

Glück im Schauen

Von Josef Pieper

»Glücklich ist, wer alles hat, was er will.« Der Autor dieses Satzes ist beileibe kein Naiver; er gehört zu den ganz Großen, die allein, wie es scheint, den Mut haben und es sich auch leisten können, Sätze von solch schlagender Einfachheit auszusprechen. Es handelt sich um ein Wort von Augustinus¹. In seinem *opus magnum* über den Gottesstaat kann man nachlesen, daß er die zweihundertachtundachtzig verschiedenen Lehrmeinungen sehr wohl kennt, die nach der Zählung des antiken Enzyklopädisten Varro zum Thema »letztes Glück des Menschen« schon in der alten Philosophie anzutreffen sind². Diese Ziffer würde sich natürlich noch beträchtlich erhöhen, nähme man die Antworten hinzu, die – von Boethius über die französischen Moralisten bis zu Nietzsche und Ernst Bloch – mehr oder weniger aphoristisch formuliert worden sind. Auch die großen Magister der mittelalterlichen Christenheit haben in ihren theologischen Summen nicht wenige der sozusagen klassischen Kennzeichnungen des Glücks erörtert – und die meisten davon für zu leicht befunden. Für solche Lektüre bringen wir heutigentags nur wenig Geduld auf. — Immerhin, man trifft dabei auch auf mancherlei Überraschendes, den Sachverhalt unvermutbar Erhellendes; und der Sachverhalt – das ist in diesem Fall schließlich nichts Geringeres als die menschliche Natur. Zum Beispiel ist man doch kaum darauf gefaßt, in der Erörterung der uns zunächst allzu treuherzig scheinenden Frage nach dem etwa im Besitz materieller Güter, im »Wohlstand« also liegenden »Glück« auf den, übrigens schon von Aristoteles³ geprägten, Begriff des artifiziellen, abstrakten Reichtums zu stoßen, der im Unterschied zum »natürlichen« Reichtum ein grenzenloses Begehren zu entfachen vermöge⁴, ein trügerisches Widerspiel also des Verlangens nach Glückseligkeit. – Oder: gegen die vielleicht zu allen Zeiten naheliegende Meinung, das Dasein selber sei schon das Glück⁵; sie ist die verborgene Voraussetzung sowohl der totalitären Nutzungspläne wie der quasi-religiösen Überschätzung der Psychotherapie; aber auch Hegel sagt: »Glücklich ist derjenige, welcher . . . in seinem Dasein sich selbst genießt«⁶ – gegen solche Meinung wird zu bedenken gegeben, daß doch die Stillung des Durstes kaum in der weiterwährenden Existenz des Dürstenden bestehen könne. – Und warum liegt das Glück nicht in der Macht? Ich zitiere die

¹ Über die Dreieinigkeit 13, 5.

² Gottesstaat 19, 1.

³ Politik 1, 8 f.; vgl. Thomas, Sum. Theol. I, II, 2, 1.

⁴ Thomas, Sum. Theol. I, II, 2, 1 ad 3.

⁵ D. Sternberger, Figuren der Fabel. Frankfurt 1950, S. 268.

⁶ Sämtl. Werke Jubiläums-Ausgabe. Hrsg. H. Glockner. Bd. 11, S. 56.

Antwort des Thomas von Aquin, der übrigens seinem souveränen Satze kein erläuterndes Wort hinzufügt: Macht hat den Charakter des Anfangs, die Glückseligkeit aber den von Ende und Ziel⁷ – was offenbar heißen soll, Macht sei etwas, womit der Mächtige etwas »anzufangen« hat, etwas, das seiner Natur nach auf Zukunft bezogen ist und eingebunden in die Geschichte, während Glück immer so etwas sei wie ein Schritt aus der Zeit.

Dies alles, seit je in der Tradition mehr oder weniger deutlich Anwesende und noch vieles mehr also hatte Augustinus vor Augen; es war ihm geläufig und vertraut, als er seinen Satz niederschrieb, der doch offenbar eine Art Begriffsbestimmung zu sein beansprucht: »Glücklich ist, wer alles hat, was er will.« Und natürlich ist er alles andere als eine unerlaubte Vereinfachung. Er impliziert die Antwort auf zwei äußerst schwierige Fragen, die vorweg bedacht und erörtert sein wollen. Die erste Frage ist: *Was* denn will der Mensch? Die zweite: Was heißt »haben«?

Also Punkt *eins*: Was wollen wir wirklich? Schon die Formulierung dieser Frage gibt zu verstehen, daß wir möglicherweise etwas nur scheinbar oder vermeintlich, aber nicht wirklich wollen. Ohne eine gewisse ärgerliche Paradoxie kommt man hier in der Tat nicht aus. Ich rufe dafür eine Passage aus dem platonischen Dialog »Gorgias« in die Erinnerung, aus dem Streitgespräch zwischen dem jungen sophistischen Intellektuellen Polos und Sokrates, der seinerseits behauptet, daß die von Polos bewunderten Tyrannen zwar tun, was ihnen beliebt, aber nicht, was sie wirklich wollen. »Aber sagst Du nicht, Sokrates, daß sie tun, was ihnen beliebt?« »Ja. Dabei bleibe ich auch.« »Dann tun sie also doch, was sie wollen!« »Nein, sage ich.« »Obwohl sie tun, was ihnen beliebt? Aber, Sokrates, das ist doch völlig absurd.«⁸ Sokrates will darauf hinaus, seinem Gesprächspartner zu zeigen, daß man in Wahrheit nur will, was einem gut ist, das Gute.

An diesem Punkt wäre zwischenhinein vielleicht eine Anmerkung darüber angebracht, wie solche Zitierungen von Platon, Aristoteles, Augustin, Thomas gemeint sind. Nun, sie sind vor allem *nicht* primär »historisch« gemeint; die Absicht ist nicht, herauszufinden und darzulegen, »was andere gedacht haben«⁹. Vielmehr ist es mir zu tun um den Versuch eines Plädoyers; woran mir liegt, ist, die Antworten dieser großen Repräsentanten der, sagen wir, »abendländischen« Denktradition, ihre Antworten auf die hier zur Rede stehenden Frage als mindestens bedenkenswert zu erweisen, wenn nicht als schlichthin zutreffend und wahr – und das, wie ich gestehe, gelegentlich auch ein wenig gegen den Widerstand der eigenen, zunächst spontan gehegten Meinung.

⁷ Thomas, Sum. Theol. I, II, 2, 4.

⁸ Gorgias 467 b.

⁹ »Das Studium der Philosophie hat nicht den Sinn zu erfahren, was andere gedacht haben, sondern wie die Wahrheit der Dinge sich verhält.« Thomas, Kommentar zu Aristoteles, Über den Himmel 1, 22.

In der durch die vier genannten Namen repräsentierten Denktradition also wird gesagt: Was wir wirklich wollen, ist das Gute, das, was uns gut ist; selbst das objektiv Schlechte und Böse können wir nur wollen, sofern es uns als etwas in irgendeinem Sinn Gutes erscheint. – Aber ist diese Antwort realistisch? Ganz abgesehen noch von der Frage, ob wir nicht auch formell das Böse wollen können – muß man nicht sagen: Was die Menschen wirklich wollen, ist einfachhin glücklich sein, sie wollen sich freuen können? Das hört sich zunächst recht plausibel an. Freude ist etwas, das wir, so scheint es, rein um seiner selbst willen suchen. Warum willst du dich freuen, warum willst du glücklich sein? – so fragt man nicht. Und dennoch ist dieser elementare, tatsächlich keiner weiteren Begründung bedürftige Wunsch nach Freude nicht so eindeutig, wie es zunächst scheint. Genau besehen, besagt er nämlich nicht, daß die Menschen sich um jeden Preis in dem seelischen Zustand des Sich-freuens befinden wollen. Was sie wollen, ist vielmehr, daß es für sie einen *Grund* zur Freude geben möchte. Dieser Grund also ist, wenn es ihn gibt, das eigentlich und in Wahrheit Gewollte; er ist früher als die Freude, und er ist etwas Anderes als sie. Freude also ist ihrer Natur nach etwas Zweites; man kann sich nicht *absolut*, um der Freude willen, freuen. Das Erste, das der Freude von Natur Vorausliegende, ist der Grund zur Freude, das, *worüber* man sich freut. Man sollte meinen, dies sei etwas völlig Selbstverständliches. Und bis auf Weiteres möchte ich mich nicht in der Annahme beirren lassen, daß dies auch die Meinung von Jedermann sei. Immerhin hat Julian Huxley, ein Wissenschaftler von unbestrittenem Rang, vor einigen Jahren von der Möglichkeit gesprochen, durch die elektrische Reizung bestimmter Regionen des Gehirns eine überwältigende Freude, *an overwhelming sense of happiness*, zu erzeugen; das war zwar der Wissenschaft schon geraume Zeit bekannt, aber Huxley fügt noch etwas hinzu (und ebendies ist mir wichtig): es gebe Leute, denen so etwas irgendwie zu materialistisch erscheine; aber schließlich sei auch elektrisches Glück immer noch Glück; *after all, electric happiness is still happiness*¹⁰. Diese Vorstellung ist, finde ich, nicht so sehr »materialistisch«; es ist sofern man einmal von extremen Fällen ärztlicher Schmerzbekämpfung absieht, ganz und gar unmenschlich. Eine Freude, die nicht einen Grund hat, nicht eine *ratio*, sondern nur eine mechanisch wirkende Ursache, eine *causa*, die von außen her beliebig in Gang gesetzt werden kann – das ist eine Vorstellung, die sehr genau paßt in die *Brave New World*, wie der Bruder Aldous Huxley sie beschrieben hat.

Der vorausliegende Grund zur Freude aber sei, so dagegen die Alten, daß einem, und sei es auch nur in der Hoffnung oder in der Erinnerung, etwas Gutes zuteil werde, etwas, das wir lieben und wollen. Hierin sind zwei ansonsten so verschiedene Geister wie Platon und Thomas von Aquin völlig

¹⁰ Man and his future. Ed. G. Wolstenholme. London 1963, S. 12.

eines Sinnes. »Der Besitz des Guten ist die Ursache der Freude«; dieser Satz aus der *Summa contra Gentes*¹¹ könnte fast ein Zitat sein aus dem Thomas sicher unbekannt gewesenen platonischen *Symposion*, worin Diotima sagt: »Durch den Besitz des Guten sind die Glücklichen glücklich.«¹² In diesem Gedanken, daß Freude und Glücklichsein wesentlich etwas Nachfolgendes seien, wesentlich Antwort auf die Erlangung eines Gutes, eine möglicherweise auch einmal irrige Antwort, aber von sich aus zurückweisend auf diesen vorausliegenden objektiven Grund und also nicht ein bloß illusionistisches Spiel abgetrennter Emotionen – in diesem Gedanken spricht sich etwas aus, das weit hinausgreift über das wortwörtlich Gesagte; ich meine das Vertrauen in das sozusagen »Reelle« des Lebenszusammenhangs überhaupt – wozu auch die von Augustinus formulierte Tatsache gehört, daß es niemanden gibt, der nicht lieber gesunden Geistes trauern möchte als im Wahnsinn fröhlich sein¹³.

Nun aber gibt es, wie jedermann weiß, ungezählte Dinge, welche den Menschen »gut« sind, welche sie wollen und lieben können und deren Erlangung für sie ein Grund sein kann zur Freude, zum Glücklichsein. Aber ist »Glück« nicht ein zu großer Name und fast schon unzutreffend, wenn er jeder flüchtigen Befriedigung soll zugesprochen werden dürfen, worin irgendwem irgend etwas Gutes zuteil wird, das er gerade »liebt«? Das »kleine Glück« ist doch nicht schon »das Glück«! Hierzu ist zu sagen, daß die Vieldeutigkeit des Wortgebrauchs offenbar zur Sache selbst hinzugehört, wie übrigens auch die Tendenz zur Trivialisierung und zur Banalität. Dies gilt, so scheint es, für alle Menschensprachen, jedenfalls zum Beispiel für das Griechische, das Lateinische und das Deutsche. Wir mögen etwa für »das Glück«, womit ja in der Tat etwas Äußerstes gemeint ist, etwas empirisch nicht Antreffbares – wir mögen stattdessen »Glückseligkeit« sagen oder »Seligkeit«: ja, Ernst Bloch führt zwar unter den Kennzeichnungen des vom Menschen letztlich Erhofften unangefochtenen Gemütes auch den Namen auf: »Seligkeit, die so noch nicht da war«¹⁴; aber die Autoren der letzten Übersetzung des Neuen Testaments haben sich dem (wie ich meine: höchst fragwürdigen) Befund eines Germanisten-Teams gebeugt, wonach die »Allgemeinsprache« mit »Seligkeit« etwas meine, das bestenfalls von Kindern, Verliebten und Betrunknen ausgesagt werden könne¹⁵.

Gerade dies aber, daß der *eine* Name »Glück« so verschiedene Dinge benennt: die todüberlegene Fülle göttlichen Lebens und die Teilhabe des Menschen an ihr und auch die winzigste Stillung eines wie auch immer gearteten Verlangens – gerade diese Gleichnamigkeit hält einen fundamentalen Sach-

¹¹ Thomas, *Sum. contra Gentes* 3, 26.

¹² *Symposion* 205 a.

¹³ *Gottesstaat* 11, 27.

¹⁴ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt 1959, S. 122.

¹⁵ »Gottesdienst« (Jg. 6), S. 153.

verhalt wahrnehmbar und dem Bewußtsein präsent. Thomas von Aquin hat ihn auf die folgende Formulierung gebracht: »Wie das geschaffene Gut ein Gleichnis des ungeschaffenen Gutes ist, so auch ist die Erlangung eines geschaffenen Gutes eine gleichnishafte Glückseligkeit.«¹⁶ – Was aber hier die »Erlangung eines geschaffenen Gutes« heißt, das trägt sich alle Tage in ungezählten Gestalten zu: wann immer einem Hunrigen das Essen schmeckt; wenn dem Forschenden eine Erkenntnis aufblitzt; wenn Liebende beieinander sind; wenn ein sorgsam geplantes Werk gelingt – und so fort. Indem wir aber dies alles »Glück« nennen und vielleicht sogar »Glückseligkeit«, bleibt uns die Einsicht erreichbar, daß jede Stillung auf die äußerste weist und daß alles Glückliche mit der Ewigen Glückseligkeit irgend etwas zu tun hat – und wäre es nur, daß in jeder hiesigen Erfüllung sogleich eines klar ist: dies reicht nicht hin, uns ganz und gar zu stillen. Der folgende Satz aus den Tagebüchern¹⁷ von André Gide: »Das Furchtbare ist, daß man sich nie genügend betrinken kann« – dieser Satz ist, scheint mir, beziehbar auf jede Sorte Rausch, und nicht allein auf den Rausch der Sinne. Die Frage aber ist: zu was und wofür nicht »genügend«? Und: wieso ist dies Nicht-Genügen »furchtbar«? Die Antwort muß doch wohl lauten: weil wir unhemmbar danach verlangen, daß unser Wollen schlechterdings gesättigt werde und weil eben das in alledem *nicht* geschieht! Hier bringt sich, als eine chiffrierte, aber nicht überhörbare Botschaft, die wahre und letzte Bedeutung von »Glück« in die Erinnerung. Und auch unsere Ausgangsfrage (»Was wollen wir wirklich?«) kehrt nun in weit radikalerer Gestalt zurück: Was wollen wir letzten Grades; von welcher Art ist das endgültig Gewollte, das den tiefsten Durst unserer Natur ganz und gar zu stillen vermag?

Schon diese Formulierung der Frage enthält eine verborgene Voraussetzung, die sich nicht von selbst versteht und die man wahrscheinlich zu selten bedenkt. Vorausgesetzt ist, daß der Mensch ein von Natur Bedürftiger sei, und zwar nicht nur, wie Kant gemeint hat, »sofern er zur Sinnenwelt gehört«¹⁸, sondern durch alle Stockwerke seines Wesens hindurch; er ist »das hungrige Wesen schlechthin«¹⁹ – womit die Meinung der alten wie der modernen Stoiker abgewiesen ist, es stehe dem Menschen nicht an, noch sei es sinnvoll, die Stillung überhaupt von anderswoher zu erwarten, nach Senecas berühmtem Satz: »Glücklich nennen wir *den* Menschen . . . , der kein Gut kennt, das größer wäre, als er selbst es sich zu geben vermag.«²⁰ Wäre es wirk-

¹⁶ Thomas Quaest. disp. de Malo 5, 1 ad 5.

¹⁷ Tagebuch 1889–1939. Stuttgart 1950 ff. Bd. 1, S. 105.

¹⁸ Kritik der prakt. Vernunft. Akademie-Ausgabe. Bd. 5, S. 61.

¹⁹ Georg Simmel, Fragmente und Aufsätze. München 1923, S. 14.

²⁰ Seneca, De vita beata, cap. 4 – Auch Kant ist hier zu zitieren: »Das größte Glück des Menschen ist, daß er selber Urheber seiner Glückseligkeit ist, wenn er fühlt, *das* zu genießen, was er sich selbst erworben hat.« Vorlesung über Ethik. Hrsg. P. Menzer. Berlin 1925, S. 220.

lich so, wäre der Dürstende selber der Trank oder besäße er ihn schon – wieso dürstet er dann?

Welches also ist, nach der Überzeugung der Alten, *der* Trank, der den Durst des Menschen endgültig zu stillen vermag? Man sollte vermuten, die großen Lehrer der Christenheit würden hier mehr oder weniger unvermittelt mit dem Namen *Gottes* antworten; aber gerade das tun sie *nicht*. Thomas von Aquin zum Beispiel spricht vom *bonum universale*²¹. Der Terminus ist nicht leicht zutreffend zu verdeutschen. Am ehesten könnte man sagen: »Das Gut im Ganzen«; aber es ist damit auf keinen Fall etwas Abstraktes gemeint; gemeint ist etwas zwar Umfassendes, das aber dennoch zugleich völlig konkret ist; etwas (so etwa könnte man zu definieren versuchen) etwas so sehr Gutes, daß in ihm nichts ist, das nicht gut, und außerhalb seiner nichts, das gut wäre. Und etwas Geringeres also als dieses so verstandene *bonum universale*, das ist die Meinung, vermag das Wollen des Menschen nicht endgültig zu sättigen. Man muß sehen, wie sehr hiermit der utopische, der, so scheint es, nur im Traum oder im Märchen erfüllbare Anspruch des menschlichen Glücksverlangens in seiner beinahe erschreckenden Maßlosigkeit akzeptiert ist – wider jegliche Gestalt der von Kierkegaard beschworenen »Verzweiflung der Schwachheit«²². – Und natürlich ist nun auch der Name Gottes nicht länger zu vermeiden: »Das *bonum universale* ist nirgends in der Welt antreffbar, es findet sich in Gott allein.«²³ Dennoch sollte man sich nicht einreden lassen, es handle sich hier schon um Theologie; nein, es handelt sich einfachhin um die Formulierung des Befundes »endlicher Geist« – der, obwohl etwas Partikuläres, nur ein »Stück« Realität, dennoch kraft des Wesens von Geist darauf angelegt ist, es mit schlechterdings allem zu tun haben, was es gibt. Das aber bedeutet, daß der endliche Geist, der Mensch also, von Natur unstillbar ist und unersättlich – es sei denn, Gott selber werde ihm zuteil. Und diese Stellung durch das unendliche Gut trägt dann im vollen und genauen Sinn des Wortes den Namen Glückseligkeit – und all die anderen Namen, mit denen die Menschensprache die letzte Erfüllung menschlichen Wollens zu benennen versucht: Ewiges Leben, Ewige Ruhe, Ewiges Licht, Großes Gastmahl, Friede, Heil. Wozu freilich noch immer das Wort des Thomas von Aquin zu bedenken bleibt, daß zwar jedermann unter Glückseligkeit einen auf die höchste Weise vollkommenen Zustand verstehe; wie sie aber von innen beschaffen sei, das wisse niemand, *occultum est*²⁴.

Nun aber steht die zweite, weit schwierigere der beiden bereits formulierten Fragen zur Diskussion. Wenn schlichthin glücklich nur der ist, welcher alles hat, was er will – was heißt dann »haben«? Die Antwort, die hierauf

²¹ Sum. Theol. I, II, 2, 8.

²² Die Krankheit zum Tode. Jena 1938, S. 44 ff.

²³ Thomas, Sum. Theol. I, II, 2, 8.

²⁴ Sentenzen-Kommentar 2 d, 38, 1, 2 ad 2.

in der großen europäischen Denktradition gegeben wird, scheint (scheint!) allem zu widersprechen, was wir auf Antrieb zu denken geneigt sind. Aber eben diese Antwort möchte ich nicht nur darlegen, sondern auch plausibel zu machen versuchen. Sie lautet so: Das »Haben« dessen, was wir, aufs Ganze gesehen, wollen, geschieht als Sehen, als ein Akt der Erkenntniskraft jedenfalls; der ganz und gar Glückliche ist einer, der schaut.

Die Herausforderung, die in diesem Satze steckt, ist augenblicks evident. Und daß vom Standort der gängigen Absolutsetzung der Praxis her ein entschiedenes Nein sich hören läßt, ist durchaus begreiflich. Es handelt sich ja nicht um eine abstrakte Bewandnis. Schließlich wird hier behauptet: Die Erfüllung des Daseins von Jedermann trägt sich in Gestalt des Gewährwerdens von Wirklichkeit zu: mit der ganzen Energie unseres Wesens will es letztlich auf Erkennen hinaus. Das Wort von der *visio beatifica*, von der glückseligmachenden Schau, in welcher das Ewige Leben bestehe, ist natürlich dem Christenmenschen nicht unvertraut. »Unser ganzer Lohn ist: Sehen« – dieser Augustinus-Satz²⁵ wird in der theologischen Überlieferung immer wieder zitiert und abgewandelt²⁶. Aber der platonische Sokrates sagt fast das gleiche, wenn er, im *Symposion*, die Diotimarede über den Aufstieg zur Vollendung mit dem Satz beschließt: »Nun erst, wenn überhaupt irgendwann, ist dem Menschen das Leben in Wahrheit lebenswert, da er das Göttlich-Schöne schaut; nun auch widerfährt es ihm, selber ein Gottgeliebter zu sein und dem Tode entrückt.«²⁷

Doch darf solche Rede, obwohl sie, die platonische wie die christliche, primär und ausdrücklich auf die andere Seite des Todes gemünzt ist, nicht rein eschatologisch verstanden werden; in Wirklichkeit enthält sie zugleich eine anthropologische Auskunft. Und sogar die eschatologische Vorstellung von der *visio beatifica* bleibt, genau genommen, wenn nicht überhaupt unvollziehbar, dann jedenfalls im Bewußtsein abgetrennt von jedem irgend empirischen Fundament – sei es denn, man habe realisiert, daß auch dem hiesigen, leibhaftigen, geschichtlichen Menschen das, was er will und liebt, in einem Akt des Erkennens wahrhaft zuteil wird und daß auch für ihn das Glückliche im Anschauen des Geliebten besteht.

Das also ist die These, die nun zu verdeutlichen und, so weit das in solcher Sache geschehen kann, durch Argumente einzuholen und zu begründen ist.

Zuvor mag eine Zwischenbemerkung daran erinnern, daß unter den Grundkräften des Lebens gerade das Sehen immer wieder einmal auf eine Weise gerühmt worden ist, die einen schon in Erstaunen setzen kann. Einigermaßen bekannt ist das Wort des Anaxagoras, des ersten griechischen Philo-

²⁵ Serm. 302; Migne, PL 39, 2324.

²⁶ Vgl. etwa Thomas, Quaest. disp. de veritate 14, 5 a 5; Quaest. quodlibet. 8, 19.

²⁷ *Symposion* 211 d–212 a.

sophen, der – hundert Jahre vor Platon – in Athen gelehrt und der auf die Frage, wozu er auf der Welt sei, geantwortet hat: *eis theorian*, zum Schauen²⁸. Und in der Metaphysik des Aristoteles, die ja wohl zu den »kanonischen« Büchern der Weltweisheit gezählt werden darf, heißt es bereits in den allerersten Zeilen: »Das Sehen ziehen wir allem anderen vor« – und zwar gelte dies auch, wie sogleich hinzugefügt wird, wenn wir ans Handeln (und an eine etwa notwendige Orientierung im Felde der Praxis) gar nicht denken. Sätze solcher Art finden sich viele Male ausgesprochen in der alten Philosophie. Überraschend aber ist, daß auch ein Mann wie Teilhard de Chardin in diesen uralten Lobpreis einstimmt. Es ist ja ein sehr merkwürdiger und ganz unzugehörig scheinender »Prolog«, den er seinem Buch über das Phänomen »Mensch« (»Der Mensch im Kosmos«) vorangestellt hat; der »Prolog« trägt als Überschrift das eine Wort »Sehen«. Und es steht darin zu lesen, im Sehen sei alles Leben wesentlich beschlossen, *toute la Vie est là* (Vie groß geschrieben!); und: die Evolution des Lebendigen auf der Erde ziele zweifellos auf die Hervorbildung von immer noch vollkommeneren Augen²⁹. Ein bemerkenswerter Satz, der eine ganze Weltansicht enthält!

Die Hauptfrage ist, wieso und in welchem Sinn der Besitz dessen, was wir lieben, als ein wie auch immer gearteter Erkenntnisakt zu denken sein könnte. Die Antwort beginnt mit einer Verneinung. Thomas von Aquin hat sie fast beiläufig und ganz ohne Aufhebens (sozusagen) ausgesprochen: in einer Hinzufügung, die er der an den Anfang unserer Betrachtung gestellten Formulierung Augustins beigibt. Es ist völlig richtig (so etwa sagt Thomas), wer alles hat, was er will, der ist glücklich; aber (nun kommt die Hinzufügung) die Erlangung dieser Habe und das Haben selbst geschieht durch etwas anderes als durch Wollen³⁰. Jedermann weiß, wie es zugeht, ein handgreifliches Ding zu »erlangen«. Ich schüttle mir einen reifen Apfel vom Baum; ich nehme ihn in die Hand; ich stecke ihn in die Tasche; ich esse ihn: dann »habe« ich ihn ganz und gar. Gut; die präzise Frage also lautet: Was entspricht diesem In-die-Hand-nehmen und diesem Essen, wenn es sich darum handelt, das *bonum universale*, das »Gut im Ganzen« zu gewinnen, seiner habhaft und teilhaftig zu werden? Wie geschieht hier Aneignung und »Einverleibung«? Die schon vorausgenommene, uns beim ersten Hören so anstößig klingende Antwort, dies Erlangen und Besitzen geschehe auf die Weise des Erkennens, ist in Wirklichkeit gar nicht so weit entfernt von dem, was jedermann denkt und weiß. Auf Grund von was zum Beispiel »habe« ich denn ein Kunstwerk wirklich, etwa ein Bild? Auf Grund der bloßen »Anschaffung«? Ich habe es eben gekauft und bezahlt? Wann »habe« ich etwas davon (wie wir im

²⁸ Diogenes Laertius, Leben und Meinung berühmter Philosophen. Hrsg. Otto Apelt. Leipzig 1921. II, 10, Bd. I., S. 26.

²⁹ Der Mensch im Kosmos. München 1959, S. 3.

³⁰ Sum. Theol. I, II, 3, 4 ad 5.

Deutschen mit einer sehr charakteristischen Redewendung sagen)? Die Antwort braucht man fast gar nicht mehr eigens auszusprechen. Natürlich muß ich das Bild immer wieder betrachten, ich muß es sozusagen auswendig wissen, um es als etwas wirklich Meiniges zu besitzen. Es gibt eine epigrammatisch knappe Wechselrede, vermutlich fernöstlichen Ursprungs, welche diesen Sachverhalt auf eine ironische Kurzformel bringt: »Mein Garten«, sagte der reiche Mann; sein Gärtner lächelte.

Wer dies von Grund auf bedenkt, befindet sich schon ganz in der Nähe des traditionellen Denkens; er kann eigentlich das Wort des Thomas von Aquin³¹ schon nicht mehr so befremdlich finden, daß Erkennen »die vornehmste Weise sei, etwas zu haben«, *nobilissimus modus habendi aliquid*; aber, wohl zu bedenken, nicht deshalb »die vornehmste Weise«, weil es dabei so »geistig« zugehe (solche Mißdeutung ins »Ideale« kommt uns hier fast notwendig zunächst einmal in den Sinn), sondern weil es in der Welt einfach keine Gestalt von Haben gebe, die so sehr Haben wäre wie das Erkennen. Übrigens sagt dies nicht allein Thomas, sondern auch Augustinus, der gerade in diesem Punkt weithin als sein Gegenspieler gilt³² und auf den sich alle Voluntarismen als auf ihren großen Ahnherrn zu berufen pflegen – soweit es ihnen noch um eine Legitimierung aus der Tradition zu tun ist. Auch bei Augustinus findet sich der Satz: »Haben – das ist nichts anderes als Erkennen.«³³ Der Sinn von Erkennen ist eben nicht primär die Produzierung von Begriffen und Urteilen, sondern *la conquête de l'être*, Wirklichkeitsergreifung³⁴.

Aber ist nicht mit alledem die Bedeutung des Wollens und der Liebe unterschlagen und verfehlt? Ist nicht vor allem die Liebe die Weise, in der wir das besitzen, was uns »gut« ist? Und nachdem doch vom Glück die Rede sein soll: wer ist glücklicher als die Liebenden? – Ich greife noch einmal auf das platonische *Symposion*³⁵ zurück. »Was eigentlich will der, welcher liebt, was ihm gut ist? – Daß es ihm zuteil werde. – Und was widerfährt dem, welchem es zuteil wird? – Er wird glücklich.« So fragt Diotima, und so antwortet Sokrates. Klarer kann nicht gesagt werden, daß die Liebe von Natur zwei Grundakte hat. Der eine ist Verlangen, Sehnsucht, Begehren, Hinwollen, *motus ad finem* – bevor dem Liebenden das Geliebte zuteil geworden ist; der andere Grundakt ist Freude, Entzücken, Glücklichsein, *fruitio, delectatio* – nachdem der Liebende des Geliebten teilhaftig geworden ist³⁶ Und wie ge-

³¹ Kommentar zu *De causis* 18.

³² Auch Etienne Gilson sagt z. B., Augustin verteidige in seiner Glückseligkeitslehre den »Primat des Willens« (Introduction à l'étude de S. Augustin, Paris 1929, S. 1–11.) Bei Augustin selbst steht jedoch der Satz: »Was sonst heißt glücklich sein, wenn nicht dies: etwas Ewiges erkennend besitzen?« *Dreiundachtzig Fragen* 35, 1.

³³ *Dreiundachtzig Fragen* 35, 1.

³⁴ P. Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas*. Paris 1936, S. XVI f.

³⁵ *Symposion* 204 e.

³⁶ Vgl. Thomas, *Sum. Theol.* I, II, 3, 4.

schiebt das Zuteilwerden selbst? Auf genau diese Frage lautet die alte Antwort, es geschehe im Erkennen.

Liebt man aber, um zu erkennen? Ist das nicht einfach eine Umkehrung der natürlichen Sinnfolge, ein *perversus ordo*?³⁷ So hat man schon früh gegen diesen vermeintlichen »Intellektualismus« argumentiert. Doch haben die großen Lehrer der Christenheit sich durch solche Fragen nicht beirren lassen. Man braucht sie nur etwas konkreter zu formulieren, und schon zeigt sich, daß sie ohne Gewicht sind und im Grunde ohne Sinn. Wenn wirklich Erkennen die vornehmste Weise des Habens ist und wenn wirklich die Liebe zwei Grundakte hat: Verlangen und Freude – wie soll dann das Habenwollen besser sein als das Haben und die Freude wichtiger als ihr Grund? Und wenn mit dem Gott-Erkennen die *visio beatifica* gemeint ist – was ist dann größer, Gott zu lieben oder ihn zu sehen? So kann man nicht fragen.

Immerhin erzwingt der Einwand einige Präzisierungen. – Erstens ist Erkennen nicht gleich Erkennen. Es gibt Stufen der Grade; sie reichen von der flüchtigen Kenntnisnahme über das erschließende Denken bis zum geistigen Sehen und Schauen. Vom schauenden Erkennen wird allerdings behauptet, in ihm geschehe auf die denkbar intensivste Weise der Besitz dessen, was wir lieben. Die Sprache verfügt hier, so scheint es, über gar keine andere Vokabel; genauer können wir die Anwesenheit, das Gegenwärtigsein von etwas oder von jemandem überhaupt nicht zum Ausdruck bringen, als indem wir sagen: ich sehe es ja, ich habe ihn vor Augen. – Zweite Präzisierung: Natürlich macht nicht schon das Sehen glücklich; glücklich ist, wer hat, was er will; glücklich ist, wer sieht, was er *liebt*. Möglicherweise wird sogar die Kraft des Sehens erst durch die Liebe zu voller Realisierung entfacht, nach der großartig knappen Sentenz: *Ubi amor, ibi oculus*, wo Liebe ist, da öffnet sich ein Auge³⁸. Aber jedenfalls gibt es ohne Liebe kein Glück. Wo nicht ein Funke von Bejahung und Zustimmung wäre, da gäbe es nicht einmal die Möglichkeit von Glück – weder in der Weise des Sehens noch irgendwie sonst. (Es ist allerdings auch niemand unglücklich, der nicht liebt. Schließlich besteht Unglücklichsein in nichts anderem als darin, *nicht* zu besitzen, wonach man liebend verlangt. Selbst der Schmerz der Verdammten ist Schmerz der Trennung von dem noch immer unverwandt und naturhaft Geliebten.) Liebe also ist die Voraussetzung von Glücklichkeit; aber sie ist nicht genug. Erst die Gegenwart des Geliebten macht glücklich; und es ist allein das Schauen, worin dem Liebenden die beglückende Nähe des Geliebten widerfährt.

Ein Gefangenschaftsbericht aus dem Zweiten Weltkrieg³⁹ erzählt von einem Gespräch zwischen zwei Soldaten, die, auf der Pritsche liegend, einan-

³⁷ Duns Scotus meinte in diesem Satz ein Zitat aus dem Werk Anselms von Canterbury sehen zu dürfen. Vgl. P. Rousset, *L'intellectualisme*, S. 48.

³⁸ Das Wort stammt von Richard von St. Viktor, Benjamin Minor, cap. 13.

³⁹ H. Gollwitzer, »... und führen, wohin du nicht willst«. München 1952.

der und sich selber fragen: Wodurch eigentlich sind die Menschen glücklich? Nach einigem Hin und Her einigen sie sich auf die Antwort: Glücklichsein heißt soviel wie Zusammensein mit denen, die man liebt. Und es gibt keinen Zweifel daran, daß für diese Männer »Zusammensein« vor allem eines besagt: Wieder-*sehen*. – Nun ist es mir – obwohl immerhin eines der schönsten deutschen Liebesgedichte mit der Verszeile beginnt: »Wenn ich von Deinem Anschaun tief gestillt . . .« – es ist mir, sage ich, natürlich nicht unbekannt, daß Liebende sich nicht darauf zu beschränken pflegen, einander anzusehen. Aber es ist gleichfalls bekannt, daß es sehr wohl das *faire l'amour* geben kann ohne *amour*; und daß man, während wahrhaft Liebende ihr Glücklichein geradezu ausstrahlen, die bloßen *sex*-Partner eher »frustriert« und mißgelaunt einherwandeln sieht. – Übrigens ist hier auch eine Anmerkung zu machen über den biblischen Wortgebrauch, der die Vereinigung von Mann und Frau als wechselseitiges »Erkennen« bezeichnet. Der Name ist nicht, wie man vielleicht meinen könnte, eine Art diskreter Umschreibung. Die ursprüngliche Bedeutung des hebräischen Wortes sei, so sagt ein Kundiger wie Martin Buber: unmittelbares Beieinandersein, innigste Gegenwart⁴⁰. Da sucht man also nach einem Plausibilitätsgrund für diese Namengebung, wonach die Vereinigung mit dem Geliebten Erkennen, Sehen heißen soll – und dann zeigt sich das Unvermutete, daß umgekehrt Erkennen und Sehen schon längst, vom sprachlichen Ursprung her, Beieinandersein und Gegenwart bedeuten!

Und natürlich gilt das nicht nur für den Bereich des Eros. Es gilt genau so für die Liebe zu den Kindern, von der übrigens Werner Bergengruen in seiner posthumen Selbstbiographie⁴¹ etwas elegisch sagt, sie sei »vielleicht die stärkste Liebe; denn sie weiß, daß sie nichts zu hoffen hat«. Jedermann kennt junge Eltern, die sich an ihrem kleinen Sprößling gar nicht satt sehen können und die eben darin glücklich sind.

Der Glückliche – das ist also einer, der sieht. – Die Alten haben einen ganzen Katalog von Gemeinsamkeiten aufgestellt, welche den Sehenden mit dem Glücklichen verknüpfen⁴². Vielleicht wird man das nicht weiter verwunderlich finden. Verwunderlich aber ist das Sich-Durchhalten dieses Gedankens bis in die gegenwärtige philosophische Rede vom menschlichen Glück. Hier ist etwa die nachgelassene Notiz Friedrich Nietzsches⁴³ zu nennen: »Das Glück des Menschen beruht darauf, daß es für ihn eine undiskutierbare Wahrheit gibt«. Wahrheit – das ist aber schließlich nichts anderes als das Sich-Zeigen von Realität, welches Sich-Zeigen allein dem Sehenden fraglos gewiß

⁴⁰ Bilder von Gut und Böse. Köln–Olten 1952, S. 24.

⁴¹ Dichtergehäuse. Zürich/München 1960, S. 40.

⁴² Vgl. J. M. Ramirez, *De hominis beatitudine*. Madrid 1942–1947. Drei Bände. Bd. 3, S. 204 ff. – Vgl. auch Thomas, Kommentar zur Ethik des Aristoteles. 10, 11; Nr. 2103.

⁴³ Die Unschuld des Werdens (Nachlaß). Kröners Taschenausgabe, Bd. 1, S. 84.

(»undiskutierbar«) sein kann. Und der spanisch-amerikanische Harvard-Philosoph George Santayana spricht, ziemlich unvermutbar, in seiner Selbstbiographie das alte Weistum aus⁴⁴. Er liebt es, mit einem kunstverständigen Freunde durch die großen Galerien der Welt zu wandern. Und wenn er nun den Freund völlig hingerissen und entzückt vor einem Meisterwerk habe verweilen sehen, dann, so sagt er, mitten in der erzählenden Prosa, mit dem offenkundigen Anspruch einer philosophischen These – »dann fiel meine eigene Bürde von mir ab; und ich begriff, daß alle Anstrengungen der Menschen und die ganze Geschichte darauf zielen, gekrönt zu werden, wenn überhaupt (*if crowned at all*), dann einzig im Schauen.«

Es wäre seltsam, wenn sich gegen diese Vorstellung vom kontemplativen Schauen als der äußersten menschlichen Glücksmöglichkeit nicht ein ganzer Chor von Gegenstimmen erheben würde. Aus der Vielzahl der Argumente sollen zum Schluß zwei besonders gewichtige herausgegriffen und kurz erörtert werden.

Das *erste* Gegenargument lautet so: Ist nicht der Mensch ein primär *handelndes* Wesen; ist nicht sein Leben also vor allem Praxis – von der arbeitenden Beschaffung des Lebensbedarfs und der Existenzsicherung bis zum Tun des Künstlers, das sich in der Hervorbringung von *poiemata*, von gestalthaften Werken erfüllt? Und ist nicht der Mensch gerade in solchem Tätigsein glücklich? – Das Recht dieser Einwände ist unbestreitbar und übrigens auch unbestritten. Dennoch bleibt zu sagen, daß alle Praxis von Natur zu etwas anderem dient, das nicht Praxis ist; dies Andere ist das Haben des Erstrebten, das Ruhen im Besitz dessen, worauf die tätige Bemühung zielt. Praxis wird sinnlos in dem gleichen Augenblick, in dem sie sich als Selbstzweck versteht. Man kann doch nicht gut sagen, der Endzweck des Lebens liege in der Beschaffung der Mittel zum Leben. – Natürlich wäre es ferner gegen alle Erfahrung zu leugnen, daß auch das tätige Leben beglückt – wenn man einmal außer Betracht läßt, daß Sehen gleichfalls nicht einfachhin Passivität ist. Aber es gehört auch zur menschlichen Erfahrung, daß sich nicht endgültig ruhen läßt in diesem Glück. Ich zitiere noch einmal ein Wort aus den Tagebüchern von André Gide: »Die Wahrheit ist, daß wir, sobald die Nötigung zum Lebenserwerb uns nicht länger in Pflicht nimmt, nicht wissen, was wir mit unserem Leben machen sollen, und daß wir es dann blindlings vertun.«⁴⁵ Auf den ersten Blick sieht es vielleicht so aus, als sei hier die Praxis für das einzig Sinnvolle erklärt; in Wirklichkeit faßt ein kühler Diagnostiker die tödliche Leere und die unendliche Langeweile in den Blick, welche den Bezirk des Nichts-als-Praktischen wie eine Mondlandschaft umgibt. Es ist die Wüstenei,

⁴⁴ G. Santayana, *The Middle Span*. New York 1945, S. 142. Deutsch: *Die Spanne meines Lebens*. Hamburg 1950, S. 458.

⁴⁵ Bd. I, S. 484.

die durch die Zerstörung der *vita contemplativa* entsteht. – Ist aber nicht ein Sonderfall und eine Ausnahme das künstlerische Schaffen, das nebenher auch dem Lebenserwerb dienen mag, dem es aber von sich aus einzig um die Vollendung des Werkes zu tun ist, das also zwar klarerweise Praxis ist, aber dennoch sinnvoll in sich selbst? Hierauf möchte ich antworten mit einer hochbrisanten, vermutlich in berlinischer Diktion zu intonierenden Bemerkung von Gottfried Benn, der übrigens mit besonderer Schärfe den Praxis-Charakter gerade der dichterischen Produktion zu akzentuieren liebte (»Ein Gedicht ›entsteht‹ nicht; ein Gedicht wird gemacht«⁴⁶). Jene Bemerkung enthält eine Feststellung und eine Frage; und auf diese Frage, die nicht beantwortet wird, kommt es mir an. Benn sagt: »Eins steht fest: Wenn etwas fertig ist, muß es vollendet sein – allerdings: was dann?«⁴⁷. So spricht nicht einer, der glaubt, das Kunstwerk sei sinnvoll in sich selbst. Ja – »dann« müßte man feiern können im Glück des Anschauens von etwas, das nicht das Kunstwerk selber ist, das vielmehr in ihm und durch es hindurch zu Gesicht kommt.

Das zweite Argument gegen die ganze Konzeption von dem im Sehen gelegenen Glück trifft weit tiefer als das erste. Als Frage formuliert, lautet es so: Was denn bekommt man zu »sehen«, wenn man unbestechlichen Blickes die Welt betrachtet? Ist sie nicht voll von Unrecht, Hunger, Sterben, Unterdrückung und jeglicher Gestalt menschlichen Elends? Wie kann man die wirkliche Menschengeschichte vor Augen haben und zugleich vom Glück der *vita contemplativa* reden und von der Stillung durch Sehen? Ist das nicht eine ungeheuerliche Verharmlosung, irreale Idyllik, Selbsttäuschung, Flucht? – Es sind, meine ich, mehrere Radikalitätsstufen dieses Arguments denkbar. Wenn damit gesagt sein soll: Die Welt ist schlechterdings heillos und absurd; ich verweigere die Zustimmung – dann müßte man, um darauf antworten zu können, zuvor einige Stockwerke tiefer steigen und dort eine Diskussion über ein ganz neues Thema beginnen, was jetzt nicht geschehen kann. Menschliches Glück ist nur möglich auf dem Grunde der Zustimmung zur Welt im ganzen; und wahrscheinlich ist ohne diese Voraussetzung auch das Sehen, die *theoria* im ursprünglichen Sinn, die Kontemplation, auch die »irdische«, das einfach schweigende Vernehmen dessen, was ist, nicht erwartbar. Solche Zustimmung hat übrigens mit »Optimismus« kaum etwas zu tun; sie kann auch unter Tränen und noch inmitten äußerster Schrecknis geleistet werden.

Obwohl also alles bisher Gesagte in der Tat auf der Überzeugung beruht, daß es mit der Welt im letzten stimmt und daß es trotz allem gut ist, zu sein; *omne ens bonum* (welche Überzeugung ihrerseits wohl nur für den vollziehbar ist, der die Welt und sich selbst als *creatura* begreift), so ist dennoch das Glück des Schauens zwar ein unüberbietbares, aber kein bequemes, es ist ein

⁴⁶ G. Benn, Essays, Reden, Vorträge. Wiesbaden 1959, S. 495.

⁴⁷ Ebd., S. 576.

mit dem Schmerz verschwistertes Glück. Nicht nur deswegen, weil der Sehende das Unheil in der Welt nicht ignorieren kann und weil ihm überdies hinter dem unmittelbar Begegnenden ein gottmenschliches Antlitz erahnbar wird, das die Spuren einer schmachvollen Hinrichtung trägt, sondern auch weil uns ja allein das »Gut im Ganzen«, das *bonum universale* endgültig zu stillen und glücklich zu machen vermöchte.

Das Wort von dem Sich-nicht-satt-sehen-Können, womit wir durchweg ein Äußerstes an Entzückung bezeichnen, hat ja zugleich, wenn man es buchstäblich nimmt, einen verneinenden, schmerzlichen Sinn: daß wir nämlich in allem Glück des Schauens letztlich ungesättigt bleiben und ungestillt. Konrad Weiß, ein noch immer kaum gekannter deutscher Dichter, hat diese Unstillbarkeit unseres Sehenswollens in dem folgenden Satze ausgesprochen: »Die Kontemplation ruht nicht, bis sie den Gegenstand ihrer Erblindung findet.«⁴⁸

⁴⁸ Der Satz findet sich in einem ungedruckten nachgelassenen Fragment »Über die Armut im Geiste«.