Menschen, warum sie etwas tun, welche Zwecke sie mit einer Tätigkeit verfolgen, so kommt man immer wieder auf Zwecke, die wiederum Mittel zu weiteren Zwecken sind. „Warum stehst Du früh auf?“ – „Um genug Zeit zum Lesen zu haben!“; „Warum liest Du dieses Buch?“ – „Weil ich dieses Problem verstehen will!“; „Warum willst Du dieses Problem verstehen?“ – „Um es zu lösen!“; „Warum willst Du das Problem lösen?“; „Weil es mir Spass macht!“ Zu fragen, warum jemand Spass haben will, scheint so sinnlos, wie zu fragen, warum jemand glücklich sein möchte. Glück und Freude scheinen *am Ende* von Mittel-Zweck-Ketten zu stehen. (Einen solchen Gedankengang findet man auch im ersten Buch in der „Nikomachischen Ethik“ des Aristoteles, auf die wir noch ausführlich zu sprechen kommen werden, vgl. EN 1095a).

Aber Spass und Glück sind nicht dasselbe. Es gibt viele Dinge, die Spass machen und die wir deshalb um ihrer selbst willen tun, wie Sport, Musik, Lesen usw.

Offenbar hat die Ausführung von *selbstzweckhaften Tätigkeiten* etwas mit *Freiheit* und Freiheit wiederum etwas mit Glück zu tun. Doch die Vorstellung, dass das Glück in der möglichst ununterbrochenen Ausführung solcher Tätigkeiten besteht, ist nur eine unter vielen und wird offenbar nicht von allen geteilt. Wenn es so leicht wäre, glücklich zu sein, indem man nur möglichst oft das tut, was einem Spass macht, so wären die Glücksratgeber nicht so gefragt. Denn man könnte einfach sagen: Verfolge selbstzweckhafte Tätigkeiten und Du wirst glücklich werden.

Dass Menschen nach Rat suchen, um glücklich zu werden, zeigt ja vielmehr, dass das Glücklichwerden sich nicht von selbst versteht. Das kann unterschiedliche Gründe haben. Es könnte zum Beispiel sein, dass das möglichst häufige Verfolgen selbstzweckhafter Tätigkeiten glücklich macht, dass es jedoch schwer ist, eine solche Lebensweise zu realisieren, weil die meisten Menschen nicht die Freiheit dazu haben. Viele Arbeiten, die dem Gelderwerb dienen, bringen Tätigkeiten mit sich, die die Menschen, die sie ausführen, nicht um ihrer selbst willen tun. Der Zwang, eine Arbeit auszuführen, die man nicht als selbstzweckhafte Tätigkeit auffassen kann, könnte also ein Grund für das Unglück von Menschen sein. Es läge dann vor allem in der *Unfreiheit* begründet, die die Knappheit von Ressourcen und die Notwendigkeit von Arbeit mit sich bringen.

Doch lässt sich der Unterschied zwischen selbstzweckhaften und nicht selbstzweckhaften Tätigkeiten so einfach machen? Was für den einen selbstzweckhaft ist, ist es für den anderen nicht. Der eine mag das Putzen von Fenstern als eine lästige Aufgabe ansehen, die er erledigen muss, um an Geld zu kommen, der andere mag sie um ihrer selbst willen tun. Es könnte auch behauptet werden, dass nicht die selbstzweckhaften Tätigkeiten Bedingungen des Glücks sind, sondern das Glücklichsein *umgekehrt* die Bedingung für die Wahrnehmung von Tätigkeiten als selbstzweckhaft. Vielleicht kann sich nur der Glückliche ganz auf das einlassen (konzentrieren), was er gerade tut, so dass es in seiner Wahrnehmung zu einer selbstzweckhaften Tätigkeit wird. Vielleicht handelt es sich hier nicht um einen Unterschied in den Tätigkeiten, sondern um einen Unterschied in der *Wahrnehmung* derer, die die Tätigkeit ausführen. Wenn man Klavier um seiner selbst, aber auch um des Gelderwerbs willen spielen kann, wenn man

Fenster, um Geld zu bekommen putzen kann, aber dies auch um seiner selbst willen tun kann, dann handelt es sich bei der das Glück ermöglichenden Freiheit vielleicht gar nicht um eine *äussere Freiheit des Handelns*, sondern um eine *innere Freiheit der Wahrnehmung oder des Geistes*. Wer sie besitzt, wird vielleicht nicht von dem abgelenkt, was ihr oder ihm gerade gegenwärtig ist. Wenn zwischen so genannten „entfremdeten Tätigkeiten“, wie denen an einem Produktionsfließband in einer Autofabrik und den *nicht* entfremdeten wie dem Musizieren aber nicht unabhängig von ihrer subjektiven Wahrnehmung als selbstzweckhaft oder nicht selbstzweckhaft unterschieden werden kann, dann ist der Hinweis, man solle selbstzweckhafte Tätigkeiten ausüben, um glücklich zu werden, nicht sehr hilfreich. Denn zuerst wäre ja die Frage zu klären, wie man dazu gelangt, eine Tätigkeit überhaupt als selbstzweckhaft wahrnehmen zu können. Wenn dazu das Glückseligsein eine Bedingung ist, dann ist die Auskunft ohnehin wertlos, weil sie den Zustand, nach dessen „Erzeugung“ gefragt wird, bereits als gegeben voraussetzt.

Was aber wird überhaupt angestrebt, wenn Menschen glücklich werden wollen? Ist das Glück etwas, was in der Wahrnehmung einer Tätigkeit *gegeben* ist, ist es ein *Zustand* oder eine *Eigenschaft*? Und wozu „gehört“ dieser Zustand oder diese Eigenschaft, zu einer vernünftigen Person, einem lebendigen Menschen, einem Bewusstseins oder der Art und Weise, wie sich ein Leben vollzieht? Können wir Tätigkeiten, Lebensvollzüge und Wahrnehmungen in ihrem Charakter überhaupt von den vernünftigen Personen und lebendigen Menschen trennen, die sie haben? In der meisten Literatur über das Glück wird davon ausgegangen, dass es eine *Eigenschaft von Zuständen* ist, in denen sich lebendige Menschen befinden oder auch nicht. Weil Menschen vermeintlicher Weise gemeinsame Merkmale haben, was ihre körperliche und psychische Ausstattung angeht, geraten sie auch in analoge Situationen, die entweder vermeintlich zu ihrem Glück beitragen oder diesem abträglich sind. Aber sind die Eigenschaften, die alle Menschen gemeinsam haben, die für das Glück relevanten? Als Lebewesen haben Menschen gewisse Gattungsmerkmale wie 21 Chromosomen, zwei Hirnhälften, Herz, Lunge und

Nieren usw. Haben diese biologischen Charakteristika etwas mit dem menschlichen Glück zu tun?

Wir werden noch sehen, dass Philosophen das behauptet haben. Vor allem die Tatsachen dass Menschen *sterblich* sind, dass sie auf *knappe* Nahrungsressourcen angewiesen sind und sich *sexuell* fortpflanzen wollen, ist von Theoretikern wie Thomas Hobbes und Sigmund Freud als Glücks*hindernis* angesehen worden. Aristoteles hat dagegen die menschlichen Personen vermeintlich gemeinsame *Vernunft* als Bedingung ihres Glückes angesehen. Glück bestünde in der Verwirklichung der für Menschen *spezifischen* Tätigkeit. Weil für den Menschen die Vernunft spezifisch sei, sei nur eine diese Vernunft beanspruchende Aktivität Glück versprechend. Wahrnehmung und Ernährung hätten auch die anderen Tiere. Beschränkt sich das Leben eines Menschen auf die Betätigung dieser Fakultäten, so verwirklicht er in der Aristotelischen Konzeption lediglich die animalischen Anteile seiner Natur, nicht jedoch die für ihn charakteristischen vernünftigen und wird deshalb nicht glücklich.

Vielleicht ist aber auch die Allgemeinheit der Vernunft noch etwas, was von der Natur von Individuen zu weit entfernt, was zu allgemein ist, um die Glücksmöglichkeiten von einzelnen Menschen zu begreifen. Wie steht es mit den Spezifika der individuellen und *zufälligen* Lebensgeschichte? Sind sie nicht relevant für das Glück? Es ist ja nicht nur ein mit Vernunft begabter Mensch, der glücklich zu leben versucht, sondern ein Mensch mit einer *besonderen und kontingenten Lebensgeschichte*. Der heute weit verwendete Begriff der *Selbstverwirklichung* als vermeintlicher Glückstrategie verweist auf diese Tendenz des modernen Denkens, auch das Streben nach Glück nicht als etwas allgemein Menschliches, sondern als *etwas Individuelles* zu begreifen. Philosophisch spielt dieser Gedanke vor allem seit Nietzsche und Emerson eine wichtige Rolle. Sobald man jedoch auf die Zufälligkeiten des Individuums Bezug nimmt, fragt sich, inwiefern hier noch eine Beratung zum Glücklichsein möglich sein soll. Können andere Menschen, wenn es nicht um allgemein Menschliches geht, *raten*, wie sich jemand verhalten oder wie er leben soll, damit sein Leben besser gelingt? Mit dieser Frage ist die der *Erziehung* eng verbunden. Erziehung ist ja auch eine Einflussnahme auf Individuen, die jedoch

häufig nach allgemeinen Kriterien erfolgt. Selten ist Erziehung eine Anleitung zum Glücklichen, meist geht es um den Erwerb elementarer Kulturtechniken. Doch das Verhältnis der Erziehung ist ein besonderes, vor allem, wenn es um das Glück geht. Inwiefern ist hier Charisma und Bevormundung am Platz, inwiefern können die Individuen auf sich gestellt bleiben? Dass es einen Bedarf nach Ratgeberliteratur in diesem Bereich gibt, bedeutet ja offenbar, dass Menschen hier nicht auf sich gestellt sein möchten. Doch seit der Aufklärung ist das Lehrer-Schüler-Verhältnis, sofern es sich nicht um ein Verhältnis zwischen Erwachsenen und Kindern handelt, in der Philosophie problematisch geworden.

In dieser Vorlesung werden wir zuerst die systematischen Fragen, die mit der Objektivität, Subjektivität und Zufälligkeit des Glücks und der Bewertung und Intervention in Lebensprozessen zu tun haben behandeln. Danach werden die unterschiedlichen Formen, dieses Thema in der antiken und der modernen Philosophie anzugehen besprochen. In diesem Zusammenhang wird auch das eben angedeutete veränderte Verhältnis von Philosophie Betreibenden zu denen, die Ihre Arbeit rezipieren zu thematisieren sein.

II. Systematische Probleme

1. Wer wird glücklich: Naturwesen, Gemeinschaftswesen, Bewusstseine?

Sofern wir uns vor allem als Naturwesen begreifen, die sich ernähren und sinnliche Wahrnehmungen haben, werden wir das Glück vor allem auf die Abfolge von Lust- und Schmerzzuständen beziehen, die wir in unserem Leben durchmachen. In der Ratgeberliteratur zum Thema Glück spielt die Entwicklung einer individuellen Ökonomie von Lust und Schmerz, also die Maximierung der Lust und die Vermeidung von Schmerz eine grosse Rolle. Der Vorteil der naturalistischen Perspektive auf das Glück ist, dass sie sich auf breite Gemeinsamkeiten unter den Menschen stützt; alle Menschen ziehen Nahrung dem Hunger vor, streben nach Sexualkontakt, haben Schmerzen bei Verletzungen und Angst vor dem Tod. Doch genügen diese naturalistischen „anthropologischen Konstanten“, um sich eine Vorstellung vom Glück zu machen? Weil Lust nicht auf Dauer gestellt werden kann, muss in einer naturalistischen Perspektive das Glück entweder im Moment gegeben sein, also von „Glücksmomenten“ gesprochen werden oder das Glück des Lebens muss in der „Addition“ der lustvollen Momente in der Erinnerung bestehen. Dann „erzeugt“ jedoch das erinnernde Bewusstsein das Glück, nicht die Lust selbst. Darüberhinaus werden in dieser Perspektive gerade die oben erwähnten selbstzweckhaften Tätigkeiten nicht mehr als für das Glück relevant berücksichtigt. Denn die Entstehung natürlicher Lustempfindungen hat nichts mit diesen Tätigkeiten zu tun. Gegessen wird, um sich zu erhalten, sexuelle Lust entsteht bei der der Arterhaltung dienenden Tätigkeit. Diese externen Zwecken dienenden Tätigkeiten um der Lust willen zu tun, d.h. von ihren natürlichen Zwecken abzukoppeln, ist nur bedingt möglich, weil die Lust bringende Reaktion des Leibes auf diese Aktivitäten nicht beliebig verlänger- und wiederholbar ist. Darüber hinaus werden in dieser Perspektive alle oben erwähnten selbstzweckhaften Tätigkeiten ausgeblendet, sofern sie vor allem mit dem Menschen als Gemeinschaftswesen zu tun haben.

Das Glück, das das Musizieren oder die Ausübung einer anderen Kunst auslösen kann und das Glück der Erkenntnis in der Wissenschaft sind an symbolische Systeme gebunden, die nur in menschlichen Gemeinschaften entstehen. Ein einzelnes Naturwesen wird weder Wissenschaft noch Kunst betreiben. Auch die Liebe als eine Form der menschlichen Beziehung (und von der sexuellen Lust zu unterscheiden), die von vielen Menschen als Bedingung des Glücks betrachtet wird, kann sich wohl nur in menschlichen Gemeinschaften einstellen, in denen Formen der Kommunikation gegeben sind, die über den Austausch natürlicher Signale hinausgehen.

Auch diejenigen Betrachtungen, die den Menschen als ein Gemeinschaftswesen vorstellen, beziehen sich auf Allgemeinheiten des Menschlichen. Zwar mögen diese Allgemeinheiten nicht so universal sein, wie die natürlichen, weil die Gemeinschaften voneinander abweichen. Doch die Symbolsysteme in Gemeinschaften verbinden natürlich immer viele Menschen miteinander. Ist aber, so kann man fragen, das Glück nicht etwas je individuelles? Ist es wirklich das Natur- oder das Gemeinschaftswesen „Mensch“, das jeweils glücklich wird. Bin nicht ich es, in meiner spezifischen Individualität, die nach Glück strebt?

Die „humanistische“ Vorstellung, die mit der Individualisierung des Glücks verbunden ist, hat in der Gegenwart unter dem Stichwort „Selbstverwirklichung“ Karriere gemacht: Danach gibt es in jedem Menschen unterschiedliche Anlagen, Bedürfnisse und Fähigkeiten, unterschiedliche natürliche Dispositionen und kulturelle Reaktionsformen, die es unmöglich machen, ein allgemeines „Rezept“ des Glücks zu vertreten. Die Möglichkeit der „Selbstverwirklichung“ wäre hingegen an eine *wahrhaftige Selbsterkenntnis* gebunden oder durch die Erkenntnis der individuellen Möglichkeiten durch einen Lehrer zu gewährleisten. Doch wie eine wahrhaftige Selbsterkenntnis möglich sein und wie ein Lehrer erkennen soll, was ein glückliches Leben für genau diesen einen Menschen bedeuten soll, ist schwer zu sagen. Setzt Selbsterkenntnis nicht Lebenserfahrung und Reflexionskompetenz voraus, die sich nur da entwickeln kann, wo auch etwas misslingt? Es ist zwar ein Erkenntnisideal, dass man einfach in sich hineinschaut, um zu wissen, was man kann, mag und will. Doch dieses Ideal ist kaum realisierbar. Und wie soll ein Lehrer

„von aussen“ sehen, was das Angemessene für eine bestimmte Person ist? Muss man nicht erfahren, was man *nicht* kann, wer *nicht* zu einem passt, was man *nicht* mag, um das Individuelle zu verstehen? Ist nicht auch der Lehrer und Berater auf solche Erfahrungen mit der Person, die er beraten soll, angewiesen, um zu wissen, was das Glück für diese Person sein könnte? Wenn aber erst gehandelt werden muss, um sich selbst zu erkennen, so bleibt dieses Handeln nicht ohne Konsequenzen. Wer einen bestimmten Beruf ergreift und erfährt, dass er nicht für ihn geeignet ist, kann die Zeit, die er darauf verwendet hat, ihn zu erlernen, nicht zurückgewinnen. Er kann auch nicht die Folgen seines Handelns in diesem für ihn vielleicht nicht geeigneten Beruf ungeschehen machen. Mit dem eigenen Handeln, dem gelingenden wie dem nicht gelingenden, wird die individuelle *Lebensgeschichte* erzeugt, die eine eindeutige zeitliche Orientierung hat und nicht rückgängig gemacht werden kann. Braucht es deshalb für die Findung des individuellen Glücks nicht das Glück im Sinne des glücklichen Zufalls, um sich selbst nicht auf das Falsche festzulegen? Und ist die Vorstellung, dass es eine individuelle Natur gibt, die verwirklicht werden muss, damit sich das Glück einstellt, überhaupt angemessen? Sind Menschen nicht plastisch, veränderbar? Gibt es nicht viele Möglichkeiten, sich so zu verändern, dass man sein Glück findet?

2. Wann wird jemand glücklich? Einheit und Kontingenz im Lebensprozess

Solange man davon ausgeht, dass Menschen ein *festes Wesen* haben, sei es in Form einer unsterblichen Seele oder in der DNA oder in der Struktur ihres Gehirns, ist klar, dass dieses Wesen ganz entscheidend am Glück oder Unglück einer Person beteiligt ist. Doch wie berechtigt ist eine solche Annahme? Die Rede vom Wesen stammt aus der Aristotelischen Tradition, in der davon ausgegangen wurde, dass die Natur ihren Einzeldingen Normen vorgibt. Nach dieser Auffassung ist es notwendig, dass ein Pudel bellt, aber zufällig trägt er eine Schleife (vgl. dazu Hampe 2006, S. 45 ff.). Es muss in dieser Tradition also zwischen Determinanten unterschieden werden, die zur Natur eines Wesen gehören und solchen, die nur

zufällig an es herantreten. Beispiele für solche Wesenheiten waren der Artcharakter der Lebewesen vor Darwin und der intelligible Charakter einer Person nach Kant und Schopenhauer. Beide Formen waren ewig und überzeitlich und normierten die zeitliche Geschichte der Individuen, auf die sie zutrafen. Die Geschichte der Individuen zerfiel dem entsprechend in die Bestandteile der notwendigen Realisierung ihres Art- oder intelligiblen Charakters und die zufälligen Vorkommnisse. Die moderne Wissenschaft hat auf unterschiedliche Weise von dieser Unterscheidung zwischen wesentlichen und zufälligen Kausalitäten Abstand genommen. Erstens, indem sie verborgene Wesenheiten, die das, was der Erfahrung zugänglich ist, festlegen sollten, als reine Spekulationen zurückwies (Galilei, Kritik an Kants „Ding an sich“). Zweitens, dadurch, dass sie – bis auf das Postulat so genannter Naturgesetze – ewige Strukturen, die zeitliche Veränderungen festlegen, aber solchen nicht selbst unterliegen, durch Produkte der Naturgeschichte ersetzt hat. Am prominentesten war hier der Einschnitt durch Charles Darwin und seine Durchsetzung der Lamarckistischen Ideen, dass die natürlichen Arten keine ewigen Wesenheiten sind, sondern das Ergebnis eines zeitlichen Prozesses. Im Unterschied zu Lamarck betrachtete Darwin in diesem Zusammenhang auch den Zufall als einen wichtigen Entwicklungsfaktor. Philosophisch schliesslich hat John Leslie Mackie gezeigt, dass unsere Unterscheidung zwischen notwendigen Ursachen und zufälligen Randbedingungen von unseren Erwartungen, was „normal“ ist, abhängt, wie die Analyse des Beispiels einer Gasexplosion unschwer zeigen kann. Betrachtet man nun die Lebensgeschichte von Personen und fragt sich, warum der eine sich glücklich nennt und der andere unglücklich, so kann man entweder auf den Charakter oder ein Zufallsgeschehen Bezug nehmen. Man kann a) von einem glücksfähigen Charakter sprechen im Unterschied zu einem nicht glücksfähigen, b) von einem glücksfähigen Charakter, dem es gelungen ist, sich den Zufällen, die Unglück bringen, zu entziehen und c) das Leben des Glücklichen und des Unglücklichen selbst als einen Prozess betrachten, der von Zufällen bestimmt ist, die ins Glück oder Unglück führen, nicht aber durch einen intelligiblen Charakter festgelegt wird. (Die Vorstellung, dass eine Philosophie des Glücks vor allem darin

bestünde, zu lernen, wie man den Zufällen des Lebens entgehen könne, wird uns im Zusammenhang mit der Tradition der Stoa noch ausführlich beschäftigen.)

Sofern wir weder an eine unsterbliche Seele, noch an einen intelligiblen Charakter glauben, bleibt uns nichts anderes übrig, als Personen selbst als Erfahrungsprozesse zu betrachten, die durch zufällige Erfahrungen entstehen. Die Frage, ob es eine unsterbliche Seele oder einen intelligiblen Charakter gibt oder wir sie notwendig postulieren müssen (wie Kant glaubte), um eine plausible Morallehre zustande zu bekommen, ist eine Frage der Metaphysik und der Ethik, auf die wir hier nicht eingehen können. Ich übernehme hier einfach die metaphysische Position eines Anti-Essentialismus, der davon ausgeht, dass es ein überzeitliches Wesen des individuellen Menschen nicht gibt. Die „Brüche“ oder „Kontinuitäten“ in Erfahrungsprozessen können unterschiedlich ausgeprägt sein. Ein Beispiel für das Unglück, das eine Person betreffen kann, ist das Posttraumatische Stress Syndrom, das durch einen Unfall, in den eine Person zufällig verwickelt oder durch eine Kriegserfahrung hervorgerufen werden kann. Die Menge an zufälligen Bedingungen, die für das Auftreten dieses Syndroms verantwortlich zu machen sind, sind erheblich (vgl. Hampe 2006, S. 53 ff.) Die Diskontinuität, die durch dieses Syndrom im Lebensprozess einer Person entsteht ist erstaunlich. Anders als es die naive Psychologie glaubt, entlarvt die Todesbedrohung im Krieg nicht unbedingt den „wesenhaften“ Charakter einer Person, sondern zerstört eventuell das, was sich an Gewohnheits- und Erfahrungsmustern entwickelt hat. Es ist nun aber zweifellos so, dass durch einen Unfall oder Kriegserlebnisse, die zu einer solchen Traumatisierung führen, die Möglichkeit eines Menschen, glücklich zu werden, zunichte gemacht werden kann. Was soll es heissen, dass sie auch unabhängig von den äusseren Ereignissen eines Lebens glücklich sein könnte? Ein solcher Unfall oder Krieg kann eine Person auch in ganz unterschiedlichen Lebensaltern treffen, in denen die Traumatisierung unterschiedliche Folgen haben kann. Eine dieser Folgen kann sein, dass alle Erinnerungen einer Person auf ihre Ähnlichkeit zu dem traumatisierten Erlebnis hin befragt werden. Die Traumatisierung zerstört dann nicht nur die Möglichkeit, in

Zukunft glücklich zu werden, sondern sie ändert auch die Bewertung vergangener, vor der Traumatisierung liegender Erlebnisse. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, zwischen Leid im Allgemeinen und Traumatisierung zu unterscheiden. Personen können schweres Leid erleben, das sie jedoch in ihren Lebensprozess als etwas, das zu ihnen gehört, integrieren können, etwa eine chronische Krankheit, und sie nicht unbedingt unglücklich machen muss. Das traumatische Ereignis ist ein Leiden *besonderer* Art, das *plötzlich* und *zufällig* über die betreffende Person hereinbricht: wie Erbeben, eine Vergewaltigung, ein Verkehrsunfall, der Krieg. Entscheidend für die Gefahr des traumatischen Erlebnisses für die Glücksmöglichkeit eines Lebens ist die Unmöglichkeit es (zunächst, vor therapeutischen Hilfen) in das eigene Leben zu integrieren. Das Leben scheint einen Riss durch das Trauma zu bekommen. Eine Krankheit muss keinen solchen Riss erzeugen, auch wenn sie vielleicht mehr Leid verursacht. Entscheidend für die Frage, ob ein Leben glücklich oder unglücklich verläuft, ist in dieser Perspektive seine Integrität, nicht die Menge an Leiderfahrungen, die es ausmachen. Auch wenn das Posttraumatische Stress-Syndrom Leid bedeutet, so ist das doch nicht das Entscheidende in Bezug auf die Glücksmöglichkeiten des betreffenden Lebens, sondern die Tatsache, dass es nicht integrierbar ist.

3. Das falsche und das richtige Leben

Die Begriffe „glücklich“ und „unglücklich“ werden häufig als *Bewertungsbegriffe* auf ein Leben oder eine Person bezogen, so wie die Begriffe „gut“ und „schlecht“ als Bewertungsbegriffe auf Handlungen oder die von „wahr“ und „falsch“ auf Sätze bzw. Urteile bezogen werden. So wie wir, aus welchen Gründen auch immer, davon ausgehen, dass wir gute Handlungen tun und schlechte unterlassen sollen, dass wir wahre Sätze oder Urteile äußern bzw. fällen sollen, falsche jedoch zu meiden haben, ebenso denken die meisten Menschen wohl, dass wir nicht nur glücklich werden wollen und nicht unglücklich sein möchten, sondern, dass wir oder das

Leben glücklich sein *sollte* und nicht unglücklich. Nun gilt für dieses Sollen wie für alles Sollen, dass es dort keinen Sinn hat, wo das betreffende Können nicht gegeben ist: Die schon erwähnten Theoretiker Hobbes und Freud, die die Meinung vertraten, dass Menschen gar nicht glücklich werden *können*, halten deshalb auch den Anspruch, dass Menschen ein glückliches Leben führen sollen, für abwegig. Das bedeutet jedoch, dass da, wo die Aufforderung laut wird, man solle glücklich sein, obwohl dies grundsätzlich nicht möglich ist (unter der Voraussetzung einer bestimmten Bedeutung von „glücklich“), der Druck auf ein Leben erhöht wird. Sofern Menschen der Meinung sind, dass das unglückliche Leben ein falsches Leben ist, sie aber gar nicht dazu in der Lage sind, ein glückliches Leben zu führen, weil das Glück eine Illusion ist, verschlechtern sie ihre Lage. Denn nun sind sie nicht nur unglücklich, sondern sie glauben auch noch, etwas *falsch zu machen*, wenn sie unglücklich sind.

Die Vorstellung, dass man sein Leben falsch führt, dass man schlechte Handlungen tut oder ein unglückliches Leben hat, steht ebenfalls unter einer metaphysischen Voraussetzung: der der *Freiheit*. Der Begriff der Freiheit kann ganz unterschiedliche Bedeutungen haben. Die Grundbedeutung ist die, dass Menschen Anfänge von Kausalketten sind (von Kant und Chisholm so vertreten) und deshalb in jedem instanten Moment entscheiden können, was sie tun, das Gute oder Schlechte, etwas was ihr Leben eher glücklich oder unglücklich macht. Gegen diese Konzeption kann man einwenden, dass sie gegen den Energieerhaltungssatz verstösst und dass es sehr zweifelhaft ist, ob es instantane Entscheidungsmomente und einen unbestimmten Willen geben kann. Ein weiterer grundsätzlicher Freiheitsbegriff betrifft die Frage, ob ein Mensch tun kann was er oder sie will oder von anderen darin gehindert wird. Hier muss keine instantane Entscheidungsfreiheit vorausgesetzt werden. Es genügt anzunehmen, dass Menschen Pläne haben und anstreben, diese Pläne zu verwirklichen. Wenn sie in ein Gefängnis kommen oder sonst daran gehindert werden, sich frei zu bewegen und die Mittel zur Verwirklichung der Zwecke, die sie sich gesetzt haben, zu suchen, sind sie unfrei. Zu diesen zweiten Freiheitsbegriffen gehören auch die politische Freiheit und die bürgerliche Freiheit. Die politische und die bürgerliche

Freiheit sind graduierbar. Während die instantane Entscheidungsfreiheit eine Sache des Entweder-Oder ist, kann man in unterschiedlichen Gesellschaften und politischen Verfassungen mehr oder weniger politische oder bürgerliche Freiheiten besitzen. Ein dritter Freiheitsbegriff betrifft die Macht, auf die das eigene Leben bestimmenden Verhältnisse einzuwirken. Dieser Freiheitsbegriff ist nicht mit dem ersten, dem der Entscheidungsfreiheit zu verwechseln. Er setzt lediglich voraus, dass Menschen aktive Faktoren in der Wirklichkeit sind. Dies steht man auch Elektronen zu, auch sie „machen“ etwas, ohne sich zu entscheiden. Zweifellos haben unterschiedliche Individuen unterschiedlich viel Macht, etwas in der Wirklichkeit zu bewirken. An diese Macht anschliessend kann man einen weiteren graduierbaren Freiheitsbegriff einführen, wonach ein Wesen umso freier ist, je mehr es die Umstände, die sein Leben bestimmen, beeinflussen kann. Ein letzter Freiheitsbegriff betrifft schliesslich die interne Komplexität von Menschen. Viele Theoretiker gehen davon aus, dass in einem Menschen immer gleichzeitig unterschiedliche Bestrebungen existierten. Diese können teilweise als widersprüchlich beschrieben werden, dass man sowohl das eine wie das andere tun will, dass man sowohl rauchen wie nicht rauchen will, dass man sowohl Fleisch essen wie nicht essen will usw. Wenn ein Mensch etwas tut, von dem er im Nachhinein sagt, dass er es lieber nicht getan hätte, weil er es nicht vernünftig begründen kann, so ist er nicht mit sich einig. Wenn er tut, was er als vernünftig begründen kann und deshalb nicht bereut, so ist er mit sich einig. Harry Frankfurt und Peter Bieri haben einen Menschen, der mit sich einig ist, frei und einen, der tun muss, was er bereut, unfrei genannt.

Nehmen wir einmal an, ohne dass hier ausführlich darüber diskutiert werden kann, dass der erste Freiheitsbegriff nichts Wirkliches bezeichnet. Inwiefern haben dann die anderen drei Freiheitsbegriffe etwas mit dem menschlichen Glück zu tun? Sicherlich kann man sagen, dass ein Mensch, der daran gehindert wird, seine Pläne zu verwirklichen, schwerlich glücklich werden kann, es sei denn, man koppelt das Glück ganz von den äußeren Erfahrungen und dem tatsächlichen Verlauf eines Lebens ab, indem man es etwa nur auf die Beschaffenheit einer unsterblichen Seele oder einen intelligiblen Charakter bezieht – was wir ja bereits ausgeschlossen

haben. Dann hängt das Glück von Menschen also von den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen ab, in denen sie leben. Zweifellos bestimmt die Macht, die Menschen haben, auch diese politischen Verhältnisse, so dass der zweite und der dritte Freiheitsbegriff miteinander zusammenhängen. Die Demokratie ist deshalb eine von vielen positiv bewertete politische Verfassung, weil sie potentiell allen, die von der politischen Entwicklung in einem Gemeinwesen betroffen sind, auch die Macht gibt, auf diese politische Entwicklung Einfluss zu nehmen. Die Macht zu haben, auf die das eigene Leben bestimmenden Faktoren Einfluss zu nehmen, diese Fähigkeit hängt aber natürlich auch von den körperlichen, intellektuellen und technischen Ressourcen ab, die jemandem von Natur aus zur Verfügung stehen. Diese natürlichen Gaben sind (noch) aber eine Sache des Zufalls. Schliesslich ist ein Leben, in dem man ständig bereuen muss, was man getan hat, zweifellos kein glückliches Leben, weil Reue Leid bedeutet und dauerndes Leiden in den meisten – wenn auch nicht allen Glückskonzeptionen – ein Indikator von Unglück ist. Zwar garantiert die Abwesenheit von Leid nicht das Glück, doch seine dauernde Anwesenheit verhindert es in den meisten Fällen (vom heiligen Leben einmal abgesehen). Deshalb kann man die Freiheit im Sinne der *Einigkeit mit sich selbst* als eine Bedingung des Glücks betrachten.

Vorausgesetzt also, dass so etwas wie Glück den Menschen möglich ist, dass ein richtiges Leben eines ist, in dem Glück möglich wird und ein falsches eines, in dem Glück *nicht* möglich ist, kann man sagen, dass das richtige Leben eines ist, indem politische Freiheit gegeben ist, indem die Macht, auf die eigenen Lebensverhältnisse Einfluss zu nehmen besteht und in dem es möglich wird, mit sich einig zu sein.

4. Ethik, Therapie, Technik

Die Frage der Machtverteilung in einem Staat und einer Gesellschaft ist eine der *politischen Ethik*. Wenn klar ist, welche Machtverteilungen eher zu Unglück und

welche eher zu Glück führen, so sollten die, die eher zu Glück führen, auch angestrebt werden. Doch wer strebt hier? Es kann sein, dass die, die in einer bestimmten historischen Phase von der Machtverteilung begünstigt werden, nicht wollen, dass andere, die in dieser Phase benachteiligt werden, an der Macht partizipieren. Sie werden versuchen, dies zu verhindern. Sofern die Benachteiligten dagegen angehen wollen, wird es zu einem eventuell leidvollen Konflikt zwischen den Mächtigen und den Machtlosen kommen. Dass Leid in der Gegenwart für eine bessere Zukunft (der Machterhaltung oder des Machtgewinns) in Kauf genommen wird, ist eine Situation, die relativ häufig sowohl im Leben von Einzelnen wie von Gemeinschaften auftritt. Das Bessere in der Zukunft beruht dabei auf einer *ethischen Bewertung gegenwärtiger und zukünftiger Zustände*. Oft kommen solche Bewertungen durch Vergleiche zustande. Um die eigene Lebenssituation jedoch mit anderen vergleichen zu können, ist die Kenntnis anderer Lebenssituationen nötig. Diese Kenntnis kann entweder aus der Geschichte oder aus der Erfahrung mit fremden Gesellschaften und politischen Systemen gewonnen werden. Dazu ist *Bildung* nötig. Also ist eine der Grundvoraussetzungen dafür, am eventuell gesellschaftlich und politisch verursachten Unglück etwas zu ändern, historische und vergleichend-politische Bildung zu erwerben. Platon ging hier in seinem Dialog „Staat“ so weit, einen Menschen, der sich nicht mit den öffentlichen und staatlichen Angelegenheiten befasst, als *nicht erwachsen* zu bezeichnen, denn er kümmert sich ja wie ein Kind noch nicht darum, wie die äusseren Umstände beschaffen sind, die auf sein Unglück oder Glück Einfluss haben können. Charakteristisch für so genannte totalitäre Staats- und Gesellschaftssysteme ist die Tatsache, dass sie diese Bildung behindern oder zu verunmöglichen versuchen, indem sie ihren Mitgliedern Informationen über anderen Gesellschafts- und Staatssysteme vorenthalten oder sie verfälschen. Entscheidungen über das Glück oder Unglück in bestimmten Lebensformen ist auch eine Entscheidung über Symbol- und Begriffssysteme. Nur wer unbehinderten Zugang zu verschiedenen Symbol- und Begriffssystemen hat, kann sich auch über die Beurteilung seiner eigenen Lebensform klar werden. Verabschiedungen von der Wahrheit, die es unmöglich machen, zwischen einer korrekten und unkorrekten Darstellungen von

begrifflichen Alternativen zur eigenen Lebensform zu unterscheiden, befördern damit indirekt auch totalitäre Abschottungsstrategien. Tatsächlich untersteht die semiotische Autonomie, die Fähigkeit unterschiedliche Begriffssysteme vergleichen zu können, die für alternative Lebensformen konstitutiv sind, zwei Bedingungen: Erstens der des Strebens nach Wahrhaftigkeit in der Erfassung begrifflicher Zusammenhänge und zweitens der des Strebens nach Polyphonie (im Sinne von Michail Bachtin), nach einem Pluralismus des Sprechens und der Begrifflichkeiten. Wo Unwahrhaftigkeit und begriffliche Monokulturen vorherrschen, ist eine freie Entscheidung über die gesellschaftlichen und staatlichen Bedingungen des Glücks (wenn es solche denn gibt) nicht möglich.

Auch das persönliche Affektleben kann eine Frage der Ethik sein. Besonders immer wieder auftretende *heftige Affekte* sind in der philosophischen Tradition als ein Hindernis auf dem Weg zu einem gelingenden Leben behandelt worden. Es sind vor allem *Reflexions- und Gewöhnungsprozesse*, die als Massnahme gegen das folgenreiche Handeln aus unerwünschten Affekten heraus vorgeschlagen wurden. So findet man sowohl in der Stoa wie bei Spinoza den Hinweis, dass das Nachdenken über die Affekte, die Tatsache, dass man ihnen ausgesetzt ist, abmildert, weil bereits im Nachdenken eine Distanz zu den Gefühlen eingenommen wird, sie werden zum Objekt gemacht, und man ist ihnen deshalb nicht mehr ^[A1]vollkommen ausgeliefert.

Reflexionsprozesse sind etwas, was Menschen *freiwillig* durchführen und sie sind während dieser Prozesse Handelnde. *Wie* man diese Prozesse durchführt, hängt weitgehend von den Symbolen oder Begriffen ab, mit denen man sie vollzieht. Schon die Benennung von Affekten als „Mitleid“, „Hass“, „Hoffnung“ usw. und die interne Systematik, in die sie aufgrund der *Beschreibungen* der mit diesen Namen gekennzeichneten Zustände gebracht werden, ist eine Sache der Symbol- und Begriffssysteme. Die Frage, wie man reflexiv auf seine Affekte Einfluss nimmt, ist deshalb auch von der Wahl des Symbolsystems abhängig (vgl. dazu Hampe 2006a, S. 53 ff.).

Während in der antiken Ethik die Wahl eines philosophischen Symbolsystems die eines philosophischen „Meisters“ war, bei dem man eine Zeit seines Lebens verbrachte, sind seit dem Buchdruck philosophische Symbolismen und Begriffssysteme in der Rezeption von Personen weitgehend unabhängig geworden. Diese Unabhängigkeit ist mit der Frage verbunden, inwiefern die bloße Lektüre von Büchern Reflexionsprozesse in Gang setzen kann, die denen der persönlichen Einflussnahme in ihrer kurativen Wirkung vergleichbar sind. Die persönliche Einflussnahme durch philosophische Meister war sicher eine, die nicht nur die Wahl einer Begrifflichkeit, mit der man die eigenen Zustände beschrieb, betraf. Die Meister nahmen wohl auch noch in anderer Hinsicht auf das Leben ihrer Schüler Einfluss (Ess- und Schlafgewohnheiten, Entscheidungsberatung usw.). Die Faszination, die ein solcher Meister in Form seines Charismas, seiner persönlichen Ausstrahlung, ausübte, konnte dabei eine *Gefahr* bei der Prüfung der Tauglichkeit der Begrifflichkeiten sein, in denen er lehrte. Andererseits dürfte der persönliche Kontakt die Wirksamkeit der Reflexionsprozesse in einer bestimmten Begrifflichkeit verstärkt haben. (Etwas, was wir heute noch ausnutzen, wenn wir neben den Lehrbüchern den persönlichen Unterricht pflegen.)

Eine spezielle Form der modernen Einflussnahme auf das Affektleben von Menschen ist die *Therapie*. Auch die Therapie ist eine persönliche Einflussnahme. Sie steht insofern der Meister-Schüler-Relation in der antiken Philosophie näher als der modernen Buchlektüre. Die vom Therapeuten oder der Therapeutin benutzte Terminologie wird in der Regel gegenüber dem Rat suchenden jedoch nicht noch einmal gerechtfertigt, sondern als die richtige und wirksame einfach angewandt. So ist es jedenfalls in der Psychoanalyse. Das bedeutet, dass es keine „semiotische Autonomie“ gibt, wenn man sich einmal in ein therapeutisches Verfahren hineinbegeben hat. Ferner tritt die Gefahr der charismatischen Bindung an die therapierende Person genauso wie in der persönlichen philosophischen Erziehung auf. Diese Gefahr ist vor allem in der Psychoanalyse erkannt und reflektiert worden. (Sie hat dort als Prozess der Übertragung und Gegenübertragung auch einen besonderen Stellenwert.)

Eine spezifische Form von Symbolismus, der Symbolismus der Naturwissenschaften, hat zu einer speziellen Form von Therapie in besonders schweren Fällen von affektiver Störung geführt: der *pharmazeutischen Einflussnahme* auf den Stoffwechsel, vor allem im Gehirn. Der naturwissenschaftliche Symbolismus, der die Grundlage für diese Einflussnahme bildet, ist den meisten, die sich entsprechenden Therapien unterziehen, nicht bekannt. Auch die kausalen Mechanismen, die zu einer Veränderung im Affektleben führen, bleiben den Therapierten in der Regel verborgen. Die Anwendung von Symbolismen (bspw. mathematischer Art), Handlungsformen und Mechanismen, die die Anwender selbst nicht ganz durchschauen, auf deren Wirksamkeit sie aber dennoch vertrauen, nennt man auch den *Gebrauch von Techniken*. Die Einnahme einer Beruhigungstablette ist daher die Anwendung einer Technik. Der Einnehmende ist passiv, die Tablette wirkt auf ihn ein, ohne dass er weiss warum und wie. Er vertraut auf oder kennt aus vergangener Erfahrung die Wirksamkeit des Präparats. Anders als im Falle des Reflexionsprozesses ist er es jedoch nicht *selbst*, der an sich die Veränderung bewirkt oder ein philosophischer Lehrer, sondern die kollektiven Erkenntnisse und deren Materialisierung in Form des Pharmazeutikums verändern ihn „von aussen“. Gerade da, wo Reflexionsprozesse aufgrund vehementer affektiver Prozesse von dem Betreffenden gar nicht mehr durchgeführt werden können, mag eine andere Möglichkeit der Beeinflussung gar nicht mehr möglich sein. Inzwischen werden pharmazeutische Präparate und medizinische Techniken nicht nur benutzt, um den eigenen Körper in eine bestimmte Gestalt zu bringen, sondern es eröffnet sich auch zunehmend die Möglichkeit, das eigene Gemüt und Affektleben technisch zu beeinflussen. Angenommen, es gebe eine so genannte „Glückspille“, von der ja immer wieder die Rede ist, so wäre sie ein technischer Weg zu einem ausgeglichenen und fröhlichen Gemüt und könnte die therapeutischen und ethischen Wege zum Glück, die ja oft als mühsam geschildert werden (wenn es sie denn überhaupt gibt) ersetzen. Die Frage, ob man sich Ethiken, Therapien oder Techniken unterziehen und aussetzen will, um die Wahrscheinlichkeit des Glücks zu erhöhen, ist eine, die nur beantwortet werden kann, wenn man die Wirksamkeit

bzw. Wirkungslosigkeit von selbständigen Reflexionsprozessen gegen die Gefahren der Abhängigkeit und der Nebenwirkungen vom persönlichen Charisma und technischen Verfahren abwägt. Die Geschichte der menschlichen Suche nach Glück ist auch die Geschichte des Übergangs von der charismatischen persönlichen Einflussnahme über die selbständige Reflexion zur technischen Selbstgestaltung.

III.

Historische Positionen

A. Antike Gestalten

5. Eudaimonie bei Aristoteles

Die praktische Philosophie des Aristoteles (384-322 v.Chr.) findet in der antiken Aufklärung statt, die eine Reaktion auf die traditionalistische Ethik darstellt. In dieser Ethik wurde das Handeln vor allem durch Verweis auf religiöse Traditionen gerechtfertigt. Es geht Aristoteles dabei, wie der modernen Ethik auch, um das gute Handeln. Doch findet die Untersuchung des guten Handelns bei Aristoteles in einem Rahmen statt, der heute in der Ethik disziplinar abgetrennt ist und den man als „Sozialphilosophie“ oder „politische Philosophie“ bezeichnet. Charakteristisch für die Zeit der aristotelischen Untersuchung ist die ehemalige Dominanz einer heroischen Moral, nach der das „Gutsein immer einschliesst: beneidenswert [zu] sein“ (Wolf 2002, s. 16). Diese Moral ist in den Überlegungen von Aristoteles immer noch spürbar.

Aristoteles geht davon aus, dass menschliche Aktivitäten in Form von Techniken, Lehren und Praktiken immer zielgerichtet sind (EN I). Dass alle Aktivitäten ein Ziel haben müssen, bedeutet jedoch nicht unbedingt, dass es ein gemeinsames Ziel geben muss. (Aus der Tatsache, dass jeder Vogel ein Nest hat, folgt ja nicht, dass alle Vögel ein gemeinsames Nest haben.) Als Ziele von menschlichen Aktivitäten betrachtet Aristoteles Güter. Selbstzweckhafte Handlungen oder Dinge, die wir um ihrer selbst willen anstreben, betrachtet Aristoteles als Endpunkte des Handelns. Es muss solche Endpunkte geben, wenn unser Handeln nicht sinnlos in einem unendlichen Regress aufgehen soll. Es könnte jedoch mehrere, unterschiedliche Einzelendpunkte geben. Um die Frage zu untersuchen, wie viele mögliche Endpunkte menschlicher Aktivität es eventuell gibt betrachtet Aristoteles drei Lebensweisen: das auf die Lust, das auf die Ehre und das auf die Betrachtung oder Theorie ausgerichtete Leben. Denn Menschen sagen, dass sie Lust, Ehre und

Erkenntnis um ihrer selbst willen anstreben. Doch Aristoteles bezweifelt das. Ein Leben, das sich die Lust als letztes Ziel setze, werde der Natur des Menschen nicht gerecht. Das Streben nach Ehre sei ein Streben nach Beifall durch die Öffentlichkeit. Dieser Beifall gehöre jedoch nicht zu dem Strebenden, sondern komme von den Beifall spendenden Personen. Daher sei die Ehre ebenfalls nicht etwas, was ein einzelner Mensch als etwas, was Ziel seiner Person sein könnte, anzustreben vermag. Vielmehr werde die Gewährung von Ehren als ein Indikator dafür genommen, dass man *tugendhaft* sei. Die Tugendhaftigkeit sei jedoch wiederum eine bloße Handlungsdisposition, die man auch im Schlaf besitzen könne. Kann eine Disposition ein Handlungsziel sein? Aristoteles glaubt das nicht. Schliesslich untersucht er noch das auf Reichtum ausgerichtete Leben und charakterisiert es als „unnatürlich“ und „gezwungen“, weil es nicht auf Zwecke, sondern auf Mittel zu Zwecken ausgerichtet sei (EN 1096 a).

Wichtig an der aristotelischen Betrachtung ist, dass er Endziele menschlicher Praxis untersucht, die spezifisch menschliche Fähigkeiten realisieren und nicht irgendwelche Fähigkeiten. Nur unter dieser Voraussetzung ist verständlich zu machen, warum er die Lust als Endzweck verwirft. In der Eudemischen Ethik stellt Aristoteles ein Gedankenexperiment an (1212 b 18), das nach ihm zu einiger Berühmtheit gelangt ist und an eine Passage in Platons „Staat“ anknüpft. Er fragt, ob wir, wenn wir vor unserer Geburt wählen könnten, als Menschen geboren zu werden oder nicht, ein menschliches Leben wählen würden, in dem das höchste von uns erreichbare Ziel der Lustgewinn wäre oder ein Leben, in dem wir immerzu schlafen würden. Aristoteles meint, wir würden es in diesen Fällen, ebenso wie im Falle endloser Mittel-Ziel-Ketten, vorziehen, nicht als Menschen geboren zu werden.

Ferner ist zu berücksichtigen, dass es Aristoteles auch um das höchste Gut geht, das für menschliche Gemeinschaften gilt: das heisst, es geht um das spezifisch menschliche höchste Gut, nicht um ein individuell höchstes Gut. Als dieses erweist sich für ihn am Ende des fünften Kapitels des ersten Buches der EN das Glück. Die vollkommenste, weil autarkste Verwirklichung dieses Glückes ist im Streben nach

Erkenntnis möglich, wie später im zehnten Kapitel des 10. Buches gezeigt werden wird.

Dass Aristoteles ein *letztes Handlungsziel* als das Glück auszeichnet, dass er nach einem *für den Menschen* als vernünftiges Wesen spezifischem Glück sucht, welches die menschliche *Erkenntnisfähigkeit* realisiert, und dass er schliesslich das *theoretische Leben* gegenüber dem politischen auszeichnet, ist durch spezifische Aspekte seiner Philosophie überhaupt und seiner spezifischen Philosophie des Glücks im besonderen bedingt. So wird das Glück von Aristoteles als ein *Ziel*, nicht als ein Ereignis in oder ein Zustand von oder eine Eigenschaft des Lebens begriffen. Denn Aristoteles denkt vor allem teleologisch: Erstens konzipiert er das Glück von der Zweckhaftigkeit des menschlichen Handelns her und sucht nach einem „höchsten“ und „letzten“ Zweck. Zweitens geht er davon aus, dass es ein *menschliches Gattungswesen* gibt, das sich einerseits vom Gattungswesen der verschiedenen Tiere unterscheidet, andererseits eine Gemeinsamkeit zwischen den Menschen darstellt, die es erlaubt, vom Glück der Menschen, aber nicht vom Glück der Lebewesen überhaupt zu sprechen. Das Glück ist also nicht das Glück von individuellen Menschen, sondern das menschliche Glück realisiert sich in Einzelnen. Drittens spielt die Frage, inwiefern das Glück *von äusseren Zufällen* beeinflusst oder in *Autarkie*, selbständig, erreichbar ist, eine wesentliche Rolle. Weil das theoretische Leben das selbständigere ist, wird es gegenüber dem politischen vorgezogen. Die Einschränkung der Freiheit im Sinne der Selbstständigkeit ist für ein Leben, das noch unter der Sitte einer Nobilität geführt wird, ein schwerwiegendes Negativum. Denn Unabhängigkeit und Selbstständigkeit sind zentrale Werte jeder Adelsklasse. Sie spielen auch im Nachdenken über das Glück in der Zeit nach Aristoteles eine wichtige Rolle. Die Vorstellung, dass die Zweckmässigkeit des Handelns und der Gattungscharakter des Menschen in einer Philosophie des Glücks im Zentrum zu stehen haben, wird dagegen in Frage gestellt.

6. Kynismus und Stoa

In der Tradition des Sokrates steht die philosophische Schule des Kynismus, deren bedeutendste Vertreter Antisthenes (445-365) und Diogenes von Sinope (391-323) sind. Bei ihnen hat sich das attische Nobilitätsideal, das bei Aristoteles noch wirkt, zu dem gewandelt, was dann der „*hellenistische Individualismus*“ und „*Kosmopolitismus*“ genannt worden ist (von Hossenfelder 1996, S. 2). Während für Platon und Aristoteles die Vorstellung, dass Menschen als Gemeinschaftswesen in einer Polis, einer Stadt zu leben haben, verbindlich war und Aristoteles glaubte, dass sie nur in dieser Stadt glücklich werden können, wendet sich der Kynismus gegen die Notwendigkeit in einem bestimmten politischen Kontext zu existieren und gegen die Relevanz des Gattungscharakters des Menschen. Vielmehr werden Menschen als Krankheit und Tod gegenüber ausgesetzt verstanden und mit den Tieren verglichen, in ihrer Fähigkeit zur vernünftigen Erkenntnis ihrer selbst und ihrer Situation dagegen mit den Göttern in Verbindung gebracht. Menschen sind der Stoa gemäss vor allem *Weltbürger*, die Tiere und die Götter sind ihre Mitbürger auf der Welt.

Was Sokrates widerfuhr, dass er zu einem Außenseiter in Athen wurde, scheinen Antisthenes und Diogenes von Sinope für die begrenzten Gesellschaften, denen sie angehörten, *angestrebt* zu haben: der einzelne kann Unabhängigkeit nur erreichen, wenn er sich von dem Bedürfnis nach Anerkennung in der Gemeinschaft, dem Streben nach Gütern und Luxus befreit und bewusst ein Leben in *Armut* und ohne *Bildungsgepränge* wählt. Der Satz des Antisthenes: „Der Weise ist sich selbst genug“ (Hossenfelder 1996, S. 12) kann als Leitspruch der kynischen Bewegung betrachtet werden. Adel kommt nicht durch Abstammung aus einem ausgezeichneten Geschlecht oder durch Zugehörigkeit zu einer bedeutenden politischen Kaste zustande, sondern durch *geistige Unabhängigkeit und sittliche Tadellosigkeit*: „Adel und Sittlichkeit ist dasselbe“, lehrte Antisthenes, „[d]enn die Sittlichkeit genügt vollkommen zum Glück und bedarf lediglich sokratischer Kraft; sie ist Sache der Tat, und es braucht dazu weder vieler Worte noch vieler Kenntnisse“ (Hossenfelder 1996, S. 4). Die Kyniker wandten sich auch gegen die Akademie des Platon und das Lyzeum des Aristoteles, indem sie ausschliesslich öffentlich (exoterisch) lehrten und das Esoterische dieser beiden Schulen als fürs

Glücklichwerden überflüssig ansahen. Das meiste Wissen, das dort erworben und verwaltet wurde, galt ihnen als soziales Distinktionsinstrument.

„Die wichtigste Wissenschaft ist, das Böse zu verlernen“ (Antisthenes in Hossenfelder 1996, S. 5) – in dieser Aussage ist bereits der veränderte Bezug auf die menschliche Gemeinschaft implizit: In ihr wird zuerst das Böse gelernt; Bildungsprozesse sind häufig *Verbildungsvorgänge* und die Aufgabe der Philosophie besteht darin, zu *entbilden*. Die Sokratische Aussage, dass das einzige, was er wisse, sei, dass er nichts wisse, meinte wohl schon, dass das, was er wisse, kein für das richtige Leben *relevantes* Wissen sei. Die Kyniker stellen das Wissen, das dem Ruhm dient, nicht nur, wie Sokrates, unter den Verdacht der Irrelevanz, sondern verdammen es, als Zeitverschwendung. Das Leben im Verborgenen, das Epikur später empfehlen wird, in dem die Unabhängigkeit von den Lüsten und von anderen Menschen geübt wird, ist das glückliche Leben: „Ruhmlosigkeit ist etwas Gutes und gleich der Anstrengung“ (Antisthenes in Hossenfelder 1996, S. 8). Das Angewiesensein auf die Anerkennung der anderen wird als Schwäche und Unselbstständigkeit gewertet. Die Brückierung der allgemeinen Meinung, etwa durch Essen oder – wie von Diogenes überliefert – durch Masturbation in der Öffentlichkeit, stellt eine Übung in Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von öffentlicher Anerkennung dar.

Als Diogenes von Sinope die platonische Definition des Menschen als zweifüßiges federloses Tier ad absurdum führte, indem er einem gerupften Hahn in die Akademie trug, tat er das vermutlich nicht, um die Unkorrektheit dieser Definition durch ein Gegenbeispiel nachzuweisen, sondern um die definitorische Tätigkeiten dieser Art überhaupt lächerlich zu machen.

Die Frage, welches Wissen für das menschliche Glück wirklich relevant ist und welches es gar behindert, ist *nach* den Kynikern vor allem noch im *christlichen* und *ostasiatischen* Gedankengut und heute im Pragmatismus präsent. Wissen zu erwerben ist aufwendig, es kostet *Lebenszeit* und *Kraft*. Wer sein Leben als endlich begreift, wird seine Zeit nicht mit etwas verschwenden, das ihm nicht wirklich

nützt, das heisst, was nicht wirklich zu seinem Glück beiträgt. Wer alles mögliche Wissen erwirbt, um als klug und gelehrt vor seinen Mitmenschen dazustehen, fördert lediglich seine Eitelkeit bzw. seine Abhängigkeit von der Anerkennung durch andere, er wird weniger selbständig und letztlich unfrei. Jede neue Erkenntnisrichtung muss er studieren, um mitreden zu können und dazuzugehören. Als der Zürcher Philosoph Paul Feyerabend sein vor allem dem Streben nach akademischer Brillanz gewidmetes Leben als „Zeitverschwendung“ charakterisierte (so der Titel seiner Autobiographie von 1995) zeigte er sich ebenfalls der kynischen Bewegung verbunden. (Er hat sich selbst allerdings als Dadaisten, „Pragmatisten“ und „Anarchisten“ bezeichnet, wobei sich die letzte Charakterisierung vor allem auf die Ablehnung der Privilegierung des akademischen Wissens bezog.) Das Glück besteht im Kynismus in der völligen Unabhängigkeit von der Meinung der anderen und den eigenen Bedürfnissen, die man möglichst durch Abhärtung einschränkt. Dadurch wird der Mensch zu einem Weltbürger zusammen mit den Göttern oder unabhängig wie die Tiere.

Das Lob der Armut und der Einschränkung der Begierden haben die Stoiker nicht von den Kynikern übernommen, obwohl auch sie eine, vor allem auf das Streben des Menschen nach Glück ausgerichtete Philosophie für die angemessenste hielten. Auch die Stoiker lehrten öffentlich, zuerst Zenon von Kriton (333-262) in einer Säulenhalle auf dem Markt von Athen, der Stoa Poikile, woher der Name dieser Philosophenschule rührt. Zenon war ein Schüler des Kynikers Krates, hatte aber in der Akademie auch bei Polemon gehört. Wenn die Stoa auch nicht, wie die Kyniker, antiakademisch war, so erhalten sich bei ihr doch viele pragmatische Motive des kynischen Denkens.

Die stoische Philosophie des Glücks war historisch ungemein erfolgreich. Bis ins zweite nachchristliche Jahrhundert spielte sie (mit Kaiser Marc Aurel als stoischem Schriftsteller) eine wesentliche Rolle in der römischen Nobilität. Der Übergang vom Kynismus zur Stoa ist auch ein Übergang von einer ganz auf die *äusserliche Lebensform* bezogenen Glückslehre zu einer das *mentale Leben*, vor allem die Vorstellungskraft und die Vernunft fokussierenden Konzeption, oder modern

gesprochen: die *Gesinnung* wird wichtiger als das äussere Leben. Auf diese Weise wird die stoische Glückslehre bei römischen Patriziern wie Seneca und Cicero bedeutend. Ihre Texte sind bis heute die lateinische Schullektüre der Moderne.

Die engste Anknüpfung an die kynische Tradition innerhalb der Stoa stellt das Werk von Epiktet dar. Der im Jahre 50 n. Chr. geborene Sklave wurde wegen seiner moralischen Persönlichkeit aus dem Sklavenstand in Rom freigelassen. Er war gehbehindert und lebte danach in ganz einfachen Verhältnissen als philosophischer Lehrer mit grossem Zulauf. Sein Schüler Arrian hat seine Lehrreden aufgezeichnet. Als „Handbüchlein der Moral“ (Enchiridion) stellen sie bis heute ein wichtiges popularphilosophisches Werk dar („Epiktet für Manager“ u.ä.).

Epiktet betrachtet die Philosophie als eine *Lebenskunst*, *techne*, der es um die Herstellung des Glücks geht. Diese epiktetsche Vorstellung der Lebenskunst wurde vom späten Foucault wieder aufgegriffen und von Foucault ausgehend in den Texten von Wilhelm Schmid, einem Popularphilosophen der Gegenwart, schriftstellerisch ausgebreitet. Sentenzen wie: „*Nicht die Dinge an sich beunruhigen den Menschen, sondern seine Sicht der Dinge.*“ oder „*Nimm hin, was du nicht ändern kannst, habe den Mut zu ändern, was du ändern kannst, und entwickle die Fähigkeit, das eine vom anderen zu unterscheiden.*“ werden von Schmid als aphoristische Lebensweisheiten betrachtet, die leidenden Personen in schwierigen Lebenssituationen weiterhelfen könnten. (Bei Foucault stand dagegen noch die autarke Selbststilisierung des Lebens im Mittelpunkt.)

In der epiktetschen Lebenskunst spielt die Einsicht in die *Begrenztheit der eigenen Macht* eine wesentliche Rolle. Man kann nur sein eigenes Leben gestalten, nicht das anderer Menschen: „so ist das Leben jedes einzelnen Gegenstand seiner Lebenskunst; das Leben deines Bruders ist also Gegenstand seiner eigenen Lebenskunst, für dich gehört es zu den Dingen, die ausserhalb deines Machtbereichs liegen, wie ein Landgut oder Gesundheit oder äussere Ehren...“

Das Glück besteht für Epiktet vor allem in der Überwindung des Unglücks. Dieses wiederum hat zwei Ursachen: Erstens die falsche Einschätzung der eigenen Macht

und zweitens die Achtlosigkeit im Umgang mit den eigenen Sinneseindrücken und Einbildungen (Phantasien). Grundsätzlich gilt nach Epiktet das folgende: „Zwei Fehler muss man überwinden: erstens die Einbildung, als ob einem nichts zum Glück fehle, zweitens den Kleinmut, als ob man in einer solchen Welt nicht glücklich werden könne.“ (Hg. Schmidt, S. 84)

Um diese Fehler zu vermeiden, muss Unabhängigkeit von Strebeobjekten *geübt* werden. Dies geschieht entweder durch Askese (zurücknehmen von Wünschen, bei Epiktet) oder dadurch, dass dem angestrebten Gut (das in den Beispielen meist auf eine sinnliche Lust bezogen ist) eine vernünftige Zustimmung versagt wird. „Was ich zu tun habe, ist die rechte Verwertung meiner Sinneseindrücke...“, schreibt Epiktet (Hg. Schmidt, S. 91). Wenn etwas angestrebt wird, diesem aber nicht die urteilende Zustimmung zuteil wird, entsteht in den Augen von Stoikern wie Epiktet keine die Autarkie untergrabende *Abhängigkeit* von dem angestrebten Objekt. Der Vernunft und der Urteilskraft werden also eine grosse Macht bei der Steuerung des Umgangs mit den Sinneseindrücken zugestanden. (Die Stoa ging davon aus, dass diese Einflussmöglichkeit auch naturphilosophisch erforscht werden kann. Deshalb zählten sie die Naturphilosophie und die Logik zu den notwendigerweise zu erlernenden philosophischen Disziplinen und wichen von der Bildungsfeindlichkeit der Kyniker ab.) Das Glück tritt dann ein, wenn *keine* Diskrepanz mehr zwischen Vorstellungen, Wünschen, Einsichten, Handlungen und den tatsächlichen Umständen besteht. Nach Zenon von Kriton heisst Glück: „einstimmig leben. Das aber heisst, nach einem und mit sich im Einklang stehenden Grundsatz leben, weil die widersprüchlich Lebenden unglücklich“ sind (Hossenfelder 1996, S. 76). In der Neuzeit ist diese Form des Mit-sich-Übereinstimmens auch als eine Form der Freiheit aufgefasst worden (von Harry Frankfurt und im Anschluss an ihn von Peter Bieri). Diese Einigkeit mit sich und den Umständen, in denen man zu existieren hat, wurde auch als „mit der Natur in Einklang leben“ verstanden (etwa von Chrysipp). Das bedeutet nicht, dass man ökologisch wirtschaftet, sondern dass man keine Wünsche entwickelt, die dem natürlichen Lauf der Dinge zuwider gehen, etwa immer ohne Krankheit zu sein oder Unsterblichkeit für sich selbst und seine Lieben zu verlangen. Denn auch nach Epiktet gilt: „Niemals aber ist es möglich, dass in

einem Menschen Glück und Sehnsucht nach Abwesendem sich zusammenfinden. Der Glückliche muss alles haben, was er will..." (Hossenfelder 1996, S. 112). Deshalb darf der, der glücklich werden will, aber nichts wollen, was er nicht erreichen kann. Dazu muss er wissen, was erreichbar ist.

Um diese Kenntnis zu erlangen, muss den Stoikern zufolge jeder richtig denken und die Natur richtig erkennen lernen. Logik und Naturphilosophie sind deshalb, wie bereits erwähnt, die Voraussetzung der auf das Glück ausgerichteten Lebenskunst, in der dann die Einbildungskraft und Vernunft, das Wollen und Handeln in Übereinstimmung gebracht werden. So kommen Bildungsprozesse, die die Kyniker als überflüssig erachtet hatten, wieder zur Geltung. Doch müssen sie ergänzt werden durch eine Praxis des Umgangs mit den Sinneseindrücken, ihrer Beurteilung und der Imagination. Über diese Praktiken ist relativ wenig bekannt. (Das gilt auch für analoge Exerzitien bei den Epikuräern.) Das stoische Interesse an den Gesetzmässigkeiten der Natur (der Begriff fällt zum ersten Mal bei Seneca) hat einen wesentlichen Einfluss auf die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften im 17. Jahrhundert ausgeübt.

Die moderne Naturwissenschaft hat dann allerdings zu einem ganz anderen Naturverständnis als die Stoa geführt. Die Stoa geht von einer göttlichen, vernünftigen und unveränderlichen Natur aus. Die Verbindung der Naturwissenschaft mit der Experimentalkunst führt dagegen schnell, bereits im 17. Jahrhundert, zu der Idee, dass man nicht sein Wünschen und Wollen den eigenen Machtgrenzen aufgrund der Einsicht in die Naturgesetzmässigkeiten anzupassen habe, sondern dass die eigenen Machtgrenzen zu *erweitern* seien, damit die Umstände den Wünschen entsprechen. Im modernen Wirtschaften kommt es dann ja sogar, im Gegenteil zur stoischen Askese, zu einer Erzeugung von Wünschen, Bedürfnisse sollen geweckt werden, um die Erreichung bestimmter wirtschaftlicher Profitziele zu ermöglichen. Auch wenn der Glaube daran, dass die Natur gesetzmässig ist und ihre Gesetzmässigkeit auch erkannt werden kann, sowohl in der Stoa und der neuzeitlichen Wissenschaft dominante Überzeugungen darstellen, so sind die praktischen Konsequenzen, die aus dieser Überzeugung

gezogen wurden, doch sehr unterschiedlich, indem einmal eine vernünftige Steuerung des Urteils angesichts einer bestimmten natürlichen Bedürfnisstruktur angestrebt wird, das andere Mal eine Beherrschung der Natur nach Einsicht in ihre Gesetzmässigkeit.

7. Epikur

Vieles an der Lehre des Epikur (341-270) erinnert an die frühe Stoa. Doch ist die Lehre des Epikur als geradezu gegensätzlich zu der der Stoa rezipiert worden, weil sie in einem technischen Detail – der Einschätzung der Macht der Vernunft – von dieser abweicht. Epikurismus ist nämlich mit *Hedonismus*, mit dem Streben nach Lust (hedone), identifiziert worden. Es stimmt zwar formell, dass für Epikur das höchste Gut in der Lust und nicht, wie für Epiktet, in der Seelenruhe, der „apathie“, bestand. Doch die einzig stabile Lust war für Epikur die der Seelenruhe (von ihm „ataraxie“ genannt, von Lukrez „tranquillitas“).

Epikur studierte in der Akademie und bei dem Demokriteer Nausiphenes. Von ihm übernahm er die Demokritische Naturphilosophie, wonach die Welt aus Atomen besteht, die sich zufällig arrangieren. Demokrit, Epikur und Lukrez (98-55) sind die bedeutendsten antiken Atomisten. Der Zufall betrifft nach Epikur das, worüber Menschen nicht verfügen können.

Epikur war ein äusserst erfolgreicher Lehrer. Seine Schule in Athen (der Garten des Epikur genannt) hatte regen Zulauf. Epikur schrieb Lehrschriften für seine Schüler, die diese auswendig zu lernen hatten und regelte ihr Leben auch praktisch.

Wie die Stoiker lehrte Epikur, dass die Menschen das, worüber sie im Handeln und Denken nicht verfügen können, als wertneutral zu betrachten lernen müssen. Was ihnen zufällig zustösst, sei es für sie angenehm oder unangenehm ist als solches weder gut noch schlecht. Allerdings gibt es, und an dieser entscheidenden Stelle unterscheidet sich Epikur von Epiktet, etwas natürlicherweise Unverfügbares, das mit einer Wertung verbunden ist: die Gefühle der Lust und Unlust. Die höchste Lust gewährt die Seelenruhe, weil sie beständig sein kann, im Unterschied zu anderen Lüsten. Sie ist eine sinnliche Lust und es ist nicht möglich zu sagen, warum sie Lust verursacht, genauso wenig, wie andere Lüste erklärt werden können: sie sind

primitive Zustände und die Begriffe der Lust und Unlust sind entsprechend primitive Begriffe. Die Vernunft hat keinen direkten Zugang zu diesen Bewertungen und kann sie nicht ändern. Es ist lediglich möglich, durch sein Handeln solche Lebensumstände herbeizuführen, dass stabile Lustempfindungen wahrscheinlich werden. Die beständige Lust der Seelenruhe ist von den Lüsten des Übergangs wie sie beispielsweise beim Essen oder sexueller Betätigung auftreten zu unterscheiden. Diese letzteren Lüste sind, in den Augen von Epikur, nicht qualitativ niedrig, etwa weil die Menschen sie mit den Tieren teilen, sondern lediglich quantitativ minderwertig, weil zeitlich nicht von Dauer. An der Lust der Nahrungsaufnahme kann jedoch ein ganz allgemeines Kennzeichen der Lust gezeigt werden: Sie besteht in der Abwesenheit von Schmerz oder Unwohlsein. Hunger und Durst sind ein Unwohlsein. Trinken und Essen beseitigen dies. Die Bewegung dieser Beseitigung des Unwohlseins ist lustvoll. Askese von Speise und Trank ist insofern ein sinnvolles Handeln, als die Abhängigkeit von viel und besonderer Speise zu Unlust führt, nicht jedoch weil es an sich schlecht wäre, gut und viel zu essen.

Es gibt nach Epikur drei Quellen der Unlust: Furcht, Begierde und Schmerz. Wer nach dem Glück strebt, muss versuchen, diese drei Quellen so gut es geht zu verstopfen. Die wichtigsten Quellen der Furcht sind die vor dem Übernatürlichen: den Göttern und ihren Handlungen, vor allem ihren Strafen und dem Tod. Um die Angst vor den Göttern und ihren Strafen abzuschaffen, betätigt sich Epikur als naturphilosophischer Aufklärer: er versucht zu zeigen, dass alles was geschieht, aus Naturgesetzen oder aus Zufall geschieht. Die Götter werden von ihm als Wesen beschrieben, die selig zwischen den Atomen schwebend existieren und sich um nichts kümmern, weil sie vollkommen sind und ihre Lage nicht verändern. Es gibt keine Wunder, keine Höllenstrafen, keine Geister, die einen bedrohen. Auch der Tod ist für Epikur keine übernatürliche Angelegenheit, sondern die Auflösung des Atomkomplexes, der man ist. Er ist nichts, was man fürchten muss. Denn unser eigenes Nichtsein können wir nicht wahrnehmen. Von den Schmerzen, die eventuell beim Sterben eintreten gilt, dass sie entweder lang andauern werden,

dann werden sie schwach sein oder, wenn sie heftig sind, bald mit der Ohnmacht oder dem Tod beendet sein werden.

Literatur

- Aristoteles (1983, erw. Aufl.), Nikomachische Ethik, übers. v. Franz Dirlmeier, Stuttgart.
- Bachtin, Michael Michajlcvi (1987), Rabelais und seine Welt: Volkskultur als Gegenkultur, Frankfurt am Main.
- Ders. (1985), Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur, Frankfurt am Main.
- Bieri, Peter (2001), Das Handwerk der Freiheit: über die Entdeckung des eigenen Willens, München.
- Cziskszentmihalyi, Mihaly (1992), Flow. Das Geheimnis des Glücks, Stuttgart.
- Darwin, Charles (1859), The Origin of Species, London.
- Feyerabend, Paul (1995), Zeitverschwendung, Frankfurt am Main.
- Epiktet (1984), Handbüchlein der Moral und Unterredungen, Stuttgart.
- Hampe, Michael (2006), Die Macht des Zufalls. Vom Umgang mit dem Risiko, Berlin.
- Hampe, Michael (2006 a), Erkenntnis und Praxis. Zur Philosophie des Pragmatismus, Frankfurt am Main.
- Hossenfelder, Malte (1996), Antike Glückslehren. Kynismus und Kyrenaismus, Stoa, Epikureismus und Skepsis, Stuttgart.
- Mackie, John Leslie (1980), The Cement of the Universe. A Study of Causation, Oxford.
- Platon (2001³), Der Staat, übers. v. Rudolf Rufener, München.
- Schneider, Wolf (2007), Glück. Eine etwas andere Gebrauchsanweisung, München.
- Shay, Jonothan (1995), Achilles in Vietnam. Combat Trauma and the undoing of Charakter, New York.
- Spaemann, Robert (1989), Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik, Stuttgart.
- Williams, Bernard (2003), Wahrheit und Wahrhaftigkeit, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main.
- Wolf, Ursula (2002), Aristoteles' >Nikomachische Ethik<, Darmstadt.

Young, Allan (1997), *The Harmony of Illusions: Invention Post-Traumatic Stress Disorder*, Princeton.