

PHILOKLES

Zeitschrift für populäre Philosophie – Heft 19

Dezember 2012



Tugend

ISSN: 1437-806X – Schutzgebühr: € 7,50

Inhalt

Editorial		1
Interview	Die Moral korrekt deuten. <i>Anselm W. Müller</i> im Gespräch mit PHILOKLES	2
Diskussion		
Text		
<i>Martin Palauneck</i>	Die Definition der Tugend bei Aristoteles	12
Kommentare		
<i>Johanna Lang</i>	Über das Verhältnis von Eudaimonia und Erziehung	41
<i>Johann Gudmundsson</i>	Ist Aristoteles' Definition der Tugend gehaltvoll?	45
<i>Bruno Langmeier</i>	Einige Bemerkungen zum Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit bei Aristoteles	52
<i>Peter Heuer</i>	Eine Lanze für die Mesoteslehre	59
Replik		
<i>Martin Palauneck</i>	Eine Anleitung zum Glücklichen	71
Literatur		93
Leseprobe	Max Scheler, Zur Rehabilitierung der Tugend, ausgewählt und eingeleitet von <i>Christian Kietzmann</i>	95
	Wilhelm Busch, Ach, ich fühl es!	
	Zu guter letzt	100
Kolumne	<i>Gunther Bachmann</i> , Überlegungen zur Tugend	101
Rezensionen	„Es ist sinnlos, gegen Nägel zu treten“, zu: Hans Albert, Joseph Ratzingers Rettung des Christentums – Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Dienste des Glaubens, Aschaffenburg 2008, <i>Nikos Psarros</i>	106
Autorinnen und Autoren		108
Impressum		109

Editorial

Seit geraumer Zeit ist in der moralphilosophischen Debatte Tugend wieder ein Thema. Die Wiederbesinnung auf dieses Konzept ist vor allem der Tatsache geschuldet, dass zahlreiche ethische Probleme sich mit Hilfe der beiden die Neuzeit dominierenden Ethiken, der Ethik Kants und der des Utilitarismus, nur unbefriedigend diskutieren lassen, zumal sie mitunter zu einander widersprechenden Auskünften gelangen. Fragt man z. B., ob Tyrannenmord moralisch erlaubt sei, antwortet die Ethik Kants mit einem entschiedenen *Nein*. Sie kommt zu dieser Auskunft, da das Tötungsverbot, wie die Prüfung durch den Kategorischen Imperativ ergibt, ausnahmslose Geltung hat. Der Utilitarismus hingegen gelangt zu einem entschiedenen *Ja*. Er gibt seine Antwort in Folge eines Kalküls, nach dem die Interessen der unzähligen unter der Herrschaft leidenden Bürger mit denen des einen Tyrannen ins Verhältnis gesetzt und abgewogen werden. Beide Antworten befriedigen nicht. Mit Blick auf das Elend der Gemeinschaft scheint uns das *Nein* zu rigide zu sein, hingegen, mit Blick auf die erforderliche Tötung eines Menschen, das *Ja* zu leichtfertig. Von der Tugendethik erhofft man sich, dass sie hier ausgewogener zu antworten versteht.

Doch was sind Tugenden überhaupt, und ist es denn richtig, dass eine Ethik, die sie in Betracht zieht, in derart schwerwiegenden Fragen zu richtigeren Antworten gelangen kann? Dies zu diskutieren, ist Aufgabe des vorliegenden PHILOKLES, für den Martin Palaunec den Leitartikel verfasst hat. Er und seine Mitdiskutanten setzen sich in kontroverser Weise mit der Tugendethik des Aristoteles auseinander. Verwandten Fragen, insbesondere hinsichtlich der Aktualität der Tugendethik, widmet sich auch das Interview, für das wir mit Anselm Müller einen Philosophen gewinnen konnten, der wesentlich zur Entwicklung der gegenwärtigen Debatte um Tugenden beigetragen hat.

Die Leseprobe erinnert an eine wichtige Schrift Max Schelers und damit an einen fast vergessenen Versuch, Tugendethik wiederzubeleben. Abgerundet wird das Heft durch eine Kolumne von Gunther Bachmann, die sich mit Tugendhaftigkeit auseinandersetzt, insbesondere mit der Frage, ob sie zwangsläufig den Erfordernissen der Wirtschaft entgegenstehen muss, und durch die Rezension eines Buchs von Hans Albert, der aus Sicht des Kritischen Rationalismus versucht, die christliche Religion zu verwerfen. Sie kann als Auseinandersetzung mit der Tugend der Wahrhaftigkeit gelesen werden.

Peter Heuer

Die Moral korrekt deuten

Ein Interview mit Anselm W. Müller über den Begriff der Tugend und die Bedeutung der Tugendethik

Anselm Winfried Müller hat in den 1960er Jahren in Fribourg bei dem polnischen Philosophen und Logiker I.M. Bochenski studiert und dort mit einer Arbeit über den frühen Wittgenstein promoviert (Ontologie in Wittgensteins ‚Tractatus‘, Bonn: Bouvier 1967). 1965 ging er nach Oxford und studierte dort vor allem bei Anthony Kenny und G.E.M. Anscombe, kam aber auch mit vielen anderen wichtigen Oxforder Philosophen dieser Zeit, etwa mit Michael Dummett, Peter Geach, Philippa Foot oder Arthur Prior in Kontakt. Nach seiner Promotion hat er einige Jahre lang am Balliol College in Oxford, an der Australian National University in Canberra und an verschiedenen Orten in Deutschland gelehrt, bevor er 1974 an die Universität Trier berufen wurde, wo er bis zu seiner Emeritierung 2007 geforscht und unterrichtet hat. Nach seiner Emeritierung war er für einige Jahre Professor an der Keimyung University in Daegu, Südkorea. Seit 2001 ist er zudem einer der Trustees von Wittgensteins Nachlass. Müller hat sich intensiv mit handlungstheoretischen und moralpsychologischen Fragen beschäftigt – in seiner Habilitation geht er dem Verhältnis von Praktischem Folgern und Selbstgestaltung bei Aristoteles nach (Freiburg: Alber 1992), in einem schönen und viel zu wenig beachteten Buch fragt er: Was taugt die Tugend? (Stuttgart: Kohlhammer 1998) Mindestens ebenso viel wie über die Grundlagen der praktischen Philosophie hat er, als Direktor der Trierer Forschungsstelle für aktuelle Fragen der Ethik, auch über Fragen der normativen Ethik nachgedacht. So sind in den letzten Jahrzehnten Sammelbände, Bücher und Aufsätze etwa zu Demokratie (zus. mit C. Friedrich, Stuttgart: Kohlhammer 1996), Sterbehilfe (Tötung auf Verlangen – Wohltat oder Untat?, Stuttgart: Kohlhammer 1997) und Gentechnik („Lasst uns Menschen machen!“ Ansprüche der Gentechnik – Einspruch der Vernunft, Stuttgart: Kohlhammer 2004) sowie zu guter Erziehung (Produktion oder Praxis? Philosophie des Handelns am Beispiel der Erziehung, Heusenstamm / Frankfurt: Ontos 2008) und zur Rolle der Universität (Die gute Universität, zus. mit R. Hettich, Baden-Baden: Nomos 2000) erschienen. Im PHILOKLES-Interview erzählt er, wie er als einer der wenigen deutschsprachigen Autoren zur Beschäftigung mit der Tugendethik kam, was der

Begriff der Tugend bedeutet und inwiefern eine Tugendethik als starke Konkurrentin zu anderen ethischen Theorien auftreten kann und sollte. Die Fragen stellten Christian Kietzmann und Kathi Beier.

PHILOKLES: *Die Idee der Tugend hat heutzutage bei vielen einen schlechten Ruf. „Tugend“ klingt ein bisschen nach Puritanismus, Bigotterie und Blockwart. Aristoteles meinte, ein Leben in Ausübung der Tugenden sei das glückliche Leben; für viele Zeitgenossen riecht es aber eher nach Konformismus und Langeweile, nach schmallippiger Lebensfeindlichkeit und naivem Gutmenschentum. Liegt diesen Ansichten ein Missverständnis zugrunde? Gehen sie z.B. von einem missverstandenen Tugendbegriff oder einem falschen Tugendkatalog aus?*

Anselm W. Müller: *Woran diese Zeitgenossen eigentlich denken, wenn sie das Wort „Tugend“ hören, weiß ich nicht so genau. Jedenfalls wohl nicht in erster Linie an Qualitäten, die jeder schätzt, wie Ausdauer, Mut, Toleranz oder Klugheit. Im Internet fand ich unter <http://synonymik.net/tugend.html> an erster Stelle Assoziationen wie *Unschuld, Unbescholtenheit, Züchtigkeit, Unverdorbenheit, Keuschheit, Anstand, Sitte, fromm, puritanisch, Vorbild, Streber* und andere Ausdrücke, die vor allem an brave und passive Einordnung in (überholte) gesellschaftliche Erwartungen und an Pharisäertum denken lassen. Vermutlich zieht hier ein missverstandener Tugendbegriff einen teilweise irrigen, teilweise einseitigen Tugendkatalog nach sich. Man muss gar nicht leugnen, dass beispielsweise Frömmigkeit oder Keuschheit Tugenden sind, um zu sehen, dass sie doch unter falschem Vorzeichen auf eine solche Liste geraten sind.*

*Allerdings scheint die Tugend selbst, ein wenig paradox gesagt, nicht ganz unschuldig daran zu sein, wenn sie in ihrem wahren Wert verkannt wird. Denn in gewisser Hinsicht sind „passive“ Tugenden tatsächlich wichtiger als „aktive“: *Im allgemeinen* können wir uns selbst und anderen Menschen leichter durch Handlungen schaden als durch Unterlassungen; insofern ist ein erträgliches menschliches Leben *stärker* auf Kanalisierung als auf Förderung bestimmter Handlungsimpulse angewiesen. Und so kann das Bild einer Tugend entstehen, die eher bremst als animiert.*

In seiner Definition der Tugend spricht Aristoteles von hexis als der Gattung, zu der die Tugenden gehören. Thomas von Aquin übersetzt diesen Begriff mit habitus ins Lateinische. Wie lässt sich Ihrer Meinung nach dieser für die Tugend so zentrale Gattungsbegriff sinnvoll ins Deutsche übertragen?

Keine leichte Frage! *Habitus* lässt an Gewohnheit denken; und in der Tat bedarf Tugend der Gewöhnung. Nur geht es eben nicht um die Gedankenlosigkeit beiläufig erworbener Verhaltensmuster oder darum, sich soundso zu verhalten, weil man sich schon immer soundso verhalten hat, sondern um die *Stabilität von lebensdienlichen Motivationsstrukturen*. Solche Strukturen machen einen guten Charakter aus. Insofern kann man Tugenden – ebenso wie Untugenden – als *charakterliche Verfassungen* bezeichnen.

Platons Sokrates behauptet, Tugend sei Wissen. Was halten Sie von dieser These?

Viel. Aber leider ist sie nur zur Hälfte wahr. Oder vielleicht zu zwei Dritteln. Denn es ist wahr, dass man Tugenden leichter praktiziert, wenn man *weiß*, was wirklich gut ist; und man muss *wissen*, welche Handlungsgründungen etwas taugen und welche nicht; aber ganz ohne Einübung sowie fest verankerte *Zustimmung und Entschlossenheit* geht es auch nicht. Zudem wollte Sokrates nicht nur die Tugend als Wissen vom Guten definieren, sondern außerdem das Gute mit der Tugend identifizieren. Seine Erklärung war somit zirkulär: Tugend ist Wissen um die Tugend. Will man dieses enttäuschende Ergebnis vermeiden, muss sich zumindest eine Philosophie, die der Tugend Wissen um das Gute zuschreibt, eine angemessenere Vorstellung davon bilden, worin das Gute denn bestehe.

In der aristotelischen Ethik ist der Begriff der Tugend sehr eng mit dem Ergon-Argument verknüpft. Die Tugend des Menschen ist laut Aristoteles diejenige Beschaffenheit, durch die er imstande ist, die für den Menschen spezifische Leistung (sein ergon idion) zu verwirklichen, d.h. seine spezifisch menschlichen Vermögen und Fähigkeiten so auszuüben, wie es sich für Menschen gehört. Heute gilt dieses Argument vielen als überholt, weil sie den Essentialismus ablehnen, der darin zum Ausdruck kommt. Wie stehen

Sie zu dieser Kritik? Kann man Aristoteles' Gedanken bewahren oder sollte eine moderne Tugendethik besser ohne ihn auskommen?

Die Angst vor Essentialismus ist eine bisher kaum diagnostizierte und daher weithin unbehandelte Psychose der neueren Philosophie, von der man sich nicht anstecken lassen sollte. Sobald wir überhaupt in unserer Lebenswelt Körper identifizieren und klassifizieren – was unvermeidlich ist – schreiben wir ihnen Essenzen zu, d.h., grob gesprochen: Charakteristika, ohne die sie nicht sein könnten, was sie sind. Andernfalls wären wir nie imstande zu sagen, ob z.B. hier ein PC steht und nicht vielmehr – oder zugleich – ein Ofen, und unter welchen Umständen der PC zu existieren aufhört. Das gilt auch für Pflanzen, Tiere und Menschen; nur sind ihre Essenzen oder Naturen durch paradigmatische Lebensformen bestimmt, denen das Individuum *mehr oder weniger* nahekommt. Die Lebensform des Menschen ist nun nach Aristoteles, wie Sie sagen, von seinem spezifischen *ergon* – nämlich: Vernunftbetätigung – bestimmt. Und die praktische Seite (oder Variante) dieser Lebensform sieht Aristoteles in der Verwirklichung der ethischen Tugenden. Ist das philosophisch anstößig?

In Ihrem Buch Was taugt die Tugend? knüpfen Sie an anthropologische Überlegungen von Arnold Gehlen an. Gehlen beschreibt den Mensch seiner natürlichen Ausstattung nach als ein Mängelwesen, das zu seinem Gedeihen einer kulturellen Ergänzung und Kultivierung seiner natürlichen Anlagen bedarf. Die Tugenden leisten nun Ihrer Ansicht nach genau das: sie stärken bzw. zähmen natürliche Triebe, Affekte und Reaktionsweisen – und zwar so, dass der tugendhafte Mensch in einer für sein Gedeihen geeigneten Weise auf Situationen zu reagieren vermag. Sie berufen sich aber auch immer wieder auf Aristoteles, für den die Tugenden diejenigen erworbenen Eigenschaften des Menschen sind, durch die er seine menschliche Natur vollendet. Besteht nicht eine Spannung zwischen der an Gehlen anknüpfenden Überlegung und dem aristotelischen Gedanken, der im Ergon-Argument zum Ausdruck kommt?

Wenn der Mensch von *Natur* aus, also seinem Wesen nach, „Mängelwesen“ ist, dann gehört die notwendige Kompensation des Mangels durch Kultur, einschließlich Erziehung und Tugenderwerb, genauso zu seiner Natur. (Al-

lerdings wäre eben deshalb ein Ausdruck wie „Bestimmungsbedarf“ weniger irreführend als „Mangel“.) Ich denke, diesen Zusammenhang sieht Aristoteles nicht anders als Gehlen. Nur betont dieser einerseits den „Mangel“, andererseits die Vielfalt alternativer Möglichkeiten des Ausgleichs durch Kultur. Aristoteles hingegen sagt hierzu wenig und geht davon aus, dass *im Bereich der Emotionen, Einstellungen und Handlungsimpulse* – anders als vielleicht im Bereich von Fertigkeiten und Techniken – die Kultivierung auch bei unterschiedlichen Lebensbedingungen in etwa dieselbe Gestalt annehmen muss.

Glauben Sie, dass es so etwas wie rollen-, geschlechter- oder lebensalter-spezifische Tugenden gibt, also etwa Tugenden des Politikers oder des Lehrers, Tugenden der Frau und des Mannes oder Tugenden der Jugend und des Alters? Und wenn ja, was haben die mit den „klassischen“ Tugenden zu tun, die von Tugendethikern thematisiert werden und für alle Menschen verbindlich sind?

Ich vermute, die richtige Antwort muss zwei Teile aufweisen. Betrachten wir das Beispiel der sog. ärztlichen Tugenden, von denen jetzt ja häufig die Rede ist. Dabei denkt man an Dinge wie Sorgfalt bei der Diagnose, Mitgefühl mit dem Patienten, Schweigepflicht, Wahrheit am Krankenbett u.a.m. Zunächst: Es handelt sich offenbar bei den „ärztlichen Tugenden“ nicht um berufsspezifische *Kompetenzen* zu diagnostizieren, zu behandeln, zu verschreiben usw., sondern um die rechte *Orientierung* im Erwerb und im Einsatz solcher (und anderer) Fähigkeiten. Zum Beispiel sind in vielen Fällen nur Ärztinnen bzw. Ärzte *kompetent*, einen Patienten angemessen über seine Krankheit aufzuklären. *Ob* sie das aber unter gegebenen Umständen tun sollen, und *wie*, das ist keine Angelegenheit ihrer medizinischen Kompetenz, sondern eine Frage der Tugend. Unter anderem etwa der Wahrhaftigkeit. Ist die Unwahrheit einer Beschönigung ein zwingender Grund, sie zu vermeiden? Oder der Rücksichtnahme und des Mitgefühls. Soll man nicht bestimmte Dinge verschweigen, um den Patienten nicht zu entmutigen? Oder des Mutes und der Verlässlichkeit – angesichts der Versuchung, unangenehmen Reaktionen des Patienten aus dem Weg zu gehen. Und so weiter. Die hier erforderlichen Tugenden sind aber keine anderen als die, um die wir alle uns bemühen sollten.

Andererseits: Da die Tugenden nur *in concreto* eingeübt und praktiziert werden, wirkt sich die faktische Lebenssituation – allerdings, wie auch Ihre Frage annimmt, nicht nur die berufliche – unweigerlich auf die Probleme aus, die zu bewältigen, die Umstände, die zu beachten, die Versuchungen, die zu überwinden sind, usw. Das ist z.B. ein Grund, in die Heranbildung von Medizinerinnen „medizinische Ethik“ zu integrieren. Von ärztlichen Tugenden – oder auch von Tugenden des Alters usw. – zu sprechen, scheint mir hingegen eher missverständlich.

Kant unterscheidet zwischen Handlungen, die bloß pflichtgemäß sind, und solchen, die aus Pflicht erfolgen. Nun ist der Begriff der Pflicht für die Tugendethik nicht sonderlich wichtig. Trotzdem scheint Kant einen wichtigen Punkt zu machen, denn es ist ein Unterschied, ob man nur zufällig so handelt, wie es der Tugendhafte tun würde, oder ob man so handelt, weil man weiß, dass man auf diese Weise etwas Gutes tut. Wie kann ein Tugendethiker diesem intuitiven Unterschied Rechnung tragen? Anders gefragt: Wie motiviert die Tugend zum Handeln?

Schon Aristoteles diskutiert diesen Unterschied. Er meint, der Tugendhafte tue das Richtige *um der Tugend willen*. Aber was soll das heißen? Zum Beispiel: dem Patienten reinen Wein einschenken, *um ein wahrheitsliebender Mensch zu sein*? Wohl kaum. Ein solches Verständnis der Tugend trägt nicht nur zu deren „schlechtem Ruf“ bei, von dem Sie eingangs sprachen. Es wird auch dem Begriff der Tugend nicht gerecht. Unter anderem deshalb, weil ein solches Verständnis dem Tugendhaften eine Absicht zuschreibt, die für die ethische Qualität seines Handelns hier und jetzt durchaus entbehrlich ist. In unserem Beispiel etwa verlangt Wahrhaftigkeit lediglich, dass man dem Patienten nicht sagt, was nicht zutrifft, *weil* es nicht zutrifft. Und so verlangen auch andere Tugenden ein Handeln, das *bestimmten Handlungsgründen* Rechnung trägt oder aber eine Absage erteilt – je nach Art der Tugend.

Seit Platon und Aristoteles wird versucht, Tugend und Glück miteinander zu verknüpfen. Die Tugend kann, so die Überlegung, nur dann ein für jeden verbindliches Ideal sein, wenn sie ihrem Besitzer zum Glück verhilft. Genauso alt sind aber auch die hartnäckigen Zweifel an dieser Vorstellung. Es

scheint schlicht nicht zu stimmen, dass tugendhafte Menschen besonders glücklich sind. Im Gegenteil: der Tugendhafte ist am Ende oft nur der nützliche Idiot, der besonders leicht ausgenutzt und übervorteilt wird und so schneller als andere ins Unglück gerät. Wie würden sie solchen Zweifeln begegnen?

Nach meiner Auffassung führt uns hier die Philosophie vor eine Frage, die sie selbst nicht beantworten kann. Zwar dienen Tugenden wie Tapferkeit, Mäßigung oder Zielstrebigkeit und indirekt sogar Gerechtigkeit, Rücksicht oder Nächstenliebe auch dem Wohlergehen des Tugendhaften selbst – im allgemeinen; und vermutlich sogar mit größerer Wahrscheinlichkeit als schlauer Egoismus. Ich meine auch nicht, dass das von Ihnen angesprochene Risiko einem *Gründe* gibt, sich im eigenen Handeln nicht tugendgemäß motivieren zu lassen. Indessen findet jeder normal entwickelte denkende Mensch in sich einen *Zwiespalt* vor, der im Bewusstsein von zwei gleichermaßen unbedingten und unabweisbaren Ansprüchen besteht, die zumindest potentiell miteinander konkurrieren: dem Wunsch nach Glück und den Forderungen der Tugend. Viele Religionen versprechen, diese Konkurrenz zu überwinden. Die Philosophie jedoch hat zu den entsprechenden Lehren keinen argumentativen Zugang.

Vollkommene Tugend ist ein Ideal, das, so scheint es, kaum einmal erreicht wird: nobody is perfect. Was bedeutet das für das Verständnis der Tugenden des Menschen? Heißt es, dass menschliche Tugenden fallibel sind, dass ein Mensch also tugendhaft sein und doch mitunter schlecht handeln kann? Oder bedeutet es, dass Menschen, von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, nie wirklich tugendhaft sind?

Ich fürchte, die zweite Antwort ist die richtige. Der Begriff der Tugend wird aber dadurch ebenso wenig in Frage gestellt wie der Begriff der Gesundheit durch den Umstand, dass völlige Freiheit von Krankheit, Behinderung usw. die seltene Ausnahme ist. Indessen ist dieser Trost eher philosophischer als existentieller Natur.

Wie sollten wir mit dem Befund umgehen, dass die meisten von uns nicht immer tugendhaft handeln? Brauchen wir besondere Tugenden (oder viel-

leicht besser: Hilfstugenden), um mit unserer eigenen Unvollkommenheit und der von anderen umgehen zu können? Man denke etwa an Selbstbeherrschung und Selbstdisziplin gegenüber starken Begierden, oder an Menschenkenntnis, die uns die Laster anderer Menschen erkennen und entsprechend umsichtig handeln lässt, oder auch an Nachsicht und die Bereitschaft zur Vergebung gegenüber den Verfehlungen anderer.

Ja, wir brauchen solche Tugenden. Man könnte auch die Gerechtigkeit des Richters dazurechnen, der von Berufs wegen die Untaten von Mitmenschen angemessen zu bestrafen hat. Indessen rechnet die aristotelische Tradition die Selbstbeherrschung nicht zu den Tugenden, weil sie eher einen *Mangel* an Tugend *kompensiert*: den Mangel an verlässlicher Geneigtheit, das als richtig ins Auge Gefasste auch bei Gegenwind anzusteuern.

Muss jemand, der tugendhaft ist, auch wissen, dass er es ist? Impliziert also der Besitz von Tugend Wissen um die eigene Tugendhaftigkeit?

Thomas von Aquin, der sich in solchen Dingen ganz gut auskennt, meint: Ja. Allerdings müssen wir in dieser Aufforderung zu schmeichelhafter Selbsterkenntnis nur dann einen Anlass zu lasterhaftem Stolz befürchten, wenn das anscheinende Wissen um die eigene Tugend in Wirklichkeit eine Illusion ist.

Lange Zeit wurde die Tugendethik nicht als eigenständige normative Theorie neben Kantischer Ethik und Utilitarismus wahrgenommen. Seit den Arbeiten von Elizabeth Anscombe und Philippa Foot - die Sie beide in Ihrer Oxforder Zeit noch kennengelernt haben – sowie denen von Alasdair MacIntyre in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich das geändert. Wie erklären Sie sich die Renaissance der Tugendethik, die seitdem anhält? Geht die Wiederentdeckung der Tugendethik Ihrer Meinung nach auch zurück auf ein neues Interesse an Metaphysik?

Die letzte dieser Fragen kann ich nicht beantworten. Im Übrigen vermute ich, dass eine Reihe von Faktoren wirksam wurden. Anscombes und Foots Kritik am Subjektivismus, an Kant und vor allem am Utilitarismus hat sicher manchen überzeugt; das Interesse an Platon und Aristoteles – gerade

auch an dessen *Nikomachischer Ethik* – war ohnehin an den alten englischen Universitäten immer lebendig; neben Foot und Anscombe trugen auch Owen, Kenny, MacIntyre und andere dazu bei, dass sich die praktische Philosophie im angelsächsischen Sprachraum in stärkerem Maß auf Aristoteles und später auch auf den bereits erwähnten hl. Thomas besann.

Sie waren einer der ersten und sind bis heute einer der wenigen deutschen Philosophen, die sich mit der Tugendethik affirmativ auseinandersetzen. Was hat Sie dazu gebracht, die Tugendethik wieder stark zu machen?

Ob ich ein repräsentativer Tugendethiker bin, weiß ich gar nicht. Mich interessieren vor allem die Rationalitäts- und Motivationsstrukturen, die sich im menschlichen Handeln manifestieren und seine ethische Qualität bestimmen. Die einzelne Tugend internalisiert ja nach meiner Auffassung, wie schon angedeutet, die Bejahung bzw. Verwerfung eines bestimmten Motivationsmusters – im Fall der Wahrhaftigkeit etwa: *nicht sagen, was nicht stimmt, weil es nicht stimmt*. Solche Internalisierung bedeutet Prägung von Handlungsimpulsen. Aber was da internalisiert wird, sind *Vernunftstrukturen*, die nach Aristoteles im Idealfall von der *Klugheit* (oder *Weisheit*) unseres praktischen Denkens repräsentiert werden. Die aristotelische Konzeption dieser Strukturen hat mich in meiner Habilitationsschrift beschäftigt und auf Umwegen zu meinen späteren Arbeiten im Bereich der praktischen Philosophie geführt. Dabei erfuhr ich allerdings Ermutigung und Anregung durch manche Vorbilder und Freunde wie die bereits genannten oder auch Anthony Price und Candace Vogler.

Was kann die Tugendethik, was anderen ethischen Theorien nicht gelingt? Ist die Tugendethik in Ihren Augen ein Komplement oder eine radikale Alternative zu diesen Theorien?

Nun, es wäre ja schon etwas, wenn die eine oder andere Version von Tugendethik der *Wahrheit* etwas näher käme als alternative Konzeptionen. In meinen Augen stellt nämlich Tugendethik tatsächlich keine Ergänzung, sondern eine Konkurrenz zu anderen ethischen Theorien dar; sie beansprucht, die Moral korrekt zu deuten. Wenn „moralisch handeln“ so viel heißt wie: *Richtiges aus richtigen Motiven tun*, dann muss die philosophi-

sche Ethik dartun, wie dieser Zusammenhang von Verhalten und Gesinnung näherhin strukturiert ist und in welchen Motivationsmustern er in der menschlichen Seele verankert ist. Und das kann nach meiner Auffassung nur so etwas wie eine Tugendethik leisten.

Kants Moralphilosophie z.B. scheint mir bereits an dieser grundlegenden Aufgabe zu scheitern, indem sie das gute Handeln an die Bedingung einer Super-Motivation durch Ehrfurcht vor dem Sittengesetz knüpft. Zudem beruht sie auf der fragwürdigen Annahme, dass der Mensch ein solches Gesetz sich selber verbindlich auferlegen kann (und muss!), während nach tugendethischer Auffassung gutes Handeln ein Erfordernis seiner Natur ist. Der Utilitarismus wiederum verfehlt das Thema der Moralphilosophie, indem er den Begriff des guten Handelns durch dessen (voraussichtliches) Ergebnis bestimmt und dabei von der Frage der Motivation zunächst ganz absieht.

Eine Ethik hat zwar nicht die Aufgabe, beliebige faktisch verbreitete Maßstäbe festzustellen und zu rechtfertigen. Sie muss sich aber daran orientieren, was wir – vor aller Philosophie – unter Moral überhaupt verstehen. Und in diesem Sinne ist die Tugendethik *realistisch*. Zum Beispiel, indem sie das Erfordernis eines durch Gewöhnung verlässlichen Charakters betont, zugleich jedoch die Vielfalt wie auch die Variabilität motivierender Umstände respektiert und entsprechende Flexibilität des Verhaltens vorsieht. Aber auch, insofern sie viele Tugenden – wie etwa Nächstenliebe oder Lebensbejahung – kennt, die das gute Handeln unter gewöhnlichen Umständen nicht auf eine einzige Verhaltensmöglichkeit festlegen, sondern der Inspiration des Handelnden Spielraum lassen. Ferner übersetzt die Tugendethik den Maßstab ethischer Qualität in eine Vielzahl von Tugenden; so kann sie das Problem moralischer Konflikte ernstnehmen, aber auch entschärfen: unterschiedliche motivationale Orientierungen, die tendenziell für gutes Handeln sorgen, können im Einzelfall miteinander kollidieren; für den Schiedsspruch sorgt dann die Klugheit. Im übrigen ist durch deren Rolle und durch die Bedeutung *allseits* dienlicher Tugenden wie Tapferkeit die *Entgegensetzung von eigennützigem und altruistischem Verhalten* relativiert – eine sonst in der Moralthorie verbreitete Grenzziehung, die ja schon da an ihre eigenen Grenzen stößt, wo wir uns den nächsten Verwandten und Freunden in besonderer Weise zuwenden. – Das also und manches andere „kann“ die Tugendethik. Hat sie also ihre Renaissance nicht verdient?

Martin Palaunec

Die Definition der Tugend bei Aristoteles

Wenn wir etwas über Tugenden lernen wollen, liegt es nahe, bei Aristoteles nachzulesen – dem unbestrittenen Großmeister der Tugendlehre. Beschäftigen wir uns allerdings mit seiner *Nikomachischen Ethik* (NE) eingehender, dann stoßen wir ausgerechnet bei zwei zentralen Begriffen auf Schwierigkeiten. Die erste Schwierigkeit betrifft die Definition der Tugend selbst (NE II.4-6). Im Abschnitt I dieses Aufsatzes untersuche ich einen Bestandteil der Tugenddefinition, die sogenannte „Mesoteslehre“. Die Mesoteslehre ist mit so vielen logischen und inhaltlichen Schwächen behaftet, dass wir uns wundern müssen, wie Aristoteles solche offensichtlichen Fehler unterlaufen konnten. Für einen wohlwollenden Interpreten stellt die Mesoteslehre als Teil der Tugenddefinition eine echte Herausforderung dar. Im Abschnitt II skizziere ich daher einige Überlegungen für eine Interpretation, welche die Probleme der Mesoteslehre ernst nimmt, ohne zugleich die aristotelische Ethik im Ganzen zu verwerfen.

Die zweite Schwierigkeit, mit der ich mich in diesem Aufsatz beschäftige, betrifft die berühmte Erläuterung des Aristoteles, dass das glückliche Leben eines Menschen (*eudaimonía*) nichts anderes sei als ein tugendhaftes Leben (NE I.6). Es dürfte klar sein, dass Aristoteles hier eine eindrucksvolle These äußert, die aber nicht einfach zu verstehen ist. Die Verknüpfung von glücklichem Leben und tugendhaftem Leben kann unterschiedlich interpretiert werden, etwa dass Tugend und Glück *identisch* seien oder dass die Tugend eine *Ursache* des Glücks sei. Im Abschnitt III stelle ich verschiedene landläufige Lesarten der Verknüpfung von Glück und Tugend vor und komme zu dem Schluss, dass die meisten dieser Lesarten einer systematischen Prüfung nicht standhalten können. Die Tugend ist weder identisch mit dem Glück, noch verursacht sie das Glück. Derartige Versuche, das glückliche Leben und das tugendhafte Leben miteinander zu verknüpfen, müssen *notwendig* scheitern und zwar *unabhängig* vom konkreten Inhalt der Tugenddefinition. Es gibt systematische Gründe für die Annahme, dass jede gehaltvolle De-

definition der Tugenden, von der wir ausgehen können, zu denselben Problemen führt.

Auf den ersten Blick scheint es so, als ob die geschilderten beiden Schwierigkeiten die aristotelische Ethik bis ins Mark erschüttern: Einerseits wirkt die Definition des zentralen Begriffs der Tugend schlecht und lückenhaft formuliert, andererseits scheint das eudämonistische Projekt insgesamt zum Scheitern verurteilt, welches eine Verbindung von glücklichem Leben und moralischer Integrität etablieren will. Allerdings denke ich, dass diese beiden Schwierigkeiten miteinander verknüpft sind und ihren Ursprung weniger im aristotelischen Text haben, als in einer gängigen Auffassung darüber, wie wir den Text und die Methode der Ethik zu lesen haben. Es wird üblicherweise davon ausgegangen, dass uns Aristoteles sein Konzept vom guten Leben durch den Begriff der Tugenden erläutert. In dieser Darstellung besteht ein konstitutiver Zusammenhang zwischen den Tugenden und dem glücklichen Leben: Die Tugenden seien die Elemente und zugleich die Prinzipien des Glücks. Deshalb sei es notwendig, dass Aristoteles relativ zu Beginn seiner Ethik den Begriff der Tugenden definiert, um darauf aufbauend sein Konzept des guten, glücklichen Lebens mit Inhalt zu füllen. Wenn wir uns für diese gängige Lesart entscheiden, dann ist es natürlich für Aristoteles fatal, wenn weder die Definition der Tugend überzeugt, noch die Verknüpfung von Tugenden und glücklichem Leben funktioniert. Ich denke aber, dass es sich hierbei nicht um die einzige mögliche Lesart handelt. Im Abschnitt IV werde ich in groben Zügen eine alternative Interpretation der Tugenddefinition und ihres Zusammenhangs zum Begriff des glücklichen Lebens skizzieren. Allerdings werde ich keine vollgültige neue Lesart entwerfen können und sie philologisch-systematisch verteidigen. Ich habe das bescheidenere Ziel, einige Anregungen zu sammeln, und hoffe, Impulse für ein weiteres Nachdenken über den Begriff der Tugend zu geben. Mein Vorschlag besteht darin, die Ordnung der gängigen Lesarten auf den Kopf zu stellen: Nicht die Tugenden erläutern das gute Leben, sondern umgekehrt können wir nur mit dem Konzept des guten Lebens die Tugenden verstehen. Das gute, glückliche Leben ist das grundlegende Konzept. Die Tugend ist lediglich ein abgeleiteter Begriff.

Meine Lesart hat die Konsequenz, dass wir die vermeintliche Definition der Tugend in NE II.4-6 nicht allzu ernst nehmen dürfen. Sie dient vermutlich nur als didaktisches Hilfsmittel und als heuristischer Zugang zur Ethik. Aristoteles' eigener laxer Umgang mit seiner Definition spricht für diese Vermutung. Eine weitere Folge meiner Lesart ist, dass die aristotelische Ethik in einem bestimmten Sinn gar nicht als Tugendethik bezeichnet werden sollte. Nicht die Tugend ist das Prinzip seiner Ethik, sondern der umfassendere und reichere Begriff der *eudaimonía*.

I. Probleme der Mesoteslehre

Die *Mesotes*-Lehre ist wohl – leider – eines der berühmtesten Elemente der aristotelischen Tugendlehre. Ganz ohne Frage ist sie bildhaft und eingängig, bestens geeignet für Darstellungen in Lehrbüchern: Laut Mesoteslehre stehen jeder Tugend zwei Laster gegenüber. Das erste Laster werde gekennzeichnet durch einen Exzess oder ein ‚Zuviel‘ von etwas, das zweite Laster durch einen Mangel oder ein ‚Zuwenig‘ von etwas. Die Tugend hingegen bilde die ‚goldene Mitte‘ zwischen diesen beiden Extremen. Folglich stellt uns die Mesoteslehre ein begriffliches Dreierschema zur Verfügung, in das wir die Tugenden und zugehörige Laster einordnen können. Aristoteles räumt der Mesoteslehre einen prominenten Ort ein, indem er sie als Bestandteil der *Wesensdefinition* von Tugenden einführt (NE II.4-6). Das Dreierschema von Tugend und Lastern scheint also nicht nur einer philosophischen Ordnungsliebe zu dienen, sondern das Wesen der Tugend zu kennzeichnen: Eine Tugend sei genau diese Art von Habitus, der als Mitte eines solchen Dreierschemas verstanden werden könne. J.O. Urmson nennt die Mesoteslehre eine wagemutige und spannende These; zwar umstritten, aber „very possibly true“ (Urmson 1973, S.223). Ich denke, dass sich Urmson irrt: Die Mesoteslehre ist weder spannend, noch besonders aussagekräftig, sondern höchstwahrscheinlich falsch. In diesem Abschnitt I sammle ich einige Einwände gegen die Mesoteslehre. Ich werde an verschiedenen Beispielen zeigen, dass die Mesoteslehre sich auf die meisten Tugenden entweder nur mit Einschränkungen oder überhaupt nicht anwenden lässt. Dadurch ergeben sich

schwerwiegende Folgen für die aristotelische Tugenddefinition in NE II.4-6: Wenn die Mesoteslehre auf einen Großteil der Tugenden nicht zutrifft, dann ist sie offenbar ungeeignet, ein Bestandteil einer Wesensdefinition der Tugend zu sein. Ein Fehler in einer zentralen Definition ist ohne Frage ein schwerwiegendes Problem. Als wohlwollende Aristoteles-Leser müssen wir uns fragen, wie wir mit einem solchen Mangel umgehen wollen. Im Abschnitt III werde ich zeigen, dass uns ein naheliegender Ausweg verschlossen ist: Ich werde nachweisen, dass wir die fehlerhafte Definition nicht ohne Weiteres korrigieren können, etwa indem wir die Mesoteslehre verwerfen und durch eine angemessenere Artbestimmung ersetzen. Das aristotelische Projekt einer Ethik des guten Lebens schließt nämlich aus, so werde ich argumentieren, dass wir überhaupt mit der Definition einer Tugend beginnen. Der Begriff der Tugend ist ein nachrangiger und abgeleiteter Begriff. Wir können zwar den Begriff der Tugend definieren, aber erst *am Ende unserer Untersuchung*, wenn wir diejenigen ethischen Prinzipien geklärt haben, von denen die Tugend abhängt.

Bevor ich die Schwierigkeiten der Mesoteslehre diskutiere, möchte ich kurz einen Blick auf die Erläuterungen werfen, mit denen Aristoteles die Tugenden einführt. Das griechische Wort für Tugend (*areté*) bedeutet im ursprünglichen Sinn eine gute Eigenschaft oder Vortrefflichkeit. Die Frage nach den menschlichen Tugenden ist also eine Frage nach den Eigenschaften, die einen Menschen gut machen – genauer: diejenigen Eigenschaften, durch die ein Mensch gut handelt. „Gutes Handeln“ ist dabei in einem doppelten Sinn zu verstehen, einerseits als erfolgreiches Handeln, andererseits als lobenswertes Handeln (vgl. NE I.13). Wir Menschen haben eine ganze Reihe von Fähigkeiten, die mit Handlungen verknüpft sind, etwa die Fähigkeiten uns zu bewegen, wahrzunehmen und zu denken. Wenn wir diese Fähigkeiten aber nicht bloß irgendwie besitzen, sondern *auf eine bestimmte Weise* und *mit bestimmten Zielen* ausüben, dann üben wir sie in dem genannten doppelten Sinn „gut“ aus, also tugendhaft. Folglich sind die Tugenden, technisch gesprochen, Eigenschaften zweiter Ordnung: Sie beschreiben die Qualität unserer Fähigkeiten. Unsere Fähigkeiten zum Handeln

besitzen wir zwar von Kindheit an, aber noch in einem rohen, ungebildeten Zustand. Erst wenn wir durch Unterricht, Erfahrung, Übung und Gewöhnung gelernt haben, unsere Fähigkeiten in der bestimmten Weise und mit den bestimmten Zielen einzusetzen, besitzen wir die Tugenden (vgl. NE II.1). Dabei dürfen diese Fähigkeiten nicht als irgendwelche konkreten Fertigkeiten missverstanden werden, wie etwa die Fertigkeit Spanisch zu sprechen, die wir in bestimmten Situationen nach Belieben anwenden oder auch nicht. Vielmehr beziehen sich die Tugenden auf jene grundlegenden Fähigkeiten, die unser Denken und Handeln insgesamt formen. Die Tugenden sind daher „feste Grundhaltungen“ (Franz Dirlmeier) oder „Dispositionen“ (Ursula Wolf), auf eine gewisse Weise zu handeln (NE II.4). Mit dieser Gattungsbestimmung der Tugend als „Disposition“ (*héxis*) ist freilich noch nicht gesagt, *auf welche Weise* unsere Handlungen durch die Tugenden geformt sind. Wir verstehen also noch nicht, *weshalb* die Tugenden *gute* Dispositionen sind (etwa im Gegensatz zu den Lastern, die genauso Dispositionen oder „feste Grundhaltungen“ sind). Um zu bestimmen, was für eine Art Disposition die Tugenden sind, führt Aristoteles die Mesoteslehre ein: „Die Tugend ist also eine Disposition (*hexis*), die sich in Vorsätzen äußert (*prohairesis*), wobei sie in einer Mitte liegt, und zwar in der Mitte in Bezug auf uns, die bestimmt wird durch die Überlegung (*logos*), das heißt so, wie der Kluge (*phronimos*) sie bestimmen würde.“ (NE II.6). Die Redeweise von einer *Mitte* erläutert Aristoteles im nächsten Satz als ein *begriffliches Ordnungsschema*: „Sie [die Tugend, M.P.] ist die Mitte zwischen zwei Lastern, von denen das eine auf Übermaß, das andere auf Mangel beruht. Sie ist auch in dem Sinn eine Mitte, dass die einen Laster in den Affekten und Handlungen hinter dem Gesollten (*to deon*) zurückbleiben, die anderen über es hinausgehen, während die Tugend das Mittlere sowohl findet wie wählt.“ (NE II.6). Wir finden also in II.6 die zwei klassischen Bestandteile einer aristotelischen Wesensdefinition, die *héxis* als Gattung der Tugend und die Mesoteslehre als spezifische Differenz.

Auf den ersten Blick liefert uns die Mesoteslehre ein plausibles Werkzeug um zu verstehen, weshalb bestimmte Laster und Tugenden

zusammengehören, d.h. weshalb immer zwei Laster als Abweichungen von einer konkreten Tugend interpretiert werden können. So beschreibt beispielsweise die Dreiergruppe ‚Feigheit‘ – ‚Tapferkeit‘ – ‚Tollkühnheit‘ wie der Affekt der Furcht unser Handeln beeinflusst. Alle Menschen empfinden Furcht, daran ist laut Aristoteles nichts Ehrenrühiges (NE III.9). Der Feige jedoch wird durch zu viel Angst in seinem Handeln gelähmt, der Tollkühne unterschätzt die Gefahr und geht blindlings jedes Risiko ein (vgl. NE III.10). Der Tapfere hingegen fürchtet sich zwar auch, er lässt sich aber nicht von der Angst übermannen. Vielmehr schätzt er in gefährlichen Situationen die Lage richtig ein und lässt entsprechende Vorsicht walten. Die Tugend der Tapferkeit ist offenbar ein Paradebeispiel für die Mesoteslehre. Das Laster der Feigheit ist durch ein ‚Zuviel‘ an Furcht gekennzeichnet, das Laster der Tollkühnheit wird dagegen durch ein ‚Zuwenig‘ an Furcht bestimmt. Die Tapferkeit besteht in einem Handeln, das auf vernünftige Weise Furcht zeigt. Ursula Wolf, die selbst eine Kritikerin der Mesoteslehre ist, vermutet, dass nur bei den beiden Tugenden der Tapferkeit und der Mäßigkeit die Mesoteslehre überhaupt funktionieren könne. Sowohl Tapferkeit und Mäßigkeit richten sich direkt auf unsere Affektivität, indem die Tapferkeit ein gesundes Maß an Furcht verlange und die Mäßigkeit sich in einem gesunden Maß an körperlichen Begierden (etwa nach Essen, Trinken und Sexualität) zeige. Bei diesen beiden Tugenden diene der Affekt als Maßstab, so dass durchaus sinnvoll von den lasterhaften Extremen eines ‚Zuviel‘ und ‚Zuwenig‘ gesprochen werden könne (Wolf 2010, S.99). Ich denke, dass Ursula Wolf zutreffend beschreibt, weshalb uns die Mesoteslehre anhand der Beispiele von Tapferkeit und Mäßigkeit auf den ersten Blick einleuchtet. Schauen wir uns aber die *Nikomachische Ethik* genauer an, finden wir bereits bei der Diskussion der Mäßigkeit Anzeichen dafür, dass Aristoteles seine eigene Mesoteslehre nicht konsequent anwendet. Diese aristotelische ‚Nachlässigkeit‘ halte ich für besonders bemerkenswert, weil sie uns einen Hinweis darauf gibt, wie wir die Rolle der Tugenddefinition in der *Nikomachischen Ethik* verstehen können. Während es in NE II.6 den Anschein hat, als führe

Aristoteles eine strenge Wesensdefinition ein,¹ benutzt er seine Charakterisierung im weiteren Text eher wie eine Faustregel. Auf die Rolle der vermeintlichen Definition werde ich in den Abschnitten III und IV weiter eingehen. Im vorliegenden Abschnitt werde ich zunächst exemplarisch an den Tugenden der Mäßigkeit, der Freigebigkeit, der Gerechtigkeit und den Verstandestugenden die Probleme der Mesoteslehre schildern.

Mäßigkeit: Weil sich die Tugend der Mäßigkeit genauso wie die Tapferkeit auf unsere Affekte richtet, scheint die Anwendung der Mesoteslehre naheliegend. Bei der Mäßigkeit geht es um unsere körperlichen Begierden nach Nahrung und Sexualität, die an sich nichts Schlechtes sind. Ein Übermaß oder Mangel an solchen Empfindungen ist natürlich einem guten Leben abträglich und daher lasterhaft. Wir können uns etwa einen Vielfraß vorstellen, der Unmengen an Essen in sich hineinstopft, oder einen frigidem Lustfeind. Der Tugendhafte hingegen lässt sich weder von einem Übermaß an Begierden leiten, noch unterdrückt er seine leiblichen Bedürfnisse. Insofern lässt sich die Mesoteslehre auf die Mäßigkeit anwenden. In einer beiläufigen Bemerkung nennt Aristoteles aber noch eine weitere Kategorie des lasterhaften Handelns, die das simple Dreierschema von Mangel – Tugend – Exzess sprengt. Rosalind Hursthouse weist in ihrem Aufsatz *A False Doctrine of the Mean* auf eine Textstelle hin, in der Aristoteles von Lastern spricht, bei denen die Begierden nicht im Exzess oder mangelhaft ausgelebt werden, sondern gegenüber den *falschen Objekten* auftreten (Hursthouse 1980, S.62-66). So heißt es bei Aristoteles: „Sie freuen sich *an manchen Dingen, an denen man sich nicht freuen soll, da sie hassenswert sind*, und wenn es sich um Dinge handelt, an denen man sich freuen soll, dann freuen sie sich an diesen mehr, als man soll und als es die meisten Menschen tun.“ (NE III.13, meine Hervorhebung, M.P.). Es gibt also nicht nur den Unmäßigen, der sich an erfreulichen Dingen zu viel freut – etwa den adipösen Gourmand, der Essen zu sehr liebt. Sondern es gibt auch den Unmäßigen, der sich an Dingen

¹So heißt es beispielsweise in II.6: „Daher ist die Tugend ihrem Wesen (*ousia*) nach, das heißt nach der Definition, die angibt, was es heißt, dies zu sein (*to ti ēn einai*), eine Mitte.“

freut, die „hassenswert“ sind. Ein Beispiel hierfür sind die barbarischen Kannibalen, von denen Aristoteles berichtet, dass sie gegenseitig ihre Kinder verspeisen (NE VII.6 und Hursthouse 1980, S.62). Der Kannibale, der die falschen Objekte begehrt, und der Vielfraß, der die richtigen Objekte im Übermaß begehrt, sind beide lasterhaft, aber auf unterschiedliche Weise. Beim Kannibalen greift die quantitative Bewertung von ‚Zuviel‘ oder ‚Zuwenig‘ nicht. Zwar könnte ein Verfechter der Mesoteslehre spitzfindig argumentieren, auch der Kannibale begehre ein ‚Zuviel‘, denn das rechte Maß des Begehrens von Kinderfleisch bestünde darin, überhaupt kein Kinderfleisch zu begehren. Das Begehren eines falschen Objekts sei daher lediglich ein Spezialfall des Lasters des Übermaßes. Dieser Einwand verkehrt jedoch die Richtung der Bewertung. Der Vielfraß ist deswegen schlecht, weil er zu viel isst. Weil seine Begierden im Übermaß auftreten, ist er lasterhaft. Der Kannibale hingegen isst deswegen ‚zu viel‘ (‚zu viel an Kinderfleisch‘), weil er schlechte Objekte wählt. Nicht das Übermaß legt die Schlechtigkeit seines Verhaltens fest, sondern weil wir sein Verhalten als schlecht erkennen, können wir in einem gewissen Sinn von einem Übermaß sprechen. Daher ist es zwar möglich, die Mesoteslehre auch auf die kannibalische Unmäßigkeit anzuwenden. In diesem Fall handelt es sich jedoch um eine irreführende und nachrangige Verwendung, die den eigentlichen Kern des Lasters – nämlich das schlechte Objekt – verdeckt.

Freigebigkeit und Gerechtigkeit: Anders als Tapferkeit und Mäßigkeit haben die Tugenden der Freigebigkeit und der Gerechtigkeit nicht direkt etwas mit Affekten zu tun, sondern mit der Beschaffenheit von Handlungen in gewissen Situationen und mit bestimmten Absichten. Natürlich können Affekte bei gerechten und freigebigen Handlungen eine Rolle spielen, sie sind aber nicht primär der Grund, weshalb wir eine bestimmte Handlung als gerecht oder ungerecht, freigebig oder geizig beurteilen. Wenn die Mesoteslehre auf diese beiden Tugenden angewendet werden soll, dann muss es folglich einen anderen Maßstab des ‚Zuviel‘ oder ‚Zuwenig‘ geben als die zugehörigen Affekte. Scheinbar bietet sich ein solcher

Maßstab an, weil Freigebigkeit und (partikulare) Gerechtigkeit sich in der Regel auf materielle Güter beziehen. Solche Güter sind notwendig quantifizierbar. Es ist also möglich, von einem ‚Zuviel‘, einem ‚Zuwenig‘ oder einer ‚richtigen Mitte‘ zu sprechen: Der Verschwender wirft sein Geld mit beiden Händen zum Fenster hinaus, während der Geizige selbst bei wichtigen Ausgaben knausert. Der Freigebige scheint in der Mitte zwischen den beiden Lasterhaften zu stehen, weil er weniger Geld ausgibt als der Verschwender, jedoch mehr als der Geizige. Ähnlich verhält es sich mit der Gerechtigkeit: Der gerechte Richter ist in der Lage, ein angemessenes Strafmaß zu finden, welches weder zu hartherzig noch zu milde ist. Betrachten wir also die quantifizierbaren Güter, mit denen sich Freigebigkeit und Gerechtigkeit auseinander setzen, dann scheint es so, als könne die Mesoteslehre auch diese beiden Tugenden als Mitte zwischen je zwei Extremen bezeichnen. Eine solche Beschreibung verkennt jedoch die wesentlichen Kriterien der Tugenden. Die Höhe eines Geldbetrags spielt nur eine oberflächliche Rolle für die Beurteilung der Handlung als freigebig. Viel entscheidender ist der *Zweck*, für den das Geld ausgegeben wird, und die *Einstellung* des Betroffenen zu materiellen Gütern. Immanuel Kant formuliert diesen Einwand gegen die Mesoteslehre folgendermaßen:

„Der Geiz (als Laster) ist von der Sparsamkeit (als Tugend) nicht darin unterschieden, daß diese zu weit getrieben wird, sondern hat ein ganz anderes Prinzip (Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung nicht im Genuß seines Vermögens, sondern, mit Entsagung auf denselben, bloß im Besitz desselben zu setzen; so wie das Laster der Verschwendung nicht im Übermaße des Genusses seines Vermögens, sondern in der schlechten Maxime zu suchen ist, die den Gebrauch, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen, zum alleinigen Zweck macht.“ (Kant, *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, Fußnote zu A44f.).

Der Geizige hält den bloßen Besitz von Gütern für einen Wert an sich, er sorgt sich um die nackte Zahl auf seinem Kontoauszug. Der Freigebige und der Verschwender dagegen wissen beide, dass Geld einen instrumentellen Wert hat. Anders als der Freigebige setzt der Verschwender sein Geld aber entweder unbedacht ein (er verschenkt es an den Nächstbesten) oder er verwendet es rein hedonistisch zur Befriedigung seiner Luxusbedürfnisse. Das Verschwenderische an ihm bemisst sich eben nicht quantitativ, sondern zeigt sich an seiner

Überzeugung, dass sein Privatbesitz nur ihm selbst zugute kommen solle. Die Mesoteslehre scheint nur deshalb zur Tugend der Freigebigkeit zu passen, weil der Geizige aufgrund seiner falschen Einstellung zum Besitz in der Regel weniger Geld ausgibt als der Freigebige; umgekehrt gibt der Verschwender meist mehr Geld aus. Dieses ‚Zuviel‘ und ‚Zuwenig‘ sind aber bloß kontingente Begleiterscheinungen der Laster – deswegen habe ich oben bemerkt, dass es sich um eine oberflächliche Beschreibung handelt. Es sind durchaus Fälle denkbar, in denen der Geizige erheblich mehr Geld ausgibt als Verschwender und Freigebiger zusammen (etwa in unnötigen Vermögensversicherungen). Eine enorme Höhe der Ausgaben macht seine Handlung deshalb nicht weniger geizig. Vielmehr zeigt sich sein Geiz, das heißt seine falsche Einstellung zu seinem Vermögen, gerade in diesen Ausgaben. Die Unzulänglichkeit der Mesoteslehre, diese wesentlichen Unterschiede zwischen Tugend und zugehörigen Lastern zu erkennen, wird bei der Tugend der Gerechtigkeit möglicherweise noch deutlicher. Zu Beginn dieses Unterabschnitts habe ich dem gerechten Richter den Hartherzigen und den übertrieben Mildten als Lasterhafte gegenübergestellt. Diese Auswahl war zugegebenermaßen suggestiv zugunsten der Mesoteslehre, weil der Hartherzige dazu tendiert, ein zu hohes Strafmaß zu fällen, während der übertrieben milde Richter meistens unter dem gerechten Strafmaß bleibt. Es gibt aber eine ganze Reihe weiterer Laster, die zwar ebenfalls Abweichungen von der Gerechtigkeit sind, bei denen jedoch diese quantitative Einordnung keineswegs so eindeutig möglich ist. Beispiele hierfür sind die Laster der Parteilichkeit, des Opportunismus oder der Nachlässigkeit. Hier können die Urteile höchst ungerecht in die eine oder andere Richtung ausschlagen. Ein opportunistischer Richter ist ohne Frage ein schlechter Richter. Wir können aber nicht vorhersagen, ob seine Strafen in konkreten Fällen ‚zu viel‘ oder ‚zu wenig‘ sein werden, sondern nur, dass er immer den Weg des geringsten Widerstandes gehen wird. Die Mesoteslehre scheint mir bei der Gerechtigkeit somit in zweierlei Hinsicht zu irren: Erstens stehen der Tugend mehr als bloß zwei Laster gegenüber. Zweitens sind nicht alle diese Laster durch ein konstantes ‚Zuviel‘ oder ein konstantes ‚Zuwenig‘

gekennzeichnet, sondern verfehlen die gerechte Entscheidung auf vielerlei Weise. J. O. Urmson argumentiert deshalb, die Tugend der Gerechtigkeit sei überhaupt ein Fehlkonstrukt. Angemessener wäre es, von einem ganzen Bündel von Tugenden zu sprechen, die notwendig seien, um gerechte Urteile zu fällen (Urmson 1973, S.165). Urmson versucht mit diesem Vorschlag, die Mesoteslehre zu retten, indem er die Gerechtigkeit in verschiedene Tugenden zerteilt, auf welche das Dreierschema der Mesoteslehre anwendbar sei. Auf diese Weise kaschiert Urmson das eigentliche Problem der Mesoteslehre: Genauso wie bei der Freigebigkeit ist die Rede von einem ‚Zuviel‘ oder ‚Zuwenig‘ bloß oberflächlich. Entscheidend ist stattdessen, dass der gerechte Richter ein ausdrückliches Interesse an gerechten Entscheidungen *qua* gerechten Entscheidungen hat. Für den Gerechten ist die Gerechtigkeit ein Wert an sich. Der Ungerechte besitzt dieses Motiv überhaupt nicht (vgl. Williams 1980, 198). Somit ist es unsinnig, den Gerechten auf einer graduellen Skala zwischen zwei Formen des Ungerechten anzusiedeln. Wenn einer Person das spezifische Motiv fehlt, nach Gerechtigkeit um der Gerechtigkeit willen zu streben, werden ihre ungerechten Handlungen je nach Situation den Charakter eines ‚Zuviel‘ oder eines ‚Zuwenig‘ tragen. Dieses ‚Zuviel‘ oder ‚Zuwenig‘ ist aber wesentlich *eine Eigenschaft der einzelnen Handlung, nicht des Handelnden*. Somit ist der Unterschied im Handelnden zwischen Tugend und Laster ein qualitativer Unterschied und nicht, wie die Mesoteslehre vorgibt, quantitativ.

Verstandestugenden: Am Schluss dieses Abschnittes möchte ich die Verstandestugenden kurz erwähnen. Sie stellen ein besonderes Kuriosum im Hinblick auf die Mesoteslehre dar, denn selbstverständlich können wir uns ein ‚Zuwenig‘ an Klugheit, Weisheit oder Wissenschaft vorstellen. Der Betreffende ist dann einfach dumm, borniert oder ignorant. Aber was sollte ein ‚Zuviel‘ in diesem Zusammenhang bedeuten? Außer scherzhaften Bemerkungen über lebensuntüchtige Denker scheint es für solch eine Redeweise keine Anwendung zu geben. Die Verstandestugenden sind für mich das deutlichste Beispiel von Tugenden, die nicht unter die

Mesoteslehre fallen können. Zahlreiche Interpreten (etwa Ursula Wolf) lesen Aristoteles deshalb so, als beschränke er die Mesoteslehre auf die Charaktertugenden. Die einschlägigen Textstellen sind jedoch nicht völlig eindeutig.² Entscheiden wir uns für die Lesart, dass Aristoteles die Mesoteslehre nur auf die Charaktertugenden anwendet, wird völlig unklar, weshalb er die Mesoteslehre in die Wesensdefinition der Tugenden aufnimmt. Die Verstandestugenden sind schließlich ebenfalls Tugenden und müssten genauso unter die Tugenddefinition fallen. Aristoteles jedenfalls verliert weder ein Wort darüber, ob und wie die Mesoteslehre auf die Verstandestugenden angewendet werden könne, noch bietet er eine alternative Tugenddefinition für die Verstandestugenden an. Es scheint ihn nicht beunruhigt zu haben, dass ausgerechnet die wichtigsten und höchsten Tugenden nicht in das Dreierschema der Mesoteslehre passen – für mich ist dies ein Zeichen dafür, dass für ihn weder dieses Schema noch die vermeintliche Definition besonders wichtig sind.

Thomas von Aquin erläutert in seiner *Summa Theologica*, dass die Verstandestugenden zwar auf eine Art ‚Mitte‘ gerichtet seien (S.Th. IaIIae, qu.64.a.3). Diese ‚Mitte‘ ist allerdings keine Mitte zwischen zwei Lastern im Sinne der Mesoteslehre, sondern meint die Wahrheit als Mitte zwischen zwei Arten von Irrtümern. Thomas von Aquin unterscheidet solche Irrtümer, bei denen wir einem Gegenstand Eigenschaften zusprechen, die er nicht hat (also Irrtümer eines ‚Zuviel‘), von Irrtümern, bei denen wir Eigenschaften eines Gegenstandes nicht erkennen, die er hat (folglich Irrtümer eines ‚Zuwenig‘). Wenn wir diese – zugegebenermaßen eigenwillige – Unterscheidung akzeptieren, dann bleibt das ‚Zuwenig‘ oder ‚Zuviel‘ ein Kennzeichen der Erkenntnisakte. Es gibt beispielsweise bei der Tugend der Klugheit nur ein Laster, das ihr entgegensteht, die Dummheit. Sowohl die Irrtümer des ‚Zuviel‘ wie auch die Irrtümer des ‚Zuwenig‘ gehören zu ein und demselben Laster: Mal glaubt der

²Einerseits bemerkt Aristoteles in NE II.5, dass er in diesem Kapitel über die Charaktertugenden spreche (*légo de tén ethikén*, 1106a16). Andererseits fehlt in den entscheidenden Kapiteln NE II.4 und II.6, in denen er die Diskussion der Definition einleitet und zusammenfasst, eine derartige Einschränkung. Hier spricht Aristoteles ganz allgemein von der Tugend (*areté*).

Dumme an Eigenschaften eines Gegenstandes, die gar nicht existieren, ein anderes Mal übersieht der Dumme wichtige Eigenschaften eines Gegenstandes. So finden wir bei Thomas eine Darstellung der Verstandestugenden, die zwar an der aristotelischen Rede von einer Mitte festhält, die aber ganz klar von der Mesoteslehre verschieden ist. Selbst wenn es der Fall ist, dass bei einzelnen Handlungen die gute Handlung als Mitte zwischen zwei extremen, schlechten Handlungstypen dargestellt werden kann, bedeutet dies nicht, dass die zugehörigen Dispositionen sich ebenfalls in das Dreierschema der Mesoteslehre pressen lassen.

II. Erste Konsequenzen

Der vorangegangene Abschnitt I hatte die subversive Aufgabe, unser Vertrauen in die Tugenddefinition aus NE II.4-6 zu untergraben. Es sollte gezeigt werden, dass die Mesoteslehre unklar und irreführend ist, dass sie auf einen Großteil der Tugenden nicht passt und bestenfalls oberflächliche oder triviale Ergebnisse liefert. Die Mesoteslehre bildet aber einen Hauptbestandteil der Tugenddefinition aus NE II.4-6. Kritik an der Mesoteslehre scheint deshalb die aristotelische Ethik bis ins Mark zu erschüttern: Ausgerechnet bei *dem* zentralen Begriff der Tugendethik leistet sich Aristoteles scheinbar grobe Schnitzer. Was sollten wir als wohlwollende Interpreten nun tun? Offenbar gibt es drei Möglichkeiten mit derartig vernichtender Kritik umzugehen. Die erste Möglichkeit bestünde darin, mit einem Schulterzucken das aristotelische Projekt als gescheitert aufzugeben. Die Nikomachische Ethik wäre für uns dann nur noch philosophiehistorisch von Interesse. Eine zweite Möglichkeit bestünde in dem Versuch, an Aristoteles' genereller Ausrichtung festzuhalten und die philosophischen Schäden auszubessern. Beispielsweise könnten wir die Mesoteslehre modifizieren oder durch eine adäquatere Tugenddefinition ersetzen. Beide Möglichkeiten halte ich für voreilig. Aristoteles betritt mit seiner Diskussion der Tugend kein Neuland, sondern kann auf eine reiche Debatte seiner Vorgänger zurückgreifen. Wir sollten also erwarten, dass der aristotelische Begriff der Tugend wohlüberlegt ist. Ich werde in diesem Aufsatz deshalb eine dritte Möglichkeit

vorschlagen, mit der Schwäche der Tugenddefinition umzugehen: Aristoteles selbst, so argumentiere ich, nimmt seine eigene Definition in NE II.4-6 nicht besonders ernst. Es handelt sich auch nicht um eine ausgefeilte Wesensdefinition, auf der große philosophische Last liegt. Vielmehr benutzt Aristoteles die vermeintliche Definition in NE II.4-6 lediglich als Arbeitshypothese. Es sollte uns also nicht überraschen, wenn sich die ursprüngliche Definition im Verlauf der Untersuchung als unzulänglich herausstellt. Eine Arbeitshypothese artikuliert ja lediglich ein Vorverständnis. Es liegt in ihrer Natur, dass sie revidiert und präzisiert werden muss.

Für meinen Vorschlag, dass Aristoteles die vermeintliche Definition in NE II.4-6 lediglich als eine vorläufige Hypothese nutzt, sprechen vor allem drei textliche Gründe: erstens die bereits genannte Beobachtung, dass Aristoteles selbst die vermeintliche Definition nicht konsequent anwendet (siehe Abschnitt I zur Mäßigkeit). Würde Aristoteles NE II.4-6 als strenge Wesensdefinition betrachten, müsste er jede Abweichung rechtfertigen; bei einer Arbeitshypothese besteht dieser Rechtfertigungsdruck nicht. Zweitens spricht für meinen Vorschlag die logische Gestalt der vermeintlichen Definition. Wenn Aristoteles die Mesoteslehre einführt, will er ein naheliegendes Missverständnis abweisen: Die von der Mesoteslehre geforderte ‚Mitte‘, die zwischen dem Mangel und dem Exzess liege, sei keine ‚Mitte nach der arithmetischen Proportion‘, sondern eine Mitte ‚in Bezug auf uns‘ (NE II.5). Damit meint Aristoteles, dass die vernünftige Mitte (etwa zwischen einem kargen Essen eines Asketen und der Völlerei eines Vielfraßes) nicht schematisch berechnet werden kann, sondern durch Urteilskraft bestimmt werden müsse. In NE II.4-6 spricht Aristoteles daher von der Mitte ‚wie der Kluge (*phronimos*) sie bestimmen würde‘. Wollte nun jemand NE II.4-6 als strenge Wesensdefinition der Tugend interpretieren, dann stünde er offenbar vor dem Problem einer zirkulären Definition. Die Klugheit ist selbst eine Tugend und dürfte nicht einen Bestandteil des Definiens der Tugend bilden. Es wäre für Aristoteles ein Leichtes gewesen, diesen Zirkel zu vermeiden und stattdessen wie im Kapitel zuvor von der Mitte ‚für uns‘ zu sprechen. Fassen wir NE II.4-6 dagegen nicht als Definition, sondern

als Artikulation eines Vorverständnisses auf, ist Zirkularität kein Problem. Wir erläutern häufig unser Vorverständnis eines allgemeinen Begriffs, indem wir auf bereits bekannte Instanzen dieses Begriffs als Beispiele verweisen.

Als drittes Argument für meinen Lektürevorschlag werte ich die aristotelische Diskussion über die Methode der Ethik in NE I.2. Dort unterscheidet Aristoteles zwei Vorgehensweisen einer Wissenschaft: Entweder wir beginnen bei den Phänomenen, dem „für uns Bekannten“, und gelangen durch eine Analyse dieser Phänomene zu den grundlegenden Prinzipien, dem „an sich Bekannten“. Oder wir beginnen bei den Prinzipien einer Wissenschaft und leiten aus diesen Prinzipien alle weiteren Erkenntnisse ab. In der Ethik, so Aristoteles, müssen wir den ersten Weg wählen: „Vermutlich müssen *wir* also mit dem *für uns* Bekannten anfangen.“ (NE I.2) Diese methodischen Bemerkungen geben uns einen Hinweis, wie wir die fragliche Stelle in NE II.4-6 zur Charakterisierung der Tugend verstehen können. Aristoteles stellt fest, dass seine philosophische Ethik mit einer Untersuchung der Alltagserfahrungen beginnt, gewissermaßen mit einer ‚Phänomenologie der Moral‘. Mit der Analyse dieser Alltagserfahrungen, so die Hoffnung, können wir irgendwie zu den ethischen Prinzipien vordringen, das heißt zu den Ursachen und wesentlichen Zusammenhängen, mit deren Hilfe wir die Phänomene ordnen und erklären können. Die Methode der Ethik ist also der Weg von den Phänomenen zu den Prinzipien. Da Aristoteles diese Methode wählt, ergeben sich bestimmte Voraussetzungen an seine Hörer: Aristoteles spricht nicht für junge Menschen, sondern für erfahrene Hörer, d.h. für einen Personenkreis, der bereits gut erzogen und mit den ethischen Phänomenen hinreichend vertraut ist (NE I.1). Seine Hörer müssen die „Handlungen, aus denen das Leben besteht“ (ebd.) gut kennen, weil bei diesen Handlungen die Ethik beginnt, um die zugrundeliegenden Prinzipien freizulegen. Damit wir eine adäquate Wesensdefinition der Tugend formulieren können, benötigen wir aber bereits Kenntnis über die wirksamen Prinzipien der Tugend. Zu Beginn unserer Untersuchung verfügen wir jedoch noch nicht über dieses notwendige Prinzipienwissen. Wir sollten daher NE II.4-6 nicht als Wesensdefinition lesen, weil Aristoteles uns

explizit darauf hinweist, dass wir in diesem Stadium unserer Untersuchung noch nicht das begriffliche Werkzeug für eine Wesensdefinition besitzen. Somit können wir an diesem Punkt nicht mehr als eine systematische Darstellung unserer Alltagserfahrungen mit den Tugenden erwarten. NE II.4-6 ist daher keine umfassende und vollständige Charakterisierung der Tugenden, sondern der Versuch einer ersten Annäherung an den Begriff der Tugend.

Neben diesen Hinweisen im Text gibt es, denke ich, ein starkes systematisches Argument, NE II.4-6 als Heuristik zum Begriff der Tugend zu lesen und nicht als Wesensdefinition. Dieses Argument zielt auf die Verknüpfung von Tugend und glücklichem, gelungenem Leben (*eudaimonía*) ab. Laut Aristoteles wird das glückliche, gelungene Leben auf irgendeine Weise durch die Tugenden konstituiert (NE I.6), d.h. das glückliche Leben ist zugleich auch das tugendhafte Leben. Diese Verknüpfung von Tugend und Glück ist schwierig zu verstehen, denn es gibt sowohl hermeneutische als auch systematische Hürden bei der Interpretation. Im folgenden Abschnitt III werde ich verschiedene denkbare Ansätze vorstellen, wie die Verknüpfung zu interpretieren sei, und werde dafür argumentieren, *dass überhaupt keine Verknüpfung möglich ist, sofern wir den Begriff der Tugend als eigenständiges Konzept auffassen*. Der Begriff der Tugend kann kein selbstständiger Begriff sein, sondern kann nur als abgeleiteter Begriff aus dem Konzept der *eudaimonía* verstanden werden. Die *eudaimonía* ist das grundlegende Prinzip, das uns die Tugend erklärt. Deswegen können wir den Begriff der Tugend nicht definieren, bevor wir nicht den Begriff der *eudaimonía* verstanden haben. Somit muss eine Wesensdefinition der Tugend einen Verweis auf die *eudaimonía* enthalten. Diese begriffliche Ordnung ist nicht nur von systematischem Interesse. Es ist keine Debatte über graue Theorie, ob wir NE II.4-6 als Wesensdefinition akzeptieren oder nicht. Vielmehr hängt eine entscheidende aristotelische Idee davon ab, dass wir die Stelle nicht als Definition akzeptieren: Nur dann können wir verständlich zeigen, weshalb für Aristoteles das glückliche Leben ein tugendhaftes Leben ist.

III. Glück und Tugend

In diesem Abschnitt werde ich die aristotelische These zur Verknüpfung von Glück und Tugend diskutieren, die das Herzstück der Nikomachischen Ethik bildet und die vermutlich provokanteste These des Buches ist. Aristoteles diskutiert zu Beginn seiner Ethik verschiedene landläufige Auffassungen über das gute Leben und präsentiert in NE I.6 schließlich seine eigene, berühmte Lösung: Wir leben genau dann gut und glücklich, wenn wir gemäß der Tugenden tätig sind. Das Leben des Tugendhaften ist das ehrwürdigste, erstrebenswerteste und lustvollste Leben (vgl. NE I.10). Diese aristotelische These besitzt philosophische Sprengkraft und ist schwierig zu verstehen. Einerseits scheint uns die These eine Antwort zu geben auf die bohrende Frage „Warum sollte ich überhaupt moralisch handeln?“, auf das Motivationsproblem, das vor allem moderne Ethiken plagt (vgl. Tugendhat 1984, S.44). Andererseits klingt es wie bloßes Wunschdenken, wenn Aristoteles behauptet, dass der Tugendhafte tatsächlich auch das beste Leben führe – in dem Doppelsinn, dass er sich gut verhält und es ihm gut geht („*tò d' eu zēn kai tò eu práttein*“, NE I.2). Leider ist es doch wohl so, dass tugendhaftes Handeln eben nicht immer belohnt wird. Sprichwörtlich ist oft ‚der Ehrliche der Dumme‘. Die Verknüpfung von glücklichem und tugendhaftem Leben in NE I.6 wirkt wie eine Glücksverheißung, die von der Wirklichkeit nicht eingelöst wird. Ich denke, dass ein Großteil der Schwierigkeiten, diese Verknüpfung richtig zu interpretieren und sie plausibel zu machen, aus einem falschen Verständnis der Definition der Tugend entsteht. Wenn wir glauben, dass der Begriff der Tugend unabhängig vom Begriff des guten Lebens verständlich und definierbar sei, dann wird es uns nicht mehr möglich sein zu zeigen, dass die Tugenden irgendwie das gute Leben konstituieren oder verursachen. Mit anderen Worten: Wenn wir den Begriff der Tugend als selbstständigen Begriff voraussetzen, dann können wir die aristotelische Verknüpfung von Tugend und Glück nicht mehr verstehen. Für dieses Problem ist es unerheblich, *auf welche Weise* wir den Begriff der Tugend definieren. Wir geraten in dieselbe Aporie, ganz gleich, ob wir beispielsweise die Mesoteslehre als Bestandteil der Definition akzeptieren oder nicht. Das

Argumentationsziel des vorliegenden Abschnitts ist somit radikaler als das Fazit von Abschnitt I. Während ich in Abschnitt I dafür argumentiere, dass die vermeintliche Definition der Tugend in NE II.4-6 *in ihrer konkreten Gestalt* unbrauchbar ist, möchte ich im vorliegenden Abschnitt zeigen, dass *überhaupt keine Definition an dieser Stelle* eine brauchbare Definition der Tugend liefern kann. Dabei werde ich mich eng an der kantischen Diskussion der praktischen Antinomie in der *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) orientieren. Kants Untersuchung ist aus verschiedenen Gründen für meine Zwecke wertvoll. Erstens argumentiert Kant, dass es genau vier Arten gebe, wie eine Verknüpfung von moralischem Handeln mit einem glücklichen Leben denkbar sei: zwei Varianten einer Identität von Glück und Tugend, sowie zwei verschiedene Ursache-Wirkungszusammenhänge von Glück und Tugend. Wir können diese vier Arten von Verknüpfung als vier mögliche Interpretationen der aristotelischen Aussage in NE I.6 lesen, das glückliche Leben sei ein Leben gemäß der Tugend. Kants Einteilung liefert uns somit eine systematische Ordnung für die verschiedenen Aristoteles-Lesarten. Kant selbst hält alle vier Verknüpfungsarten für unzulänglich und verwirft deshalb den aristotelischen Eudämonismus – zumindest was das Zusammentreffen von Glück und Tugend im Diesseits betrifft. Wenn wir uns jedoch die kantische Argumentation genauer ansehen, dann werden wir eine Lücke bemerken: Kant diskutiert nicht alle vier Verknüpfungsarten, die er in seiner systematischen Ordnung eingeführt hat, sondern ersetzt eine der beiden Ursache-Wirkungszusammenhänge durch eine ähnlich klingende Verknüpfung. Diese Lücke im System erlaubt es mir, die kantische Analyse der einzelnen Verknüpfungsarten zu akzeptieren, aber zugleich die Möglichkeit einer weiteren Verknüpfung offen zu halten. Im letzten Abschnitt dieses Textes (Abschnitt IV) werde ich einige Gründe dafür nennen, weshalb diese weitere Verknüpfungsart, die Kant übersehen hat, tatsächlich eine sinnvolle Aristoteleslektüre von NE I.6 erlaubt.

Bevor ich allerdings die kantische Diskussion näher betrachte, möchte ich zwei denkbaren Einwänden gegen dieses Vorgehen begegnen. Indem ich mich an Kants Analyse der praktischen Antinomie orientiere, lege ich mich nicht auf eine kantianische

Metaphysik fest, etwa was seine Auffassung von Kausalität oder von synthetischer Verknüpfung betrifft. Vielmehr denke ich, dass Kants Schema der vier Arten von Verknüpfung ein gutes Raster bietet, um gängige Interpretationen der aristotelischen Verknüpfung von Tugend und Glück systematisch zu ordnen. Es wäre durchaus möglich, sich für ein anderes, nicht-kantisches Ordnungsschema zu entscheiden. Kants Variante hat allerdings den Vorteil, dass sie uns hilft, eine mögliche Lösung der Interpretationsfrage zu erkennen, wie ich weiter unten zeigen werde. Ein zweiter denkbarer Einwand gegen meine Zuhilfenahme von Kant besteht darin, dass die kantischen Begriffe von Glück oder Glückseligkeit überhaupt keine angemessene Übersetzung der aristotelischen *eudaimonía* seien. Kant und Aristoteles sprechen somit über zweierlei und seien nicht vergleichbar (vgl. hierzu Irwin 1996). Dieser Einwand ist zum Teil richtig. In Kants Auffassung der Glückseligkeit spielen die Lust und das Angenehme eine wesentlich größere Rolle als bei Aristoteles.³ Trotzdem wird mit dieser Einschränkung Kants Kritik nicht zahnlos. Kants Argumentation gründet sich im Wesentlichen auf die *logische Form tugendhaften Handelns* als ein selbstzweckhaftes Handeln. Das Rätsel, vor dem wir laut Kant stehen, ist also wie dieses selbstzweckhafte Handeln einen *weiteren Zweck* hervorbringen kann, nämlich die Glückseligkeit. Diesem logischen Rätsel müssen wir uns als Aristoteles-Interpreten stellen – unabhängig von der inhaltlichen Bestimmung von *eudaimonía* und Glückseligkeit. Solange wir bei unserer Untersuchung im Hinterkopf behalten, dass die aristotelische *eudaimonía* und die kantische Glückseligkeit keine deckungsgleichen Begriffe sind, und daher die notwendige Vorsicht walten lassen, können wir die kantischen Argumente dennoch auf unsere Frage übertragen.

Kant unterscheidet vier mögliche Arten, wie Glückseligkeit und Tugend miteinander verknüpft werden können (KpV A199f.). Erstens zwei Arten der *analytischen Einheit*. Bei der analytischen Einheit ist

³Kant definiert Glückseligkeit als „das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, A40f.).

in einem Begriff der zweite Begriff bereits logisch enthalten, es handelt sich um eine begriffliche *Inklusion*. Zweitens kennt Kant zwei Arten der *synthetischen Einheit*. Bei der synthetischen Einheit stehen die beiden Begriffe in einer Ursache-Wirkungsrelation zueinander. Diese vier Arten von Verknüpfung, so Kant, seien die einzigen Arten notwendiger, begrifflicher Verknüpfungen. Ich werde im Folgenden diese vier Arten im Einzelnen besprechen und jeweils prüfen, ob sie als Interpretation der aristotelischen Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit in NE I.6 zulässig sind und ob Kants systematische Einwände zutreffend sind. Zuerst wende ich mich den beiden Arten der analytischen Verknüpfung zu: Eine analytische Einheit zweier Begriffe kann gemäß Kant auf zweierlei Weise gedacht werden. Entweder wir sehen, dass der zweite Begriff im ersten Begriff enthalten ist oder wir zeigen, dass der erste Begriff im zweiten Begriff enthalten ist. Die erste Variante der analytischen Einheit von Glückseligkeit und Tugend ist somit diejenige, bei der tugendhaftes Handeln *definiert* wird als Streben nach Glück. Kant bezeichnet diese erste Form der analytischen Einheit als das Konzept der „Epikureer“. Für die Epikureer sind die Forderungen der Tugenden nichts anderes als Ratschläge der Klugheit und Nützlichkeitsüberlegungen. Darüber hinaus gebe es keinen Bereich des Moralischen. Genau genommen ist der Begriff der ‚Tugend‘ in dieser Lesart ein leerer Name, denn es handelt sich lediglich um Geschicklichkeiten und Glückskalküle. Der Epikurismus, wie Kant ihn sieht, ist also ein reiner Hedonismus. Es ist klar, dass Aristoteles nicht an eine solche Verknüpfung von Tugend und Glück denkt. Das hedonistische Leben bezeichnet Aristoteles als ein „animalisches Dasein“ für die „besonders grobschlächtigen Naturen“ (NE I.2). Für Aristoteles geht es im gelungenen Leben nicht bloß um rein subjektives Glücksempfinden. Entscheidend für das Gelingen eines Lebens ist vielmehr, dass es subjektiv und objektiv als glückswürdig erkannt werden kann.

Die zweite Weise der analytischen Verknüpfung nennt Kant das Konzept der „Stoiker“: Glückseligkeit sei lediglich das Bewusstsein, tugendhaft zu handeln (vgl. KpV A201f.). Wenn der Stoiker tugendhaft handle, habe er die Glückseligkeit schon erreicht – aber

nicht, weil er für sein aufrechtes Handeln belohnt würde, sondern nur, weil für ihn zur Tugend nichts weiter hinzukommen brauche. In dieser Lesart ist das Glück nichts anderes als ein reines Gewissen des Tugendhaften. In letzter Konsequenz bedeutet diese Form der Einheit, dass der tugendhafte Stoiker sich nicht darum kümmert, ob er ins Gefängnis geworfen, versklavt oder verstümmelt wird. Für sein glückliches Leben haben Schicksalsschläge, Ungerechtigkeiten und Katastrophen keine Relevanz. Eine solche Glücksauffassung wirkt seltsam weltfremd. Genauso wie beim Epikureer der Begriff der Tugend eine leere Worthülse bleibt, so verhält es sich mit der stoischen Auffassung vom Glück. Aristoteles legt zwar großen Wert darauf, dass der Tugendhafte möglichst immun gegen äußere Zwänge und Schicksalsschläge ist. Die Inklusionsthese der Stoiker, dass Glückseligkeit nichts mehr als tugendhaftes Handeln sei, vertritt er aber nicht. Besonders deutlich wird dies in seiner Erwähnung des Priamos, des homerischen Königs von Troja, der trotz seiner hervorragenden Tugend in äußerstes Elend gestürzt wird: „Wer aber solche Laune des Glücks erfahren und in Jammer geendet hat, den wird niemand als glücklich bezeichnen“ (NE I.10). Aristoteles erläutert am Fall des Priamos, dass der Tugendhafte auch scheitern und unglücklich werden kann. Die beiden Arten der analytischen Einheit von Tugend und Glückseligkeit sind also weder für sich plausibel, noch als Aristoteles-Lesart kohärent.

Die synthetische Einheit zweier Begriffe, die auf einem ursächlichen Zusammenhang beruht, gibt es ebenfalls in zwei Varianten: Entweder wir nehmen an, die Tugend sei die Ursache der Glückseligkeit, oder wir sehen die ursächliche Beziehung umgekehrt. Die erste Variante der synthetischen Einheit, welche die Tugend für eine Ursache der Glückseligkeit hält, wird häufig Aristoteles zugeschrieben, etwa von Otfried Höffe und Theodor Ebert (s.u.), und auch heute noch von modernen Tugendethikern verfochten. Ich denke aber, dass sie damit interpretatorisch und systematisch falsch liegen. Die Tugenden führen uns nicht zur Glückseligkeit, d.h. das Glück ist kein Ergebnis, Produkt oder Resultat tugendhaften Handelns, und Aristoteles glaubt dies auch nicht. Wir würden Aristoteles eine reichlich naive Sicht auf die Welt zuschreiben, wenn

wir NE I.6 so lesen, als sei die erste Art der synthetischen Verknüpfung gemeint. Ein prominenter Kritiker der These, die Tugenden seien die Ursache des glücklichen Lebens, ist Niccolò Machiavelli, der an den gesunden Menschenverstand appelliert: Gerade weil sich nicht alle Menschen an die Gebote der Moral halten, werde der Tugendhafte oft ausgenutzt, gedemütigt und übervorteilt. Machiavelli rät deshalb seinem Fürsten, sich nicht durch das Korsett der Moral einzuschränken. Derjenige handle am klügsten, der in kritischen Situationen immer die politisch vorteilhafteste Handlung wähle und der nicht davon zurückschrecke, sich die Hände schmutzig zu machen:

„[...] denn ein Mensch, der sich in jeder Hinsicht zum Guten bekennen will, muß zugrunde gehen inmitten von so vielen anderen, die nicht gut sind. Daher muß ein Fürst, wenn er sich behaupten will, die Fähigkeit erlernen, nicht gut zu sein, und diese anwenden oder nicht anwenden, je nach dem Gebot der Notwendigkeit.“ (Machiavelli, Der Fürst, Kap. XV).

Machiavelli unterscheidet also zwei Verhaltensweisen: Einmal das tugendhafte Handeln, welches sich an den Forderungen der Moral orientiert. Zweitens das zweckorientierte Handeln, welches sich nach „dem Gebot der Notwendigkeit“ richtet, d.h. ein Handeln, welches Empirie und Wissen um kausale Zusammenhänge nutzt, um mit möglichst effizienten Mitteln den gewünschten Erfolg herbeizuführen. Für Machiavelli ist der Tugendhafte zu unflexibel, um dauerhaften Erfolg zu haben. Nur der Unmoralische sei in der Lage, alles verfügbare Erfahrungswissen einzusetzen und auf jede Situation zu reagieren. Kant übernimmt die Einteilung Machiavellis in zweckorientiertes und tugendhaftes Handeln. Dabei bestreitet Kant nicht, dass in Einzelfällen der moralische Akteur zumindest zeitweise glücklich leben kann. Dieses Zusammentreffen sei aber lediglich *zufällig*. Es könne keinen internen (oder notwendigen) Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit geben, weil der tugendhaft Handelnde eben nicht zielorientiert handle. Ein interner Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und Tugenden sei laut Kant „unmöglich, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung, sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern nach der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu

seinen Absichten zu gebrauchen, richtet [...]“ (KpV A205) Kant greift hier den Einwand Machiavellis auf: Tugendhaftes Handeln sei kein effizientes Mittel zum Glück, eben weil das Glück nicht der vorrangige Zweck dieses Handelns sei. Indem bei Aristoteles die Tugenden wesentlich Selbstzweck sind, scheint sich genau dieses Problem zu ergeben, das Kant sieht. Tugendhafte Handlungen werden vor allem deswegen ausgeführt, weil sie tugendhaft sind, und nicht, weil sie effizient oder geschickt wären. Durch ihre Selbstzweckhaftigkeit besitzen die Tugenden bei Aristoteles einen merkwürdigen Doppelcharakter. Einerseits ist die Tugend ein Selbstzweck. Andererseits wollen wir mit unseren Handlungen nicht nur die Tugenden um ihrer selbst willen ausführen, sondern zugleich mit ihnen etwas in der Welt bewirken. Der Tugendhafte will die Schlacht gewinnen, den Freund wohlbehalten wiedersehen, den Armen helfen, eine vergnügliche Feier ausrichten etc. Solche Ziele sind der eigentlichen Betätigung der Tugend in gewissem Sinne extern – der Mutige kann auch dann mutig genannt werden, wenn die Schlacht verloren geht usw. Diese der Tugend externen Zwecke gehören aber – zumindest in einem gewissen Grad – zum guten, glücklichen Leben. Das gute Leben als höchstes Ziel muss sowohl die Erfüllung der internen wie der externen Zwecke der Tugend enthalten. Anders formuliert: Der Tugendhafte ist zwar in einem Sinn erfolgreich, wenn er sich in der Schlacht mutig zeigt, selbst wenn die Schlacht verloren geht. In einem zweiten Sinn scheitert der Tugendhafte jedoch, wenn seine Heimatstadt vom Feind zerstört wird, weil er ein wichtiges Ziel seiner tugendhaften Handlung verfehlt. Zur aristotelischen Auffassung vom guten Leben gehört es, dass der Tugendhafte in beiden Hinsichten erfolgreich ist, wie uns die Bemerkung zum Unglück des Priamos zeigt (NE I.10). Mit dieser doppelten Anforderung an die Tugenden und das gute Leben gelingt es Aristoteles zwar, die landläufigen Intuitionen zum guten Leben zu bewahren, die er in NE I.3 diskutiert, allerdings setzt er sich damit der kantisch-machivellistischen Kritik aus. Der Tugendhafte scheint sich ein künstliches Handicap aufzuerlegen: Er will zwar die externen Zwecke seiner Handlung erreichen, allerdings nur, wenn die zweckdienlichen Mittel zufällig mit den tugendhaften Mitteln

zusammenfallen. Es gibt aber scheinbar nichts, was dieses Zusammenfallen garantiert – folglich scheint keine notwendige Verknüpfung zwischen der Tugend und dem Erfolg der Handlung zu bestehen. Auch der zweckorientierte, skrupellose Akteur kann natürlich scheitern. Weil seine Mittel aber direkt auf den gewünschten Zweck abzielen, gibt es bei ihm zumindest einen begrifflichen Zusammenhang zwischen gewählten Mitteln und gewünschtem Zweck. Theodor Ebert versucht dieses Ungleichgewicht zu Lasten des Tugendhaften gegenüber dem Skrupellosen zu relativieren. Der Gerissene, so Ebert, sei zwar vordergründig erfolgreicher als der Tugendhafte, weil er sich nicht durch moralische Konventionen gebunden fühle. Jedoch unterschätze der Gerissene die „Unvorhersehbarkeit der Zukunft“: Wir können niemals garantieren, dass unsere Normverletzungen nicht doch eines Tages entdeckt würden und bestraft würden. Der Tugendhafte hingegen entgehe dieser Unwägbarkeit und brauche deshalb keine entehrende Enttarnung oder Bestrafung zu fürchten. Deshalb sei der Vorteil des Gerissenen nur scheinbar, weil er eine mögliche spätere Strafe außer Acht lasse (vgl. Ebert 1995, S.184). Eberts Rettungsversuch verkennt jedoch den Kern des Problems. Erstens betrifft seine Argumentation nur solche Fälle, in denen untugendhaftes Handeln tatsächlich sozial sanktioniert ist. Es kann aber auch unglückliche Situationen oder verdorbene Gesellschaften geben, in denen genau das Gegenteil der Fall ist und der Tugendhafte gedemütigt und verfolgt wird. Machiavelli schildert uns das Italien der Medici als eine solche Gesellschaft, die den Gerissenen belohnt. Zweitens handelt der Tugendhafte nicht deshalb tugendhaft, weil er die „Unvorhersehbarkeit der Zukunft“ mit einkalkuliert und deshalb damit rechnet, dass amoralisches Handeln ans Licht kommen könne und eventuell bestraft werde. Eine solche Überlegung wäre der Form nach ein *zweckrationales Kalkül* und somit eine Denkart, die den Gerissenen kennzeichnet. Der Tugendhafte dagegen handelt tugendhaft, weil es *schlechthin gut* ist, ungeachtet von Erfolgswahrscheinlichkeiten, der Gefahr von Strafe und dergleichen.

Otfried Höffe stimmt aus ähnlichen Gründen der kantischen Analyse zu und versucht durch eine Modifikation der aristotelischen

Konzepte die Verknüpfung von Tugend und Glück neu zu bestimmen: Weder machen Tugenden im produktiven Sinn glücklich, noch sind sie die Ursache des Glücks oder das Glück eine notwendige Wirkung der Tugenden, so Höffe (Höffe 2007, S.165). Stattdessen spricht Höffe von einem „Meistens-Charakter“ der Verknüpfung von Tugenden und Glück (Höffe 2007, S.169). Tugenden immunisierten nicht gegen Schicksalsschläge, sie können sogar glücksschädliche Folgen haben, wenn etwa meine Tapferkeit von mir ein selbstloses Opfer fordert (Höffe 2007, S.172). Deswegen dürfe aber nicht auf die Tugenden verzichtet werden, denn sie besitzen einen intrinsischen Wert und liefern einen notwendigen Beitrag zum glücklichen Leben: „Während der tugendlose Weg leicht in den Abgrund des Scheiterns führt, schützt die Tugend zwar nicht vor jedem Ungemach, mit ihrer Hilfe wird aber das geglückte Leben hochwahrscheinlich.“ (Höffe 2007, S.177). Höffes Lösungsansatz wirft mehr Fragen auf, als er beantwortet. Mir scheint, als ließe er sich auf zwei Weisen interpretieren, die aber beide gleichermaßen unbefriedigend sind. Vielleicht meint Höffe mit dem „Meistens-Charakter“ der Verknüpfung von Tugend und Glück eine Art schwache Kausalrelation. ‚Schwach‘ wäre diese Relation deshalb, weil eben keine notwendige Verknüpfung bestehe und die Tugend das Glück nicht garantieren könne, sondern nur „meistens“ zum Glück führe. In dieser Lesart übersieht Höffe jedoch, dass *alle Kausalrelationen* solche ‚schwachen‘ Relationen sind, weil keine Ursache ihre Wirkung garantieren kann. Wir sprechen zwar oft so, als ob beispielsweise die Naturgesetze strenge Kausalzusammenhänge beschreiben, bei denen ein Ereignis ein anderes Ereignis mit Notwendigkeit hervorruft. Dem ist nicht so. Stattdessen enthalten alle Naturgesetze eine *Ceteris-paribus*-Klausel, d.h. sie gelten nur unter exakt definierten Rahmenbedingungen als notwendige Zusammenhänge. In realen Situationen können aber immer zusätzliche Einflussfaktoren auftreten. Folglich hat jedes Kausalgesetz die Form: Ereignisse vom Typ A verursachen Ereignisse vom Typ B, *sofern kein störender Einfluss hinzukommt*. Wenn Höffe den „Meistens-Charakter“ also derart versteht, dass tugendhaftes Handeln zum glücklichen Leben führe, *es sei denn Schicksalsschläge oder*

ungünstige Umstände verhindern dies, dann hat diese Aussage die gleiche logische Form wie eine Kausalverknüpfung. In dieser Lesart ändert die Rede vom „Meistens-Charakter“ überhaupt nichts am ursprünglichen Dilemma, sondern verschleiert nur, dass eigentlich eine kausale Verknüpfung von Tugend und Glück gemeint ist. Eine zweite Lesart Höffes besteht darin, den „Meistens-Charakter“ ausdrücklich nicht als Kausalrelation zu verstehen, sondern als eine Art statistische Korrelation. Um eine solche statistische Korrelation zu belegen, müsste Höffe jedoch hinreichend empirische Daten vorweisen. Dies tut er freilich nicht – es wäre wohl auch ein kurioses Unterfangen, Stichproben über die Schnittmenge von glücklichen und tugendhaften Menschen zu sammeln. Ohne einen derartigen Nachweis ist Höffes Behauptung nichts anderes als eine optimistische Versicherung, die gegen Kants und Machiavellis Einwände nicht bestehen kann.

Von den vier kantischen begrifflich-notwendigen Verknüpfungsarten bleibt uns somit nur noch die letzte Art übrig, die zweite synthetische Einheit, welche die *Glückseligkeit als Ursache der Tugend sieht*. Wenn wir bei Kant nachsehen, finden wir allerdings eine seltsame Formulierung für diese Art der Verknüpfung. Es stellt sich bei genauerer Betrachtung heraus, dass Kant gar nicht die eigentliche Art von Verknüpfung betrachtet, wie er sie im ursprünglichen Vierer-Schema vorgestellt hat. So heißt es bei Kant: „die Begierde nach Glückseligkeit [muss] die Bewegursache zu Maximen der Tugend [sein].“ (KpV A204) Kant hält diese Variante – zu Recht – für „schlechterdings unmöglich“ (ebd.). Die Tugend ist ein Selbstzweck, also können wir sie nicht nur um der Glückseligkeit willen wollen, sondern müssen sie immer auch um ihrer selbst willen wollen. Allerdings ist diese von Kant beschriebene Verknüpfung asymmetrisch zur ersten Art der synthetischen Verknüpfung, die Kant wie folgt charakterisiert: „die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein“ (ebd.). Die Maxime der Tugend, so verstehe ich Kant, ist eine tugendhafte Maxime oder die Maxime des Tugendhaften – mit anderen Worten, die wirksame Tugend selbst. Bei seiner Prüfung der ersten synthetischen Einheit untersucht Kant also, ob die Tugend die Ursache der Glückseligkeit sein kann,

während er bei der zweiten synthetischen Einheit fragt, ob *die Begierde nach Glückseligkeit* Ursache der Tugend sein könne. Die Begierde nach Glückseligkeit ist jedoch offensichtlich von der Glückseligkeit unterschieden. Wir begehren auch dann, glücklich zu sein, wenn wir es nicht sind. Unter der Hand verändert Kant seine Fragestellung. Statt über die Verknüpfung von Tugend und Glück zu sprechen, redet er über die Verbindung von Tugend und der Begierde nach Glück. Dadurch scheint es hier nur so, als schliesse Kant alle vier möglichen Verknüpfungen aus. In Wirklichkeit schließt Kant nur drei der vier begrifflichen Verbindungen aus und lässt die vierte offen. Weshalb er dies tut, ist mir nicht ganz klar. Möglicherweise kann sich Kant nicht vorstellen, wie die Glückseligkeit selbst überhaupt als handlungswirksame Ursache auftreten kann. Dies mag auch mit Kants defizitärer Auffassung von Glückseligkeit zusammenhängen. Indem Kant die Glückseligkeit mit einem ununterbrochenen Glücksgefühl gleichsetzt, welches ein ganzes Leben lang anhält, schließt er praktisch die Wirklichkeit der Glückseligkeit aus. Aristoteles' Bild von der *eudaimonía* sieht dagegen anders aus. Für ihn stellt sich die kantische Antinomie der praktischen Vernunft nicht, weil für ihn Tugend und Glückseligkeit sehr wohl begrifflich verbunden sein können, nämlich mit der Tugend als Wirkung der Glückseligkeit.

IV. Ein neuer Definitionsversuch

Im vorangegangenen Abschnitt III habe ich die Möglichkeit erkundet, wie Tugend und Glückseligkeit miteinander vereinbar sind: Nicht wie viele Aristoteles-Leser denken, indem der Tugendhafte mit einem guten Leben belohnt wird, sondern indem die Tugend eine Frucht des guten Lebens ist. Ein kritischer Kantianer wird hier nachhaken, wie eine solche kausale Beziehung vorstellbar sein kann. In diesem Aufsatz kann ich dazu nur Weniges und recht Abstraktes sagen. Dies hängt damit zusammen, dass für Aristoteles die *eudaimonía* nicht nur das entscheidende Prinzip der Ethik ist, sondern auch ein höchst anspruchsvoller Begriff. Obwohl die Glückseligkeit grundlegend ist, verstehen wir sie nicht ohne Weiteres. Wir können eine ethische Untersuchung nicht mit einer Definition oder

Erklärung der *eudaimonía* beginnen, sondern müssen uns ein Verständnis dieses Prinzips mühsam durch die begriffliche Arbeit an den Phänomenen erarbeiten. Aristoteles stellt dies in seiner Vorbemerkung zur Methode der Ethik fest (siehe NE I.2 und Abschnitt II). Ich möchte hier nur einige Hinweise zur Glückseligkeit als Ursache geben: Der Begriff der *eudaimonía* benennt bei Aristoteles – anders als bei Kant – nicht bloß einen individuellen Zustand, sondern bezeichnet auch die Verfasstheit einer Gemeinschaft (vgl. z.B. Politik VII.2). Die gute Verfassung des Staates und die Tugenden des Einzelnen sind natürlich nicht unabhängig voneinander, sondern es ist Aufgabe des Gesetzgebers, mit seinen Gesetzen die Bürger zur Tugend zu ermutigen und zu erziehen (NE X.10). Um ein Kind zu erziehen, braucht es ein ganzes Dorf, so das Sprichwort. Dieser Gedanke ist im Grunde aristotelisch. Wir müssen, um tugendhaft zu werden, gut erzogen werden, d.h. wir brauchen tugendhafte Vorbilder und Lehrer, wir müssen von guten Gesetzen regiert werden und von vernünftigen Institutionen und Praktiken sozialisiert werden. Damit das Individuum die Tugenden erwerben kann, muss die Gemeinschaft gut sein, es muss *eudaimonía* herrschen. Dieser Zusammenhang sollte uns nicht überraschen. Die Tugenden sind nichts anderes als eine gute Verwirklichung unserer menschlichen Natur; genauso wie es eine Voraussetzung für den Spracherwerb ist, dass wir in einer funktionierenden Sprachgemeinschaft aufwachsen, so verhält es sich auch mit den Tugenden. Die Tugenden sind eine Wirkung der guten Verfassung einer Gemeinschaft. Mit anderen Worten: Die *eudaimonía* (der Gemeinschaft) ist Ursache der Tugend (des Einzelnen). Diese Beschreibung ist freilich recht abstrakt. Um sie genauer auszubuchstabieren, müssten wir über ein besseres Wissen über die *eudaimonía* verfügen, über die gute Gestalt unserer Gemeinschaften und Institutionen, und damit letztlich auch über die Natur des Menschen. Eine vollständige Definition der Tugenden, denke ich, können wir erst dann leisten, wenn wir dieses Wissen erworben haben. Denn die *eudaimonía* als Ursache (und zugleich auch als Prinzip) der Tugenden muss in diese Definition Eingang finden. Für Aristoteles ist es wichtig, dass eine Wesensdefinition alle entscheidenden Ursachen enthält, weil die

kausale Beziehung zugleich eine Erklärungsbeziehung ist und eine begriffliche Ordnung zeigt. Ich möchte deshalb zwei Änderungen vorschlagen an der ursprünglichen Formulierung von NE II.4-6, die ich als Arbeitshypothese zur Definition der Tugend lese. Erstens sollten wir uns von der Mesoteslehre verabschieden. Sie zeigt uns zwar eine gewisse Ordnung von Tugenden und Lastern, kann aber nicht als strenger begrifflicher Zusammenhang verstanden werden. Zweites müssen wir auf die eine oder andere Weise die *eudaimonía* als Ursache der Tugend in die Definition integrieren. Wie dies genau zu geschehen hat, hängt jedoch von unserer konkreten Auffassung von *eudaimonía* ab. Einen Hinweis darauf, dass diese Änderungsvorschläge nicht allzu abwegig sind, sehe ich darin, dass bei Thomas von Aquin in seiner Tugenddefinition in der *Summa Theologica* beide Änderungen eingearbeitet wurden. Wir hören zwar von Thomas kein Wort der Kritik an Aristoteles. Dennoch ist es bezeichnend, dass Thomas – der große Aristoteliker überhaupt – *nicht* die vermeintliche Tugenddefinition aus NE II.4-6 übernimmt, obwohl dies durchaus naheläge. Stattdessen fasst Thomas einige Überlegungen des Augustinus zusammen und definiert die (menschliche) Tugend als „einen guten Habitus des Geistes, mit dem wir recht leben, der für nichts Schlechtes gebraucht wird.“⁴ Der Satzteil „*qua recte vivitur*/mit dem wir recht leben“ ist nichts anderes als die lateinische Übersetzung des griechischen „*tò d' eu zēn kai tò eu práttein*“, (NE I.2) mit dem Aristoteles die *eudaimonía* charakterisiert. Durch diese Einfügung wird deutlich, dass wir es bei der Tugend mit einem abgeleiteten Begriff zu tun haben, der abhängig von unserem Verständnis des guten Lebens ist. Ich denke, dass die Definition des heiligen Thomas keine wirkliche Neuerung oder Abweichung vom aristotelischen Gedankengut ist. Vielmehr spricht Thomas dasjenige klar und geordnet aus, wonach wir bei Aristoteles erst tiefer graben müssen.

⁴ „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.“ (S.Th. IaIIae, qu.55 a.4) In der anschließenden Erläuterung korrigiert Thomas das augustinsche „qualitas mentis“ durch das genauere „habitus mentis“. Der Zusatz „quam Deus in nobis sine nobis operatur“ gilt nur für die theologischen Tugenden und nicht für die Charakter- oder Verstandestugenden, deshalb gehört er nicht zur allgemeinen Definition.

Johanna Lang

Über das Verhältnis von Eudaimonia und Erziehung

Martin Palauneck verweist, um die notwendige Ableitung der Tugenden aus der Eudaimonia aufzuzeigen, auf die Gemeinschaft, in der die Eudaimonia immer schon verwirklicht sein muss, damit das Individuum die Tugenden erwerben kann. Denn zwar muss ein Mensch zeitlich gesehen erst tugendhaft werden, bevor er selbst Einsicht in die Prinzipien des guten menschlichen Lebens erhalten kann. Jedoch sind diese Prinzipien durch die Erziehung bereits von Anfang an in ihm wirksam und bestimmen so die Art der Angewöhnung der Tugenden.

Diesen Verweis auf die Gemeinschaft halte ich an dieser Stelle für durchaus richtig und denke auch, dass er mit der Forderung des Aristoteles nach einer durch den Gesetzgeber vereinheitlichten Erziehung¹ konform gehen könnte. Solche Gesetze wären m.E. als eine inhaltliche Bestimmung der Tugenden in Ableitung von der Eudaimonia zu denken. Wie eine solche Erziehung nach Gesetzen in etwa vorzustellen wäre, möchte ich im Folgenden veranschaulichen.

Das aristotelische Erziehungsmodell orientiert sich am menschlichen Seelenaufbau. Der Nous bzw. der Intellekt, das höchste Seelenvermögen, wird aufgeteilt gemäß der unvernünftigen Vermögen, auf die er sich bezieht und über die er im besten Fall herrscht. Dem theoretischen Nous obliegt es, die eigentlich lustbezogene Wahrnehmung (Aisthesis) zu einem Teil der theoretischen Erkenntnis zu machen, um sich mit der Beobachtung des Unveränderlichen und Ewigen beschäftigen zu können. Unter Anordnung des praktischen Nous wiederum, der sich mit dem Einzelnen und Veränderlichen beschäftigt, kann der Mensch sein lustgeführtes Handeln bzw. Streben (Orexis) in ein vorsätzliches, vernünftiges umwandeln. Aufgrund der unterschiedlichen Gegenstände werden den beiden Teilen des Intellekts jeweils

¹ Aristoteles, Politik (Pol.) 1337a 10ff: „Daß nun der Gesetzgeber sich vor allem mit der Erziehung der Jugend beschäftigen muß, wird niemand bezweifeln, denn wenn dies in den Staaten nicht geschieht, werden die Verfassungen geschädigt [...]. Da aber das Endziel des ganzen Staates ein einziges ist, so liegt es zutage, daß auch die Erziehung für alle eine und dieselbe und die Sorge für sie eine gemeinsame sein muß und keine private, wie es jetzt gehandhabt wird, wo ein jeder sich privat um seine Kinder kümmert und sie privat unterrichten läßt, wie es ihn gutdünkt.“

verschiedene höchste Tugenden zugeordnet, dem theoretischen Nous die Weisheit (Sophia) und dem praktischen Nous die Klugheit oder Einsicht (Phronēsis). Die Weisheit wird beschrieben als genauestes epistemisches Wissen, das sich nicht auf das beschränkt, was aus Prinzipien folgt, sondern eine Einsicht in die Prinzipien selbst besitzt.² Sie ist „sowohl wissenschaftliches als auch intuitives Erkennen derjenigen Dinge [...], die ihrer Natur nach die am höchsten geschätzten sind.“³ Die Sophia bezieht sich, im Gegensatz zur Phronesis, ausschließlich auf das Allgemeine und Unveränderliche. Sie hat derart auf den ersten Blick rein gar nichts mit dem sittlichen Handeln zu tun, sondern verbleibt als Haltung des theoretischen Nous im theoretisch-wissenschaftlichen Bereich. Jedoch kann nur derjenige Weiser werden, der seine Charaktertugenden durch Klugheit bereits ausgebildet hat.⁴ Als einen solchen Menschen, einen sowohl weisen und klugen, beschreibt Aristoteles den am besten geeigneten Herrscher, der in seinem Wissen von den Prinzipien die allgemeinsten Gesetze zu deren Verwirklichung verabschieden kann.

Diese Gesetze müssen jedoch zum einen Gehör als auch die richtige Anwendung in einzelnen Handlungen finden. Bei Aristoteles kommt diese „Scharnierfunktion“ dem freien Bürger und Familienvater zu. Dieser muss ein Phronimos sein, und auch die Charaktertugenden sollte er „in ihrer Vollendung besitzen“⁵. Die Aufgabe der Klugheit besteht grob gesagt darin, im Wissen um das Gute für den Menschen jede einzelne Handlung auf dieses Ziel hin auszurichten. Sie gibt dem Streben die vernünftige Richtung, so dass es auf das Gute abzielt. Dafür bedarf es sowohl des Wissens um das Allgemeine, also in diesem Fall v.a. der Erziehungsgesetze, als auch vieler einzelner Erfahrungen.⁶ Das kluge Handeln stellt eine Art „Koooperation“ aus Strebevermögen und praktischem Nous dar, d.h. der praktische Nous stellt sich das gute Objekt vor, auf das das Strebevermögen dann ausgerichtet wird.⁷

² Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik (EN) 1141a 17.

³ Aristoteles, EN 1141b 2ff.

⁴ Vgl. Aristoteles, EN 1144a 6f.

⁵ Aristoteles, Pol. 1260a 16f.

⁶ Vgl. Aristoteles, EN 1141b 21f.

⁷ Vgl. Seidl 1995, 274.

So besitzt denn das zu erziehende Kind zwar die Kraft zur Überlegung, „aber noch nicht zur Vollendung entwickelt“⁸. Es ist sozusagen erst in Möglichkeit vernünftig, und „[...] so gehört seine Tugend auch noch nicht ihm selber im Verhältnis zu sich selber an, sondern sie ist nur im Verhältnis zu der von ihm zu erreichenden Vollendung und zu seinem Erzieher vorhanden [...]“⁹. Da den Kindern die kluge Einsicht fehlt, die er selbst besitzt, lässt der Vater die Kinder an seinem Intellekt teilhaben, wodurch sie zwar nicht direkt zu eigenen moralischen Einsichten kommen, dennoch aber zu einer richtigen Meinung.¹⁰ Durch ein so angeleitetes richtiges Handeln entwickelt das Kind nach und nach ethische Tugenden, um letztlich die Fähigkeit zu entwickeln, unabhängig vom Vater gute Handlungsentscheidungen treffen zu können.

In solch einem Erziehungsmodell ist die Mesoteslehre schlichtweg überflüssig. Beschließt der Herrscher auf die Eudaimonia abzielende Erziehungsgesetze und richten sich die einsichtigen Väter bei der Kindeserziehung danach, dann stellt die Mesoteslehre sogar eher einen unnötigen Ungenauigkeitsfaktor dar. Wieso gefühlsmäßig versuchen, das Richtige zu treffen, wenn doch die richtige Einsicht dank klugen Erziehungsberechtigten bereits vorliegt? Tatsächlich kann die Mesoteslehre hier getrost als eine antiquierte Faustregel verworfen werden.

So *richtig* sich diese Art der Erziehung allerdings anhören mag, bleibt doch die Frage, ob sie in dieser Form auch *angemessen* und wünschenswert ist. Sobald einer der oben genannten Faktoren nicht ist, wie er sein sollte, der Staat zum Beispiel nur auf die Eudaimonia einer kleinen Elite ausgerichtet ist oder nicht alle Bürger Herr ihrer Begierden werden, droht die oben geschilderte Form der Erziehung in einen Konformismus umzuschlagen, in eine Erziehung „von oben“, der das Individuum nicht viel entgegenzusetzen hat.

Was bisher kritisiert wurde, die fehlende Vernünftigkeit der Mesoteslehre, könnte unter diesen Umständen zu ihrem Vorteil werden. Sie ist die einzige bei Aristoteles erwähnte intellektunabhängige Möglichkeit des Individuums, auf die Verwirklichung des eigenen Wesens hinzuarbeiten. Natur-

⁸ Aristoteles, Pol. 1260a 12ff.

⁹ Ebenda, 30ff.

¹⁰ Vgl. Pol., 1277 b25ff.

lich ist ihre Wirkung stark begrenzt und es ist nahezu unmöglich, dass sich jemand innerhalb eines schlechten Systems und noch dazu als Kind einer kaputten Familie allein kraft Mesoteslehre zu einem klugen oder weisen Menschen entwickelt. Die Mesoteslehre allein, als eine Art Faustregel, kann keinen Ausgleich zu Eudaimoniadefiziten darstellen.

Welcher Nutzen ist von der Mesoteslehre dennoch zu erwarten? Wie bereits von Martin Palaunec erwähnt, ist sie, wenn überhaupt, nur auf die Tugenden der Besonnenheit und Tapferkeit anzuwenden. Wohl nicht zufällig orientieren sich die praktischen Ratschläge des Aristoteles zur Erreichung der Mitte ausschließlich am Umgang mit Lust und Unlust, d.h. an der Besonnenheit bzw. Mäßigkeit. Wer die Mitte erreichen will, solle sich „zunächst von dem ihr [der Mitte, J.L.] stärker entgegengesetzten Extrem entfernen“¹¹. Maßstab ist hier zunächst das eigene lustbasierte Tendieren zu etwas, von dem „wir uns selbst in die entgegengesetzte Richtung wegziehen“¹² müssen. Ziel dieser Übung ist hauptsächlich der selbstbestimmte Umgang mit den eigenen Begierden. Das Wissen darum, dass man ihnen nicht zwangsläufig nachgeben muss, dass man nicht identisch ist mit seinen Begierden, sondern auch anders handeln kann, bildet die Grundlage zur Angewöhnung der Mäßigkeit. Wie problematisch das Unterlassen der Angewöhnung dieser Tugend sein kann, wird im Bezug auf den eigentlich Klugen deutlich: So gute Gesetze einem Unmäßigen auch zur Verfügung stehen, ihm „zeigt sich sofort der Ursprung [d.h. der Vorsatz, J.L.] nicht mehr“¹³, d.h. er weiß zwar was zu tun ist, kann sich zum entsprechenden guten Handeln aber nicht durchringen und geht stattdessen seinen Lüsten nach. An dieser Stelle wird die Tugend der Besonnenheit als *der* „Grundbestandteil ansonsten verschiedener Weisen des guten Lebens“¹⁴ deutlich: Zum einen kann ein Staat als solcher gar nicht wirksam werden, wenn die Bürger nicht auf seine Verwirklichung hinarbeiten können, weil sie nur unmittelbaren Begierden folgen. Zum anderen stellt die Mäßigkeit die Grundlage zur Freiheit des Einzelnen dar, und zwar Freiheit in dem Sinne, dass das Individuum geplant handeln kann und nicht der aktuellen Laune

¹¹ Aristoteles, EN 1109a 30.

¹² Aristoteles, EN 1109b 5.

¹³ Aristoteles, EN 1140b 17.

¹⁴ Wolf 1995, 107.

unterliegt. Es ist also anzunehmen, dass die Mesoteslehre vor allem deswegen noch nicht verworfen wurde, weil sie sich gerade auf die wichtigste und zentralste Charaktertugend gut (wenn auch nicht unbedingt exakt) anwenden lässt.

Ein aristotelischer Staat aber sollte am Erhalt aller Mittel interessiert sein, die der Entwicklung der wichtigsten Charaktertugend seiner Bürger, auf der das Funktionieren ebendieses Staates zu großen Teilen basiert, zumindest nicht abträglich sind. Denn es wird wohl schwer aufzuzeigen sein, inwiefern die Mesoteslehre ein Hindernis für die Angewöhnung von Tugenden darstellen könnte. Mehr als eine Hilfestellung beim Finden der richtigen Mitte kann sie jedoch nicht leisten, denn die Person, die sie anwendet, muss vorher schon zu der Erkenntnis gekommen sein, dass zielgerichtetes, vorsätzliches Handeln dem zufälligen, lustorientierten vorzuziehen ist. Das heißt, die Person muss wenigstens ein basales Wissen um ihr eigenes Wesen besitzen. Da aber auch bei den wenigsten Staaten davon auszugehen ist, dass sie durch und durch verdorben sind, und leider auch bei den wenigsten, dass sie jetzt und für alle Zukunft ausschließlich gut sind¹⁵, werden sich nur schwerlich sinnvolle Argumente gegen eine Anwendung der Mesoteslehre finden können.

Johann Gudmundsson

Ist Aristoteles' Definition der Tugend gehaltvoll?

Eine Wesensdefinition besteht aus der Angabe einer Gattung und einer spezifischen Differenz. Jede Tugendethik, welche mit einer *gehaltvollen* Wesensdefinition der Tugend aufwartet, muss aus systematischen Gründen scheitern, da sie den Zusammenhang zwischen tugendhaftem Leben und gutem Leben nicht artikulieren kann. Aristoteles hat eine gehaltvolle Wesensdefinition der Tugend. Wenn man dieser Definition eine systematische Rolle innerhalb der *Nikomachischen Ethik* beimisst, so ist der philosophische Gedanke, den dieses Werk vermitteln soll, zum Scheitern verurteilt. Doch Aristoteles ist

¹⁵ Eudaimonia manifestiert sich schließlich in immer neuen Handlungen und ist kein Zustand, auf dem man sich ausruhen könnte.

es mit seiner Definition nicht so ernst. Sie ist, mitsamt der in ihr enthaltenen Mesoteslehre, nicht mehr als eine in ihrer systematischen Wichtigkeit überschätzte Arbeitshypothese, durch die etwas „für uns Bekanntes“, nicht jedoch etwas „an sich Bekanntes“, seinen verworrenen Ausdruck findet. Das sieht man an ihrer offensichtlichen Zirkularität und daran, dass er sie nicht auf die dianoetischen Tugenden, sondern nur auf die ethischen Tugenden anwendet. Es gibt also Hoffnung auf die Rettung des aristotelischen Projekts.

So in etwa verläuft, in komprimierter Form, das Argument, welches Martin Palaunec in seinem Aufsatz vorbringt. Damit wirft er eine Reihe von interessanten Fragen auf. Insbesondere stellt sich die Frage danach, wie eine aristotelische Definition zu verstehen ist. Im Folgenden werde ich thesenartig eine alternative Lesart der Definition der Tugend bei Aristoteles skizzieren. Dazu entwickle ich den Begriff einer palaunecsch inhaltvollen Definition. Die von Palaunec diskutierte Definition ist, so werde ich argumentieren, nicht palaunecsch inhaltvoll. Sie ist auch nicht zirkulär, da durch sie nicht Tugend im Allgemeinen, sondern ethische Tugend definiert wird. Ethische Tugend wird durch ihre Beziehung zu einer anderen Art der Tugend, der Klugheit (*phronesis*), definiert. Aristoteles' Definition ist innerhalb des Projekts der Vertiefung des inneren Zusammenhangs der Begriffe *ergon*, *arete* und *eudaimonia* zu verstehen, der im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* allgemein herausgestellt wird. Die hier vorgestellte Lesart hat zur Folge, dass das gute menschliche Leben das tugendhafte menschliche Leben ist. Deswegen gehe ich am Ende dieses Textes auf das Phänomen ein, welches meiner Lesart zu widersprechen scheint und dessen Realität Aristoteles zugesteht. Dies ist der Fall des Priamos, der zwar anscheinend tugendhaft lebt, nicht jedoch gut.

Palaunec schreibt, es gebe „systematische Gründe für die Annahme, dass jede *gehaltvolle Definition* der Tugenden, von der wir ausgehen können“ (Palaunec, S. 1, Hervorhebung J. G.) zu unüberwindbaren Problemen für die angemessene Artikulation des Zusammenhangs zwischen tugendhaftem Leben und gutem Leben führt. Was ist eine gehaltvolle Definition? In NE II.6 gibt Aristoteles folgende Wesensdefinition der Tugend: “Die Tugend ist also ein Habi-

tus des Wählens, der die nach uns bemessene Mitte hält und durch die Vernunft bestimmt wird, und zwar so, wie ein kluger Mann ihn zu bestimmen pflegt“. Der Form nach ist diese Definition eine klassische Wesensdefinition. Sie besteht aus der Angabe einer Gattung und einer komplexen spezifischen Differenz. Die Gattung der Tugend ist ‚Habitus (*hexis*)‘, die spezifische Differenz ist ein komplexer Zusammenhang zwischen ‚Wahl (*prohairesis*)‘, ‚Mitte in Bezug auf uns‘, ‚Vernunft (*logos*)‘ und ‚dem Klugen (*phronimos*)‘. Diese Definition ist, so Palauneck, gehaltvoll. Ihr Manko besteht darin, dass weder die Gattung noch die Differenz einen „Verweis auf die *Eudaimonia*“ (Palauneck, S. 13) enthalten. Aus dem Gesagten lässt sich der allgemeine Begriff einer *palaunecksch* gehaltvollen Definition extrahieren. Eine Definition von A ist in Bezug auf B *palaunecksch* gehaltvoll, wenn die Definition von A keinen Bezug zu B enthält. Entsprechend ist eine Wesensdefinition der Tugend in Bezug auf das gute Leben gehaltvoll, wenn sowohl Gattung als auch Differenz begrifflich unabhängig von dem guten Leben – der *eudaimonia* – sind. Eine gehaltvolle Wesensdefinition der Tugend fasst diese in Bezug auf das gute Leben als „eigenständiges Konzept“ (Palauneck, S. 12) auf. Hat Palauneck Recht, so ist Aristoteles’ spezifische Differenz unabhängig vom guten Leben. Und das heißt: Jeder der Begriffe, die in ihr vorkommen, ist unabhängig vom Begriff des guten Lebens.

Es gibt zwei einander ergänzende Wege, durch die die These der palauneckschen Gehaltfülle der Tugenddefinition widerlegt werden kann. Beide gründen im Nachweis, dass Aristoteles mit der besagten Definition nicht Tugend im Allgemeinen definiert, auch nicht den spezielleren Begriff der menschlichen Tugend, sondern nur die menschliche ethische Tugend im Allgemeinen. Dass dies so ist zeigt unter anderem der Kontext des zweiten Buches der NE, aus dem klar hervorgeht, dass die Art der Tugend, in deren Differenz die Mesoteslehre vorkommt, die ethische Tugend ist, die es mit Affekten (*pathe*) und Handlungen (*praxeis*) zu tun hat. (NE II.5) Ethische Tugend mit samt der Mesoteslehre setzt rechte Vernunft (*orthos logos*) voraus. Dies zeigt Aristoteles an, wenn er schreibt: „Dass man nun nach der rechten Vernunft handeln muss, ist eine allgemeine Regel, die wir hier zugrunde legen, um hernach zu bestimmen, was rechte Vernunft

ist, und wie sie sich zu den anderen Tugenden verhält“ (NE II.2). Auf diesen zugrunde gelegten Begriff der Vernunft bezieht sich Aristoteles in der Differenz der Definition der ethischen Tugend. Dass diese Vernunft *recht* ist zeigt Aristoteles in der Differenz der Definition dadurch an, dass sie gemäß der dieser Vernunft entsprechenden Tugend, der Klugheit, ist. Man kann ethische Tugend nicht vollständig verstehen, solange die Frage nach der rechten Vernunft nicht geklärt ist. Vor dem Hintergrund dieses Desiderats leitet Aristoteles das sechste Buch der NE, dessen Thema die dianoetischen oder intellektuellen Tugenden sind, die allesamt auf Wahrheit bezogen sind, folgendermaßen ein: „Da wir früher gesagt haben, man müsse die Mitte wählen, nicht das Übermaß und den Mangel, und da die Mitte durch die rechte Vernunft bestimmt wird, so wollen wir dieses jetzt näher erklären“ (NE VI.1). Im sechsten Buch diskutiert Aristoteles dann ausführlich die Klugheit und deren Wechselbeziehung mit der ethischen Tugend (NE VI.13).

Doch was ist der allgemeine Begriff der Tugend, der sowohl auf die ethische als auch auf die dianoetische Tugend zutrifft? Es ist der Begriff der Tugend, den Aristoteles im ersten Buch der NE im Zusammenhang mit dem Ergon-Argument entwickelt und auf den er sowohl im zweiten als auch im sechsten Buch der NE zurückgreift. Dort bestimmt Aristoteles die Tugend im Allgemeinen als das, was sowohl den Träger einer Funktion als auch die Operation dieser Funktion gut macht (NE I.6). Aristoteles ist so zu verstehen, dass Funktion (*ergon*), gute Operation und Tugend (*arete*) eine innere Einheit bilden. Das heißt, dass jeder der Begriffe dieser Begriffstrias durch seine Beziehung zu den beiden anderen Begriffen bestimmt ist. In einem speziellen Sinn von „analytisch“ sind in jedem dieser Begriffe die beiden anderen jeweils analytisch enthalten. Keiner der Begriffe dieser Begriffstrias kann palaunecksch gehaltvoll in Bezug auf die beiden anderen Begriffe bestimmt werden. Das Ergon-Argument soll zeigen, dass es eine spezifische menschliche Funktion gibt und dass das letzte Ziel des Menschen, die *eudaimonia*, die gute Operation dieser Funktion ist. Aus dem allgemeinen Zusammenhang zwischen Funktion, Tugend und guter Operation und dem Ergon-Argument folgt, dass das gute Leben, die *eudaimonia*, die tugendge-

mäße Operation der menschlichen Funktion ist. Zudem folgt aus der inneren Einheit zwischen Funktion, Tugend und guter Operation, dass jede Explikation einer spezifischen Funktion zugleich eine Explikation der auf diese Funktion bezogenen Tugend und der guten Operation dieser Funktion ist. Bezogen auf den Menschen heißt das, dass ein umfassendes Verständnis des menschlichen *ergon* sowohl ein Verständnis der menschlichen Tugend als auch der menschlichen *eudaimonia* einschließt. Da das menschliche *ergon* durch die menschliche Seele bestimmt ist, ist die Ethik, die Lehre von der guten menschlichen Tätigkeit, ein Teil der Psychologie. Sie ist der Teil der Psychologie, der für die Politik relevant ist (NE I.13).

Vor diesem Hintergrund können die zwei einander ergänzenden Wege, die die These der palaoneckschen Gehaltfülle der Definition der ethischen Tugend im zweiten Buch der NE widerlegen, genannt werden. Der erste Weg besteht darin zu zeigen, dass Aristoteles sich widersprechen würde, wenn er durch die Tugenddefinition in NE II.6 eine in Bezug auf das gute Leben palaonecksch gehaltvolle Konkretisierung des allgemeinen Begriffs der Tugend vornähme. Der zweite Weg weist nach, dass Aristoteles sich nicht widerspricht. Hierzu reicht der Nachweis, dass einer der Begriffe, die im Definiens der Definition vorkommen, durch seinen Bezug zum guten Leben bestimmt ist. Aus dem allgemeinen Begriff der Tugend folgt, dass jede weitere Spezifikation dieses Begriffs zugleich eine Spezifikation der Funktion und der guten Operation ist, die dieser Tugend korrespondieren. Eine solche Spezifikation der Tugend kann nicht palaonecksch gehaltvoll in Bezug auf die dieser Tugend korrespondierende Funktion und gute Operation geschehen. Wäre die Definition in NE II.6 palaonecksch gehaltvoll in Bezug auf das gute Leben, so würde Aristoteles ethische Tugend auf eine Weise explizieren, die seinem allgemeinen Begriff der Tugend widerspricht. Deswegen verlangt das principle of charity, dass wir die besagte Definition auf eine Weise verstehen, in der sie nicht der palaoneckschen Gehaltfülle anheimfällt. Und tatsächlich widerspricht sich Aristoteles – das ist der zweite Weg – nicht. Das sieht man daran, dass die Klugheit, d.h. die Art der intellektuellen Tugend, die diejenige Tätigkeit der Vernunft gut und recht macht, auf die die ethische Tugend bezogen ist, direkt

durch ihren Bezug zum guten Leben definiert wird. Ein Kluger ist jemand, der „in Bezug auf das, was das menschliche Leben gut und glücklich macht“ (NE VI.5) gut überlegt. Die Klugheit ist „ein untrüglicher Habitus vernünftigen Handelns in Dingen, die für den Menschen Güter und Übel sind“ (NE VI.5).

Da Palauneck glaubt, die von ihm diskutierte Definition sei palaunecksch gehaltvoll, glaubt er, man könne die *Nikomachische Ethik* nur dadurch retten, dass man begründet den Gedanken zurückweist, Aristoteles nehme seine Definition ernst. Im Folgenden bespreche ich zwei der Argumente, die die Zurückweisung dieses Gedankens stützen sollen. Beide hängen mit der Idee zusammen, Aristoteles definiere Tugend im Allgemeinen. Das erste Argument besagt, dass Aristoteles seine Definition nicht ernst nimmt, da er sie nicht konsequent und insbesondere nicht auf die dianoetischen Tugenden anwendet (Palauneck, S. 9). Das zweite Argument besagt, dass Aristoteles seine Definition nicht ernst nimmt, da sie offensichtlich zirkulär ist. In ihrem Definiens wird auf die Klugheit, eine ihrer Arten, Bezug genommen. Wenn es stimmt, dass der Gegenstand der Definition in NE II.6 nicht Tugend im Allgemeinen sondern ethische Tugend ist, so verlieren Palaunecks Argumente, die zeigen sollen, dass Aristoteles seine Definition nicht ernst nimmt, ihre Stichhaltigkeit. Da durch diese Definition nur eine Art der Tugend definiert wird, ist es klar, dass Aristoteles nicht versucht, sie auf eine andere Art der Tugend anzuwenden. Es ist nur konsequent, wenn Aristoteles seine Definition der ethischen Tugend nicht auf die dianoetische Tugend anwendet. Die von Palauneck identifizierte Zirkularität der Definition besteht darin, dass das Definiendum eine Gattung ist und eine Spezies dieser Gattung, Klugheit, im Definiens vorkommt. Da jede Gattung in ihren Arten analytisch enthalten ist, taucht in Aristoteles' Definition das Definiendum im Definiens auf. Deswegen, so interpretiere ich Palauneck, ist sie zirkulär. Abgesehen davon, dass es zweifelhaft ist, dass eine Gattung immer begrifflich unabhängig von ihren Arten sein muss, ist die Definition der ethischen Tugend nicht in der erläuterten Weise zirkulär. Denn indem der Kluge in der spezifischen Differenz der Definition der ethischen Tugend vorkommt, definiert Aristoteles nicht eine Gattung (Tugend) durch eine ihrer Arten (Klugheit), son-

dern eine Art (ethische Tugend) einer Gattung (menschliche Tugend) durch ihren Bezug zu einer anderen Art dieser Gattung (Klugheit). Wir müssen also nicht aufgrund von Palaunecks Argumenten annehmen, dass Aristoteles seine Definition nicht ernst nimmt.

Gemäß der hier vorgeschlagen Interpretation nimmt Aristoteles nicht nur seine Definition der ethischen Tugend ernst, sondern auch seine Identifikation des tugendhaften Lebens mit dem guten Leben. Das tugendhafte Leben ist das gute Leben, daran ändern mögliche Unglücksfälle wie der des Priamos nichts. Aristoteles erwähnt Priamos im Kontext seiner Diskussion der Dreiteilung von Gütern in äußere Güter, Güter der Seele und Güter des Leibes. Die menschliche *eudaimonia* ist ein Gut der Seele, welches äußerer Güter bedarf, „da es unmöglich oder schwer ist, das Gute und Schöne ohne Hilfsmittel zur Ausführung zu bringen“ (NE I.9). Solche äußeren Güter sind z.B. Freunde, Reichtum, Macht, aber auch Schönheit. Priamos lebt nicht gut, da ihm äußere Güter fehlen, ohne die er nicht uneingeschränkt tugendhaft leben kann. Gemäß Aristoteles ist es also nicht so, dass Priamos tugendhaft lebt, aber nicht gut. Vielmehr lebt er aufgrund des Mangels an äußeren Gütern nicht voll und ganz tugendhaft.

Die Identität zwischen dem guten Leben und dem tugendhaften Leben hat zur Folge, dass Kants Kritik an möglichen analytischen Einheiten zwischen beiden nicht greift. Denn die Kritik der *epikureischen Einheit*, der gemäß der Begriff des guten Lebens im Begriff des tugendhaften Lebens enthalten ist, setzt einen Begriff des guten Lebens als hedonistisches Leben voraus, den Aristoteles nicht teilt (Palauneck, S. 15-16). Ohne diese Voraussetzung wird die Kritik an dieser Art der analytischen Einheit leer. Zugleich setzt die Kritik an der *stoischen Einheit*, der gemäß der Begriff des tugendhaften Lebens im Begriff des guten Lebens enthalten ist, einen Begriff des tugendhaften Lebens voraus, den Aristoteles nicht teilt. Aus der Identität zwischen dem guten Leben und dem tugendhaften Leben folgt ferner, dass beide von Palauneck diskutierten synthetischen Einheiten auf Aristoteles' Konzeption zutreffen. Da das gute Leben das tugendhafte Leben ist und tugendhaftes Leben die Ursache tugendhaften Lebens ist (NE II.1-2), ist auch das tugendhafte Leben die Ursa-

che des guten Lebens und das gute Leben die Ursache des tugendhaften Lebens.

Zuletzt ist zu sagen, dass mit den hier eher an der Textoberfläche orientierten Argumenten und Thesen kein genuines Verständnis von Tugend und Glück etabliert ist. So habe ich z.B. nicht gezeigt, was es heißt, dass ethische Tugend und Klugheit unter Anderem durch die Beziehung, in der sie zueinander stehen, definiert sind. Möglicherweise müssen wir das verstehen, um die Mesoteslehre verstehen und angemessen bewerten zu können.

Bruno Langmeier

Einige Bemerkungen zum Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit bei Aristoteles

Einleitung

Zunächst möchte ich mich bei Martin Palaueck für seinen Diskussionsbeitrag bedanken: Wissenschaft lebt bekanntlich davon, dass immer wieder gängige Meinungen hinterfragt und kritisch auf den Prüfstand gestellt werden. In seinem Beitrag möchte er eine angebliche Verkürzung der aristotelischen Ethik auf den Begriff der Tugend aufzeigen und kritisieren und stattdessen den Gedanken der Glückseligkeit stärker in den Vordergrund rücken. Ob tatsächlich „die Ordnung der gängigen Lesarten auf den Kopf zu stellen“ (S.13) ist, möchte vorliegender Kommentar kritisch prüfen. Dabei werde ich mich auf Palaunecks Interpretation des Zusammenhangs zwischen Tugend und Glückseligkeit konzentrieren und seine Darlegung der aristotelischen Mesotes-Lehre aus Platzgründen leider aussparen müssen.

Warum Aristoteles nicht behauptet, dass aus einem tugendhaften Leben notwendigerweise ein glückseliges Leben folgt

Besonders wichtig ist für den Autor die Frage, wie Tugend und Glückseligkeit bei Aristoteles miteinander zusammenhängen. Hier finden sich in seinem Aufsatz verschiedene Aussagen dazu, was denn Aristoteles selbst dazu festgestellt habe. Davon grenzt er angeblich verfehlte Auslegungen durch verschiedene Interpreten der Sekundärliteratur ab. Zuerst wenden wir uns am besten dem Problem zu, wie der Autor die Antworten des Stagiriten auf

die komplexe Frage nach dem Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit deutet.

Hier fällt auf, dass er interessanterweise ein gewisses Schwergewicht ausgerechnet auf EN I, 6 legt. So schreibt Palauneck etwa (S. 12): „Die zweite Schwierigkeit, mit der ich mich in diesem Aufsatz beschäftige, betrifft die berühmte Erläuterung des Aristoteles, dass das glückliche Leben eines Menschen (*eudaimonía*) nichts anderes sei als ein tugendhaftes Leben (NE I,6).“ (Hervorhebung durch Unterstreichung; B.L.)

Jedoch scheinen mir hier mehrere Schwierigkeiten aufzutauchen. Zunächst vertritt Aristoteles in EN I, 6 gar nicht die These, dass Glückseligkeit nur in einem tugendhaften Leben bestehe! Bekanntlich wird der Begriff „Tugend“ heutzutage in einer bloß praktischen Bedeutung verwendet, gehört also zum Bereich der Ethik.¹⁶ Demgegenüber ist das griechische Wort *aretê* wesentlich weiter; so kann Aristoteles problemlos von der Gesundheit als *aretê* des Körpers sprechen oder vom Gut-Sehen als *aretê* des Auges.¹⁷ Hier ist klarerweise eine Übersetzung mit „Vortrefflichkeit“ angebracht und keinesfalls eine Übertragung mit „Tugend“. Ebenso hat sich Aristoteles in EN I, 6 noch nicht auf einen bestimmten Sinn etwa in der Bedeutung des Begriffs „Tugend“ festgelegt. Stattdessen geht es ihm wesentlich allgemeiner nur darum, aufzuzeigen, dass „das menschliche Gut die Tätigkeit der Seele gemäß ihrer eigentümlichen Vortrefflichkeit ist“¹⁸. Nun ist aber die dem Menschen eigentümliche Leistung „eine Tätigkeit der Seele gemäß der Vernunft oder doch nicht ohne die Vernunft“¹⁹, die eben gesteigert in ihrer besten Form als Vortrefflichkeit des Menschen angesprochen werden kann²⁰. Damit ist aber die logosbegleitete Vortrefflichkeit noch überhaupt nicht näher ausdifferenziert oder gar im Sinne der oben erwähnten These strikt festgelegt auf ein tugendhaftes Leben.

¹⁶ Zur Abgrenzung antiker und moderner Auffassungen von Glückseligkeit, Tugend und Moralität und zur daher folgenden Unterschiedlichkeit der Ethik-Konzeptionen: vgl. Horn, C.: *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München 1998.

¹⁷ Vgl. Phys. VII, 3: 246b3-5 und EN II, 5: 1106a17-19.

¹⁸ Vgl. EN I, 6: 1098a16.

¹⁹ Vgl. EN I, 6: 1098a7f.

²⁰ Vgl. EN I, 6: 1098a8-16.

Diese Einsicht bestätigt sich über den Anfang des nächsten Kapitels: Zu Beginn von EN I, 7 bemerkt Aristoteles selbst ausdrücklich, dass diese Bestimmungen von EN I, 6 nur als erste vorläufige und umrisshafte Antwort aufzufassen sind, die später präzisiert werden muss.²¹ Entsprechend verwendet Aristoteles die weiteren Bücher und Kapitel der „Nikomachischen Ethik“ zur Erkundung, worin diese Vortrefflichkeit denn nun genauer besteht.

Gegenüber der vom Autor nahe gelegten angeblich aristotelischen Lösung, „das glückliche Leben sei nichts anderes als ein tugendhaftes Leben“, differenziert der Stagirite in Wahrheit, dass es mehrere Vortrefflichkeiten geben kann, von denen allerdings eine deutlich favorisiert werden soll.²²

Somit erklären sich die allermeisten von Palauneck diagnostizierten Interpretations-Probleme dadurch, dass dieser Aspekt unterschätzt wird. Indem der Autor die wichtigen Differenzierungen der nächsten Kapitel und Bücher zur Glückseligkeit nicht gebührend beachtet, übersieht er wichtige Lösungsansätze und diskutiert wiederum andere Probleme überhaupt nicht.²³ Entsprechend gehen wichtige Einsichten des Stagiriten weitgehend verloren, so zum Beispiel die Rolle der äußeren Güter für die Glückseligkeit. Tatsächlich ist Aristoteles nämlich weit davon entfernt, die Tugend zum alleinigen Faktor für eudaimonia zu erklären: An vielen verschiedenen Stellen belehrt uns der Stagirite, dass zu den Bestandteilen der Glückseligkeit auch die äußeren Güter gehören, wobei diese in einem mäßigen Umfang vorhanden sein sollen.²⁴ Anders formuliert: Ohne eine bestimmte Geordnetheit und Qualität der äußeren Lebensumstände kann man nicht tu-

²¹ Vgl. EN I, 7: 1098a21-23. Auch Terence Irwin stellt die Vorläufigkeit der Antwort von 1098a16-18 fest: „Even the third claim evidently leaves open the task of giving a more detailed description of eudaimonia; when we know more about what is involved in acting ‚in accordance with complete virtue,‘ we can explain this clause more fully“ (Irwin, T.: „Kant’s Criticisms of Eudaemonism“, in: Engstrom, S./Whiting, J. (Hg.): *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*. Cambridge 1996; S. 72).

²² Vgl. EN I, 6: 1098a17.

²³ So wird ein Leser der „Nikomachischen Ethik“ nach der Lektüre des Textes von Palauneck sehr überrascht sein, wenn im zehnten Buch in einer Auflösung der in EN I, 6 gestellten Frage nach dem eigentlich am meisten glücklich zu nennendem Leben gefragt wird, ob die eudaimonia nun in einem Leben der Theorie oder doch in einem Leben der Praxis bestehe.

²⁴ Vgl. auch für den folgenden Satz: EN I, 9: 1099a31-b7 und EN X, 9.

gendhaft sein und kann man nicht glücklich sein.²⁵ Obwohl das tugendhafte Handeln (hier tatsächlich im ethisch-moralischen Sinne) die dominante Rolle zur Beurteilung der Glückseligkeit einnimmt, sind auch äußere Güter in einem bestimmten Umfang notwendig. Dies widerlegt aber die anfangs erwähnte und von Palauneck in seinem Aufsatz zentral bekämpfte These „das glückliche Leben eines Menschen [sei] nichts anderes als ein tugendhaftes Leben“.

Entsprechend charakterisiert Aristoteles an der inhaltlich umfassendsten Stelle die Glückseligkeit als Betätigung der vollkommenen aretê plus einer hinlänglichen Versorgung mit äußeren Gütern, wobei beide Faktoren ein ganzes Leben hindurch vorhanden sein sollten.²⁶

Palauneck bezieht diese Überlegung nicht in seine Erörterungen mit ein und muss daher zur Rettung des Stagiriten die These vertreten: „Die Tugenden führen uns nicht zur Glückseligkeit, d.h. das Glück ist kein Ergebnis, Produkt oder Resultat tugendhaften Handelns, und Aristoteles glaubt dies auch nicht.“²⁷

Zwar bemerkt der Autor an einer Stelle im Zusammenhang mit der Widerlegung der „Inklusionsthese der Stoiker“ eher nebenbei, dass Tugend allein doch nicht zur Charakterisierung des glückseligen Lebens ausreicht,²⁸ macht diese Einsicht jedoch bei seiner Besprechung eines Zusammenhangs zwischen Tugend und Glückseligkeit nicht fruchtbar. Hermeneutisch bedenklich spricht er den Tugenden – wie im Zitat erwähnt – einen kausalen Einfluss auf die Glückseligkeit ab, um Aristoteles vor dem Vorwurf einer allzu naiven Sicht auf die Welt zu retten.²⁹ Jedoch halte ich es

²⁵ Damit die Glückseligkeit nicht ver- bzw. behindert wird, muss also notwendigerweise eine gewisse Quantität und Qualität von äußeren Gütern vorhanden sein: vgl. EN VII, 14: 1153b16-19.

²⁶ Vgl. EN I, 11: 1101a14-16.

²⁷ S. 32f. Höffe meint an der von Palauneck paraphrasierten Stelle (S. 36 Palauneck) etwas anderes, als der Autor herausliest: Es geht Höffe darum, dem Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit einen Platz in der Praxis zuzuweisen und nicht in der „technischen“ Poiêsis (vgl. Höffe, O.: *Lebenskunst oder Moral oder: Macht Tugend glücklich?* Erste überarbeitete Neuausgabe. München 2009; S. 167). Gegenüber der von Palauneck vorgebrachten Kritik lässt sich mit Christoph Horn EN VI, 13: 1144a3-5 anführen, da hier Aristoteles der dianoetischen Tugend der sophia zubilligt, dass sie die eudaimonia hervorbringe (vgl. Horn, *Antike Lebenskunst*, S. 139).

²⁸ S. 32.

²⁹ S. 33.

für sehr problematisch, eine These einem Philosophen nur deswegen abzusprechen, weil dieser sonst vom Verdikt der Naivität betroffen wäre.

Hier scheint mir allerdings eine unproblematischere Lesart möglich zu sein: Nur weil die Tugenden einen Einfluss auf die Glückseligkeit haben, bedeutet dies nicht notwendigerweise eine himmelschreiende Naivität. Da Aristoteles – wie bereits angedeutet – den äußeren Umständen einen wichtigen Platz einräumt, bewahrt ihn dies vor weltfremder Tugendswärmerie. Im Gegenteil spricht der Stagirite ausdrücklich davon, dass Tugendhafte ihre Glückseligkeit durch widrige äußere Umstände verlieren können.³⁰ Wenn aber Aristoteles kontextsensibel widrige Lebensumstände mitberücksichtigt, weiß er durchaus um die „fragility of goodness“³¹.

Bezeichnenderweise formuliert Palauneck meist, die Tugend sei die Ursache der Glückseligkeit (S. 32), die Tugenden seien die Ursache des glücklichen Lebens (S. 33) (Hervorhebungen durch Unterstreichungen; B.L.).³² Tatsächlich jedoch sind sie zwar der wichtigste Bestandteil, aber allein nicht hinreichend, da die äußeren Umstände ebenfalls eine wichtige Rolle spielen! Entsprechend braucht man nicht Machiavelli bemühen, um zu wissen, dass Tugendhafte oft scheitern.

Wie bereits gezeigt, vertritt Aristoteles eben nicht die These „Wir leben genau dann gut und glücklich, wenn wir gemäß der Tugenden tätig sind“ (S. 28), und Aristoteles behauptet auch nicht, „dass der Tugendhafte tatsächlich auch das beste Leben führe – in dem Doppelsinn, dass er sich gut verhält und es ihm gut geht“ (S. 28). So scheitert die erste These daran, dass eine Tätigkeit gemäß der Tugenden allein nicht hinreichend ist für die Glückseligkeit; wir leben nämlich genau dann gut und glücklich, wenn wir

³⁰ Übrigens verwahrt Aristoteles sich nicht nur an der von Palauneck zitierten Priamos-Stelle in EN I, 10 gegen eine lebensweltunsensible Glückseligkeits-Interpretation, sondern findet in EN VII, 14 ein wesentlich krasserer Beispiel: Auf dem Folterrad ist niemand glücklich, sei er auch noch so gut und tugendhaft (vgl. EN VII, 14: 1153b19-21).

³¹ Um damit eine wichtige Erkenntnis von Martha Nussbaum aufzugreifen: Nussbaum, M.: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Revised edition. Cambridge 2001. Höffe teilt sie ebenfalls: Höffe, *Lebenskunst oder Moral oder: Macht Tugend glücklich?*, S. 177.

³² Auf S. 32 findet sich einmal „eine Ursache“. Dies scheint aber nur eine stilistische Unachtsamkeit zu sein, da dieses Beispiel von mehreren „die Ursache“ umgeben ist und die Rolle der äußeren Güter nicht fruchtbar für das Verhältnis Tugend-Glückseligkeit gemacht wird.

gemäß den Tugenden tätig sind und die äußeren Umstände günstig sind und zwar ein ganzes Leben lang.³³ Die zweite These irrt aus demselben Grund, wenn sie nahelegen will, dass der Tugendhafte notwendig das beste Leben führt.

Anders formuliert: Das Leben des Glückseligen ist notwendig tugendhaft, erschöpft sich aber nicht darin, sondern ist auch auf gewisse äußere Umstände angewiesen; umgekehrt ist aber das Leben des Tugendhaften nicht notwendigerweise glücklich, da eben die äußeren Umstände das Erreichen der Glückseligkeit verhindern können bzw. einen bisher glückseligen Tugendhaften aus der Bahn werfen können oder ich ein bestimmtes Maß an äußeren Gütern benötige, damit man von einer wahren Glückseligkeit sprechen darf.

Um es in der Terminologie der Seiten 33-35 (Palauneck) zu formulieren: Wenn ich mich tugendhaft verhalte, führt mich dies nicht zufällig zur Glückseligkeit, denn das tugendgemäße Handeln ist ein notwendiger Bestandteil (wenn auch nicht der einzige!) der Glückseligkeit. Andererseits beschert mir mein tugendhaftes Verhalten nicht notwendig die Glückseligkeit, da die Zufälle des Lebens dies verhindern können bzw. ich bestimmte äußere Güter für das Verwirklichen meiner Tugend benötige.

Wenn aber Tugend und Glückseligkeit nicht bloß zufällig zusammentreffen, kann die aristotelische Lehre eine motivationale Kraft entfalten, moralisch zu handeln; da sie aber keine Notwendigkeit behauptet, verfällt sie auch nicht dem Irrtum, sich selbst als Quasi-Naturgesetz misszuverstehen und so durch den Lauf der Welt widerlegt zu werden.³⁴ Somit haben die Thesen des Stagiriten den doppelten Vorteil, dass sie das moralisch gebotene Handeln motivational fruchtbar sein lassen können, aber andererseits realistisch gegenüber den Übeln der Welt bleiben. Entsprechend erweist sich die von Palauneck abgelehnte *communis opinio* des Verhältnisses von Tugend und Glückseligkeit als die korrekte Rekonstruktion der aristotelischen Lehren. Allerdings muss hier an die „*communis opinio*“-Interpretation in ihrer ganzen Bandbreite und Tiefe gedacht werden und nicht an die um we-

³³ Vgl. das bereits zitierte EN I, 11: 1101a14-16.

³⁴ Übrigens teilt Aristoteles nicht im Geringsten die These, dass nur der Unmoralische situationsbezogen reagieren könne, der Tugendhafte dagegen zu unflexibel sei. Daher unterläuft der aristotelische Tugendhafte die rigorose Trennung zwischen tugendhaftem und zweckorientierten Handeln, die auf den Seiten 33 und 34 verhandelt wird.

sentliche Aspekte verkürzte „Glückseligkeit ist nichts anderes als ein tugendhaftes Leben“-Darstellung.³⁵ Textlich bedeutet dies – aus den erwähnten Gründen – eine Abkehr von der Konzentration auf EN I, 6, die Palauneck vornimmt.

Einige Hinweise, warum nicht die Eudaimonia die Tugend verursacht

Dagegen ist die vom Autor favorisierte Lösung textlichen und systematischen Einwänden ausgesetzt: Auf S. 27f. postuliert er, dass wir den Begriff nicht definieren könnten, bevor wir nicht den Begriff der eudaimonia verstanden haben.

Jedoch hat diese Ansicht keinerlei textliche Basis im Corpus Aristotelicum, während die Eudaimonia tatsächlich – wie bereits gezeigt – immer wieder die aretê zu ihrer Erläuterung benötigt. Umgekehrt gibt es jedoch keine Textstellen, die explizit die Eudaimonia zur Definition der Tugend benötigen; weder der Tugend im allgemeinen Sinne, noch der Tugend im engeren moralischen Sinne und auch hier weder zur Definition der Arten der ethischen Tugenden noch der dianoetischen Vollkommenheiten. Philologisch ist diese Lesart also durch nichts gestützt.³⁶

Auch systematisch erheben sich Bedenken, da die von Palauneck vorgeschlagene Lesart der Tugend (des Einzelnen) als Wirkung der Glückseligkeit (der Gemeinschaft)³⁷ eine von Aristoteles aus mehreren, hier im Detail nicht erläuterbaren Gründen³⁸ nicht vertretene, bedenklich holistisch-

³⁵ Erstaunlicherweise bezeichnet dies Palauneck als „communis opinio“, obwohl sowohl Höffe (vgl. Höffe, *Lebenskunst oder Moral oder: Macht Tugend glücklich?*, S. 175f.) als auch Irwin (vgl. etwa Irwin, „Kant’s Criticisms of Eudaemonism“, S. 83: „neither he [Platon] nor Aristotle believes that virtue is the sole component of eudaimonia“), die er beide zitiert, diese Ansicht nicht im Geringsten teilen.

³⁶ Palauneck bringt keinen direkten Textbeleg, sondern postuliert, dass wir „auf die eine oder andere Weise die *eudaimonía* als Ursache der Tugend integrieren“ (S. 40) sollen. Stattdessen weicht er auf Thomas von Aquin aus. Jedoch zeigt gerade die zitierte Textstelle das genaue Gegenteil dessen, was Palauneck beabsichtigt: „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur...“. Die Tugend ist eine gute Qualität des Geistes, mit der wir recht leben“ bedeutet, dass die Tugend eine wesentliche Rolle für das Erreichen des *eu zên* und des *eu pratein* spielt.

³⁷ S. 40.

³⁸ Neben dem Platzmangel liegt dies auch daran, dass dies Teilergebnisse meiner Dissertation betrifft, die ich gemäß der Promotionsordnung meiner Universität nicht vorabveröffentlichen darf.

organizistische Position voraussetzt. Hier haben die Forschungen etwa von Fred Miller und Günther Bien hinreichend gezeigt, dass solche Interpretationen den eigentlichen Intentionen des Aristoteles nicht gerecht werden und auf einem Missverständnis bestimmter Textstellen beruhen.³⁹

Ebenso sollte bedacht werden, dass man laut Aristoteles nur dann von einer erreichten Eudaimonia sprechen darf, wenn sie ein ganzes Leben anhält.⁴⁰ Meines Erachtens darf man diesen wichtigen zeitlichen Aspekt nicht übersehen: So stellt sich aber die Frage, wie die Eudaimonia als Angelegenheit eines ganzen Lebens konstituierend auf die aretê wirken soll, die ich ja auch nur mittelfristig haben kann (denn ich kann sie – was bei dieser relativ feststehenden Hexis zwar selten vorkommen sollte – wieder verlieren). Anders formuliert: Wie kann die Eudaimonia das ganze Leben umfassen und die aretê bewirken, die nicht das ganze Leben hindurch bestehen muss? Grundsätzlich der schwerste Einwand bleibt jedoch, dass die aretê ausdrücklich immer wieder als ein besonders wichtiger Faktor für die Eudaimonia genannt wird.

Peter Heuer

Eine Lanze für die Mesoteslehre

Der Text von Martin Palaunec liest sich gut und enthält viele gute Gedanken, mit denen ich voll und ganz übereinstimme, nicht zuletzt mit dem von ihm zitierten Sprichwort, wonach es, um ein Kind zu erziehen, eines ganzen Dorfes bedarf. Umso seltsamer ist es, dass ich mit einigen seiner zentralen Überlegungen so gar nicht übereinstimmen kann. Gemeint sind 1. seine Kommentare zu Aristoteles' Mesoteslehre und zur Wesensdefinition der sittlichen Tugenden und 2. seine Bestimmung des Verhältnisses von Tugend und Glückseligkeit (*eudaimonia*). Auch sehe ich 3. ein Problem darin, den Tugenden ausgerechnet mit Hilfe Kants auf den Grund gehen zu wollen.

³⁹ Vgl. Bien, G.: *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*. Freiburg/München 1973 und Miller jr., F.D.: *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford 1997.

⁴⁰ Vgl. EN I, 11: 1101a14-16.

Zu 1. Martin Palaunec verwirft die Mesoteslehre, weil er sie für falsch hält, und spielt, um Aristoteles ‚zu retten‘, seine Definition, wonach sittliche Tugenden die Mitte zwischen zwei Lastern sind, zu einem bloß vorläufigen Definitionsversuch herunter, dem er schließlich einen eigenen Versuch entgegenstellt. Mir scheinen hingegen sowohl die Mesoteslehre als auch die sie nutzende Definition vorbehaltlos richtig zu sein. Ich will zunächst zeigen, dass es sich bei Aristoteles’ Definition nicht nur um einen vorläufigen Versuch handeln kann, um dann die Richtigkeit seiner Definition zu erweisen.

Aristoteles arbeitet an jeder Stelle seines Werks an einem widerspruchsfreien philosophischen System, welches insgesamt auf seiner Metaphysik (also Seinslehre) aufbaut. Man kann daher nicht einfach eine Bemerkung herausgreifen und isoliert besprechen, wie Martin Palaunec es bei Gelegenheit seiner Kritik an der Definition der sittlichen Tugenden unternimmt. Auch finden sich vorläufige Antworten bei Aristoteles nur dort, wo eine philosophische Frage sich nicht ohne Willkür abschließend beantworten lässt, etwa anlässlich der Frage, ob die Welt einen zeitlichen Anfang hat oder von Ewigkeit her besteht. Dies ist bei der Frage, was Tugenden sind, nicht der Fall. Hier ist Aristoteles sich sicher, sie eindeutig bestimmen zu können.

Aristoteles geht bei der Behandlung der Frage, was Tugenden sind, stufenweise zu Werke. Zuerst nimmt er eine Einteilung der Tugenden in *ethische* und *dianoetische*, also in sittliche Tugenden und Verstandestugenden vor. Dies erfolgt bereits im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik*. Nach der einmal getroffenen Einteilung wendet Aristoteles sich im zweiten Buch den ethischen Tugenden zu. (Die Besprechung der dianoetischen Tugenden erfolgt erst im sechsten Buch.) Wenn im zweiten Buch ohne zusätzliche Attribuierung von Tugenden die Rede ist, sind immer die ethischen Tugenden gemeint. Leider weist Aristoteles darauf nicht eigens hin.⁴¹

⁴¹ Die Schlüsselstelle hierfür ist der erste Absatz des ersten Kapitels des zweiten Buchs. Hier spricht Aristoteles über die Herkunft der Tugenden. Er geht kurz auf die dianoetischen Tugenden ein, die man durch Belehrung erwirbt, und beschäftigt sich dann mit den ethischen Tugenden. Diese erwirbt man durch Gewöhnung. Der zweite Absatz führt explizit die Überlegungen zu den sittlichen Tugenden weiter. Aristoteles schreibt, mit Rückgriff auf den ersten Absatz: „Daraus erhellt, dass keine von den sittlichen Tugenden uns von Natur zuteil
60

Im vierten Kapitel des zweiten Buchs stellt Aristoteles sich die Frage, was (ethische) Tugenden sind und beginnt mit der Erarbeitung ihrer Definition. Aristoteles bestimmt die Tugenden ontologisch, d.h., ihrer Seinsweise bzw. ihrem Wesen nach.⁴² Er tut dies nach dem üblichen Schema der Wesensdefinition. Diese arbeitet mit der Angabe der Gattung und des wesentlichen unterscheidenden Merkmals (der sogenannten Differenz). In einem ersten Schritt bestimmt er die ethischen Tugenden (und dies gilt natürlich auch für die dianoetischen) als *habitus* bzw. *hexis*, d. h. als eine besondere Art der Qualität. Diese Bestimmung ist grundlegend, denn Qualität selbst ist eine der zehn obersten Kategorien des Seins. Träger der Tugend ist die Seele bzw. einer ihrer ‚Teile‘.⁴³ Die Besonderheit von Habitus gegenüber den anderen Qualitäten der Seele, dies sind die Vermögen und Affekte, ist, dass sie nur schwer erworben und verloren werden können.⁴⁴ Außerdem sind sie „Akte der Selbstbestimmung“ (NE 1106a), d.h., sie sind nicht von Natur aus, sondern müssen freiwillig erworben werden. (Dadurch unterscheiden sie sich von anderen bleibenden Dispositionen, z. B. habitusartigen Zuständen wie Gesundheit und Krankheit.)

Nachdem dies geklärt ist, betrachtet Aristoteles die ethischen Tugenden zu Beginn des fünften Kapitels des zweiten Buchs noch genauer, indem er sich die Frage stellt, welcher Art von Habitus die Tugenden angehören. Er bestimmt sie als guten Habitus und unterscheidet sie so implizit von den Lastern, die ein schlechter Habitus sind. Er tut dies hinsichtlich ihrer Funktion für den Menschen. Aris-

wird. Denn nichts Natürliches kann durch Gewöhnung geändert werden.“ (Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (NE) 1103a) Anschließend bleibt er offensichtlich im Verlauf des ganzen Buches bei der Behandlung der sittlichen Tugenden.

⁴² „Wenn nun die Tugenden keine Affekte und auch keine Vermögen sind, so bleibt nur übrig, dass sie ein Habitus sind.“ (NE 1106a). Aristoteles gibt diese Auskunft unter Rückgriff auf die in der *Kategorienschrift* ausgearbeitete Einteilung der Qualitäten. (Aristoteles, *Kategorien* 8bff.).

⁴³ Da die Seele geistig ist, hat sie natürlich keine Teile im eigentlichen Sinne. Gemeint sind vielmehr die verschiedenen Vermögen der Lebewesen.

⁴⁴ *Kategorien* 8bff.

toteles gelangt zu folgender Bestimmung: „Tugend ist das, was den, der sie besitzt, und dessen Werk gut macht.“⁴⁵

Tugenden sind also nicht nur Qualitäten von Fähigkeiten (besser: Vermögen), wie Martin Palaunec meint, sondern zugleich Bestimmungen des Wesens der Person selbst bzw. ihrer Seele. Es sind Qualitäten erster Stufe. Es ist eine Spezialität der Tugendethik, dass sie nicht nur auf die einzelnen Handlungen und die sie voraussetzenden Motive und Kompetenzen sieht und diese moralisch bewertet, sondern auch und vor allem auf den Handelnden selbst. Es wird davon ausgegangen, dass, wer gut ist, auch gut handelt.

Nach dieser Bestimmung schickt Aristoteles sich an, die Differenz der ethischen Tugenden gegenüber den dianoetischen Tugenden herauszuarbeiten. Ihre Differenz ist die Mitte, und zwar nicht die arithmetische Mitte, also das Mittlere der Sache nach, sondern die Mitte für uns. Aristoteles schreibt: „Mittleres der Sache nach nennen wir dasjenige, was von beiden Enden gleich weit entfernt ist, und dieses ist bei allem eins und dasselbe, dagegen Mittleres für uns, was weder ein Übermaß noch einen Mangel hat, und dieses ist nicht bei allen eins und dasselbe.“ (NE1106a) Eben weil es sich nicht aus der Sache ergibt, bedarf es der Klugheit, d. h. der praktischen Vernunft, um mit Blick auf die eigenen Möglichkeiten die ‚Mitte für uns‘ festzustellen.

Erst nachdem ausdiskutiert ist, was genau Mitte für uns heißt, formuliert Aristoteles zu Beginn des fünften Kapitels des zweiten Buchs die bei Martin Palaunec in der Kritik stehende Definition. Sie ist eine Zusammenfassung der bisherigen Bestimmungen: „Es ist mithin die [sittliche] Tugend ein Habitus des Wählens, der die nach uns bemessene Mitte hält und durch die Vernunft bestimmt wird, und zwar so, wie ein kluger Mann ihn zu bestimmen pflegt. Die Mitte ist die zwischen einem doppelt fehlerhaften Habitus, dem Fehler des Übermaßes und des Mangels.“ (NE 1107a.) Außerdem schreibt er noch, dass „die [sittliche] Tugend nach ihrer Substanz und ihrem Wesensbegriff Mitte [ist]; insofern sie aber das Beste ist und alles gut ausführt, ist sie Äußerstes und Ende.“ (Ebd.) Damit beschließt Aristoteles die Bestimmung der sittlichen Tugenden.

⁴⁵ NE 2, Kap.5, zitiert nach Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I-II,55,3.

Ich denke, es ist deutlich geworden, dass es sich bei der in der Kritik stehenden Definition nicht um einen vorläufigen Versuch handeln kann. Martin Palaunec hatte diese Vermutung ins Spiel gebracht, um Aristoteles ‚zu retten‘, weil er meint, die Mesoteslehre sei falsch. Ich sehe hingegen nicht, was daran falsch sein soll, und also auch nicht, warum man Aristoteles ihretwegen retten müsste.

Aristoteles weist darauf hin, dass man in jeder Wissenschaft nur das ihr mögliche Maß an Genauigkeit verlangen darf. (Vgl. NE 1094b) So verbietet es sich z. B., die Tugendmitte arithmetisch bestimmen zu wollen, und zwar selbst dann, wenn es wie bei Freigebigkeit und Gerechtigkeit um die Vergabe oder Aufteilung quantifizierbarer Güter geht. Quantifizieren ist Sache von Mathematik bzw. Ökonomie. Hier gilt selbstverständlich die arithmetische Mitte. Der Ethik selbst aber geht es um die zu Grunde liegende Haltung des Menschen, also darum, ob er gerne redlich ist bzw. gern etwas abgibt oder nicht. Haltung lässt sich nicht quantifizieren.

Aristoteles unterscheidet die sittlichen Tugenden: Tapferkeit, Maßhaltung, Gerechtigkeit, Freigebigkeit, Großzügigkeit, Bescheidenheit, Gewandtheit, Freundlichkeit und Großgesinntheit. Ich denke, dass es ein starkes Argument für die Richtigkeit der Mesoteslehre ist, dass jede dieser sittlichen Tugenden sich als Mitte zwischen zwei Extremen ausweisen lässt (z. B. die Freundlichkeit als Mitte zwischen Schmeichelei und Streitsucht, die Gewandtheit als Mitte zwischen Steifheit und Possenreißerei und die Bescheidenheit als Mitte zwischen Verdrucktheit und Eitelkeit) und dass sowohl die griechische als auch unsere Sprache entsprechende Worte zur Verfügung haben. – Zugleich ist jede der sittlichen Tugenden jeweils als die vollkommene Haltung in ihrem Ressort zu verstehen.

Die dianoetischen Tugenden (Weisheit, Einsicht und Wissenschaft sowie Klugheit und Kunstfertigkeit) sind hingegen nicht derart Mitte zwischen zwei Extremen, wenngleich sie jeweils auch die in ihrem Bereich anzustrebende Vollkommenheit bedeuten. Folgerichtig finden sich in der Sprache auch keine Begriffspaare, die z. B. Klugheit oder Weisheit in die Mitte nähmen.⁴⁶ Damit wird noch einmal deut-

⁴⁶ Thomas von Aquin bringt die Mesoteslehre scheinbar auch mit den dianoetischen Tugen-

lich, dass die Eigenart, Mitte zwischen zwei Extremen zu sein, wesentliches Unterscheidungsmerkmal der sittlichen von den dianoetischen Tugenden ist, und dass Aristoteles sie zu recht so definiert.⁴⁷

Zusammenfassend lässt sich also sagen: Mit Blick auf die aristotelische Definitionslehre, wonach eine Wesensdefinition einer Art immer die nächsthöhere Gattung und das wesentliche unterscheidende Merkmal angibt, haben wir hinsichtlich der sittlichen Tugenden eine Kaskade von vier Definitionen. Die erste bestimmt sie als *besondere Qualität* (der Seele), nämlich als eine solche, die man schwer erwerben und verlieren kann, also als *Habitus* bzw. *Zustand*. Die zweite bestimmt sie *konkret als Habitus* und unterscheidet sie vom *Zustand* dadurch, dass man sie wählen, d.h. durch Mühe und Gewohnheit freiwillig erwerben muss. Die dritte bestimmt sie als *besonderen Habitus*, nämlich als *guten*, und die vierte als *besonderen guten Habitus*, nämlich als einen solchen, der eine *Mitte* hat. Es wird also einfach die taxonomische Ordnung der Qualitäten von oben her nachgezeichnet und so, da Qualität selbst eine der zehn obersten Kategorien ist, eine grundsätzliche Bestimmung der Seinsweise der ethischen Tugenden erreicht:

	<u>Qualitäten (der Seele)</u>		
	<u>Habitus/Zustand</u>	Vermögen	Affekte
	<u>Habitus</u>	Zustand	
	<u>Tugenden</u>	Laster	
	<u>ethische</u>	dianoetische	

den in Zusammenhang. Sieht man sich die betreffende Frage jedoch genauer an, geht es ihm um die Diskussion von Wahrhaftigkeit. Wahrhaftigkeit ist ethische Tugend. (Die Schwierigkeit entsteht dadurch, dass *veritas* sowohl Wahrheit als auch Wahrhaftigkeit bedeuten kann.) Wahrhaftigkeit betrifft die Haltung des Menschen zur Wahrheit. Ein synonyme Ausdruck ist Aufrichtigkeit. Die beiden Extreme, die sie vermeidet, sind einerseits die Neigung, alles Mögliche leichtfertig zu behaupten, und andererseits die Neigung, sicheres Wissen skeptisch in Frage zu stellen.

⁴⁷ Bemerkenswert ist, dass sich die Mesoteslehre auch als unterscheidendes Merkmal der sittlichen von den im christlichen Kontext diskutierten göttlichen Tugenden, also von Glaube, Liebe und Hoffnung, eignet. Auch die göttlichen Tugenden haben keine Mitte.

Zu 2. Martin Palaunec versteht das Verhältnis von Tugend und Eudaimonia derart, dass Eudaimonia die Voraussetzung für die Ausbildung von Tugenden ist, wobei er Eudaimonia als Wohl der Gemeinschaft, also ihre friedliche und gerechte Verfasstheit versteht, und Tugenden als Qualitäten von Fähigkeiten des Einzelnen. Meiner Interpretation nach versteht Aristoteles Eudaimonia indes als Zielbegriff der Ethik und ethische Tugend als deren Voraussetzung. Ich möchte zwei Argumente vortragen, die für meine Lesart sprechen:

a) Aristoteles bestimmt die Eudaimonia als Leben, und zwar fraglos des einzelnen Menschen, gemäß der wesensmäßigen Tüchtigkeit. (Vgl. NE 1098a) Betrachtet man diese Bestimmung aus definitionstheoretischer Sicht, wird unmittelbar deutlich, dass nicht Eudaimonia die Voraussetzung für Tugend, sondern umgekehrt Tugend die Voraussetzung für Eudaimonia sein muss. Ich will das kurz erklären: Eine klassische Definition gibt, wie gesehen, die Gattung und das wesentliche unterscheidende Merkmal der Art an, die definiert werden soll. Mit Blick auf die Eudaimonia als gelungenes menschliches Leben ist die Gattung das *Leben* und *gemäß der wesensmäßigen Tüchtigkeit* das unterscheidende Merkmal. Dadurch, dass es gemäß der wesensmäßigen Tüchtigkeit geführt wird, unterscheidet sich das gelungene wesentlich vom nicht gelungenen bzw. unglücklichen Leben. Was heißt nun aber wesensmäßige Tüchtigkeit? Tüchtigkeit und Tugend sind synonyme Ausdrücke. Beide sind Übersetzungen des griechischen *arete*. Die wesensmäßige Tüchtigkeit des Menschen ist seine Vernunft bzw. die sie ausmachenden Tugenden, also Weisheit, Klugheit etc. Die sittlichen Tugenden sind auf diese ausgerichtet und wirken mit ihnen zusammen. Man kann die einen nicht ohne die anderen haben. Eudaimonia setzt also einerseits voraus, dass man überhaupt lebt, und andererseits, dass man dies gemäß der wesensmäßigen Tüchtigkeit, also tugendhaft tut. Tugendhaftigkeit ist also wie Leben selbst Voraussetzung für Eudaimonia.⁴⁸

b) Mit Blick auf die Ontologie der Zwecke lässt sich außerdem folgendes Argument vorbringen: Bereits im ersten Buch der *Nikoma-*

⁴⁸ Dass Tugenden Voraussetzungen für Eudaimonia sind, heißt nicht, dass sie deren kausale Ursache sind. Vielmehr sind sie ‚nur‘ notwendige Bedingungen.

chischen Ethik arbeitet Aristoteles heraus, dass alles Streben ein letztes Ziel braucht, um nicht in einen unendlichen Zweck-Mittel-Regress zu geraten. Zugleich wird von ihm Eudaimonia als Endzweck für das Streben des Menschen bestimmt. Sie ist „das vollkommene und selbstgenügsame Gut und das Endziel des Handelns.“ (NE 1097b) Strebensziel der Lebewesen ist für Aristoteles, ganz das zu sein, was sie sind, d.h. möglichst gut ihrer Artform zu entsprechen. Aristoteles bestimmt die Artform des Menschen doppelt, als vernunftbegabtes Lebewesen (*zoon logon echon*) und als politisches Lebewesen (*zoon politikon*). Durch seine Vernunft unterscheidet der Mensch sich wesentlich von den anderen Lebewesen. Folgerichtig bestimmt Aristoteles für den Menschen das vernunftgeleitete Leben, insbesondere das des Weisen, also des philosophisch-theologischen Theoretikers, als letztes Ziel. Aristoteles ist sich sicher, „dass die vollkommene Glückseligkeit eine Denktätigkeit ist“, und zwar eines „Denkens, das seinen Wert und seine Würde in sich selbst hat.“ (NE 1178b)⁴⁹ Ihm gemäß zu leben wird als gelungenes, glückseliges Leben des Menschen bestimmt. Dieses wird Eudaimonia genannt.

Ein Endzweck muss sich logischerweise ‚selbst genügen‘ und kann nicht selbst wieder Mittel für andere Zwecke sein. Gemäß Martin Palaunecks Interpretation weist die Eudaimonia indes über sich hinaus, da sie Voraussetzung für die Herausbildung von Tugenden sein soll. Damit verkehrt Martin Palauneck aber die aristotelische Ordnung der Strebensziele.

Obwohl er den Menschen als *zoon politikon* bestimmt, ist Aristoteles kein Kommunitarist (wie Martin Palauneck implizit zu unterstellen scheint), d.h. der einzelne Mensch mit seinen Ansichten und Handlungsweisen ist weder allein aus der Gemeinschaft heraus verständlich noch nur zu deren Zweck auf der Welt. Vielmehr ist das Verhältnis von Einzelfern und Gemeinschaft ein wechselseitiges, allerdings mit einem starken Fokus auf die Einzelnen und deren Glückseligkeit (*eudaimonia*). Gemeinschaften eignen sich nicht als Träger

⁴⁹ Die Philosophie bzw. Theologie wird deshalb am höchsten geschätzt, weil sie sich um die Erkenntnis des Göttlichen bemüht, welches erstes Prinzip des Seins und selbst edelster Erkenntnisgegenstand ist.

von Glückseligkeit. Auch unter dieser Perspektive kann man noch einmal deutlich machen, dass die Tugenden nicht das Ziel, sondern die Voraussetzung der Eudaimonia sind. Offensichtlich können auch in einer schlecht verfassten Gemeinschaft einzelne Menschen vollkommen tugendhaft sein, ja es ist sogar ein besonderer Beweis ihrer Standhaftigkeit, wenn sie dies trotz widriger Umstände sind. In Martin Palaunecks Deutung ist dies hingegen nicht denkbar, da bei ihm die gut verfasste Gemeinschaft notwendige Voraussetzung für die Tugenden der Einzelnen ist. – Dies ist kein Widerspruch zum zitierten Sprichwort, dass es, um ein Kind zu erziehen, eines ganzen Dorfes bedarf. Die Einflüsse der einzelnen Bewohner auf das zu erziehende Kind können allerdings ganz unterschiedlicher Art sein: Es gibt sowohl gute Vorbilder als auch abschreckende Beispiele.

Davon abgesehen ist Eudaimonia, darin hat Martin Palaunek zweifellos recht, in einem schlecht verfassten Staat nicht oder jedenfalls nur sehr schwer zu erreichen. Ein kriegerischer Staat bietet nur wenig Freiraum dafür, Theorie zu treiben. Ein Kriegskaiser wie Marc Aurel kann sich noch so sehr von der Philosophie angezogen fühlen, die Erfordernisse seines Amtes hindern ihn am kontemplativen Leben. Wenn Aristoteles in der *Politik* von der Eudaimonia des Staates spricht, geschieht das im Bewusstsein dieses Zusammenhangs. Bei Lichte besehen handelt es sich dabei also um eine analogische Erweiterung der Bedeutung von Eudaimonia. Gemeint ist ein Staat, der so verfasst ist, dass er die Erreichung der Eudaimonia durch den Einzelnen ermöglicht; wozu allerdings dessen Tugendhaftigkeit als weitere Bedingung hinzukommen muss.

Wäre Martin Palaunecks These richtig, dass nur ein gut verfasster Staat seine Kinder zur Tugend erziehen kann, hätte dies folgende traurige Konsequenz: Ein einmal ins Arge geratener Staat würde für immer in diesem Zustand verbleiben müssen, da niemand mehr tugendhaft werden könnte. Zum Glück zeigt uns die Geschichte der Menschheit das Gegenteil. Selbst unter widrigsten Umständen konnten bisher immer einzelne Menschen aus sich heraus zur Tugendhaftigkeit gelangen, welche mit der Einsicht einherging, dass, wer die Welt verbessern will, bei sich selbst beginnen muss. Manchmal

konnte ihr Vorbild Schule machen. Historische Figuren wie Sokrates, Jesus oder auch Mahatma Gandhi sind Beispiele dafür.

Zu 3. Übrigens ist auch Kant kein Kommunitarist, zu dessen seltsamer ‚Tugendlehre‘ ich abschließend Stellung nehmen will. Kant denkt Sittlichkeit, also Ethik und Politik, konsequent von den konkreten Motiven und Handlungen des einzelnen selbstbestimmten und freien Handlungssubjekts her.

Bevor ich zeigen will, wieso Kant ein schlechter Ratgeber in Sachen Tugendlehre ist, möchte ich allerdings unabhängig sowohl von Kant als auch von Aristoteles noch einmal bestimmen, was Tugenden eigentlich sind: Einem Laien würde man wahrscheinlich sagen, sie seien gute Charakterzüge. Der Gegenbegriff von Tugend ist Laster. Laster sind schlechte Charakterzüge. Der Charakter sagt uns, was jemand für ein Mensch ist, nicht was er zufällig kann. Man kann sich dies an einem Beispiel verdeutlichen: Ein guter Krieger zeichnet sich nicht nur dadurch aus, dass er sein Schwert besonders gut zu führen versteht, z. B. in spielerischen Schaukämpfen, sondern dass er es auch dann noch vermag, wenn sein Leben vom Feind bedroht wird, weil er nicht aus Angst den Kopf verliert und flieht. Tapferkeit ermöglicht es grundsätzlich, sich in Gefahren zu behaupten und Widrigkeiten zu begegnen. Sie bezeichnet die vollkommene Ausbildung des überwindenden Strebevermögens, dies ist eines der beiden Vermögen des strebenden Seelenteils.

Zur Erklärung: Die dianoetischen Tugenden gehören dem rationalen und die ethischen dem sinnlich strebenden Seelenteil an. Gemäß der Zugehörigkeit zu den verschiedenen Seelenteilen bilden die Tugenden insgesamt ein System, in dem die Vernunft die höchste Stellung innehat. Auf sie sind, so jedenfalls beim Tugendhaften, alle anderen Vermögen und Tugenden ausgerichtet. Die Seelenteile sind jeweils in sich noch einmal gegliedert, der rationale Teil in die theoretische und die praktische Vernunft (mit den Haupttugenden Weisheit und Klugheit) und der sinnlich strebende Seelenteil in überwindendes und begehrendes Strebevermögen (mit den Haupttugenden Tapferkeit und Maßhaltung). Die Gerechtigkeit lässt sich dem Willen zuordnen. Ordnendes Prinzip sind hier wie immer bei Aristoteles die

Gegenstände, mit denen die Tugenden es jeweils ‚zu tun‘ haben. Die Weisheit hat es mit dem Allgemeinen und Ewigen zu tun, mit dem, was so ist, wie es ist. Die Klugheit mit dem, was der Beratung bedarf, also den Handlungen und dem rechten Maß. Tapferkeit und Maßhaltung betreffen die eigene Person. Die Tapferkeit den Umgang mit den eigenen Ängsten und die Maßhaltung den mit der Lust. Die Gerechtigkeit ist für den Umgang mit den Anderen verantwortlich, besonders hinsichtlich äußerer Güter.

Kant geht es im Unterschied zu Aristoteles in der Ethik nicht um den guten Menschen und seine Seelenteile, sondern nur um einzelne Handlungen und deren Motive. Folgerichtig werden von ihm in der Ethik *Handlungen* und nicht *Menschen* daraufhin untersucht, ob sie moralisch sind oder nicht. Dies erfolgt unter weitgehender Abstraktion von der Frage, was für jemand das ist, der da handelt. Moralisch sind Handlungen dann, wenn sie einer vom kategorischen Imperativ akzeptierten Maxime folgen, und unmoralisch, wenn dies nicht der Fall ist. Entsprechend heißt für Kant, einen sittlichen Charakter zu haben, nichts anderes, als handelnd dem kategorischen Imperativ zu folgen. Letztlich heißt Charakter bei ihm nichts anderes mehr als Prinzipientreue. Ähnlich reduziert ist sein Verständnis von Tugend. Tugend bedeutet dasselbe wie Willensstärke. (Vgl. MS 405) Tugendhaft ist für Kant jemand, der entgegen der eigenen Neigungen vernünftigen Maximen folgt, d.h. solchen, die die Prüfung durch den Kategorischen Imperativ bestehen.

Ähnlich wie Aristoteles hat auch Kant ein philosophisches System – wenngleich natürlich ein ganz anderes, weil er es nicht auf Grundlage der Ontologie, sondern der Erkenntnistheorie entwickelt –, und es ist eine seiner großen Stärken, dass er sich in allen Auskünften konsequent an diesem orientiert. Auch Kants Auskunft über Tugenden fällt entsprechend aus. Er sagt, dass es eigentlich nur eine Tugend gebe. (Vgl. MS 408) Die Ausdifferenzierung der Tugenden ist seiner Meinung nach ganz äußerlich und unnötig. Sie ergibt sich mehr oder weniger zufällig aus den äußeren Gegenständen, mit denen jeweils handelnd umgegangen wird und könnte, da diese mannigfaltig sind, je nachdem, womit man umgeht, unendlich ausdifferenziert werden.

Bei Aristoteles und so auch bei Thomas gibt es hingegen, wie gezeigt, ein System der Tugenden, welches sich aus den Seelenteilen und ihren Vermögen ergibt, deren spezifische Qualitäten die Tugenden sind.⁵⁰ Bei Lichte besehen gibt es in Kants Prinzipien-Ethik für Tugenden im klassischen Sinne keinen Platz, auch wenn Kant den zweiten Teil seiner *Metaphysik der Sitten* seltsamerweise mit „Tugendlehre“ betitelt. Selbstredend hat Kants Sittenlehre auch kein Verständnis für die Mesoteslehre des Aristoteles, die sie folgerichtig verwirft.⁵¹

⁵⁰ In letzter Instanz entwickelt zwar auch Aristoteles seine Seelen- und Tugendlehre von den Gegenständen her (Vermögen sind um der Verwirklichungen willen da), aber natürlich steht bei ihm im Hintergrund eine Ontologie, d.h. eine Seinslehre, die die Entitäten grundlegend ordnet und wertet. Diese Ordnung strukturiert letztlich auch sowohl seine Seelen- als auch seine Tugendlehre. Um die Unterschiede einzelner äußere Dinge oder auch ihrer Arten geht es dabei nicht. Um äußere Güter kümmert sich insgesamt die Tugend der Gerechtigkeit. Kant hingegen sagt leichthin – denn letztlich ist es für ihn nicht mehr als eine Bemerkung am Rande –, die Tugenden differenzierten sich an Hand dieser Unterschiede.

⁵¹ Man ist entweder tugendhaft, d.h. willensstark gegenüber den eigenen Neigungen, oder man ist es nicht, d.h., es ist nicht zu sehen, in welcher Hinsicht man hier eine Mitte halten sollte bzw. worin diese überhaupt bestehen könnte. (Vgl., *Metaphysik der Sitten*, 404, Fußnote.)

Martin Palauneck

Eine Anleitung zum Glücklichein

Replik zu den Kommentaren von Gudmundsson, Heuer, Lang und Langmeier

Einleitung

Es war für mich eine spannende Erfahrung, die kritischen Kommentare zu meinem Aufsatz zu lesen. Ich möchte mich deshalb nachdrücklich bei den Philokles-Redakteuren für diese außerordentliche Gelegenheit bedanken. Ein besonderer Dank gilt natürlich den Kommentatoren für ihre scharfsinnigen Anmerkungen. Ich habe den Eindruck, dass wir in vielen Punkten einig sind und nur ungenaue Formulierungen meinerseits Missverständnisse hervorgerufen haben. Ich will versuchen, diese Missverständnisse nun, so gut es geht, aus dem Weg zu räumen. In gewissen Punkten scheint es mir jedoch echten Dissens zu geben. Die zugegebenermaßen klugen Einwände meiner Kommentatoren haben mich in diesen Streitpunkten nicht überzeugen können. Ich werde im Folgenden sagen, warum ich bei meiner Position bleibe, und werde mit zusätzlichen Argumenten für sie werben. Aus Platzgründen werde ich die Diskussion auf Aristoteles beschränken, obwohl auch interessante Fragen zu Thomas von Aquin und Kant aufgeworfen wurden. Ich habe die beiden Autoren vor allem zur Illustration meiner Thesen zu Aristoteles herangezogen. Meine Thesen können allerdings auch unabhängig von diesen Philosophen erläutert werden. Im ersten Abschnitt dieser Replik werde ich die vorgebrachten Argumente zur Verteidigung der Mesoteslehre näher beleuchten. Anschließend versuche ich in Abschnitt 2 genauer zu erklären, was ich unter einer vorläufigen Definition verstehe, und zu begründen, warum ich die aristotelische Definition der Tugend in NE II.6 für eine solche vorläufige Definition halte. Schließlich gehe ich in Abschnitt 3 auf verschiedene Einwände und Nachfragen zum Verursachungsverhältnis von Tugend und *eudaimonía* ein. Dabei werde ich zeigen, wie sich meine Interpretation von der gemeinschaftlichen *eudaimonía* als Ursache der Tugend eignet, um den Fall des tugendhaften, aber unglücklichen

Priamos von Troja zu erklären.

1. Die unselige Mesotes-Lehre

Meine These, die aristotelische Definition der Tugend in NE II.6 sei eine bloß vorläufige Arbeitshypothese und daher mit einem Körnchen Salz zu lesen, hat am meisten Anstoß bei meinen Kommentatoren erregt. Die andere These meines Aufsatzes dagegen, in welcher ich die sogenannte Mesotes-Lehre kritisiere, provoziert anscheinend weniger Widerspruch: Johanna Lang stimmt mir zu und verwirft die Mesoteslehre als „antiquierte Faustregel“ mit beschränktem Nutzen (Lang, 43). Nur Peter Heuer wirft sich für die Mesoteslehre in die Bresche. Johann Gudmundsson und Bruno Langmeier schweigen zu diesem Thema. Das ist bedauerlich, denn ich hätte gerne ihre Ansichten zur Mesoteslehre gelesen. Für mich hängen beide Thesen des Aufsatzes eng zusammen. Die Mesoteslehre ist ein zentraler Bestandteil der Tugend-Definition in NE II.6. Wenn die Mesoteslehre eine schlechte Lehre ist, dann handelt es sich bei NE II.6 offenkundig um eine schlechte Definition. Wer NE II.6 als vollwertige Definition verteidigen möchte, muss sich somit Gedanken machen, wie er die Mesoteslehre sinnvoll integrieren kann. Peter Heuer argumentiert für eine solche Integration, und ich möchte hier seine Argumente näher betrachten.

Als Erstes erinnert mich Peter Heuer daran, dass Aristoteles in einem philosophischen System denkt – das heißt, dass sich nicht einzelne Bestandteile wie die Mesoteslehre herausgreifen und kritisieren ließen. Ich verstehe diesen Einwand folgendermaßen. Die verschiedenen Überlegungen des Aristoteles hängen systematisch zusammen und bauen aufeinander auf. Ein eklektisches Vorgehen sei folglich nicht möglich. Ich müsse mich entscheiden, so Heuer, entweder die aristotelische Ethik vollständig (*mit Mesoteslehre*) zu akzeptieren, oder sie vollständig zu verwerfen: Ganz oder gar nicht.

Grundsätzlich stimme ich Peter Heuer zu, dass Aristoteles in seinem Denken beeindruckend systematisch vorgeht – auch wenn dies in den überlieferten Texten nicht immer gleich erkennbar ist. Allerdings denke ich, dass die Mesoteslehre eben kein Bestandteil des eigentlichen aristotelischen Systems ist. Die Mesoteslehre *ähnel*t in ihrem Resultat den Ergebnissen der systematisch-metaphysischen Überlegungen, sie ist aber wesentlich grobkörniger und ungenauer. Die Mesoteslehre ist eine zugängliche, leicht zu merkende Faustformel – so wie sich Fahrschüler den Sicherheitsabstand

zum nächsten Fahrzeug mit der Regel „halber Tacho“ einprägen. Diese griffigen Formeln liefern uns oft gute Näherungen, aber eben nicht immer. Aristoteles nutzt die Mesoteslehre für einen vorläufigen Definitionsversuch der Tugend, um seinen Hörern einen ersten Eindruck zu vermitteln, was er unter dem Begriff der Tugend versteht. Seine eigentlichen metaphysischen Überlegungen gehen jedoch tiefer als das schlichte Dreierschema von einer Tugend in der Mitte und zwei Lastern als Extremen. Deswegen ist es auch nicht überraschend, dass Aristoteles mit der Mesoteslehre unbekümmert umgeht und sie selbst nicht immer streng anwendet, wie ich in meinem Aufsatz gezeigt habe. Wie sieht nun der ‚eigentliche‘ aristotelische Gedanke aus, und weshalb kommt Aristoteles auf die Idee, die Mesoteslehre als eine Näherung zu verwenden? Die aristotelische Ethik ist im Wesentlichen eine *Vollkommenheitsethik*. Eine Handlung ist für Aristoteles dann gut, wenn sie in allen bedeutsamen Aspekten gut ist. Es wird also nicht nur geprüft, ob Zweck und Motivation des Handelnden gut sind, sondern die gewählten Mittel müssen der jeweiligen Situation angemessen sein, die Umstände müssen in der richtigen Weise berücksichtigt werden und dergleichen. Aristoteles verlangt folglich eine ganzheitliche Beurteilung der Handlung, denn nur eine in jeder Hinsicht vollkommene Handlung ist wirklich gut. Wenn eine konkrete Handlung jedoch in irgendeiner Hinsicht defizitär ist, dann ist es keine vollkommene, schlechthin gute Handlung. Das bedeutet, dass einer guten Handlung mindestens so viele schlechte Handlungen gegenüber stehen, wie es Störungen oder Abweichungen von der guten Handlung geben kann. Analog verhält es sich mit dem Charakter des Handelnden: Es gibt für jede Tugend nicht bloß ein oder zwei Laster, sondern es gibt so viele Laster für jede Tugend, wie es Hinsichten gibt, in denen von der Tugend abgewichen werden kann. Diese Gegenüberstellung von einem Guten zu einer Vielheit des Schlechten basiert auf metaphysischen Überlegungen zur Vollkommenheit. Das Vollkommene ist gewissermaßen ‚aus einem Guss‘, alle seine Bestandteile fügen sich auf richtige Weise zusammen und bilden ein harmonisches Ganzes. Jede beliebige Abweichung ist eine Störung der Vollkommenheit. Somit stehen dem einen Vollkommenen genauso viele schlechte Ausprägungen gegenüber wie es mögliche Abweichungen gibt. Dieses metaphysische Prinzip findet sich in der Philosophietradition immer wieder. Eine klassische Formulierung können wir beispielsweise bei

Pseudo-Dionysius lesen:

„Das Gute stammt aus einer einzigen und aus der totalen Ursache, das Böse indessen aus vielen und teilweise vorhandenen Defekten. [...] Es gibt nur eine Ursache des Guten. Ist das Böse dem Guten feindlich gesonnen, so gibt es hingegen vielerlei Ursachen des Bösen. Jedoch gehören nicht Gesetze und Kräfte zu dem, was das Böse schafft, sondern vielmehr Kraftlosigkeit, Schwäche und unangemessene Vermischung von Unähnlichem. Das Böse verhält sich auch nicht unbeweglich und immer auf dieselbe Weise, sondern es ist unbegrenzt und unbestimmt und mal hierhin, mal dorthin, und zwar zu unzählig vielem davongetragen.“ (*De Divinis Nominibus*, IV.30f.)

Natürlich können wir die Vielheit des Schlechten klassifizieren und in Kategorien einordnen, etwa in die beiden Kategorien des ‚Zuviel‘ und des ‚Zuwenig‘, die Aristoteles in der Mesoteslehre für die Laster einführt. Dabei dürfen wir aber nicht vergessen, dass es sich bei dem Schlechten wesentlich um eine *Vielheit* handelt und nicht um eine *Zweiheit*. Das Schlechte ist rein negativ als Abweichung definiert, es hat von sich aus keine innere Ordnung. Die Ordnung der Zweiheit der Mesoteslehre ist ihm bloß äußerlich. Dies lässt sich daran erkennen, dass Aristoteles bisweilen vielfältige Phänomene und Charakterzüge unter dem Titel eines einzigen Lasters zusammenfasst, etwa beim Geiz. Der Geiz, so Aristoteles, „erstreckt sich auf vieles und ist vielgestaltig; es scheint nämlich viele Arten von Geiz zu geben.“ (NE IV.3) So rechnet Aristoteles gleichermaßen den Kleinlichen und Knausrigen zu den Geizigen wie auch den Wucherer und Zuhälter. Ich will nicht behaupten, dass diese Lasterhaften überhaupt keine Ähnlichkeiten untereinander besäßen. Es zeigt sich aber, dass ihre Kategorisierung nicht frei von Willkür ist. Diese Willkür in der Zweier-Ordnung des Schlechten ist auch der Grund, weshalb bestimmte lasterhafte Verhalten sich gar nicht in das Schema der Mesoteslehre einfügen lassen, wie ich in meinem Aufsatz erläutert habe. Die eigentliche Aussage, auf die es Aristoteles ankommt, ist, dass das Schlechte in einer Vielheit auftritt, während das Gute eine Einheit bildet. Wir können diese Vielheit durchaus als Zweiheit darstellen, wenn wir uns bewusst sind, dass es sich dabei um eine artifizielle Klassifizierung handelt, die nur begrenzt zutrifft.

An dieser Stelle können wir ein weiteres Argument gegen die Mesoteslehre als Bestandteil der Tugenddefinition einsehen. Die Mesoteslehre beschreibt die Tugend über ihre Mittelposition zwischen zwei Lastern. Dadurch scheint es so, als könnten wir den Begriff einer konkreten Tugend durch die zugehörigen Laster definieren: Der Freigebige sei

derjenige, der weder den Wert des Geldes überschätze (wie der Geizige), noch dem Luxus verfallen sei (wie der Verschwender). In einer Vollkommenheitsethik ist ein solcher Definitionsversuch allerdings nicht haltbar. Die Gegenüberstellung des Guten als Einheit zum Schlechten als Vielheit kommt – logisch betrachtet – daher, dass das Schlechte eine *unbestimmte Negation* des Guten ist. Das Schlechte ist eine Abweichung vom Vollkommenen. Als Abweichung vom Vollkommenen zählt aber nicht nur eine bestimmte Menge von Eigenschaften oder Charakterisierungen, sondern *jede beliebige* Störung der Vollkommenheit. Die Negation erzeugt hier keine geschlossene Bestimmtheit, wie dies bei den ungeraden Zahlen als Negation der geraden Zahlen der Fall ist. Vielmehr ist die Menge der schlechten Verhaltensweisen und Charakterisierungen eine unbestimmte, offene Menge. Wir können einen positiven Term durch solche unbestimmten, offenen Mengen zwar grob eingrenzen, aber nicht selbst bestimmen. Wenn ich behauptete, dass Alexanders Lieblingstier kein Hund und kein Elefant sei, dann habe ich zwar etwas einigermaßen Informatives gesagt, weil wir bestimmte Tiere ausschließen können. Ich werde auf diese Weise aber zu keiner Wesensbestimmung vordringen. Die Mesoteslehre ist auch aus diesem logischen Grund kein guter Kandidat für eine Wesensdefinition der Tugend. Die Tugend (als das Gute) lässt sich eben nicht positiv durch die Laster (als Abweichungen vom Guten) bestimmen.

Peter Heuer nennt in seinem Kommentar noch ein weiteres Argument für die Mesoteslehre, das zwar nicht logisch-metaphysischer Natur ist, dafür umso suggestiver: Die Mesoteslehre sei nicht bloß eine philosophische Doktrin, sondern werde auch von unserer Alltagssprache abgebildet. Sowohl im Deutschen wie im Griechischen gäbe es für die ethischen Tugenden und die jeweiligen Laster entsprechende Ausdrücke, die auch ganz natürlich zusammen gehörten. Die Mesoteslehre, so verstehe ich Heuer, sei also kein esoterisches Konstrukt, sondern eine robuste Ordnung, die fest in unserem Denken verankert sei und sich auch in unseren alltäglichen Beurteilungen und Sprechakten zeige. So einfach ist es aber nicht. Weder unsere Sprache noch unsere alltägliche Erfahrungswelt lassen sich in das enge Korsett der Mesoteslehre zwingen. Aristoteles selbst gibt zu, dass er bisweilen Schwierigkeiten hat, geeignete Bezeichnungen für die Laster zu finden. So heißt es zum Laster, das als ein ‚Zuwenig‘ von der Mäßigkeit abweicht:

Menschen, die in Bezug auf das Angenehme einen Mangel aufweisen, das heißt sich weniger daran freuen, als man soll, findet man kaum; eine derartige Unempfindlichkeit ist nicht menschlich. [...] der so Beschaffene *hat keinen Namen erhalten*, da er kaum vorkommt.“ (NE III.14, meine Hervorhebung)

Auch für den „übermäßig Furchtlose[n]“ kennt Aristoteles kein treffendes Wort (NE III.10) und mit der Bezeichnung der Tugend des ‚Sanftmuts‘ (*praótēs*) ist er unzufrieden – hier macht Aristoteles darauf aufmerksam, dass sogar alle drei Dispositionen, die Tugend und die beiden Laster, „praktisch ebenfalls ohne Namen sind“ (NE IV.11). Der Verweis auf die Alltagssprache unterstützt die Mesoteslehre also gerade *nicht*. In anderen Bereichen ist unsere Sprache (das Deutsche wie das Griechische) viel reichhaltiger, als es der simple Dreischritt der Mesoteslehre suggeriert: Wir sprechen nicht nur vom Laster der Feigheit, sondern wir kennen auch die Ängstlichkeit, die Furchtsamkeit, die Schreckhaftigkeit und die Übervorsichtigkeit. Nun könnten wir denken, unsere Sprache erzeuge einen poetischen Überfluss und all diese Worte seien lediglich Synonyme für denselben Begriff der Feigheit. Ich denke aber, dass dem Reichtum in der Sprache ein Reichtum in den Phänomenen entspricht. In meinem Aufsatz diskutiere ich die Tugend der Gerechtigkeit, bei der es mir besonders offensichtlich scheint, dass es nicht nur zwei entsprechende Laster gibt. Ein schlechter Richter kann deshalb schlecht sein, weil er hartherzig ist oder zu milde, nachlässig, opportunistisch, parteiisch, ideologisch oder grausam – oder sogar eine Kombination aus verschiedenen dieser Eigenschaften. All diese Eigenschaften können zu Lastern verfestigt werden. Es handelt sich also um Laster, die der Tugend Gerechtigkeit entgegenstehen und zu schlechten Urteilen führen. Diese sprachliche Intuition entspricht genau den metaphysisch-systematischen Überlegungen, die ich oben angeführt habe: Der tugendhaften Handlung als vollkommenen Handlung stehen mannigfaltige Weisen gegenüber, wie von dieser tugendhaften Handlung abgewichen werden kann. Das Feld menschlicher Handlungen und Charakterzüge ist viel zu komplex und reichhaltig – und somit auch die Möglichkeiten, das Rechte zu verfehlen –, als dass wir unsere Diskussion auf bloß zwei Laster je Tugend beschränken sollten.

2. Vorläufige und abhängige Definitionen

In seinem Kommentar treibt Johann Gudmundsson seinen Spott mit mir. Er meint, ich habe etwas Kurioses erfunden, das er eine „palaunecksch gehaltvolle Definition“ nennt. Ich bin ihm für diesen Spott dankbar, denn er zeigt mir, dass ich mich nicht deutlich genug ausgedrückt habe, wie ich die vermeintliche Definition der Tugend in NE II.6 verstehe. Ich möchte diese Ungenauigkeit hier korrigieren. Im Wesentlichen vertrete ich zwei Thesen zu NE II.6. Die erste These besagt, dass es sich nur um eine *vorläufige Definition* handelt. Der Verfasser einer vorläufigen Definition hält sich die Möglichkeit offen, zu einem späteren Zeitpunkt diesen Versuch zu korrigieren, zu präzisieren oder durch eine adäquatere Formulierung zu ersetzen. Der Hauptgrund, weshalb ich glaube, dass Aristoteles NE II.6 als eine solche vorläufige Definition verwendet, sind die Schwächen der Mesoteslehre und die Art und Weise, wie Aristoteles selbst mit ihr umgeht. Ich habe diesen Grund in meinem Aufsatz und im vorangegangenen Abschnitt bereits ausführlich erläutert. Die Definition in NE II.6 ist für mich eine vorläufige Definition, weil die Mesoteslehre nur ein vorläufiges, heuristisches Werkzeug zur Beschreibung der Tugend ist.

Meine zweite These stellt fest, dass der Begriff der Tugend vom Begriff der *eudaimonía* abhängig ist. Ein Begriff *A* ist *abhängig* von einem Begriff *B*, wenn wir *A* nur erläutern können, indem wir auf *B* Bezug nehmen. Beispielsweise ist der Begriff eines Tischbeins abhängig vom Begriff des Tisches. Wir können nicht verstehen, was ein Tischbein ist, ohne in der Erläuterung auf einen Tisch zu verweisen. Es liegt auf der Hand, dass solche Abhängigkeitsverhältnisse wichtig für die Definitionen der jeweiligen Begriffe sind. Die Definition des Tischbeins muss einen Bezug auf den Begriff des Tisches enthalten. Somit ist die Definition des Tischbeins *abhängig* von der Definition des Tisches. Im Fall des Begriffspaares Tisch – Tischbein handelt es sich um eine *asymmetrische Abhängigkeit*. Obwohl die Definition des Tischbeins von der Definition des Tisches abhängig ist, muss umgekehrt die Definition eines Tisches nicht auf den Begriff des Tischbeins verweisen. Dies zeigt sich daran, dass ein Tisch nicht unbedingt Beine haben muss, um seine Aufgabe

als Tisch zu erfüllen – etwa, indem er aus einem abgesägten Baumstamm besteht oder geschickt an der Wand angebracht wurde. Die Definition des Tisches ist also *unabhängig* von der Definition des Tischbeins. In diesem Beispiel wird die Abhängigkeit durch eine Teil-Ganzes-Beziehung konstituiert. Es gibt noch andere Gründe für derartige Abhängigkeitsverhältnisse, etwa wenn Begriff *B* eine *wesentliche Ursache* für *A* bezeichnet – wie dies bei *eudaimonía* und den Tugenden der Fall ist. Dazu werde ich gleich Näheres sagen.

Offenbar habe ich mich in meinem Aufsatz unklar ausgedrückt, wie die genannten beiden Thesen zusammenhängen, und habe so Johann Gudmundsson auf eine falsche Fährte gelockt. Sein Widerspruch scheint mir größtenteils auf einem Missverständnis des Zusammenhangs dieser Thesen zu beruhen, denn ansonsten sind wir in fast allen Punkten einer Meinung. Ich werde deshalb versuchen, diesen Zusammenhang deutlicher zu beschreiben, und anschließend auf den einzigen Punkt eingehen, in dem Gudmundsson und ich tatsächlich unterschiedlicher Ansicht sind. Wir können den Definitionsversuch in NE II.6 aus zwei Gründen als vorläufig einschätzen. Erstens ist der Definitionsversuch deshalb vorläufig, weil die Mesoteslehre nur eine vorläufige Lehre ist. Zweitens können wir aber auch deshalb von Vorläufigkeit sprechen, weil die Definition der Tugend abhängig ist vom Begriff der *eudaimonía*, über den wir zu diesem Zeitpunkt (d.h. in NE II) noch gar nicht hinreichend verfügen. Aristoteles skizziert zwar bereits in NE I.6 die *eudaimonía* als ein Leben gemäß des menschlichen *érgon*. Wie jedoch diese eher geheimnisvolle Formulierung zu verstehen ist und wie genau Aristoteles sich eine Verwirklichung der *eudaimonía* vorstellt, erfahren wir erst im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* und den anschließenden Büchern der aristotelischen *Politik*. Somit verlangt eine Definition der Tugend beim Hörer ein Vorwissen, das er im Buch II noch nicht haben kann. Selbst wenn Aristoteles an der Mesoteslehre festhalten würde – was ich nicht glaube –, könnten wir dennoch den Definitionsversuch in NE II.6 als vorläufig bezeichnen, weil in diesem Stadium der Untersuchung die Rede von der *eudaimonía* bloß ein vager Hinweis ist, der erst deutlich später mit Inhalt gefüllt wird. Johann Gudmundsson äußert sich leider nicht zur Mesoteslehre. Ich

weiß also nicht, ob er mir bei der These von der Vorläufigkeit im ersten Sinn zustimmt. Wichtig ist aber, dass er genauso wie ich den Begriff der Tugend für abhängig vom Begriff der *eudaimonía* hält. Dadurch akzeptiert er die Vorläufigkeit von NE II.6 im zweiten Sinn. Johann Gudmundsson stellt fest, dass wir die ethischen Tugenden nur durch ihren Bezug zur Klugheit verstehen, die Klugheit sei aber „direkt durch ihren Bezug zum guten Leben definiert“ (Gudmundsson, 50). Wir haben es sogar mit drei zusammenhängenden Begriffen zu tun: der menschlichen Funktion (*érgon*), der *eudaimonía* und der Tugend. Jeder dieser Begriffe, so Gudmundsson, sei „durch seine Beziehung zu den beiden anderen Begriffen bestimmt“ (Gudmundsson, 48).

Somit wird klar, dass Gudmundsson und ich in zwei zentralen Punkten übereinstimmen. Erstens denken wir beide, dass der Begriff der Tugend *nur in Abhängigkeit* vom Begriff der *eudaimonía* definiert werden kann. Daraus folgt zweitens die *Vorläufigkeit* des Definitionsversuchs in NE II.6, weil der Schlüsselbegriff der *eudaimonía* erst später in einem anspruchsvollen Sinn eingeführt wird. Uneinig sind Gudmundsson und ich uns jedoch in der Frage, wie die begriffliche Abhängigkeit von Tugend und *eudaimonía* aufgefasst werden sollte. Während Gudmundsson von einer *symmetrischen Abhängigkeit* ausgeht, bei der die Begriffe nur wechselseitig bestimmt werden können, denke ich, dass der Begriff der *eudaimonía* als Prinzip der Tugend vorrangig ist und somit ein *asymmetrisches Abhängigkeitsverhältnis* besteht. Ich würde Gudmundsson zustimmen, dass *eudaimonía* und Tugenden in einem gleichberechtigten, wechselseitig bedingten Verhältnis stehen, würden wir nur über die individuelle Ebene sprechen: Das Leben des Einzelnen ist im Idealfall genau dann glücklich, wenn es tugendhaft ist. Der Begriff der *eudaimonía* wird von Aristoteles aber auch auf einer höheren Ebene verwendet für die gute Verfasstheit einer Gemeinschaft. Die gemeinschaftliche *eudaimonía* ist allerdings ein fundamentalerer Begriff als der Begriff der individuellen Tugenden, sowohl logisch (als Prinzip der Tugenden) als auch für die Entstehung der Tugenden (als ihre wesentliche Ursache). Im dritten Abschnitt dieser Replik werde ich Argumente für diese Asymmetrie

diskutieren.

Bruno Langmeier tritt in seinem Kommentar entschieden skeptischer auf und bestreitet, dass Aristoteles den Begriff der *eudaimonía* gebrauche, um den Begriff der Tugend zu erläutern. Für eine derartige Abhängigkeit finde sich, so Langmeier, „keinerlei textliche Basis im Corpus Aristotelicum“. Es gebe „keine Textstellen, die explizit die Eudaimonia zur Definition der Tugend benötigen; weder der Tugend im allgemeinen Sinne, noch der Tugend im engeren moralischen Sinne und auch hier weder zur Definition der Arten der ethischen Tugenden noch der dianoetischen Vollkommenheiten.“ (Langmeier, 58) Ein solcher philologischer Einwand ist für sich genommen nicht besonders stark. Er lässt die Möglichkeit offen, dass wir Aristoteles aus systematischen Gründen die Abhängigkeit der Tugenden von der *eudaimonía* zuschreiben müssen, selbst wenn er sie nirgendwo ausdrücklich anspricht. Ich werde deshalb im dritten Abschnitt dieser Replik vor allem die systematisch-philosophischen Gründe für die begriffliche Abhängigkeit erörtern. Zusätzlich denke ich aber, dass Aristoteles in seinem Text ausdrücklich über eine solche Abhängigkeit spricht – wir müssen seine Hinweise nur erkennen. Der erste Hinweis ist die aristotelische Bemerkung zur Methodik der Ethik in NE I.2, die ich auch in meinem Aufsatz erwähne (Abschnitt II). Dort betont Aristoteles, dass er seine Analyse bei den alltäglichen Erscheinungen beginnt, um sich zu den Prinzipien der Ethik vorzuarbeiten. Die Prinzipien sind aber dasjenige, was die Erscheinungen erklärt. Das Verständnis der Erscheinungen ist also von den Prinzipien abhängig. Gemäß seiner methodologischen Ankündigung in NE I.2 können wir somit davon ausgehen, dass Aristoteles bei Konzepten beginnt, die uns zwar phänomenal vertraut sind, aber begrifflich von den späteren Konzepten abhängig sind. Nun entspricht die Reihenfolge der Konzepte in der *Nikomachischen Ethik* und der *Politik* genau dem Abhängigkeitsverhältnis, das ich in meinem Aufsatz vermutet habe: Aristoteles führt in NE III-V die ethischen Tugenden ein, gefolgt von den Verstandestugenden (NE VI). Anschließend diskutiert er die individuelle *eudaimonía* (NE X), um dann in der *Politik* die *eudaimonía* der Gemeinschaft zu betrachten. Die Anmerkung zur

Methodik in NE I.2 erlaubt also den Schluss, dass für Aristoteles das Verständnis der Tugend auf dem Verständnis der *eudaimonía* aufbaut.

Den zweiten Hinweis zur Abhängigkeit der Tugend von der *eudaimonía* finden wir im Definitionsversuch NE II.6 selbst, wie Johann Gudmundsson in seinem Kommentar schön demonstriert (vgl. Gudmundsson, 49): NE II.6 enthält einen Verweis auf den „Klugen“ (*phrónimos*), also einen Begriff, den Aristoteles erst später mit der Verstandestugend der Klugheit in NE VI.5 erläutert. Dort lesen wir, dass ein Kluger derjenige sei, der im Bezug auf das gute Leben richtig überlegen könne – worin dieses gute Leben bestehe, erfahren wir allerdings erst in NE X. So zeigt sich das begriffliche Abhängigkeitsverhältnis nicht nur in der Reihenfolge, mit der die jeweiligen Konzepte eingeführt werden, sondern in der Erläuterung der Konzepte selbst. Aristoteles geht in seiner Begriffsanalyse wie ein behutsamer Archäologe vor, der mit jedem Schritt immer tiefere Schichten freilegt, bis er zu den Fundamenten stößt, auf denen das ethische Gebäude ruht.

3. Der tugendhafte Priamos und externe Güter

Im vorangegangenen Abschnitt habe ich weitere Belege dafür angeführt, dass der Begriff der Tugend bei Aristoteles abhängig ist vom Begriff des gelungenen Lebens, der *eudaimonía*. In meinem Aufsatz gebe ich einige Hinweise darauf, wie wir diese Abhängigkeit verstehen können: Die *eudaimonía* ist das Prinzip und die Ursache der Tugenden (Abschnitt IV). Betrachten wir nur das Individuum, scheint dieser Zusammenhang nicht gegeben zu sein. Schließlich muss ein Kind *zuerst* durch Erziehung und Übung die Tugenden erwerben, um *dann* als Erwachsener ein gutes, gelungenes Leben führen zu können. Dies ist aber kein Einwand. Wir dürfen nicht vergessen, dass Aristoteles den Begriff der *eudaimonía* nicht nur auf Einzelne beschränkt, sondern ihn auf Familien, Dörfer und Staaten anwendet. Betrachten wir diesen größeren Zusammenhang, lautet die Formel dementsprechend: Die gute Verfassung der Gemeinschaft (also die *eudaimonía* der Gemeinschaft) ist die wesentliche Ursache der Tugenden des Individuums. Diese Abhängigkeit des Einzelnen von der Gemeinschaft sehen wir beispielsweise darin, dass ein

Heranwachsender gute Vorbilder sowie ein geeignetes Umfeld braucht, um moralische Grundsätze kennen zu lernen und sie sich anzueignen. Johanna Lang fasst in ihrem Kommentar diese Beziehung treffend zusammen: „Denn zwar muss ein Mensch zeitlich gesehen erst tugendhaft werden, bevor er selbst Einsicht in die Prinzipien des guten menschlichen Lebens erhalten kann. Jedoch sind diese Prinzipien durch die Erziehung bereits von Anfang an in ihm wirksam und bestimmen so die Art der Angewöhnung der Tugenden.“ Lang macht deutlich, dass hier nicht die kritiklose Übernahme von gesellschaftlichen Moralvorstellungen gemeint ist. Vielmehr soll das Individuum durch seine Sozialisierung befähigt werden, eigenständig moralisch zu urteilen. In meinem Aufsatz konnte ich das Thema nur am Rande streifen, wie die gemeinschaftliche *eudaimonía* als Ursache und Prinzip der Tugenden wirkt. Vermutlich gab es gerade deshalb in den Kommentaren dazu am meisten Einwände und Fragen. Ich möchte in diesem Abschnitt einige der Einwände diskutieren, um so klarer zu formulieren, wie ich mir den Zusammenhang vorstelle. Trotzdem werde ich skizzenhaft bleiben müssen, um den Rahmen dieser Replik nicht zu sprengen. Zuerst werde ich auf die *eudaimonía* als höchsten Zweck eingehen und die Frage, wie sie dennoch für etwas anderes Ursache sein könne. Anschließend werde ich mich mit dem Vorwurf beschäftigen, ich läse in Aristoteles ein kommunitaristisches bzw. autoritäres Gesellschaftsverständnis hinein. Um diesen Vorwurf abzuwehren, zeige ich die entsprechenden Textstellen bei Aristoteles auf, die meine Lesart untermauern, und entkräfte die systematischen Einwände gegen meine Interpretation. Anschließend werde ich am Beispiel des tugendhaften, aber unglücklichen Priamos erläutern, wie die Lesart von der gemeinschaftlichen *eudaimonía* als Ursache der Tugenden uns hilft, klassische Probleme der Aristoteles-Auslegung aufzulösen.

Zur *eudaimonía* als höchster Zweck: Peter Heuer bringt den Einwand vor, dass *eudaimonía* als höchstes Gut aus logischen Gründen nicht die Ursache der Tugenden sein könne. Aristoteles führe die *eudaimonía* als Endzweck aller menschlicher Handlungen und Bestrebungen ein. Weil wir alles, was wir tun, für die *eudaimonía*

tun, folge daraus, dass die *eudaimonía* für nichts anderes da sei. Die *eudaimonía* genüge sich vollkommen selbst und könne deshalb nicht wiederum Mittel für andere Zwecke sein, wie etwa für die Tugenden (Heuer, 66). Ich denke, dass Heuer Recht hat, wenn wir *nur instrumentelle* Mittel-Zweck-Beziehungen betrachten. Aristoteles hat für die Beziehung von *eudaimonía* und Tugenden jedoch eine andere Zweckrelation vorgesehen, und deshalb trifft Heuers Einwand nicht zu. Bei instrumentellen Beziehungen ist das Mittel die Ursache für den Zweck und zugleich dem Zweck untergeordnet. Wenn ich beispielsweise einen Ofen benutze, um einen Kuchen zu backen, dann ist der Ofen zugleich Ursache des Kuchens und Mittel für den Kuchen. Es wäre Unsinn, zu behaupten der Ofen sei für mich reiner Selbstzweck – denn ich nutze ihn ja für einen anderen Zweck. Deshalb muss der Ofen auch für den Kuchen geeignet sein, nicht umgekehrt. Aristoteles spricht bei *eudaimonía* und Tugenden aber nicht von einer instrumentellen Zweck-Mittel-Beziehung, sondern von einer *organischen Zweck-Mittel-Beziehung*. Bei einer organischen Beziehung fallen Zweck, Ursache und Prinzip zusammen. Als Beispiel für eine solche organische Relation nennt Aristoteles den menschlichen Körper und seine Organe (Pol. 1253a19ff.). Ein Körper bildet seine Organe aus, wenn er wächst. Er ist somit die Ursache der Organe. Dies bedeutet freilich nicht, dass beispielsweise die Hand oder die Leber der Zweck des Körpers wären – ganz im Gegenteil. Hand und Leber müssen für den Körper angemessen und geeignet sein, sie dienen ihm zu seiner Selbsterhaltung. Der Körper ist also klarerweise Prinzip und Zweck seiner Organe. Dabei ist die Kausalbeziehung komplexer als bei bloß instrumentellen Relationen: Der Körper verursacht seine Organe und sorgt dafür, dass sie funktionieren. Zugleich erhalten die Organe den Körper und sorgen dafür, dass er funktioniert. Diese Wechselwirkung ändert aber nichts daran, dass der Körper als Ganzes das Prinzip und die Ursache seiner Teile ist. Diese kausale Wechselbeziehung sehen wir auch zwischen Tugenden und *eudaimonía* der Gemeinschaft. Selbstverständlich tragen die Tugenden der Bürger eines Staates dazu bei, dass der Staat in guter Verfassung ist. In gewisser Weise verursachen die individuellen Tugenden den Fortbestand der gemeinschaftlichen *eudai-*

monía. Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die gute Verfassung der Gemeinschaft überhaupt erst die Tugenden der Einzelnen ermöglicht hat. Wenn wir die Relation zwischen Tugenden und *eudaimonía* als organischen Kausalzusammenhang sehen, dann ist die *eudaimonía* höchster Zweck und Selbstzweck genau so, wie Peter Heuer fordert.

Zum Kommunitarismus-/Autoritarismus-Vorwurf: Bruno Langmeier und Peter Heuer behagt das Abhängigkeitsverhältnis vom Einzelnen zur Gemeinschaft nicht, wie ich es beschreibe. Sie kritisieren, es handle sich hierbei um eine unaristotelische, „bedenkliche holistische-organizistische Position“ (Langmeier). Aristoteles sei kein Kommunitarist, sondern lege einen starken Fokus auf den Einzelnen und dessen Glückseligkeit (Heuer). Zu dieser Kritik möchte ich zweierlei entgegenen. Erstens spricht Aristoteles selbst sehr deutlich davon, dass die staatliche Gemeinschaft einen logischen und ontologischen Vorrang vor dem Einzelnen habe. So schreibt er in *Politik* I.1, dass der Endzweck des Staates (seine *eudaimonía*) das höchste und bedeutendste Gut ist, weil es die Güter aller kleinerer Gemeinschaften und der Einzelnen mit einschließt. Etwas später heißt es:

Der Staat ist denn auch von Natur ursprünglicher als das Haus oder jeder Einzelne von uns. Denn das Ganze muß ursprünglicher sein als der Teil. Wenn man nämlich das Ganze wegnimmt, so gibt es auch keinen Fuß und keine Hand, außer dem Namen nach, wie etwa eine Hand aus Stein; nur in diesem Sinn wird eine tote Hand noch eine Hand sein. (Pol. I.2)

Der falsche Eindruck, dass Aristoteles sich vor allem auf das Individuum konzentrierte und dessen *eudaimonía* als das höchste Ziel betrachte, entsteht vermutlich, wenn wir unsere Lektüre auf die Ethiken beschränken. Ziehen wir die aristotelische *Politik* mit hinzu, wird dieses schiefe Bild zurechtgerückt. Zweitens halte ich es keineswegs für „bedenklich“, dass Aristoteles den Einzelnen wesentlich als Teil einer Gemeinschaft betrachtet. Der Einzelne wird ja *nicht abgewertet*, indem wir ihn in einer organischen Zweckrelation zur Gemeinschaft sehen. Selbstverständlich dürfen wir die Analogie von ‚Organ‘ und ‚Körper‘ nicht zu weit treiben und glauben, Aristoteles halte den Einzelnen für so unwichtig wie ein Haarfollikel. Die gute Verfassung der Gemeinschaft und das Glück der einzelnen Mitglieder gehen schließlich Hand in Hand. Dennoch

ist die Gemeinschaft ontologisch fundamentaler als der Einzelne: Wir haben uns und die moralischen Maßstäbe unseres Handelns nicht aus uns selbst erschaffen, sondern haben sie erlernt und uns angeeignet. Unsere Individualität, unsere Handlungsformen, unsere Sprache und letztlich unser Denken verdanken wir unserer Gemeinschaft – was freilich nicht heißt, um es noch einmal zu betonen, dass wir geistlose Marionetten einer totalitären *polis* seien. Vielmehr sind wir lebendige Teile einer Gemeinschaft, die uns hervorgebracht hat, die wir aber zugleich mitgestalten.

Insgesamt sehe ich zwei systematische Einwände bei Langmeier und Heuer gegen die These von der gemeinschaftlichen *eudaimonía* als Ursache der Tugenden. Langmeier glaubt, die zeitlichen Dimensionen von Tugenden und *eudaimonía* sprächen dagegen: Tugenden seien zeitlich beschränkt (sie können unter gewissen, seltenen Umständen wieder verloren gehen), die *eudaimonía* umfasse dagegen definitionsgemäß das gesamte Leben. Wegen dieser unterschiedlichen zeitlichen Dimensionen, so Langmeier, könne die *eudaimonía* nicht die Ursache der Tugenden sein. Diesen Einwand kann ich nicht nachvollziehen: Es passiert durchaus häufig, dass eine andauernde Ursache (etwa die Sonne) eine zeitlich beschränkte Wirkung hat (zum Beispiel das Tageslicht). Insgesamt spricht der zeitliche Aspekt sogar *für* meine These: Die *eudaimonía* einer Gemeinschaft muss bereits vorliegen, *bevor* ein konkretes Individuum die Tugenden entwickelt, und diese *eudaimonía* schafft auch die Voraussetzungen, in denen der Einzelne seine Tugenden erfolgreich betätigen kann. Dies ist in meinen Augen nur dann möglich, wenn die *eudaimonía* die Ursache der Tugenden ist, und nicht umgekehrt, wie Langmeier denkt. Den zweiten Einwand formuliert Peter Heuer: Wäre die *eudaimonía* eines Staates notwendige Voraussetzung für die Tugendhaftigkeit seiner Bürger, so Heuer, dann könnte ein schlecht verfasster Staat keine ethisch guten Bürger hervorbringen. Die Geschichte lehre uns aber, dass „selbst unter widrigsten Umständen“ immer wieder einzelne Menschen zur Tugendhaftigkeit gelangten. Peter Heuer nennt als Beispiele für solche moralischen Heroen Sokrates, Jesus und Mahatma Gandhi. Ich verstehe die Bedenken, die Heuers Einwand motivieren. Ich glaube aber, dass meine Aristoteles-

Lesart nicht ausschließt, es könne einzelnen Gerechten in einer ruchlosen Stadt geben, wie beispielsweise Lot in Sodom. Dafür sprechen aus meiner Sicht mehrere Gründe: Erstens impliziert die Rede von ‚moralischen Heroen‘, dass es sich um außergewöhnliche, einzigartige Menschen handelt. Wir sprechen also von Ausnahmefällen, die gerade deshalb als Ausnahmen gekennzeichnet sind, weil sie der herkömmlichen Regel zuwiderlaufen. Wir dürfen nun nicht den Fehler machen, aus solchen Extremfällen ableiten zu wollen, wie die Normalität beschaffen ist. Die genannten Fälle sind deswegen bewundernswert und erklärungsbedürftig, weil die übliche Erklärung (der Verursachung der Tugenden durch die *eudaimonía*) auf sie nicht zu passen scheint und eine andere, exzeptionelle Erklärung ihrer Tugendhaftigkeit nötig ist. Zweitens liegt ein Missverständnis vor, wenn Peter Heuer mich so liest, als könne nur eine vollkommen gut verfasste Gemeinschaft tugendhafte Menschen hervorbringen. Wäre dies der Fall, gäbe es wohl überhaupt keinen Tugendhaften. Die Voraussetzungen dafür, dass die gute Verfassung einer Gemeinschaft Tugenden bewirkt, sind allerdings geringer. Dies liegt daran, dass der Begriff der *eudaimonía* bei Gemeinschaften komplexer ist als bei Individuen. Es ist durchaus möglich, dass ein Staat als Ganzes nicht gut verfasst ist (er hat also keine *eudaimonía*), aber Teile von ihm gut ausgeformt sind – bestimmte Institutionen und Praktiken sind intakt und es gibt gewisse Schutzräume gegen die Verdorbenheit des Staates. Wir können bei solchen Staaten von einer *bedingten eudaimonía* sprechen, das heißt von einem guten Funktionieren in gewissen Hinsichten. Auch in solchen Staaten mit bedingter *eudaimonía* sind die Prinzipien des Guten wirksam, wenngleich korruptiert und eingeschränkt. Insofern die Prinzipien des Guten aber wirksam sind, können sie in den Mitgliedern der Gemeinschaft die Tugenden bewirken. In diesen Fällen haben wir immer noch eine gemeinschaftliche *eudaimonía* als Ursache, zwar nicht die *eudaimonía* des gesamten Staates, aber die (relativ) gute Verfasstheit eines Teils. Somit erlaubt es meine Lesart, anders als Heuer dies vermutet, dass auch in unvollkommenen Staaten mit teilweise schlechten Gesetzen und sozialen Problemen tugendhafte Menschen leben können. Lediglich in extremen Fällen, wenn Staaten bis ins Mark verdorben

sind, so dass es kein Gutes mehr in ihnen gibt, ist dieser Zusammenhang außer Kraft gesetzt. Ein solcher Staat hört jedoch auf, ein Staat zu sein. Augustinus spricht davon, dass Staaten ganz ohne Gerechtigkeit nichts anderes sind als große Räuberbanden (*De Civitate Dei*, IV.4). Es fällt mir in der Tat schwer, mir vorzustellen, wie in einer solchen durch und durch korrupten Mörderbande noch ein tugendhafter Mensch geboren werden kann, ganz aus eigener Kraft und ohne Zutun von außen, unter „widrigsten Umständen“. Ich halte es nicht für unmöglich, aber sollte es passieren, wäre es wundersam. Ein ‚Wunder‘ bedeutet aber nichts anderes, als dass unsere herkömmliche Erklärung versagt, nämlich die Erklärung der Tugenden durch die gemeinschaftliche *eudaimonía*. Es ist an dieser Stelle aufschlussreich, sich den Fall des Sokrates genauer anzusehen, den Heuer als Beispiel für einen Tugendhaften inmitten einer verkommenen Gesellschaft anführt. Schauen wir auf die ungerechte Verurteilung des Sokrates durch einen aufgebrachtten Pöbel in der Athener Volksversammlung, wirkt es zunächst so, als sei Sokrates ein moralischer Solitär. Scheinbar könne die verdorbene Gesellschaft nicht Ursache der herausragenden Tugend des Sokrates sein. Sokrates selbst widerspricht aber dieser Vermutung: Er verdanke der attischen *pólis* und ihren Gesetzen alles, seine Existenz, sein Leben und seine Tugenden. Deswegen verdiene die Stadt unbedingte Loyalität, selbst wenn seine Verurteilung ungerechtfertigt ist. Im Dialog *Kriton* lässt Platon Sokrates ein fiktives Gespräch mit den personifizierten Gesetzen von Athen entwerfen:

„Sind wir [die personifizierten Gesetze von Athen, MP] es nicht zuerst, die dich zur Welt gebracht haben, und durch welche dein Vater deine Mutter bekommen und dich gezeugt hat? [...] Ist es etwa nicht gut, was die unter uns, die hierüber gesetzt sind, gebieten, indem sie deinem Vater auflegten, dich in den Geistesübungen und Leibeskünsten zu unterrichten? Sehr gut, würde ich [Sokrates, MP] sagen. Wohl. Nachdem du nun geboren, aufgezogen und unterrichtet worden, kannst du zuerst wohl leugnen, daß du unser warst als Abkömmling und Knecht, du und deine Vorfahren?“ (*Kriton*, 50d-e, übersetzt von Friedrich Schleiermacher)

Die Gesetze, so Sokrates, haben ihn „zur Welt gebracht“, „aufgezogen und unterrichtet“ und ihm das tugendhafte Leben ermöglicht, das er geführt hat. Daraus lässt sich zweierlei ableiten: Zunächst teilt Sokrates nicht die Einschätzung Heuers, er sei „unter widrigsten Umständen“ aufgewachsen. Zwar ist die attische *pólis*

alles andere als ein Idealstaat. Dennoch sieht Sokrates sehr wohl, dass in ihren Gesetzen gute Prinzipien verwirklicht sind und der Staat somit in bestimmten Hinsichten gut ist. Weiterhin hält Sokrates ausdrücklich diese (bedingt) gute Verfassung für die Ursache seiner Tugenden. Der platonische Sokrates vertritt also ebenfalls die Verursachungsthese, die ich auch Aristoteles zuschreibe.

Abschließend möchte ich auf das Problem des tugendhaften, aber unglücklichen Priamos eingehen, das Aristoteles in NE I.11 erwähnt. Ich denke, dass die Interpretation von der gemeinschaftlichen *eudaimonía* als Ursache der Tugenden nicht nur gut im Text nachgewiesen werden kann, sondern auch systematisch hilfreich ist, wie sich am Fall des Priamos illustrieren lässt. In meinem Aufsatz zeige ich, dass die konträre Interpretation, welche die Tugenden als Ursache der *eudaimonía* ansieht, in ernste Schwierigkeiten gerät (siehe Abschnitt III). Langmeier und Gudmundsson werfen mir vor, meine Argumentation sei fehlerhaft. Ich habe vorschnell die Tugend als Ursache der *eudaimonía* ausgeschlossen, weil ich davon ausgegangen sei, es müsse *eine einzige Ursache* geben. Tatsächlich, so meinen beide Kritiker, gebe es jedoch *zwei Ursachen* der Glückseligkeit, die nur gemeinsam hinreichend seien: „Betätigung der vollkommenen aretê plus einer hinlänglichen Versorgung mit äußeren Gütern“ (Langmeier). Solche äußeren Güter sorgten dafür, dass wir die Tugenden erfolgreich und ungehindert betätigen können. Der Fall des tugendhaften, aber unglücklichen Priamos ließe sich demnach wie folgt erklären: Priamos verliere durch die Vernichtung Trojas seine äußeren Güter, die er zur Tugendausübung benötige. Er könne demnach gar nicht mehr vollständig tugendhaft handeln. Dementsprechend sei es auch nicht verwunderlich, dass er nicht mehr glücklich lebe (vgl. Gudmundsson, 51). Ich befürchte jedoch, dass Langmeier und Gudmundsson mit der Rede von „äußeren Gütern“ einer Scheinerklärung aufsitzen und die Bedeutung der Priamos-Geschichte unterschätzen. Im folgenden Abschnitt werde ich erläutern, weshalb Gudmundsson und Langmeier mit ihrer Erklärung dem Fall des Priamos nicht gerecht werden und dass bei Aristoteles die Rede von „äußeren Gütern“ ein weiterer Hinweis auf die gemeinschaftliche *eudaimonía* als Ursache ist.

Der „großherzige“, „gottgleiche“ Priamos ist einer der wenigen wahren Helden der Ilias. Odysseus und Achill zeigen beispielsweise allzu deutlich ihre menschlichen Schwächen. Priamos und sein Sohn Hektor dagegen sind über jede Kritik erhaben, noch im Untergang demonstrieren sie ihre Größe. Das Wesen ihres Heldentums – und seine epische Dimension – besteht gerade in der Tatsache, dass sie auch dann noch tugendhaft handeln, wenn sie bereits alles verloren haben und ihre Sache aussichtslos ist. Gudmundsson und Langmeier halten einen solchen Fall offenbar für unmöglich. Die tragische Kluft zwischen Tugend und *eudaimonía*, die wir bei Priamos sehen, versuchen sie mit Hilfe der „äußeren Güter“ wegzuerklären: Priamos besitze zwar noch die Tugenden, könne sie aber nicht ausüben, weil ihm gewisse äußere Güter fehlten. Solche Güter seien eine notwendige Voraussetzung der *eudaimonía*, gewissermaßen die zweite Ursache neben den Tugenden. Beschreiben wir den Fall des Priamos auf diese Weise, wird er zu einer banalen Geschichte; seine tragische Größe wird unkenntlich. Die Analyse von Langmeier und Gudmundsson der Priamos-Erzählung ist deshalb unangemessen, weil sie die Beziehung von Tugend, äußeren Gütern und *eudaimonía* falsch interpretiert. Ich denke, dass ihr Irrtum vor allem auf einem Missverständnis des Konzepts der „äußeren Güter“ besteht. In diesem letzten Abschnitt meiner Replik möchte ich deshalb das Konzept der „äußeren Güter“ unter die Lupe nehmen, ein Fehlverständnis aufdecken und den eigentlichen aristotelischen Sinn dieser Redeweise aufzeigen. Fassen wir die „äußeren Güter“ als die Gesamtheit aller notwendigen Bedingungen auf, unter denen der Tugendhafte seine Tugend ausüben kann, dann produzieren wir nur eine Scheinerklärung. Die „äußeren Güter“ können nicht als eine zweite Ursache der *eudaimonía* neben der Tugend aufgefasst werden. Es ist eine triviale Aussage, dass alle gesetzmäßigen physischen Vorgänge in der Welt nur dann verwirklicht werden, wenn die Umstände passen und „nichts dazwischen kommt“, das den Vorgang verhindert (vgl. auch meine Bemerkungen zu Kausalrelationen in Abschnitt III). Diese günstigen Umstände können wir jedoch nicht zu den Ursachen des jeweiligen Vorgangs zählen, weil es *unbestimmt viele Umstände* sind. Alles, was rein denkbar „dazwischen kommen“

könnte und den Vorgang verhindern würde, ist ein ungünstiger Umstand. Das Ausbleiben jedes dieser ungünstigen Umstände ist ein günstiger Umstand. Würden wir diese Umstände als Ursachen des Vorgangs bezeichnen, müssten wir akzeptieren, dass jeder physische Vorgang *eine Mannigfaltigkeit von unbestimmt vielen Ursachen hat*. Ein solches Bild ist aber sicherlich nicht aristotelisch. Würde Aristoteles so von den „äußeren Gütern“ sprechen, wie dies Gudmundsson und Langmeier denken, müsste er *alle denkbaren Umstände* hinzurechnen, die zur ungehinderten Ausübung der Tugend gehören und über die der Tugendhafte nicht aus eigener Macht verfügen kann: Aristoteles müsste die Atemluft erwähnen, das Sonnenlicht, die Tatsache, dass der Tugendhafte nicht mitten im Handeln vom Blitz erschlagen wird, und dergleichen. Diese Liste ließe sich beliebig lange fortsetzen, indem wir weitere der *eudaimonía* hinderliche Umstände aufzählen, die ausbleiben müssen. Diese unbestimmte Menge von Umständen ist aber keine positive Charakterisierung der Bedingungen der *eudaimonía*, sondern kann auf die triviale Bemerkung reduziert werden, dass ein Vorgang, um erfolgreich stattfinden zu können, nicht verhindert werden dürfe. Die vermeintlich erweiterte Formel von ‚Betätigung der Tugend plus äußere Güter ergibt die *eudaimonía*‘ enthält daher nicht mehr Information als die ursprüngliche Variante ‚Betätigung der Tugend ergibt die *eudaimonía*‘. Die Rede von den „äußeren Gütern“ als zweite Ursache ist nichts als eine Leerformel. Damit stehen Gudmundsson und Langmeier genau vor den Problemen, die ich in meinem Aufsatz für die Interpretation diskutiert habe, dass die Tugend die Ursache der *eudaimonía* sei.

Nun ließe sich einwenden, dass Aristoteles doch von „äußeren Gütern“ spricht, die notwendig für die Betätigung der Tugenden seien. Beispielsweise muss der Großzügige vermögend sein, der Philosophierende benötigt ausreichend Muße, außerdem braucht er Nahrung und ein Dach über dem Kopf, vielleicht auch noch gute Freunde, politischen Einfluss, adelige Herkunft und dergleichen (vgl. NE I.10 und X.9). Wenn wir diese Liste allerdings mit der ersten, oben skizzierten Liste vergleichen, dann sehen wir, dass es sich keineswegs um eine unbestimmte, inhaltsleere Aufzählung handelt.

Aristoteles nennt stattdessen ganz konkrete, handfeste Dinge. Diese äußeren Güter dürfen nun nicht als ‚zweite Ursache‘ neben der Tugend verstanden werden. Vielmehr stammen sie aus derselben Quelle wie die Tugend selbst: Die Gemeinschaft, in die der Tugendhafte eingebunden ist, stellt ihm direkt oder indirekt diese äußeren Güter zur Verfügung. Am deutlichsten ist dies bei den Freunden, dem Geld, dem Einfluss oder der Herkunft – hierbei handelt es sich um rein soziale Faktoren. Aber auch Gesundheit und Schönheit sind nicht bloß angeborene, natürliche Eigenschaften, sondern hängen von den sozialen Praktiken der Körperpflege und Medizin ab.¹ Die äußeren Güter sind daher nicht etwas von der gemeinschaftlichen *eudaimonía* Verschiedenes, das mit der Tugend zusammen die *eudaimonía* bewirken könnte, sondern sie sind eine Art und Weise, wie die *eudaimonía* selbst wirksam wird. Über die äußeren Güter – aber nicht nur über sie – sorgt die Gemeinschaft dafür, dass der Einzelne die Tugend entwickeln und ausüben kann. Es ist kein Zufall, dass Aristoteles in NE X.9 die Rolle der äußeren Güter erneut anspricht, direkt bevor er zur Behandlung von Politik und Gesetzen übergeht. Die äußeren Güter sind die sichtbarste Wirkung der gemeinschaftlichen *eudaimonía* und so ist es keine Überraschung, wenn der Tugendhafte in der Regel auch die geeigneten Mittel hat, um ein glückliches Leben zu führen – denn seine Tugend und die äußeren Mittel teilen dieselbe Ursache.

Mit diesen begrifflichen Voraussetzungen können wir den Fall des Priamos besser beleuchten, in dem dieser Zusammenklang von Tugend und *eudaimonía* nicht mehr gegeben ist. Priamos hört nicht einfach auf, tugendhaft zu handeln und wird dadurch unglücklich. Vielmehr stellt Priamos gerade nach der Vernichtung Trojas seinen Mut und seine Ehrenhaftigkeit unter Beweis (vgl. den 24. Gesang der Ilias). Allerdings ist der gesamte soziale Kontext zerstört, in dem sein Handeln sinnvoll war. Alle Ziele und Werte, für die sich Priamos jahrzehntelang eingesetzt hat, wurden entwertet. Seine Familie und Freunde, mit denen er sein Leben geteilt hat, wurden getötet. Es gibt für ihn praktisch keine konkreten Zwecke mehr, die es noch zu

¹ Ganz abgesehen davon, wozu uns Schönheit nutzen soll, wenn niemand da ist, der uns ansieht.

verfolgen lohnt. Der Hörer der Ilias bewundert Priamos dafür, dass er trotz dieser Katastrophe noch tugendhaft handelt. Es ist ihm jedoch klar, dass dieses Handeln nur abstrakt gut ist. Priamos verhält sich so, weil er sich selbst treu bleibt und weil er es nicht anders kennt – aber nicht, weil er es für sinnvoll halten würde. Die Gemeinschaft, die Priamos hervorbrachte und an deren gemeinschaftlicher *eudaimonia* er Anteil hatte, existiert nicht mehr. Seine Gemeinschaft gab ihm Ziele und Werte, Handlungsformen und Anerkennung. Als diese Gemeinschaft ausgelöscht wird, bricht für Priamos seine Welt zusammen, durchaus im brutalen Wortsinn dieser Redewendung. Mit seiner Gemeinschaft verliert er seine individuelle *eudaimonia*, obwohl er weiterhin tugendhaft handelt.

Literatur

- Aristoteles: Kategorien, übersetzt von Eugen Rolfes, in Bd. 1 der Philosophischen Schriften in sechs Bänden, Hamburg: Meiner 1995.
- : Ethica Nicomachea, Clarendon 1991.
 - : Nikomachische Ethik, übersetzt von Eugen Rolfes, bearbeitet von Günther Bien, Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd.3., Hamburg: Meiner 1995.
 - : Nikomachische Ethik, übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006.
 - : Politik, übersetzt und herausgegeben von Olof Gigon, München 1973.
 - : Politik, übersetzt von Franz Susemihl, herausgegeben von Ursula Wolf, Hamburg 2006
- Barnes, J. (Hg.): The complete works of Aristotle. The revised Oxford translation. Sixth Printing, with Corrections. Princeton (N.J.) 1995.
- Bekker, Immanuel/Gigon, Olof (Hg.): Aristotelis Opera. Ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica. Editio altera quam curavit Olof Gigon. Volumen primum. Berlin 1960.
- (Hg.): Aristotelis Opera. Ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica. Editio altera quam curavit Olof Gigon. Volumen alterum. Berlin 1960.
- Bien, Günther: Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles. Freiburg/München 1973.
- Ebert, Th. 1995: Phronesis – Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik (VI 5 und 8-13), in: Otfried Höffe (Hg.), Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, Berlin, 165-186.
- Höffe, Otfried: Lebenskunst oder Moral oder: Macht Tugend glücklich? Erste überarbeitete Neuauflage. München 2009.
- Horn, Christoph.: Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern. München 1998.
- Hursthouse, R. 1980: A False Doctrine of the Mean, in: Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. 81 (1980 - 1981), 57-72.

- Irwin, T.: Kant's Criticisms of Eudaemonism, in: Engstrom, S./Whiting, J. (Hg.): Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty. Cambridge 1996; S. 63-101.
- Miller jr., F.D.: Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics. Oxford 1997.
- Nussbaum, Martha: The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Revised edition. Cambridge 2001.
- Kant, Immanuel: Werkausgabe in zwölf Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1985ff.
- : Metaphysik der Sitten, Stuttgart: Reclam 1986.
- Machiavelli, Niccolò: Il Principe. Der Fürst. Italienisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Philipp Rippel, Stuttgart 1986.
- Platon: Sämtliche Werke, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, rowohlt's enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg, 1994.
- Pseudo-Dionysius Areopagita: Die Namen Gottes (De Divinis nominibus), eingeleitet und übersetzt von Beate Regina Suchla, Anton Hiersemann Verlag, Stuttgart 1988.
- Seidl, Horst: Kommentar zu Über die Seele, in: Aristoteles, Über die Seele, eingeleitet, übersetzt und kommentiert herausgegeben von Horst Seidl, Hamburg 1995.
- Thomas von Aquin, Summa theologica, I-II, 49-66, in Bd. 11 der Deutschen Thomasausgabe, Salzburg/Leipzig: Verlag Anton Pustet 1940.
- Tugendhat, Ernst. 1984: Antike und Moderne Ethik, in: Ders., Probleme der Ethik, Stuttgart, 33-56.
- Urmson, J.O. 1973: Aristotle's Doctrine of the Mean, in: American Philosophical Quarterly, Vol. 10, No. 3 (Jul., 1973), 223-230.
- Williams, Bernhard. 1980: Justice as a Virtue, in: Amélie Oksenberg Rorty (Hg.), Essays on Aristotle's Ethics, Berkeley, 189-199.
- Wolf, Ursula 2010: Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre (II), in Otfried Höffe(Hg.), Nikomachische Ethik, 3. Auflage, Berlin, 83-108.

Max Scheler, Zur Rehabilitierung der Tugend

Leseprobe – ausgewählt und eingeleitet von Christian Kietzmann

Einführung

Die Tugendethik des 20. Jahrhunderts scheint auf den ersten Blick vor allem eine angelsächsische Angelegenheit zu sein. Seit den 50er Jahren wird dort von Autoren wie G.E.M. Anscombe, Philippa Foot, Peter Geach und John McDowell, später auch von Bernard Williams, Martha Nussbaum, Julia Annas, Alasdair MacIntyre, Rosalind Hursthouse u.v.a.m., versucht, den Begriff der Tugend wieder in die moralphilosophische Diskussion einzubringen. Dabei steht das Bestreben im Vordergrund, sich von den beiden großen und lange Zeit dominierenden moralphilosophischen Schulen – konsequentialistischen Ethiken einerseits und kantianisch inspirierten Moralphilosophien andererseits – abzugrenzen und eine Alternative dazu zu bieten. Relativ unbekannt ist dagegen, dass schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Reihe deutschsprachiger Autoren tugendethische Überlegungen angestellt haben – so etwa Nicolai Hartmann¹, O.F. Bollnow² oder Max Scheler. Wir bringen hier den einleitenden Abschnitt aus einem der frühesten Texte dieser Tradition: Max Schelers Aufsatz „Zur Rehabilitierung der Tugend“ aus dem Jahr 1912.³

Scheler, 1874 in München geboren, verarbeitet in einer ersten Werkphase Impulse aus dem Neukantianismus, der Lebensphilosophie und von Nietzsche und wendet sich seit der Jahrhundertwende immer mehr der Phänomenologie zu. Aus dieser zweiten Werkphase stammt unser Aufsatz wie auch sein umfangreiches Buch *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* von 1913. In diesem Buch entwirft Scheler in Abgrenzung zur damals schon weit

¹ *Ethik*, Berlin: de Gruyter 1962 (4. Aufl.; die 1. Aufl. erschien 1926), S. 416-541.

² Vgl. das Buch *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt/Main: Ullstein 1958, und den Aufsatz „Konkrete Ethik. Vorbetrachtungen zu einer philosophischen Tugendlehre“ (*Zeitschrift für philosophische Forschung*, VI. Jahrg. 1952, Heft 3, S. 321-339).

³ Der Text ist zuerst in der zweibändigen Sammlung *Abhandlungen und Aufsätze*, Leipzig: Verlag der Weissen Bücher 1915, erschienen und 1955 erneut in *Band III: Vom Umsturz der Werte der Gesammelten Werke*, Bern: Francke-Verlag, S. 15-31, veröffentlicht worden.

verbreiteten utilitaristischen Moraltheorie wie auch zur kantianischen Pflichtethik eine hierarchische Ontologie von Werten, die er als objektive Korrelate von bestimmten intentionalen Akten – von „Wertgefühlen“ – begreift. Von den Tugenden ist in diesem Zusammenhang wiederholt die Rede. In seinem Spätwerk beschäftigt sich Scheler mehr und mehr mit anthropologischen Fragen. Sehr bekannt geworden sind etwa die Überlegungen seines kleinen Büchleins *Die Stellung des Menschen im Kosmos* aus dem Todesjahr 1928. Dort skizziert Scheler eine dualistische Anthropologie, der zufolge menschliches Sein durch zwei voneinander abhängige und gleichwohl einander entgegengesetzte Prinzipien, das „Leben“ und den „Geist“, bestimmt ist. „Leben“ steht hier für natürlich-animalische Anlagen und Fähigkeiten des Menschen, „Geist“ dagegen für sein Denk- bzw. Erkenntnisvermögen, das für Scheler jenseits der natürlichen Ausstattung des Menschen liegt.

Leseprobe

Das Wort Tugend ist durch die pathetischen und rührseligen Apostrophen, welche die Bürger des 18. Jahrhunderts als Dichter, Philosophen und Prediger an sie richteten, so mißliebig geworden, daß wir uns eines Lächelns kaum erwehren können, wenn wir es hören oder lesen. Es genügt unserem Zeitalter der Arbeit und des Erfolges, von „Tüchtigkeit“ zu reden. Dazu sind die Tugenden unserer Zeit so ausgesprochen häßlich, vom Menschen so losgelöst, so sehr zu Regeln der selbständigen lebendigen Ungeheuer geworden, die wir das „Geschäft“ oder die „Unternehmung“ nennen, daß Menschen von Geschmack die Tugend höchstens wortlos pflegen, eifrig darauf bedacht, solches wenigstens nicht in die Erscheinung treten zu lassen⁴. Falsches Pathos, mit dem eine Sache angebiedert wird, läßt sie auf die Dauer nicht unbeschmutzt.

Warum sollte die Tugend hiervon eine Ausnahme machen? Und doch war diese alte, keifende, zahnlose Jungfer zu anderen Zeiten, z. B. in der Blüte des Mittelalters und bei den Hellenen und Römern

⁴ Vgl. den Aufsatz „Der Bourgeois“ in diesem Bande. [Gemeint ist die Sammlung *Abhandlungen und Aufsätze*; vgl. Fußnote 2.]

vor der Kaiserzeit, ein höchst anmutiges, anlockendes und charmevolles Wesen. Während man heute bei dem Worte an eine peinliche Kraftanstrengung im Verhalten von irgend etwas denkt, was nicht für andere Leute ist, sprach man in jenen Zeiten gern vom «Glanze» der Tugend, vom «Schmucke», den sie gewähre, und verglich sie mit den köstlichsten Edelsteinen. Das christliche Symbol des Heiligenscheines läßt sie aus der Tiefe der Person selbsttätig herausstrahlen und bringt die Idee, daß die Güte und Schönheit der Tugend nicht im Handeln für andere, sondern an erster Stelle in dem hochgearteten Sein und Wesen der Seele selbst beruhe, und für die anderen höchstens beiläufig als Beispiel von Bedeutung sei, zur Sichtbarkeit: Als Beispiel, das sie sich „nehmen“ können, nicht als eines, das „man gibt“.

Die Tugend ist uns vor allem darum so unleidlich geworden, weil wir sie nicht mehr als ein dauernd lebendiges, glückseliges *Könnens- und Machtbewußtsein* zum Wollen und Tun eines in sich selbst, und gleichzeitig für *unsere* Individualität allein Rechten und Guten verstehen, als ein Machtbewußtsein, das *frei aus unserem Sein selbst* hervorquillt, sondern bloß als eine dunkle unerlebbare «Disposition» und Anlage, nach irgendwelchen vorgeschriebenen Regeln zu handeln⁵. Und sie ist so reizlos geworden, weil nicht nur ihre Erwerbung, sondern auch sie selbst uns als das Schwere gilt, während doch nur der Mangel an Tugend oder das Laster das Gute schwer und schweißig macht, ihr Besitz aber jeglicher guten Handlung die frei herausflatternde Erscheinung eines lieblichen Vogels verleiht. Sie ist es geworden, weil wir sie durch ein fortgesetztes *Tun* unserer Pflicht für angewöhnbar halten, während sie doch das äußerste Gegenteil aller Gewohnheit ist und erst das Maß ihres ihr innewendigen *Adels* es ist, was überhaupt „verpflichten“ kann, und was die Rangstufe und Qualität und die Fülle unserer möglichen Pflichten von sich aus bestimmt. Heute redet man von der Tugend so, als hätte sie für den Tugendhaften selbst gar keine Bedeutung, und bestehe nur für die Men-

⁵ Die Scholastiker rechnen daher die Tugend zu dem, was sie *habitus* nennen (= *qualitas difficile mobilis secundum quam res bene vel male se habet in ordine ad suam naturam*, Thomas), und scheiden den *habitus* scharf von der *dispositio*.

ge der andern, die mit diesem Wortbegriff einen schnellen, abkürzenden Rechnungsüberschlag machen, wie sich wohl derjenige, dem sie sie zubilligen oder bestreiten, gegen sie selbst aller Wahrscheinlichkeit nach benehmen werde. Die noch nicht häßliche Tugend war im Unterschiede von Tüchtigkeiten und Fertigkeiten - die immer Tüchtigkeiten und Fertigkeiten „zu etwas“, d. h. einer schon definierten Leistung sind – eine *Qualität der Person* selbst, – nicht da „für“ vorbestimmte Handlungen und Werke, noch gar für die Nutznießung anderer, sondern ein freier Schmuck ihres Trägers, etwa wie die Feder auf dem Hut; und völlig unaufwiegar durch alle jene Willensakte und Handlungen, die sich mit innerer Notwendigkeit aus ihr entluden, in denen sie überfloß. Mochte man auch annehmen, daß vor das, was man tun müsse, auf daß mit jedem Schritte leichter und schneller dieses machtvolle Licht im Innern aufleuchte, „die Götter den Schweiß gesetzt“ hätten, so war doch nicht etwa die Tugend das, was „gewollt“ und „erworben“ sein sollte; sie selbst galt vielmehr als das nicht erstrebte „surplus“, als das freie Geschenk der Gnade, für dessen feierlichen Empfang alle Bemühungen und Anstrengungen des Willens nur die notwendige Bereitschaft zur Aufnahme erzeugen sollten. Vor jenen, die ihr außer Atem nachlaufen, verbirgt sich die Tugend noch schnellfüßiger und geschmeidiger als ihre gemeinere Schwester, das Glück.

Wenn die Griechen die Tugend so reizvoll fanden, daß sie in Worten wie: εὖ ζην, εὐγενής, καλλογαθία usw. sie so eng mit der unverantwortlichen *Schönheit* in eins spannten, so lag dies daran, daß sie die Tugend nicht wie die Philosophen des modernen Bürgertums, z. B. Kant, zu einer bloßen Wirkung pflichtmäßigen Wollens oder der Disposition für solches Wollen herabsetzten – als könne dieses den Menschen je mit Tugend adeln. Es war für sie umgekehrt noch kein leeres Wort, daß es der innewendige *Adel der Tugend* sei, der allererst „verpflichte“. Sie ist es, die Ausdehnung und Fülle der Verantwortlichkeit für mögliche Handlungen bestimmt; aber für ihren Besitz oder Nichtbesitz trug niemand Verantwortung. Ihre innere Fülle drängte nach immer weiterer Ausdehnung der Verantwortung, so daß derjenige, der sie in heiligmäßiger Steigerung besaß, sich für

alles, was überhaupt in der Welt geschah, leise mitverantwortlich fühlte. Und als ein spezifischer Mangel an Tugend galt es, die Verantwortlichkeit möglichst abzustößen, nur auf das eigene Tun und in ihm wieder auf einen möglichst engen Kreis dessen, was man «nicht als befohlen nachweisen kann», zu begrenzen. Das aber besagt nicht, daß sie gleich einer Naturanlage als angeboren angesehen wurde, wie sie die bloßen Reaktionäre aller Zeiten bezeichneten, denen Sokrates widersprach. Jene „Anlagen“ sind nur solche zu gewissen Tüchtigkeiten, sind familienhaft, stammhaft, volklich; Tugend hingegen ist als ein lebendiges *Machtbewußtsein zum Guten ganz persönlich und individuell*. Diese erlebte Macht selbst galt als besser als dasjenige, «wozu» sie Macht war, und als dynamisch größer als die Summe der Anstrengungen zum Tun jedes einzelnen Guten. Mit dem Tugendwachstum werden jene Anstrengungen geringer und verlieren eben damit die Häßlichkeit, die in jeder Anstrengung liegt. Das Gute wird schön, indem es leicht wird. Das sog. Sittengesetz und die Pflicht sind hingegen nur unpersönliche Surrogate für mangelnde Tugenden. Pflichten sind übertragbar, Tugenden sind es nicht. Darum müssen wir uns die Güte Gottes als völlig anomisch vorstellen und alles seinem absolut unbeirrbareren sittlichen Takte überlassen denken, der ohne Regel nur von Fall zu Fall urteilt.

Es wird Zeit, daß wir aufhören, nur die Opponenten jener faden Bürger des 18. Jahrhunderts zu sein und darum die Tugend lächerlich zu machen. Wer verfolgt, der folgt. Es ist schließlich eine innerbourgeoise Angelegenheit, daß der eine Teil der Bourgeois die Tugend zu einem alten Weibe machte, um sie dann anzuhimmeln, und daß der andere Teil einen besseren Geschmack zeigte. Was kümmern uns die Bourgeois und ihre sonderbaren Meinungen, mit denen sie zeitweilig den Gang der Weltgeschichte unterbrachen? Suchen wir auch für die Tugend wieder den welthistorischen Horizont!

Wilhelm Busch

Ach, ich fühl es!

Ach, ich fühl es! Keine Tugend
Ist so recht nach meinem Sinn;
Stets befind ich mich am wohlsten,
Wenn ich damit fertig bin.

Dahingegen so ein Laster,
Ja, das macht mir viel Pläsier;
Und ich hab die hübschen Sachen
Lieber vor als hinter mir.

Zu guter letzt

Die Tugend will nicht immer passen,
Im ganzen läßt sie etwas kalt,
Und daß man eine unterlassen,
Vergißt man bald.

Doch schmerzlich denkt manch alter Knaster,
Der von vergangenen Zeiten träumt,
An die Gelegenheit zum Laster,
Die er versäumt.

Aus: Wilhelm Busch, Kritik des Herzens, in: Historisch kritische Gesamtausgabe in 4 Bänden, Band 2, Wiesbaden und Berlin: Vollmer Verlag 1960, S. 513

Gunther Bachmann

Überlegungen zur Tugend

Das Wort „Tugend“ und die Sache, die es bezeichnet, haben in unserer Zeit anscheinend kein allzu großes Gewicht. Tugend, tugendhaft, der/die Tugendhafte – das hat einen Ruf von Altjüngferlichkeit, klingt nach Frömmerei, Gutmensch und eben Tugendbold.

Hinzu kommt unser Problem mit den Sekundärtugenden, die dazu befähigen, eine von „oben“ gegebene Anweisung, einen Befehl „gewissenhaft“ auszuführen. Ehemalige deutsche Soldaten des 2. Weltkrieges beriefen sich auf die Pflicht.

Helmut Schmidt widersprach, es wäre nicht ihre Pflicht gewesen, in den von Hitler befohlenen Krieg zu ziehen.

Andererseits mögen wir keine Ungerechtigkeit, Betrugerei, windigen Opportunismus oder die Formatlosigkeit von Führungskräften, etwa in der Politik.

Ich denke aber, dass das Wort und noch mehr die Sache der Tugend im öffentlichen Bewusstsein an Bedeutung gewinnen werden. Gerade das Erschrecken über krisenhafte gesellschaftliche Entwicklungen in den letzten Jahren legt dies nahe.

Im Blick auf die Geschichte zeigt sich, dass Tugend, Tugenden eine bedeutende Rolle spielten. Liebe, Glaube, Hoffnung gelten als die christlichen Haupttugenden. Das christliche Menschenbild geht von der grundsätzlichen Sündhaftigkeit des Menschen aus, aber ebenso vom Selbstzweck jedes einzelnen Menschenlebens. Tugend bedeutet gemäß dem „Maß“, das in Gott gegeben ist, zu handeln. Gegen dieses Maß zu verstoßen, es nicht zu beachten, bedeutet Sünde.

In der antiken griechischen Kultur begegnet uns der Begriff der Arete. Gemeint ist damit die Tauglichkeit aller Dinge, aber vor allem die Tüchtigkeit des Menschen. Die platonischen Frühdialoge reflektieren auf den überlieferten Begriff der Arete. Es werden lehrbare Aretai, wie die der

Handwerker, von nicht lehrbaren, wie etwa die der Politiker, unterschieden. Auch gibt es angeborene Aretai, wie die Tapferkeit.

Die Vielheit der Tugenden wurzelt in der einen Tugend. Die Ordnung der Dinge und die Ordnung der Seele sind in der einen Wirklichkeit aufeinander bezogen. Wer etwa ungerecht handelnd gegen die Ordnung der Dinge verstößt, kann seine Seele nicht in Ordnung halten und verfehlt damit die wahre Freiheit, das Glück, das Heil.

Bei Platons Aufstieg zum wahren Sein, dem Guten, fungieren die Aretai als eingeübte Verhaltensweisen wie eine Art Spurführung. Aber dem Aufstieg entspricht der Abstieg (für C. F. von Weizsäcker die eigentliche platonische Philosophie). Ich habe meine Freiheit nur mit den anderen. Darum müssen wir zusammen unsere Verhältnisse ordnen, die Polis gestalten.

Ich denke, wenn Tugenden die Bedeutung verloren haben, die sie in geschichtlicher Zeit hatten, wenn dem Tugendbegriff etwas Unwahres, ja Kleinkariertes anhaftet, so hat das vor allem mit dem Säkularisationsprozess in der Neuzeit zu tun. Dieser Prozess führte zu einem Zerfall von Wirklichkeit in der gesellschaftlichen Wahrnehmung und im gesellschaftlichen Handeln, zu verschiedenen Diskursbereichen, die kaum aufeinander bezogen sind und sich ungleichzeitig entwickeln (cultural lag).

Hinterrücks stellt sich aber die Einheit der Wirklichkeit, oder vielmehr Scheinwirklichkeit, über unsere Köpfe hinweg als Zusammenschluss technischer Systeme her. Der Mensch wird Teil des Systems und steht nicht mehr als Ganzes dem Ganzen der Wirklichkeit gegenüber, er wird unfrei.

Wir können um unserer Freiheit willen nicht vom Zusammenhang der Wirklichkeiten Abstand nehmen. Tugendhaftes Handeln ist im eigentlichen Sinne ein Handeln auf Zusammenhänge hin, bringt die Ansprüche auf Ganzheit der Person ins Spiel. Darauf möchte ich hinweisen. Nicht die Vielzahl verschiedener heute wünschbarer Tugenden interessiert mich bei meinen Überlegungen.

Sogenannte Sekundärtugenden, Disziplin, Fleiß, Zuverlässigkeit, system-

konforme „Kreativität“ in der heutigen Arbeitswelt, genügen nicht. Sie verbleiben innerhalb des Systems technischer Rationalität, das die Menschen mediatisiert, ihnen über den Kopf zu wachsen droht.

Der Pädagoge Hartmut von Hentig benennt die heutigen Aufgaben der Menschenbildung: Der technischen Zivilisation gewachsen bleiben. Seit Platons Paideia war es Aufgabe der Bildung, den Menschen zu befähigen, seine Verhältnisse zu beherrschen. Die heutigen Verhältnisse werden entscheidend durch die technische Zivilisation bestimmt, „die den Menschen in immer höherem Maß das Gesetz ihrer eigenen Funktionalität aufzwingt“.

Hentig kommt es darauf an, dass wir „verstehen, dass unser heutiges Leben auf gegenseitiger Abhängigkeit beruht, die wir mit Hilfe kunstvoller Rationalität instrumentieren und aushalten“.

Diese Situation verlangt uns bestimmte Verhaltensweisen und Tugenden ab. Hentig nennt: „Selbstdisziplin, Öffentlichkeit, Gemeinverantwortung, Toleranz, Solidarität, die Fähigkeit und Bereitschaft, sich selbst zu helfen, Wachsamkeit, Kritik, Zivilcourage, Überzeugungstreue“.

Diese Verhaltensweisen und Tugenden, und das scheint mir eine wichtige Wahrnehmung des Pädagogen zu sein, werden von der technischen Zivilisation prima facie nicht gefordert oder gefördert. Wir müssen sie quasi von „außerhalb“ aus dem historischen Bildungsprozess gewinnen.

Hentig schreibt: „Wir brauchen für eine Welt, in der es Computer gibt, vor allem etwas, was wir an den Computern gerade nicht lernen können, das offene, dialogische, zweifelnde, bewertende, philosophische Denken.“

In einschlägigen Magazinen wird immer wieder die heutige Arbeitswelt thematisiert. Es wird gezeigt, wie sich die Menschen den steigenden Forderungen im Job anpassen müssen. Mit einer gewissen positiven Konnotation erscheint in unserer Welt der Workaholic. Der Burnout zeigt: man geht tapfer bis über die Grenzen hinaus. Nicht nur Führungskräfte lassen sich inzwischen coachen, der Coach ist für manche inzwischen wichtiger geworden als der Ehepartner. Es wird optimiert und getrimmt und nach

wissenschaftlicher Datenerfassung werden Menschen in Leistungskategorien eingestuft.

Auf der anderen Seite steht das Heer der Arbeitslosen, die, von der Leistungsmaschinerie suspendiert, aufatmen könnten, um sich mit dem zu befassen, was in der funktionalen Leistungswelt keinen Raum findet. Aber von ihnen geht offensichtlich keine Energie aus.

Viele Leistungsträger scheinen die Herausforderungen der Arbeitswelt noch zu toppen durch das, was sie sich selbst abverlangen. Man könnte den Eindruck einer Leistungsaristokratie gewinnen. Dagegen wäre nichts zu sagen, wenn auch andere Auffassungen von Aristokratie in Geltung wären, die die Einseitigkeit der funktionalen Welt kompensieren könnten. Diese sehe ich aber nicht.

Auch der Referenzrahmen oder Autoritätsbezug dieser Leistungsaristokratie zeigt entsprechende Einseitigkeiten: das Wachstum, der Erhalt des Lebensstandards, der Erhalt der Arbeitsplätze, der Standort Deutschland, die Erfordernisse der globalen Wirtschaftsdynamik, der Druck der Finanzmärkte, der „Weg nach Europa“ als europaweite Regelung von Finanzprozessen.

Das sind massive Wirklichkeiten, und unsere materielle und gesellschaftliche Existenz, der geschichtlich beispiellos hohe Lebensstandard, hängen davon ab.

Aber das alles ist nicht *die* Wirklichkeit, ist noch nicht einmal maßgebliche Wirklichkeit, wenn ich mich frage, was ich hier auf Erden soll.

Und ich glaube, da werden dann die alten Denker wieder wichtig, die nach der geordneten Freiheit fragen, nach Tugenden, die sich auf eine „Ordnung der Dinge“ beziehen, die den Selbstzweck des Einzelnen gegenüber gesellschaftlichen Notwendigkeiten betonen und ihn an die „Polis“ anbinden.

Zur Polis gehörte für die Griechen nicht nur die Gesellschaft, sondern die gesamte Wirklichkeit. Heute käme zur Polis noch die Dimension der

Geschichte hinzu, die den Sockel unserer technischen Zivilisation bildet.

Hentig setzt auf die Kraft gegengewichtiger und gegenhaltender Tugenden.

Der Historiker Thomas Nipperdey hält den Weg der Kritik, der Kritik der Geschichte gegenüber (wie schlimm es immer gewesen ist), der heute in weiten Bereichen der Geschichtswissenschaft begangen wird, für einen schlechten Weg.

Auch hier geht es um eine andere Haltung, die die Wirklichkeit in vollem Umfang wahrzunehmen sich bemüht. Nipperdey: „Es ist die Tugend des Historikers, den Vätern und Großvätern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.“

Diese Haltung setzt Respekt vor der Wirklichkeit der Geschichte voraus. Ein solcher Respekt, der sich auch im methodologischen Vorgehen (in der methodologischen Selbstkritik) der Geschichtswissenschaftler ausdrückt, hält den Blick offen, offen auch für die Zukunft, wirkt technokratischen und ideologischen Verengungen entgegen.

Nikos Psarros

„Es ist sinnlos, gegen Nägel zu treten“

Rezension zu: Hans Albert: *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums – Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Dienste des Glaubens*, Aschaffenburg: Alibri Verlag 2008.

Hans Albert versucht in diesem Buch, die theologischen Auffassungen Joseph Ratzingers al. Benedikts XVI. „zu untersuchen und sie einer Kritik auf dem Hintergrund einer durch die modernen Wissenschaften geprägten Wirklichkeit zu unterziehen“ (S. 8). Nach zwei recht kurzen einleitenden Abschnitten, in denen der Verfasser sowohl „Ratzingers Umgang mit [philosophisch-theologischen, NP] Problemen“ als auch eine zu tolerante Haltung gegenüber seiner religiösen Weltauffassung seitens einiger pragmatistischer Philosophen beklagt, wird im dritten Abschnitt eine Zusammenfassung von Ratzingers Positionen zu Metaphysik und Theologie gegeben. Im vierten Abschnitt beschäftigt sich Hans Albert mit Ratzingers Jesusdeutung und ihrem theologischen Hintergrund. Der fünfte Abschnitt enthält schließlich die Kritik Alberts an zwei atheistischen Gesprächspartnern Ratzingers, dem italienischen Philosophen Paolo Flores d’Arcais und seinem deutschen Kollegen Jürgen Habermas. Albert wirft beiden vor, eine zu „weiche“ und tolerante Haltung gegenüber dem „bornierten“, dogmatischen und – in Alberts Augen – zutiefst irrationalen Katholizismus Ratzingers an den Tag zu legen.

Grundtenor des gesamten Textes ist, dass der christliche Glaube und die wissenschaftliche Weltauffassung unvereinbar seien und dass, wenn man in letzterer den höchsten Ausdruck menschlicher Rationalität sieht, ersterer als irrational verworfen werden muss – selbst wenn er eine zutiefst humanistische Botschaft aussendet. Hinzu kommt, dass angeblich im Namen des Christentums schwere Verbrechen begangen worden seien und dass manche christliche Rituale schlichtweg Formen des Aberglaubens seien.

Doch gerade dieses verbissene Festhalten an der fundamentalen Unvereinbarkeit von moderner Naturwissenschaft und christlichem Glauben macht das gesamte Albertsche Unternehmen einer kritischen Evaluation des Christentums zu einer Farce. Denn Hans Albert ist überhaupt nicht daran interessiert, nachzuvollziehen, auf welchem Wege und mit welchen Argumenten Ratzinger nicht nur die Vereinbarkeit, sondern auch die Überein-

stimmung der Befunde der modernen Naturwissenschaft mit der christlichen Lehre nachzuweisen versucht. Und er ist ebenfalls nicht daran interessiert, zu erfahren, warum Ratzinger die sogenannte historische Rekonstruktion der überlieferten Texte des Neuen Testaments in seiner Darstellung des Christentums nicht berücksichtigt, obwohl sie ihm ja bekannt ist. Der Grund dafür liegt nämlich daran, dass die historische Rekonstruktion bloß den Nachweis erbringen kann, dass diese Texte aus einer viel späteren Zeit stammen, aber nicht den Nachweis, dass die darin erwähnten Ereignisse vollständig fiktiv und die dargestellten Personen vollkommen unreal sind. Auch die Tatsache nämlich, dass die Homerischen Epen etwa im 7. Jahrhundert vor Christus komponiert worden sind, ist kein Beweis dafür, dass die in ihnen erzählten Ereignisse gar nicht stattgefunden haben und dass die dargestellten Personen und ihre Taten reine Fiktion sind.

Für Albert steht aber von vornherein fest, dass religiöser Glaube auf willkürlichen Annahmen über die Welt fußt, die gegen jegliche Revision seitens der Wissenschaft immun sind, weil es keine Methode ihrer Falsifizierung gibt. Doch genau dieser Vorwurf kann gegen seine eigene Auffassung gerichtet werden: Es kann nämlich nicht qua Falsifikation gezeigt werden, dass die fundamentale Annahme des wissenschaftlichen Weltbildes, wonach die wissenschaftlichen Erklärungen der Welt jegliche andere Erklärung ausschließen, im Sinne dieses Weltbildes wissenschaftlich ist. Wäre sie nämlich grundsätzlich falsifizierbar, dann müsste Albert die Erklärungsversuche Ratzingers zumindest als rational und zulässig akzeptieren – was er ja vehement ablehnt. Das von Albert verteidigte wissenschaftliche Weltbild ist somit nach seinen eigenen Kriterien selbst irrational.

„Es ist sinnlos, gegen Nägel zu treten“ – diese Worte soll Saulus auf der schicksalhaften Reise vernommen haben, auf der er die Seiten gewechselt hat, um fortan als Paulus für die Sache der Christen zu kämpfen und dafür den Tod zu erleiden. Die von Hans Albert geradezu als „appeaser“ verunglimpften Flores d’Arcais und Jürgen Habermas scheinen diese Wahrheit erkannt zu haben und sich mit der philosophischen Verteidigung einer agnostischen Position bei gleichzeitiger Respektierung des christlichen Glaubens zu begnügen. Hans Albert scheint nicht erkannt zu haben, dass er mit seiner bornierten Haltung gegen einen Gegner, den er aus logischen Gründen nicht bezwingen kann, nur seine *Seelenruhe* verloren hat – um nicht von seiner Seele zu sprechen.

Autorinnen und Autoren

Gunther Bachmann ist freischaffender Bildhauer und lebt in Leipzig. Sein philosophisches Interesse gilt vor allem der Geschichtsphilosophie und der Ethik.

Kontakt: guntherbachmann@web.de

Johann Gudmundsson ist Doktorand am Institut für Philosophie der Universität Leipzig. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Metaethik, die Ontologie und die Handlungstheorie.

Kontakt: johann.gudmundsson@gmx.net

Peter Heuer ist Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie der Universität Leipzig. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die Naturphilosophie, die Ontologie und die Philosophie des subjektiven Geistes.

Kontakt: pheuer@uni-leipzig.de.

Christian Kietzmann ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im SMWK-Projekt „Die Anthropologische Differenz“ an der Universität Leipzig. Er forscht zur Handlungstheorie, zur Theorie der praktischen Vernunft und zu spezifisch menschlichen Formen der Intersubjektivität.

Kontakt: christian.kietzmann@uni-leipzig.de

Johanna Lang studiert Philosophie an der Freien Universität Berlin. Ihre BA-Arbeit verfasste sie zum Verhältnis von Nous und Gutem bei Aristoteles.

Kontakt: lang.johanna@gmx.de

Bruno Langmeier ist Doktorand am Institut für Philosophie der Universität Bonn. Er stellt derzeit seine Dissertation zur Politischen Philosophie des Aristoteles fertig. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Praktischen Philosophie sowie der antiken Philosophie.

Kontakt: bruno.langmeier@uni-bonn.de

Martin Palauneck promoviert in Leipzig am Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie zu praktischem Wissen bei Aristoteles und Hegel. Weitere Interessen sind Tugendethiken, Kant und Thomas von Aquin.

Kontakt: martin.palauneck@gmail.com

Nikos Psarros ist Professor am Institut für Philosophie der Universität Leipzig. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die Philosophie der Chemie, die Naturphilosophie und die philosophische Anthropologie.

Kontakt: psarros@uni-leipzig.de

Impressum

Redaktion:

Kathi Beier, Peter Heuer, Christian Kietzmann, Henning Tegtmeier

Titelbild:

Prudentia, Iusticia, Temperantia und Fortitudo. Darstellungen der Kardinaltugenden am Grab von Pabst Clemens II, im Bamberger Dom, aus Gottfried Henschen und Daniel Papebroch 1747.

Herausgeber:

ETHOS e.V. Verein für Ethik und Philosophie, Bergerstraße 2,
04347 Leipzig.

Tel., Fax: 0341/2330829

E-Mail: pheuer@uni-leipzig.de

Die Beiträge geben die Meinung der jeweiligen Autoren wieder und entsprechen nicht notwendig der Meinung der Redaktion. Alle Rechte an den Texten liegen beim ETHOS e.V.

PHILOKLES-Kontakt: pheuer@uni-leipzig.de

PHILOKLES-online: <http://www.philokles.de>