

PARADEIGMATA

Die Reihe Paradeigmata präsentiert historisch-systematisch fundierte Abhandlungen, Studien und Werke, die belegen, daß sich aus der strengen, geschichtsbewußten Anknüpfung an die philosophische Tradition innovative Modelle philosophischer Erkenntnis gewinnen lassen. Jede der in dieser Reihe veröffentlichten Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, in inhaltlicher oder methodischer Hinsicht Modi philosophischen Denkens neu zu fassen, an neuen Thematiken zu erproben oder neu zu begründen.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2489-7

ISBN eBook: 978-3-7873-2490-3

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2013. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: bookfactory, Bad Münster. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	13
------------------	----

I.

Die Begründung des guten Lebens in der gegenwärtigen Philosophie

A. <i>Der reflektierte Subjektivismus – Glück durch Selbstaufklärung</i>	16
1. Informiertheit	17
2. Weltoffene Selbstbestimmung	17
3. Widerspruchsfreiheit der Zwecke	19
4. Zusammenfassung	21
B. <i>Der Objektivismus – Glück durch Verwirklichung eines Maßstabs</i>	22
1. Verwirklichung der menschlichen Grundfähigkeiten	22
2. Verwirklichung eines Hyperguts	24
3. Verwirklichung des unbedingten Ziels und des unbedingten Grundes	25
4. Zusammenfassung	26
C. <i>Die skeptische Reaktion – die Unmöglichkeit einer Glücksbestimmung</i>	27
D. <i>Schlussfolgerungen für die vorliegende Untersuchung</i>	29
1. Die zugrunde gelegte Struktur eines guten Lebens	29
2. Rückgang zu den ideengeschichtlichen Wurzeln	31
3. Strukturierter Nachvollzug und Systemvergleich	32

II.

Die Begründung des guten Lebens bei Sokrates

A. <i>Einleitung</i>	35
1. Sokrates' Glücksverständnis aus der Sicht aktueller Forschung	35
2. Sokrates' Glücksverständnis in der »Apologie«	40
3. Schlussfolgerungen	42

B. <i>Forschungsstand zur sokratischen Prüfungstätigkeit im »Charmides«</i>	43
1. Überblick	43
2. Der Tugenddialog als Begriffskritik	45
3. Der Tugenddialog als Kritik des Erkenntnisvermögens	49
4. Der Tugenddialog als Verwirklichung des Gesuchten	54
5. Schlussfolgerungen	56
C. <i>Nachvollzug der sokratischen Prüfungstätigkeit am Tugenddialog »Charmides«</i>	57
1. Vorgespräch: die Umkehr der Denkrichtung (153a–158e)	58
a. Sokrates' Frage nach Weisheit und Schönheit (153a–d)	58
b. Die Schönheit von Charmides' Körper und Seele (154a–155b)	60
c. Besonnenheit als Grund des Gutseins (155b–158e)	61
d. Zusammenfassung	64
i. <i>Der Gegenstand der Frage</i>	64
ii. <i>Das Verhältnis von Gegenstand und Befragtem</i>	65
iii. <i>Das Verhältnis von Gegenstand und Fragendem</i>	66
2. Hauptgespräch: die Prüfung des Alltagsdenkens und seiner Grundlagen (158e–176d)	67
a. Die Prüfung des Alltagsdenkens mit Charmides (158e–162b)	67
i. <i>Selbstreflexion als Antwortfindung</i>	67
ii. <i>Die Form der Praxis: Besonnenheit ist Bedächtigkeit (159b–160d)</i>	69
iii. <i>Die formgebende Haltung: Besonnenheit ist Scham (160d–161a)</i>	71
iv. <i>Das Prinzip der Praxis: Besonnenheit ist das Seinige zu tun (161b–162b)</i>	73
v. <i>Zusammenfassung</i>	76
b. Die Prüfung der Grundlagen des Alltagsdenkens mit Kritias (162c–175a)	78
i. <i>Das Selbstverständnis der Praxis: Besonnenheit ist Gutes zu tun (162c–164c)</i>	78
ii. <i>Die Begründung der guten Praxis: Besonnenheit ist Selbsterkenntnis (164c–175a)</i>	83
iii. <i>Zusammenfassung</i>	110
c. Aporie: Erklärung und Konsequenzen (175a–176d)	112
3. Sokrates: die prüfende Selbsterkenntnis	114

III.

Die Begründung des guten Lebens bei Aristoteles

A. Überblick	119
B. Forschungsstand zur »Nikomachischen Ethik«.....	120
1. Inklusiver versus exklusiver Glücksbegriff	120
2. Das Verhältnis zwischen ethischen und dianoëtischen Tugenden	124
3. Die Bedeutung des Nous in der »Nikomachischen Ethik«	128
4. Schlussfolgerungen	132
C. Nachvollzug der »Nikomachischen Ethik«	133
1. Die Grundlagen des menschlichen Glücks (Buch I)	133
a. Der Untersuchungsgegenstand (I, 1094a1–1094b10)	133
b. Die Untersuchungsmethode und ihre Voraussetzung (I, 1094b10–1095b13)	133
c. Verbreitete Meinungen zum höchsten Gut (I, 1095b14–1097a14)	135
<i>i. Exkurs: die aristotelische Ideenkritik (I, 1096a11–1097a14)</i>	135
d. Aristoteles' Bestimmung des höchsten Gutes (I, 1097a15–1103a10)	138
<i>i. Exkurs: Die Struktur der menschlichen Seele (I, 1102a4–1103a10).</i>	141
e. Zusammenfassung: Entwicklung der Frage nach der Tugend ...	142
2. Die Bestimmung der menschlichen Tugenden (Bücher II, VI, X) ...	143
a. Die Erscheinung der ethischen Tugend als maßvolles Handeln (II, 1103a14–1105b18)	144
b. Die natürliche praktische Tugend als Haltung der Mitte (II, 1105b19–1109b28)	146
c. Die eigentliche praktische Tugend als Haltung der Mitte mit Klugheit (VI, 1138b18–1145a11)	147
d. Zusammenfassung: das Wesen der praktischen Tugend	150
e. Die Ursache von Tugend und Glück : die vernünftige Betrachtung Gottes (VI, 1138b18–1145a11; X, 1176a29–1179a32)	152
3. Zusammenfassung und Schlussfolgerungen	159
D. Strukturvergleich mit dem »Charmides«	162
1. Struktur der »Nikomachischen Ethik«	163
a. Erscheinung (NE II, 1103a14–1105b18)	163
b. Wesen (NE II, 1105b–1109b; VI, 1138b–1145a)	164
c. Ursache (NE VI, 1138b–1145a; X, 1176b–1179a)	165

2. Parallelen zwischen der »Nikomachischen Ethik« und dem »Charmides«	165
a. Vergleich der einzelnen Stufen.	166
i. <i>Erscheinung (Charmides 158e–161b und NE II, 1103a–1105b; II, 1105b–1109b)</i>	166
ii. <i>Wesen (Charmides 161b–164c und NE II, 1105b–1109b; VI, 1138b–1145a)</i>	166
iii. <i>Ursache (Charmides 164c–175a und NE VI, 1138b–1145a; X, 1176b–1179a)</i>	167
b. Vergleich der Denkbewegungen	169
i. <i>Das Denken vom Anspruch her: Aristoteles, Charmides und Kritias</i>	169
ii. <i>Die Umkehr des Denkens bei Sokrates</i>	170
3. Konsequenzen des Vergleichs	171

IV.

Die Begründung des guten Lebens bei Kant

A. <i>Überblick</i>	173
B. <i>Forschungsstand</i>	174
1. Überblick	174
2. Kants Glücksverständnis	175
3. »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«	179
a. Bedeutsamkeit	179
b. Das Begründungsproblem einer Ethik der Autonomie	181
c. Kants Lösung in der Diskussion	182
d. Das autonome Subjekt	190
4. Schlussfolgerungen	192
C. <i>Nachvollzug der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«</i>	193
1. Kants Voraussetzungen der Betrachtung (BA III–7)	193
a. Methodisch: Betrachtung a priori (BA III–XV)	193
b. Inhaltlich: Vernunftkultur als höchster Zweck des Menschen (BA1–7)	194
c. Zusammenfassung und Schlussfolgerungen	195

2. Die Betrachtung des guten Willens (BA8–128)	200
a. Die Erscheinung des guten Willens: pflichtgemäßes Handeln aus Achtung fürs Gesetz (BA8–24)	200
<i>i. Handeln aus Pflicht im Alltagsdenken</i>	200
<i>ii. Das Problem des Alltagsdenkens und die Aufgabe der Philosophie</i> ...	203
b. Das Wesen des guten Willens: Autonomie (BA25–96)	204
<i>i. Die Deduktion der Pflicht aus reinen Vernunftbegriffen a priori</i>	205
<i>ii. Zusammenfassung und Schlussfolgerungen</i>	215
c. Die Ursache des guten Willens: Vernunft selbst (BA97–128)	217
<i>i. Die Frage nach der Möglichkeit von Autonomie</i>	217
<i>ii. Der positive Begriff der Freiheit</i>	220
<i>iii. Die Vernunft selbst als die äußerste Grenze der praktischen Philosophie</i>	226
3. Zusammenfassung und Schlussfolgerungen	230
D. <i>Strukturvergleich</i>	233
1. Struktur der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«	234
2. Vergleich mit der »Nikomachischen Ethik«	236
3. Vergleich mit dem »Charmides«	237
a. Das Ausgangsproblem (Charmides 153a–158d; GMS BA1–7) ...	237
b. Alltagsdenken (Charmides 158e–162b; GMS BA8–24)	238
c. Reflexion des Alltagsdenkens (Charmides 162c–175a; GMS BA25–128)	239
d. Sokratisches Denken	241

V.

Schlussvergleich

A. <i>Der Ausgangspunkt – Urteilen oder Fragen</i>	245
B. <i>Der Denkvollzug – Begründungsreflexion oder Begründungssuche</i>	249
C. <i>Das Ergebnis – eine neue Qualität des Denkens</i>	253
D. <i>Konsequenzen für die Gegenwart – Überwindung des Anspruchsdenkens in der Prüfung</i>	254

Anhang

Literaturverzeichnis	
A. Textausgaben	257
B. Zitierte Forschungsliteratur	257
Personenregister	265

EINLEITUNG

Das gute Leben ist seit einigen Jahren auch innerhalb der akademischen Philosophie wieder ein Diskussionsgegenstand. Bei einem synoptischen Blick auf diese Debatte findet sich eine Vielheit diskutierter Lebensentwürfe, die oftmals gerade in Absetzung von einander entwickelt werden. Zugleich herrscht zwischen den verschiedenen Positionen in vielen Hinsichten ein argumentatives Gleichgewicht, so dass sie gleichberechtigt erscheinen. Ein Mensch, der sich mit einem existentiellen Anliegen der Philosophie zuwendet, kann sich scheinbar nach eigenem Ermessen eine Antwort aussuchen. Wenn er allerdings ein solches eigenes Maß in die Debatte mitbringt, dann hat er die Frage schon beantwortet, bevor er sie richtig gestellt hat.

In der vorliegenden Arbeit wird nach einer rationalen Grundlage gesucht, auf der die persönliche Lebensentscheidung gefällt werden kann, indem nach dem Grund eines guten Lebens gefragt wird. Die Betonung liegt auf dem Grund. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, dass hier keine Beschreibungen von Lebensweisen zusammengestellt und philosophisch ausgeleuchtet werden sollen. Die Untersuchung zielt tiefer. Hier wird das Fundament gesucht, auf dem aufbauend der Einzelne sein Leben führen sollte, damit es ein gutes Leben wird. Es geht also um die Begründung der Lebensführung.

Diese Frage hat in der Philosophie eine lange Tradition und wird hier nicht zum ersten Mal gestellt. Es wäre also vermessen, den Grund des guten Lebens bestimmen zu wollen, ohne auf die Philosophiegeschichte zurückzugreifen, die schon grundsätzliche Möglichkeiten, diese Frage zu beantworten, durchdacht hat. Deswegen wird die Untersuchung einen teilweise historischen Charakter haben. Zugleich ist der Anspruch der Antworten, die bedeutende Denker der Philosophiegeschichte auf die Frage nach dem guten Leben gegeben haben, überhistorisch. Sie wollten nicht bloß etwas über und für ihre Zeit aussagen, sondern haben sich um systematische, allgemeingültige Lösungen der menschlichen Grundfrage bemüht. Um dem Anspruch der Denker gerecht zu werden, muss die Untersuchung also zugleich systematisch angelegt werden. Die durchaus gegebene historische Distanz soll mithilfe von Strukturanalysen überbrückt werden, so dass paradigmatische Konzepte der Philosophiegeschichte für die gegenwärtige Diskussion fruchtbar gemacht werden können.

Bücher, die verschiedene in der Geschichte der Philosophie vorgebrachte Entwürfe des guten Lebens zusammenstellen, gibt es in neuerer Zeit ebenfalls viele. Diese Untersuchung will nicht ein weiteres dieser Art sein. Sie will nicht bloß feststellen, was schon einmal über den Grund des guten Lebens gedacht wurde. Denn, wer die genannte Frage in existentieller Weise stellt, der sucht nicht bloß nach einer

theoretischen Belehrung über mögliche Begründungsarten. Wer die Frage aus einem Orientierungsbedürfnis heraus stellt, will einen existentiellen Mangel überwinden und kann nicht bei einem Nebeneinander der Positionen stehen bleiben. Die bloße Zuerkenntnisnahme von Möglichkeiten wird dem Orientierungsbedürfnis nicht gerecht. Darüber hinaus müssen die Positionen zueinander in Beziehung gesetzt werden, um einzuschätzen, ob eine Antwort der anderen überlegen ist. Deswegen soll in dieser Arbeit im Anschluss an die genannte Strukturanalyse ein Vergleich dieser Strukturen stattfinden. Solch ein Strukturvergleich soll das Verständnis der einzelnen Positionen durch Kontrastierung vertiefen und zugleich die Möglichkeit einer rationalen Entscheidung für oder gegen eine Position als Grund der eigenen Lebensführung bieten.

Konkret beginnt die vorliegende Untersuchung mit der gegenwärtigen philosophischen Diskussion zum guten Leben. Eine Auswahl aktuell vertretener Positionen wird kurz diskutiert und anschließend auf ihre philosophiegeschichtlichen Vordenker zurückgeführt. Es zeigen sich drei größere Diskussionsrichtungen: eine subjektivistische, eine objektivistische und eine skeptische. Die ausdifferenzierte und unentschiedene Diskussionslage soll im Rückgang zu ihren philosophiegeschichtlichen Wurzeln geordnet werden, um nach einem begründeten Weg aus der scheinbaren Beliebigkeit zu suchen. Der größte Teil der Untersuchung beschäftigt sich deswegen mit den drei Denkern, die in der gegenwärtigen Debatte von den drei Strömungen begründend herangezogen werden: Kant, Aristoteles und Sokrates/Platon. Im Nachvollzug dieser drei Grundpositionen zeigen sich Begründungsstrukturen, die bis heute zur eigenen Rechtfertigung herangezogen werden. Die Auseinandersetzung mit diesen Begründungsstrukturen soll zum einen die sachlichen Zusammenhänge der so gegensätzlich erscheinenden Positionen verdeutlichen und ein tieferes Verständnis der gegenwärtigen Debatte ermöglichen. Zugleich wird in dieser vergleichenden Auseinandersetzung nach einer richtigen Begründung der Lebensführung gesucht. Im Schlussvergleich werden die Ergebnisse der gesamten Untersuchung noch einmal aufgenommen, so dass eine im Rahmen der vorliegenden Arbeit¹ mögliche Antwort auf die Untersuchungsfrage abgeleitet werden kann: Was ist der Grund eines guten Lebens?

¹ Die vorliegende Arbeit wurde in einer früheren Fassung am Philosophie Institut der Freien Universität Berlin als Dissertation angenommen.

I.

Die Begründung des guten Lebens in der gegenwärtigen Philosophie

Die alte Frage nach dem guten und glücklichen Leben² verschwand im Anschluss an Kants Kritik an eudaimonistischen Moraltheorien weitestgehend aus der philosophischen Diskussion. Kant hatte an den wirkmächtigen antiken Ethiken kritisiert, dass das Glück als Begründung einer Moral- bzw. Tugendlehre nicht zureichend allgemeingültig ist. Er wollte das richtige, moralische Handeln deswegen unabhängig von einer Glücksvorstellung rein aus Vernunftbegriffen begründen. Da das Glück in der Nachfolge Kants als Erfüllung subjektiver Wünsche verstanden wurde, galt es lange als kein adäquater Gegenstand einer philosophischen Theorie mit einem Anspruch auf Allgemeingültigkeit, und wurde als eine Privatangelegenheit oder als Gegenstand empirischer Wissenschaften³ betrachtet⁴. Aktuell wird die Frage nach dem guten Leben⁵ von Kritikern der Moraltheorien kantischer Tradition wieder in die philosophische Diskussion eingebracht. Die Kritiker zeigen drei größere Mängel auf.

Erstens beruht die rein auf Vernunftbegriffen gegründete Pflichtenethik bzw. Moraltheorie kantischer Tradition selbst auf einer Vorstellung eines guten Lebens als vernünftige Selbstbestimmung, die von ihren Vertretern ausgeblendet wird. Ohne diese Vorstellung zu reflektieren, bleiben die eigenen Grundlagen verborgen, sodass die daraus resultierenden Probleme unlösbar werden⁶. Zweitens fehlt dieser Moral ein Zweck, da keine substantiellen Güter angegeben werden, die durch sie geschützt werden sollen. Um solche Güter angeben zu können, bedarf es einer Vorstellung

² Ich unterscheide zunächst nicht zwischen einem guten und einem glücklichen Leben, weil eine solche Unterscheidung bereits ein Verständnis des Sachverhalts voraussetzt. Da ich aber erst untersuchen möchte, was ein gutes bzw. glückliches Leben ist, benutze ich beide Begriffe synonym als Bezeichnung für eine erstrebenswerte Lebensform. Ich setze dabei keine inhaltliche Bestimmung voraus, sondern lasse mich auf die Bestimmungen der besprochenen Autoren ein. Wenn diese eine entsprechende Unterscheidung treffen, dann werde ich sie ebenfalls diskutieren.

³ Eine umfangreiche Datenbank empirischer Untersuchungen zu diesem Thema hat Veenhoven erstellt. Sie ist im Internet unter <http://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/index.html> einsehbar und enthält fast 7000 Titel (Stand November 2011).

⁴ Vgl. Steinfath 1998, S. 7–10.

⁵ Es gibt seit ca. 30 Jahren wieder eine rege philosophische Diskussion zum Glück. Es werden einerseits eigenständige systematische Vorschläge eingebracht, andererseits gibt es Versuche, die alten Antworten der Philosophiegeschichte zu aktualisieren. Vgl. zum Überblick über die Debatte bspw. Hügli 1997; Steinfath 1998; Pollmann 1999; Wolf 1999; Horn 2000.

⁶ Vgl. Taylor 2002, insbesondere Abschnitt 4.2.

eines guten Lebens⁷. Und drittens gebe es für einen Menschen kein Motiv, sich eine Moral anzueignen, die nicht auf sein Konzept eines guten Lebens bezogen sei⁸.

Die gegenwärtige Diskussion reagiert auf die skizzierten Folgen des Verzichts auf die Frage nach dem guten Leben, indem sie versucht, die von Kant gefestigte Vorstellung, Glück sei die Erfüllung subjektiver Wünsche, zu überwinden. Die gegenwärtig diskutierten Möglichkeiten, das gute Leben zu bestimmen, lassen sich zwei Richtungen zuordnen: dem reflektierten Subjektivismus und dem Objektivismus. Die Kontroverse der Positionen ruft eine skeptische Reaktion hervor, die das menschliche Glück für unmöglich erklärt. Dieser Diskussionsstand wird im Folgenden exemplarisch dargestellt und diskutiert.

A. Der reflektierte Subjektivismus – Glück durch Selbstaufklärung

Die Vertreter des reflektierten Subjektivismus⁹ bleiben in kantischer Tradition und halten grundsätzlich an der Überzeugung fest, dass ein glückliches Leben durch Wunscherfüllung erreicht wird. Zusätzlich zu der genannten Kritik wird das Wunschprinzip in Reinform selbst problematisiert. Da die Erfüllung von Wünschen manchmal mit Enttäuschungen verbunden ist¹⁰, führt die Erfüllung von Wünschen nicht immer zum Glück, sondern ist als Lebensprinzip ambivalent. Mit der Ambivalenz geht einher, dass es zufällig ist, ob ein Leben durch Wunscherfüllung glückt. Deswegen wird innerhalb dieser Forschungsrichtung vorgebracht, dass ein Mensch zuerst die individuellen Bedingungen seiner Wünsche reflektieren und dann nur die Wünsche befriedigen soll, die bestimmten Vernunftkriterien genügen. Innerhalb der Position des reflektierten Subjektivismus werden verschiedene Möglichkeiten solcher Kriterien diskutiert. Da diese Konzepte stets an der Idee der Wunscherfüllung als wesentlichem Element des Glücks ansetzen, bleiben sie weitgehend formal und überlassen die materiale Ausfüllung der Form dem Einzelnen. Im Ganzen soll der Einzelne die Ambivalenz des Wunschprinzips durch Nachdenken überwinden. Drei grundsätzliche Möglichkeiten, das Verhältnis von Wünschen und Denken zu fassen, sollen exemplarisch diskutiert werden.

⁷ Vgl. Nussbaum 1999, S. 34–39.

⁸ Vgl. Steinfath 1998, S. 11 f.

⁹ Vgl. bspw. Griffin 1986; Stemmer 1997 und 1998; Seel 1999; Hossenfelder 2000; Feldmann 2004.

¹⁰ Vgl. Stemmer 1998, S. 61.

1. Informiertheit

In Stemmers (1998) Vorschlag bleiben die Wünsche das übergeordnete Glücksprinzip. Das Denken soll bloß die Auswahl der relevanten Wünsche optimieren. Das grundsätzliche Festhalten am Prinzip der Wunscherfüllung begründet er damit, dass wir immer dann davon sprechen, dass etwas gut sei, wenn es das erfüllt, was wir uns davon wünschen¹¹. Allerdings sind nicht alle Wünsche einer Person glücksrelevant, da Enttäuschungen möglich sind. Nur die aufgeklärten oder informierten Wünsche führen zum Glück¹². Informiert heißen solche Wünsche, die der Mensch nach Kenntnis aller Wunschbedingungen vernünftigerweise noch hat. Man müsste also bei jedem Wunsch alle Bedingungen reflektieren, um anschließend nach Vernunftkriterien einzuschätzen, ob man diesen Wunsch tatsächlich umsetzen will. Ein solcher Zustand vollständiger Informiertheit ist für den Menschen laut Stemmer aber unerreichbar, weil einem Wünschenden die Erfahrung des Gewünschten fehlt und die Quellen von Wünschen zu vielschichtig sind¹³. Demnach wäre ein Leben gut, wenn sich die möglichst informierten Wünsche erfüllen und diese Wünsche zufälligerweise mit denen, die man bei vollständiger Informiertheit hätte, übereinstimmen¹⁴.

Ob ein Leben gut wird, hängt also letztendlich von dieser zufälligen Übereinstimmung ab, so dass die Ambivalenz des Wunschprinzips nicht aufgehoben wird, sondern auf die vielfältigen, ggf. unbekannten Wunschquellen zurückgeführt wird. Die bloße Reflektion der Wunschquellen führt also nicht aus der existentiellen Orientierungslosigkeit heraus.

2. Weltoffene Selbstbestimmung

Seel (1999) untersucht in seiner umfangreichen Studie die Form des Glücks. Seine Verhältnisbestimmung von Wünschen und Denken ist der gerade diskutierten genau entgegengesetzt. Das Denken hat in diesem Vorschlag eine Priorität gegenüber dem Wünschen. Seel will durch eine Betrachtung des Wie des menschlichen Wollens eine formale Bestimmung des guten Lebens gewinnen¹⁵ und unterscheidet dabei zwischen einem guten, einem gelingenden und einem glücklichen Leben¹⁶.

Das glückliche Leben ist weiterhin ein Leben, in dem sich die Wünsche des Einzelnen erfüllen. Ein gelingendes Leben hingegen orientiert sich nicht an den Wün-

¹¹ Vgl. Stemmer 1998, S. 47–59.

¹² Vgl. Stemmer 1998, S. 59–65.

¹³ Vgl. Stemmer 1998, S. 65–68.

¹⁴ Vgl. Stemmer 1998, S. 69.

¹⁵ Vgl. Seel 1999, S. 10.

¹⁶ Vgl. Seel 1999, S. 125–127.

schen einer Person, sondern besteht in einem Verhältnis zum eigenen Leben. Damit ist es nicht zustands-, sondern prozessorientiert. Es ist das weltoffen selbstbestimmte Leben. Selbstbestimmung besteht nach Seel darin, dass der Einzelne die Möglichkeit hat und auch nutzt, seinen Lebensweg frei zu wählen. Es ist also die Fähigkeit des Einzelnen, das eigene Leben aus sich selbst heraus zu begründen. Die Weltoffenheit beinhaltet, dass diese Wahl durch Erfahrungen mit der Welt und mit anderen Menschen korrekturfähig bleibt¹⁷. Weltoffenheit könnte man folglich als eine Form von zugelassener Fremdbestimmung verstehen. Welcher Lebensweg konkret gewählt wird, scheint für das Gelingen unerheblich zu sein, einzig bedeutsam ist die Begründung dieser Wahl. Die Begründung soll in einem Zusammenspiel von Selbst und Welt erfolgen.

Das gute Leben besteht nach Seel aus einem gelingenden und einem glücklichen Leben¹⁸. Damit ist das gute Leben ein weltoffen selbstbestimmtes Leben, in dem sich außerdem die eigenen Wünsche erfüllen. Das gelingende Leben hat dabei Priorität, weil es zugleich die Möglichkeit eines glücklichen Lebens eröffnet. Die Wunscherfüllung wird also der Selbstbestimmung untergeordnet. Allerdings ist die Freiheit des Einzelnen bei der Wahl seines Lebensweges, d. h. also die Selbstbestimmung, für ein gelingendes Leben grundsätzlich von einer Bedingung eingeschränkt. Der gewählte Lebensweg darf weder die Möglichkeit zur Selbstbestimmung noch die Fähigkeit zur Korrektur aufheben. Die weltoffene Selbstbestimmung ist also ein Selbstzweck. Indem es zum Selbstzweck erklärt wird, verliert es allerdings den reinen Prozesscharakter und wird zugleich zum Ziel des Prozesses erklärt. Es wird selbstbezüglich gedacht¹⁹.

Die Fähigkeit zur weltoffenen Selbstbestimmung soll für das Gelingen eines Lebens nach Seel also nicht nur ausgeübt, sondern außerdem gegen mögliche Gefahren verteidigt werden. Die Gefahren entstehen durch den skizzierten Selbstbezug. Denn wenn ein Mensch seine Selbstbestimmung überbetont, dann besteht die Gefahr eines pathologischen Rückzugs des Menschen auf sich selbst. Wenn er allerdings die Weltoffenheit überbetont, dann droht ein pathologisches Sich-Ausliefern an die Welt²⁰. Damit wären nach Seel sowohl das vollständig selbstbestimmte wie auch das vollständig fremdbestimmte Leben schlecht. Gesucht wäre eine Art Balance von beidem. Hier stellt sich die Frage, was es dem Menschen ermöglicht, den Pathologien zu entgehen und das richtige Verhältnis von Selbst- und Fremdbestimmung zu erreichen.

Seel bietet nichts an, was diese Aufgabe erfüllen könnte, sondern wirft der Philosophiegeschichte vor, dass sie überhaupt versucht hat, diesen Konflikt zu lösen. Dieser Konflikt gehöre zum selbstbestimmten Leben dazu²¹. Wenn sich aber nichts

¹⁷ Vgl. Seel 1999, S. 114–119, 127–136.

¹⁸ Vgl. Seel 1999, S. 97–101.

¹⁹ Vgl. Seel 1999, S. 120.

²⁰ Vgl. Seel 1999, S. 121.

²¹ Vgl. Seel 1999, S. 13–48, 122.

finden lässt, was den Menschen vor diesen Gefahren bewahrt, dann ist das Gelingen des Lebens zufällig und kann jederzeit in eine Pathologie abgleiten.

Die Ambivalenz des Wunschprinzips wird nicht überwunden, stattdessen zeigt sich auch die vernünftige weltoffene Selbstbestimmung als problematisch. Sobald diese Fähigkeit zum Selbstzweck und damit zum eigenen Maßstab erhoben wird, bedroht sie sich offenbar selbst. Sie zeigt damit eine Schwierigkeit, die über die bloße Enttäuschung durch die Wünsche hinausgeht, da sie bei falscher Ausführung die eigene Verwirklichung behindert. Hier entsteht also zusätzlich die Frage, wie und woran das vernünftige Vermögen der Selbstbestimmung ausgerichtet werden kann, damit es sich nicht selbst gefährdet. Der Orientierungssuchende muss also einsehen, dass er nicht nur die Ambivalenz seiner Wünsche überwinden, sondern außerdem noch sein Denken schulen muss.

3. Widerspruchsfreiheit der Zwecke

Auch nach Hossenfelder (2000) besteht das glückliche Leben in der Erfüllung von Wünschen. Da er den Menschen aber in erster Linie als ein handelndes Wesen begreift, wird die Wunscherfüllung nicht nur Denkbedingungen unterworfen, sondern zusätzlich den Bedingungen des Handelns. Dieser Entwurf bemüht sich um eine Art Gleichgewicht von Denken und Wünschen.

In der Struktur von Handlungen liegt nach Hossenfelder a priori, dass sie auf Zwecke gerichtet sind. Als handelndes Wesen folgt der Mensch dem Grundsatz, alle seine Zwecke erreichen zu wollen. Zwecke stellen Handlungsalternativen dar, die der Mensch tatsächlich erreichen will, wobei er die dafür erforderlichen Mittel kennt und ergreift²². Wünsche hingegen sind beliebige Bewertungen von Sachverhalten. Sie orientieren sich an keinerlei Kriterien, helfen dem Menschen allerdings bei der Zwecksetzung, indem sie die prinzipiell gleichwertigen Handlungsalternativen gewichten. Ohne eine solche Gewichtung würde der Mensch sich alle möglichen Handlungsalternativen zu Zwecken machen müssen²³. In einem solchen Fall hätte er auch einander widersprechende Handlungsalternativen zu Zwecken erhoben und könnte nicht alle seine Zwecke realisieren, was seinem Grundsatz als handelndes Wesen widersprechen würde. Im Versuch, die eigenen Wünsche zu erfüllen, d.h. durch das Glücksstreben, findet allerdings notwendig eine Gewichtung der Handlungsalternativen statt, so dass eine sinnvolle Zwecksetzung möglich wird. Um der Zwecktätigkeit willen will der Mensch nach Hossenfelder also das Glück und setzt sich damit das Glück zum Zweck, so dass die Erfüllung von Wünschen und damit das Glück

²² Vgl. Hossenfelder 2000, S. 41, 45 f.

²³ Vgl. Hossenfelder 2000, S. 153–157.

denselben apriorischen Bedingungen unterworfen ist wie die Erreichbarkeit der Zwecke.

Die Realisierbarkeit von Zwecken setzt laut Hossenfelder a priori eine innere und äußere Zweckharmonie voraus. Da Menschen immer in einer Gemeinschaft leben, ist eine äußere Zweckharmonie zwischen verschiedenen Individuen notwendig, um gewährleisten zu können, dass jedes wollende Individuum seine Zwecke erreichen kann, ohne mit anderen Individuen in Konflikte zu geraten. Das Wollen der äußeren Zweckharmonie ist notwendig im Streben nach Zweckverwirklichung enthalten; es ist der Wille zum Recht. Die äußere Zweckharmonie soll durch die Gesetze und die sozialen Normen hergestellt werden²⁴. Damit der Einzelne alle seine Zwecke erreichen kann, ist außerdem notwendig, dass auch innerhalb eines Individuums keine Zweckkonflikte vorkommen. Die innere Zweckharmonie muss durch Widerspruchsfreiheit der Zwecke hergestellt werden, die wiederum dadurch entsteht, dass der Mensch seine Wünsche erfüllen will. Im Streben nach Zweckverwirklichung ist also auch das Wollen der Wunscherfüllung enthalten; es ist der Wille zum Glück²⁵.

Wenn nun die Realisierbarkeit von Glück denselben Bedingungen unterworfen ist wie die Realisierbarkeit von Zwecken, dann ist das Glücksstreben eine apriorische Bedingung der eigenen Realisierbarkeit. Das ist insofern problematisch, als dass das Glücksstreben die Widerspruchsfreiheit der Zwecke und nun die eigene Widerspruchsfreiheit gewährleisten muss, obwohl, wie oben gesagt, die Wünsche keinerlei Kriterien und damit auch nicht denen der Logik unterworfen sind²⁶. Die Widerspruchsfreiheit der Wünsche muss also vorausgesetzt werden²⁷. Da der zwecktätige Mensch auf diese Weise seinen Wünschen ausgeliefert ist, ist er damit sowohl in seiner Zweckrealisierung als auch in seinem Glück von einer zufälligen Widerspruchsfreiheit seiner Wünsche abhängig. Sobald diese nicht mehr gegeben ist, verliert er seine Glücksmöglichkeit.

Das ambivalente Wunschprinzip wird also auch in diesem Fall nicht überwunden. Die Differenzierung zwischen Zwecken und Wünschen verdeutlicht zwar die notwendige Verknüpfung von logischem Denken und dem Streben nach Glück, setzt aber eine Eindeutigkeit der Wünsche voraus, ohne sie gewährleisten zu können. Der Orientierungssuchende kann hieran also einsehen, dass er eines Maßstabs bedarf, der weder in den Wünschen noch in dem Denken schon gegeben ist, sondern erst erworben werden muss.

²⁴ Vgl. Hossenfelder 2000, S. 48–51.

²⁵ Vgl. Hossenfelder 2000, S. 159–162.

²⁶ Vgl. Hossenfelder 2000, S. 155, 165.

²⁷ Vgl. Hossenfelder 2000, S. 160 f.

4. Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich der reflektierte Subjektivismus als ein Versuch beschreiben, das menschliche Streben nach Wunscherfüllung mit seinem Denken zu vereinbaren. Im Hintergrund der Wünsche stehen letztlich die Bedürfnisse eines Menschen und das Denken stellt eine Verwirklichung der menschlichen Vernunft dar. Die diskutierten Vorschläge loten also das glücksrelevante Verhältnis von Bedürfnissen und Vernunft innerhalb eines Menschen aus. Drei prinzipielle Möglichkeiten, das Verhältnis von Bedürfnissen und Vernunft zu denken, werden vertreten.

Zunächst besteht die Möglichkeit, die Bedürfnisse und die Vernunft als unabhängige Vermögen innerhalb des Menschen zu betrachten, die für ein gutes Leben in einem bestimmten Verhältnis stehen müssen. Die Vorschläge von Seel und Stemmer gehören zu dieser Betrachtungsweise. Stemmer hält an der Vorrangigkeit des Wunschprinzips für das Glück fest, so dass die Vernunft in Bezug auf das Glück zwar eine wichtige, aber den Bedürfnissen untergeordnete Stellung einnimmt. Sie hat im Bezug auf das Glück eine bloß ordnende Funktion. Seel kehrt das Verhältnis um und sieht das entscheidende Vermögen aller kritischen Einordnung zum Trotz in der Vernunft als Vermögen der weltoffenen Selbstbestimmung. Die Erfüllung von Wünschen bzw. Bedürfnissen führt zwar weiterhin zum Glück, ist aber in Seels Entwurf für das gute Leben im Ganzen eher zweitrangig und der vernünftigen Selbstbestimmung untergeordnet. Beide Entwürfe finden keine Lösung für die Ambivalenz des Wunschprinzips.

Die andere Möglichkeit, die Bedürfnisse und die Vernunft nicht grundsätzlich eigenständig, sondern verbunden zu denken, findet sich bei Hossenfelder. In seinem Entwurf wählt der Handelnde aufgrund seiner Wünsche seine Zwecke, deren Erfüllung dann zum Glück führt. Die für das Glück notwendige Widerspruchsfreiheit der vernünftigen Zwecksetzung gründet in der vermeintlichen Widerspruchsfreiheit der Wünsche. Die Überwindung der Ambivalenz der Wünsche wird in diesem Fall schlicht vorausgesetzt, aber nicht nachgewiesen.

Insgesamt wird an dem reflektierten Subjektivismus deutlich, dass das Subjekt sowohl in seinen Wünschen als auch in seinem Denken begründungsbedürftig ist. Das Subjekt bringt die Möglichkeit zum Glück aber auch zum Unglück mit, die weder die Wünsche noch das Denken allein eindeutig als Glück verwirklichen können. Damit wird an den diskutierten subjektivistischen Positionen deutlich, dass der Mensch zum Glück eines Dritten bedarf, das über das bloße Subjekt hinaus geht und ihm bei der Überwindung der eigenen Ambivalenz hilft.

V. Schlussvergleich

Nachdem die verschiedenen Konzepte des guten Lebens nachvollzogen wurden, soll ein Vergleich dieser Konzepte meine Untersuchung abschließen. Je zwei Denker wurden schon in den jeweiligen Kapiteln in Beziehung gesetzt, nun soll aber der Zusammenhang aller drei Denkansätze verdeutlicht werden. Um den Vergleich systematisch zu gestalten, werde ich für alle Denker zunächst den Ausgangspunkt darstellen. Im zweiten Schritt gilt es dann, die Denkrichtung, die von dem Ausgangspunkt jeweils eingeschlagen wird, und die vollzogenen Denkschritte zu kennzeichnen. Drittens werden die Ergebnisse der Auseinandersetzungen zusammengefasst. Als letztes sollen in einem kurzen Ausblick mögliche Konsequenzen meiner Untersuchung für die gegenwärtige Debatte und den nach Orientierung suchenden Menschen aufgezeigt werden.

A. *Der Ausgangspunkt – Urteilen oder Fragen*

Wie man es bei dem Versuch, den Grund eines guten Lebens zu bestimmen, erwartet, setzen alle Denker in gewisser Weise am alltäglichen Leben der Menschen an. Dieser Anfang im Leben ist den drei Denkern gemeinsam, allerdings verhalten sie sich unterschiedlich dazu, so dass der genaue Ansatzpunkt jeweils anders gewichtet ist.

Platon stellt im Vorgespräch des *Charmides* eine Situation dar, die so oder so ähnlich stattgefunden hat. Es war für die Athener Bildungsschicht sicherlich ganz alltäglich, sich in einer Palaistra zu Sport und Gespräch zu treffen. Sokrates entwickelt die philosophische Sachfrage aus dieser alltäglichen Situation, so dass die Verbindung zwischen Leben und Philosophie nachvollziehbar wird. In den agierenden Personen gibt es damit eine gewisse Einheit von Lebensvollzug und Nachdenken über die Begründung dieses Lebens. An den drei Hauptpersonen des Dialogs Charmides, Kritias und Sokrates werden schon im Vorgespräch verschiedene Haltungen zu ihrem Lebensvollzug deutlich.

Charmides stellt die Stufe des unbewussten, aber von der Gemeinschaft als richtig anerkannten Lebens dar. Er weiß, dass er als gut gilt, und bemüht sich, diesen Ruf zu erhalten. Er übernimmt damit unbewusst den Anspruch seiner Mitbürger, das gute Leben zu verwirklichen. Den Grund für dieses gute Leben soll die von Charmides unbewusst verwirklichte Tugend bilden. Charmides beginnt mit Sokrates' Hilfe, die eigene Lebensführung zu reflektieren, um das darin unterstellte Gute zu erfassen. Charmides hat also bis dahin noch kein eigenes Verhältnis zum eigenen Lebensvollzug erworben. Er stellt den Praktiker dar, über den die ande-

ren nachdenken, weil sie in ihm die Verwirklichung des guten Lebens voraussetzen.

Kritias stellt die Stufe des bewussten Lebens dar. Er ist einer derjenigen, die Charmides das gute Leben und die Tugend zuschreiben. Damit beansprucht Kritias nicht nur die Erkenntnis des Guten, sondern außerdem noch die Fähigkeit zu erkennen, ob ein Mensch das Gute in seiner Lebensführung verwirklicht. Er verkörpert das reflektierte Leben, das die eigenen und fremden Grundlagen zu kennen behauptet. Kritias' Verhältnis zur alltäglichen Lebenspraxis besteht in Zuschreibung des Guten und anschließender Reflexion dieses Guten. Charmides ist für Kritias ein Repräsentant der guten Praxis. Charmides bedarf aus Kritias' Sicht höchstens einer begrifflichen Aufklärung über die eigene richtige Praxis; die Tugend hat er schon.

Beide zusammen repräsentieren Charmides und Kritias das Leben im Anspruch des Guten. Sie unterstellen bewusst oder unbewusst die Begründung ihrer Lebensführung und urteilen von ihr her über die konkreten Einzelbelange des Lebens.

Sokrates erhebt keinen solchen Anspruch wie Charmides oder Kritias, sondern untersucht diesen Anspruch. Sokrates verkörpert das prüfende Leben, das nach der Begründung sucht, anstatt ihren Besitz bei sich oder anderen zu unterstellen. Wie schon vorher diskutiert, ist das sokratische Denken im Verhältnis zu dem Denken seiner Partner gegenläufig. Anstatt von einer unterstellten Begründung her zu denken, denkt er umgekehrt auf die Begründung hin. Er setzt an dem konkreten Lebensvollzug des Charmides an und arbeitet die innere Struktur und Begründungsbedürftigkeit dieses Lebens heraus. Anschließend wendet er sich Kritias zu, der eine Theorie über die Qualität der Charmides-Praxis vorbringt, und untersucht an dieser Theorie das Denken, das der Praxis des Charmides eine Begründung zuschreibt. Sokrates' Verhältnis zum alltäglichen Lebensvollzug ist identisch mit seinem Verhältnis zu der Theorie über diesen Lebensvollzug. In beiden Fällen fordert er das anspruchsbasierte Leben heraus, den eigenen Anspruch einzulösen. Sein Verhältnis lässt sich als anspruchsfrei und prüfend bestimmen. Er ist der Sache zugewandt, die beansprucht wird.

Platons Dialog stellt damit zwei Grundmöglichkeiten der Lebensführung dar: das anspruchsbasierte und das anspruchsprüfende Leben. In der ersten Variante wird die Begründung der eigenen Lebensführung unterstellt; in der zweiten wird sie aktiv gesucht.

Aristoteles beginnt die *Nikomachische Ethik* mit einer Reflexion aller menschlichen Tätigkeiten auf ihr Ziel hin. Er abstrahiert schon im ersten Satz von dem konkreten Lebensvollzug des Einzelnen und konzentriert sich in seiner Untersuchung auf den so entstehenden Allgemeinbegriff des höchsten Ziels. Das letzte Ziel aller Tätigkeiten und das höchste notwendig erstrebte Gut ist das Glück. Da nach einer solchen Einführung des Glücksbegriffs jeder Mensch notwendig nach Glück strebt, kann Aristoteles mit seiner Betrachtung an den bekannten Lebensformen und Lebensbegrif-

fen ansetzen. Er übernimmt damit den Anspruch der Alltagspraxis, das gute Leben verwirklicht zu haben, und versucht, den Grund dieser unterstellten Verwirklichung begrifflich zu erfassen. Seine Grundvoraussetzung ist also, dass die reflektierte Handlungspraxis das Gute erstrebt und verwirklicht. Der Mangel der Praxis besteht bloß darin, dass sie ihren Maßstab, das erstrebte höchste Gute, nicht genau kennt.

Kant eröffnet seine *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in der Vorrede mit einer Systematisierung der vorhandenen und notwendigen wissenschaftlichen Disziplinen. Diese Vorrede dient dazu, den vom Leben abgewandten Wissenschaftler von der Notwendigkeit einer Ethik zu überzeugen, die ihr oberstes Prinzip allein aus der Vernunft selbst begründet. Kant behauptet, dass alle Ethiken vorher schlecht oder falsch begründet waren. Die eigentliche Untersuchung beginnt Kant mit seiner Bestimmung des guten Willens als einzigen Grundes eines guten Lebens. Kant setzt also mit dem Anspruch ein, den Grund des guten Lebens endlich richtig zu erfassen. Erst anschließend greift er auf den Alltag zurück. Die gemeine Menschenvernunft, wie Kant das Alltagsdenken bezeichnet, weiß, was gut und richtig ist, nämlich die Achtung des Gesetzes; sie weiß bloß nicht, warum das Gesetz geachtet werden soll. Kant bekräftigt damit den Anspruch des Alltagsdenkens, das Gute zu kennen. Das Alltags-handeln entspricht laut Kant nicht immer dem eigentlich bekannten Maßstab. Der Grund dafür ist das fehlende Verständnis bzw. die fehlende Begründung des richtigen Wissens. Diese Begründung will Kant in einer Selbstaufklärung der Vernunft nachholen. Seine Grundvoraussetzung ist also, dass das reflektierte Alltagsdenken das Gute schon aus sich selbst heraus kennt.

Vergleicht man die skizzierten Ansätze, so zeigt sich eine ganz klare Gemeinsamkeit von Kritias, Aristoteles und Kant. Alle drei setzen eine Lebenspraxis voraus, die in irgendeiner Form das gute Leben schon verwirklicht, zugleich aber einen Mangel hat, den sie beheben wollen. Man kann sagen, dass alle drei eine Lebenspraxis reflektieren, wie sie von Charmides repräsentiert wird. Sie beanspruchen das Gute für sich und den reflektierten Alltag von Beginn an. Kritias schreibt Charmides die Verwirklichung der Tugend uneingeschränkt zu. Aristoteles erhebt den Anspruch für das Alltagshandeln, weil es stets das Gute zum Ziel hat, und Kant für das Alltagsdenken, weil es den Begriff des Guten als Urteilsmaßstab benutzt. Sie selbst wollen das richtige Bewusstsein des Guten einbringen. Alle drei treten den Versuch an, die Rechtmäßigkeit des erhobenen Anspruchs nachzuweisen. Trotz des geteilten Anspruchs fokussieren Kritias, Aristoteles und Kant auf einen jeweils anderen Aspekt an der reflektierten Lebenspraxis und diagnostizieren entsprechend verschiedene Mängel.

Kritias schreibt Charmides die Tugend zunächst uneingeschränkt zu. Da sich im Verlauf der sokratischen Prüfung die Begründungsbedürftigkeit der Charmides-Lebensführung zeigt, muss Kritias sein Urteil modifizieren. Zuerst will er Charmides durch einen richtigen Begriff der Praxis (Tun des Guten) belehren und damit einen Mangel an Maßstabswissen ausgleichen. Nachdem diese Möglichkeit scheitert, ver-

ordnet Kritias dem guten Praktiker eine Selbstreflexion, um die Begründung der eigenen Tugend in der eigenen Erkenntnisfähigkeit einzusehen. Kritias sieht bei dem Praktiker also erst einen Mangel an Maßstabswissen und dann einen Mangel an Selbstwissen. Beide Ansätze werden von Sokrates als ungenügend aufgezeigt.

Aristoteles und Kant haben ein differenzierteres Verhältnis zur Charmides-Lebenspraxis als Kritias. Aristoteles sieht die Tugend nur in Charmides' Handeln verwirklicht und diagnostiziert einen Mangel an Maßstabswissen. Deswegen konzentriert er sich auf den Lebensmaßstab des Charmides-Lebens, auf das Objekt seines Tuns. Kant hingegen sieht die Ambivalenz des Handelns trotz des vorhandenen Maßstabswissens (Achtung vor dem Gesetz). Da dieses Wissen offensichtlich nicht ausreicht, um immer danach zu handeln, muss dem Praktiker noch etwas anderes fehlen. Nach Kant fehlt es ihm an der Begründung seines Maßstabswissens. Da eine Begründung der eigenen Lebensführung stets eine Leistung des Einzelnen ist, kann sie auch nur im Subjekt selbst gesucht werden. Deswegen wendet sich Kant dem Subjekt selbst und darin dem maßstabssetzenden Vermögen zu.

Aristoteles und Kant lassen sich also dem anspruchsbasierten Denken der sokratischen Gesprächspartner zuordnen. Sachlich knüpft Aristoteles dabei an der ersten Antwort des Kritias an und Kant an der zweiten. Folglich bietet sich die Deutung an, dass Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* das praktische Gute entfaltet, das Kritias als Maßstab nur benennt. Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* lässt sich damit auffassen als eine Darstellung, inwiefern die Selbstreflexion des Vernunftvermögens eine notwendige Reaktion auf das unbegründete Maßstabswissen ist, wenn an dem Anspruch der Richtigkeit des Alltagsdenkens festgehalten wird. Beide Ethiken können als ein indirekter Versuch verstanden werden, die sokratische Widerlegung im *Charmides* zurückzuweisen, ohne dass man unterstellen muss, dies sei die Absicht der beiden Autoren gewesen.

Wie schon oben dargestellt, gibt es einen grundsätzlichen Gegensatz zwischen dem anspruchsbasierten und dem anspruchsprüfenden Denken. Sokrates führt im *Charmides* dieses prüfende Denken vor. Die gemeinsame Voraussetzung des anspruchsbasierten Denkens, die vorgefundene Lebensweise des Charmides sei schon gut, teilt Sokrates nicht. Er setzt aber auch keine andere Behauptung dagegen, sondern lässt sich selbst anspruchsfrei auf den Anspruch ein. Sokrates' Denken verwirklicht sich an dem anspruchsbasierten Denken und fokussiert auf die beanspruchte Wirklichkeit, die Sein und Erkennen der Tugend begründen soll. Wenn also Aristoteles und Kant den Anspruch von Kritias übernehmen und zu verteidigen versuchen, bieten sie damit auch einen Ansatzpunkt für das prüfende Denken.

B. Der Denkvollzug – Begründungsreflexion oder Begründungssuche

Bei dem Vergleich der Ansätze hat sich gezeigt, dass in Platons Tugenddialog zwei grundsätzliche Denkweisen vorgeführt werden, von denen nur eine von Aristoteles und Kant fortgeführt wird. Das prüfende Denken des Sokrates geht dabei verloren; das setzende Denken des Kritias wird zum System ausgebaut. Bei dem Vergleich der Denkvollzüge soll deswegen abschließend betrachtet werden, ob Aristoteles und Kant die sokratische Widerlegung überwinden konnten. Da das Anspruchsdenken vor seiner Prüfung auftreten muss, werde ich mit dem Vollzug des Anspruchsdenkens bei Aristoteles und Kant beginnen und anschließend zu seiner Prüfung durch Sokrates zurückkehren.

Aristoteles bestimmt das Gute zunächst ganz formal als Strebensziel aller menschlichen Tätigkeiten. Der Grund des guten Lebens wird folglich vom Ziel des Lebens, dem Objekt des Handelns und Denkens, her gedacht. Hier wiederholt sich Kritias' Erläuterung des praktischen Selbstverständnisses als das Tun des Guten. Aristoteles will dieses letzte Ziel näher bestimmen. Zuerst fasst er die Mitte als das werterhaltende Ziel der Praxis und die Charaktertugend als Haltung der richtigen Mitte. Ihre tätige Verwirklichung stellt das Glück des Praktikers dar. Im Anschluss daran beschreibt er zweitens die verschiedenen richtigen Verwirklichungen dieser Mitte in Bezug auf verschiedene Begierden des Menschen. Im dritten Schritt führt er die Verstandestugenden ein, die einerseits die praktische Verwirklichung der Mitte unterstützen und andererseits den höchsten Gegenstand überhaupt (Gott) betrachten sollen. Die gegenständliche Welt- und Menschbetrachtung ist mit dem Erreichen Gottes vollständig, weil Gott das höchste, absolute Objekt ist, an dem sich der Mensch betätigen kann. Das höchste Lebensziel ist folglich die Betrachtung Gottes und die höchste Lebensform die menschenmögliche Nachahmung der göttlichen Selbstbetrachtung.

Die gesamte Ethik lässt sich als Aristoteles' Entgegnung auf das Argument im *Charmides* lesen, wonach der Praktiker von seiner Tugend nichts wissen kann, solange sie nur von den Folgen seiner Tat her bestimmt ist. Diesen Einwand versucht er mit einer Theorie auszuräumen, in der er den Praktiker insgesamt darüber aufklärt, dass er das Gute als Mitte erstrebt und damit im Recht ist. Allerdings kann Aristoteles das Problem nicht lösen, wie der Praktiker in der konkreten Situation die richtige Mitte treffen kann und damit im Einzelfall sicher tugendhaft handeln kann. Da auch bei Aristoteles das praktische Gelingen des Lebens weiterhin von der guten Tat abhängt, in der sich die richtige Haltung verwirklicht, überwindet er die problematische Abhängigkeit der Lebenserfüllung von den zufälligen Umständen nicht. Das theoretische Gelingen in der Betrachtung Gottes ist für den Praktiker nicht möglich. Die Scheinbarkeit der aristotelischen Gotteserkenntnis wurde schon thematisiert und wird sehr eindrucksvoll von Kant aufgezeigt.

Kant verwehrt sich gegen jegliche objektivistische Begründung in der Ethik, weil der Mensch mögliche Gegenstände entweder erst aus der Erfahrung kennt oder bloß selbst konstruiert. Da die gemachten Erfahrungen vielfältig und eher zufällig sind, lässt sich damit keine Allgemeingültigkeit begründen. Die bloß konstruierten Gegenstände, wie bspw. Gott, lassen sich nicht als wirklich beweisen, so dass sie keine Begründungsmacht haben können. Kant setzt deswegen an dem Subjekt selbst an, das die Erfahrung macht bzw. die Gegenstände konstruiert. Die Aufklärung der gemeinen Menschenvernunft erfolgt durch stufenweises Zurückschreiten in der Begründung des guten Handelns zu einer reinen Vernunft, die vorher unbewusst wirksam war. Der Grund des guten Lebens wird im Menschen selbst, genauer: in seiner Vernunft angesetzt.

Zuerst wird das im Alltag geachtete Gesetz auf das gesetzgebende Vermögen zurückgeführt. Da es auch das zwecksetzende Vermögen ist, zeigt es sich zweitens als Selbstzweck und damit als unbedingter Maßstab des Wollens, Handelns und Denkens. Dieses maßgebliche Vermögen ist die Vernunft. Damit sie diese Aufgabe erfüllen kann und also die Begründung des Alltagsdenkens liefern kann, muss sie drittens als freie und letzte Ursache gedacht werden. Nur als solche bewahrt sie die Einheit des Menschen, bietet ihm einen Maßstab im Umgang mit der Welt, seinen Mitmenschen und seinen Begierden und stellt den Grund aller Erkenntnis dar. Die reine Vernunft ist also das absolute Subjekt und damit das Gegenstück zu Gott als absolutem Objekt. Die reine Selbstbetrachtung der Vernunft soll die schon im Alltag wirksame Ethik begründen.

Kants Ethik lässt sich ebenfalls als eine Erwiderung auf ein Argument des *Charmides* lesen. Es scheint, als ob Kant die Möglichkeit und Nützlichkeit eines nur sich selbst denkenden Denkens vorführen und beweisen will. Die Möglichkeit führt er vor, indem er in den Bedingungen der Möglichkeit der gemeinen Menschenvernunft schrittweise zurückschreitet und dabei von allen zunächst mitgedachten Inhalten zunehmend abstrahiert. Er beweist damit zwar eine Vollziehbarkeit einer solchen Rückbeugung des Denkens auf sich selbst, zeigt zugleich aber auf, dass dieses Denken sich selbst am Ende nicht mehr verstehen kann. Da die völlig autonome Vernunft nach Kant keinerlei Ursache haben darf, kann sie sich nicht mehr von einem anderen Sein ableiten und damit auch nicht mehr verstehen. Die anvisierte Nützlichkeit einer autonomen Ethik in Form von Umstandsunabhängigkeit wird nicht erreicht, weil die sich selbst nicht verstehende Vernunft das objektbezogene Denken nicht überwinden kann, sondern gerade die Angewiesenheit des Denkens auf einen Denkgegenstand vorführt. Der Vollzug der denkenden Selbstbetrachtung durch Kant überwindet also das Problem der Kritias-Antwort nicht, sondern bestätigt geradezu die Kritik an ihrer Unmöglichkeit, weil es verdeutlicht, dass dieses Denken am Ende leer ist.

Wie schon vorher diskutiert, zeigen sich die beiden Ethiken als komplementär zueinander. Sie beginnen an den beiden Polen des im Alltag verwirklichten Lebens.

Aristoteles setzt an den Zielen der Menschen an und denkt alles von diesen her. Kant hingegen setzt an dem Menschen selbst an und erklärt alles von seinem ziel- bzw. zwecksetzenden Vermögen her.

Im Tugenddialog werden beide Möglichkeiten, den Anspruch zu begründen, in ihrer Grundstruktur durchdacht. Kritias' erste Bestimmung der Tugend als das Tun des Guten deutet die Tugend wie Aristoteles vom Ziel oder genauer vom Ergebnis des Handelns her, also objektivistisch. Kritias' zweite Bestimmung der Tugend als Selbsterkenntnis thematisiert die Rückbeugung des Denkens auf sich selbst als eigentlichen Grund des guten Lebens, wie es auch bei Kant geschieht. Von Kritias werden im Dialog also beide Begründungsfiguren vertreten, die später Aristoteles und Kant zu großen Systemen ausbauen. Es ist bekannt, dass Kant seine Ethik in Kenntnis und Kritik einer aristotelisch geprägten Tradition ethischer Begründungen entwickelt hat. Unter der Annahme, dass das Gute schon bekannt ist, scheinen die beiden Begründungsversuche zwingend zu sein. Worin sollte sich das eigene Gutsein anderenfalls begründen lassen, wenn nicht in den eigenen Zielen oder in dem die Ziele setzenden Denken? Die beiden so gegensätzlich erscheinenden Systeme zeigen sich als Spielarten desselben Denkens. Sie sind die Ausdifferenzierungen des Anspruchsdenkens, das aus dem faktischen Lebensvollzug heraus die unterstellte Begründung eines guten Lebens durch konsequente Reflexion herauszuarbeiten versucht.

Im Tugenddialog vollzieht sich an dem Anspruchsdenken von Charmides und Kritias das prüfende Denken des Sokrates. Im Gegensatz zu Kant, Aristoteles und Kritias entwirft Sokrates keine Theorie, die sein Leben begründen soll.

Das Charmides-Gespräch, das die Reflexion der vorher unbewussten Praxis vorführt und einen Begriff dieser Praxis erarbeitet, stellt eine Besonderheit des Tugenddialogs dar. Aristoteles und Kant setzen diese Reflexion voraus. Allerdings wird in dem Charmides-Gespräch erstens vorgeführt, wie das Denken, das sich um den Grund des eigenen Lebens bemüht, anfangen muss. Nämlich mit einem Versuch, das eigene Handeln auf den Begriff zu bringen, um daran einzusehen, dass das Handeln selbst begründungsbedürftig ist und über sich selbst hinaus verweist. In der Charmides-Prüfung wird zweitens deutlich, dass das Handeln, die Haltung, der faktisch-natürliche Mensch überhaupt niemals den Grund für das gute Leben selbst darstellen können, sondern ihn bestenfalls umsetzen. Der unverstandene Begriff eines möglichen Maßstabs kann ebenfalls nicht als Begründung dienen. Die Begründung muss, wie Sokrates' Prüfung es zeigt, im Denken liegen. Dieser Teil des Dialogs rechtfertigt Sokrates' philosophisches Nachdenken über das Gute als existentiell notwendig. Sokrates beginnt also nicht mit einem Anspruch auf eine vorhandene, aber ggf. noch unbewusste Begründung. Stattdessen zeigt er an der anspruchsbasierten Praxis die Rechtmäßigkeit seiner Suche nach einer Begründung auf. Damit ist die Notwendigkeit von Ethik überhaupt begründet worden. Die philosophische Beschäftigung mit den Fragen der Lebensführung, die Aristoteles und Kant als sinnvoll voraussetzen,

bekommt hier im Tugenddialog durch Sokrates' Untersuchung der bloßen Praxis eine Grundlage. Zunächst ist allerdings offen, ob jedes Nachdenken über die Lebensfragen begründet ist oder nur ein bestimmtes. Die nächste Frage ist also, welche Ethik die richtige Ethik ist.

Sokrates behält seine Denkrichtung auf die Begründung der Lebensführung bei, indem er Kritias' Bestimmungen darauf hin untersucht, ob sie den erhobenen Anspruch erfüllen. Kritias versucht nun, die Rechtmäßigkeit seines Anspruchs zuerst vom Ziel der Praxis und danach vom sich selbst denkenden Denken her zu begründen. Im ersten Schritt zeigt Sokrates auf, dass ein bestimmtes Ziel auch zufällig erreicht oder verfehlt werden kann. Wenn also der Grund eines guten Lebens, die Tugend, davon abhängt, ob man ein bestimmtes Ziel faktisch erreicht oder nicht, dann bleibt das Leben im Vollzug unbegründet. Man könnte sogar das richtige Ziel anstreben und trotzdem unbegründet leben, wenn man es aufgrund zufälliger Umstände nicht erreichen kann. Damit ist eine rein objektivistische Ethik nicht das gesuchte richtige Denken. Sokrates verdeutlicht, dass die Verfassung des Handelnden selbst für die Lebensbegründung entscheidend ist, so dass der Lebensgrund des Einzelnen weder in der Welt bzw. den Mitmenschen liegen, noch stellvertretend durch andere geschaffen werden kann. Der Einzelne muss selbst richtig denken.

In der zweiten Antwort wechselt Kritias vollständig in die Innenperspektive des Menschen. Seine Unterstellung, dass der Mensch im Grunde schon richtig denkt und also das Gute erkannt hat, ihm aber das Bewusstsein der eigenen Einsicht fehlt, lässt sich allerdings nicht begründen. Die reine Selbstbetrachtung kann weder als möglich noch als nützlich nachgewiesen werden. Sokrates zeigt auf, dass Erkenntnis erstens stets durch einen Sachbezug konstituiert wird und Selbsterkenntnis zweitens in einer Prüfung der beanspruchten Sacherkenntnis erreicht wird. Beides beinhaltet eine bewusste Anstrengung. Damit kann die Erkenntnis des Guten nicht unbewusst vorliegen, so dass der Grund des guten Lebens nicht durch bloße Selbstbewusstwerdung eingesehen werden kann. Also ist auch eine rein subjektivistische Ethik nicht das gesuchte richtige Denken.

Insgesamt wird an Sokrates' Untersuchung einsichtig, dass die gesuchte Ethik sowohl ein Selbstverständnis des Menschen als auch ein Sachverständnis des Guten beinhalten muss. Da das Alltagsdenken beides bloß unterstellt und das Denkvermögen als solches zunächst nur die Möglichkeit des Erkennens ist, bedeutet dieses Ergebnis, dass das eigene Denken verändert werden muss. Grob lässt sich am Tugenddialog ein Dreischritt der Selbstveränderung feststellen. Erstens muss eine innere Umkehr des Denkens stattfinden, indem die Grundlagen der eigenen Lebensführung zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht werden. Zweitens müssen diese Grundlagen in einer Reflexion auf den Begriff gebracht werden, an dem drittens die Prüfung als Verständnissuche vollzogen werden kann. Die Reflexion wird durch die Prüfung schrittweise vertieft, so dass das Denken von der äußeren Selbstwahrnehmung des

Denkenden bis zu seinen letzten Voraussetzungen fortschreitet. Zugleich hebt die Prüfung die Voraussetzungen als sachlich unzureichend auf, sodass das Denken sich von ihnen lösen kann. Damit wird der bloße Selbstbezug des voraussetzungs-basierten Denkens durch Sokrates aufgebrochen und zugunsten des sachlich orientierten Denkens überwunden. Ein Sachbezug darf selbst allerdings nicht bloß vorausgesetzt, sondern muss ebenfalls im Prüfungsvollzug bewiesen werden. Erst auf diese Weise erreicht das Denken die Selbstständigkeit, die es als Grund der Lebensführung braucht, und stellt tatsächlich selbst das letzte bzw. erste Prinzip dar, ohne von irgendeiner Voraussetzung abzuhängen. Diese Selbstständigkeit wird nicht durch völlige Lösung von der Sache erreicht, sondern gerade durch eine konsequente Bindung an die beanspruchte Sache, d. h. an das Gute. Damit stellt das prüfende Denken nicht bloß den Grund irgendeines Lebens, sondern des guten Lebens dar. Die gesuchte Ethik wird also von Sokrates im Tugenddialog vollzogen.

C. *Das Ergebnis – eine neue Qualität des Denkens*

Das Ergebnis des jeweiligen Denkweges wurde schon angesprochen und soll hier zusammenfassend als Ergebnis meiner Untersuchung festgehalten werden.

Aristoteles sieht den Grund des guten Lebens in dem Ziel, dem Objekt eines Lebens; Kant hingegen in dem Subjekt, dem zwecksetzenden Vernunftvermögen. Dass diese Trennung eine Vereinseitigung darstellt, wird schon allein daran deutlich, dass beide Denker doch nicht völlig ohne den vernachlässigten Teil auskommen. Aristoteles zieht die Vernunft als das höchste Vermögen des Menschen heran, um ihn von allen anderen Lebewesen abzugrenzen; und Kant verobjektiviert das Vermögen als Gesetz zum Gegenstand der Achtung, um den Maßstab des Handelns und Wollens anzugeben. Kant entlarvt dabei Aristoteles' höchsten Gegenstand (Gott) als eine unerkannte Projektion der Vernunft und spätere Denker⁶⁶¹ entlarven Kants sich selbst denkende Vernunft als gegenstands- und machtlos.

Ein ähnliches Problem zeigt sich im Tugenddialog bei Kritias. Der gute Praktiker weiß nichts von seiner Tugend und der Selbsterkennende weiß nichts über das Gute; beide Möglichkeiten scheitern an dem Selbstanspruch, den Grund für das eigene gute Leben anzugeben. Selbsterkenntnis und Erkenntnis des Guten lassen sich ohne Wi-

⁶⁶¹ Vgl. dazu bspw. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Zweites Buch. Wissen, Hamburg 2000. Darin diskutiert Fichte die Voraussetzungen eines Denkens, das sich selbst zur Ursache allen Seins erklärt. Er zeigt sehr deutlich die fatalen Konsequenzen eines solchen Selbstbezugs auf. Seine Lösung unterscheidet sich stark von der sokratischen, da er nicht den Anspruch auf das Gute aufgibt, um danach zu suchen, sondern zurückkehrt zur Praxis und dem in ihr wirkenden Willen. Zur Frage nach dem Verhältnis der Ansätze von Sokrates und Fichte verweise ich auf die Arbeit von Zehnpfennig (1987).

derspruch nicht getrennt denken. Zugleich lassen sie sich nicht als natürlicher Besitz eines Menschen unterstellen, ohne dass die Unterstellung unbegründet bleibt. Nur die Möglichkeit zur Erkenntnis des Guten und zur Selbsterkenntnis kann als natürliche Gabe des Menschen festgestellt werden. Ihre Verwirklichung bleibt eine Aufgabe für jeden Einzelnen. Von den untersuchten Philosophen zeigt sich Sokrates als derjenige Denker, der die Verwirklichung der menschlichen Möglichkeit, die eigene Lebensführung zu begründen, im Tugenddialog vorführt.

Als Fazit des Vergleichs lässt sich folgendes festhalten. Erstens ist das menschliche Leben von sich aus begründungsbedürftig, weil es zunächst bloß die Möglichkeit für ein gutes, aber auch für ein schlechtes Leben darstellt. Zweitens lässt sich der Grund eines guten Lebens nicht in einer Theorie festschreiben, sondern bedarf einer eigenen Denkleistung, genauer einer Selbstveränderung des Einzelnen. Damit sich das Denken weder im Gegenstand vergisst, noch im reinen Selbstbezug entleert, muss es drittens den eigenen Sachbezug stets prüfend nachweisen, wann immer ein Sachanspruch erhoben wird. Darin erreicht das Denken eine neue Qualität, da es sowohl einen Sachbezug verwirklicht, als auch in einer Überwindung des bloßen Anspruchs die eigene Sachlichkeit einsieht. Der platonisch-sokratische Tugenddialog kann dabei als Denkschule für den Einzelnen dienen.

D. Konsequenzen für die Gegenwart – Überwindung des Anspruchsdenkens in der Prüfung

Bei der einführenden Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Debatte zum guten Leben konnte herausgearbeitet werden, dass der Grund eines guten Lebens stets in einem Selbstverhältnis des Menschen gesehen wird. Je nach Denktradition, in der die verschiedenen Beiträge stehen, sollte das richtige Selbstverhältnis entweder durch die ordnende Kraft der Vernunft ganz aus dem Subjekt heraus gewonnen, oder in der Verwirklichung objektiver Maßstäbe erreicht werden. Die subjektivistischen Beiträge bemühten sich um eine Verhältnisbestimmung von Wünschen und Denken, die zum guten Leben führen sollte. Die objektivistischen Beiträge versuchten, aus einer allgemeinen Konstitution des Menschen einen Maßstab für die Selbstverwirklichung abzuleiten, der eine gute Lebensführung begründen kann. Bei beiden Ansätzen zeigten sich Schwierigkeiten. Ein für sich unausgerichtetes Vernunftvermögen konnte nicht als Grundlage einer sinnvollen Wunschauswahl dienen und ungeprüfte Maßstäbe konnten die menschlichen Vermögen nicht zu seinem Besten ausrichten, so dass in beiden Fällen eine Begründung der Lebensführung fehlte.

Diese Ansätze konnten auf die Konzeptionen von Kant und Aristoteles zurückgeführt werden. Die Schwierigkeiten beider wurden ausführlich diskutiert. Da sich an den Ansätzen von Kant und Aristoteles nicht einzelne Argumente als schwierig

gezeigt haben, sondern die Begründungsstruktur selbst, kann sich auch ein Neuansatz auf derselben strukturellen Basis nicht bewähren. Das richtige Selbstverhältnis kann auch in der Gegenwart nicht mehr nur vom Subjekt oder nur vom Objekt her gedacht werden, wenn es die diskutierten Schwierigkeiten überwinden soll. Für die gegenwärtige Diskussion kann diese Feststellung als Anlass zur Selbstprüfung dienen, um die eigenen Grundvoraussetzungen aufzuklären und zu überdenken.

Die in der gegenwärtigen Diskussion geäußerte Skepsis gegenüber der Möglichkeit eines richtigen Selbstverhältnisses kann im Anschluss an die vollzogene Untersuchung nur in Vernachlässigung des sokratischen Denkens als begründet erscheinen. Die beiden Spielarten des Anspruchsdenkens als Objektivismus und Subjektivismus haben zwar aneinander jeweils Recht, leiden aber jeweils an den dargestellten Schwierigkeiten, so dass die skeptische Haltung angesichts des Anspruchsdenkens im Ganzen durchaus plausibel erscheint. In der Untersuchung hat sich deutlich gezeigt, dass das Anspruchsdenken die gesuchte Begründung des guten Lebens nicht bieten kann.

Die Skepsis angesichts des Anspruchsdenkens ist zwar berechtigt, sie beruft sich aber zu unrecht auf Sokrates als Vordenker. Im Gegensatz zur skeptischen Position leugnet Sokrates die Möglichkeit eines guten Lebens und die Erkennbarkeit seines Grundes nicht, sondern durchdenkt die vorgebrachten Gründe. Er setzt den objektivistischen und subjektivistischen Ansichten keine eigene Vorstellung entgegen, denn damit würde er ebenso einen Anspruch auf Erkenntnis des Guten erheben wie die widerlegten Partner. Stattdessen zeigt sich in dem von Sokrates vorgeführten prüfenden Denken die grundsätzliche Alternative zum Anspruchsdenken.

Damit ist auch der eigentliche Mangel, den ein Mensch in seinem Streben nach einem guten Leben zu überwinden hat, bezeichnet. Es ist das Anspruchsdenken, das eine Einsicht voraussetzt, um die es sich noch nicht bemüht hat. Diese zunächst unbewusst von unseren Mitmenschen übernommene Haltung, man sei irgendwie gut und müsse dieses Gutsein nur noch äußern, sollte ein Anlass dazu sein, sich selbst und andere zu fragen, worin denn dieses vermeintliche Gutsein besteht. Das so gewonnene Bewusstsein von der eigenen lebensleitenden Vorstellung überwindet das Anspruchsdenken noch nicht, sondern bildet es reflexiv ab. Die eigentliche Herausforderung besteht in der fortwährenden Überprüfung, ob diese Vorstellung den eigenen mitgedachten Maßstäben genügt. Die stetige Wiederholung verhindert folglich, dass man Wünsche zu erfüllen versucht, die den eigenen Maßstäben widersprechen und deswegen enttäuschend sind. Zugleich fokussiert sie das eigene Denken und schult es in einer Sachlichkeit, die die Wahl eines selbstwidersprüchlichen Maßstabs der Lebensführung verhindert. Ein solcher Maßstab würde die Prüfung nicht bestehen.

Die Prüfung der verschiedenen Ansichten über den Grund eines guten Lebens stellt selbst schon das richtige Selbstverhältnis des Menschen und den eigentlichen

Grund des guten Lebens dar. Den Übergang vom Anspruchsdenken zum prüfenden Denken kann der Orientierungssuchende am sokratischen Tugenddialog nachvollziehen und einüben.

»Und wenn ich wiederum sage, dass ja eben dies das größte Gut für den Menschen ist, täglich über die Tugend sich zu unterhalten und über die anderen Gegenstände, über welche ihr mich reden und mich selbst und andere prüfen hört, ein Leben ohne Selbsterforschung aber gar nicht verdient gelebt zu werden, das werdet ihr mir noch weniger glauben, wenn ich es sage.«

(Platon, *Apologie* 38a)