

Johannes Fischer

Siebte Vorlesung: Tugend und Lebenswelt; Tugenden als Eigenschaften der sozialen Welt; Tugend und Glück

Einleitung

Wir haben uns in den bisherigen sechs Vorlesungen mit jenem Teil der Ethik befasst, den man gewöhnlich mit dem Ausdruck „Normative Ethik“ bezeichnet. Es ging um Moral, um ethische Standards, um Rechte, um Gerechtigkeit, um Menschenwürde und um Menschenrechte. Und es ging in methodischer Hinsicht um die ethische Urteils- und Entscheidungsfindung in Bezug auf Fragen der normativen Ethik.

In der heutigen Vorlesung will ich mich mit dem Thema ‚Tugenden‘ befassen. Ich sagte bereits in der ersten Vorlesung, dass dieser Begriff für die antike Ethik zentral gewesen ist und dass diese im Wesentlichen Tugendethik gewesen ist. Demgegenüber ist der Typus der normativen Ethik repräsentativ für die moderne Ethik. Seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts ist es jedoch zu einer Renaissance der Tugendethik gekommen, und die Abhandlungen darüber, wie diese beiden Grundtypen von Ethik sich zueinander verhalten und ob Ethik nach Maßgabe des einen oder des anderen Typus konzipiert werden sollte, füllen ganze Bibliotheken.

Als Erstes werde ich mich damit befassen, als was Tugenden in der philosophischen Debatte thematisiert werden. Was genau soll man sich darunter vorstellen: Motive, die Menschen zum Handeln bewegen, oder Einstellungen, die Menschen haben? Natürlich kann ich im Rahmen dieser Vorlesung nur sehr rudimentär und ohne irgendwelche Ansprüche auf Vollständigkeit mit dieser Debatte bekannt machen. Wer Genaueres hierzu wissen will, dem sei das Buch von Christoph Halbig empfohlen mit dem Titel „Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik“¹. Es handelt sich dabei um eine umfassende und scharfsinnige Untersuchung, die einen guten Eindruck gibt davon, wie verästelt und kompliziert die heutige Debatte über Tugenden ist.

Dann werde ich mich dem eigentlichen Thema der heutigen Vorlesung zuwenden, nämlich dem Zusammenhang von Tugenden und Lebenswelt. Wir kennen Tugenden nur aufgrund unseres Erlebens. Wir erleben Hilfsbereitschaft und sagen deshalb von der betreffenden Person, dass

¹ Christoph Halbig, Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik, 2013.

sie hilfsbereit ist. Was ich Ihnen heute gerne vermitteln möchte, ist die Einsicht, dass man Tugenden überhaupt nur dann angemessen verstehen kann, wenn man sie von diesem Ausgangspunkt beim Erleben her in den Blick nimmt. So manche Fragen der philosophischen Debatte über Tugenden erledigen sich dann ganz von selbst. So wird eine zentrale These lauten, dass Tugenden nicht Haltungen, Einstellungen, Charaktereigenschaften oder Motive sind, sondern Eigenschaften, die auf sozialer Anerkennung beruhen, womit für das Verständnis von Tugenden die Überlegungen der vierten Vorlesungen relevant werden zum Zusammenhang von Anerkennung, Achtung, Rechten und Gerechtigkeit. Tugenden sind Eigenschaften nicht der natürlichen, sondern der sozialen Welt. Der letzte Teil der Vorlesung wird sich mit dem Zusammenhang von Tugend und Glück befassen, und zwar sowohl in Hinsicht auf das Glück, das durch tugendhaftes Handeln anderen vermittelt wird, als auch in Hinsicht auf das Glück, das der tugendhaft Handelnde selbst aus seinem Handeln bezieht.

Motive? Einstellungen? Haltungen? Was sind Tugenden?

Die Überlegungen zur ethischen Entscheidungsfindung in der sechsten Vorlesung haben sich mit der Frage befasst, wie man erkennt, was in einer Situation zu tun richtig und geboten ist. Angenommen, man hat dies erkannt: Wie kommt es dann zum Tun? Zwischen Erkennen und Tun kann es vielerlei Hemmnisse geben, die dem Tun entgegenstehen, zum Beispiel Willensschwäche, Bequemlichkeit, Furcht oder Ablenkung durch Dinge, die lustvoller als das betreffende Tun sind. Was also braucht es, damit aus Erkennen Handeln wird? Offensichtlich bedarf es dazu einer entsprechenden Motivation auf Seiten des Handelnden. Als ein anderes Wort für die Bezeichnung dessen, was die Lücke zwischen Erkennen und Handeln schließt, ist innerhalb der Ethik das Wort ‚Tugend‘ in Gebrauch. Da beide Worte für denselben Sachverhalt verwendet werden, liegt es nahe, das eine durch das andere zu erläutern, so, wie dies in folgender Bestimmung von Dieter Birnbacher geschieht: „Innerhalb der Ethik werden ... unter ‚Tugenden‘ in erster Linie Komplexe von relativ stabilen und verhaltenswirksamen eigentlichen und uneigentlichen moralischen Motiven verstanden.“²

Diese Bestimmung beruht auf zwei Voraussetzungen, die beide charakteristisch für die moderne Ethik sind. Erstens ist dies die Auffassung, dass Ethik Reflexion auf Moral ist. Innerhalb der Ethik geht es daher nur um moralische Tugenden (bzw. Motive) und nicht um „soziale Tugenden“ wie „Freundlichkeit, Sozialität, Diskretion oder Charme“³. Zweitens setzt diese

² Dieter Birnbacher, Analytische Einführung in die Ethik, 2003, 295.

³ 296.

Bestimmung voraus, dass das moralische Handeln der Moral verpflichtet ist und nicht der Lebenswelt. Das steckt in Birnbachers Unterscheidung zwischen eigentlichen und uneigentlichen moralischen Motiven. Erstere sind „Motive, das moralisch Richtige um seiner moralischen Richtigkeit willen zu tun, also moralisch zu handeln, weil es moralisch ist, so zu handeln“⁴. Bei Letzteren handelt es sich um „Motive, die in der Regel zu moralisch richtigem Handeln motivieren“⁵, ohne eigentliche moralische Motive zu sein. Mit dieser Bestimmung von Tugenden bewegt sich Birnbacher auf einer Linie, die durch Kants Tugendlehre vorgezeichnet ist. In ihr ist die Gleichsetzung von Tugend mit moralischer Motivation exemplarisch vollzogen: „Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht.“

Von Motiven war bereits in der zweiten Vorlesung im Rahmen der Unterscheidung zwischen Handlungsgründen, Handlungsmotiven und Handlungsursachen die Rede. Zur Erinnerung: Gemeinsam ist den drei Arten von Beweggründen, dass sie in der Verständigung über Handlungen am Leitfaden der Warum-Frage thematisch werden. Gründe lassen uns eine Handlung verstehen. Sie sind dadurch charakterisiert, dass nur der Handelnde selbst die Frage nach dem Grund seiner Handlung beantworten kann, weshalb man ihn danach fragen muss. Das hat seine Erklärung darin, dass alles Handeln seine Gründe aus der Lebenswelt bezieht. Es ist die erlebte Welt, die Grund gibt zum Handeln. Über sein Erleben aber kann nur der Erlebende selbst Auskunft geben. Handlungsgründe sind daher an die Perspektive der *Verständigung mit einem Handelnden* gebunden. Das unterscheidet sie von Handlungsmotiven und Handlungsursachen, die an die Perspektive der *Verständigung über einen Handelnden* gebunden sind, was die Verständigung mit ihm über ihn einschließt. Im Blick auf Motive – z.B. Eifersucht – unterstellen wir, dass wir uns mit Gründen zu ihnen verhalten können im Hinblick darauf, ob wir uns durch sie in unserem Handeln und Verhalten bestimmen lassen oder nicht. Daher lassen wir Motive nicht als Entschuldigungen dafür gelten, dass jemand etwas Schlechtes getan hat. Er hätte sich mit Gründen dagegen entscheiden können. Ein Motiv erklärt eine Handlung hinsichtlich ihres Zustandekommens, aber es lässt uns eine Handlung nicht verstehen. Wenn jemand aus Eifersucht etwas tut, das er nicht hätte tun dürfen, dann verstehen wir nicht, wie er das hat tun können, da er doch guten Grund hatte, es nicht zu tun. Was schließlich Handlungsursachen betrifft, so unterscheiden sie sich von Handlungsmotiven dadurch, dass wir uns zu ihnen nicht mit Gründen verhalten können im Hinblick darauf, ob wir

⁴ AaO. 282.

⁵ Ebd.

uns durch sie bestimmen lassen oder nicht. Wer von Panik erfasst ist, wird von dieser mitgerissen und hat keine Chance, sich anders zu verhalten.

Motive fungieren also als Erklärungen für Handlungen. Jemand ist eifersüchtig, neidisch, ehrgeizig, habgierig usw., und das erklärt, warum er handelt, wie er handelt. Die Eifersucht ist dabei nicht an sich und als solche ein Motiv. Sie ist es nur in Verbindung mit einer Handlung, die durch sie motiviert ist. Für sich genommen ist sie nur ein mögliches Motiv. Auf solche Feinheiten der Unterscheidung werde ich im Folgenden nicht weiter Rücksicht nehmen und von Eifersucht oder Neid als Motiven sprechen.

Werden nun Tugenden mit Motiven gleichgesetzt, dann werden auch sie als Erklärungen für Handlungen aufgefasst. Die Antwort auf die Frage, warum jemand freigiebig handelt, besteht dann in der Auskunft, dass er freigiebig ist, d. h. über die Tugend der Freigiebigkeit verfügt. Nun können wir uns, wie gesagt, zu Motiven verhalten im Hinblick darauf, ob wir uns durch sie in unserem Handeln bestimmen lassen oder nicht. Man kann neidisch oder eifersüchtig sein, ohne sich zu einem entsprechenden Handeln hinreißen zu lassen. Wenn Freigiebigkeit oder Hilfsbereitschaft Motive sind, die als Erklärungen für entsprechende Handlungen fungieren: Muss es dann nicht wie bei Neid und Eifersucht möglich sein, diese Tugenden zu haben, ohne sie zu betätigen?

In der philosophischen Debatte über Tugenden gehen die Meinungen diesbezüglich auseinander. Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, wie der Begriff der Tugend gefasst wird. So werden Tugenden nicht nur mit Motiven gleichgesetzt, sondern auch als Einstellungen aufgefasst, die Menschen haben, so bei Christoph Halbig als „intrinsisch wertvolle Einstellungen zu intrinsischen Werten“⁶. Hiernach stellt „Mitleid ... deshalb eine Tugend dar, weil es sich dabei um die angemessene Einstellung zu dem intrinsischen Unwert des Leids handelt.“⁷ Eine derartige Einstellung kann man haben, ohne dass sie zu einer Handlung führt: „Die Tugend des Mitgefühls kann sich auch gegenüber den Opfern des Erdbebens von Lissabon, also gegenüber einem vergangenen Ereignis, das *eo ipso* nicht Gegenstand unseres Handelns sein kann, ... äußern.“⁸ Halbig unterteilt daher die praktischen Einstellungen, die er Tugenden nennt, in handlungsleitende Einstellungen und andere Einstellungen.

⁶ Halbig, aaO. 50.

⁷ Ebd.

⁸ AaO. 56.

Handlungsleitende Einstellungen sind dadurch charakterisiert, dass sie zu einem entsprechenden Handeln „motivieren“⁹.

Birnbacher vertritt die Gegenposition, auch wenn er in dieser Frage nicht ganz klar argumentiert. Einerseits schreibt er, dass „Tugend ein Dispositionsbegriff <ist>, der auch dann zugeschrieben werden kann, wenn die Disposition nicht manifestiert wird.“¹⁰ Hiernach ist die Tugend der Freigiebigkeit nicht etwas, das ein Mensch hat, sondern etwas, das einem Menschen zugeschrieben wird und das ihm auch dann zugeschrieben werden kann, wenn er niemals freigiebig handelt. Die Manifestation im Handeln ist lediglich epistemisch relevant, nämlich als Bedingung „einer begründeten Zuschreibung dieser Disposition“¹¹, nämlich begründet durch die Tatsache, dass der Betreffende freigiebig handelt. Andererseits schreibt Birnbacher: „Jemand, der die besten Absichten hat, sie aber (z.B. aus Willensschwäche) nicht ausführt, ist ebensowenig tugendhaft wie der, der zwar mit den besten Absichten und den besten Motiven handelt, sich aber dabei so viele kognitive Fehlleistungen zu Schulden kommen lässt, dass er seine Absichten weitgehend oder vollständig verfehlt. ‚Tugend‘ ist anders als ‚Motiv‘ oder ‚Absicht‘ teilweise auch ein Erfolgsausdruck.“¹² Gemäß dieser Auskunft ist Tugendhaftigkeit gerade nicht etwas, das zugeschrieben wird. Vielmehr *ist* jemand tugendhaft, und er ist es nur dann, wenn er entsprechend handelt. Die Äußerung im Handeln ist nicht bloß epistemisch relevant als Bedingung für die Zuschreibung von Tugendhaftigkeit, sondern sie ist Bedingung der Tugendhaftigkeit selbst. Mit dieser Feststellung rückt Birnbacher von der Gleichsetzung von Tugenden mit Motiven ab. Neidisch kann man sein, ohne dass sich dies im Handeln äußert. Freigiebig aber ist nur der, der freigiebig handelt, hilfsbereit nur der, der hilfsbereit handelt, gerecht nur der, der gerecht handelt usw. Für Tugenden ist die Äußerung im Handeln und Verhalten von Menschen konstitutiv.

Wenn dies so ist und wenn also die Tugend der Hilfsbereitschaft nicht bloß in der Motivation besteht, anderen zu helfen, sondern sich in effektiver Hilfe manifestiert da, wo Hilfe gebraucht wird, dann gehört zu dieser Tugend erstens eine kognitive Fähigkeit, nämlich zu erkennen, wo Hilfe gebraucht wird, welche Hilfe angemessen ist, was zu ihr erfordert ist und was dementsprechend getan werden muss, und zweitens eine technische Fähigkeit, nämlich die nötige Hilfe tatsächlich auch zu organisieren und zu leisten. Zu Tugenden gehört eine ihrer

⁹ Ebd.

¹⁰ Birnbacher, aaO. 297.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

jeweiligen Eigenart entsprechende *Tüchtigkeit*. Das steckt in dem altgriechischen Wort für Tugend, *arete*.

Wenn nun aber die Erkenntnis dessen, was zu tun und wie zu handeln ist, konstitutiver Bestandteil der Tugenden ist, so dass, wer sich Tugenden aneignet, auch über die entsprechende Erkenntnis verfügt, wäre es dann nicht konsequent, den Begriff der Tugend zum Grundbegriff der Ethik zu machen und Ethik als Tugendethik zu konzipieren? Gegenstand des ethischen Nachdenkens müsste dann sein, was Tugenden sind, welche Tugenden es gibt, was sie kennzeichnet und welche Bedeutung ihnen zukommt und auf welche Weise man sie sich aneignet. Fragen der normativen Ethik bezüglich des moralisch Richtigen und des Gerechten würden sich dann von selbst erledigen, da der Tugendhafte aufgrund seiner Tugend weiß, wie in gegebenen Situationen zu handeln ist.

Paradigmatisch für eine solche Tugendethik ist die aristotelische Ethik. Leitend für die Erkenntnis dessen, wie in einer gegebenen Situation zu handeln ist, ist hier die Frage, wie ein Tugendhafter in dieser Situation handeln würde, also zum Beispiel jemand, der über die Tugend der Hilfsbereitschaft verfügt. Diese Frage evoziert einen bestimmten Blick auf die Situation. Sie stellt sie unter dem Gesichtspunkt vor Augen, ob und inwiefern sie Grund gibt, anderen zu helfen, welche Art von Hilfe angemessen ist und was zu ihr erforderlich ist. In derselben Weise stellt die Frage, wie jemand, der über die Tugend der Gerechtigkeit verfügt, in einer gegebenen Situation urteilen und handeln würde, die Situation unter dem Gesichtspunkt vor Augen, welche Anerkennung und Achtung Menschen aufgrund natürlicher Eigenschaften, die sie in dieser Situation auszeichnen, geschuldet ist. Erinnert sei diesbezüglich an die Ausführungen zur Gerechtigkeit in der vierten Vorlesung.

Von Vertretern einer moralzentrierten Ethik wird gegen diese Art der ethischen Entscheidungsfindung eingewendet, dass mit der Orientierung am Handeln des Tugendhaften das moralisch Richtige verfehlt werden kann: „Auch wenn h die Handlung eines insgesamt tugendhaften Menschen ist, kann sie dennoch moralisch falsch sein ...“¹³ Darauf lässt sich erstens erwidern, dass es bei dieser Art der Entscheidungsfindung gar nicht darum geht, sich am *Handeln* eines tugendhaften Menschen zu orientieren. Es geht vielmehr darum, sich in dessen Perspektive auf eine gegebene Situation zu versetzen und aus dieser Perspektive selbst zu urteilen, wie in der Situation zu handeln ist. Deshalb greift auch der Einwand nicht, dass

¹³ AaO. 303.

„wir den Tugendhaften wesentlich nur über die Richtigkeit seiner Handlungen ... identifizieren können“ und dass deshalb „jede Anwendung der Tugendethik bereits ein Richtigkeitskriterium“¹⁴ voraussetzt. Denn wir müssen gar nicht identifizieren, ob jemand tugendhaft ist. Es geht vielmehr darum, eine Situation mit dem Blick dessen zu beurteilen, der eine bestimmte Tugend besitzt. Zweitens ist zu erwidern, dass dieser Einwand die moderne Ethikauffassung apodiktisch voraussetzt, wonach Ethik die Moral zu ihrem Gegenstand hat und wonach folglich nur dasjenige ethisch relevant ist, was der Erkenntnis oder doch zumindest dem Tun des moralisch Richtigen dient. Gemäß dieser Auffassung ist die aristotelische Ethik ethisch irrelevant, weil sie die Tugend und nicht die Moral zu ihrem Gegenstand hat.

Immerhin räumt auch die moralzentrierte Ethikauffassung Tugenden einen Platz ein. Doch sind sie nur insoweit ethisch relevant, wie sie moralisches Handeln befördern. Daher haben ethisch relevante Tugenden lediglich einen instrumentellen Wert in Bezug auf die Moral, aber keinen intrinsischen Wert als Tugenden. Das unterscheidet Birnbachers Auffassung der Tugenden von derjenigen von Christoph Halbig, von der vorhin die Rede war. Bei Halbig werden die ethischen Tugenden nicht auf moralische Tugenden eingeengt. Er orientiert sich sehr viel stärker an Aristoteles, der die Moral nicht kannte. Birnbachers Einengung der ethisch relevanten Tugenden auf die moralischen Tugenden spiegelt demgegenüber die Bedeutung wider, die die Moral in der Gesellschaft der Gegenwart hat, nämlich als Medium von deren Selbststeuerung. Sie unterwirft das Handeln ihrer Mitglieder der positiven oder negativen moralischen Sanktionierung in Gestalt der Gewährung oder des Entzugs von Wertschätzung und Achtung und passt es auf diese Weise neuen Herausforderungen an, mit denen sie konfrontiert ist. Ein Beispiel ist die Entstehung der Umweltmoral seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts. Von dieser gesellschaftlichen Bedeutung der Moral war bereits in der dritten Vorlesung die Rede. In einer solchen, sich über die Moral steuernden Gesellschaft dreht sich alles um das Handeln. Anerkennung und Achtung werden danach verteilt, wie jemand handelt. Darin liegt die wesentliche Quelle des Selbstwertgefühls der Menschen. Auch Tugenden werden mit Anerkennung und Achtung belohnt, wenn sie zu erwünschtem Handeln führen.

Man stelle sich demgegenüber eine Gesellschaft vor, die Anerkennung und Achtung nach den Tugenden verteilt, die sich im Handeln und Verhalten von Menschen zeigen. Da es Tugendhaftigkeit ohne ein entsprechendes Handeln nicht gibt, ist der Tugendhafte aus eigenem Antrieb und nicht wegen moralischer Sanktionen um ein entsprechendes Handeln besorgt, da

¹⁴ Ebd.

ihm andernfalls die Anerkennung und Achtung aufgrund seiner Tugendhaftigkeit versagt bleibt. Weil er sich nicht an moralischen Normen orientiert, die vorschreiben, wie in Situationen einer bestimmten Art zu handeln ist, sondern an der Frage, was es heißt, in einer gegebenen Situation im Sinne einer bestimmten Tugend zu handeln, entwickelt er eine eigene Kreativität bezüglich des einer Situation angemessenen Handelns. Könnte er eine Gesellschaft imaginieren, der es nur um das moralisch Richtige und Gute geht, dann wäre diese aus seiner Sicht zutiefst bedauernswert, da für ihn das menschliche Zusammenleben nicht bloß auf Handlungen gegründet ist, sondern seinen Reichtum von dem her bezieht, was sich im Handeln vermittelt und die handelnden Personen auszeichnet, wie Freundlichkeit, Mitgefühl, Großmut, Güte, Barmherzigkeit, Hilfsbereitschaft oder Zivilcourage. In der aristotelischen Ethik wird das Idealbild einer solchen tugendbasierten Gesellschaft gezeichnet. Warum sollte es sie nicht auch real geben können?

Ersichtlich leben wir nicht in einer solchen Gesellschaft, und wir können dies auch nicht per Entschluss ändern. Doch können wir uns zumindest innerhalb der Ethik darum bemühen, die Bedeutung, die Tugenden für das menschliche Zusammenleben zukommt, angemessen zu reflektieren, um auf diese Weise zu verhindern, dass sie ignoriert oder vernachlässigt wird, insbesondere wenn falsche Fronten aufgemacht werden wie die zwischen normativer Ethik und Tugendethik. Was zum Gegenstandsbereich des ethischen Nachdenkens gehört, wird nicht auf der Ebene der ethischen Theorie entschieden, sondern das bemisst sich an der Lebenswelt als der eigentlichen Quelle ethischer Erkenntnis. Aufgrund der Orientierung an der Lebenswelt hat sich uns in den bisherigen Vorlesungen der Gegenstandsbereich des ethischen Nachdenkens sukzessive erweitert. Wir sind ausgegangen von der Bestimmung der Ethik als Reflexion auf Moral. Sie hat sich als zu eng erwiesen. Gegenstand des ethischen Nachdenkens ist nicht nur das Gute, sondern auch das Gerechte. Jetzt sind wir an einem Punkt, an dem sich zeigt, dass auch die Beschränkung auf das Gute und Gerechte zu eng ist. Auch Tugenden gehören essenziell zum menschlichen Leben und Zusammenleben und bestimmen das menschliche Handeln und Verhalten. Im Nachdenken darüber geht es nicht darum, Alternativen aufzubauen wie jene zwischen Moral oder Tugend. Beides gehört zu unserem Leben und Zusammenleben. Worum es geht, ist vielmehr, die Dinge in ihrer Eigenart, ihrer Bedeutung und auch in ihrer Überlappung und in ihrem Zusammenhang zu verstehen.

Wie ich im Folgenden verdeutlichen will, liegt der Schlüssel zum Verständnis der Tugenden in der Erkenntnis, dass es sich dabei um etwas handelt, das *erlebt* wird. Tugenden sind Phänomene

der Lebenswelt. Bei Aristoteles ist dies mit Händen zu greifen. So verweist er für die Erhellung der Bedeutung einer Tugend häufig auf die Reaktionen, die sie bei denen auslöst, die sie erleben, in Gestalt von Bewunderung und Anerkennung. In dieser Situierung von Tugenden im Erleben liegt eine wesentliche Differenz zwischen Aristoteles und dem philosophischen Diskurs der Gegenwart über Tugenden. In ihm bildet die Tatsachenwelt des Urteilsrealismus den Rahmen, innerhalb dessen Tugenden verortet und analysiert werden. Innerhalb dieses Rahmens sind Tugenden Tatsachen in Gestalt von Motiven und Einstellungen, durch welche Handlungen ausgelöst bzw. „motiviert“ werden.

Tugenden als Phänomene der Lebenswelt

Wie ich vorhin ausgeführt habe, wird in der zeitgenössischen Debatte über Tugenden ernstlich die Frage erörtert, ob man eine Tugend wie die Hilfsbereitschaft besitzen kann, ohne entsprechend zu handeln. Versuchen wir, uns einer Antwort auf diese Frage zu nähern, indem wir fragen, wie Hilfsbereitschaft erlebt wird. Fragt man in dieser Weise, dann ist es evident, dass Hilfsbereitschaft gar nicht anders da ist als in einem entsprechenden Handeln: Im Erleben, dass uns jemand hilft, erleben wir Hilfsbereitschaft. Wie sollte Hilfsbereitschaft unabhängig von einem entsprechenden Handeln erlebt werden können? Und wie sollte ein entsprechendes Handeln erlebt werden können, ohne dass Hilfsbereitschaft erlebt wird?

Was sich hier zeigt, ist eine eigentümliche Doppelung im Erleben: Im Erleben von etwas, das sinnensfällig da ist: zum Beispiel nimmt mir jemand auf dem Bahnsteig meinen schweren Koffer ab und trägt ihn mir bis zum Taxi am Ausgang des Bahnhofs, erlebe ich etwas anderes, den Sinnen Entzogenes, nämlich Hilfsbereitschaft. Nicht nur, dass mir der Koffer getragen wird, wird dabei von mir als etwas Positives, Gutes erlebt, sondern auch die Hilfsbereitschaft, die mir von der Person dessen her entgegenkommt, der mir den Koffer trägt. Was man sich an diesem Beispiel verdeutlichen kann, ist, dass das zwischenmenschliche Handeln und Verhalten eine – wie man es nennen kann – atmosphärische Dimension hat, die genauso real ist und erlebt wird wie das Handeln selbst. Ihr kommt entscheidende Bedeutung zu für den Aufbau von Vertrauen. Wir erleben im Verhalten anderer Menschen Hilfsbereitschaft, Güte, Freundlichkeit oder Mitgefühl, und das lässt unser Herz für sie aufgehen und macht uns ihnen positiv zugeneigt.

Um diese Doppelung im Erleben und ihre Bedeutung für den Aufbau von Vertrauen genauer zu verstehen, will ich etwas weiter ausholen. Vertrauen ist die Grundlage allen menschlichen Sorgens, Planens, Entscheidens und Handelns. Ohne das Vertrauen, dass es einen nächsten Tag

gibt, würde niemand Vorsorge für die Zukunft treffen. Alles, was Menschen je geleistet haben, beruhte auf einem Grundvertrauen in die Welt, in der sie sich orientierten. Daher beschäftigt die Frage der Vertrauenswürdigkeit der Welt das menschliche Denken von Anbeginn an. Es findet sich nicht einfach damit ab, dass am Morgen die Sonne aufgeht. Es möchte verstehen, warum am Morgen die Sonne aufgeht, weil erst hierdurch Erwartungssicherheit und somit Vertrauen möglich wird, dass dies auch künftig geschieht. Mythos und Religion sind frühe Formen des menschlichen Denkens, welche Antworten auf derartige Fragen bereitgestellt und dadurch Vertrauen ermöglicht haben.

Man versteht die Eigenart dieser Antworten, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Welt ursprünglich erlebte Welt ist. Das Erleben ist die basalste Form des Weltbezugs. Erlebtes kommt in der Form der Erzählung zur Sprache, und so ist die Welt ursprünglich erzählte Welt. Wenn nun die Welt das ist, was erlebt wird, dann muss auch das, was den Aufgang der Sonne erklärt und verständlich macht, etwas sein, das erlebt wird. Dies führt zu einer Doppelung im Erleben: Im Erleben des Aufgangs der Sonne wird noch etwas anderes erlebt, in welchem die Erklärung für dieses Ereignis liegt, nämlich die Anwesenheit oder Gegenwart einer numinosen Wirklichkeit, nämlich von Helios, der mit seinem Sonnenwagen über den Himmel fährt. Im Erleben des Sturms auf hoher See wird noch etwas anderes erlebt, das den Sturm erklärt, nämlich die Anwesenheit des zornigen Poseidon. Auch heute noch erleben Menschen in vielen Ländern der Welt einen epileptischen Anfall als Anwesenheit eines bösen Geistes. In dieser Doppelung des Erlebens gehen Zeitliches und Ewiges eine Verbindung ein. Der Sturm ist ein Ereignis in Raum und Zeit, während Poseidon, dessen Anwesenheit den Sturm erklärt, nicht der Zeit unterworfen ist, sondern der Sphäre des Ewigen zugehört. Von welcher Art die in einem raumzeitlichen Ereignis präsente numinose Wirklichkeit ist, welches Verhalten ihr gegenüber angemessen ist und ob auf sie Verlass ist, davon künden die Erzählungen von Mythos bzw. Religion. Das bedeutet, dass der Doppelung im Erleben eine Schichtung in der narrativen Thematisierung der Welt entspricht. Da sind einerseits die Narrative, die davon erzählen, was in der sinnenfälligen Welt geschieht: Die Sonne geht auf; ein Sturm zieht herauf. Und da sind andererseits die Narrative von Mythos und Religion, die von etwas erzählen, das nicht sinnenfällig vor Augen ist, das aber die Erklärung enthält für das, was in der sinnenfälligen Welt geschieht und das dadurch Erwartungssicherheit im Blick auf künftiges Geschehen vermittelt. An diesen Narrativen macht sich das Vertrauen fest.

Diese Doppelung im Erleben gibt es auch in Bezug auf das menschliche Verhalten. Wie gesagt, wird im Erleben von helfendem Handeln Hilfsbereitschaft erlebt als etwas, das sich in diesem Handeln raumzeitlich aktualisiert und worin die Erklärung für dieses liegt, das aber selbst nirgendwo in Raum und Zeit zu finden ist. In mitfühlendem Verhalten wird Mitgefühl erlebt, in liebevollem Verhalten Liebe, in gütigem Verhalten Güte, in der bösen Tat das Böse usw. In Mythos und Religion spricht man im Blick auf dasjenige, was sich in dem jeweiligen Verhalten aktualisiert, nicht von Tugenden, sondern von *pneuma*, d.h. von Geist. Das Wort bezeichnet etwas, das im sinnenfällig Erlebten den Sinnen entzogen gegenwärtig ist und das das betreffende Handeln und Verhalten hervorbringt, so, wie der Geist der Liebe das Tun der Liebe hervorbringt. Auch darin verbindet sich Ewiges mit Zeitlichem. „Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Keuschheit“, heißt es bei Paulus in Gal 5,22. Auch die Besonnenheit, die zu seiner Zeit als wichtige Tugend gilt, rechnet Paulus dem Wirken des Geistes zu: „Gott hat uns nicht gegeben einen Geist der Furcht, sondern der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit.“ (2. Tim 1,7).

Dass wir überhaupt solche Substantive wie Großzügigkeit, Hilfsbereitschaft oder Fürsorglichkeit gebrauchen und damit etwas in der Realität verbinden, das hat mit dieser Doppelung im Erleben zu tun. Wie kommt es dann aber zum Übergang vom Geist zur Tugend? Historisch gesehen vollzieht sich dieser in der griechischen Aufklärung, nämlich im Zuge der lebensweltübergreifenden Verständigung zwischen Menschen mit unterschiedlichem lebensweltlichem Hintergrund auf eine gemeinsame Beschreibung der Welt in der Sprache des Urteils. Davon war in den ersten Vorlesungen ausführlich die Rede, und ich will deshalb an dieser Stelle nicht mehr darauf eingehen. Für unseren Zusammenhang ist lediglich entscheidend, dass die Welt, auf deren Beschreibung man sich solchermaßen verständigt, eine säkulare Welt ist. Denn die Götter und numinosen Wesen der Lebenswelt der einen kommen in den Lebenswelten der anderen nicht vor, und daher ist für sie auch kein Platz in der lebensweltübergreifenden gemeinsamen Welt. Die Folge ist, dass sich neben den weiterhin bestehenden religiösen Lebenswelten eine gemeinsame säkulare Lebenswelt herausbildet. In ihr wird die Besonnenheit, wie sie in besonnenem Verhalten erlebt wird, nicht einem göttlichen Geist zugeschrieben, sondern demjenigen, dessen Verhalten es ist. Auf diese Weise tritt an die Stelle des Geistes die Tugend als etwas, das Menschen eigen ist. Das Atmosphärische wird nun als eine Ausstrahlung erlebt, die vom Tugendhaften ausgeht, nämlich als *seine* Großherzigkeit, *seine* Güte usw.

Als Eigenschaften von Menschen sind Tugenden etwas in Raum und Zeit. Mit dem Übergang vom Geist zur Tugend scheint sich daher das Ewige in etwas Zeitliches zu verwandeln. Hier liegt der Ursprung der Probleme, an denen sich in der Folge das philosophische Nachdenken über Tugenden abarbeitet. Bei Aristoteles ist es der Begriff der *hexis*, mit dem das Ewige in das Zeitliche eingeholt wird. Großmütigkeit und Güte werden zu Haltungen, die Menschen eignen. Halbig bevorzugt den Begriff der Einstellung, Birnbacher den Begriff des Motivs. Vordergründig scheint das plausibel zu sein. Da großherziges Verhalten das Verhalten einer Person ist, muss auch die Großherzigkeit, die sich in ihm mitteilt, etwas sein, das irgendwie der Person eigen sein. Was liegt da näher, als sie mit Ausdrücken wie Haltung oder Einstellung oder Motiv zu umschreiben?

Das Problem besteht darin, dass man nun zwei raumzeitliche Dinge hat, einerseits die Einstellungen und andererseits die Handlungen von Menschen. Hieraus resultieren die philosophischen Fragen, von denen im ersten Teil der heutigen Vorlesung die Rede war. Kann es die Einstellungen ohne die Handlungen geben? Kann man die Einstellung der Freigiebigkeit haben, ohne freigiebig zu handeln? Kann es die Handlungen ohne die Einstellungen geben? Kann man freigiebig handeln, ohne freigiebig zu sein? Und wenn es das eine nicht ohne das andere gibt: Wann kann man von jemandem, der anderen hilft, sagen, dass er hilfsbereit ist? Reicht dazu ein einmaliges Helfen aus? Oder ist Hilfsbereitschaft eine Einstellung, über die nur derjenige verfügt, der mehr als einmal hilft? Und wenn man von jemandem sagt, dass er einem anderen „aus Hilfsbereitschaft“ hilft, wie hat man sich dann den Zusammenhang zwischen seiner Hilfsbereitschaft und seinem Helfen vorzustellen? Wie gesagt, liegt es hier nahe, Tugenden als „Motive“ für entsprechendes Handeln aufzufassen, wie wir dies bei Birnbacher und Halbig gesehen haben. Doch ist das eine adäquate Beschreibung?

All diese Fragen stellen sich gar nicht erst, wenn man das, was diese Tugendauffassung Menschen als ihre Haltung oder Einstellung zuschreibt, stattdessen als etwas begreift, das im Handeln und Verhalten von Menschen *erlebt* wird. Im Erleben des Verhaltens einer Person erleben ihre Mitmenschen Großherzigkeit, und sie erkennen diese Verhaltenseigentümlichkeit als eine Eigentümlichkeit der Person an, indem sie sagen, dass sie großherzig ist. Fasst man die Dinge in dieser Weise auf, dann wird aus der Großherzigkeit nicht etwas in Raum und Zeit gemacht, wie dies mit ihrer Beschreibung als Haltung, Einstellung oder Motiv geschieht. Zwar wird von der Person gesagt, dass sie großherzig ist, und das ist eine raumzeitliche Charakterisierung. Doch handelt es sich dabei erstens um eine Zuschreibung derer, die ihr

Verhalten erleben, die erfolgt, weil sie darin Großherzigkeit erleben. Und zweitens ist es nicht die Großherzigkeit, die der Person zugeschrieben wird, sondern das Großherzigsein, das sich wie gesagt darin manifestiert, dass es ihr Verhalten ist, in dem Großherzigkeit erlebt wird. Das Großherzigsein, also die Tugend, ist eine Eigenschaft in Raum und Zeit, die Großherzigkeit ist dies nicht. Das bedeutet, dass man bei der Rede von Tugenden sprachliche Sorgfalt walten lassen sollte. Die Gleichsetzung der Großherzigkeit mit einer Einstellung oder Haltung hat dazu geführt, dass wir uns daran gewöhnt haben, von der Großherzigkeit als einer Tugend zu sprechen. Doch ist dies nach dem Gesagten irreführend. Strenggenommen besteht die Tugend im Großherzigsein einer Person.

Tugenden als Eigenschaften der sozialen Welt

Ich habe soeben in Bezug auf das Großherzigsein von Personen von einer Zuschreibung gesprochen. Präziser ist hier der Begriff der Anerkennung. Wie Sie sich vielleicht aus der vierten Vorlesung erinnern, unterscheide ich zwischen Erkennen, Anerkennen und Zuerkennen. Erkennen und Anerkennen verbindet, dass auch das Anerkennen ein Erkenntnismoment enthält. Die Anerkennung einer Person als großherzig beruht auf der Erkenntnis jener Verhaltenseigentümlichkeit, die darin besteht, dass in ihrem Verhalten Großherzigkeit erlebt wird. Andererseits unterscheidet sich die Anerkennung von der Erkenntnis dadurch, dass sie das, was anerkannt wird, nämlich das Großherzigsein der Person, nicht einfach als etwas bereits Vorhandenes vorfindet, sondern allererst als eine soziale, d.h. im zwischenmenschlichen Verhältnis bestehende Realität hervorbringt, ganz so, wie die Anerkennung eines Menschen als Menschen ihn sozial, im Verhältnis zu seinen Mitmenschen, zu einem Menschen macht. Natürliche menschliche Eigenschaften machen nicht auch schon sozial zu einem Menschen, sondern dies tut erst die Anerkennung als Mensch durch die Mitmenschen. So verhält es sich auch mit der Tugendhaftigkeit. Dieses kreative Moment ist der Anerkennung mit der Zuerkennung gemeinsam. Sie unterscheidet sich von dieser dadurch, dass die bloße Zuerkennung von etwas nicht auf einer Erkenntnis beruht.

Die Pointe dieser Überlegung besteht in der Erkenntnis, dass Tugenden Eigenschaften der sozialen Welt sind. Sie sind nicht etwas, das Menschen in sich oder an sich tragen wie Motive, Einstellungen, Charaktereigenschaften oder natürliche Anlagen. Derlei Dinge gehören zur natürlichen Welt und sind Gegenstände von Erkenntnis und nicht etwas, das durch Anerkennung hervorgebracht wird. Tugenden sind demgegenüber etwas, das Menschen nur im Verhältnis zu ihren Mitmenschen haben, die ihr Handeln und Verhalten erleben und die sie dementsprechend

als hilfsbereit, mutig, freundlich, freigiebig oder großzügig charakterisieren. Bereits bei Aristoteles und in der sich anschließenden philosophischen Debatte über Tugenden wird die Frage erörtert, ob und wie sich Tugenden von natürlichen Anlagen unterscheiden lassen. So kann jemand beispielsweise freigiebig veranlagt sein. Was unterscheidet die Tugend der Freigiebigkeit von einer freigiebigen Veranlagung? Die Antwort ist nach dem Gesagten, dass Veranlagungen etwas sind, das wir unabhängig von unseren Mitmenschen besitzen, während wir Tugenden nur im Verhältnis zu unseren Mitmenschen, nämlich aufgrund von deren Anerkennung, besitzen.

Werden Tugenden in dieser Weise aufgefasst, dann erledigt sich die Frage, ob dafür, dass von jemandem gesagt werden kann, dass er freigiebig ist, ein einmaliges freigiebiges Handeln ausreicht oder ob es dafür der Dauerhaftigkeit einer entsprechenden Einstellung bedarf. Denn bei dieser Frage wird die Tugend des Freigiebigseins als eine natürliche Eigenschaft aufgefasst, die Gegenstand von Erkenntnis ist. Es verhält sich vielmehr so: Wir erleben im Handeln einer Person Freigiebigkeit und erkennen aufgrund dessen an, dass sie freigiebig ist, indem wir von ihr sagen, dass sie dies ist. Vielleicht erleben wir zu einem späteren Zeitpunkt, dass sie in einer Situation, in der wir von ihr freigiebiges Handeln erwartet hätten, solches Handeln vermissen lässt. Dann werden wir sie nicht freigiebig nennen. Aber wir werden deshalb nicht unser früheres Urteil widerrufen. Denn dieses bezog sich auf ihr damaliges Handeln und nicht auf eine Charaktereigenschaft.

Vor dem Hintergrund der Einsichten, die wir in der vierten Vorlesung hinsichtlich des Zusammenhangs von Anerkennung, Achtung, Rechten und Gerechtigkeit gewonnen haben, hat die Einsicht in die Fundiertheit von Tugenden in der Anerkennung der Mitmenschen weitreichende Konsequenzen. Mit der Anerkennung einer Person als großherzig wird anerkannt, dass ihr zusteht, was einer großherzigen Person zusteht. Insofern gehört zur Anerkennung einer Person als großherzig die Achtung dieser Person im Hinblick darauf, was großherzigen Personen geschuldet ist. Aufgrund des Fundamentalrechts, in der sozialen Welt als das anerkannt und geachtet zu werden, was man in der natürlichen Welt ist – nämlich in diesem Fall jemand, in dessen Verhalten Großherzigkeit erlebt wird –, hat die großherzige Person ein Recht auf solche Anerkennung und Achtung. Das ist eine Forderung der Gerechtigkeit. Aufs Ganze gesehen bedeutet dies, dass zwischen der großherzigen Person und ihren Mitmenschen so etwas wie ein Tausch stattfindet: Diese erleben die Großherzigkeit der Person, und sie danken es ihr mit ihrer Anerkennung und Achtung. Hat man sich dies

klargemacht, dann versteht man, warum bei Aristoteles und in der an ihn anschließenden philosophischen Debatte die Gerechtigkeit als höchste Tugend gilt. Sie ist die Grundlage dafür, dass dieser „Tausch“ zwischen dem Tugendhaften und seinen Mitmenschen, die von seiner Tugend profitieren, funktioniert.

Tugenden sind damit keine naturgegebenen Sachverhalte. Welche Tugenden es gibt und was ihre jeweilige Eigenart ausmacht, das bemisst sich daran, was als Tugend sozial anerkannt wird. So gehört für Aristoteles die Vernünftigkeit zur Tugend. Für ihn ist das in der Natur des Menschen als eines durch Vernunft gekennzeichneten Wesens angelegt. Übertriebene Freigiebigkeit ist keine Tugend, da ihr die Vernunft abgeht. Doch tatsächlich ist die Vernünftigkeit nicht Bedingung für die Tugend als natürliche Tatsache, sondern Bedingung für die Anerkennung von etwas als Tugend im Sinne einer Eigenschaft der sozialen Welt. Was in dieser Welt als Tugend gelten soll und von welchen Bedingungen dies abhängig gemacht wird, ist etwas, das in gesellschaftlicher Verständigung ausgehandelt wird.

Die Einsicht, dass Tugenden Eigenschaften der sozialen Welt sind, hat Konsequenzen auch für das Verständnis des Erwerbs von Tugenden. Aristoteles zufolge werden Tugenden durch Übung und Gewöhnung im Handeln erworben. Durch freigiebiges Handeln werden wir freigiebig, durch gerechtes Handeln werden wir gerecht. Bei ihm ist das im Sinne der Anbildung eines Charakters gemeint. Doch wenn Tugenden Eigenschaften der sozialen Welt sind, dann bekommen solche Sätze einen völlig anderen Sinn. Das freigiebige Handeln macht nämlich dann im Verhältnis zu den Mitmenschen zu einer freigiebigen Person. Diese erleben darin Freigiebigkeit und erkennen dementsprechend den Handelnden als freigiebig an. Gewiss kann man sich im freiwilligen Geben üben und dabei entgegenstehende innere Hemmnisse überwinden und abbauen, so dass das Geben immer leichter fällt und zur Gewohnheit wird. Auf diese Weise bildet man sich einen Charakter an. Aber man eignet sich damit nicht die Tugend des Freigiebigseins an, da man diese nur im Verhältnis zu den Mitmenschen aufgrund von deren Anerkennung hat.

Tugend und Glück

Aristoteles entwickelt seine Auffassung der Tugenden nicht unter der Fragestellung nach dem richtigen Handeln, sondern unter der Fragestellung nach dem guten Leben. Welche Beziehung besteht zwischen den Tugenden und dem menschlichen Glück und Wohlergehen? Für ‚Glück‘

verwendet Aristoteles das Wort ‚*Eudaimonia*‘. Dieses kann sich sowohl auf das Leben einzelner Menschen als auch auf das Zusammenleben in einem Haushalt als auch auf eine *Polis* beziehen.

Im Wort ‚*Eudaimonia*‘ klingt die mythische Wirklichkeitsauffassung nach, und Aristoteles ist dies auch bewusst gewesen. So heißt es an einer Stelle in der Nikomachischen Ethik: „Daraus erwächst nun auch die Frage, ob man die *Eudaimonia* erlangen kann durch Lernen oder Gewöhnen oder sonstwie durch Übung oder ob die *Eudaimonia* uns zuteil wird durch eine Gabe der Gottheit oder etwa gar durch Zufall. Wenn es nun überhaupt ein Geschenk der Götter an die Menschen gibt, so kann folgerichtig auch die *Eudaimonia* eine Gabe der Gottheit sein und zwar umso eher, als sie unter den menschlichen Gütern das wertvollste ist. Die Antwort darauf gehört allerdings mehr in eine andere Untersuchung. Doch ist soviel klar: selbst wenn uns die *Eudaimonia* nicht von den Göttern gesandt wird, sondern durch ethisches Handeln und in gewisser Weise durch Lernen und Üben zuteil wird, so gehört sie doch zu den göttlichsten Gütern.“¹⁵ Dass Aristoteles überhaupt diesen Bezug herstellt, weist darauf hin, dass ihm die mythische Konnotation des Ausdrucks ‚*Eudaimonia*‘ sehr bewusst gewesen ist. Aristoteles weist an dieser Stelle die Meinung, dass die *Eudaimonia* eine Gabe der Götter oder der Gottheit ist, nicht ausdrücklich zurück. Aber er stellt klar, dass in einer ethischen Untersuchung zu diesem Thema die Götter aus dem Spiel bleiben müssen. Denn in einer solchen Untersuchung geht es um den Beitrag, den der Mensch durch ethisches Handeln und durch Übung und Gewöhnung, d.h. durch die Aneignung von Tugenden, leisten kann. Doch ohne Zweifel gehört die *Eudaimonia* «zu den göttlichsten Gütern».

In dieser Textstelle ist die Problematik der aristotelischen Bestimmung des Zusammenhangs von Tugenden und *Eudaimonia* mit Händen zu greifen. Eigentlich ist dieser Zusammenhang unmittelbar evident, nämlich dann, wenn man ein Phänomen wie die Großherzigkeit nicht als eine Haltung begreift, die man sich durch Übung und Gewöhnung aneignen kann, sondern als etwas, das sich in einem menschlichen Verhalten, d.h. in Raum und Zeit, dem Erleben vermittelt, ohne dass es selbst etwas in Raum und Zeit ist: Wo Großherzigkeit erlebt wird, da wird *Eudaimonia* erlebt, d.h. so etwas wie die Gegenwart eines guten Dämons. *Dass* im Handeln eines Menschen Großherzigkeit erlebt wird, das ist ja ein kontingenter Vorgang, der sich nicht machen lässt, weder vom Handelnden noch vom Erlebenden. Daher ist auch die *Eudaimonia* ein kontingenter Vorgang, der sich nicht machen lässt. Hieraus resultiert die Frage, ob sie göttlichen Ursprungs ist oder ob sie gar bloßer Zufall ist.

¹⁵ Nikomachische Ethik 1099b.

Dem setzt Aristoteles in diesem Zitat entgegen, dass uns die *Eudaimonia* «durch ethisches Handeln und in gewisser Weise durch Lernen und Üben zuteil wird». Am Beispiel der Großherzigkeit verdeutlicht wird damit das Folgende gesagt: (1) Großherzigkeit als *Eudaimonia* wird durch großherziges (ethisches) Handeln zuteil, nämlich denjenigen, denen dieses Handeln gilt und die es erleben. (2) Die Voraussetzung für solches Handeln, nämlich Großherzigsein als *hexis* bzw. Tugend, wird durch Lernen und Üben zuteil. (3) Aus (1) und (2) folgt, dass auch die *Eudaimonia* «in gewisser Weise» durch Lernen und Üben zuteil wird. Insgesamt bedeutet dies, dass Menschen aus eigener Kraft in der Lage sind, die *Eudaimonia* hervorzubringen, nämlich indem sie sich Tugenden anerziehen und diesen Tugenden entsprechend handeln.

Wiederum auf dieses Beispiel bezogen besteht die Problematik darin, dass Aristoteles zwischen Großherzigkeit, wie sie als *Eudaimonia* erlebt wird, und Großherzigsein als *hexis* oder Tugend nicht unterscheidet, sondern Großherzigkeit mit der Tugend des Großherzigseins gleichsetzt. Damit aber wird der Zusammenhang von Großherzigkeit und *Eudaimonia* unklar. Setzt man in Satz (1) anstelle des Ausdrucks ‘Großherzigkeit als *Eudaimonia*’ den Ausdruck ‘Tugend des Großherzigseins’ ein, dann wird dieser Satz ersichtlich falsch. Besagt er doch dann, dass die Tugend des Großherzigseins anderen Menschen durch das großherzige Handeln des Tugendhaften zuteil wird, so dass auch sie dann diese Tugend besitzen. Man kann nicht sagen, dass dieses Problem hinsichtlich des Verhältnisses von Tugend und *Eudaimonia* im Überlegungsgang der Nikomachischen Ethik wirklich geklärt wird.

Er beginnt mit der Beobachtung, dass alles auf etwas hin strebt. Dies führt zu der Frage, ob auch dem menschlichen Leben von Natur ein *Telos* eingeschrieben ist, auf das hin es ausgerichtet ist, und wenn ja, worin es besteht. Die Antwort lautet, dass es ein solches *Telos* gibt und dass es in der *Eudaimonia* besteht. Hieran schließt sich nicht etwa die Frage an, worin die *Eudaimonia* besteht und was sie mit den Tugenden verbindet. Vielmehr kehrt Aristoteles noch einmal zu der Ausgangsfrage nach dem obersten dem Menschen bestimmten *Telos* zurück, um von dorther den Weg zu den Tugenden zu bahnen. Einen ersten gedanklichen Zwischenschritt bildet die Unterscheidung zwischen *Poiesis*, d.h. einer Tätigkeit, die ihr Ziel ausserhalb ihrer selbst hat, und *Praxis*, d.h. einer Tätigkeit, die ihr Ziel in sich selbst hat. Das oberste dem Menschen bestimmte *Telos* kann nicht Resultat oder Produkt einer *Poiesis* sein; denn wäre es dies, dann könnte weitergefragt werden nach dem *Worumwillen* dieses Produkts,

und es würde sich nicht um ein oberstes *Telos* handeln. Also muss es sich beim obersten dem Menschen bestimmten *Telos* um ein solches handeln, das einer *Praxis* inhärent ist.

Die weitere Bestimmung dieses *Telos* erfolgt über den Gedanken, dass es sich um ein *Telos* handeln soll, das von Natur *dem Menschen als Menschen* bestimmt ist. Also muss es mit dem zu tun haben, was den Menschen vor allen anderen Lebewesen auszeichnet, und das ist die Vernunft. Das oberste *Telos* des Menschen muss folglich in einer *Praxis* bestehen, die durch die Vernunft bestimmt ist. Dies führt zu der Anschlussfrage, in welcher Weise die Vernunft die menschliche Lebenspraxis bestimmen und prägen kann. Die Antwort hierauf ist: über die – dianoetischen und ethischen – *Tugenden*. Folglich ist das oberste dem Menschen bestimmte *Telos* ein Leben gemäss den Tugenden. Gemäss dieser Herleitung liegt also die Bedeutung der Tugenden nicht darin, dass sie den Menschen glücklich machen oder das allgemeine Wohl befördern, sondern darin, dass sich in ihnen die mit seiner Natur gegebene Bestimmung des Menschen verwirklicht.

Was hat das dann aber mit *Eudaimonia* zu tun? Im Grunde gibt Aristoteles zwei Antworten auf die Frage nach dem obersten dem Menschen bestimmten *Telos*. Die eine lautet: *Eudaimonia*. Die andere lautet: vernunftgemässe Lebensführung, die sich in den Tugenden verwirklicht. Beides zusammengenommen ergibt: Wo die Vernunft in Gestalt der Tugenden herrscht, da ist *Eudaimonia*. Ist damit der Zusammenhang von Tugend und *Eudaimonia* wirklich geklärt?

Jedenfalls nicht in der Weise, dass alle weitere philosophische Diskussion darüber sich erledigt hätte. Dieser Zusammenhang beschäftigt das philosophische Nachdenken über Tugenden bis in die Gegenwart. Die Fragestellung ist jedoch heute eine andere, weil das, was im aristotelischen Begriff der *Eudaimonia* enthalten ist, dem modernen Glücksverständnis abgeht. Tugend und Glück sind hiernach zeitliche Zustände bzw. Ereignisse, die aus der Perspektive des Urteilsrealismus in den Blick genommen werden, und es wird erörtert, wie beide sich zueinander verhalten. Macht der Besitz von Tugenden und ihre Umsetzung im Handeln Menschen eher glücklich oder kann er mit Beeinträchtigungen des Glücks verbunden sein, die einen unmittelbaren Zusammenhang von Tugend und Glück zweifelhaft erscheinen lassen.¹⁶ Leitend für die Überlegungen, die ich Ihnen vorgetragen habe, war eine andere Frage, nämlich die nach einem *inneren Zusammenhang* von Tugend und Glück, und zwar nicht im Sinne eines begrifflichen Zusammenhangs, wie er da gegeben ist, wo das Glück bereits in der Definition

¹⁶ Halbig, aaO. 242-276.

der Tugend enthalten ist, sondern im Sinne eines *im Erleben sich zeigenden Zusammenhangs*, da wir beides nur aufgrund unseres Erlebens kennen. Diesbezüglich hat sich der aristotelische Begriff der *Eudaimonia* als erhelltend erwiesen.

Das Glück des Tugendhaften

Nun haben wir uns bisher nur mit dem Glück beschäftigt, das der Tugendhafte anderen vermittelt, die im Erleben seiner Freundlichkeit, Großherzigkeit oder Courage *Eudaimonia* erleben. Doch wie steht es mit ihm selbst? Ich habe vorhin von so etwas wie einem Tausch gesprochen, der zwischen dem Tugendhaften und seinen Mitmenschen stattfindet, die ihm das, was sie von ihm empfangen, mit Anerkennung und Achtung danken. Macht Anerkennung und Achtung glücklich? Und wenn das so ist: Inwiefern ist das so?

Im Folgenden will ich die Frage, wie Tugend und Glück zusammenhängen, nach dieser anderen Seite hin, nämlich mit Bezug auf den Tugendhaften, genauer betrachten. Ich muss dazu etwas ausholen. Wir sind in unseren Überlegungen immer wieder auf die Bedeutung und Eigenart der sozialen Welt gestoßen und darauf, wie sehr wir mit unserer ganzen Existenz in dieser Welt verwurzelt sind. Es ist diese Welt, in der wir geworden sind, was wir sind. Welche Bedeutung der Anerkennung und Achtung in dieser Welt zukommt und von welcher Art das Glück ist, das Menschen hieraus beziehen, das lässt sich nur verstehen, wenn man sich genauer anschaut, wie Menschen in diese Welt hineinsozialisiert werden und welche Rolle dabei das Angesehenwerden und Beachtetwerden durch andere Menschen spielt. Hierzu will ich einige Gedanken an den Schluss der heutigen Vorlesung stellen.

Der sozialen Welt gehören wir als Personen zu. Im Unterschied zu natürlichen Gegenständen, die da sind oder nicht da sind, vorhanden oder nicht vorhanden, besteht die Seinsweise von Personen darin, dass sie anwesend oder abwesend sind. Nun ist unsere eigene Anwesenheit etwas, das immer nur von anderen erlebt werden kann. Wir können sie nicht selbst erleben. Wie können wir dann aber ein Bewusstsein von unserem eigenen Sein haben? Offenbar nur dadurch, dass uns unsere Anwesenheit durch andere zurückgespiegelt wird. Doch wie können wir in dem, worauf andere sich mit ihren Blicken und Verhaltensreaktionen beziehen, uns erkennen? Müssen wir dazu nicht schon ein Bewusstsein von uns selbst haben? Die Klärung dieses Problems ist von grundlegender Bedeutung für das Verständnis unseres In-der-Welt-Seins und unserer diesbezüglichen Abhängigkeit und Angewiesenheit in Bezug auf die soziale Welt.

Es ist wenig plausibel, dass Selbstbewusstsein angeboren ist. Was sollte das Selbst sein, dessen sich ein Neugeborenes bewusst ist? Plausibler ist die Annahme, dass Selbstbewusstsein sich im sozialen Raum im Laufe der frühkindlichen Entwicklung bildet. Das Baby erlebt die Zuwendung seiner Bezugspersonen. Dieses Erleben ist kein bloß innerer Vorgang, sondern es erlebt mit dem ganzen Körper: Strampeln der Beinchen, Rudern der Ärmchen, Freudestrahlen, Juchzen usw. Offensichtlich ist dies ein Erleben von höchster Intensität. Die Bezugspersonen reagieren auf dieses Erleben des Babys mit umso intensiverer Zuwendung. Auf diese Weise entwickelt sich eine Wechselwirkung zwischen dem Erleben des Babys und dem Erleben der Bezugspersonen.

Der entscheidende Vorgang besteht darin, dass diese Wechselwirkung in den Horizont des Erlebens des Babys tritt. Es erlebt, wie die Bezugspersonen mit ihrer Zuwendung auf sein eigenes Erleben dieser Zuwendung reagieren, und dadurch wird seine Aufmerksamkeit auf sein eigenes Erleben gelenkt. Es erlebt nun nicht mehr nur die Zuwendung der Bezugspersonen, sondern auch das, worauf die Bezugspersonen reagieren, nämlich seine eigene Reaktion auf die Bezugspersonen und deren Wirkung auf die Bezugspersonen. Es erlebt sein eigenes Erleben. Diese Selbstbezüglichkeit im Erleben ist etwas, das uns vertraut ist. So erleben wir bei einem Gewitter nicht nur das Gewitter, sondern auch unser Erleben des Gewitters, zum Beispiel unser Zusammenzucken bei Blitz und Donner, unsere Furcht usw. Wenn man diese Selbstbezüglichkeit im Erleben nicht als angeboren erachtet, dann muss man davon ausgehen, dass sie erlernt ist, und dann ist die frühkindliche Interaktion mit den Bezugspersonen die plausibelste Erklärung.

Vom Erleben der Wechselwirkung zwischen dem eigenen Erleben und den Reaktionen der Bezugspersonen ist es nur ein kleiner Schritt, bis auch die Möglichkeit, dass das Baby die Reaktionen der Bezugspersonen herbeiführen kann, in den Horizont des Erlebens des Babys tritt. Das ist der Schritt hin zu dessen Selbstwirksamkeit. Diese ist darauf gerichtet, die Zuwendung der Bezugspersonen herauszufordern und so das eigene Erleben dieser Zuwendung herbeizuführen und dieses Erleben in seiner ganzen körperlichen Intensität zu erleben. Selbstredend hat das Baby bei alledem noch kein Bewusstsein von sich. Und doch begegnet hier zum ersten Mal ein Muster, das sich bis ins Erwachsenenleben durchhält und hier dann eine selbstbewusste Form hat, nämlich die Aufmerksamkeit anderer auf sich zu ziehen, um sich zu spüren.

Um zu verstehen, wie es von dieser Selbstbezüglichkeit im Erleben zum Bewusstsein von sich kommt, muss man sich in die Perspektive der Bezugspersonen versetzen. Sie haben, wie gesagt, das Baby vor Augen, wie es ihre Anwesenheit erlebt. Doch haben sie nicht einen instinktiv reagierenden Organismus vor sich, der als solcher der natürlichen Welt zugehören würde. Vielmehr nehmen sie das Baby im sozialen Raum wahr und beziehen sich auf es als eine Person, die einen Namen hat, mit dem sie es ansprechen. Für sie ist die Interaktion, die sie mit dem Baby haben, keine Wechselwirkung von Verhaltensreaktionen, sondern Kommunikation mit dieser kleinen Person. Für das Erleben des Babys bzw. Kleinkinds hat dies zur Folge, dass dieses lernt, mit seinem von ihm erlebten Erleben einen Erlebenden und mit seiner von ihm erlebten Selbstwirksamkeit einen Wirkenden zu verbinden, nämlich eben den, auf den sich die Bezugspersonen mit Namen beziehen. Daher spricht es von diesem zunächst mit dem Namen, den ihm die Bezugspersonen gegeben haben. Doch ist der Namensträger für es kein Fremder, sondern der, dessen Erleben und dessen Selbstwirksamkeit es erlebt. Irgendwann kommt es daher dazu, dass sich diese Vertrautheit mit dem Namensträger auch in der Sprache ausdrückt und es von sich nicht mehr redet wie von einem Dritten, sondern dass es „ich“ zu sagen lernt. So gelangt es zum Bewusstsein von sich.

Oben wurde gefragt, wie wir in dem, was uns durch andere zurückgespiegelt wird, uns erkennen können. Nach dem Gesagten ist die Person, auf die sich die Bezugspersonen in ihrer Zuwendung zu dem Baby bzw. Kleinkind beziehen, nichts, was diesem zurückgespiegelt wird, was ja heißen würde, dass es diese Person schon ist. Es verhält sich auch nicht so, dass das Baby bzw. Kleinkind in dieser von den Bezugspersonen intendierten Person sich erkennt. Es hat ja noch gar kein Bewusstsein von sich. Dass sich die Bezugspersonen auf das Baby bzw. Kleinkind als eine Person beziehen, hat vielmehr, wie gesagt, die Folge, dass dieses mit seinem von ihm erlebten Erleben einen Erlebenden verbindet, nämlich diese Person. Aber das bedeutet nicht, dass es nun diese Person erlebt oder dass es sich erlebt. Was es erlebt, ist weiterhin sein Erleben, mit dem es auf die Zuwendung der Bezugspersonen reagiert. Daher braucht es ein anderes Wort als das Wort ‚erleben‘, um das Verhältnis zu bezeichnen, in dem es zu sich selbst steht, wenn es sich im Erleben seines Erlebens seiner bewusst ist, und als dieses Wort drängt sich das Wort ‚spüren‘ auf. Wir erleben uns nicht, aber wir können uns spüren. Man vergegenwärtige sich, was ein Mensch empfindet, dem in Anwesenheit anderer Lob und Anerkennung ausgesprochen wird. Wer in dieser Weise Mittelpunkt der Aufmerksamkeit anderer ist, der spürt sich. Was er dabei spürt und mit „sich“ verbindet, ist sein Erleben dieser Aufmerksamkeit in seiner ganzen Intensität. Das Urerleben des Kleinkinds, wenn die

Bezugspersonen sich ihm zuwenden, wiederholt sich in dieser Weise das Leben eines Menschen hindurch. Wir spüren uns unter der Aufmerksamkeit anderer. Daher ist es ein natürliches menschliches Bestreben, die Aufmerksamkeit anderer auf sich zu ziehen. Denn das Gesagte hat zur Kehrseite, dass Menschen, die sich nicht mehr spüren, den Kontakt mit sich verlieren und sich selbst abhanden kommen.

Nachdem die Selbstwirksamkeit einmal entdeckt ist, lernt das Baby bzw. Kleinkind sehr schnell herauszufinden, womit es Zuwendung, aber auch Lob, Bewunderung und Anerkennung seitens seiner Bezugspersonen auf sich ziehen kann. Das Bedürfnis, sich zu spüren, wird so zu einer Antriebskraft sowohl bei der Ausbildung sozialer Kompetenzen als auch bei der Entwicklung anderer Fähigkeiten und dem Erbringen von Leistungen. Auf welche sozialen Kompetenzen, Fähigkeiten und Leistungen sich das Kind konzentriert, hängt wesentlich davon ab, wofür es die Aufmerksamkeit und Anerkennung seiner Bezugspersonen bekommt. Mit der Zeit bedarf es dann keines expliziten Lobes mehr, damit es sich spürt. Das Kind weiß sich mit den betreffenden sozialen Kompetenzen, Fähigkeiten und Leistungen unter der Anerkennung der Bezugspersonen, und so sind es nun diese Kompetenzen, Fähigkeiten und Leistungen selbst, bei denen es sich spürt. In dieser Weise werden schon früh wichtige Weichen im Leben eines Menschen gestellt.

Irgendwann im Laufe ihrer Entwicklung kommt es dann dazu, dass Heranwachsende sich aus der Abhängigkeit von der Anerkennung und Beurteilung durch andere zu lösen beginnen, indem sie deren Perspektive auf sich als eigene Perspektive auf sich verinnerlichen und sich selbst zur beurteilenden Instanz werden. Sie schauen sich denn gewissermaßen selbst zu und spüren sich unter ihrem eigenen Urteil. Mit diesem Freiheitsgewinn rückt eine andere Frage in den Vordergrund, nämlich wer sie sein und welches Leben sie führen wollen. Die Fülle der Möglichkeiten, die sich bei dieser Frage aufzutun scheint, wird eingeschränkt dadurch, dass sie kein unbeschriebenes Blatt sind. In der Frage „Wer will ich sein?“ bezieht sich das Wort „ich“ auf den, auf den sich die Menschen bezogen haben, denen der Sprecher sein In-der-Welt-Sein und sein Bewusstsein von sich selbst verdankt und unter deren Zuwendung und Anerkennung er sich gespürt hat. Der, der er sein will, muss mit dem, der er aufgrund dieser Vergangenheit ist, identisch sein können, damit er sich auch in ihm spüren kann. Die Ich-Ideale, die ein Mensch entwickelt, müssen zu ihm passen.

Ich breche hier ab und komme auf die Tugendhaftigkeit zurück. Aristoteles war der Auffassung, dass der Tugendhafte bei seinem Handeln Freude empfindet. In der Tat: Wenn jemand freigiebig handelt, dies aber mit größtem innerem Widerstreben tut, dann kann man von ihm nicht sagen, dass er die Tugend der Freigiebigkeit besitzt. Zu dieser gehört, dass das, was getan wird, gerne getan wird. Diese innere Bereitwilligkeit hat nach dem Gesagten ihre Quelle in der Anerkennung und Achtung, mit der das Handeln des Tugendhaften belohnt wird und unter der er sich selbst spürt. Andererseits sahen wir, dass übertrieben freigiebiges Handeln, bei dem der Handelnde auf die Anerkennung und Achtung seiner Mitmenschen spekuliert und möglichst viel davon einzuheimsen sucht, ebensowenig tugendhaft ist wie ein Handeln mit innerem Widerstreben. Denn solchem Handeln fehlt die Vernünftigkeit. Vernünftig handelt nur derjenige, der tut, wozu die betreffende Situation tatsächlich Grund gibt. Das schließt aus, dass die Entscheidung, wie in einer Situation zu handeln ist, von der Belohnung durch die Mitmenschen in Gestalt von deren Anerkennung und Achtung abhängig gemacht wird. Wird die Anerkennung von Tugendhaftigkeit in dieser Weise an die Bedingung der Vernünftigkeit des betreffenden Handelns gebunden, dann werden damit diejenigen, die diese Anerkennung erringen wollen, dazu erzogen, selbst zu urteilen, was zu tun in einer gegebenen Situation vernünftig ist. Tugendhaftigkeit setzt die Selbstständigkeit im Urteil voraus.

Das bedeutet aber, dass es Situationen geben kann, bei denen das, was Tugend und Vernunft gebieten, in Gegensatz gerät zu dem, was mit Anerkennung und Achtung belohnt wird. Tugendhaftigkeit scheint sich dann nicht auszuzahlen, ja, sie kann mit erheblichen Nachteilen, die in vielen Ländern der heutigen Welt bis zu politischer Verfolgung reichen, verbunden sein. In solchen Situationen kann die Übereinstimmung von Tugendhaftigkeit und der inneren Sicherheit des Sich-Spürens nur dann gewahrt werden, wenn anstelle der Mitmenschen und sonstiger äußerer Instanzen die handelnde Person sich selbst zur anerkennenden und achtenden Instanz geworden ist, unter der sie sich spürt. Es geht dann um ihre Selbstachtung, und wir sprechen im Blick auf diese Verinnerlichung der anerkennenden und achtenden Instanz von Gewissen. Ob sie das, was sie dann tun muss, mit Freude tut, steht auf einem anderen Blatt. Das Gesagte bedeutet, dass von Tugendhaftigkeit im vollen Sinne nur da gesprochen werden kann, wo Menschen in ihrem Handeln vom inneren Kompass der Selbstachtung geleitet sind, das heißt ihrem Gewissen folgen.

So ergibt sich insgesamt das Resultat, dass das Glück, das die Tugend beschert, auf der einen Seite in der *Eudaimonia* besteht, die durch das tugendhafte Handeln vermittelt wird, und dass

es auf der anderen Seite in der Selbstachtung besteht, unter der der tugendhaft Handelnde sich selbst spürt und so sich selbst die Treue hält