



AUFGEKLÄRTER HEDONISMUS

Zur Modernität einer antiken

Lebensform

**EXAMENSARBEIT IM FACH PHILOSOPHIE
UNIVERSITÄT TRIER, 2010
(*ÜBERARBEITETE FASSUNG, 2021*)**

Erstgutachter: Prof. Dr. Josef M. Werle

Zweitgutachter: Prof. Dr. Klaus Fischer

Verfasser: Benjamin Berend

Inhalt

Vorwort.....	4
1. Einleitung	5
2. Moral und Moderne	7
2.1. Das Individuum in der Moderne	7
2.2. Nietzsche und der Hedonismus Epikurs.....	15
2.3. Genealogische Moraltheorie	29
3. Naturalismus – Die Ontologie des aufgeklärten Hedonismus	40
3.1 Moral aus soziobiologischer Perspektive.....	40
3.2. Hedonismus und Freiheit	47
3.3 Lust – naturalistisch betrachtet	56
3.4. Die wissenschaftliche Erforschung des Glücks	63
4. Hedonistische Intersubjektivität im Spannungsfeld von Liberalismus, Kommunitarismus und Utilitarismus	68
5. Ausblick.....	75
Literatur.....	77

Doch auch ich, der ich mich rühme, die Annehmlichkeiten des Lebens mit so ungemeiner Gier zu ergreifen, finde, wenn ich sie mir genauer betrachte, fast nur Wind darin. Wie auch anders? Wir sind ja selber eitel Wind! Der Wind freilich, weiser als wir, hat seine helle Freude am Sausen und Brausen und findet seine Erfüllung in dem, was seines Amtes ist, ohne auf Bestand und Dauer aus zu sein, die ihm wesensfremd sind.

(Michel de Montaigne)

Man muss den Materialismus vor allem als eine Art Ethik beschreiben, die danach fragt: Gibt es nun eigentlich noch ein gutes Leben vor dem Tod?

(Robert Pfaller)

Vorwort

Wenn ich diesen Text mehr als zehn Jahre nach seinem Entstehen veröffentliche, dann doch vor allem, weil ich glaube, dass er noch immer von einiger Relevanz ist. Wie könnte es auch anders sein, geht es doch um die zeitlose Frage danach, was unter einem „gelingenden Leben“ zu verstehen sei und über welche verschlungenen Pfade sich ein solches – vielleicht – erreichen ließe. Zweifelsfrei stellt dieser Text somit zugleich die Grundsteinlegung meiner Arbeit dar – was damals mit den hedonistischen Reflexionen begann, habe ich seither in empirischer und philosophischer Forschung fortgeführt. An der Originalfassung des Texts habe ich nur wenig geändert: Formale Unstimmigkeiten habe ich korrigiert und zuweilen kleinere Passagen aus stilistischen Gründen neu formuliert. Das Layout habe ich neugestaltet, veraltete Links ersetzt und nachträglich dieses Vorwort sowie die vorangestellten Zitate ergänzt. Folglich ist der Text nahezu identisch mit der ursprünglichen Fassung.

Unterdessen verfestigt sich mein Eindruck, dass das Thema der Arbeit – die Frage nach dem „gelingenden Leben“ – heute wichtiger ist denn je. Zunehmend wird klar, dass die globalen kapitalistischen Steigerungszwänge uns zwar einerseits allerlei materielle Annehmlichkeiten bescherten, dabei aber andererseits „[...] *die Bedingungen für die Verwirklichung eines guten Lebens [...] strukturell untergraben*“ (Rosa 2019, S. 19). Wenn der Philosoph Klaus Held antike Hedonist*innen daher retrospektiv „*die Alternativen der Antike*“ (Held 1990, S. 231) nennt, so mag dies erst recht für einen aufgeklärten Hedonismus der Gegenwart gelten: Die nicht enden wollende Tendenz, den Wachstumsmythos samt Arbeits- und Konsumideologie als „gelingendes Leben“ misszuverstehen, macht alternative Praktiken und Lebensformen geradezu „alternativlos“.

Das damalige Schreiben dieser Arbeit hat meine Wahrnehmung nachhaltig für Theorien und Bewegungen mit hedonistischem Impetus geschult. Im Text wird dies bereits an der häufigen Bezugnahme auf Denker*innen aus dem Umkreis der Giordano-Bruno-Stiftung deutlich. Heute stimmt es mich zuversichtlich, dass innerhalb wie außerhalb der akademischen Welt immer mehr Reflexions- und Praxisformen entstehen, welche ich in der Nähe eines aufgeklärten Hedonismus verorten würde. Seien es die Resonanztheorie Hartmut Rosas, die Postwachstums- und Minimalismusbewegung, der evolutionäre Humanismus, die Positive Psychologie oder der politische Hedonismus Robert Pfallers.

Trier, im Februar 2021

1. Einleitung

In der vorliegenden Arbeit wollen wir den Versuch unternehmen, ein Phänomen philosophisch zu erörtern, dass es einigen Philosophen zu Folge gar nicht gibt – das Glück. Den einen ist es ein Mythos, den anderen erscheint die menschliche Suche danach ein fundamentales Antriebsprinzip überhaupt zu sein.

Der aufgeklärte Hedonismus ist eine moderne Denkrichtung, welche die Möglichkeit menschlichen Glücks grundsätzlich bejaht. Seine Wurzeln reichen dabei zurück in die griechisch-römische Antike zu Denkern wie Aristippos, Demokrit, Epikur oder Lukrez. Charakteristisch ist, dass der Hedonismus bereits zu dieser Zeit kein geschlossenes Denksystem bildete, welches nur eine bestimmte Form des glücklichen Lebens akzeptiert hätte. Der griechische Begriff *hedone* wurde in ganz unterschiedlichen Weisen interpretiert. Augenscheinliche Differenzen dokumentieren sich zum Beispiel in dem eher auf körperliche Genüsse zielenden Hedonismus nach Aristippos und dem selbstgenügsamen, gelösten Lebenswandel des Epikur. Grundlegende Gemeinsamkeiten aller hedonistischen Strömungen haben sich bis heute jedoch nicht geändert: Unter dem Gesichtspunkt der weltanschaulichen Topographie lassen sich gegenwärtige Vorstöße in Richtung Hedonismus analog zu ihren antiken Leitbildern ebenso in materialistisch-naturalistisch orientierten Denkschulen lokalisieren. Auch das fundamentale Anliegen des Hedonismus, natürliche Lustbestrebungen des Menschen grundsätzlich zu bejahen und darüber hinaus die Lust (bzw. spezifische Lustzustände) als das höchste menschliche Gut zu setzen, ist das Gleiche geblieben.

Seit dem Entstehen dieser Denkrichtung sind mehr als 2000 Jahre vergangen, und obschon ihr in dieser langen Zeitspanne nur ein mäßiger Erfolg beschert war, mehren sich gegenwärtig die Anzeichen, dass dem Hedonismus eine erhöhte Bedeutung zukommen könnte. Die Gründe dafür sind zahlreich und erstrecken sich von gesellschaftlichen Phänomenen wie einem Übermaß an Konsum- und Sinnangeboten über eine allgemein perzipierte Zukunftsungewissheit, abnehmender Überzeugungskraft der Religionen bis hin zum Anstieg von Depressionen und Alkoholismus in westlichen Gesellschaften. Es erscheint daher durchaus angemessen, eine Reaktualisierung des Hedonismus zu wagen und die Philosophie versuchsweise als ein epikureisches¹ Projekt der Orientierung am glücklichen Leben zu verstehen.

¹ Der Terminus „epikureisch“ war in der Philosophiegeschichte oft negativ besetzt und bezeichnete Einstellungen des übermäßigen Völlens bzw. der Genusssucht, welche mit der Philosophie Epikurs jedoch nichts gemein haben. Der Terminus wird in der Absicht einer als notwendig erachteten „Reeuphemisierung“ im

Dieses Projekt steht im Einklang mit einem Verständnis der Philosophie als einer übergeordneten Orientierungswissenschaft und macht es daher auch erforderlich, eine möglichst große Vielfalt der methodischen Zugänge zum „Phantom“ Glück zu berücksichtigen. Diesem Anspruch wollen wir Rechnung tragen, indem wir unser Spektrum der Reflexion möglichst integrativ und variationsreich gestalten. Die methodischen Ansatzpunkte umfassen daher recht heterogene Felder wie zeitdiagnostische Referenzen, existenzielle Reflexionen anhand der Schriften Nietzsches, genealogische Untersuchungen zum menschlichen Selbst- und Weltverständnis, sozio- und neurobiologische Forschungsergebnisse, die empirische „Glücksforschung“ sowie Denkanstöße aus der politischen Philosophie. Auch thematisch weist der Hedonismus ein breites Spektrum auf. Hedonistische Themengebiete erstrecken sich von Themenkomplexen der Freiheit, der Erotik, über geistige Übungen der Selbstsorge bis hin zu konkreten Handlungsvorschlägen für eine gelebte hedonistische Intersubjektivität. Wir wollen daher vorab die Hoffnung aussprechen, dass das schwer zu fassende Glück sich in dieser synthetisch angelegten Studie in gewinnbringender Weise als theoriefähig erweisen möge.

Dabei ist keinesfalls daran gelegen, diese Arbeit mit der Begründung oder Verteidigung einer eudämonistischen, verbindlichen Ethik abzuschließen. Den *„Abschied vom Prinzipiellen“*² halten wir für vollzogen und daher scheint es konstruktiver, moralische Wertbindungen als Kategorien zu betrachten, welche einer gewissen Plastizität unterliegen und somit vor allem dem Zugriff philosophischer Reflexionen unterliegen. Wenn die folgenden Überlegungen es vermögen, dem Leser die Meditation über die ethische Frage „Was soll ich tun?“ zu erleichtern, und ihn dazu ermuntern, diese Frage theoretisch und vor allem auch praktisch durch eine individuelle Ausrichtung auf „sein Glück“ zu beantworten, so wäre damit das wesentliche Ziel dieser Arbeit erreicht.

Folgenden stets als positiv besetzt verstanden und bedeutet daher sinngemäß „hedonistisch“ oder auch „in der Tradition Epikurs stehend“.

² Vgl. dazu Marquard, Abschied vom Prinzipiellen.

2. Moral und Moderne

2.1. Das Individuum in der Moderne

Wenn im Folgenden von der Moderne die Rede ist, so meinen wir mit dieser keine rein willkürlich gesetzte Zeitspanne. Die als zu unscharf empfundene Differenzierung „Postmoderne“ ignorierend, bezeichnet dieser Terminus hier vielmehr unser gegenwärtiges Zeitalter, dessen konstitutive Wesensmerkmale jedoch bis mindestens ins 18. Jahrhundert zurückreichen. Trotz voranschreitender Angleichung der Lebensverhältnisse im Zuge der Globalisierung kennzeichnet er vornehmlich die lebensweltlichen Tatsachen in westlich-demokratischen Gesellschaften: Die grundlegenden Ideen dieser Epoche haben hier nicht nur ihre Ursprünge, sie erscheinen überdies auch am ausgeprägtesten und am weitesten vorangeschritten. Als nun eingehender zu betrachtende Formen der Moderne eignen sich insbesondere diejenigen der *Ökonomie*, der *Politik*, der *kulturellen Identität*, sowie das Phänomen umfassender *Medialisierung*. Ohne dem historischen Materialismus huldigen zu wollen, wendet sich unser Interesse also für den Moment besonders den Interdependenzen zu, welche zwischen ökonomisch-politischer „Basis“ auf der einen, sowie kulturellem „Überbau“ auf der anderen Seite bestehen.

Unsere Gegenwart ist durchdrungen von einem fortwährend in globaler Expansion begriffenen, hoch produktiven und entfesselten Kapitalismus. Aus einer Perspektive, die wir hier eine naiv-hedonistische nennen wollen, mag diese Entwicklung in ihrer Totalität begrüßenswert anmuten, scheint doch diese Form des Wirtschaftens materielle Bedürfnisse mehr als zu stillen. Doch abseits der Erfüllung seiner Primärfunktion – der Wohlstandsproduktion – bringt dieses System für die modernen Individuen auch eine Reihe neuer Herausforderungen mit sich: Beginnen wir zunächst mit der für das System Kapitalismus konstitutiven Tatsache des Konsums. In einem heutigen Durchschnittshaushalt befindet sich ein Warenaufgebot, welches die nach epikureischer Besonnenheit ratsame Dosis an zu wählenden Gütern – zumal nach antikem Maßstabe – immens übersteigt. Nicht ohne Grund spielte die Kategorisierung der Lüste nach der Dringlichkeit ihrer Befriedigung eine

herausragende Rolle in der Lehre Epikurs.³ So wurde in der hedonistischen Ethik seiner Prägung zwischen *natürlichen und notwendigen, natürlichen, aber nicht notwendigen*, sowie *weder natürlichen, noch notwendigen* Begierden unterschieden. Eine dementsprechend bedachte Wahl der Lüste war einer der Schlüssel zum erwünschten Zustand der „Ataraxie“, der Seelenruhe, in welcher man sich aller störenden Impulse von Seiten der Begierden und Ängste entledigt hatte. Dabei verhält es sich freilich nicht so, dass Epikur ein Philosoph gewesen sei, welcher seine Umwelt zu übertriebener Askese mobilisieren wollte. Eine solche anzuraten, soll auch an dieser Stelle – aus Gründen, die sich im folgenden Kapitel bei Nietzsche zeigen werden – nicht das Ziel der Konsumkritik sein.

Es geht aber dennoch um nichts weniger, als aufzuzeigen, dass dem Individuum der modernen Gesellschaft entschieden mehr Lust-Anreize zugemutet⁴ werden als etwa dem Athenischen Bürger. Für diese Annahme spricht, dass der gegenwärtige Kapitalismus ein System ist, welches nicht nur immer raffiniertere Waren und Dienstleistungen produziert, sondern sich auch mittels hoch strategischer Werbung die benötigten Kunden quasi selbst erschafft. Dem Verbraucher werden mittlerweile in Form von ganzen Lebensstilen Surrogate des Glücks angepriesen und verkauft.⁵ Die Frage, welche sich ein nach Glück strebender moderner Mensch im Sinne des aufgeklärten Hedonismus zu stellen hat, ist diese: „Kann die Imitation, bzw. Suggestion einer Lebensform eine authentisch praktizierte Lebensform ersetzen?“ Die Frage ist nicht leicht zu beantworten, denn die Zahl derer, die sich im 21. Jahrhundert in ein antikes Glückskonzept wie die Ataraxie einzuüben bemüht sind, scheint bisher entweder gering zu sein oder aber dem Geschehen kommt nicht die gleiche mediale Aufmerksamkeit zu Teil, wie der artifiziellen Erzeugung seiner Ersatzhandlungen.⁶ Da das Konzept der Ataraxie ein auf Langfristigkeit angelegtes ist, mag dies darin begründet liegen, dass das Phänomen Zeit in der Moderne auf viele einzelne Momente zusammenschumpft,

³ Entgegen einem noch heute virulenten Vorurteil, welches mit „Hedonismus“ stets den Hang zum Übermaß assoziiert, lehrte bereits Epikur die wohlüberlegte, keineswegs uferlose Wahl der Genüsse, vgl. dazu etwa Hadot, Philosophie als Lebensform.

⁴ Gemeint sind dabei nicht nur die allgegenwärtigen Anreize einer ungeheuer innovativen Warenproduktion, sondern auch Phänomene wie die Sexualisierung der Alltagskultur, vgl. dazu Steenblock, Über die provozierende mediale Gleichzeitigkeit des Ungleichartigen im 21. Jahrhundert, S. 39.

⁵ Vgl. Taylor, Kapitalismus ist unser faustischer Pakt, Taylor bezeichnet dieses Phänomen als den „erkauften Eintritt in Stilsphären“.

⁶ Zwar ist in der jüngsten Vergangenheit sowohl die mediale als auch die wissenschaftliche Aufmerksamkeit bzgl. des Glücks stark angestiegen, was sich zum einen an einem regen Anstieg diesbezüglicher Publikationen, als auch dem Entstehen der empirischen Glücksforschung zu erkennen ist. Ob sich hinsichtlich epikureischer Philosophie und moderner Forschung Übereinstimmungen zeigen, wird in Kapitel 3 dieser Arbeit diskutiert.

mithin den Individuen ein an Zeitspannen orientiertes Leben abhandengekommen ist.⁷ Anders formuliert: Es erweckt den Eindruck, als sei das epikureische Projekt der Ataraxie in der Moderne in Vergessenheit geraten. Den Ausführungen des schottischen Philosophen Alasdair MacIntyre wäre insofern hinzuzufügen, dass unsere Zeit nicht nur der Sprache und Lebensform der Tugend, sondern auch der Kunst der Seelenführung verlustig geht.⁸ Wagt man mit Schopenhauer einen ehrlichen Blick auf die Beschaffenheit unserer Begierden, so wird klar, warum eine autarke, vernunftgelenkte Bedürfnisregulation dennoch gerade heute ein lohnendes Ziel unserer Bemühungen sein könnte. In seinem Hauptwerk heißt es:

Alles Wollen entspringt aus Bedürfnis, also aus Mangel, also aus Leiden. Diesem macht die Erfüllung ein Ende; jedoch gegen einen Wunsch, der erfüllt wird, bleiben wenigstens zehn versagt [...].⁹

Bedenkt man nun die oben beschriebene Potenzierung von Innovationen und den manipulativen Vertrieb von Waren und Dienstleistungen in unserer Gesellschaft, so müsste man in aktualisierender Absicht die „zehn“ im vorangegangenen Zitat mindestens in eine „hundert“ umschreiben. Mit seiner Charakterisierung der Bedürfnisse als eine Form von Leid ist Schopenhauer jedoch zweifelsfrei beizupflichten.¹⁰ Es können daher also schon erste Gründe perzipiert werden, welche die Relevanz eines antik-hedonistischen „Genuss-Managements“ für unsere Gegenwart bekräftigen. Verweilen wir noch einen Augenblick bei dem Verhältnis von Individuum und kapitalistischer Produktionsweise: Neben dem Konsum-Komplex existieren noch zwei weitere Aspekte, welche ausreichend Anlass bieten, um in den Reflexionsprozess über die gegenwärtigen Chancen einer hedonistischen Lebensform mit einbezogen zu werden. Gemeint ist zum einen das, was Jürgen Habermas einmal die „Kolonialisierung der Lebenswelt“¹¹ genannt hat. Zweitens sind es die Folgen, welche sich für das in der Prozesslogik der Arbeitsteilung befindende Individuum ergeben. Zwar ist es gerade ein konstitutives Merkmal moderner Gesellschaften, dass sie den Sprung in die Dienstleistungsgesellschaft vollzogen haben. Doch zum einen besteht der Industriesektor

⁷ Vgl. Baumann, *Flüchtige Moderne*, S. 141f.

⁸ Vgl. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*.

⁹ Vgl. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Buch I, § 38, S. 265.

¹⁰ In diesem Zusammenhang wird auch plausibel, warum Nietzsche zwei Jahrtausende nach Epikur dessen Lehre mit den Worten „*Solch ein Glück hat nur ein fortwährend Leidender erfinden können, [...]*“ bedenken wird, vgl. Nietzsche, *KSA FW*, § 45.

¹¹ Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, S. 293, S. 471.

natürlich weiterhin, zum anderen ist das folgende Problem auch für den Dienstleistungssektor bezeichnend. Es dreht sich um das, was Marx einst „*Entwirklichung*“, „*Entfremdung*“ und „*Entäusserung*“ des Menschen in der Arbeit¹² genannt hat. Diese Selbstentfremdung entsteht, indem das arbeitende Subjekt Tätigkeiten ausführt, deren Resultate es selbst nicht mehr unmittelbar erfährt. Dem Glück des Menschen sind jedoch gegensätzliche Tätigkeiten zugeordnet, wie Schopenhauer an einer Stelle seiner Aphorismen zur Lebensweisheit ausführt:

[...] Daher ist also die Thätigkeit, etwas treiben, wo möglich, etwas machen, wenigstens aber etwas lernen, - zum Glücke des Menschen unerlässlich: seine Kräfte verlangen nach ihrem Gebrauch und er möchte den Erfolg desselben irgendwie wahrnehmen. Die größte Befriedigung jedoch, in dieser Hinsicht, gewährt es etwas zu machen, zu verfertigen, sei es ein Korb, sei es ein Buch; aber daß man ein Werk unter seinen Händen täglich wachsen und endlich seine Vollendung erreichen sehe, beglückt unmittelbar.¹³

Nun ist es aber einmal so, dass zumindest für einen Großteil der arbeitenden Menschen in modernen Gesellschaften quasi-mechanistische Handlungsabläufe an der Tagesordnung sind. Gehören sie doch der spezifischen Rationalität arbeitsteiliger Produktion an, vor allem wenn diese, wie heute, internationaler Natur ist. In Anlehnung an John Dewey hat Arnold Gehlen solche in modernen Gesellschaften erforderlichen Arbeitshandlungen daher als Erfahrungen charakterisiert, welche in sich selbst nicht genussreich seien.¹⁴

Dabei soll natürlich der hohe Stellenwert der Arbeit in unserem Kulturkreis nicht voreilig einer hedonistisch motivierten Genuss-Orientierung geopfert werden. Diese Unternehmung erschiene dem Autor trotz aller Progressivität, welche man sich von den folgenden Untersuchungen erhoffen mag, etwas zu vermessen.¹⁵ Mit dem hohen Stellenwert der Arbeit in westlichen Gesellschaften korrespondiert nämlich auch ihre stark sinn- und vor allem

¹² Vgl. Marx, Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, S. 84f.

¹³ Vgl. Schopenhauer, Aphorismen zur Lebensweisheit, S. 180.

¹⁴ Vgl. Gehlen, Die Seele des Menschen im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, S. 41.

¹⁵ Obschon auch solche Vorstellungen in der Rezeptionsgeschichte des Hedonismus nicht unüblich sind. Derartige Vorschläge finden sich etwa bei dem stark hedonistisch geprägten libertären Sozialisten Charles Fourier.

identitätsstiftende Funktion. Allerdings bietet auch ein gegenteiliges Phänomen, nämlich das heute weit verbreitete Burn-Out-Symptom (d.h. die Übererfüllung des Menschen in seinem Arbeitsleben) aus hedonistischer Sicht genügend Anlass, das Verhältnis von Lebens- und Arbeitszeit (sowohl privat als auch politisch) neu zu bestimmen. Auf der anderen Seite finden wir in modernen Gesellschaften zudem jedoch ein mittlerweile relativ konstant großes Heer an ökonomisch Überflüssigen. Genau wie bei der arbeitenden Bevölkerung, besteht – das hedonistische Grund-Axiom des natürlichen menschlichen Luststrebens im Hinterkopf – auch bei ihnen einen Bedarf an sinn- und somit zugleich genussvollen Tätigkeiten.

Der aufklärerische Stimulus, den hedonistisch inspirierte Philosophie dem modernen Individuum an dieser Stelle geben kann, besteht in dem Impuls zur Reflexion über die eigene, begründete Wahl der Tätigkeiten, sowie gegebenenfalls deren besonnene Re-Komposition. Eine solche Selbstreflexion beinhaltet – wie gesagt – auch die kritische Infragestellung unserer starken kulturellen Wertung der Arbeit, welche durch eine – zwangsläufig heuristisch operierende– Analytik ihrer Genese unternommen werden kann.¹⁶ Um Missverständnissen vorzubeugen: Es geht hier nicht um die Entwertung der Arbeit als solcher. Ziel der Reflexionsbemühungen ist es lediglich, auf die bestehenden Lebens-Optimierungschancen im Sinne des antiken Hedonismus hinzuweisen, welche im Spannungsfeld der modernen gesellschaftlich-ökonomischen Imperative *Produktion* und *Reproduktion* tatsächlich realisierbar sind. Auf das fundamentale hedonistische Axiom des natürlichen Luststrebens aller Menschen vertrauend, formuliert sich hier folglich eine Variante der von dem späten Foucault beschriebenen Selbstsorge¹⁷, welche dem eigenen Lebensglück im Vergleich zu äußeren Ansprüchen eine höhere Priorität einräumt. Ein in diesem Sinne bestehendes Selbstverhältnis (welches notwendigerweise Formen der Intersubjektivität impliziert) mit dem Ziel einer möglichst autarken Selbstbeherrschung ist das, was man nach Foucault *Moral* nennen könnte.

Im Übrigen ist das oben mit Schopenhauer propagierte Unternehmen einer *vita activa* im Dienste des Genusses tatsächlich ein genuin hedonistisches. Im Gegensatz zu dem eher kontemplativ orientierten Hedonismus epikureischer Prägung sahen die ansonsten gleichgesinnten Kyrenaiker im Gefolge des Aristippos die mit der Bewegung verbundene Lust

¹⁶ An dieser Stelle ist besonders ein Klassiker der Soziologie von Bedeutung: Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.

¹⁷ Vgl. Foucault, *Sexualität und Wahrheit* Bd. 3.

als höchstes Gut an.¹⁸ Doch soll uns an dieser Stelle nicht nur dieser eine Aspekt hedonistischer Lebensgestaltung kümmern. Bevor wir die Eigenheiten der modernen Identität genauer betrachten, soll die schon angesprochene Kolonialisierung der Lebenswelt diskutiert werden. Was Habermas mit diesem Terminus ausdrücken will, lässt sich in einfachen Worten wiedergeben: Seiner Theorie zufolge bilden sich in traditionellen Gesellschaften (zu denen man wohl auch die griechische Antike zählen darf) auf kulturellen Normen basierende Lebenswelten heraus.¹⁹ Diese aus Normen und Praktiken bestehende soziale Wirklichkeit der Menschen bildet sodann das intuitive, präreflexive Medium ihrer Handlungen bzw. Kommunikationen.²⁰ In diesem Sinne kann man von ihr wohl als einem raumzeitlichen Apriori sprechen, wobei Raum und Zeit nicht in einem transzendentalen, sondern in einem geographischen und historischen Sinne zu verstehen sind. Dies impliziert einen gewissen Grad an Varianz zwischen den Lebenswelten, wie sie sich in unterschiedlichen Gesellschaften herausbilden. In modernen Gesellschaften erkennt Habermas nun die Kontamination unserer lebensweltlichen Reproduktion kultureller Praktiken durch die gesellschaftlichen Systeme Markt und Staat.²¹ Insbesondere die zunehmende Bürokratisierung und Verrechtlichung lebensweltlicher Verhältnisse sind es dabei, welche aufgrund damit einhergehender, abnehmender Solidarität unter den Menschen auf sein Missfallen stoßen.²² Parallel zu diesen Verlautbarungen Habermas' zu den Entwicklungen menschlicher Beziehungen verorten die Diagnosen des kanadischen Philosophen Charles Taylor eine Veränderung der Lebenswelt, welche sich durch die steigende Bedeutung „instrumenteller Vernunft“ äußert. Unter letzterer versteht Taylor „[...] die Art von Rationalität, auf die wir uns stützen, wenn wir die ökonomischste Anwendung der Mittel zu einem gegebenen Zweck berechnen.“²³

Obwohl sich Habermas und Taylor analytisch und methodisch in ihren historischen Erklärungsansätzen unterscheiden²⁴, teilen doch beide die Auffassung, dass die gegenwärtigen zwischenmenschlichen Beziehungen unter der besagten Kolonialisierung Not leiden. Doch wie verhält sich diese Feststellung zum aufgeklärten Hedonismus? War es nicht

¹⁸ Vgl. Kanitscheider, *Sexualität und Philosophie*, S. 42.

¹⁹ Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* Bd. II, S. 233f.

²⁰ Ebd., S. 182-228.

²¹ Ebd., S. 250.

²² Ebd., S. 178.

²³ Vgl. Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, S. 11.

²⁴ So begründet Taylor das Vorherrschen instrumenteller Vernunft mit der Weberschen „Entzauberung der Welt“, während Habermas eine Dialektik von „System und Lebenswelt“ am Werke sieht.

bereits Epikur, der ein den menschlichen Beziehungen zugrundeliegendes instrumentelles, egoistisches Interesse postulierte, als er schrieb:

Jede Freundschaft, so sehr sie auch an sich erstrebenswert sein mag, ist zuletzt doch auf den Nutzen gegründet.²⁵

An dieser Stelle soll zwar vorerst nur festgehalten werden, dass die offensichtlich zunehmende Ökonomisierung und Verwaltung der Lebenswelt einen Teil jenes Problemhorizontes bilden, welchen es aus der Logik hedonistischer Selbstsorge heraus zu berücksichtigen gilt. Allerdings – so viel sei hier schon vorweggenommen – ist es von großem Nutzen, sich in der Frage nach dem gelingenden Leben angesichts der veranschaulichten Herausforderungen auf die konkret praktizierte Form der Sozialität zu besinnen, wie sie von Epikur und seinen Anhängern im Kepos praktiziert worden ist.²⁶

Mit den Entwicklungen in der modernen Welt geht noch ein weiteres Phänomen einher, welches nun in ganz und gar deutlicher Weise dem Anliegen des Hedonismus zuwiderläuft. Schon der Terminus „Entsinnlichung“, mit welchem Arnold Gehlen das Sujet in einer bemerkenswert hellsichtigen, da immer noch aktuellen Schrift²⁷ belegt hat, verweist auf diese Oppositionalität. Der Terminus bezeichnet dabei eine laut Gehlen „*durchgreifende Intellektualisierung in den eigentlich geistigen Bereichen der Künste und Wissenschaften*“²⁸, welche durch eine verminderte Anschaulichkeit und eine Expansion des Begriffsquantums gekennzeichnet ist.²⁹ Entsinnlichung findet aber auch in Form eines Erfahrungsverlustes statt, welcher seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch die steigende Medialisierung zu beobachten ist. Gehlen spricht hier von „*Erfahrungen zweiter Hand*“, welche an die ursprünglichen Seins-Erfahrungen treten.³⁰ Entsinnlichung stellt also insofern eine gewichtige Beobachtung für den Hedonismus dar, als diese sowohl seiner traditionell empiristisch-sensualistischen Erkenntnistheorie³¹ betrifft, als auch der existenziell-hedonistischen

²⁵ Vgl. Epikur in Werle, Epikur für Zeitgenossen, S. 28.

²⁶ Zur Darstellung des Geschehens im Kepos vgl. Laertius, Diogenes: Buch X. Epikur. Der Themenkomplex wird in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit nochmals aufgenommen und einer eingehenderen Betrachtung unterzogen werden.

²⁷ Gehlen, Die Seele des Menschen im technischen Zeitalter.

²⁸ Ebd., S. 24.

²⁹ Ebd., S. 24f.

³⁰ Ebd., S. 44-51.

³¹ Vgl. Laertius, Diogenes, Buch X, Abs. 32, S. 27.

Präferenz von *unmittelbaren* Genuss-Erfahrungen zuwiderläuft. Erkenntnistheoretische Entsinnlichung meint dabei, dass moderne physikalische Theorien (etwa die Quanten- und die Relativitätstheorie) einen derart hohen Abstraktionsgrad aufweisen, dass sich die in ihnen ausgedrückten Sachverhalte kaum mehr *anschaulich* nachvollziehen lassen.

Der von den Idealen der Aufklärung geprägten Moderne kommt noch ein letztes, wichtiges Merkmal zu: Die Säkularisierung. Aus der hedonistischen Perspektive, welche ja eine unverkennbar diesseitig orientierte ist, stellt die Säkularisierung einen begrüßenswerten Fortschritt dar. Die antiken und modernen Motive, welche dieses Urteil begründen, sind dabei identisch, wie schon Epikurs ablehnendes Urteil über die beunruhigende Macht von Gottesbildern beweist:

Man wird die Furcht, die uns beim Fragen nach den letzten Dingen beschleicht, unmöglich los, wenn man über die Beschaffenheit des Alls nicht unterrichtet ist und daher argwöhnen muß, es könne an dem, was die Göttermythen darüber berichten, doch etwas Wahres sein. Ohne Naturerkenntnis kann man also keine Freude vollkommen genießen.³²

An Stelle der antropomorphistischen Gottesvorstellungen tritt bereits bei Epikur als Mittel ihrer Enttarnung die empirisch-rationale Naturbetrachtung. Wie die heute in westlichen Gesellschaften zu beobachtende rückläufige Mitgliederzahl der Kirchenanhänger nahe legt, hat dieses seit der Aufklärung im Aufschwung befindliche Denken auch die modernen Individuen zur Abkehr von religiösen Dogmen motivieren können. Gleichwohl stellt auch die Säkularisierung einen problematischen Tatbestand der Moderne dar. Denn mit dem Aufgeben tradierter, religiös-eschatologischer Bedeutungsfundamente entsteht gleichsam ein metaphysisches Sinn-Vakuum, welches es aus existenzieller Sicht zu bewältigen gilt.

Um die Brisanz dieser Entwicklung in ihrer ganzen Tragweite verstehen zu können, ist es hilfreich, die Unterschiede zwischen modernem und antikem Selbst- und Weltverhältnis darzulegen. Insofern die obigen Ausführungen eine noch „unbefleckte“ Lebenswelt in traditionellen Gesellschaften suggerieren, impliziert dies nämlich auch, dass die Welt für die Menschen jener Zeit sinnlich ganzheitlicher erfassbar war. Vorläufig könnte man den

³² Vgl. Epikur in Werle, Epikur für Zeitgenossen, S. 19.

aufgeklärten Hedonismus also als ein therapeutisches Projekt für moderne Menschen charakterisieren, welches die Erhöhung des subjektiven Wohlbefindens durch eine Wiederversinnlichung des Lebens zur anstrebt, und dadurch gleichzeitig *Sinn* zu stiften versucht.

2.2. Nietzsche und der Hedonismus Epikurs

Mit Friedrich Nietzsche tritt im 19. Jahrhundert ein Denker von außergewöhnlichem Format auf die Bühne der europäischen Philosophie. Sein Werk ist bis heute keiner einheitlichen, systematischen geschweige denn unumstrittenen Interpretation zugänglich. Zu groß erscheinen die Widersprüche, die häufig abweichenden Aussagen zu ein und demselben Thema, auf welche man während der Lektüre seiner aphoristischen Schriften fortwährend stößt. Umso deutlicher jedoch zeichnet sich seit dem frühen 20. Jahrhundert ein – vermutlich gerade aufgrund besagter, intendierter Ferne von jeglicher Systematik – an weltanschaulicher Vielfalt kaum zu überbietender Kreis derjenigen ab, welche den Namen Friedrich Nietzsche für ihre Sache zu reklamieren bestrebt sind: Das Spektrum der in irgendeiner Weise von Nietzsche Affizierten erstreckt sich von den faschistischen Ideologen des 20. Jahrhunderts (v.a. in Deutschland und Italien) über Künstler und Schriftsteller (z.B. Thomas Mann, Hermann Hesse, Milan Kundera), den französischen Existenzialismus und die deutsche Existenzphilosophie bis in unterschiedliche Strömungen der Gegenwartsphilosophie und Diskurstheorie hinein. Die Aneignung des nietzscheanischen Gedankengutes in seinen mannigfaltigen Ausprägungen vollzieht sich dabei zwangsläufig in kreativen Akten. Nietzsche hat als Philosoph keine dogmatische Lehre hinterlassen. Au contraire, er weist an mehreren Stellen seines Werkes auf die von ihm gewünschte Eigenständigkeit im Denken seiner Leserschaft hin. Sein Ideal des „*Freien Geistes*“³³ erfüllt eben diesen Anspruch. In der Absicht, Nietzsches Denken für den aufgeklärten Hedonismus fruchtbar zu machen, erscheinen daher die folgenden Grundsätze angemessen: Um dem freigeistigen Anspruch des Philosophen gerecht zu werden, die Philosophiegeschichte mit keiner neuen Dogmatik zu kontaminieren, geschieht die Diskussion seiner Gedanken dezidiert *exemplarisch und selektiv*. Eine andere Herangehensweise schien prinzipiell auch in keiner sinnvollen Weise durchführbar, gibt es

³³ Vgl. exemplarisch KSA 5, JGB 2. HS.

doch kein Werk des Denkers, welches ausdrücklich den Hedonismus als zentrales Thema behandelt. Dennoch hat Nietzsche sich zeitlebens mit dem Hedonismus als der Lehre des menschlichen Glücks- und Luststrebens auseinandergesetzt und es finden sich diesbezüglich zahlreiche fruchtbare, subtile und differenzierte Überlegungen in seinen Werken. Die Diskussion dieser Betrachtungen illustriert dabei eher bedeutsame Fixpunkte eines existenziell-lebensweltlichen Horizontes, innerhalb dessen sich menschliche Reflexion über das glückliche Leben abspielt, als dass eine komplette Systematik in Form einer eudämonistischen Ethik mit fertigen Handlungsanweisungen entstehen könnte. Gerade diese Unabgeschlossenheit ist es jedoch, welche Nietzsches Denken für die Bereicherung des aufgeklärten Hedonismus attraktiv macht. Denn wie seine modernen Hauptvertreter nicht müde werden zu betonen, gilt letzterer als unabgeschlossene Lehre, weshalb „[...] *sich die Hedonisten auch nie in das Abenteuer einer Letztbegründungen gestürzt haben.*“³⁴ Dies hat zur Folge, dass im Umgang mit Nietzsche im Zuge dieser Arbeit sowohl konstruktiv, als auch konstruktivistisch verfahren wird: Konstruktiv in dem Bestreben, Gehalte seines Philosophierens für eine moderne, gegenwartstaugliche und vernunftbasierte Weltorientierung zu verwerten; konstruktivistisch im Bewusstsein einer Auslegung der Werke, welche schon allein aufgrund ihrer formalen Struktur keine Interpretation zuließe, die dem Ideal wissenschaftlicher Objektivität genüge tragen könnte. Ebenso soll das biographische Faktum berücksichtigt werden, dass Nietzsches Ansichten über den Hedonismus sich im Laufe der Zeit verändert haben.

Inwiefern kann Nietzsches Denken nun für diese Arbeit relevante philosophische Thesen und Anregungen bereithalten? Zunächst einmal ist es nach der Lektüre seiner Werke durchaus einleuchtend, Nietzsche als den Philosophen anzuführen, in dessen Denken sich am deutlichsten jene Herausforderungen an die existenzielle Weltorientierung widerspiegeln, welche im vorangegangenen Kapitel als Teil der *conditio humana* moderner Individuen beschrieben wurden. Sicherlich sind in der Zeit seines Lebens einige Probleme (wie etwa der Konsumismus) noch nicht so verbreitet gewesen wie in der heutigen Zeit. Nietzsches Fokus liegt daher ganz wesentlich auf der Schwierigkeit menschlicher Sinnfindung / -erschaffung in der säkularisierten Welt. Insofern man geneigt ist, dem Menschen ein inhärentes Bedürfnis nach „Sinn“ zuzusprechen³⁵, ist es folgerichtig, der Befriedigung dieses Wollens eine Rolle im

³⁴ Vgl. Kanitscheider, Hedonismus – Eine naturalistische Ethik, S. 183.

³⁵ Vgl. etwa Kanitscheider, Entzauberte Welt, S. 9-29.

menschlichen Streben nach Glück zuzuweisen. Hier erweist sich Nietzsche – obgleich er wohl mit Fug und Recht als einer der scharfzünftigsten Religionskritiker in der Geschichte der Philosophie bezeichnet werden kann – als hellsichtig genug, die gewichtige Rolle nicht zu verkennen, welche den Religionen trotz ihrer Chimärenhaftigkeit für die menschliche Lebensbewältigung zukommt.

Der Beweis der Lust. — Die angenehme Meinung wird als wahr angenommen: dies ist der Beweis der Lust (oder, wie die Kirche sagt, der Beweis der Kraft), auf welchen alle Religionen so stolz sind, während sie sich dessen doch schämen sollten. Wenn der Glaube nicht selig machte, so würde er nicht geglaubt werden: wie wenig wird er also wert sein!³⁶

Und im Nachlass der 80er Jahre heißt es:

Die Praxis des Christentums ist keine Phantasterei, so wenig die Praxis des Buddhismus sie ist: sie ist ein Mittel, glücklich zu sein.³⁷

Exemplarisch zeigt sich hier Nietzsches charakteristische Tendenz, menschliches Handeln in all seiner Vielseitigkeit anhand unterstellter Lust- und Unlustmotivationen zu psychologisieren. Der Ausübung einer Religion liegt in seiner Darstellung eine fundamental-hedonistische Motivation zugrunde, sie ist eine „*subtile Technik der Kompensation von Unlust*“³⁸. Dennoch ist es für Nietzsche ebenso klar, dass für den „Erkennenden“ die Bejahung der Religion nach dem Verlust ihrer eschatologischen Wahrheitsansprüche keinen gangbaren Weg mehr darstellt. Wider seine eigene Vernunft das „Opium des Volks“³⁹ als Stimulans für das persönliche Seelenheil zu benutzen, hieße ihm gerade das Einbüßen des beschworenen Ideals der intellektuellen Redlichkeit eines „freien Geistes“. Gerade diese ist es jedoch, welche Nietzsche an keiner einzigen Stelle seines Werkes preiszugeben bereit ist.⁴⁰ Vielmehr schaut er auf der Suche nach philosophischer Unterstützung seines von Vorurteilen befreiten

³⁶ Vgl. Nietzsche, KSA 2, MA Bd. 1, § 120.

³⁷ Vgl. Nietzsche, Friedrich: KSA, Nachlaß der Achtzigerjahre, S. 639.

³⁸ So lautet die Beschreibung dieses Sachverhalts bei Suren, Peter: Nietzsche und der Hedonismus, München 1982, S. 55.

³⁹ Vgl. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.

⁴⁰ Die Bedeutung intellektueller Redlichkeit und damit verbundenen Freiheit des Menschen zur Authentizität betont in diesem Zusammenhange auch: Hirn, Friedrich Nietzsche. Die menschliche Existenz zwischen Hedonismus und Pessimismus, S. 120 f.

Denkens zurück in die Antike und findet sie dort bei Epikur. Gerade in seinem Frühwerk zieht er Epikur als philosophischen Gewährsmann für seine freigeistige Denkart zu Rate. Denn im Zusammenhang mit Nietzsches Sicht auf die Religion erweist sich Epikur als ein Philosoph von ganz ähnlicher Gesinnung. Im Gegensatz zur Mehrheit seiner Zeitgenossen war bereits er der Auffassung, dass das „Treiben der Götter“ die Menschen hier auf der Erde nicht bekümmern müsse. Stattdessen erschuf er eine daseinsbejahende philosophische Lebensform, deren – sich als äußerst tragfähige Stützen⁴¹ erweisende – Leitlinien man knapp in der Vertreibung unbegründeter Ängste und falscher Vorstellungen von der Welt durch den Gebrauch der Naturwissenschaften, der Kultivierung freundschaftlicher, sittlicher Gesinnung sowie dem Maßhalten im natürlichen Streben nach Lust zusammenfassen kann.⁴² Die Lehre Epikurs scheint Nietzsches Idee des „Freien Geistes“ zumindest in Teilen nahe zu stehen; als eine Form der Selbstsorge⁴³ ist sie geradezu auf die Freiheit des Geistes gerichtet, nämlich eine Freiheit von Unlust erzeugenden Vorstellungen und Handlungen. Eine weitere Verbundenheit zeigt sich im Spannungsverhältnis beider Denker zum Christentum: Zahlreiche Schriften⁴⁴ Epikurs wurden vermutlich im Jahre 313 von den Frühchristen vernichtet, womit der Verlauf der abendländischen Geistesgeschichte für das kommende anderthalbe Jahrtausend in entscheidender Weise zu Ungunsten des Hedonismus beeinflusst wurde. Sowohl Nietzsche als auch Epikur können also als Theoretiker des Individualismus begriffen werden, Nietzsche u.a. wegen seines immerwährenden Appells an den Einzelnen, sich von der „Herdenmoral“ des Christentums zu emanzipieren, Epikur indem er mit der Ausarbeitung seiner Philosophie den europäischen Individualismus mitbegründet hat.⁴⁵

Trotz aller geistigen Verbundenheit ist Nietzsches Verhältnis zu Epikur im Laufe der Zeit ambivalenter Natur. In Nietzsches früher und mittlerer Schaffensphase findet Epikur stets eine positive Resonanz. Und noch in der „Fröhlichen Wissenschaft“ aus dem Jahre 1882 setzt Nietzsche dem großen Ziel Epikurs, der Seelenruhe, das folgende literarische Denkmal:

Ja, ich bin stolz darauf, den Charakter Epikur's anders zu empfinden, als irgend Jemand vielleicht, und bei Allem, was ich von ihm höre und lese, das Glück des

⁴¹ Der Kepos bestand bis ins 4. Jahrhundert n. Chr. und somit rund 700 Jahre. Vgl. Hossenfelder, Epikur, S. 141.

⁴² Ebd., S. 10.

⁴³ Zur Praxis der Selbstsorge bei den Epikureern vgl. Foucault, Sexualität und Wahrheit Bd. 3, S. 1224.

⁴⁴ Epikur wird von Diogenes Laertius als ausgewiesener Vielschreiber zahlreicher Werke über Naturphilosophie und Ethik beschrieben, vgl. auch Hossenfelder, Epikur, S. 21.

⁴⁵ Ebd., S. 52-57.

Nachmittags des Altertums zu genießen: — ich sehe sein Auge auf ein weites weißliches Meer blicken, über Uferfelsen hin, auf denen die Sonne liegt, während großes und kleines Getier in ihrem Lichte spielt, sicher und ruhig wie dies Licht und jenes Auge selber. Solch ein Glück hat nur ein fortwährend Leidender erfinden können, das Glück eines Auges, vor dem das Meer des Daseins stille geworden ist, und das nun an seiner Oberfläche und an dieser bunten, zarten, schauernden Meeres-Haut sich nicht mehr satt sehen kann: es gab nie zuvor eine solche Bescheidenheit der Wollust.⁴⁶

Mit erlesener Wortwahl⁴⁷ schildert Nietzsche hier seine Vorstellung der Ataraxie als einer erhabenen Grundstimmung, in welcher die Unlust überwunden und die Herrschaft über die Begierden verwirklicht wurde. Interessant ist jedoch vor allem seine Charakterisierung des Zustandes der Ataraxie als „das Glück eines Auges“, welches offensichtlich ein gesteigertes ästhetisches Wohlgefallen beim Betrachten der Welt empfindet. Hoch bedeutsam erscheint diese Einlassung gleich aus mehreren Gründen. Nach allem, was uns die (wie oben beschrieben) stark dezimierte Primär-Quellenlage über Epikur preisgibt, ist keine Aussage von ihm zu einem exklusiven Genussempfinden beim Betrachten der Welt im Zustand der Ataraxie zu finden. Dennoch qualifiziert er sie als eine Form der Lust, und zwar als eine katastematische.⁴⁸ Es stellt sich also die Frage, ob Nietzsche hier bloß eine überschwängliche Romantisierung betreibt, oder ob seiner Formulierung ein tieferliegender Sinn innewohnt. Zur Beantwortung dieser Frage lohnt sich eine genauere Betrachtung⁴⁹ der Ataraxie: Wie wir wissen, ist es Epikurs Anliegen, die Seelen seiner Anhänger von Angst zu befreien, zumindest von der Angst vor dem Tode und strafenden Göttern. Eine seiner berühmtesten Einlassungen zu diesem Thema aus den Hauptlehrsätzen lautet dementsprechend:

Der Tod ist für uns ein Nichts, denn was der Auflösung verfiel, besitzt keine Empfindung mehr. Was aber keine Empfindung mehr hat, das kümmert uns

⁴⁶ Vgl. Nietzsche, KG, FW, § 45.

⁴⁷ Nietzsches Metapher vom stille gewordenen Meer des Daseins spielt wohl an auf die sog. *Galene*, was übersetzt „Windstille“ oder „ruhige See“ bedeutet und in der pyrrhonischen Skepsis einen Synonymbegriff für die Ataraxia darstellte. Der Begriff wurde jedoch auch von Epikur selbst verwendet.

⁴⁸ Vgl. Held, Hedone und Ataraxia, S. 116.

⁴⁹ Wir finden sie zunächst in Form einer brillanten lebensphänomenologischen Untersuchung bei Knöpker, Sebastian (2009). Existenzieller Hedonismus. Von der Suche nach Lust zum Streben nach Sein.

nicht.⁵⁰

Mittels einer rationalistischen Weltbetrachtung soll also die Angst vertrieben, und somit eine Unerschütterlichkeit der Seele erzeugt werden – Philosophie als Pharmakon. Die Relevanz dieses philosophisch-therapeutischen Strebens verdeutlicht Knöpker mit seinem gewiss an Heidegger geschulten Denken, indem er darauf verweist, wie eine omnipräsente Gewissheit der eigenen Endlichkeit gleichsam als „[...]Schatten über jede[r] Gegenwart des Erlebens schweben bzw. dieses negativ durchdringen [...]“⁵¹ kann. Der Tod kann somit zu einem sehr schwerwiegenden, da allgegenwärtigen Unlustfaktor werden, und zwar nicht aufgrund seines tatsächlichen Eintretens, sondern vielmehr durch „seine stimmungsmäßige Präsenz“⁵². In Kombination mit den weiteren Grundsätzen seiner Lehre (v.a. der Mäßigung der Begierden) geht es Epikur somit um eine Transformation der Grundstimmung des Menschen.⁵³ Die Tragweite dieses Unternehmens wird erst deutlich, wenn man bereit ist, anzuerkennen, dass eine „Ewige Wiederkehr“⁵⁴ von Ängsten, Sorgen und nicht-notwendigen Begierden eine Deprivation der menschlichen Weltoffenheit darstellt. Der Mensch kann sich also nicht mehr der Welt und seinen Mitmenschen gegenüber öffnen, was in phänomenologischer Terminologie als „Weltlosigkeit“⁵⁵ charakterisiert wird. Somit überzeugt die Einschätzung, dass Ataraxie in Kombination mit Aponia⁵⁶ „[...] frei [mache, Anm.] für das Welthaben, das Erscheinenlassen überhaupt.“⁵⁷ Diese Formulierung schließt den Kreis zum Ausgangspunkt unseres Exkurses, nämlich Nietzsches lebhafter Vision eines kontemplativen, das Meer betrachtenden Epikur. Wenn jener bekundet, Epikur „anders zu empfinden“ und dies anschließend im Bilde eines die Natur Genießenden veranschaulicht, so entfaltet sich in diesem poetischen Gemälde ein Bewusstsein von der eigentümlichen Bedeutung der Ataraxie. Diese ist dann zwar zugleich ein Zustand der Lust, aber dennoch in einer ganz entscheidenden Weise von jenen Lüsten zu differenzieren, welche als reine Begleiterscheinungen der Bedürfnisbefriedigung, etwa während des Essens, Trinkens oder sexuellen Betätigungen

⁵⁰ Vgl. Epikur in Werle, S. 17.

⁵¹ Vgl. Knöpker, Existenzieller Hedonismus, S. 35.

⁵² Ebd., S. 36.

⁵³ In Anlehnung an Klaus Held spricht Knöpker Epikur daher zu, der Entdecker der Bedeutsamkeit der Stimmung für die Philosophie zu sein, ebd.

⁵⁴ An dieser Stelle machen wir von der Möglichkeit Gebrauch, Nietzsches Rede von der ewigen Wiederkehr nicht in einem kosmologischen, sondern einem entwicklungspsychologischen Sinne zu deuten.

⁵⁵ Vgl. Knöpker, S. 36.

⁵⁶ Aponia bezeichnet die Abwesenheit physischer Schmerzen.

⁵⁷ Vgl. Knöpker, S. 36.

aufzutreten. Ihnen gegenüber kennzeichnet die Ataraxie eine Stimmung, einen Zustand, welcher von charakteristischer Dauerhaftigkeit ist, und nicht von einer jeweiligen Bedürfnisbefriedigung abhängig. Ataraxie als lustvolle Stimmung ist daher – paradoxerweise – ein Wert an sich, welcher „[...] außerhalb der Dichotomie von Lust und Unlust [...]“⁵⁸ anzusiedeln ist.

An anderer Stelle⁵⁹ wurde in diesem Zusammenhang in analytischer Herangehensweise treffend auf die Doppelbedeutung der Ataraxie als Unerschütterlichkeit und Unerschüttertheit hingewiesen. Unter dem wichtigen Verweis auf die Notwendigkeit der ethischen Einübung⁶⁰ wird die den Zustand der „Unerschütterlichkeit“ transzendierende „Unerschüttertheit“ als Zustand charakterisiert, welcher „[...] weder steigerbar noch verlierbar, sondern vollkommen ist.“⁶¹

Nietzsche scheint eine intuitive Empfänglichkeit für die Würde dieses Zustandes einer „unzerstörbaren“⁶², und somit vollkommenen Glückseligkeit des antiken epikureischen Weisen besessen zu haben. Eine epikureische Lebensweise erschien ihm, der ja in der Gewissheit lebte, alle Moral ihrer objektiven Gültigkeit entledigt zu haben, aller Wahrscheinlichkeit nach lange Zeit als ein denkbarer Weg, die menschliche Existenz zu bewältigen. Zur Bekräftigung dieser These ließen sich dutzende Stellen in Nietzsches Schriften anführen, wir wollen uns jedoch – um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen – auf die folgenden beschränken.

Im Zusammenhang mit Epikur und einer erkenntnistheoretischen Skepsis bezüglich moralischer Letztbegründungen heißt es einmal in einem Aphorismus, welcher die Überschrift „Warum wir Epikureer scheinen“ trägt:

Wir sind vorsichtig, wir modernen Menschen, gegen letzte Ueberzeugungen; unser Misstrauen liegt auf der Lauer gegen die Bezauberungen und Gewissens-Ueberlistungen, welche in jedem starken Glauben, jedem unbedingten Ja und Nein liegen [...]⁶³

⁵⁸ Ebd., S. 37.

⁵⁹ Vgl. Held, Hedone und Ataraxia, S. 178.

⁶⁰ Auch Foucault weist auf die Bedeutung der asketischen Übung in der Schule Epikurs hin, sowohl was lebenslanges Lernen („Existenz als permanente Übung“) betrifft, als auch explizit auf Übungen, welche das Ausmachen des perfekten Maßes der Bedürfnisbefriedigung betreffen, vgl. Foucault, Sexualität und Wahrheit Bd. 3, S. 1414, S. 1424.

⁶¹ Vgl. Held, S. 178.

⁶² Ebd.

⁶³ Vgl. Nietzsche, KG, FW § 375.

Was Nietzsche genau meint, wenn er den schwankenden Zustand der moralischen Skepsis (vorübergehend) durch das epikureische Ideal der Ataraxie ergänzen will, wird an dieser Stelle klar:

Vielmehr muss ein Mensch, von dem in solchem Maasse die gewöhnlichen Fesseln des Lebens abgefallen sind, dass er nur deshalb weiter lebt, um immer besser zu erkennen, auf Vieles, ja fast auf Alles, was bei den anderen Menschen Werth hat, ohne Neid und Verdruss verzichten können, ihm muss als der wünschenswertheste Zustand jenes freie, furchtlose Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge g e n ü g e n .⁶⁴

Um es bereits vorwegzunehmen: Nietzsche wird dieser Zustand des erhabenen Schwebens über den Dingen nicht genügen. Klar wird an dieser Stelle jedoch wiederum: Die Lebensform Epikurs ist eine auf besondere Art und Weise asketische. Denn weiter heißt es:

Die Freude an diesem Zustande theilt er gerne mit und er h a t vielleicht nichts Anderes mitzutheilen, - worin freilich eine Entbehrung, eine Entsagung mehr liegt.⁶⁵

Was an diesen würdigenden Gesten Nietzsches zum Vorschein kommt, ist eine strukturelle Ähnlichkeit zur hellenistisch-eudämonistischen Philosophie: Die „*Intensivierung des Selbstbezuges*“⁶⁶ in dieser Phase der Antike ging einher mit dem Zusammenbruch der Polis und der daraus resultierenden Fragmentierung, bzw. auch des teilweisen Verlustes eines öffentlichen, kommunitären Ordnungsrahmens.⁶⁷ Bei Nietzsche, dessen ganzes Philoso-

⁶⁴ Vgl. Nietzsche, KSA 2, MA Bd. 1, § 34, S. 53-55.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Vgl. Foucault, Sexualität und Wahrheit Bd. 3, S. 1408.

⁶⁷ Foucault steht der These von der Ursache der zunehmenden Individualisierung in der hellenistischen Zeit aufgrund eines Bedeutungsverlustes des öffentlichen Lebens skeptisch gegenüber. Er führt v.a. an, dass die

phieren hier als eine Form des intensivierten Selbstbezuges aufgefasst sein möge, erfolgt dieser Verlust aufgrund der Instabilität eines anderen Ordnungsrahmens, nämlich jenem des Christentums. Eine Grundfrage seiner Philosophie ist also, „*ob es für uns neben dem Christentum andere Lebensformen geben könne und dürfe, und zwar vor allem solche, deren Muster aus der griechischen und römischen [...] Antike schöpfen [...]*“.⁶⁸

Warum aber begnügt sich Nietzsche nicht mit der antik-alternativen Lebensform in Gestalt der ataraxischen Eudaimonia des Epikur? Da sich Nietzsche an vielen Stellen negativ über das Prinzip der Askese äußert, könnte man zunächst versucht sein, seine Ablehnung dahingehend zu interpretieren, den doch sehr genügsamen Hedonismus Epikurs der übertriebenen Strenge und permanenten Selbst-Überforderung bezichtigen zu wollen. Sicherlich sind bei dem Versuch, eine solch quasi-monastische⁶⁹ Lebensform auf eigene Faust ins persönliche Leben hinein zu adaptieren, Schwierigkeiten vorprogrammiert. Trotzdem erscheint diese Diagnose aus drei Gründen sehr zweifelhaft: Erstens waren es die Stoiker, deren Askesen von wesentlich größerer Härte gegen sich selbst gekennzeichnet waren. Man bedenke nur die Differenz des Hedonismus zur stoischen Lehre der Apathia, welche ja auf eine gänzliche Abtötung der Leidenschaften abzielte.⁷⁰ Die extreme Abhärtung der Stoiker rügt Nietzsche explizit in einer wohlbekannten Passage mit der bissigen Polemik:

[...] Der Stoiker dagegen übt sich, Steine und Gewürm, Glassplitter und Skorpionen zu verschlucken und ohne Ekel zu sein [...].⁷¹

Im gleichen Aphorismus lobt er dagegen das noble Understatement der Epikureer. Zweitens richten sich Nietzsches Verbrämungen des *asketischen Ideals*⁷² im Wesentlichen gegen jenes

politische Betätigung weiterhin eine bedeutsame Rolle im Leben der philosophierenden Oberschicht darstellte und verweist weiterhin auf die nachdrücklichen Ermahnungen der Stoiker gegen den Rückzug ins Private, vgl. ders., *Sexualität und Wahrheit* Bd. 3, S. 1408. Bei Hossenfelder hingegen findet die These Zustimmung, vgl. Hossenfelder, *Epikur*, S. 53.

⁶⁸ Vgl. Sloterdijk: *Du mußt dein Leben ändern*, S.54, in diesem Zusammenhang sehr erhellend ist der ganze Passus „Ferner Blick auf den asketischen Stern – Nietzsches Antikeprojekt“, ebd. S. 52-68.

⁶⁹ Der Terminus soll den sektenhaften Charakter der antiken Lebensform im Kepos sowie die damit verbundene große Bedeutung der praktischen Übungen unter Anleitung eines Meisters in relativer Abgeschiedenheit nochmals unterstreichen, welche zum Gedeihen der Lehre unerlässlich sind, vgl. dazu Foucault, *Sexualität und Wahrheit* Bd. 3, S. 1416 und auch Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, S. 344f.

⁷⁰ Vgl. dazu etwa Hadot, *Philosophie als Lebensform*. S. 60f.

⁷¹ Vgl. Nietzsche, *KG, FW*, §306. Zur Kritik an den Stoikern vgl. auch *KSA* 5, *JGB*, 1. HS, § 9.

⁷² Vgl. dazu Nietzsche, *KSA* 5, *GM*, 3. Abhandlung: Was bedeuten asketische Ideale?

der platonisch-christlichen Tradition, d.h. gegen die Idee einer substanzlosen, sündhaften Seele, welche mittels der entsprechenden Enthaltensamkeit die absolute Wahrheit zu erkennen vermöge, oder eine besondere Güte mit der Konsequenz jenseitigen ewigen Lebens hervorzubringen im Stande sei. Drittens ist Nietzsche trotz seiner Kritik der Askese entgegen eines Vorurteils keiner ihrer prinzipiellen Verächter. Er scheint sie nur dann unangebracht und verhängnisvoll zu finden, wenn sie auf falschen Voraussetzungen und Schlussfolgerungen beruht. So finden sich Passagen, in denen er die Askese deutlich als Form eines tugendhaften Maßhaltens, oder auch als Mittel zur Überwindung von Leid lobt:

Nutzen der großen Entsagung. - Das Nützlichste an der grossen Entsagung ist, dass sie uns jenen Tugendstolz mittheilt, vermöge dessen wir von da an leicht viele kleine Entsagungen uns erlangen.⁷³

[...] Und, um auf unsere erste Frage zurückzukommen „was bedeutet es, wenn ein Philosoph dem asketischen Ideale huldigt?“, so bekommen wir hier wenigstens einen ersten Wink: er will von einer Tortur loskommen.-74

Nietzsche erkennt also auch das asketische Wesen des Hedonismus Epikurs. Askese erscheint als zentraler, notwendiger Faktor, um dem Menschen eben jene selbstgestalterische Formgebung und damit die Abwesenheit von Schmerz und Unlust zu ermöglichen. Ganz in diesem Sinne argumentiert rund einhundert Jahre nach Nietzsches Ausführungen Michel Foucault, wenn er bezüglich der antiken Übungs-Verfahren konstatiert, dass deren Doppelrolle zum einen darin bestehe, eine Tugend zu befördern, zum anderen darin, Souveränität, d.h. Selbst-Mächtigkeit, zu gewinnen.⁷⁵ Die *potestas sui*, wie Foucault den Terminus Senecas verwendend sodann ausführt, ermöglicht es, dass „[...] man sich genießen kann wie ein Ding, das man zugleich in Besitz und vor Augen hat.“⁷⁶ Nach dem, was bisher

⁷³ Vgl. Nietzsche, KG, MA Bd.2, § 403.

⁷⁴ Vgl. Nietzsche, KSA 5, GM, 3. Abhandlung § 6.

⁷⁵ Vgl. Foucault, Sexualität und Wahrheit Bd. 3, S. 1423f.

⁷⁶ Ebd., S. 1430.

gesagt wurde, zeigt sich somit, dass alle Lebensformen – religiöse, wie areligiöse – zuletzt auf geteilten, asketischen Praktiken, d.h. auf verschiedenen Modi der Selbstsorge basieren. Um diese grundlegende These der asketischen Kultur-Produktion vollends zu bezeugen, besinnen wir uns an dieser Stelle auf den späten Wittgenstein, der ja schließlich den Terminus „Lebensform“ für die Philosophie des 20. Jahrhunderts neu geprägt hat. Sein populär gewordener Ausspruch „*Kultur ist eine Ordensregel*“⁷⁷ ist in diesem Sinne nichts anderes, als die Beobachtung, dass eine Lebensform in einem Ensemble von intersubjektiven Praktiken besteht, welche wiederum nur durch gewisse Askesen (d.h. stetig wiederholte Handlungsmuster) Bestand haben können. Wo aber könnte nun die spätere, zuweilen als Verhöhnung, mindestens aber als ambivalent zu bezeichnende Einstellung Nietzsches zur Lebensform des Hedonismus epikureischer Prägung herrühren?

Im Folgenden wird die These vertreten, dass Nietzsches Anlass für diesen „Umschwung“ in der (seiner Auffassung nach) mangelnden Progressivität des epikureischen Ansatzes zu finden ist. Mit der Möglichkeit, das eigene Lebensglück in der lustwandlerischen, heiteren Gelassenheit zu realisieren konnte Nietzsche nicht kritiklos vorliebnehmen. Nach eingehender Beschäftigung mit Nietzsches Werken kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, dass hier eine ambivalente Perspektive auf den Hedonismus entfaltet wird, welche ihn in mehreren, polythematischen Spannungsfeldern von *vita activa* und *vita contemplativa*, *Dionysischem* und *Apollinischem*, *großen Taten* und *kleinem Herdenglück* zu verorten sucht.⁷⁸ Wenn etwa in der Fröhlichen Wissenschaft die Gefahr als größter Garant des Glücks gepriesen wird⁷⁹, so zeigt sich darin, dass Nietzsche auch eine ganz anderen Art von Glück bewusst ist: das Glück desjenigen, der bereit ist, für die Realisierung eines eigenen Ziels (d.h. für Nietzsche auch: spezifische Lustgefühle zu erzeugen) ein Risiko einzugehen. Dass für den Menschen eine Verbindung von Lust und dem Gefühl der Gefahr existiert, steht außer Frage; man schaue nur auf moderne Freizeitaktivitäten wie Bungeejumping, Fallschirmspringen oder Freeclimbing. Es spricht jedoch einiges dafür, in der Auslegung Nietzsches nicht bei einem Bilde stehen zu bleiben, welches ihn als hellstichtigen Propheten des modernen Extremsports porträtiert.⁸⁰ Nietzsches Kritik eines Hedonismus, welcher vorwiegend auf die Vermeidung von Unlust

⁷⁷ Vgl. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, S. 568, vgl. dazu auch Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, S. 210f.

⁷⁸ Vgl. dazu die Darstellungen von Hirn.

⁷⁹ Vgl. Nietzsche, *KG, FW*, § 283.

⁸⁰ Obschon die Integration seines Denkens in die Sportphilosophie längst vollzogen ist, vgl. etwa Caysa, *Körperutopien*.

bedacht ist, kennt noch eine ganz andere Qualität, als jene der Lustmaximierung mittels realer oder simulierter Gefahrensituationen. Wenn Nietzsche seinem Zarathustra später folgende Sätze in den predigenden Mund legt, wird diese andere, nicht-epikureische Betrachtungsweise des Glücks vollends offenbar:

Es ist an der Zeit, dass der Mensch sich sein Ziel stecke. Es ist an der Zeit, dass der Mensch den Keim seiner höchsten Hoffnung pflanze. Noch ist sein Boden dazu reich genug. Aber dieser Boden wird einst arm und zahm sein, und kein hoher Baum wird mehr aus ihm wachsen können. Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren! Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch.⁸¹

Nicht die Seelenruhe also, sondern das Chaos und innere Spannungszustände sind es, welche nun in den Mittelpunkt gerückt werden. Wenn Zarathustra das Volk ermahnt, den Pfeil der Sehnsucht zu werfen, und zwar über die je eigene Existenz hinaus, so klingt dies stark nach einem Appell zum aktiven, tätigen Leben und nach Zielsetzungen, deren Anliegen schwerer wiegen als die eigene, unmittelbare Lust-Beschaffung. Nietzsches Geringschätzung einer auf bloße Unlust-Vermeidung ausgerichteten Lebenshaltung zeigt sich sodann in seiner bissigen Satire auf die von ihm so getauften „*letzten Menschen*“⁸², welche fortwährend rufen „*Wir haben das Glück erfunden*“⁸³, und damit von einem gesamtgesellschaftlichen Zustand erzählen, in welchem alle nur noch nach Wärme, Gesundheit und Behaglichkeit trachten. Nietzsches Ablehnung des Behaglichen dokumentiert sich darüber hinaus an zahlreichen Stellen seiner Schriften.⁸⁴ Oft polemisiert er dabei gegen den englischen Utilitarismus, eine Lehre, welche ja gerade das Bestreben führt, das größtmögliche Glück für die größtmögliche Zahl zu realisieren. So schildert er denn auch dessen Vorstellungen ganz deutlich als „[...] *das Streben nach englischem Glück, ich meine nach comfort und fashion (und, an höchster Stelle,*

⁸¹ Vgl. Nietzsche, KG, ZA, Vorrede, Abs. 5.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Vgl. dazu Suren, S. 83.

einem Sitz im Parlament) [...]“⁸⁵. Wohl noch berühmter ist seine Auslassung: „*Hat man sein warum? des Lebens, so verträgt man sich fast mit jedem wie? - Der Mensch strebt nicht nach Glück. Nur der Engländer tut das.*“⁸⁶ Gerade anhand des vorangegangenen Zitates lässt sich eine Gesinnung interpretieren, welche dem Hedonismus – in diesem Kontext von Nietzsche aufgefasst als ein Missverständnis gelingenden Lebens im dekadenten Streben nach Bequemlichkeit – ein tragendes Sinnfundament, mithin ein existenzielles Telos entgegenhält. Eine Einsicht, welche Nietzsche mit Viktor E. Fraenkel, dem Begründer der Logotherapie zuweilen zu teilen schien, wie das folgende Zitat zeigt:

Nun, wovon der Mensch zutiefst und zuletzt durchdrungen ist, ist weder der Wille zur Macht, noch ein Wille zur Lust, sondern ein Wille zum Sinn.⁸⁷

Wenn wir Fraenkels philosophisch-psychologischen Ansatz eingehender betrachten, wird recht deutlich, warum Nietzsche die Ausdifferenzierung von Lust und Sinn vornimmt: Für Fraenkel bezeugt ein primäres Luststreben, d.h. eine direkte Fixierung des Menschen auf die Lustempfindung ein neurotisches Verhalten.⁸⁸ Die entscheidende Tatsache, dass einer unmittelbaren Lustorientierung der Grund für die Lust-Empfindung fehlt, erzeugt offensichtlich ein Sinn-Vakuum. Da die Lust laut Fraenkel eigentlich jedoch als „Nebenwirkung“ der Sinnerfüllung auftritt, schafft sie sich seinen Überlegungen zu Folge letzten Endes im neurotischen Verhaltensmuster selbst ab.⁸⁹ Erstaunlicherweise ist auch diese zentrale Botschaft Fraenkels (als einem Denker des 20. Jahrhunderts) bereits Nietzsche allzu bewusst. Da das folgende Zitat aus seinem Nachlass stammt, ist dies jedoch womöglich weniger bekannt:

Tapfere und schöpferische Menschen fassen Lust und Leid nie als letzte Wertfragen, - es sind Begleit-Zustände: man muß beides wollen, wenn man

⁸⁵ Vgl. KSA 5, JGB, 7. HS, § 228.

⁸⁶ Vgl. KSA 6, GD, Sprüche und Pfeile § 12.

⁸⁷ Vgl. etwa Fraenkel, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*. S. 101.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Ebd., S. 101f.

etwas erreichen will -⁹⁰

Dem Neurotiker Fraenkels könnte man also hier Nietzsches Ideal des tapferen und schöpferischen Menschen entgegensetzen – welcher die Einsicht zu Tage bringt, dass die sinnvolle Betätigung nicht nur Lusteffekte entfesselt, sondern unter Umständen auch ein gewisses Maß an Leid und Entbehrung beansprucht.

Allerdings sind wir in diesem Augenblicke unserer Betrachtungen an einem vorläufigen Endpunkt angelangt: In den vorangegangenen Erläuterungen ist recht deutlich hervorgetreten, dass Nietzsche keineswegs ein orthodoxer Anhänger Epikurs gewesen ist.⁹¹ Seine Bemerkungen über die Lust als Begleiterscheinung des sinngetragenen Handelns, sowie seine starke Betonung der Selbst-Überwindung weisen über das Ideal der epikureischen Seelenruhe hinaus, hin zu einem produktiven, kulturschaffenden Tätigsein. Nietzsche gibt zu bedenken, dass die reine Sorge um sich, verstanden entweder als fortwährende Instandhaltung des eigenen Seelenheils oder die Befriedigung materieller Verhältnisse, möglicherweise keine sachdienlichen Orientierungspunkte bietet, wenn an der Erzeugung bzw. dem Fortbestand einer menschlichen Hochkultur gelegen ist. Genau in diesem Moment erweist sich Nietzsche einerseits als ein außerordentlich inspirierender Gewährsmann für eine Aktualisierung des Hedonismus antiker Prägung, wie er in dieser Abhandlung vorgestellt werden soll. Indem Nietzsche über die antike Kontemplation hinausdenkt, und einen existenziellen Appell an den Einzelnen richtet, seinem Leben einen höheren Sinn zu geben, hält er implizit ein Plädoyer für Individualismus und Pluralismus, denn die „höheren“ Ziele sind keineswegs durch eine Autorität festgelegt. Auch tritt die Relevanz des erreichten Status einer Kultur (etwa in ökonomischer, politischer und künstlerischer Hinsicht) und der in ihr bestehenden Lebenschancen in den Fokus der Aufmerksamkeit. Es ist in diesem Zusammenhang auch durchaus angebracht, die Frage nach dem Sinn – welche der aufgeklärte Hedonismus ja gerade mit einen Orientierungsrahmen zu versehen sucht – als modernes Luxusproblem zu bezeichnen. Was wir an dieser Stelle von Nietzsche lernen können, ist eine gut begründete Skepsis bezüglich einer Übertragung des antiken Hedonismus in die heutige Gesellschaft im Verhältnis eins zu eins. Selbstverständlich verliert ein auf kontemplative

⁹⁰ Vgl. KSA 12, NF, S. 328.

⁹¹ Diese Einschätzung teilt auch Suren, S. 84.

Heiterkeit, Lebensgenuss und Freundschaft ausgerichtetes Leben auch für uns moderne Menschen keinesfalls seine Attraktivität. Doch wir spüren ebenso die überzeugende Kraft der Appelle Nietzsches, unser Leben (etwa im Sinne eines wirtschaftlichen, politischen, wissenschaftlichen oder künstlerischen Fortschritts) an produktiven Zielen auszurichten, und dafür auch Entbehrungen in Kauf zu nehmen. Nietzsche erweist uns somit den Dienst, zwei Orientierungspunkte an den modernen Horizont zu zeichnen, innerhalb dessen wir heute die Frage nach der Möglichkeit menschlichen Glückes stellen. Für unsere Untersuchung ist damit schon ein großer Schritt getan.

Andererseits zeigt sich Nietzsche selbst als ein Denker, der an diesem Punkte der Betrachtungen überwunden werden muss. Ihm auf all seinen geistigen Um- und Abwegen zu folgen, welche im Anschluss an sein unscharfes Übermenschens-Ideal zuweilen in die Bejahung von Erbarmungslosigkeit und Sozialdarwinismus zu münden scheinen, erscheint nach unseren Maßstäben nicht nur verachtenswert, sondern auch in keiner Weise ertragreich zur Re-Etablierung des Hedonismus, wie wir ihn in der vorliegenden Studie unternehmen wollen.

2.3. Genealogische Moraltheorie

Bevor wir uns vollends der Schnittstelle von Philosophie und empirischen Wissenschaften zuwenden, verweilen wir noch einen Augenblick bei Nietzsche. Eine ganz wesentliche weitere Tatsache, aufgrund derer Nietzsche auch aus heutiger Sicht als bedeutender Denker erscheint, ist seine exerzierte Transformation der Perspektive auf die menschliche Moralität. Zur Illustration dieser These möge der folgende knappe Exkurs gereichen:

Der abendländische Diskurs über die menschliche Moral scheint spätestens seit Platon geprägt von dem Unterfangen, eine philosophische Letztbegründung für moralisches Handeln angeben zu können.⁹² Der philosophische Anspruch, eine objektive, universelle Ethik

⁹² Selbstverständlich berücksichtigen wir an dieser Stelle die wohl noch lange fortbestehenden Zweifel in der Exegese der platonischen Philosophie: Ob Platon tatsächlich ein metaphysisches Ideenreich mit einer höchsten Idee des Guten vorschwebte, bleibt bisher unklar, da in der platonischen Akademie eine Trennung von esoterischer (mündlich, nur für auserwählte Schüler) und exoterischer (Dialoge, öffentliche Vorträge) Lehre unterschieden wurde. Besonders Platons Aussage in seinem siebten Brief an die Syrakuser ist in diesem Zusammenhang relevant, da Platon hier darauf besteht, niemals die eigentlichen Erkenntnisse seiner Lehre schriftlich mitgeteilt zu haben. Wenn wir dennoch im Folgenden der populären Deutung Platons zusprechen, dann zum einen deshalb, weil sie die über Jahrtausende hinweg wirkmächtigste gewesen ist und zum anderen, weil sich auch Nietzsches genealogische Kritik auf diesen – ihm ebenso geläufigen - Platonismus bezog.

begründen zu können, bildet quasi eine Traditionslinie⁹³ in der europäischen Geistesgeschichte aus und ließe sich – unter Berücksichtigung je unterschiedener methodischer Ansätze – neben Platon an zahlreichen sehr bedeutenden Denkern exemplifizieren, so zum Beispiel an Augustinus und Kant. Die strukturelle Gemeinsamkeit, welche in moralphilosophischen Bestrebungen Kontinentaleuropas bis hin zu Nietzsche überwiegt, besteht darin, ethische Prinzipien rein formal durch Vernunft zu bestimmen und verallgemeinerbar zu machen. Ihren Höhepunkt findet diese Philosophie in der Formulierung des kategorischen Imperativs durch Immanuel Kant. Mit dieser Tradition bricht die bei Nietzsche beginnende Transformation des Blicks auf die Moral nun auf fundamentale Art. Seine Methode einer Genealogie der Moral kann man als eine dekonstruktivistische charakterisieren. Es geht ihm darum, die *„Herkunft unserer moralischen Vorurteile“*⁹⁴ aufzudecken, welche seiner Auffassung zufolge in aller vorherigen Moraltheorie keine Beachtung gefunden habe. Im Gegensatz zur traditionellen, idealistischen Philosophie der Erkenntnis bzw. formalen Bestimmung des Guten will Nietzsche also ganz und gar weltliche, *materiale* Ursachen für die Entstehung unserer persönlichen Werten ausmachen. Um den revolutionären, subversiven Gestus vollends zu erfassen, welcher mit einem solchen Unternehmen einhergeht, muss man sich der Tatsache vergewissern, dass Werte wie Freiheit, Verantwortung, Gerechtigkeit, welche bisher durch ihren kulturellen Status der Universalität über jeden Zweifel erhaben schienen, nun eine enorme Abwertung im Sinne ihrer Relativierung erfahren. Diese Verunsicherung muss umso stärker wirken, als sich Nietzsches Moralkritik vor allem gegen das Christentum wendet, welches er bekanntlich an exponierter Stelle als *„Platonismus für's Volk“*⁹⁵ gebrandmarkt hat. Somit wird auch klar, dass Nietzsches Anspruch, eine Genealogie der Moral zu begründen, gleichzeitig eine Genealogie der christlichen Religion bedeutet. Nietzsches Theorie der eigentlichen Konstitution von Moralität operiert dabei vornehmlich mit zwei Kategorien der Beschreibung: Macht und Ressentiment. Bereits die Wahl dieser beiden fundamentalen Analyse-Begriffe bezeugt die Abkehr von einer logos-zentrierten Vernunftethik bzw. Moralbeschreibung. Sie weisen vielmehr auf eine Situiertheit der Moral in spezifisch-emotiven Zuständen des Menschen einerseits, sowie eine zusätzliche Dependenz ihrer Ausprägung von Herrschaftsverhältnissen andererseits hin. Sein

⁹³ Eine Ausnahme von dieser Tradition bilden seit jeher skeptische und hedonistische Denkrichtungen der Philosophie, vgl. etwa Weischedel, Skeptische Ethik, vgl. auch: Kanitscheider, Hedonismus – Eine naturalistische Ethik, S. 183.

⁹⁴ KSA 5, GM, § 3.

⁹⁵ KSA 5, JGB, Vorrede.

materialistisch⁹⁶-physiologischer Ansatz ist somit eine direkte Abgrenzung von Kant und Hegel. Für ersteren war Ethik bekanntlich nur als Metaphysik denkbar, ebenso für letzteren, allerdings in einer historisierten Abwandlung. Konkret erscheinen nun für Nietzsche in allen bisherigen Gesellschaften analog zu ihren Herrschaftsverhältnissen je zwei Phänotypen von Moralen – Sklavenmoral und Herrenmoral.⁹⁷ Die moralischen Grundkategorien „gut“ und „schlecht“ werden dabei für Nietzsche von den Herrschenden gesetzt und aufgrund ihres Machtvorsprungs zur Allgemeingültigkeit gebracht. Die eigentlichen Bedeutungen von „gut“ und „schlecht“ bzw. „böse“ seien daher auch „vornehm“ und „schlicht“ bzw. „verächtlich“.⁹⁸ Diese „Moralisierung von oben“ erzeugt nun laut Nietzsche bei den Unterprivilegierten das Ressentiment. Die Unterdrückten – so Nietzsche – hegten alsdann Misstrauen und Zweifel gegen die Wertschätzungen der Herrschenden. In der Folge erklären sie die Herrschenden mitsamt ihrer Wertehierarchie für „böse“ und ihre eigene Lebensform für „gut“.⁹⁹

Die Verbindung einer genealogischen Moraltheorie zum aufgeklärten Hedonismus wird nun recht deutlich, indem man sich vergegenwärtigt, dass beide Moraltypen für Nietzsche von Lust- bzw. Machtbestrebungen motiviert sind. Die Herrenmoral kennzeichnet er dementsprechend folgendermaßen:

Im Vordergrund steht das Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will, das Glück der hohen Spannung, das Bewusstsein eines Reichthums, der schenken und abgeben möchte [...].¹⁰⁰

Auf eine detailliertere Besprechung der Genealogie Nietzsches soll allerdings an dieser Stelle zugunsten zweier Weiterentwicklungen dieser Denkart verzichtet werden. Zudem erscheint seine machtreduktionistische Dichotomie von Herren- und Sklavenmoral in ihrer Gesamtheit wenig überzeugend.¹⁰¹

Die Methode der Genealogie bleibt allerdings bis in die gegenwärtigen philosophischen Debatten um Moral und Identität hinein von hoher Bedeutung. Zwei Denker, welche unter

⁹⁶ Wie nahe Nietzsches Geschichtsbild zuweilen dem historischen Materialismus eines Karl Marx kommt, ist unübersehbar, vgl. etwa ebd., 9. HS, § 257. Es fehlt im Gegensatz zu diesem jedoch völlig das emanzipatorische Element; Ausbeutung ist für Nietzsche konstitutiv für alles Lebendige, vgl. ebd., § 259, S. 207f.

⁹⁷ Vgl. ebd. § 260, S. 208-212.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Eine detailliert-kritische Besprechung bietet Joas, Hans: Die Entstehung der Werte, Frankfurt a.M. 1999. Joas teilt die vorgetragene Einschätzung, und betitelt Nietzsches Genealogie sogar als „unplausibel bis zur Absurdität“, ebd. S. 57.

großem Rezeptions-Aufgebot ihre je eigene Art der Genealogie hervorgebracht haben, sind Charles Taylor und Michel Foucault. Wenn Letzterer Genealogie betreibt, so erfolgt dies unter dem nietzscheanischen Vorzeichen, das Verhältnis von Wissen und Macht genauer zu bestimmen. Allerdings ist der Machtbegriff Foucaults insofern differenzierter als jener Nietzsches, als dass er sowohl dessen Terminus „Wille zur Macht“¹⁰², als auch die soeben erwähnten Herrschaftsbeziehungen übersteigt. Foucault versteht Macht als ein omnipräsentes, alle historischen Gegebenheiten bis ins kleinste Detail durchdringendes Phänomen:

Unter Macht, scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kräfteverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kraftverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern. Die Möglichkeitsbedingung der Macht oder zumindest der Gesichtspunkt, der ihr Wirken bis in die „periphersten“ Verzweigungen erkennbar macht und in ihren Mechanismen einen Erkenntnisraster für das gesellschaftliche Feld liefert, liegt nicht in der ursprünglichen Existenz eines Mittelpunktes, nicht in einer Sonne der Souveränität, von der abgeleitete oder niedere Formen ausstrahlen; sondern in dem bebenden Sockel der Kraftverhältnisse, die durch ihre Ungleichheit unablässig Machtzustände erzeugen, die immer lokal und instabil sind. Allgegenwart der Macht: nicht weil sie das Privileg hat, unter ihrer unerschütterlichen Einheit alles zu versammeln, sondern weil sie sich in jedem Augenblick und an jedem Punkt – oder vielmehr in jeder Beziehung zwischen Punkt und Punkt – erzeugt. Nicht weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall. Und „die“ Macht mit ihrer Beständigkeit, Wiederholung, Trägheit und Selbsterzeugung ist nur der Gesamteffekt all dieser Beweglichkeiten, die Verkettung, die sich auf die Beweglichkeiten stützt und sie wiederum festzumachen sucht. Zweifellos muß man Nominalist sein: die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.¹⁰³

¹⁰² Trotz Nietzsches beharrlichen Abgrenzungsversuchen ist es dem Verfasser kaum einsichtig, warum sein Prinzip „Wille zur Macht“ sich grundlegend vom Schopenhauerschen Willen zum Leben unterscheiden sollte. Denn Schopenhauers detaillierte Klassifikation des Menschen als eine Objektivation des Willens deckt eigentlich alle weiteren Ausdifferenzierungen ab, welche Nietzsche vornimmt. Wir wollen daher Nietzsches Terminus als eine besondere Akzentuierung des Lustgefühls auffassen, welches mit Erfahrungen von Selbstmächtigkeit, der Macht über Situationen oder auch Menschen einhergehen kann.

¹⁰³ Vgl. Foucault, Sexualität und Wahrheit Bd.1, S. 1098

Im Gegensatz zu den beiden Machtvektoren, welche in Nietzsches Moral-Geschichtsschreibung von den Herrschenden auf die Unterdrückten und von dort aus wieder zurückweisen, zeigen die Foucaultschen Machtvektoren von allen Phänomenen, Gegenständen und Menschen wechselseitig zu allen anderen. In diesem Zusammenhang verdient der zentrale Begriff des „Dispositiv“, anhand dessen Foucault Machtwirkungen analysiert, Beachtung. Unter diesem, von ihm selbst geschaffenen Neologismus versteht er „[...] ein heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebensowohl wie Ungesagtes umfaßt.“¹⁰⁴ In großer Ähnlichkeit zu Nietzsche stellt also auch Foucault letztendlich die heikle Frage nach unverfügbaren Determinanten der eigenen, vorgefundenen Selbstgegebenheit. Für unser Unternehmen einer „Rehedonisierung“ zeitgenössischer Moral und Ethik stellt eine machtfokussierte Genealogie dieser Art in zweierlei Hinsicht eine Bereicherung dar:

Zunächst einmal verdeutlicht die genealogische Retrospektive ins 4. nachchristliche Jahrhundert, warum hedonistischem Gedankengut trotz einer solch imponierenden Blüte im Altertum in der Folgezeit eine so geringe Rezeption zu Teil wurde. Die Tatsache, dass die Frühchristen durch die Vernichtung der meisten Werke Epikurs einen gewaltigen Einfluss auf den philosophischen Diskurs der nächsten Jahrtausende ausübten und damit gleichzeitig eine aufklärerische, fortschrittliche Lebensform von der Erde verschwinden ließen, lässt sich kaum adäquater als in der Foucaultschen Machtanalytik fassen. Nehmen wir den vorgetragenen Machtbegriff Foucaults ernst und betrachten die Geschichte der Welt einen Augenblick durch seine markante Brille: Keine teleologisch-hegelianische Dialektik, sondern ein zielblinder (die strategische Verfasstheit der Dispositive lässt sich bei Foucault keinesfalls als das apriorische Gerichtetsein auf einen Endzustand der gesamten Geschichte deuten!), sich in komplexen und unhintergehbaren Kräfteverhältnissen abspielender Vollzug. Geben wir uns auf dieser Basis dazu noch einen Augenblick der spekulativen Frage hin, wie die Welt heute wohl aussehen würde, wenn dem Hedonismus keine so frühe Verbannung im Namen einer religiösen Ideologie widerfahren wäre, sondern er als eines der vielen Kraftfelder die Jahrhunderte überdauert hätte. Wie sähe die Welt heute aus, wenn das hedonistische Dispositiv wirk- und

¹⁰⁴ Vgl. Foucault, Ein Spiel um die Psychoanalyse. Gespräch mit Angehörigen des *Departement de Psychoanalyse* der Universität Paris / Vincennes, in: ders., *Dispositive der Macht*, S. 119f.

somit geschichtsmächtiger gewesen wäre? Vielleicht wären Evolutions- und Relativitätstheorie 500 Jahre früher begründet worden, erleichtert durch das demokritisch-epikureische, materialistische Denken. Vielleicht gäbe es heute weniger Depressive. Vielleicht würden keine Ehen geschlossen, sondern man lebte in polygamen „Gartenkommunen“. Vielleicht gäbe es mehr berühmte Philosophinnen.¹⁰⁵ Vielleicht gäbe es sogar hedonistisch verfasste Staaten.¹⁰⁶ Vielleicht würde in Philosophieseminaren mehr gelacht. Womit schon viel gewonnen wäre. Die Entmachtung der Hedonisten wirkte sich jedoch nicht nur auf den Verlauf der Geschichte selbst aus. Auch die vorherrschende Philosophiegeschichtsschreibung selbst ist von antinaturalistischen bzw. -materialistischen Verzerrungen kontaminiert. Wie der französische Philosoph Michel Onfray überzeugend geltend macht, erfordert das hedonistische Projekt daher eine neue Philosophiegeschichtsschreibung – eine „Gegengeschichte der Philosophie“.¹⁰⁷ Onfray äußert den begründeten Verdacht, dass bereits die Kategorie „Vorsokratiker“ ein willkürlicher Akt idealistisch gefärbter Geschichtsschreibung ist. So gilt Demokrit als der Vorsokratiker mit dem umfangreichsten erhaltenen Werk, obwohl er etwa zur gleichen Zeit wie Sokrates geboren wurde und diesen sogar um 30 Jahre überlebte.¹⁰⁸ Ebenso beklagt Onfray den Ausschluss unzähliger eigensinniger, oft materialistischer Philosophen aus der offiziellen akademischen Philosophiegeschichtsschreibung, insbesondere auch die Diffamierung der Kyniker als Nicht-Philosophen durch Hegel.¹⁰⁹

Weiterhin erlaubt die genealogische Methode auch einen qualitativ höheren Denkkomfort, wenn es um das sokratische Ur-Anliegen allen Philosophierens geht: das Erreichen von Selbsterkenntnis. Der Philosoph des „*gnothi seauton*“ hätte die vorangegangene These vermutlich folgendermaßen formuliert: *„Ist es nicht so, mein lieber (beliebigen Namen einsetzen), dass erst die tiefgreifende Reflexion über die Entstehung der eigenen Identität letztendlich die begründete Bejahung bzw. die Emanzipation von unseren moralischen Werturteilen möglich macht?“* Dementsprechend findet das Denken Foucaults (und auch das Nietzsches) in der Gegenwart vermehrt Fürsprecher einer an dem Prinzip Selbstsorge

¹⁰⁵ Zur Erinnerung: In der Schule Epikurs waren entgegen der damaligen Gepflogenheiten auch Frauen und Sklaven willkommen.

¹⁰⁶ Die Vereinigten Staaten müssen hier trotz des garantierten „Pursuit of Happiness“ ausgenommen werden, zu stark ist z.B. der Einfluss fundamentalistischer Evangelikaler auf die Politik, wie jüngste Vergangenheit und Gegenwart zeigen.

¹⁰⁷ Vgl. Onfray, Die reine Freude am Sein, S. 67.

¹⁰⁸ Ebd., S. 61.

¹⁰⁹ Ebd., S. 70f.

orientierten Philosophie der Lebenskunst.¹¹⁰ Diese moderne Sparte der Philosophie hat sich den vorgetragenen Machtbegriff zur Reflexion des Verhältnisses von Individuum zu sich selbst und seiner Umwelt erschlossen. In eben jenem Kontext der Lebenskunst ist nun auch (zumindest partiell) der aufgeklärte Hedonismus anzusiedeln. Die Kompatibilität beider Ansätze zeigt sich deutlich, wenn die Grundzüge eines jeden Hedonismus zur Sprache gebracht werden. Diese sind vorläufig treffend als *antiautoritär*, *antiideologisch*, *spielerisch*, *individualistisch*, *freundschaftlich*, sowie der *Orientierung an geistigem und leiblichem Genuss* zu kennzeichnen.¹¹¹ Insbesondere die ersten drei Merkmale können auch der Foucaultschen Diskursanalyse zugesprochen werden.¹¹² Das Attribut „spielerisch“ kann dabei als Hinweis auf die prinzipielle Unabgeschlossenheit und konstruktivistische Ausrichtung der Machtanalysen Foucaults verstanden werden, welche eben dadurch auch Anknüpfungspunkte für einen hedonistischen Theorieanschluss bereithalten.

Das philosophische Bestreben, der Selbsterkenntnis mittels der soeben erläuterten Macht-Analyse auf die Schliche zu kommen, birgt jedoch auch ein nicht zu übersehendes Problem hinsichtlich des Verständnisses unserer menschlichen Identität, wie diese Überlegung verdeutlicht:

Vielleicht drängt uns gerade der aufklärerische Charakter der Sozialwissenschaften dazu, auch die Stimme unseres Gewissens und sogar die Attraktivität unserer Werte als Sedimente der kontingenten Bedingungen unserer Sozialisation zu durchschauen [...].¹¹³

Doch es bedarf nicht erst dem Auftreten moderner Sozialwissenschaften, um die Einsicht in die Kontingenz unserer Moral und die Handlungen, welche in dieser gründen, zu bestimmen, wie ein weiterer Blick in Nietzsches reich beladenes Arsenal feinsinniger Erkenntnisse zeigt:

Wie es im Reich der Sterne mitunter zwei Sonnen sind, welche die Bahn Eines Planeten bestimmen, wie in gewissen Fällen Sonnen verschiedener Farbe um einen einzigen Planeten leuchten, bald mit rothem Lichte bald mit grünen Lichte, und dann wieder gleichzeitig ihn treffend und bunt überfluthend: so sind wir modernen Menschen, Dank der complicirten Mechanik unsres

¹¹⁰ Vgl. etwa Schmid, Über den Versuch zur Neubegründung einer Philosophie der Lebenskunst, vgl. auch Foucault, Der „Anti-Ödipus“ – Eine Einführung in eine neue Lebenskunst, in ders., Dispositive der Macht.

¹¹¹ Vgl. Dessau & Kanitscheider, Von Lust und Freude, S. 262.

¹¹² Vgl. Foucault, Wahrheit und Macht. Interview von A. Fontana und P. Pasquino, in ders. Dispositive der Macht, S. 32f., S. 37f.

¹¹³ Vgl. Joas, Entstehung der Werte, S. 229.

„Sternenhimmels“ – durch verschiedene Moralen bestimmt; unsre Handlungen leuchten abwechselnd in verschiedenen Farben, sie sind selten eindeutig, - und es giebt genug Fälle, wo wir bunte Handlungen thun.¹¹⁴

Wenn aber unser Gewissen und unsere Werte lediglich als kontingente, zusammengewürfelte Bewusstseinsfragmente perzipiert werden, entsteht dann nicht die Gefahr, dass wir „uns selbst verloren gehen“, in dem Sinne, dass alle Werte *gleich gültig* in uns vor sich hin existieren und uns letztlich *gleichgültig* gegenüber uns selbst und unserer Umwelt werden lassen?¹¹⁵ In der Tat mutet es in diesem Zusammenhange ein wenig befremdlich an, wenn Foucault das traditionell-humanistische Verständnis des Menschen auflöst, indem er Menschen als „Diskurseffekte“ beschreibt. Existenzphilosophisch betrachtet scheint eine solche Theorie dem Nihilismus Tür und Tor zu öffnen.

An dieser Stelle bietet sich ein Blick auf eine anders geartete Form genealogischer Theorie an. In seinem Hauptwerk¹¹⁶ unternimmt der Kanadier Charles Taylor den Versuch, die Entstehung unserer Identität anhand maßgeblicher Konzepte der abendländischen Geistesgeschichte zu rekonstruieren. Obschon Taylor sich also ebenso auf eine tiefenhermeneutische Identitäts-Expedition begibt, opponiert er doch in entschiedenem Maße gegen die konstruktivistischen Beliebigkeiten bzw. Vieldeutigkeiten Foucaults und Nietzsches. Einem auf Kontingenz beruhenden Moralverständnis hält Taylor entgegen, dass sich unsere moralischen Werte immer anhand eines gemeinsam geteilten moralischen Rahmens, bzw. Horizontes herausbilden.¹¹⁷ Vor einem solchen Horizont aber bezieht der Mensch nach Taylor moralisch Stellung¹¹⁸, und zwar im Hinblick auf Güter. Gegen einen totalen Relativismus, bzw. radikalen Skeptizismus weist Taylor darauf hin, dass es Güter und Hypergüter¹¹⁹ gibt, welche in einer bestimmten Lebensform geteilt werden. Der Gefahr einer sich in unendlichen Regressen versteigenden Hyperreflexivität begegnet Taylor also mit den Gewissheiten des späten Wittgenstein. Letzterer kann uns daher auch mit seiner folgenden Bemerkung zum Weltbild das Verständnis der Taylorschen Wertphilosophie erleichtern:

¹¹⁴ Vgl. KSA 5, JGB § 215.

¹¹⁵ Diese Frage ist in jedem Falle für eine Theorie relevant, welche den Anspruch erhebt, die menschliche Moralität zu erklären. Dass die Frage auch eine praktische Relevanz hat, zeigt sich spätestens in Nietzsches gesamtem Ringen um eine „Umwertung der Werte“.

¹¹⁶ Taylor, Quellen des Selbst.

¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 38f.

¹¹⁸ Ebd. S. 55.

¹¹⁹ Unter solchen versteht Taylor Güter von besonders hohem Wert, welche zugleich als Maßstab zur Wertschätzung anderer Güter dienen, vgl. ebd., S. 124.

„Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide.“¹²⁰

In dem Maße, in dem Güter nun intersubjektiv *anerkannt* werden, sind sie für Taylor auch *objektiv*, und zwar in einem für die Lebensform konstitutiven, *nicht* in einem erkenntnistheoretischen Sinne. Hypergüter deklariert er daher auch als „*erkenntnistheoretisch beunruhigend*“¹²¹. Er unterliegt daher auch keinesfalls der Illusion, den (Hyper-) Gütern müsse zwangsläufig eine transkulturelle Gültigkeit zukommen.¹²²

Die Evidenz unserer kohärenten Identitäten (im Gegensatz zu den oben beschriebenen fragmentierten Selbst) besteht nun für Taylor ganz einfach darin, dass wir unser Leben anhand von dauerhaften, starken Wertungen¹²³ gestalten. Den Entscheidungen, die wir treffen, liegen – in einem zum Teil sehr subtilen Sinne – Wertbindungen zu Grunde, wodurch sich das Maß der Kontingenz reduziert. Ein kohärentes Selbst erscheint. Wir wollen daher die Lebensform eines aufgeklärten Hedonismus insofern präzisieren, als wir die beiden starken Thesen Taylors für sie geltend machen:

- a) Der Hedonist ist Träger einer Identität, und zwar insofern er
- b) Träger spezifischer (siehe oben) *starker* Wertungen ist.

Viele der typisch-hedonistischen starken Wertungen stehen allerdings in einem partiellen Widerspruch zu den Gütern und Hypergütern, welche Taylor für die abendländisch geprägten Kulturen ausmacht. Insbesondere der enormen Bedeutung, welche Taylor der „Bejahung des gewöhnlichen Lebens“¹²⁴ beimisst, gebührt eine kritische Betrachtung. Denn wie unser genealogischer Exkurs gezeigt hat, wurde die Integration hedonistischer Werte in der Entstehung unseres „gewöhnlichen Lebens“ durch einen antiken Sabotageakt enorm gehemmt. Und tatsächlich scheint jenes für Taylor im Wesentlichen bestimmt zu sein als „[...]“

¹²⁰ Vgl. Wittgenstein, Über Gewissheit, §94, S. 139.

¹²¹ Vgl. Taylor, Quellen des Selbst, S. 135.

¹²² Ebd., S. 120. Allerdings ist dem hinzuzufügen, dass Taylor den Wert der „Anerkennung“ für alle menschlichen Gesellschaften behauptet.

¹²³ Starke Wertungen sind für Taylor solcherart, dass sie etwa die Qualifizierung „richtig“ und „falsch“, „besser“ und „schlechter“ erlauben, und Einstellungen wie Bewunderung und Verachtung hervorrufen können, vgl. ebd., S. 17.

¹²⁴ Vgl. dazu auch: Reinhard, Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens.

*ein tätig-produktives Leben im Dienst der Familie [...].*¹²⁵ Um Missverständnissen vorzubeugen: Der aufgeklärte Hedonismus möchte die Bejahung des gewöhnlichen Lebens in einem solchen Sinne nicht generell verurteilen. Ihm entspricht jedoch ein progressiver Habitus und somit die Überzeugung, durch die Artikulation und Umsetzung seiner starken Wertungen eine Bereicherung unserer gewordenen Lebensform zu sein, welche die Möglichkeiten eines glücklichen Lebens in einem weitaus breiteren Spektrum erfassen und aufzeigen möchte. Identität ist, wie wir gesehen haben, keine statische Tatsache. Es bleibt auch weiterhin eine philosophische Herausforderung, Identität adäquat zu erfassen. Die Begriffe, mit welchen wir operieren, können nur als heuristische Anhaltspunkte eines bis heute nur unzureichend verstandenen (nicht-transzendentalen) Prozesses fungieren. Identität fließt, verändert sich mit den Orts-, Berufs-, und Bezugspersonenwechseln, die wir vollziehen. Wir verändern uns selbst durch unsere Handlungen. In diesem Sinne wird man schwerlich behaupten dürfen, es gäbe einen verbindlichen Katalog von Identitätsmerkmalen, welcher den Hedonisten „an sich“ zu identifizieren ermöglicht. Der Hedonismus wird daher zwar schon treffend als eine Lebensform des „*abweichenden Verhaltens*“ charakterisiert.¹²⁶ Ob und in welchem Maße das „gewöhnliche Leben“ dabei allerdings bejaht oder transzendiert wird, ist eine notwendig individuelle Entscheidung und kein Sachverhalt, welcher sich in der Formulierung einer universalisierbaren Regel angeben ließe. Das Programm des aufgeklärten Hedonismus ist es also, seine starken Wertungen innerhalb unseres kulturellen Horizontes wieder vermehrt in die philosophischen Diskurse einzubringen, und somit an der Transformation von Weltbildern in seinem geschärften Sinne zu arbeiten. Mit diesem Anliegen finden wir uns mitten im Wittgensteinschen Grundverständnis der Philosophie wieder:

Die Arbeit an der Philosophie ist – wie vielfach die Arbeit in der Architektur – eigentlich mehr die Arbeit an Einem selbst. An der eigenen Auffassung. Daran, wie man die Dinge sieht. (Und was man von ihnen verlangt.)¹²⁷

Wenn man – wie wir in der vorliegenden Studie – diese Arbeit an „Einem selbst“ als eine Denkbewegung hin zu einer hedonistischen Perspektive begreift, bieten sich für dieses

¹²⁵ Vgl. Taylor, Quellen des Selbst, S. 33.

¹²⁶ Vgl. Dessau & Kanitscheider, Von Lust und Freude, S. 123f.

¹²⁷ Vgl. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, S. 472.

Unternehmen etwa folgende methodischen Möglichkeiten¹²⁸ des Philosophierens an: die Arbeit an der bereits erläuterten, alternativen Philosophiegeschichtsschreibung, die Re-etablierung der körperlichen Vernunft, der autobiografische Roman,¹²⁹ sowie eine Egodizee¹³⁰ als Schlüssel zum Verständnis der meisten Philosophen. Hedonismus erschöpft sich jedoch nicht darin, ein theoretisches Gedankengebäude zu sein. Das konkret gelebte, philosophische Leben, dessen Reflexionen zu Taten werden, bildet den wesentlichen Teil dieser Denkschule.

Bisher haben wir, um den Hedonismus zu forcieren, hermeneutisch-analytische Verfahren der Lebensformbeschreibung und existenzphilosophische Ansätze zu Rate gezogen. Im Folgenden wenden wir uns den empirischen Naturwissenschaften zu, insbesondere der Soziobiologie, der Neurobiologie und der relativ jungen wissenschaftlichen Disziplin der Glücksforschung. Ganz in der Tradition Epikurs wollen wir den Versuch unternehmen, den aktuellsten Forschungsstand empirischer Naturbeschreibung in den Dienst einer aufgeklärten, lustorientierten Lebensform zu stellen.

¹²⁸ Die folgenden Punkte orientieren sich an der Konstruktion eines hedonistischen Systems bei Onfray, *Die reine Freude am Sein*, S. 93f. Da der Hedonismus ein offenes System ist, erheben diese Punkte keinerlei Anspruch auf eine wie auch immer geartete Vollständigkeit.

¹²⁹ Onfray meint damit die Möglichkeit, sein je eigenes Philosophieren als ein biografisch angelegtes zu verstehen, indem man seine gewonnenen philosophischen Überzeugungen in Taten umzusetzen versucht. In ganz ähnlicher Weise ist auch der aus der Philosophie der Lebenskunst stammende Terminus „existenzielle Essayistik“ zu verstehen, vgl. Schmid *Neubegründung einer Philosophie der Lebenskunst*, S. 245f.

¹³⁰ Unter einer Egodizee versteht Onfray in Anschluss an Jacques Derrida eine Methode der Hermeneutik. Er geht davon aus, „[...] dass jeder philosophische Diskurs von einer Rechtfertigung des Ich ausgeht. Der Philosoph kümmert sich um sein Dasein, richtet es ein, festigt es und legt dann seine Selbsttherapie als eine generalisierte Erlösungslehre dar.“ Daher sei jede Philosophie hinsichtlich der biografischen und psychologischen Besonderheiten desjenigen, der sie niederschrieb, zu befragen, vgl. Onfray, *Die reine Freude am Sein*, S. 81.

3. Naturalismus – Die Ontologie des aufgeklärten Hedonismus

3.1 Moral aus soziobiologischer Perspektive

Nachdem das alltägliche menschliche Selbstverständnis in den vergangenen Kapiteln hier und da in Frage gestellt worden ist, folgt hier ein ähnlicher Vorstoß. Denn in gewisser Weise bilden einige Teilbereiche der modernen „life sciences“ eine Fortschreibung dessen, was mit Nietzsches revolutionären genealogischen Überlegungen zur Moral begonnen hatte. Sicherlich hätte dieser heutige Forschungsgebiete wie die Neuro- oder Soziobiologie begrüßt:

[...] Alles, was wir brauchen und was erst bei der gegenwärtigen Höhe der einzelnen Wissenschaften uns gegeben werden kann, ist eine Chemie der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen, ebenso aller jener Regungen, welche wir im Gross- und Kleinverkehr der Cultur und Gesellschaft, ja in der Einsamkeit an uns erleben [...] ¹³¹

Inwiefern aber kann nun – nachdem wir im vorangehenden Kapitel hermeneutisch-geschichtliche, bzw. diskursanalytische Methoden zur Erklärung der Entstehung von Moralität herangezogen haben – die Soziobiologie einen Beitrag zur Erhellung des aufgeklärten Hedonismus leisten? Um diese Frage zu klären, wollen wir zunächst die Erkenntnisse der Soziobiologie bezüglich der menschlichen Moralentwicklung zu Wort kommen lassen. Die Soziobiologie setzt zur Erklärung unseres moralischen Verhaltens noch einen Schritt tiefer an, als eine Hermeneutik der Geschichte bzw. der subtilen Mechanismen einer „Mikrophysik der Macht“ ¹³², nämlich auf der Ebene der Gene. Die Geschichtlichkeit des Menschen – verstanden als das Eingebundensein in die sich stets entwickelnden gesellschaftlichen Prozesse – wird aus dieser Sicht bagatellisiert und somit zu einem Epiphänomen des evolutionären Selektionsmechanismus. ¹³³ Die Radikalität dieser Perspektive vermag unser alltägliches Bewusstsein fundamental zu erschüttern: Unter der Kruste unserer Lebenswelt mit all unseren Empfindungen, Wertschätzungen, Hoffnungen, Ängsten, Affekten, Beziehungen und Bezügen vollzieht sich ein autonomer, biologischer Prozess ohne erkennbares Telos. Gemeint sind die

¹³¹ Vgl. KSA 2 MA 1. Bd., 1. HS § 1.

¹³² Vgl. Foucault, Mikrophysik der Macht.

¹³³ Vgl. Voland, Die Natur des Menschen, S. 52.

empirisch sehr gut belegten Reproduktionsprogramme der Gene, welche sich über die Jahrmillionen hinweg fortgesetzt und zur Entstehung all der zahlreichen, heute vorzufindenden Arten mit all ihren spezifischen Merkmalen und Fähigkeiten auf diesem Planeten geführt haben. Der Mensch *kann* von diesem Geschehen schlicht keine Ausnahme bilden. Es ist daher sinnvoll, die soziobiologischen Beiträge zum Verständnis der menschlichen Natur zu berücksichtigen, wenn man darum bemüht ist, sich den Hedonismus als eine *naturalistische* Ethik vorzustellen. Naturalismus aber heißt, eine Methode der Weltbeschreibung zu gebrauchen, welche ohne metaphysische Entitäten auskommt und bestrebt ist, ein einheitliches, kosmisches Weltbild zu konstruieren.¹³⁴ Wir bewegen uns also analog zu Epikur in einem Modus der Weltbeschreibung, welcher das Göttliche bzw. die Götter zur Erklärung der Phänomene – inklusive der Moral – getrost außer Acht lassen kann. Was das Verständnis der Moral anbelangt, so hilft uns die Soziobiologie zunächst, einen klassischen Deutungsfehler des „Survival of the fittest“ zu vermeiden: Entgegen einer Auslegung der Evolutionstheorie, wonach jedes Individuum ein egoistischer Nutzenmaximierer ist, indem es nur für sich selbst sorgt, kann die moderne Soziobiologie belegen, dass wir von Natur aus auf das Zusammenleben in Sippen geprägt sind.¹³⁵ Das Prinzip des Altruismus, welches auch im Tierreich auftritt und zu dem wir alle fähig sind, spricht somit nicht gegen die Evolutionstheorie und ist auch kein Phänomen, welches *allein* den ethischen Einsichten praktischer Vernunft zugerechnet werden könnte. Hier kommen genetische Dispositionen ins Spiel, welche für jene Motivationsstrukturen verantwortlich sind, die uns beispielsweise zu einem Verhalten des „nepotistischen Altruismus“¹³⁶ bewegen können. Nepotistisch bedeutet in diesem Zusammenhang, dass ein empathisches Verhalten gegenüber Verwandten nicht aufgrund einer erhabenen Einsicht in „das Gute“ altruistisch, sondern vielmehr „gen-egoistisch“ motiviert ist. Es kann dabei sogar vorkommen, dass sich ein Verhalten nachteilig auf die persönlichen Lebens- bzw. Reproduktionschancen auswirkt.¹³⁷ Doch selbst ein solches, vordergründig evolutionär nachteilig erscheinendes Verhalten, steht der Soziobiologie zufolge in den Diensten genetischer Reproduktion. Denn es lässt sich – sowohl im Tierreich, als auch in zwischenmenschlichen Beziehungen – beobachten, dass die Wahrscheinlichkeit eines

¹³⁴ Vgl. Vollmer, Der Turm von Hanoi, S. 126. Um die intellektuelle Redlichkeit zu wahren, sei an dieser Stelle vermerkt, dass auch ein Naturalismus zumindest auf eine meta-physische Grundannahme nicht verzichten kann, nämlich auf jene, die Welt restlos ohne die Metaphysik erklären zu können.

¹³⁵ Vgl. ebd., S. 132, vgl. auch: Voland, Die Natur des Menschen, S. 11.

¹³⁶ Vgl. Voland, Soziobiologie, S. 70.

¹³⁷ Ebd., S. 5, S. 70.

altruistischen Aktes in Relation zum Verwandtschaftsgrad zwischen „Geber“ und „Empfänger“ der Handlung zu- bzw. abnimmt.¹³⁸ Dieses Wahrscheinlichkeitsverhältnis wird in der sogenannten Hamilton-Ungleichung¹³⁹ ausgedrückt:

$$K < rN.$$

„K“ steht dabei für die (genetischen) Kosten einer altruistischen Handlung, „r“ bezeichnet den Verwandtschaftskoeffizienten und „N“ steht für den Nutzen, welcher dem Empfänger widerfährt. Altruistisches Verhalten nimmt nun mit abnehmendem Verwandtschaftsgrad ab, da mit der zunehmenden verwandtschaftlichen Entfernung auch die Menge der geteilten Gene und somit – aus der Perspektive des „egoistischen Gens“ – auch der Nutzen der Handlung abnimmt.

Obschon der Nepotismus also eine Tatsache der Evolution ist und sich auch für den zwischenmenschlichen Bereich¹⁴⁰ dokumentieren lässt, ist er nicht die einzige Ursache altruistischen Verhaltens. Schließlich verhalten wir uns schon seit geraumer Zeit, obschon wir unser Leben in Sippen lange Zeit hinter uns gelassen haben, immer wieder altruistisch gegenüber ganz verschiedenen Menschen, die uns begegnen; seien es im 21. Jahrhundert nun Arbeitskollegen aus China oder Touristen aus Kanada. Wie kommt es dazu, wo sich doch unsere Gene keinen Nutzen von solchen Handlungen versprechen können? Den tieferen Ursprung eines solchen Geschehens suchen die Soziobiologen in dem sogenannten „reziproken Altruismus“.¹⁴¹ In diesem Falle handeln zwei oder mehrere Teilnehmer kooperativ, da sich durch die Kooperation ein Fitnesszuwachs für alle Beteiligten ergibt. Diese gewinnbringende Kooperation steht jedoch unter einem spieltheoretischen Vorbehalt – dem wechselseitigen Vertrauen, bzw. dem Einhalten des Kooperationsvertrages. Allgemeine Popularität erlangte dieses Phänomen durch seine Bezeichnung als „Gefangenen-Dilemma“. Höchst bemerkenswert ist diesbezüglich eine Funktion, mit der uns die Evolution ausgestattet hat: Voland zufolge reicht unsere soziale Intelligenz soweit, dass wir *„die Gesichter von Menschen, von denen wir glauben, dass sie eine betrügerische Vergangenheit haben, besser*

¹³⁸ Ebd., S. 4f., vgl. auch Voland, Die Natur des Menschen, S. 14f.

¹³⁹ Ihr Name geht zurück auf den britischen Biologen William D. Hamilton (1936 – 2000).

¹⁴⁰ So haben etwa Studien aus den USA, Großbritannien und Kanada zufolge Stiefkinder ein bis zu 40fach höheres Risiko, von den Eltern umgebracht zu werden, sind zudem statistisch betrachtet häufiger krank und schlechter ausgebildet, vgl. Schmidt-Salomon, Jenseits von Gut und Böse, S. 52.

¹⁴¹ Vgl. Voland, Soziobiologie, S. 70, S. 77f.

*erinnern als Gesichter von vermutlich ehrlichen Menschen.*¹⁴² Auch die Entstehung unseres Gewissens lässt sich in diesem Sinne evolutionär verstehen: Menschen, deren – durch zufällige Mutationen entstandenes – Gewissen die Wahrscheinlichkeit ehrlicher Kooperationen erhöhte, trugen im Schnitt höhere Kooperationsgewinne davon und hatten damit die besseren Überlebenschancen.¹⁴³ Gruppen solcher Menschen besaßen also eine starke Binnenmoral, mittels welcher die Mitglieder sich aufeinander verlassen konnten, und hatten im gemeinsamen Kampf um Lebensraum die besseren Chancen. Die Tatsache, dass wir evolutionär auf eine Kleingruppen- bzw. Sippenmoral geprägt sind, vermag dabei noch ein weiteres Phänomen mit zu erklären. Der abnehmende soziale Zusammenhalt moderner Gesellschaften, welche die Soziologie vornehmlich unter den Stichwörtern „Individualisierung“ und „soziale / funktionale Ausdifferenzierung“ verortet, erschließt sich somit aus einem weiteren Blickwinkel. Der mit einer Sippenmoral ausgestattete Mensch scheint der allen Gesellschaften der Welt bekannten goldenen Regel „Was du nicht willst, dass man dir tu, [...]“ in der Großgesellschaft nicht mehr so tadellos nachkommen zu können. Darauf deutet jedenfalls die Bezugnahme Volands auf das sogenannte *Allmendeproblem* hin, welches das Faktum beschreibt, dass Kleingruppen im Unterschied zu Massengesellschaften frei von der Vernachlässigung öffentlicher Güter sind.¹⁴⁴ Der gemeinschaftlichen Befolgung eines – wie auch immer ausgelegten – Kategorischen Imperativs steht also nicht nur die Habermas'sche „Kolonialisierung der Lebenswelt“, sondern auch ein handfester materialer *mundus sensibilis* mit noch handfesteren empirischen Gesetzmäßigkeiten entgegen. Denn zur Moralentwicklung in den Jäger- und Sammlergemeinschaften muss zusätzlich gesagt werden, dass diese immer die einer Doppelmoral war. Ja, es lässt sich sogar sagen, dass sich die ganze Moralentwicklung erst aufgrund von Unterscheidungen zwischen In-Groups und Out-Groups vollzogen hat, und zwar im Sinne jener Doppelmoral: altruistisch gegenüber Mitgliedern der Sippe / des Stammes, kriegsbereit gegen alle anderen.¹⁴⁵ Jene – ca. 80 bis 150 Mitglieder umfassenden – In-Groups, auf welche wir stammesgeschichtlich geprägt sind, bezeichnet man auch als den „sozialen Mesokosmos“.¹⁴⁶ Vollmer geht dabei davon aus, „dass wir genetisch auf

¹⁴² Ebd., S. 82.

¹⁴³ Klar ist, dass das Gewissen einen evolutionären Vorteil mit sich brachte. Die genaue Entstehung ist allerdings ungeklärt. So gibt es auch gut begründete Ansätze, die Ausformung des Gewissens hauptsächlich über eine interessegeleitete Manipulation der Eltern eines Individuums zu erklären, vgl. Voland, Die Natur des Menschen, S. 30f.

¹⁴⁴ Ebd., S. 22, S. 135.

¹⁴⁵ Vgl. Schmidt-Salomon, Jenseits von Gut und Böse, S. 70.

¹⁴⁶ Vgl. Vollmer, Der Turm von Hanoi, S. 137-140.

*ein soziales Gefüge geprägt sind, wie es in der Steinzeit bestand.*¹⁴⁷ Bezüglich des moralischen Potenzials des Menschen zur Einhaltung von universalistischen Pflichten gegenüber allen Menschen, wie sie in gegenwärtigen Gesellschaften im Namen einer reinen praktischen Vernunft erhoben werden, stimmen diese Ausführungen schon etwas skeptisch:

Jede Ethik, je weiter sie von den natürlichen Motivationen des Menschen entfernt ist, wird um so schwieriger realisierbar oder durchsetzbar. Zwar werden sich viele nach dieser moralischen Norm verkleiden und zur Schau stellen, doch je weiter die Ideale von der Natur des Menschen entfernt sind, desto wahrscheinlicher wird es, dass sich die Individuen verkappt und maskiert nicht an diese ethischen Postulate halten: die ethischen Forderungen werden zwangsläufig korrumpiert.¹⁴⁸

Es stellt sich die Frage nach der Gegenwartstauglichkeit dieser steinzeitlichen Verhaltensprogramme. Darüber hinaus erscheint eine „reine praktische Vernunft“ aus der Sicht der heutigen Neurobiologie eine philosophische Fiktion des deutschen Idealismus zu sein. Keine Entscheidung oder Handlung scheint jemals aus *reiner* (d.h. im kantischen Sinne intelligibler, von materialen Bestimmungen absolut entfesselter) Vernunft getroffen werden zu können; immer spielen Hintergrundstimmungen, Emotionen und weitere evolutionsbedingte Determinierungen eine ebenso entscheidende Rolle – in der Sprache der Neurobiologie formuliert: „Kognition ist nicht ohne Emotion möglich“.¹⁴⁹ Auch in diesem Punkt stand Nietzsche den heutigen Erkenntnissen näher, als die meisten seiner Vorgänger, indem er den Leib als eine „große Vernunft“ im Gegensatz zur „kleinen Vernunft“ des Geistes titulierte.¹⁵⁰ Was aber bedeutet das für uns? Sind wir dazu verurteilt, xenophobe, „zukunftsblinde Anpassungsexekutoren konservativer Programme“¹⁵¹ zu sein?

Zumindest, was die Xenophobie angeht, besteht zu einem solch pessimistischen Bild kein verpflichtender Anlass. Immerhin ist es der Menschheit bis heute gelungen, die mesokosmische Moral schrittweise zu transzendieren: Aus Familien und Sippen wurden Nationen, Nationen bilden heute Staatenbünde und seit über einem halben Jahrhundert besteht mit den Vereinten Nationen eine auf globale Eintracht ausgerichtete Gemeinschaft fast aller Staaten.

¹⁴⁷ Ebd., S. 137.

¹⁴⁸ Vgl. Vogel, Soziobiologie und die moderne Reproduktionstechnologie, S. 215.

¹⁴⁹ Vgl. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, S. 211f.

¹⁵⁰ Vgl. Nietzsche, KG, AZ, Von den Verächtern des Leibes.

¹⁵¹ Vgl. Voland, Die Natur des Menschen, S. 45

Ferner sind heute selbst Tiere und Pflanzen Gegenstand unserer moralischen Betrachtungen. Die mesokosmische Moral erfuhr also im Laufe der Zeit stufenweise kontinuierliche Weiterentwicklungen, beginnend bei einer rein gen-egoistischen, dann fortschreitend zu einer ethnozentrischen und schließlich anthropozentrischen, biozentrischen bis hin zu einer holistischen Ethik.¹⁵² Aber gerade weil ein Blick in die Tageszeitung oder die Abendnachrichten uns stets über die gravierenden Unvollständigkeiten dieser kosmopolitischen und globalökologischen Gesamttendenz berichtet, kommt einer ideologiefreien Aufklärung, wie sie der Hedonismus zu sein beansprucht, ein hoher Stellenwert zu. Hier deutet sich bereits an, welche positive Früchte ein anthropologischer Naturalismus *theoretisch* erbringen kann: Eine strategische Kooperation zweier oder mehrerer Menschen (bzw. Staaten) gelingt nach unserem Dafürhalten besser, wenn keiner der Akteure an einer religiös verursachten Neurose der Überlegenheitsdünkel erkrankt ist. Wer sich vergewissern möchte, wie einflussreich noch im 21. Jahrhundert religiös-fundamentalistisches Gedankengut auf kriegstreiberisches, weltpolitisches Gebaren ist, der betrachte nur die Rhetorik des ehemaligen Präsidenten der Vereinigten Staaten, George W. Bush. Seine Phrase einer „Achse des Bösen“ zeugt von einem solch unaufgeklärten Moralverständnis. Die dabei von ihm anvisierten islamischen Fundamentalisten stehen seinen Äußerungen natürlich in keiner Weise nach.

Dennoch: Die Frage nach der Möglichkeit, „[...] dass die Moral sich auf einer bestimmten Stufe der menschlichen Entwicklung von der Biologie emanzipiert“¹⁵³, bleibt aktuell. Auch weltgeschichtliche Tatsachen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Mensch ein biologisches Wesen ist.¹⁵⁴ Somit besteht die Möglichkeit, dass auch die religiösen Moralfanatiker letztendlich nicht anders können, als ihren genetischen determinierten Verhaltensprogrammen zu folgen. Das Verhältnis eines naturalistischen Determinismus zur Möglichkeit menschlicher Freiheit wollen wir im nächsten Kapitel etwas genauer zu bestimmen versuchen. Pragmatisch gesehen böte der soziobiologische Memplex¹⁵⁵ jedoch schon in diesem Moment die bestmögliche Therapie für solcherlei Verklärungen der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit, und zwar durch die gelingende kognitive Manifestation in einer größtmöglichen Anzahl menschlicher Gehirne. Mit Michel Onfray und Michael Schmidt-Salomon hat der aufgeklärte

¹⁵² Vgl. Vollmer (2008), S. 129.

¹⁵³ Vgl. Bayertz, Evolution und Ethik, S. 25.

¹⁵⁴ Ebd., S. 26f.

¹⁵⁵ Der Evolutionsbiologe Richard Dawkins versteht unter Memen Gedankeneinheiten, welche auch einem evolutionären Mechanismus der Reproduktion unterliegen. Die Theorie der Meme ist somit ein Beitrag zur Beschreibung kultureller Evolution. Unter Memplexen wird ein zusammenhängendes Netzwerk von einander bedingenden Memen verstanden.

Hedonismus zwei Vordenker, welche dem Unternehmen einer „*notwendige[n] Entchristianisierung*“¹⁵⁶ in ihren Werken Rechnung tragen.¹⁵⁷ Onfray fordert diesbezüglich eine „[...] *ethische, metaphysische, ontologische, politische Inventur* [...]“¹⁵⁸, um „[...] *das Irrationale, das magische Denken* [...]“¹⁵⁹ unter Inanspruchnahme theoretischer Kampfmittel zu demontieren.

An dieser Stelle erreichen wir sodann auch einen Punkt, an dem es angebracht ist, den soziobiologischen Diskurs ein wenig zu entschärfen, d.h. in ein adäquates Verhältnis zum gesamten Bestand dieser Studie zu setzen. Die Soziobiologie ist eine naturalistisch-empirische Wissenschaft zur Beschreibung menschlichen Verhaltens, die jedoch für sich genommen keinen Absolutheitsanspruch zur Klärung aller Phänomene menschlicher Moralität innehaben kann. Zu einer vertieften Reflexion müssen auch – wie im vorherigen Kapitel vollzogen – kulturwissenschaftliche Aspekte¹⁶⁰ herangezogen werden. Unser Bewusstsein im Ganzen und unsere Moral im Speziellen sind neben den genetischen Dispositionen von einer Vielzahl unbewusster Determinanten geprägt. Aufgrund bisher Gesagtem halten daher auch wir im Anschluss an Onfray ein „*vitalistisches, energetisches, materialistisches, historisches Unbewusstes*“¹⁶¹ für vertretbar. Überdies erlaubt die Wissenschaftlichkeit der Soziobiologie keine zwingenden Schlüsse mehr, wenn es schließlich um die Begründung von Normen geht:

Die biologische Evolution ist kein Norm legitimierender Prozess, die Natur kein sittliches Prinzip.¹⁶²

Was Soziobiologie und genealogische Moraltheorie aber leisten können, ist eine epikureische Aufklärung im Sinne der Befreiung von falschen (metaphysisch-religiösen) Vorstellungen.¹⁶³ In diesem Sinne kann Soziobiologie auf einer existenziellen Ebene moralische Wirksamkeit entfalten, indem unhaltbare, metaphysische Vorstellungen von „gut“ und „böse“ nicht mehr

¹⁵⁶ Vgl. Onfray, *Die reine Freude am Sein*, S. 106f.

¹⁵⁷ Ebd., sowie Schmidt-Salomon (2009).

¹⁵⁸ Vgl. Onfray, *Die reine Freude am Sein*, S. 107

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Einer strikt ontologischen Trennung von Natur und Kultur soll damit jedoch nicht das Wort geredet werden. Kultur bezeichnet ebenso einen Bereich der natürlichen Welt, den es jedoch mit anderen Methoden und Begriffen zu beschreiben gilt, vgl. dazu Wetz, *Die Naturalisierung der Kultur*, vgl. auch ders.: *Hermeneutischer Naturalismus*.

¹⁶¹ Vgl. Onfray, *Die reine Freude am Sein*, S. 81.

¹⁶² Vgl. Voland, *Soziobiologie*, S. 25.

¹⁶³ Vgl. Dessau & Kanitscheider, *Von Lust und Freude*, insbesondere den Abschnitt „Kognitive und moralische Aufklärung“, S. 75-78.

geglaubt werden. Einer neuen Moral ist damit jedoch noch längst kein Vorschub geleistet, weshalb wir im Folgenden den aufgeklärten Hedonismus als eine Lebensform vorstellen wollen, welche einerseits mit einer naturalistischen Vorstellung von Freiheit vereinbar ist und andererseits auch konstruktive Vorschläge für eine sozialverträgliche Moral vorzuweisen hat.

3.2. Hedonismus und Freiheit

Der Mensch, so wie wir ihn im bisherigen Verlauf vorgestellt haben, erscheint uns als ein in hohem Grade determiniertes Wesen. Die Determinationen reichen von den subtilsten Machtwirkungen diskursiv vermittelter, wissenschaftlicher, philosophischer oder religiöser Memplexe bis hin zur fundamentalen Determiniertheit unseres Handelns durch genetische Veranlagung. Einen Naturalismus als wissenschaftstheoretischen Rahmen vorsehen heißt auch, dass keine kausalen Unterbrechungen im Naturgeschehen vorgesehen sind. Bayertz sieht die Diskussion um die Soziobiologie an einem dichotomen Entscheidungspunkt angelangt, wenn es um die Möglichkeit der Begründung einer evolutionären Ethik geht:

- *Entweder* stützt sich die evolutionäre Ethik auf den genetischen Determinismus der Soziobiologie; *dann* ist sie theoretisch interessant, provokativ und reizvoll, aber außerstande, eine Theorie der Moral zu formulieren, denn diese setzt (ein Minimum an) Freiheit und Autonomie voraus;
- *Oder* sie akzeptiert (dieses Minimum an) Freiheit und Autonomie; *dann* aber ist sie auf schwache Behauptungen über den Zusammenhang von Biologie und Moral zurückgeworfen und läuft Gefahr, banal zu werden. An die Stelle der Provokation tritt die Trivialität.¹⁶⁴

Der Behauptung, dass die Frage nach der Moral im Falle eines durchgängigen Determinismus obsolet würde, ist nur bedingt zuzustimmen. In der Philosophie wird die Frage nach dem Verhältnis von freien Handlungen zur Naturkausalität seit der Antike diskutiert und hat bis heute keine allgemein akzeptierte Beantwortung erfahren. So haben bereits Stoiker und Epikureer an der menschlichen Freiheit festgehalten, obwohl beide Schulen von einer strengen Naturkausalität ausgingen.¹⁶⁵ Die theoretischen Unternehmungen zur Rechtfertigung bzw. Dementierung der Freiheit gewannen jedoch erst im Laufe der Zeit an geistiger Tiefe. Stets war jedoch ein zentraler Aspekt von Bedeutung, wenn es in der

¹⁶⁴ Vgl. Bayertz, Evolution und Ethik, S. 33.

¹⁶⁵ Vgl. Eisler, Rudolf: Wörterbuch der philosophischen Begriffe: Artikel „Willensfreiheit“.

abendländischen Philosophie um den Versuch der Beantwortung des Freiheitsproblems ging – das Verhältnis von Geist und Körper. Ein derartiger Leib-Seele-Dualismus findet sich an prominentester Stelle im Werke Descartes, explizit ausformuliert in den Begriffen „*res cogitans*“ und „*res extensa*“. Auch die prästabilisierte Harmonie eines Leibniz folgt dem dualistischen Schema. Charakteristisch für die abendländische Philosophie ist, mit einem solch dualistischen Denken letztendlich die Existenz einer immateriellen Seele für möglich zu erklären, wenn nicht gar, eine solche zu postulieren. Daher schlägt sich noch in unserem heutigen Sprachgebrauch diese ontologische Differenz nieder, obschon eine solche aus der Sicht heutiger Naturwissenschaft nicht mehr zeitgemäß zu sein scheint. Eine prästabilisierte Harmonie zweier voneinander unabhängiger (und von einer Transzendenz justierten) Entitäten ist heute durch die eindeutige Nachweisbarkeit psychophysischer Wechselwirkungen widerlegt.¹⁶⁶ Die traditionelle sowohl philosophische als auch religiöse Auffassung einer extrasomatischen Seele, welche – dem Kausalgeschehen entpflichtet – auf Erden einen Körper frei bewohnt und lenkt, ist somit obsolet geworden. Umso dringlicher stellt sich alsdann die Frage danach, was der Geist sei. Schließlich kennen wir die unterschiedlichsten geistigen Zustände: Denken, Vorstellen, Erinnern, Emotionen oder auch ein Selbsterleben als handelndes „Ich“ sollen als Beispiele genügen. Was jedoch das Verhältnis dieser erlebbaren Bewusstseinszustände zu unserer neurobiologischen Verfasstheit angeht, so haben moderne bildgebende Verfahren wie PET oder EEG neue Erkenntnisse zu Tage gebracht.¹⁶⁷ Heute lässt sich beispielsweise mit Sicherheit sagen, dass sowohl einfache Farb- oder Formwahrnehmungen als auch komplexeres Denken bzw. Vorstellen mit spezifischen neuronalen Zuständen einhergehen. Jedem geistigen Zustand korreliert also auch ein neuronaler.¹⁶⁸ In einem groben Rahmen sind gegenwärtig sogar schon Gedanken und Vorstellungen über empirische Beobachtungen entzifferbar; es lässt sich etwa mittels besagter Verfahren bestimmen, ob sich eine Person ein ruhendes oder ein in Bewegung befindliches Objekt vorstellt.¹⁶⁹ Bereits diese Tatsachen nähren den begründeten Zweifel an einer ontologischen Differenz zwischen Körper und Geist. Folgen wir dem Hirnforscher Gerhard Roth, so ist es das traditionelle abendländische Philosophieverständnis einer „Wesens-wissenschaft“, welches uns das Verstehen der psychisch-somatischen Identität

¹⁶⁶ Vgl. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, S. 281.

¹⁶⁷ Ebd., S. 275.

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Ebd.

erschwert. Indem wir philosophisch nach dem Wesen des Geistes fragen, stellen wir eine Frage, welche aus Sicht der Naturwissenschaft keinen Sinn ergibt. Roth erklärt dies am Beispiel des Lichts. Auch hier hat es sich für die Physik als sinnlos herausgestellt, nach dem Wesen zu fragen. Das Licht besitzt zahlreiche verschiedene Eigenschaften, welche nicht auf ein einheitliches Prinzip reduziert werden können.¹⁷⁰ Auch der Geist sei nun nicht in einem solchen Sinne zu begreifen. Roth will das mentale Phänomen daher letztlich im Rahmen eines emergenztheoretischen Materialismus verstanden wissen.¹⁷¹ Ein solcher interpretiert den Geist als ein Phänomen, welches zwar nicht weiter auf physikalische, chemische oder physiologische Vorgänge reduzierbar ist. Dennoch entsteht Geist als eine neue Systemeigenschaft, wenn bestimmte materielle Konfigurationen erfüllt sind. Geist ist demnach ein emergierendes Phänomen unter besonderen materiellen Voraussetzungen. Diese Interpretation ist leicht anhand der Natur von Wasser als einem flüssigen Stoff nachempfindbar, welcher aus zwei nicht flüssigen Stoffen (Sauerstoff und Wasserstoff) entsteht, insofern bestimmte Voraussetzungen erfüllt sind.¹⁷² Eine solche emergenztheoretische Deutung ist jedoch zu unterscheiden von einer panpsychistischen Konzeption des Geistes, welche „*protopsychische Qualitäten*“¹⁷³ der Materie bereits im mikrophysikalischen Bereich voraussetzt. Dieser Auffassung kann man den Mangel zum Vorwurf machen, jene postulierten Qualitäten nicht genauer angeben zu können. Hinreichend widerlegt ist die Theorie jedoch durch diesen Einwand noch nicht. Eine weitere Position, welche als Konsequenz einen radikalen Determinismus nach sich zieht, besteht in der Theorie des Epiphänomenalismus. Ähnlich wie in der Emergenztheorie postuliert der Epiphänomenalismus das Entstehen von „Geist“ als neue Systemeigenschaft unter bestimmten Systembedingungen. Allerdings erscheint der Geist – verstanden als subjektives Erleben verschiedener Zustände – hier als bloßes Beiwerk kognitiver Prozesse, von ihm selbst können als Phänomen jedoch keine Wirkungen mehr ausgehen. Wissenschaftliche Ergebnisse der Narkoseforschung, sowie der Neuropharmakologie legen jedoch nahe, dass ohne Bewusstsein keinerlei kognitives Erfassen bzw. Lernen möglich ist.¹⁷⁴ Der Epiphänomenalismus erweist sich somit als eine überholte Theorie.

Paradoxerweise bezieht sich emergenztheoretischer Materialismus aus Sicht seiner

¹⁷⁰ Ebd., S. 280.

¹⁷¹ Ebd., S. 291.

¹⁷² Ebd., S. 292.

¹⁷³ Ebd., S. 286.

¹⁷⁴ Ebd., S. 293f.

Befürworter als eine deterministische Ordnung, welche jedoch gerade *aufgrund* dieser kausalen Bestimmtheit Freiheit ermöglichen soll (d.h. die Theorie arbeitet mit einem kompatibilistischen Freiheitsbegriff). Dieser Sachverhalt verdient eine eingehendere Betrachtung. Wie wir gesehen haben, ist das abendländische Denken durchzogen von einem dualistischen Leib-Seele-Verständnis. Der Seelebegriff bietet in der philosophischen Tradition die notwendige Vorstellung einer aus dem kausalen Naturgeschehen herausgelösten Entität. Erst dadurch erschien in der Vergangenheit wahrhaft freies Handeln überhaupt möglich zu sein. An prominentester Stelle findet sich eine solche Auffassung auch bei Kant. Seine bekannte Dichotomie – *mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis* – soll ja gerade die Möglichkeit einer tatsächlichen Existenz der in der reinen Vernunft wurzelnden, transzendentalen Ideen (Seele, Welt, Gott) offenhalten.¹⁷⁵

Aus Sicht der modernen Naturwissenschaft argumentierend, muss man jedoch eingestehen, dass eine solche Konzeption aus folgenden drei Gründen nur noch bedingt nachvollziehbar ist:

- 1.) Es gibt eine sehr enge Parallelität zwischen Hirnprozessen und kognitiven Prozessen.
- 2.) Man kann diejenigen Hirnprozesse, die von Geist, Bewusstsein und Aufmerksamkeit begleitet sind, auf verschiedene Weise darstellen (sichtbar machen).
- 3.) Die Mechanismen, die zu Geist- und Bewusstseinszuständen führen, sind in groben Zügen bekannt und physiologisch-pharmakologisch beeinflussbar.¹⁷⁶

Eine Handlung, welche nicht im Rahmen einer Determinierung ablaufe, ist demnach aber überhaupt nicht mehr als frei zu verstehen, sondern müsste als rein zufällig aufgefasst werden, da ihre Verursachung nach neurobiologischem Kalkül nun keinesfalls mehr in einem materiell bedingten, verantwortlichen Selbst liegt, sondern außerhalb eines solchen. Der Begriff „*mundus intelligibilis*“ kann daher zwar durchaus zur Beschreibung geistiger Erlebnisse verwendet werden, allerdings nicht mehr im Sinne einer vom „*mundus sensibilis*“ abgelösten Hinterwelt, in welcher die Naturgesetzlichkeit aufgehoben ist. Im Gegensatz dazu behauptet eine naturalistische Theorie der Freiheit, dass ebenjene erst unter den Minimalbedingungen „Autonomie“ und „Urheberschaft“ gegeben sein könne, wobei Autonomie die Abwesenheit externer Zwänge, und Urheberschaft die bewusste, personale Verfasstheit eines Handelnden

¹⁷⁵ Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 438, B 391-B392.

¹⁷⁶ Vgl. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, S. 301f.

bedeuten.¹⁷⁷ Von zentraler Bedeutung erscheint in diesem Ansatz der Begriff der „Person“, da die Vertreter der Theorie die Möglichkeit der Selbstbestimmung an bestimmten Fähigkeiten (z.B. Rationalität, Selbstbewusstsein) und individuellen Präferenzen einer solchen festmachen wollen.¹⁷⁸ Wie Pauen und Roth uns versichern möchten, „[...] *gibt es echte Fälle von Selbstbestimmung auch in einer determinierten Welt – nämlich dann, wenn es von den Überzeugungen und Wünschen der Person abhängt, ob die Person A oder B tun wird.*“¹⁷⁹ Doch erscheint nicht auch eine rational und nach gut sondierten Präferenzen getroffene Entscheidung in einem deterministischen Koordinatensystem als vorherbestimmt und daher jede vermeintliche Handlungsalternative als eine Illusion? In der Tat können Pauen und Roth diesem Widerspruch in ihrer Theorie nur mit dem Argument des „Sich-selbst-als-frei-erfahrens“ begegnen: Wenn eine Person, nachdem sie eine Handlung B vollzogen hat, nachher angeben kann, sie hätte genauso gut auch A tun können, so reicht dies für beide Autoren, um Freiheit in einem analytischen Sinne zuzugestehen.¹⁸⁰ Denn, so lautet ein Teil der Argumentation, die handelnde Person sei ja in ihrer Entscheidung für Handlung B durch ihre eigenen Präferenzen bestimmt gewesen, nicht durch Fremdbestimmung. Das zweite Argument verdeutlicht nochmals den Unterschied, welcher zwischen einem „schwach deterministischen“, emergenztheoretischen Materialismus und einem Epiphänomenalismus besteht: Im Gegensatz zu letzterem gestattet es die freiheitliche Auslegung der Emergenztheorie, das Prinzip „Geist“ als eine Qualität des Materiellen vorzustellen, welche selbst als Wirkursache in Erscheinung treten kann. Diese Wirkursachen sind demnach qualitativ zu unterscheiden von solchen Kausalitätsbeziehungen, welche sich im nicht-geistigen Bereich vollziehen.

Zugegeben: Eine solche Auffassung von Freiheit erscheint kontraintuitiv und mutet auf den ersten Blick zweifelhaft an. Die vielleicht größte erkenntnistheoretische Hürde, welche eine unbefangene Zustimmung zu der postulierten Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus zumeist verhindert, ist die bis dato nicht vorhandene Lösung des sogenannten „Qualia-Problems“:

Selbst wenn wir als Philosophen oder Wissenschaftler davon überzeugt sind,
dass geistige Prozesse faktisch physische Prozesse sind: *Wirklich vorstellen*

¹⁷⁷ Vgl. Pauen & Roth, Freiheit, Schuld und Verantwortung, S. 27-29.

¹⁷⁸ Ebd., S. 33.

¹⁷⁹ Ebd., S. 51.

¹⁸⁰ Ebd.

können wir uns bis heute nicht, was diese Behauptung eigentlich bedeutet. Dies liegt wohl nicht zuletzt daran, dass wir über keine nachvollziehbare Theorie verfügen, die uns *verständlich* macht, wie die qualitative Vielfalt unserer geistigen Prozesse auf neuronale Prozesse zurückgeführt werden kann, an denen diese Vielfalt nicht zu erkennen ist.¹⁸¹

Die Lösung des Qualia-Problems wäre sowohl aus philosophischer als auch aus kognitions-wissenschaftlicher Sicht eine fundamentale Revolution, und es bleibt bis auf weiteres fraglich, ob es überhaupt eine Lösung dieses Problems geben kann.

Aus Gründen, die sich im Folgenden noch erschließen werden, ist es jedoch aus der Sicht des aufgeklärten Hedonismus eine begrüßenswerte Entwicklung, dass neuerdings auch von Seiten der Hirnforschung Zugeständnisse an das Prinzip „Willensfreiheit“ gemacht werden können.¹⁸² Das soeben beschriebene Modell von Willensfreiheit zeigt sich indessen auch kompatibel mit einem der jüngsten richtungsweisenden philosophischen Vorschläge zum Verständnis der Relation von Freiheit und Determinismus. In seinem Werk „Das Handwerk der Freiheit“¹⁸³ unternimmt es Peter Bieri, Freiheit des Willens zuvorderst als eine Praxis zu denken, welche es sich unter Zuhilfenahme geistiger Kompetenzen anzueignen gilt. So ist Freiheit für Bieri kein Faktum, welches uns a priori in vollem Umfange gegeben wäre. Seine Sicht der Dinge zu akzeptieren heißt, Freiheit als eine Fähigkeit zu verstehen, welche es – ähnlich wie z.B. eine Sprache – zu erlernen und zu erweitern gilt. In gleichem Maße, in dem diese Willens-Auffassung die Möglichkeit der Erweiterung eigener Freiheit bejaht, verneint sie die Idee eines losgelösten Willens.¹⁸⁴ In diesem Punkt stimmt Bieris Auffassung eng mit den Argumenten der naturalistisch-neurobiologischen Auffassung Pauens und Roths überein. Ein unbedingt freier Wille, welcher von allen kausalen Bezügen gelöst wäre, erscheint schlichtweg als Unding:

Seine Losgelöstheit nämlich würde bedeuten, dass er unabhängig wäre von Ihrem Körper, Ihrem Charakter, Ihren Gedanken und Empfindungen, Ihren Phantasien und Erinnerungen. Es wäre, mit anderen Worten, ein Wille ohne Zusammenhang mit all dem, was Sie zu einer bestimmten Person macht. In einem substantiellen Sinne des Wortes wäre er deshalb gar nicht *Ihr* Wille.¹⁸⁵

¹⁸¹Ebd., S. 62, vgl. auch: Bieri, Was macht das Bewusstsein zu einem Rätsel?

¹⁸² Zur Erinnerung: Gerhard Roth vertrat noch vor wenigen Jahren einen starken Determinismus und verneinte die Möglichkeit eines freien Willens entschieden, vgl. dazu: Precht & Roth, 2009.

¹⁸³ Bieri, Das Handwerk der Freiheit.

¹⁸⁴ Ebd., S. 230.

¹⁸⁵ Ebd.

Auf einen unbedingten Willen könnte man durch denkerische Leistungen mithin überhaupt keinen Einfluss mehr nehmen. Auch in dieser analytischen Deskription erscheint freier Wille daher in einem Rahmenwerk a priorischer Determinierungen. Diesen Ansatz kann die neurobiologisch orientierte Philosophie also stützen und auch insofern präzisieren, als sie die neuronal verfassten Entscheidungs- und Denkprozesse hirnhysiologisch zu lokalisieren und zusammenhängend zu beschreiben vermag. Besondere Beachtung wollen wir an dieser Stelle Bieri's Behauptung der Erlernbarkeit von Freiheit zollen. Das geistige Handwerkszeug – um im Bilde Bieri's zu reden – welchem zur Erweiterung der Willensfreiheit die größte Bedeutung zuerteilt wird, ist die Phantasie. Warum sollte diese These plausibel erscheinen? Sie tut es, weil Phantasie einen Raum neuer Möglichkeiten erschließt, welche andernfalls keinerlei Einfluss auf unser Handlungsspektrum nehmen könnten.¹⁸⁶ Aus dieser Analyse können wir zwei fundamentale Prinzipien zum Verständnis unserer Freiheit ableiten:

- 1.) Unser Wille ist in dem Maße frei, als er in *Abhängigkeit* von unserem bewussten, phantasievollen Nachdenken bestimmt wird.
- 2.) Die Frage nach der Willensfreiheit des Menschen ist keine Frage, welche sich in einem simplen „Ja-Nein“-Schema beantworten ließe.

Letztere Aussage steht dabei in engem Zusammenhang mit dem Verständnis einer fließenden, sich verändernden Identität, welches wir in Kapitel 2.1. angeregt hatten. Bieri spricht von der „*fluktuierende[n] Freiheit eines fließenden Selbst.*“¹⁸⁷ Willensfreiheit ist in diesem Sinne etwas, „[...] *das kommen und gehen, erreicht werden und wieder verlorengehen kann.*“¹⁸⁸

Die Lebensform eines aufgeklärten Hedonismus gedeiht, wie wir gesehen haben, auf dem Boden freiheitlicher Wertungen. Antiautoritarismus, Ideologiefreiheit und Genussfreude wurden bereits als Teil der markanten, hedonistischen Interessen identifiziert. Darüber hinaus wurde der Hedonismus vorgestellt als eine philosophische Lebensform, welche dem Prinzip der sich in Praktiken und Übungen vollziehenden Selbstsorge verpflichtet ist. Den starken hedonistischen Werten wollen wir an dieser Stelle die Freiheit hinzufügen, und zwar im soeben skizzierten Sinne einer sich anzueignenden Praxis.

¹⁸⁶ Ebd., S. 285.

¹⁸⁷ Ebd., S. 408.

¹⁸⁸ Ebd., S. 408.

Freiheit erweist sich dabei einerseits auch als die fundamentalste aller hedonistischen Wertungen, und zwar aus folgendem Grunde: Wie wir gesehen haben, stehen starke hedonistische Wertungen in partiellem Widerspruch zu den „gewöhnlichen“ Werten Taylors – „Produktion und Reproduktion“. Erst recht jedoch stehen sie im Widerspruch zu Werten wie Paternalismus, Dogmatismus, Kleinmut, Asketismus, Chauvinismus. Um sich von den abgelehnten Auffassungen freizuhalten, bedarf es also eines starken Bewusstseins von Freiheit, und zwar deshalb, weil es die eigene Individualität nicht selten in einem Spannungsfeld widerstrebender gesellschaftlicher Kräfte zu realisieren gilt. Am Beispiel der 68er Generation und ihren (hedonistisch motivierten) Errungenschaften gegenüber dem vielzitierten „Muff“ der 1950er Jahre lässt sich dies sehr gut veranschaulichen.¹⁸⁹ Zweitens ist Freiheit ein Wert, der zudem *an sich* bereits ein Lustzustand und daher aus hedonistischer Sicht unbedingt zu bejahen ist. Wieder einmal erweist sich Nietzsche als ein verlässlicher Garant, der uns für dieses Phänomen in poetischer Sprache empfänglich zu stimmen vermag:

„Freiheit des Willens“ – das ist das Wort für jenen vielfachen Lust-Zustand des Wollenden, der befiehlt und sich zugleich mit dem Ausführenden als Eins setzt, - der als solcher den Triumph über Widerstände mit genießt, aber bei sich urtheilt, sein Wille selbst sei es, der eigentlich die Widerstände überwinde. Der Wollende nimmt dergestalt die Lustgefühle der ausführenden, erfolgreichen Werkzeuge, der dienstbaren „Unterwillen“ oder Unter-Seelen – unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen – zu seinem Lustgefühle als Befehlender hinzu. *L' effet c' est moi*: es begiebt sich hier, was sich in jedem gut gebauten und glücklichen Gemeinwesen begiebt, dass die regierende Klasse sich mit den Erfolgen des Gemeinwesens identificirt.¹⁹⁰

Mit diesen Bemerkungen, obschon sie stellenweise wie eine krude Willensmetaphysik¹⁹¹ anmuten, hält uns Nietzsche also den Lustcharakter willentlicher Handlungen vor Augen. Folglich haben wir zwei starke Gründe ausfindig gemacht, welche uns Anlass geben, Freiheit –

¹⁸⁹ Vgl. dazu: Dessau & Kanitscheider, Von Lust und Freude, S. 253f., vgl. auch Onfray, Die reine Freude am Sein, S. 255-257.

¹⁹⁰ Vgl. KSA 5, JGB, 1. HS § 19.

¹⁹¹ Nietzsches Ausführungen zu den verschiedenen Seelenanteilen sind vor dem Hintergrund seiner Auffassung des Menschen als „Dividuum“ zu sehen. Nietzsche geht davon aus, dass wir uns mittels unserer Sprache, genauer gesagt dem synthetischen Begriff „Ich“ über den Tatbestand der „Polyvolontarität“ hinweg denken. Interessanterweise steht auch diese Behauptung weder im Widerspruch zu Bieris Theorie der Freiheit (dieser geht in seinem Werk explizit auf verschiedene, z.T. kontradiktorische Willensstränge ein, die es zu verstehen bzw. zu interpretieren gilt), noch zur Neurobiologie. Letztere weiß z.B. um die notwendige Differenz von subkortikalen Willensimpulsen, und bremsenden Gegenbestrebungen, welche im rationalen Neocortex verortet werden. Willenshandlungen erscheinen als Prozessresultat eines „heterarchisch organisierten Netzwerks“ ohne ein oberstes Steuerungszentrum, vgl. Pauen & Roth, S. 105-109.

sowohl in Form eines Grundwertes wie auch in Form eines kontinuierlichen Telos – als eine hedonistische *Tugend* zu bestimmen. Freiheit ist insofern eine Tugend, als sie sowohl Mittel als auch Maßstab des gelingenden Lebens ist. Hinzuzufügen wären ihr die „hedonistischen Sekundärtugenden“ Phantasie und Kreativität, welche zu ihrer fortwährenden Realisierung unverzichtbar sind. Dieser Aspekt verdient eine eingehendere Betrachtung: In jenem Moment, da Freiheit zu einer Tugend befördert wird, verändert sich auch ihr ontologischer Status. Sie erfährt gleichsam eine Aktivierung, indem sie von einem philosophisch mehr oder weniger präzise bestimmten Postulat zu einem normativen Wert erhoben wird. Nietzsches Erläuterung der Freiheitserfahrung als eine von Lust- bzw. Machtgefühlen umsäumte ist zunächst nichts weiter als eine psychologische Beobachtung, welche jedoch den Anspruch hat, eine *Tatsache* des menschlichen Lebens zu beschreiben. Indem der Hedonismus diese Tatsache explizit positiv bewertet, vollzieht er die Wendung von der Theorie zur Praxis. Freiheit gewinnt für den Hedonismus an lebensweltlicher Bedeutung und ist nicht nur hinsichtlich ihrer theoretischen Realisierbarkeit bedeutsam. Freiheit ist für den Hedonismus auch nicht nur deshalb zu bejahen, weil sie an sich schon eine lustvolle Krafterfahrung darstellt. Freiheit ist darüber hinaus ein Instrument zur Verwirklichung der hedonistischen Gesinnung im konkret gelebten Leben. Denn die wahre „*Bühne der Philosophie*“ ist für den Hedonisten nicht zwingend die akademische Welt, sondern „[...] *das offene Theater der Welt und des Alltagslebens.*“¹⁹² In dieser praktischen Umsetzung entfaltet die hedonistische Weltanschauung ihr progressives, zum Teil noch immer subversives Potenzial. Der Grundstein dieses Potenzials wurde bereits mit der Wahl des expandistischen Freiheitsbegriffes gelegt: Hedonistische Freiheit strebt danach, sich *Lebensräume* zu erobern, in welchem hedonistische *Lebensformen* praktiziert werden kann. In einer leichten Aktualisierung des Wahlspruches der Aufklärung könnte derjenige des aufgeklärten Hedonismus lauten: „*Habe Mut, dich Deiner Freiheit zur Realisierung Deines glücklichen Lebens zu bedienen!*“ Damit wird auch klar, was es genau bedeuten mag, Freiheit als Tugend, und somit als Mittel und Maßstab des gelingenden Lebens zu begreifen. Das Leben ist – hedonistisch gesehen – dann gelungen, wenn der Handelnde es geschafft hat, glücklich zu leben, sei es in einem eher asketischen, auf Unlustvermeidung orientierten Leben nach dem Vorbild Epikurs, einem eher ausschweifenden, libertären Lebensstil nach dem Vorbild mancher seiner Schüler¹⁹³, oder aber – was die wahrscheinlichste

¹⁹² Vgl. Onfray, *Die reine Freude am Sein*, S. 90.

¹⁹³ Eine Beschreibung des Übergangs vom „asketischen“ zum „hedonistischen“ Epikureismus gibt ebenfalls Onfray, *Theorie des verliebten Körpers*, S. 162f.

Option ist – nach einer ganz individuellen Fassung. Was in jedem Falle Bestand hat, ist der fundamentale Wert der Freiheit, welche man getrost zu jenen „[...] Tugenden, welche die Lebenskraft stärken [...]“¹⁹⁴, rechnen sollte.

Die Ergebnisse einer aktuellen psychologischen Studie¹⁹⁵ scheinen obendrein für die Existenz besagter Vitalkräfte zu sprechen, welche der Hedonismus für die Erfahrung und den Gebrauch praktischer Handlungsfreiheit postuliert: Knapp zusammengefasst lautet die Quintessenz, dass die Arbeitsleistung von Angestellten analog mit ihrem Glauben an den freien Willen zunimmt. Für den Hedonisten ist dies jedoch nicht mehr als ein Hinweis darauf, dass ein starker Glaube an den eigenen Willen seine Wirkungen im praktischen Leben zeitigen wird. Denn ein hedonistisch gelebtes Leben ist nicht zwangsläufig auf erhöhte Arbeitsleistung fixiert. Die zentralen Kategorien sind jene vielfältigen Zustände der Lust. In manchem Fall könnte es daher auch so aussehen, dass Arbeitsleistungen zu jedem noch so niedrigen, kompromisslosen Preis in einem freiheitlichen Akt verweigert würden. „Lebenszeit, statt Zeitarbeit“ würde in diesem Falle das Credo des aufgeklärten Hedonisten lauten.¹⁹⁶

3.3 Lust – naturalistisch betrachtet

Wenn wir sagen, die moderne Naturwissenschaft könne wertvolle Impulse für die inhaltliche Normenergänzung einer universalisierbaren Ethik bereitstellen, so laufen wir dabei keinesfalls Gefahr, einem naturalistischen Fehlschluss zu unterliegen. Da uns in der Philosophie – verstanden als ein metawissenschaftlicher Diskurs – die Möglichkeit obliegt, empirische Befunde zu normativen Axiomen zu erheben, ohne deren unvermeidliche Ableitbarkeit aus dem Naturgeschehen zu behaupten,¹⁹⁷ wollen wir von dieser Möglichkeit guten Gewissens Gebrauch machen. Die naturalen Fundamente des Hedonismus können diesen dabei jedoch nur *verteidigen*, nicht im Sinne einer ultima ratio der Moral *begründen*.¹⁹⁸ Moralische Letztbegründungen sind nach Maßgabe des kritischen Rationalismus schlichtweg unmöglich, sie enden zwangsläufig in logischen Zirkeln, infiniten Regressen oder unbegründeter

¹⁹⁴ Vgl. Onfray, Die reine Freude am Sein, S. 108.

¹⁹⁵ Die Studie wird in diesem Artikel auf der Homepage des humanistischen Pressedienstes kritisch diskutiert: Müller, Andreas: Abschied von der Willensfreiheit? <https://hpd.de/node/8446> [19.11.2020].

¹⁹⁶ Zur „absurden Zeitbewirtschaftung“ in modernen Gesellschaften vgl. auch Dessau & Kanitscheider, Von Lust und Freude, S. 118f.

¹⁹⁷ Vgl. Kanitscheider, Hedonismus, S. 157.

¹⁹⁸ Ebd., S. 156.

Dogmatik.¹⁹⁹

Wie wir bereits festgestellt haben, ist „Lust“ in all ihren weitreichenden und zum Teil subtilen Variationen die starke Wertung des Hedonisten schlechthin. Lustarten, welche wir kennen, erstrecken sich von Stimmungen (z.B. Seelenruhe, Angstfreiheit) über die Lust an der Bewegung, der Kunst, dem Sex, der Geselligkeit, dem Rausch, dem Genuss von Speisen bis hin zum Gefühl der Macht oder dem Gebrauch der Freiheit. Dass wir jedoch Lust an speziellen Tätigkeiten empfinden, ist das zufällige Produkt eines *„Ausbreitungserfolg[s] biologischer Programme, und das alles ohne erkennbaren Sinn und ohne definierbares Ziel. Einfach nur so.“*²⁰⁰

Sinn kann nach dem heutigen wissenschaftlichen Stand keine Kategorie objektiver, kosmologischer Weltbeschreibung mehr sein, da diese ohne jede (metaphysische) Teleologie zu Rande kommt.²⁰¹ Auch der Lust selbst kommt aus naturalistischer Perspektive weder ein Status eines absoluten Guts noch der eines präskriptiven Imperativs zu. Evolutionär gesehen lässt sich die Lust – verstanden als Oberbegriff für die zahlreichen Varianten von Lustempfindungen – als rein funktionale Disposition begreifen. Vielen Handlungen, welche von einer Lustempfindung begleitet sind, kam einmal ein entscheidender evolutionärer Vorteil zu. Als bestes Beispiel dafür lässt sich die Sexualität anführen. Doch auch Tätigkeiten wie Lachen, die Sorge um Freunde und Verwandte oder Methoden der (physischen und psychologischen) Entspannung sind als Teil des unter Umwelt- und Konkurrenzdruck entstandenen Stress-Lust-Mechanismus zu verstehen.²⁰²

Der Hedonismus basiert nun zunächst auf der relativ simplen, existenziellen Entscheidung, diese vorgefundenen Luststrebungen in eine Kultur der Freude und des Genusses zu überführen. Aus der naturalistischen Beobachtung „Alle Menschen streben von Natur aus nach Lust“ wird so der normative Satz: „Die Lust ist gut“.²⁰³ Da der Mensch, wie wir ihn bisher beschrieben haben, Handlungsfreiheit besitzt, bzw. – einem bekannten philosophischen Ausspruch zufolge – *das „[...] noch nicht festgestellte Tier [...]“*²⁰⁴ ist, konnte er im Laufe seiner kulturellen Entwicklung reichlichen Gebrauch von der Entkopplung der Lust aus ihren evolutionären Relationen machen. Als Beispiele seien der freie Genuss der Sexualität mittels

¹⁹⁹ Vgl. Schmidt-Salomon, Das „Münchhausentrilemma“

²⁰⁰ Vgl. Voland, Die Natur des Menschen, S. 14.

²⁰¹ Vgl. Kanitscheider, Entzauberte Welt, S. 193.

²⁰² Vgl. Eibl, Survival of the happiest, S. 209.

²⁰³ Vgl. Kanitscheider, Hedonismus, S. 157.

²⁰⁴ Vgl. KSA 5, JGB, 3. HS, § 62.

Empfängnisverhütung, aber auch soziale Rituale wie gemeinsame Mahlzeiten, Kunstgenuss, Sport, Urlaub, Rausch oder auch sämtliche Formen des Medienkonsums genannt.²⁰⁵ All diese auf Lustgewinn ausgerichteten Tätigkeiten sprechen für die eigentliche Grundthese dieser Arbeit: Alle Menschen streben nach Lust, bzw. Alle Menschen sind *eigentlich* Hedonisten. Noch verständlicher wird diese These, wenn wir einen weiteren Blick auf die Hirnforschung werfen. Diese bestätigt nämlich die seit der Antike bekannte Grundthese des Hedonismus, wonach Lust und Unlust die zentralen menschlichen Kriterien zur Bewertung ihrer Handlungen sind.²⁰⁶ Lokal verortet ist diese Lust-Unlust-Unterscheidung im sogenannten limbischen System. Dessen Bewertungen werden sodann im Gedächtnissystem des Gehirns festgehalten, was einen Lerneffekt bedeutet.

Menschliche Lebenserfahrung und menschliches Lernen entstehen also zu einem Großteil aus abertausend getroffenen Lust-Unlust-Unterscheidungen. Rein formal betrachtet, sprechen bereits diese recht oberflächlichen Seitenblicke in Richtung Neurophysiologie für die These, dass alle Menschen Hedonisten sind. Das Problem besteht jedoch darin, dass der aufgeklärte Hedonismus sich gerade dadurch auszeichnet, dass er material bestimmt ist. Denn rein neurobiologisch betrachtet handelt auch ein fundamentalistischer Religionsführer hedonistisch motiviert: Er ist berauscht von dem Zuspruch, welchen er von der gläubigen Masse erfährt und / oder genießt das Gefühl der (vorgeblich) göttlich legitimierten Macht, seine Deutungshoheit über die geheiligten Schriften etc. Als antiideologisch wird man ihn dagegen sicherlich nicht charakterisieren wollen.

Daher erscheint es auch nicht zwingend notwendig, die Funktionsweisen von Amygdala, Hippocampus, Septum und Hypothalamus eingehender zu Betrachten. Für unsere Belange ist es bedeutsamer, die Frage zu stellen *wie* genau denn der aufgeklärte Hedonist mit seinen vorgegebenen Luststrebungen verfahren *sollte*. Epikur diene uns diesbezüglich bereits als vorbildlicher Vertreter eines auf die Seelenruhe abzielenden Eudämonismus. Der eindringlichere Blick auf das praktizierte Leben der epikureisch geprägten Hedonisten im Kepos verrät uns darüber hinaus, dass dieses stets eine sozialverträgliche Art und Weise des Zusammenlebens implizierte. Starke hedonistische Wertorientierungen standen zu keiner Zeit, weder in der griechisch-römischen Antike, noch in den Schriften eines Charles Fourier oder Bertrand Russell in einem Widerspruch zu einer gemeinschaftlichen Lebensform. Daraus

²⁰⁵ Vgl. Eibl, *Survival of the happiest*, S. 210.

²⁰⁶ Vgl. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, S. 209.

folgt auch, dass der Hedonismus trotz seiner Skepsis bezüglich der Möglichkeit moralischer Letztbegründungen keinesfalls mit einem totalen Relativismus einhergeht. Allerdings gilt es auch hier, den Begründungsregress zu vermeiden:

Die Entscheidung dafür, keine auf den aggressiven Strebungen des Menschen gegründete gesellschaftliche Chaos-Situation zu wollen, ist sicher nicht noch tiefer begründbar, sondern muss als axiomatische Setzung angesehen werden.²⁰⁷

Nicht jede Lust ist jedoch zugleich auch eine gute Lust. Onfray schlägt daher als Handlungsmaßstab einen hedonistischen Imperativ vor:

Freue dich und mache anderen Freude, ohne dir selbst oder anderen Leid zuzufügen, das ist schon die ganze Moral.²⁰⁸

So unkompliziert kann philosophische Moraltheorie sich gebären, ohne auf substanziellen Tiefgang verzichten zu müssen. Den Zusammenhang von Glück und einem auf Gerechtigkeit basierenden Gemeinschaftsleben wollen wir allerdings erst in den letzten Kapiteln der Arbeit eingehender diskutieren. Zuvor erscheint es jedoch unerlässlich, die bedeutendste natürliche Lustbestrebung von der hedonistischen Warte aus zu verhandeln. Die Rede ist von der Sexualität. Die Diskussion über Sexualität ist jedoch nicht deshalb von elementarer Tragweite, weil sie der Kernpunkt des Hedonismus wäre. Wie in den bisherigen Ausführungen klar geworden sein dürfte, beansprucht der aufgeklärte Hedonismus weitaus mehr als eine „Philosophie des Unterleibs“ zu sein. Dieser noch immer populären „Verwechslung“ liegt ein dichtes Netz von Ursachen zu Grunde. Zureichend beschrieben wurde bereits die starke Hemmung des hedonistischen Dispositivs durch frühchristliche Machtbestrebungen. Die daraus resultierende Dominanz des jüdisch-christlichen, asketischen Ideals bewirkte das fortwährende Bestehen von sexualitätsbezogenen Vorurteilen gegen den Hedonismus. Wahr ist, dass selbst der asketische Hedonismus Epikurs keineswegs dem Zölibat verfallen war:

²⁰⁷ Vgl. Kanitscheider, Hedonismus, S. 158.

²⁰⁸ Vgl. Onfray, Die reine Freude am Sein, S. 94.

Ich habe vernommen, dass dich der Kitzel in deinem Fleische übermäßig zum Geschlechtsverkehr treibt. Folge ihm, wie du magst, aber Sorge dafür, dass du dabei die Gesetze nicht übertrittst, nicht den Anstand verletzest, keinen dir nahestehenden Menschen kränkst, deine Gesundheit nicht zerrüttest und dein Vermögen nicht vergeudest. Es ist jedoch schwer, sich nicht wenigstens in eine der genannten Schwierigkeiten zu verstricken. Denn der Liebesgenuss bringt keinen Nutzen, man kann sogar froh sein, wenn er nicht schadet.²⁰⁹

Sexuelle Freizügigkeit war also bereits bei Epikur gegeben, jedoch nicht ohne das antike Motiv der Selbstsorge dabei zu vernachlässigen. Der relativ libertäre Umgang mit sexuellen Angelegenheiten war jedoch keine singuläre Besonderheit der Schule Epikurs, sondern ein in der ganzen vorchristlichen griechischen Gesellschaft verbreitetes Phänomen. Die Rückbesinnung moderner Hedonisten auf die Antike leuchtet unter diesem Gesichtspunkt ein. Denn diese Retrospektive bringt zugleich den Beweis gegen ein im Zusammenhang mit antihedonistischen Behauptungen stehendes Vorurteil mit sich: Es handelt sich um den bereits bei Nietzsche angeklungenen und auch vom späten Sigmund Freud vertretenen abendländischen Mythos, dass Hochkultur nur unter der Bedingung des Triebverzichts zu erreichen sei.²¹⁰ Diesem Mythos begegnen Kanitscheider und Dessau in ihrem Plädoyer für die hedonistische Lebensgestaltung mit dem folgenden Einwand:

Wenn Kulturschaffen aber nur unter den Bedingungen der *Sexualversagung* gedeihen könnte, wäre der Mensch eine zutiefst tragische Existenz und das hedonistische Lebensideal in der Nähe von Barbarei angesiedelt.²¹¹

Die sexuell libertär eingestellten römischen und griechischen Gesellschaften waren jedoch genau das, was sie dieser Triebtheorie zu Folge nicht hätten sein dürfen: Hochkulturen. Ein Blick in die jüngste Vergangenheit bestätigt zudem das genaue Gegenteil eines hochkulturell-asketischen Konnexes. Das Bekanntwerden flächendeckender sexueller Übergriffe katholischer Priester auf Kinder in klösterlichen Einrichtungen ganz Europas bezeugt auf tragische Art und Weise die Evidenz, dass zölibatäre Lebensformen der Barbarei weitaus näherstehen, als volkstümliche Voreingenommenheiten dies von aufgeklärten Lebensformen behaupten.

²⁰⁹ Vgl. Werle, Epikur, S. 29.

²¹⁰ Vgl. Dessau & Kanitscheider, Von Lust und Freude, S. 128f.

²¹¹ Ebd., S. 128.

Doch nicht nur das Extrem des Zölibats scheint eine für den Menschen unangemessene Form der Sexualmoral darzustellen. Bereits das christliche, auf die soziale Organisationsform der monogamen Ehe zwischen Mann und Frau abzielende Gebot „*Du sollst nicht begehren deines nächsten Weib*“ stellt für den Menschen eine Herausforderung dar, welche streng betrachtet nicht zu bewältigen ist. Wie Kanitscheider stichhaltig ausführt, handelt es sich bei Empfindungen sexuellen Begehrens um „*libidinöse Spontanreaktionen*“²¹², welche aufgrund ihres Gegebenseins als Primärintentionen noch keinem Willenseinfluss unterliegen. Begehren ist an sich also ein Phänomen, welches nicht unterdrückt werden *kann*. Die menschliche Vernunft ist lediglich dazu im Stande, die auftauchenden Begierden a posteriori zu reglementieren und so – gegebenenfalls – Besonnenheit der Triebbefriedigung vorzuziehen.²¹³ Wohl aufgrund der natürlichen polygamen Neigungen der meisten Menschen haben Hedonisten aller Zeiten monogame Beziehungen ohnehin mehrheitlich abgelehnt, so auch die Epikureer der Antike. Sie plädierten und plädieren stattdessen z.B. für polygam verfasste „*Mikrogesellschaften*“²¹⁴, welche der staatlich subventionierten Ehe eine neue Lebensform entgegensetzen, oder auch für Ehen, in welchen die Partner außereheliche Sexualkontakte tolerieren.²¹⁵ Es wäre jedoch nach unserer Auffassung vermessen, wollte man den Versuch unternehmen, auf dieser Grundlage der für „homo-sapiens-gerecht“ befundenen Polygamie eine neue Gesellschaftsutopie zu ersinnen. Die Entscheidung für oder gegen ein polygam gelebtes Leben ist letztlich eine rein private Angelegenheit, zu deren Reflexionen die philosophische Tradition des Hedonismus dennoch als Quelle der Inspiration dienen kann, da sie über einen reichen Fundus relevanter Überlegungen und verschriftlichter Erfahrungen zu diesem Thema verfügt. Die Aktualität dieser Alternativen aufzeigenden Philosophie scheint heute unbestreitbar; ein seit dem vergangenen Jahrhundert andauernder Anstieg der Scheidungsrate, sowie der damit einhergehende Schwund der bürgerlichen Kleinfamilie sprechen dafür, die Ehe heute lediglich als eine von vielen legitimen Optionen des Zusammenlebens einzustufen.²¹⁶ Doch die moderne hedonistische Vision einer „*solaren Erotik*“²¹⁷ ist nicht etwa nur deshalb relevant, weil seitens vieler Zeitgenossen ein

²¹² Vgl. Kanitscheider, Hedonismus, S. 168.

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Vgl. Onfray, Die reine Freude am Sein, S. 166.

²¹⁵ Vgl. Russell, Marriage and Morals.

²¹⁶ Vgl. dazu die Feststellung, dass bisher in der empirischen Untersuchung von Lebensformen partnerschaftliche Beziehungs- und Persönlichkeitsmerkmale stark vernachlässigt werden: Feldhaus & Schlegel, Vielfalt (mobiler) Lebensformen, S. 37-38.

²¹⁷ Vgl. Onfray, Theorie des verliebten Körpers.

voranschreitendes Unbehagen an monogamen Lebensformen verspürt würde. Die Tatsache, dass der moderne Mensch postindustrieller, westlicher Gesellschaften weitgehend von schwerer körperlicher Arbeit entbunden ist, ja der „[...] Körper für die Arbeitswelt zunehmend bedeutungslos [...]“²¹⁸ geworden ist, trägt zu dem heutzutage allorts beobachtbaren Phänomen einer verstärkten Hinwendung zum Körper bei:

Je überflüssiger der Körper beim Verrichten von Arbeitsaufgaben wird, je sicherer der Mensch sich in der Welt fühlt, je affektkontrollierter und triebregulierter er sein Leben führt und je mehr Zeit der Einzelne zum Ausleben seiner überschüssigen Trieb- und Antriebsenergien im Alltag hat, desto mehr körperzentrierte Daseinspraktiken können entstehen. [...] Je diszipliniertes, affekt- und triebreguliertes die menschliche Selbstbehauptung im Alltag ist, umso stärker steigt das Verlangen nach körperlichen Herausforderungen, ungezügelter Leidenschaft, kribbelndem Thrill und etwa maßlosen Festen.²¹⁹

Was die hedonistische, solare Erotik, anbelangt, so bedarf der diesbezüglich in Anspruch genommene Terminus „*herrschaftsfreie Libido*“²²⁰ einer Konkretisierung. Gemeint ist hiermit die Notwendigkeit freiheitlicher Grundrechte, welche die sexuelle Selbstbestimmung des Individuums garantieren. Was keinesfalls intendiert wird, ist die Aufgabe jeglicher Herrschaft des Individuums über sich selbst. Diese Selbstdisziplinierung scheint dem modernen Individuum – gerade was Sexualität anbelangt – zunehmend schwerer zu fallen, folgt man den obigen Ausführungen. Neben Abenteuerlust, Sportversessenheit und Gesundheitswahn ist es nämlich die Sexsucht, welche Wetz als Charakteristikum unserer Gegenwart ausmacht.²²¹ Von einer Lust abhängig zu werden ist jedoch ein Umstand, welchen ein aufgeklärter Hedonismus gerade vermeiden möchte²²², wie die bisher betriebene, explizite Akzentuierung der Selbstmächtigkeit, sowie das obige Epikur-Zitat verdeutlichen sollte. Obschon der Hedonismus also generell eine libertäre Haltung gegenüber den einschlägigen „Abenteuern des Körpers“ pflegt und diese sogar zu den Bedingungen der Möglichkeit des glücklichen, sinnlichen Lebens erhebt, soll doch an dieser Stelle eine Erinnerung an die antike Tugend der Besonnenheit nicht

²¹⁸ Vgl. Wetz, Abenteuer des Körpers, S. 169.

²¹⁹ Ebd., S. 171.

²²⁰ Vgl. Onfray, Die reine Freude am Sein, S. 151.

²²¹ Vgl. Wetz, Abenteuer des Körpers, S. 181-185.

²²² Vgl. Schmidt-Salomon, Manifest des evolutionären Humanismus, S. 26f.

unausgesprochen bleiben. Wie Epikurs Äußerung zeigt, haben sich seine diesbezüglichen Ansichten von der aristotelischen Mesotes-Lehre ebenso wenig wie von der platonischen Wertschätzung der Mäßigung nicht allzu sehr unterschieden. Besonnenheit ist also eine Tugend, deren Kultivierung auch der moderne Hedonist nicht vernachlässigen sollte, steht er doch womöglich gerade ob seiner grundsätzlichen Bejahung des Luststrebens in Gefahr, den zahlreichen Lustanreizen der modernen Welt in Form eines einseitigen Dependenzverhältnisses zu erliegen. Diesem Risiko einer Banalisierung des Hedonismus steht die Besonnenheit entgegen, denn *„Aufgeklärter Hedonismus gedeiht – auch wenn Kritiker dies nahelegen wollen – kaum in den Niederungen der postmodernen Spaßgesellschaft [...]“*²²³

3.4. Die wissenschaftliche Erforschung des Glücks

Will man gegenwärtig einen aufgeklärten Hedonismus verteidigen, so mutet es durchaus vernünftig an, einen Blick auf die Glücksforschung zu richten. Dieses interdisziplinäre, vorwiegend soziologisch und psychologisch orientierte Forschungsgebiet definiert Glück wesentlich als „subjektives Wohlbefinden“ des Menschen und ist bestrebt, Glück in all seinen Variationen zu durchdringen und verständlich zu machen. Obschon die Akzentuierung des subjektiven Empfindens eine Voraussetzung ist, mit der auch der aufgeklärte Hedonismus konform gehen kann, weist der gegenwärtige Stand der Glücksforschung dennoch prägnante Unwägbarkeiten auf, so dass die Möglichkeiten einer unmittelbaren Fundierung des Hedonismus auf ihren Ergebnissen – zumindest bisher – eher begrenzt sind, wie die folgenden Ausführungen illustrieren werden.

Bislang wurde der aufgeklärte Hedonismus als eine Lebensform mit spezifischen starken Wertungen beschrieben. Praktiken der griechisch-römischen Antike, genealogische Reflexionen nach dem Vorbild Nietzsches sowie die modernen Lebenswissenschaften unterstanden dabei explizit der Anforderung, keine unmittelbaren, ultimativen moralischen Imperative zu begründen. Auch wenn es die Ergebnisse der Glücksforschung besonders nahelegen, aus ihnen verallgemeinerbare Schlüsse für die hedonistische Lebensgestaltung zu ziehen, müssen wir dem Bestreben an dieser Stelle unverzüglich eine Absage erteilen. So

²²³ Vgl. Schmidt-Salomon, Manifest des evolutionären Humanismus, S.26.

besteht ein fundamentales Problem empirischer Glücksforschung darin, aufgrund des großen Einflusses von persönlichen Dispositionen, aktueller psychischer Verfassung, persönlicher Situation sowie gesellschaftlicher Leitbilder überhaupt allgemeingültige Schlüsse über das Erreichen des Glücks ziehen zu können.²²⁴ Trotz aller von Beginn an bestehenden Relativität der Aussagen scheinen dennoch einige „Grundtypen“ des Glücks erkennbar zu sein.²²⁵ Die Ergebnisse der Glücksforschung können uns lediglich als heuristische Anregungen dienen, das eigene Lebensglück *experimentell*, d.h. nach dem Prinzip von *trial & error* zu entdecken. Zwei rhetorische Fragen mögen dieses Plädoyer nachdrücklich erhärten:

Wenn die Glücksforschung behauptet (was sie auch tut), dass man als verheirateter Mensch sowohl gesünder lebt, als auch auf eine längere Lebenserwartung hoffen darf, bedeutet dies dann, dass man sich auf gar keinen Fall scheiden lassen sollte, egal wie schlecht die Beziehung funktioniert? Und wenn die Glücksforschung behauptet (was sie ebenfalls tut, und damit Nietzsches Intuitionen bestätigt), dass Gläubigkeit glücklich macht, soll dann der aufgeklärte Hedonist doch lieber wieder konvertieren, nachdem er eigentlich überzeugende Gründe gefunden hatte, der Kirche den Rücken zu zeigen?

Trotz aller geziemenden Skepsis wollen wir nun den Versuch unternehmen, Glücksforschung in ein approximatives Verhältnis zum aufgeklärten Hedonismus zu setzen. Die gewichtigsten Ursachenkomplexe, welche im Umgang mit den Daten der Glücksforschung augenscheinlich werden, treten zum einen anhand der Dichotomie *politisch-ökonomischer* und *privater* Glücksfaktoren zu Tage. Zweitens lässt sich auch eine Differenz zwischen *genetischen* und durch *Erfahrungen* erworbenen Glücksdeterminanten ausmachen. In den Termini klassischer Philosophie formuliert, ließe sich also behaupten, dass die Suche nach dem Glück in einem multikausalen Spannungsfeld stattfindet, welches zwischen den Polpaaren *Materialismus* und *Idealismus* auf der einen Seite, sowie *Empirismus* und *Rationalismus* andererseits besteht. Es ist beinahe überflüssig zu erwähnen, dass keinem dieser vier Theoriegebäude ein prioritärer Geltungsanspruch zur Entstehung des Glücks zukommt. Außerdem können heute weder die empiristische *tabula rasa* noch die theoretische Überdeterminierung *materieller Produktionsverhältnisse* als zeitgemäße Leitbilder dienen. Moderne Forschung hat diese alten philosophischen Konzepte längst transzendiert. So sorgt beispielsweise allein ein kontinuierlicher, starker Wirtschaftsaufschwung keineswegs für ein

²²⁴ Vgl. Braun, Empirische Glücksforschung, S. 51.

²²⁵ Ebd., S. 48.

erhöhtes subjektives Wohlbefinden: Trotz enormer Einkommenssteigerungen in den USA und Großbritannien seit den 1950er Jahren hat sich dort etwa die Zahl derer, welche sich als „sehr glücklich“ bezeichnen, nicht erhöht.²²⁶ Dass es aber Abhängigkeiten zwischen Einkommen und persönlichem Glücksempfinden gibt, wird dennoch ersichtlich, wenn man erfährt, dass sich unter den Menschen mit hohem Einkommen ein bedeutend höherer Prozentsatz als „sehr glücklich“ beschreibt als unter Menschen der einkommensschwachen Schichten.²²⁷ Einkommen spielt für das Glücksempfinden solange eine Rolle, wie es in spürbarem, direktem Zusammenhang mit dem Überleben steht. Ab einem Jahreseinkommen von ca. 20.000 US-Dollar steigt daher das Glück nicht mehr proportional zum Einkommen an.²²⁸ Seit jeher interessant ist weiterhin die Frage, wie hoch der Einfluss angeborener und erworbener Eigenschaften auf menschliches Verhalten sein mag. Auch die Glücksforschung stellt diese Frage. Layard muss einer eindeutigen Antwort auf diese Frage jedoch entgegenhalten, dass sich eine klare Prozentualisierung aufgrund komplexer Interdependenzen zwischen genetischen Faktoren und Lebenserfahrungen nicht vornehmen lasse. So ist es beispielsweise erwiesen, dass ein bestimmtes Gen, welches die Serotonin-Ausschüttung reguliert, im Falle eines Defekts die Wahrscheinlichkeit einer Depression erhöht. Allerdings tritt dieser Wahrscheinlichkeitseffekt nur dann auf, wenn zusätzlich bereits negative Kindheits-erfahrungen die Biographie trübten.²²⁹ Genetische und erworbene Verhaltensmerkmale lassen sich also nur schwer analytisch entflechten. Möglicherweise werden künftige Forschungsergebnisse der Epigenetik – einer noch relativ jungen Wissenschaft, welche u.a. auch die (beiderseitigen!) Wechselwirkungen zwischen Genen und Verhalten erforscht – genauere Aufschlüsse zulassen. Festzuhalten ist jedoch bereits jetzt, dass sowohl genetische Anlagen als auch individuelle Lebenserfahrungen einen großen Einfluss auf das Glücksempfinden haben. Da wir auf unsere genetische Ausstattung bekanntlich (noch?) keinerlei Einfluss haben, wollen wir uns diejenigen Faktoren genauer ansehen, welche unserer Handlungsfreiheit eher zugänglich erscheinen. Layard benennt sieben Hauptfaktoren, welchen eine gewichtige Rolle für das Gedeihen eines glücklichen Lebens zukommt: Familie, finanzielle Situation, Arbeit, Freunde, Gesundheit, Freiheit und die persönliche

²²⁶ Vgl. Layard, Die glückliche Gesellschaft, S. 43. Anm.: Richard Layard ist ein englischer, dem Utilitarismus nahestehender Ökonom, war Berater Tony Blairs und gehört dem englischen Oberhaus an. Er erfüllt somit amüsanterweise gänzlich Nietzsches ferne Vorurteile gegen das „englische Glück“, vgl. Kapitel 2.2. dieser Arbeit.

²²⁷ Ebd., S. 44.

²²⁸ Ebd., S. 46.

²²⁹ Ebd., S. 74.

Lebensphilosophie.²³⁰ Inwiefern Freiheit, Arbeit und die finanzielle Situation eine Rolle auf das Glücksempfinden haben können, wurde in dieser Arbeit bereits erläutert. Die Erörterung der Gesundheit wollen wir uns hingegen für diese Studie ersparen und ihre Verbesserung bzw. Erhaltung den hoffentlich kompetenten Fertigkeiten der Ärzte und Psychiater anvertrauen. Von allergrößter Bedeutung sind hingegen die sozialen Beziehungen. Freunde und Familie haben der Glücksforschung zu Folge einen immensen Einfluss auf unser Wohlbefinden.²³¹ Diese Tatsache spricht eindeutig für das Projekt einer Reaktivierung des antiken Hedonismus. Freundschaft bildete, wie wir wissen, den sozialen Kitt, welcher die hedonistischen Gemeinschaften der Antike zusammenhielt und zu einem langen Bestehen dieser Schule entscheidend beitrug. Epikur schrieb dementsprechend:

Die Fähigkeit, Freundschaft zu gewinnen, ist unter allem, was Weisheit zur Glückseligkeit beitragen kann, bei weitem das Bedeutendste.²³²

Da gerade der moderne Mensch unter dem Einfluss von TV und Internet zunehmend vereinsamt, indem Kommunikation weitreichend passiviert oder virtualisiert (und somit teilentsinnlicht) wird, bildet die Ermunterung zu „realen“ Sozialkontakten einen Bestandteil des Projektes einer hedonistischen Wiederversinnlichung der Lebenswelt. Eventuell würde damit auch dem rapide abnehmenden Vertrauensverlust der Menschen untereinander in westlichen Gesellschaften entgegengewirkt.²³³ Wie enorm die positiven Effekte sozialer Kontakte auf unser gesamtes Verhalten sind, erläutern auch die beiden US-amerikanischen Netzwerkforscher Nicholas A. Christakis und James H. Fowler in ihrer populärwissenschaftlichen Publikation „Connected!“.²³⁴ Ihre Forschungsergebnisse legen dar, dass es für uns von entscheidender Bedeutung ist, mit welchen Menschen wir uns umgeben, wenn wir einen hedonistischen Lebensstil praktizieren wollen. Aufgrund des biologischen Phänomens der „*affektiven Afferenz*“²³⁵ imitieren Menschen andere Menschen und daher

²³⁰ Ebd., S. 77.

²³¹ Ebd., S. 78-84.

²³² Vgl. Werle, Epikur, S. 23.

²³³ Vgl. Layard, Die Glückliche Gesellschaft, S. 83.

²³⁴ Christakis & Fowler, 2010.

²³⁵ Vgl. ebd., S. 61. Affektive Afferenz als Prozess der Verhaltensimitation impliziert, dass Signale vom Muskel zum Gehirn übertragen werden, wodurch das nachgeahmte Verhalten die dazugehörigen Emotionen erst erzeugt.

„[...] breiten sich Emotionen wie Wellen durch das riesige Geflecht der menschlichen Sozialbeziehungen aus [...].“²³⁶ Ihre diesbezüglichen Untersuchungen ergaben, dass Personen mit einer direkten Beziehung zu einem glücklichen Menschen selbst um 15 Prozent glücklicher sind, als der Durchschnitt.²³⁷ Dieser Effekt ist den Untersuchungen zu Folge sogar noch um zwei Beziehungskontakte („der Freund eines Freundes eines Freundes“) feststellbar, wobei die Abweichung noch immer 6 Prozent über dem Durchschnitt liegt.²³⁸ Aus vergleichenden Studien schließen die Forscher daher, dass glückliche Freunde einen weit größeren Anteil an unserem Glücksempfinden haben, als etwa ein erhöhtes Einkommen.²³⁹

Was den siebten Punkt der persönlichen Lebensphilosophie angeht, so verdeutlicht Layard, dass es insbesondere die Einstellung der Selbstgenügsamkeit, sowie Kontrolle über die eigenen Stimmungen und Gefühle sind, welche unser Glück mehren. Diese Behauptung, welche auch durch psychologische Studien bestätigt wird, stimmt in vollem Maße mit dem Kernkonzept der Selbstsorge überein, welches ja einen beträchtlichen Beitrag zum aufgeklärten Hedonismus leistet. Wie wir bereits wissen, bezieht sich Selbstsorge immer auf Techniken der geistigen Kontrolle und Kultivierung seiner selbst. Obwohl die Einstellung der Selbstgenügsamkeit durchaus auch von Epikur oder den Stoikern überliefert wurde, ist es doch eine andere Lebensform, deren geistige Übungen Layard zum Trainieren des Glücks heranzieht: der Buddhismus. Wenn wir uns anhand der geschichtsphilosophischen Termini Karl Jaspers' orientieren, so ist es durchaus interessant, dass die Entstehung des Buddhismus – ebenso wie die antike griechische Philosophie – in jenen Zeitraum fällt, welchen Jaspers einmal als die Achsenzeit betitelt hat. Im Gegensatz zu westlichen philosophischen Lebensformen der Antike konnte der Buddhismus jedoch – wohl aufgrund seiner überdauernden klösterlichen Tradition – eine Vielzahl spiritueller Übungen bis in die Gegenwart hinein bewahren. Es verwundert daher nicht, dass dem Buddhismus gegenwärtig ein sehr großes Maß an Aufmerksamkeit von Seiten der Glücksforschung widerfährt. Allerdings war es bereits Schopenhauer, welcher diesen für die westliche Philosophie fruchtbar gemacht hat. Wie groß die Übereinstimmungen zwischen buddhistisch trainierten Geisteszuständen und altgriechischen Zuständen der Ataraxia, Apathia oder Aponia letztendlich aufzufassen sind, lässt sich schwer sagen. Dass in der griechisch-römischen Antike

²³⁶ Ebd., S. 75.

²³⁷ Ebd., S. 77.

²³⁸ Ebd.

²³⁹ Ebd., die Befunde stimmen im Wesentlichen überein mit den Ausführungen von Layard, Die glückliche Gesellschaft, S. 78-83.

ein ähnlich hoher Aufwand an geistigen Übungen und kontemplativen Meditationen zum Erreichen dieser Zustände erfolgt ist, wie in buddhistischen Klöstern, erscheint zwar – nach allem was wir wissen – unwahrscheinlich. Dennoch ist es bemerkenswert, wie groß die „achsenzeitliche Sensibilität“ für Stimmungen und Nuancen geistiger Verfassung gewesen ist.

4. Hedonistische Intersubjektivität im Spannungsfeld von Liberalismus, Kommunitarismus und Utilitarismus

Wir haben spätestens im Zuge unserer Beschäftigung mit der Glücksforschung festgestellt, dass Glückserfahrungen sowohl eine private, die eigenen Handlungen betreffende, als auch eine öffentliche, politisch-ökonomische Komponente beinhalten. Eine der wesentlichen Einsichten lautet darüber hinaus auch, dass es viele verschiedene Formen des Glücks gibt. So hielt uns etwa Nietzsche die Trivialität des trägen, behaglichen Glücks der Bedürfnisbefriedigung vor Augen und wies dagegen auf das Glück des Schaffenden hin, welcher zur Vollendung seiner Werke auch bereit ist, Leid in Kauf zu nehmen. Epikur erschien uns als leuchtende Ikone eines Glücks der heiteren Entsagung. Darüber hinaus ist der Möglichkeitsspielraum genussversprechender Tätigkeiten in der heutigen Welt so enorm groß geworden, dass es beinahe schwerfällt, all diese Erfahrungsmöglichkeiten der Welt unter dem simplen Terminus „Glück“ versammeln zu wollen. Noch immer schwebt also der Vorbehalt der Unbestimmtheit im Raume und stellt uns vor die Frage, ob es überhaupt sinnvoll sein kann, Glück als einen Richtwert des Handelns aufzufassen, zumal, wenn dieses nun noch um die Dimension der Intersubjektivität bereichert werden soll.

Es gibt jedoch gute Gründe, dieses Unternehmen trotz aller bestehenden Zweifel anzugehen. So lässt sich behaupten, dass sich die ganze Moderne unausgesprochen um das Glück dreht, und dieses somit „[...] ein ausgezeichnete Anhaltspunkt ist, um mit der Frage, wie es um die Moderne steht, zu Rande zu kommen.“²⁴⁰ Schauen wir zurück ins zwanzigste Jahrhundert, so erscheint uns beispielsweise die Ära des Sowjetkommunismus als das

²⁴⁰ Vgl. Thomä, Vom Glück in der Moderne.

spektakuläre Scheitern des Versuchs, durch eine geplante gesellschaftliche Ordnung eine glückliche Welt zu errichten. Denn was anderes könnte die Utopie des Kommunismus gewesen sein, wenn nicht die Vision einer glücklicheren Welt? Der Zusammenbruch der UdSSR verweist auf die Unmöglichkeit, Glück totalitär produzieren zu wollen.²⁴¹ Daher wollen wir das liberalistisch-kapitalistisch verfasste Modell des Westens eingehender betrachten, welches sich schließlich nach dem Niedergang der totalitären Staaten sowjetischen Typs als dominantes Gesellschaftsmodell für den Großteil aller Staaten der Welt erwiesen hat. Die starke Wertung, welche der Liberalismus mit dem aufgeklärten Hedonismus teilt, ist jene der Freiheit. Der Liberalismus sieht dabei vor, menschliche Freiheit durch staatlich gesicherte Grundrechte politisch zu garantieren. Der klassische Liberalismus ist eine politische Philosophie, welche Gesellschaft wesentlich vom Individuum her zu bestimmen versucht, und zwar durch Theorien des vertraglichen Zusammenschlusses Einzelner zu einem Gemeinwesen. Diesen gesellschaftlichen Ausgangspunkt teilt Epikur explizit, denn er ist so konsequent und vertritt nicht nur einen ontologischen, sondern auch einen gesellschaftlichen Atomismus. In diesem Punkte sind die Übereinstimmungen des klassischen Hedonismus Epikurs und des modernen Liberalismus besonders evident. Manche deuten Epikur daher gar als Erfinder der Vertragstheorie und Urvater des neuzeitlichen Individualismus.²⁴² Es ist in diesem Zusammenhang äußerst bedauerlich, dass Epikurs Schriften zu Staat und Recht uns nicht gänzlich erhalten geblieben sind, denn sein fragmentarisch überliefertes Rechtsverständnis mutet in der Tat sehr modern an:

Grundsätzlich ist das Recht für alle gleich, denn es bedeutet stets in der auf Gegenseitigkeit beruhenden Gemeinschaft etwas Nutzbringendes. Aber wegen der Besonderheiten eines Landes und aus anderen durch die Verhältnisse bedingten Gründen kann es nicht überall für alle gleich sein.²⁴³

Liberaler Grundrechte auf Leben, Eigentum freiheitliche Selbstbestimmung sind insofern nutzbringend, als sie uns davor bewahren, durch rücksichtslose Interessendurchsetzung

²⁴¹ Ebd., S. 46.

²⁴² Vgl. dazu z.B. Held, Treffpunkt Platon, S. 223.

²⁴³ Vgl. Werle, Epikur, S. 25.

anderer Schaden zu nehmen.²⁴⁴ Wir haben bereits erläutert, welche anderen gewichtigen Gründe aus hedonistischer Sicht für die starke Wertung der Freiheit sprechen. Liberale Rechtsstaatlichkeit, welche die größtmögliche Selbstbestimmung des Individuums durch die Gleichheit vor dem Gesetz garantiert, erscheint folglich als unverzichtbare Voraussetzung für eine Staatsform, welche aus der Sicht eines aufgeklärten Hedonismus zu bejahen ist. Erst diese Rechte ermöglichen es uns, unseren individuellen Strebungen folgen zu können und gestatten uns demnach auch, hedonistische Erfahrungen der Freiheit zu machen. Wenig verwunderlich ist es daher, wenn man erfährt, dass Einwohner der ehemaligen Sowjetstaaten die im Sinne der empirischen Forschung wohl unglücklichsten Menschen der Welt waren.²⁴⁵ Der Liberalismus erschöpft sich jedoch nicht darin, eine Rechtsphilosophie zu sein, sondern gibt mit seinem Konzept der freien Marktwirtschaft auch das globale Paradigma menschlicher Handelsbeziehungen und Produktionsweisen vor. Rein ökonomisch betrachtet ist die Marktwirtschaft das bis dato effizienteste Steuerungssystem zur Erzeugung und Allokation von Gütern.²⁴⁶ Seine spontanen, dem Prinzip der Selbstorganisation entspringenden Ordnungen²⁴⁷ erweisen sich – auch wenn das System keinesfalls immun ist, wie die jüngste Finanzkrise zeigt – als so stabil, dass wohl jeder noch so besonnen regierende Philosophenkönig angesichts dieser Resultate kapitulieren müsste. Der Wirtschaftsliberalismus plädiert daher für eine weitestgehende Entpolitisierung der Märkte, da diese – so die Überzeugung – die besten gesellschaftlichen Verhältnisse eben selbst erzeugten:

In viel größerem Maß als bisher muss erkannt werden, dass unsere gegenwärtige gesellschaftliche Ordnung nicht in erster Linie das Ergebnis eines menschlichen Entwurfs ist, sondern aus einem wettbewerblichen Prozeß hervorging, in dem sich die erfolgreicheren Einrichtungen durchsetzten.²⁴⁸

Utilitaristisch, d.h. nach dem Prinzip des größtmöglichen Glücks für die größtmögliche Zahl betrachtet scheint daher auch der Wirtschaftsliberalismus in engem Kontext zu einem

²⁴⁴ Ebd., S. 24.

²⁴⁵ Vgl. Layard, Die glückliche Gesellschaft, S. 47.

²⁴⁶ Vgl. zu diesem Abschnitt auch: Fisch, Glück: politische und ökonomische Einflüsse, S. 220.

²⁴⁷ Vgl. Hayek, Die Anmaßung von Wissen, S. 102-113.

²⁴⁸ Vgl. Hayek, Die drei Quellen der menschlichen Werte, S. 10.

aufgeklärten Hedonismus zu stehen, denn die unsichtbare Hand des Marktes sorgt schließlich für eine mehr als ausreichende Versorgung mit materiellen Gütern. Wie wir allerdings wissen, sind es eben nicht unbedingt diese Güter, welche unser Glück bedingen. Man könnte jedoch auch aufgrund der liberalistischen Präferenz eines Nachtwächterstaates auf die Idee kommen, hierin eine Übereinstimmung mit dem ebenfalls auf Verweigerung an politischer Beteiligung abzielenden Lehrsatz Epikurs „*Lebe zurückgezogen!*“²⁴⁹ zu erkennen. Diese apolitische Tendenz der Epikureer wurde gerade von Seiten der Linken immer wieder kritisiert:

Die Parole lautet: laissez faire, laissez aller. Gleich wie die Frau die beste ist, von der man nicht spricht, so ist der Staat der beste, von dem man am wenigsten merkt. Diese dem Anarchismus nahestehende, liberalistische Welt wird in Epikurs Kreis vorweggenommen. Der Anarchismus kommt ja aus dem Kapitalismus, er überwindet ihn nicht, er tut es nur scheinbar in subjektiv falschem Bewusstsein. Dieses alles hatte seine erste Form gefunden schon bei Aristipp in dem schönen, freien, lockeren Aggregatgebilde von herrlichen Schmarotzern oder Genießern, die sich von dem großen Kuchen so viel abschneiden, wie es ihnen in ihren Kram paßt und wie ihr Appetit ist.²⁵⁰

Doch die vollständige Identifizierung des aufgeklärten Hedonismus mit dem Wirtschaftsliberalismus scheitert, und zwar aus folgendem Grund: Auch wenn der Hedonismus seit jeher antiautoritär und somit skeptisch gegenüber jeglicher Herrschaft gestimmt ist, so scheinen die Ansichten Hayeks über Gerechtigkeit nicht mit einem in der Tradition Epikurs stehenden Denkens zu vereinbaren. Zwar behauptet auch Epikur:

Gerechtigkeit an sich hat es nie gegeben. Alles Recht beruhte vielmehr stets nur auf einer Übereinkunft zwischen Menschen, die sich in jeweils verschieden großen Räumen zusammenschlossen und sich dahin einigten, dass keiner dem anderen Schaden zufügen oder von ihm erleiden soll.²⁵¹

Die starke These, dass es keine Gerechtigkeit gäbe, vertritt auch Hayek, jedoch in einer anderen Weise, da er Gerechtigkeit als eine Art Atavismus verstanden wissen will. Auch er

²⁴⁹ Vgl. Werle, Epikur, S. 33.

²⁵⁰ Vgl. Bloch, Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie Bd. 1. Antike Philosophie, S. 372.

²⁵¹ Vgl. Werle, Epikur, S. 31.

stützt seine Theorie auf die Erkenntnisse der Soziobiologie und will seine Leserschaft davon überzeugen, dass es notwendig sei, die mesokosmische Sippenmoral angesichts des freien Marktgeschehens in eine „Moral“ der Nutzenmaximierung zu transformieren und sich folglich diesem „Glücksspiel“ hinzugeben.²⁵² Soziale Gerechtigkeit ist für ihn ein absolut sinnfreier Begriff, welcher zudem, wenn er in Form von materieller Umverteilung wirksam wird, lediglich ein Entwicklungshemmnis darstellt.²⁵³

Wenn aufgeklärter Hedonismus aber Ideologiekritik impliziert, so können wir diesen starken Thesen des Liberalismus nicht mehr ohne weiteres zustimmen. Epikurs Imperativ, verborgen zu leben, ließe sich heute ebenso in Bezug auf ein entfremdendes, moralische Prinzipien negierendes Marktgeschehen anwenden. Zurecht kritisieren kommunitaristische Theoretiker daher die liberalistische Überbetonung des Individualismus und die damit einhergehende Reduzierung menschlicher Beziehungen auf solche rechtlicher Natur.²⁵⁴ Eine solche Verkümmernung menschlichen Soziallebens ist – diese Weisheit Epikurs bestätigte uns die Glücksforschung bereits – jedoch für einen Hedonisten eines der größten Übel, welche es zu vermeiden gilt. Die Lehre Epikurs besteht gerade auch darin, Freundschaft und Gerechtigkeit zu praktizieren, *weil* sie schön und nützlich sind. Der Hedonismus scheint in diesem Sinne dem Kommunitarismus weitaus näher zu stehen, als man zunächst vermuten könnte. Obschon sich die meisten Kommunitaristen eher der aristotelischen Tugendethik verpflichtet sehen, teilen sie doch die Orientierung an einem „guten bzw. gelungenen Leben“, welches die liberalistische Theorie vernachlässigt, bzw. durch formalisierte Gerechtigkeitsprinzipien zu ersetzen versucht.²⁵⁵ Der antike Hedonismus unterscheidet sich insofern von der aristotelischen Tugendethik, dass er nicht bestrebt ist, seine Idee des guten Lebens in der Öffentlichkeit als politisch Handelnder anzusiedeln. Das politische Geschäft gilt ihm wahrscheinlich als störend für seine Seelenruhe. Wie nahe Epikur dennoch dem aristotelischen Menschenbild eines „zoon politikon“ steht, verdeutlicht seine Aussage: *„Die Natur hat uns zur Gemeinschaft geschaffen.“*²⁵⁶ Da Epikur also in Gemeinschaft leben will, ist es ihm auch nicht möglich, auf die Tugend der Gerechtigkeit zu verzichten, obschon er Gerechtigkeit „an sich“ natürlich nicht für ein reales Prinzip hält. Erkannt hatte Epikur auch eine andere Tatsache, welche uns die moderne Glücksforschung mittlerweile bestätigt:

²⁵² Vgl. Hayek, Die Anmaßung von Wissen, S. 181-192.

²⁵³ Ebd., S. 202.

²⁵⁴ Vgl. dazu z.B. Sandel, Liberalism and the Limits of Justice.

²⁵⁵ Ebd., S. 165f.

²⁵⁶ Vgl. Werle, Epikur, S. 33.

Man kann nicht in Freude leben, ohne vernünftig, edel und gerecht zu leben, aber auch umgekehrt kein vernünftiges, edles und gerechtes Leben führen, ohne in Freude zu leben. Man kann es aber nicht, wenn jene Voraussetzungen fehlen.²⁵⁷

Der gelebte Hedonismus kann, wie wir auch schon an vorherigen Punkten dieser Arbeit festgestellt haben, nicht auf Tugenden wie Gerechtigkeit oder Besonnenheit verzichten. Einer berühmten Definition zufolge verhält es sich so, dass „[...] Menschen die Tugenden so benötigen wie Bienen Stacheln“.²⁵⁸ Damit bieten sie eine hervorragende Beschreibung der Moral im Sinne des naturalistisch orientierten Hedonismus. Worin unterscheiden sich nun aufgeklärter Hedonismus und Kommunitarismus? Beide Auffassungen lehnen ja liberale Werte nicht prinzipiell ab, sondern versuchen nur, diese in dialektischer Manier (d.h. bewahrend) auf eine höhere Stufe eines gerechten Gemeinwesens hin zu überschreiten.²⁵⁹ Unterscheiden sie sich überhaupt substanziell? Die Frage ist nicht mit letzter Sicherheit zu beantworten, dennoch scheint es so, dass die Kommunitaristen in ihrer Orientierung auf das gute Leben eher an den Taylorschen Werten des „gewöhnlichen Lebens“ orientiert sind, während der Hedonismus Werte wie Antiautorität²⁶⁰ und Genussfreude mehr betont, möglicherweise auch ein stärkeres revolutionäres Moment impliziert. Ähnlich wie in der Antike ist zudem eine Tendenz auf hedonistischer Seite zu verzeichnen, kommunitäre Lebensformen als politische Mikrogesellschaften gleichgesinnter Zeitgenossen zu praktizieren. Die Betätigung in Form eines politischen Amtes scheint ihnen zwecklos, da die heutige Demokratie – ähnlich wie die antike Polis – wirkungslos geworden sei.²⁶¹ Daher setzt der aufgeklärte Hedonismus auf Revolutionen im kleinen Stile, welche „[...] in der eigenen Familie, in der Werkstatt, im Büro, beim Partner, zu Hause [...]“²⁶² vollzogen werden können. Wie nahe er hierbei doch an die Ideale des Kommunitarismus heranreicht, wird deutlich, wenn man Onfrays private moralische Revolutionen genauer anschaut:

²⁵⁷ Ebd., S. 18, vgl. dazu auch Layard, Die glückliche Gesellschaft, S. 115f.

²⁵⁸ Vgl. Geach, Peter: The Virtues, zitiert nach Foot, Die Natur des Guten, S. 56.

²⁵⁹ Vgl. Onfray, Die reine Freude am Sein, S. 260.

²⁶⁰ So spricht Onfray etwas abschätzig über „die Tugenden der herdenmässigen Biene“, vgl. ders., Theorie des verliebten Körpers, S. 199f.

²⁶¹ Ebd., S. 238.

²⁶² Vgl. Onfray, Die reine Freude am Sein, S. 262.

Höflichkeit bietet einen Zugang, moralische Einstellung umzusetzen. Als kleine Pforte eines großen Schlosses führt sie auf direktem Weg zum anderen. Was sagt sie aus? Sie bestätigt dem anderen, dass man ihn gesehen hat. Folglich *ist* er. Eine Tür aufhalten, das Ritual der Förmlichkeiten einhalten, die Logik guter Manieren ausgestalten, wissen, wie man sich bedankt, wie man empfängt, gibt und an einer in der minimalen Gemeinschaft – das sind zwei – notwendigen Fröhlichkeit festhält: So wird Ethik *praktiziert*, Moral *hervorgebracht*, so werden Werte *verkörpert*. Wer zu leben versteht, versteht zu sein.

Gute Umgangsformen, Rücksichtnahme, Sanftmut, Höflichkeit, Urbanität, Takt, Zuvorkommenheit, Zurückhaltung, Verbindlichkeit, Großzügigkeit, Geschenk, Aufwand – alles Variationen zum Thema der hedonistischen Moral.²⁶³

Es gilt also, das utilitaristische Prinzip (größtmögliches Glück für die größtmögliche Zahl) primär im kleinen Kreise zu praktizieren. Dieser Ansatz bietet zwei überzeugende Vorteile: Erstens bewahrt er vor der erneuten Torheit einer, die ganze Menschheit nach einem vereinheitlichenden „Glücks“-Prinzip organisieren wollenden Revolution. Zweitens gibt er die Gelegenheit, die bisherigen Reflexionen in persönlichen Experimenten auf ihre Tauglichkeit hinsichtlich eines glücklichen Lebens zu erproben. Dies heißt jedoch nicht, dass aufgeklärter Hedonismus zu einem privatistischen Projekt verkommen muss. Der hier vorgenommene grobe Vergleich zum Kommunitarismus verdient sicherlich noch ausführlichere Betrachtung. Es muss außerdem festgehalten werden, dass die hedonistische Lebensform in einer nicht freiheitlich verfassten Gesellschaft unmöglich gelingen kann. Eine solche aktiv mitzugestalten und sich für das Gemeinwohl einzusetzen liegt daher im Interesse der aufgeklärten Hedonisten.

²⁶³ Ebd., S. 136.

5. Ausblick

Was im Zuge der Recherchen zu dieser Arbeit deutlich wurde, ist das relativ hohe Ausmaß an neueren akademischen Publikationen, welche sich unter ganz verschiedenen Schwerpunkten dem hedonistischen Denken widmen. Doch auch das Erstarren der Glücksforschung im Laufe der letzten Dekade zeigt seine Wirkung: Ein unüberschaubares populärwissenschaftliches Publikationsangebot zum Thema „Glück“ überflutet gegenwärtig den Büchermarkt. Sehr wahrscheinlich ist dieser Trend auch den überwiegend im ersten Kapitel dieser Untersuchung dargelegten zeitdiagnostischen Betrachtungen unserer Gegenwart zuzurechnen.

Wie im Laufe der Abhandlung deutlich wurde, bestehen eine Reihe von Forschungsmöglichkeiten, welche den Hedonismus zum Thema haben. Das Spektrum reicht von einer alternativen Philosophiegeschichtsschreibung im Sinne Onfrays, über die eingehendere Untersuchung des antiken Verständnisses von Stimmungen (interessant wäre sicherlich eine Studie, welche den Hedonismus hinsichtlich seiner Übereinstimmungen mit der buddhistischen Philosophie untersucht – unter Berücksichtigung Schopenhauers, dessen Philosophie bekanntlich sowohl durch Epikur als auch durch Buddhismus geschult war) bis hin zur umfassenden Erörterung des Verhältnisses von aufgeklärtem Hedonismus und dem politischen Weltgeschehen. All diese interessanten Punkte waren in dem engen zeitlichen Rahmen, welcher dieser Arbeit gegeben war, nur in gewissem Umfange realisierbar. Den Zeichen der Zeit nach zu urteilen, wird dem aufgeklärten Hedonismus für die nähere und sehr wahrscheinlich auch die fernere Zukunft ein wesentlich erhöhtes Maß an Bedeutung zukommen. Dies ist auch zu hoffen, denn mit seiner Betonung der Freude und des freundschaftlich geteilten, heiteren Lebens stellt die hedonistische Lebensform – sofern die Menschen sich die Zeit und die Kraft nehmen, diese auch für sich in Anspruch zu nehmen – ein wirksames Therapeutikum gegen den weit verbreiteten Pessimismus und Zynismus dar. Letzteren hat der Satiriker Max Goldt einmal folgendermaßen umschrieben:

Zynismus ist eine destruktive Lebensauffassung, während Sarkasmus das Resultat von trotziger Formulierungskunst ist, die über einen spontanen Unwillen zu einem Meinungseinerlei hinweghilft. Zynismus ist ein Resultat von Enttäuschung und innerer Vereinsamung, er besteht im Negieren aller Werte und Ideale, im Verhöhnern der Hoffnung, im Haß auf jedes Streben nach Besserung. Der Zyniker glaubt nicht, dass etwas zu verbessern sei. Er denkt: „Es geht ja sowieso immer nur um Sex und Geld, die Menschen sind sowieso schlecht, es wird sowieso alles den Bach runtergehen, warum soll ich nicht die

Bild-Zeitung lesen, warum soll ich nicht als Gag-Schreiber für SAT 1 arbeiten, es ist doch sowieso alles egal.“ Das Lieblingswort des Zynikers ist „sowieso“.²⁶⁴

Es mag sein, dass dieser Denkart durch die Entwürdigungen, welche der Mensch in seinem traditionellen Selbstverständnis als „Krone der Schöpfung“ im Zuge naturwissenschaftlicher Desillusionierungen erfahren hat, weiter Vorschub geleistet wird. Umso dringender brauchen wir also einen starken, aufgeklärten Hedonismus. Dass die Nachfrage hier groß ist, zeigt nicht nur ein Trend im Büchermarkt, sondern auch ein Blick in die Normandie. Dort lehrt Michel Onfray an der von ihm gegründeten Volksuniversität seine alternative Philosophie – vor prall gefüllten Hörsälen. Möglicherweise stehen derartige Projekte auch bald in Deutschland an. Erste Anzeichen sind bereits bemerkbar, haben doch schon einige wenige Schulen das Fach „Glück“ eingeführt.

Was wäre wünschenswerter, als eine sich fortwährend professionalisierende Philosophie, welche den Menschen etwas über das glückliche, gute Leben lehren könnte?

²⁶⁴ Vgl. Goldt, Der Krapfen auf dem Sims.

Literatur

- Aristoteles. (1985). *Nikomachische Ethik* (Philosophische Bibliothek, v.5). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Bauman, Z. (2003). *Flüchtige Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bayertz, K. (Hrsg.). (1993). *Evolution und Ethik*. Stuttgart: Reclam.
- Bayertz, K. (1993). Evolution und Ethik. Größe und Grenzen eines philosophischen Forschungsprogramms. In K. Bayertz (Hrsg.), *Evolution und Ethik* (S. 7–37). Stuttgart: Reclam.
- Bellebaum, A. (Hrsg.). (2002). *Glücksforschung. Eine Bestandsaufnahme* (Analyse und Forschung Sozialwissenschaften). Konstanz: UVK-Verl.-Ges.
- Bieri, P. (1992). Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel? *Spektrum der Wissenschaft*, (10), 48–56.
- Bieri, P. (2006). *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens* (Fischer, Bd. 15647). Frankfurt am Main: Fischer.
- Bloch, E., Dietschy, B. & Braun, E. (1989). *Antike Philosophie* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 567, 2. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Braun, H. (2002). Empirische Glücksforschung. Ein schwieriges Unterfangen. In A. Bellebaum (Hrsg.), *Glücksforschung. Eine Bestandsaufnahme* (Analyse und Forschung Sozialwissenschaften). Konstanz: UVK-Verl.-Ges.
- Caysa, V. (2003). *Körperutopien. Eine philosophische Anthropologie des Sports*. Frankfurt/Main: Campus Verlag.
- Christakis, N. A., Fowler, J. H. & Neubauer, J. (2010). *Connected! Die Macht sozialer Netzwerke und warum Glück ansteckend ist*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Colli, G., Montinari, M. & Nietzsche, F. (Hrsg.) (2009)-. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* [3. Aufl.]. München: Dt. Taschenbuch-Verl.; de Gruyter.
- Colli, G., Montinari, M. & Nietzsche, F. (Hrsg.) (1982). *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Berlin: De Gruyter.
- Dessau, B. & Kanitscheider, B. (2000). *Von Lust und Freude. Gedanken zu einer hedonistischen Lebensorientierung* (Insel-Taschenbuch Philosophie, Kulturgeschichte, Medizin, Bd. 2558, Erstaug., 1. Aufl.). Frankfurt am Main: Insel-Verl.
- Diogenes, Apelt, O., Reich, K. & Zekl, H. G. (1968). *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* (Philosophische Bibliothek, Bd. 674). Hamburg: Meiner.
- Dreyfus, H. L. & Rabinow, P. (1982). *Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Eibl, K. Survival of the happiest. Über den Nutzen des ästhetischen Vergnügens. In E. P. Fischer & K. Wiegand (Hrsg.), *Evolution und Kultur des Menschen* (S. 197–219).
- Eichler, K.-D. (Hrsg.). (2000). *Philosophie der Freundschaft*. Leipzig: Reclam.
- Eisler, Rudolf: Wörterbuch der philosophischen Begriffe: Artikel „Willensfreiheit“. Zugriff am 17.12.2020. Verfügbar unter <http://www.textlog.de/5461.html>
- Feldhaus, M. & Schlegel, M. (2009). Vielfalt (mobiler) Lebensformen. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, (41), 37–38. Zugriff am 19.11.2020. Verfügbar unter <https://www.bpb.de/apuz/31718/vielfalt-mobiler-lebensformen>
- Fisch, H. (2002). Glück: politische und ökonomische Einflüsse. In A. Bellebaum (Hrsg.), *Glücksforschung. Eine Bestandsaufnahme* (Analyse und Forschung Sozialwissenschaften, S. 213–226). Konstanz: UVK-Verl.-Ges.
- Fischer, E. P. & Wiegand, K. (Hrsg.). *Evolution und Kultur des Menschen*.
- Foot, P. & Reuter, M. (2004). *Die Natur des Guten* (1. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Foucault, M. (1976). *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin* (Merve-Titel, Bd. 61). Berlin: Merve-Verl.
- Foucault, M. (2008). *Die Hauptwerke* (Suhrkamp Quarto). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, M. & Ewald, F. (1978). *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit* (IMD, Bd. 77). Berlin: Merve Verl.
- Frankl, V. E. (2005). *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk* (Sonderausg.). München, Zürich: Piper.
- Gehlen, Arnold (1972). *Die Seele des Menschen im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Hamburg: Rowohlt.
- Gesang, B. (2008). Nützlichkeit und Glück. In V. Steenblock & F. J. Wetz (Hrsg.), *Kolleg Praktische Philosophie Band 2. Grundpositionen und Anwendungsprobleme der Ethik* (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 18551, S. 83–110). Stuttgart: Reclam.
- Goldt, M. (2009). *Der Krapfen auf dem Sims. Essayistische und erzählende Prosa ; 1998 - 2000* (Rororo, Bd. 24880, 2. Aufl.). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl.
- Greenblatt, S. (2010, 5. Juni). Zwischen Gott und Epikur - Mores "Utopia". *Neue Züricher Zeitung*. Zugriff am 19.11.2020. Verfügbar unter https://www.nzz.ch/zwischen_gott_und_epikur_mores_utopia-1.5914618
- Habermas, J. (2016). Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 1 & 2 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1175, 10. Aufl.). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hadot, P. (1999). *Wege zur Weisheit oder was lehrt uns die antike Philosophie?* Berlin: Eichborn.
- Hadot, P. & Hadot, I. (2005). *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit* (2. Aufl., ungekürzte deutsche Neuauflage). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verl.
- Hayek, F. A. von & Bosch, H. (1979). *Die drei Quellen der menschlichen Werte* (Vorträge und Aufsätze / Walter Eucken Institut, Bd. 70). Tübingen: Mohr.
- Hayek, F. A. von & Kerber, W. (Hrsg.). (1996). *Die Anmaßung von Wissen. Neue Freiburger Studien* (Wirtschaftswissenschaftliche und wirtschaftsrechtliche Untersuchungen, Bd. 32). Tübingen: Mohr.
- Held, K. (2007). *Hēdonē und Ataraxia bei Epikur*. Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 2005. Paderborn: Mentis.
- Held, K. (1990). *Treffpunkt Platon. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*. Stuttgart: Reclam.
- Hirn, E. K. (2009). *Friedrich Nietzsche. Die menschliche Existenz zwischen Hedonismus und Pessimismus*. Zugl.: Graz, Univ., Diss., 2008. Wien: Verlagshaus Hernalers.
- Hossenfelder, M. (1991). *Epikur* (Beck'sche Reihe Denker, Bd. 520). München: Beck.
- Joas, H. (1999). *Die Entstehung der Werte* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1416). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Joas, H. & Wiegandt, K. (Hrsg.). (2010). *Die kulturellen Werte Europas. 3. Kolloquium der Stiftung "Forum für Verantwortung - Stiftung für Wissenschaftliche Nachberufliche Bildung" zu dem Thema "Die Kulturellen Werte Europas" vom 26. bis 31. März 2004 in Otzenhausen* (Fischer, Bd. 16402, Orig.-Ausg., 5. Aufl., Juli 2010). Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- Junge, M. (2008). Individualisierung. In V. Steenblock & F. J. Wetz (Hrsg.), *Kolleg Praktische Philosophie Band 3. Zeitdiagnose* (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 18585, S. 70–101). Stuttgart: Reclam.
- Kanitscheider, B. (Hrsg.). (1998). *Hermeneutik und Naturalismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kanitscheider, B. (1998). Sexualität und Philosophie. In B. Kanitscheider & K. Grammer (Hrsg.), *Liebe, Lust und Leidenschaft. Sexualität im Spiegel der Wissenschaft* (Edition Universitas, S. 42). Stuttgart: Hirzel.
- Kanitscheider, B. (2008). *Entzauberte Welt. Über den Sinn des Lebens in uns selbst ; eine Streitschrift*. Stuttgart: Hirzel.

- Kanitscheider, B. (2008). Hedonismus - Eine naturalistische Ethik. In F. J. Wetz (Hrsg.), *Kolleg Praktische Philosophie Band 1. Ethik zwischen Kultur- und Naturwissenschaft* (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 18550, S. 152–189). Stuttgart: Reclam.
- Kanitscheider, B. & Grammer, K. (Hrsg.). (1998). *Liebe, Lust und Leidenschaft. Sexualität im Spiegel der Wissenschaft* (Edition Universitas). Stuttgart: Hirzel.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft* (Philosophische Bibliothek, Bd. 505). Hamburg: Meiner.
- Knöpker, S. (2009). *Existenzieller Hedonismus. Von der Suche nach Lust zum Streben nach Sein* (Seele, Existenz und Leben, Bd. 9, Orig.-Ausg.). Zugl.: Mainz, Univ., Diss, 2008. Freiburg, Br.: Alber.
- Laertius, D. (1968). *X. Buch. Epikur*. Hamburg: Meiner.
- Layard, P. R. G. & Neubauer, J. (2009). *Die glückliche Gesellschaft. Was wir aus der Glücksforschung lernen können* (2. Aufl.). Frankfurt/Main: Campus-Verl.
- Louden, R. B. (1998). Einige Laster der Tugendethik. In K. P. Rippe & P. Schaber (Hrsg.), *Tugendethik* (Universal-Bibliothek, Nr. 9740, S. 185–212). Stuttgart: Reclam.
- MacIntyre, A. C. (1987). *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart* (W. Rhiel, Übers.) (Theorie und Gesellschaft, Bd. 5). Frankfurt am Main: Campus-Verl.
- MacIntyre, A. C. (1998). Das Wesen der Tugenden. In K. P. Rippe & P. Schaber (Hrsg.), *Tugendethik* (Universal-Bibliothek, Nr. 9740, S. 92–113). Stuttgart: Reclam.
- MacIntyre, A. C. (2002). *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1193, 1. Aufl., [Nachdr.]). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marquard, O. (2005). *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien* (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 7724). Stuttgart: Reclam.
- Marx, K. & Quante, M. (2009). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marx, K. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Berlin: Dietz Verlag. Zugriff am 08.02.2021. Verfügbar unter <http://www.zeno.org/Lesesaal/N/9781495995972?page=0>
- McLaughlin, B. P. & Cohen, J. D. (Hrsg.). (2007). *Contemporary debates in philosophy of mind* (Contemporary debates in philosophy, vol. 8, 1st publ). Malden, MA: Blackwell.
- Müller, A. (2009). *Abschied von der Willensfreiheit?*, Humanistischer Pressedienst. Zugriff am 19.11.2020. Verfügbar unter <https://hpd.de/node/8446>
- Nida-Rümelin, J. (2009). *Philosophie und Lebensform* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1932, Orig.-Ausg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Onfray, M. (2001). *Theorie des verliebten Körpers. Für eine solare Erotik* (Internationaler Merve-Diskurs, Bd. 234). Berlin: Merve-Verl.
- Onfray, M. & Reuter, H. (2008). *Die reine Freude am Sein. Wie man ohne Gott glücklich wird*. München: Piper.
- Pauen, M. & Roth, G. (2008). *Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit* (Edition Unseld, Bd. 12). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pfaller, R. (2015). *Kurze Sätze über gutes Leben*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Plato. (2007). *Der Staat* (R. Rufener, Übers.) (Dtv, Bd. 30136, Vollst. Ausg., 5. Aufl.). München: Dt. Taschenbuch-Verl.
- Precht, R. D. & Roth, G. (2009, 21. April). "Die Ratio allein bewegt überhaupt nichts". Spiegel-Streitgespräch. *Der Spiegel*. Zugriff am 19.11.2020. Verfügbar unter <https://www.spiegel.de/spiegel/spiegelwissen/d-65115053.html>
- Reinhard, W. (2010). Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens. In H. Joas & K. Wiegandt (Hrsg.), *Die kulturellen Werte Europas. 3. Kolloquium der Stiftung "Forum für Verantwortung - Stiftung für Wissenschaftliche Nachberufliche Bildung" zu dem Thema "Die Kulturellen Werte Europas" vom 26. bis 31. März 2004 in Otzenhausen* (Fischer, Bd. 16402, Orig.-Ausg., 5. Aufl., Juli 2010, S. 264–303). Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.

- Ricard, M. (2006). *Happiness. A guide to developing life's most important skill* (1st Little, Brown pbk. ed.). New York: Little, Brown.
- Rippe, K. P. & Schaber, P. (Hrsg.). (1998). *Tugendethik* (Universal-Bibliothek, Nr. 9740). Stuttgart: Reclam.
- Roth, G. (1997). *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1275). Frankfurt am Main: Suhrkamp-Taschenbuch-Verl.
- Russell, B. (1970, 1929). *Marriage and morals* (Liveright paperbound ed.). New York: Liveright.
- Russell, B. & Kahn, M. (1977). *Eroberung des Glücks. Neue Wege zu einer besseren Lebensgestaltung* (Suhrkamp-Taschenbuch, Bd. 389). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the limits of justice* (Reprinted.). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Sandel, M. J. (2000). Freundschaft und Gerechtigkeit. In K.-D. Eichler (Hrsg.), *Philosophie der Freundschaft* (Reclam-Bibliothek, Bd. 1669, Orig.-Ausg., 2. Aufl., S. 206–215). Leipzig: Reclam.
- Schmidt-Salomon, M. *Das "Münchhausentrilemma" oder: Ist es möglich, sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpf zu ziehen? Vortrag auf dem Symposium zu Hans Alberts 80. Geburtstag. Erschienen in: Sonderheft "Hans Albert" der Zeitschrift Aufklärung und Kritik 2001.* Zugriff am 19.11.2020. Verfügbar unter <http://www.schmidt-salomon.de/muench.htm>
- Schmidt-Salomon, M. (2006). *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur* (2., korrigierte und erw. Aufl.). Aschaffenburg: Alibri-Verl.
- Schmidt-Salomon, M. (2009). *Jenseits von Gut und Böse. Warum wir ohne Moral die besseren Menschen sind* (6. Aufl.). München: Pendo.
- Schmidt-Salomon, M. & Voland, E. (2008). Die Entzauberung des Bösen. In F. J. Wetz (Hrsg.), *Kolleg Praktische Philosophie Band 1. Ethik zwischen Kultur- und Naturwissenschaft* (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 18550, S. 97–123). Stuttgart: Reclam.
- Schopenhauer, A. (1974). *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Stuttgart: Kröner.
- Schopenhauer, A. & Lütkehaus, L. & (Hrsg.). (2011). *Die Welt als Wille und Vorstellung. I und II* (Dtv, Bd. 30671, Gesamtausgabe, 5. Auflage 2011). München: dtv.
- Shoemaker, S. (2007). A Case for Qualia. In B. P. McLaughlin & J. D. Cohen (Eds.), *Contemporary debates in philosophy of mind* (Contemporary debates in philosophy, vol. 8, 1st ed., pp. 319–332). Malden, MA: Blackwell.
- Sloterdijk, P. (2009). *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Steenblock, V. (2008). Zeitdiagnose - Über die provozierende Gleichzeitigkeit des Ungleichartigen im 21. Jahrhundert. In V. Steenblock & F. J. Wetz (Hrsg.), *Kolleg Praktische Philosophie Band 3. Zeitdiagnose* (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 18585, S. 15–46). Stuttgart: Reclam.
- Steenblock, V. & Wetz, F. J. (Hrsg.). (2008). *Kolleg Praktische Philosophie Band 2. Grundpositionen und Anwendungsprobleme der Ethik* (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 18551). Stuttgart: Reclam.
- Steenblock, V. & Wetz, F. J. (Hrsg.). (2008). *Kolleg Praktische Philosophie Band 3. Zeitdiagnose* (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 18585). Stuttgart: Reclam.
- Steinfath, H. *Umwertung der Werte. Friedrich Nietzsches Kritik der Moral.* Vortrag im Rahmen der öffentlichen Ringvorlesung "Philosophische Revolutionen - Philosophische Persönlichkeiten" des Philosophischen Seminars der Universität Göttingen am 03.12.2008. Zugriff am 19.11.2020. Verfügbar unter <https://www.uni-goettingen.de/de/document/download/18a1f106e016fec8804d799a234c7a2e.doc/RV%20Nietzsche,WS2008,09.doc>
- Stillman, T. F., Baumeister, R. F., Vohs, K. D., Lambert, N. M., Fincham, F. D. & Brewer, L. E. (2010). Personal Philosophy and Personnel Achievement: Belief in Free Will Predicts Better Job Performance. *Social Psychological and Personality Science*, 1(1), 43–50. <https://doi.org/10.1177/1948550609351600>
- Stocker, M. (1998). Die Schizophrenie moderner ethischer Theorien. In K. P. Rippe & P. Schaber (Hrsg.), *Tugendethik* (Universal-Bibliothek, Nr. 9740, S. 19–41). Stuttgart: Reclam.
- Suren, P. (1982). *Nietzsche und der Hedonismus*. München.

- Taylor, C. (1995). *Das Unbehagen an der Moderne* (J. Schulte, Übers.) (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1178). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, C. (1996). *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (J. Schulte, Übers.) (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1233). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, C. (2005, 4. Mai). Kapitalismus ist unser faustischer Pakt. *Die Zeit*.
- Thomä, D. (2003). *Vom Glück in der Moderne* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1648). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thomä, D. (2008). Ästhetisierung. In V. Steenblock & F. J. Wetz (Hrsg.), *Kolleg Praktische Philosophie Band 3. Zeitdiagnose* (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 18585, S. 133–166). Stuttgart: Reclam.
- Vogel, C. (1993). Soziobiologie und die moderne Reproduktionstechnologie. In K. Bayertz (Hrsg.), *Evolution und Ethik* (S. 199–219). Stuttgart: Reclam.
- Voland, E. (2007). *Die Natur des Menschen. Grundkurs Soziobiologie*. München: Beck.
- Voland, E. (2009). *Soziobiologie. Die Evolution von Kooperation und Konkurrenz*. Heidelberg: Springer.
- Vollmer, G. (1993). Möglichkeiten und Grenzen einer evolutionären Ethik. In K. Bayertz (Hrsg.), *Evolution und Ethik* (S. 103–132). Stuttgart: Reclam.
- Vollmer, G. (2008). Der Turm von Hanoi - Evolutionäre Ethik. In F. J. Wetz (Hrsg.), *Kolleg Praktische Philosophie Band 1. Ethik zwischen Kultur- und Naturwissenschaft* (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 18550, S. 124–151). Stuttgart: Reclam.
- Weber, M. & Käsler, D. (Hrsg.). (2006). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Beck'sche Reihe, Bd. 1614, Vollst. Ausg., 2., durchges. Aufl.). München: Beck.
- Werle, J. M. & Epicurus (Hrsg.). (2002). *Epikur für Zeitgenossen. Ein Lesebuch zur Philosophie des Glücks; mit Texten von Epikur, Lukrez, Cicero, Montaigne, Schopenhauer, Nietzsche, Alain und Memmi* (Goldmann, Bd. 7741, 2. Aufl.). München: Goldmann.
- Wetz, F. J. (1998). Hermeneutischer Naturalismus. In B. Kanitscheider (Hrsg.), *Hermeneutik und Naturalismus* (S. 101–138). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wetz, F. J. (2008). Abenteuer des Körpers. Über Sport, Drogen und Sex. In V. Steenblock & F. J. Wetz (Hrsg.), *Kolleg Praktische Philosophie Band 3. Zeitdiagnose* (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 18585, S. 167–205). Stuttgart: Reclam.
- Wetz, F. J. (2008). Die Naturalisierung der Kultur - Ein vollendbares Projekt? In F. J. Wetz (Hrsg.), *Kolleg Praktische Philosophie Band 1. Ethik zwischen Kultur- und Naturwissenschaft* (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 18550, S. 193–225). Stuttgart: Reclam.
- Wetz, F. J. (Hrsg.). (2008). *Kolleg Praktische Philosophie Band 1. Ethik zwischen Kultur- und Naturwissenschaft* (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 18550). Stuttgart: Reclam.
- Wittgenstein, L. (1984). *Über Gewißheit* (Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft, Bd. 508). Frankfurt am Main: Suhrkamp.