

**Über den Einfluss
der Ungewissheit möglichen Scheiterns und Irrens
auf die aktive Gestaltung eines guten Lebens**

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

der Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie
– Abteilung Philosophie –
an der Universität Bielefeld

Vorgelegt von

Armin H. R. Schneider

aus Salzgitter

Betreut durch:

Frau Jun. Prof. Dr. Michaela Rehm (Universität Bielefeld)

Frau Prof. Dr. Susanne Boshammer (Universität Osnabrück)

Osnabrück, im Dezember 2016

(überarbeitet im Mai 2017)

*In this world there are only two tragedies.
One is not getting what one wants,
and the other is getting it.*

– Oscar Wilde –

Für meinen Sohn Leonard,
in der Hoffnung, dass Dir zuteil wird, was Du als ‚gut‘ erachtest,
und es sich tatsächlich als so gut erweist wie angenommen
– oder sogar noch besser.

Inhaltsverzeichnis

I Ausgangsproblem.....	4
I.i Einleitung.....	4
I.ii Zwei Ungewissheiten als Ursache der Vorläufigkeit.....	8
I.ii _i Solon.....	8
I.ii _{ii} Tolstois <i>Iwan Iljitsch</i>	13
I.iii Aufbau der Arbeit.....	16
II Lösungsvorschlag.....	20
II.i Gutes Leben als Bündel von Aspekten.....	20
II.ii Stoa <i>versus</i> Aristoteles.....	30
II.ii _i Stoa – <i>per se</i> unabhängige Aspekte.....	34
II.ii _{ii} Aristoteles – abhängige Aspekte.....	37
II.ii _{iii} Aristoteles' <i>Mesotes</i> -Lehre – Binnendifferenzierung abhängiger Aspekte....	40
II.iii Übertragung als erster Lösungsvorschlag.....	42
II.iii _i Zwischenresümee der Grundlagen.....	42
II.iii _{ii} Kategorien von Aspekten eines guten Lebens.....	45
II.iv Vertiefung.....	55
II.iv _i Modifikation – Kants zwei Ansätze zur „Triebfeder“ der Moral.....	56
II.iv _{ii} ‚wichtig‘ <i>versus</i> ‚zentral‘ – Camus' Sinnhaftigkeit.....	65
II.iv _{iii} Die Sonderstellung des Aspektes ‚Gesundheit‘	77
III Zwei Lösungsstrategien.....	80
III.i Strategie 1: ein genaues Verständnis dessen, was ungewiss ist.....	80
III.ii Strategie 2: „Rüstzeug“ gegen Scheitern und Irren.....	86
IV Ausblick auf Probleme und Übertragungsmöglichkeiten.....	89
IV.i Das Problem der Diachronizität von Identität.....	90
IV.ii Ungewissheit <i>versus</i> Möglichkeit.....	97
IV.iii Anders gelagerte Ungewissheit I: Pascal <i>versus</i> Camus.....	100
IV.iv Anders gelagerte Ungewissheit II: Schefflers <i>Afterlife</i>	111
Abschlussbemerkung.....	124
Literaturverzeichnis.....	126
Danksagung.....	130
Erklärung.....	131

I Ausgangsproblem

*Es ist ganz wahr, was die Philosophie sagt,
dass das Leben rückwärts verstanden werden muss.
Aber darüber vergisst man den andern Satz,
dass vorwärts gelebt werden muss.*

– Søren Kierkegaard –

I.i Einleitung

Wenn ich mein Leben aktiv als gutes Leben gestalten möchte, dann brauche ich jetzt eine Vorstellung davon, was ein gutes Leben ist, beziehungsweise was in einem Leben ‚gut‘ ist, um die zukünftige Gestaltung meines Lebens daran zu orientieren. Aber wie verlässlich sind solche Vorannahmen tatsächlich? Wenn ich also irgendwie darauf antworten muss, was ich für ein gutes Leben halte, um mein Leben aktiv als solches einzurichten; wenn eine solche Antwort aber möglicherweise in hohem Maße vorläufig bleiben muss, weil ein abschließendes Urteil erst am Ende meines Lebens mit Kenntnis aller Fakten möglich ist, wie kann ich mein Leben dann überhaupt aktiv als gutes Leben gestalten? Die Vorläufigkeit dessen, was ich prospektiv als ‚gut‘ festlege, um danach zu streben, scheint mir vor allem auf zweierlei Ungewissheiten zu fußen: nicht zu wissen, ob ich erreiche, wonach ich strebe; und selbst wenn ich dies erreiche, nicht zu wissen, ob es sich wirklich als gut erweist, wie ich angenommen hatte. Obwohl diese Vorläufigkeit an sich womöglich unlösbar ist, kann ich mich aber zumindest fragen, wie ich damit am besten umgehen soll. Ich setze dabei voraus, dass es mir grundsätzlich darum geht, nicht nur irgendwie zu leben, sondern ‚gut‘ zu leben, also dass ich mein Leben aktiv als ein gutes Leben gestalten möchte. Das Hauptaugenmerk der folgenden Arbeit liegt dann auf dem Einfluss spezifischer Ungewissheiten auf die praktisch-prospektive Frage danach, wie zu leben gut ist. Dieses Problem scheint mir für die philosophische Beschäftigung mit der Frage nach einem guten Leben von erheblicher Tragweite zu sein. Ich werde deshalb ausloten, was sich trotz dieser Ungewissheit vorab weitgehend verlässlich über ein gutes Leben sagen lässt.

Um das Ausgangsproblem klarer zu fassen, hilft zunächst die begriffliche Trennung von zwei verschiedenen Fragen zum guten Leben: a) Die Frage, was ein gutes Leben ist, *versus* b) die Frage danach, wie zu leben gut ist.¹ Ich sehe einen Unterschied zwischen ontologischem Erkenntnisinteresse der Frage, was ein gutes Leben ist, und der drängenden praktischen Relevanz der Frage, wie zu leben gut ist. Die ontologische Frage, was ein gutes Leben ist, hängt mit einem Blick auf das Leben als Ganzes zusammen: Zwar kann ich mich zu einem bestimmten Zeitpunkt meines Lebens fragen, ob ich gerade ein gutes Leben habe oder bisher hatte, aber die Antwort ist wenig aussagekräftig für meine Zukunft. Als vollständige Antwort auf die Frage nach einem guten Leben genügt also keine Momentaufnahme und auch die Kette bisheriger Momentaufnahmen reicht nicht. Im Vordergrund steht eher, ob das Kontinuum der Zeitspanne meiner Existenz ‚gut‘ war, denn erst der Blick auf das ganze Leben scheint zu ermöglichen, ein Leben als gutes Leben zu bestimmen, auch wenn es punktuell oder phasenweise nicht gut war: Ich kann einen schlechten Start gehabt haben, aber dennoch etwas aus mir gemacht haben; ich kann einen schlechten Tag oder ein schlechtes Jahr gehabt haben, aber dennoch ein gutes Leben. Die ontologische Frage verstehe ich also als Frage nach dem Gutsein eines Lebens und das in Bezug auf das ganze Leben.

Die praktische Frage,² wie zu leben gut ist, hingegen bezieht sich auf den Prozess oder guten Vollzug des Lebens. Hierbei geht es darum, wie ich mein Leben als gutes Leben gestalten kann; wie ich aktiv dafür sorgen kann, am Ende *in summa* berechtigt³ sagen zu können, es sei ein gutes Leben gewesen. Auch bei der praktischen Frage geht es letztlich – ähnlich der ontologischen ‚Was ist ein gutes Leben?‘ – um das, was ein Leben gut macht, beziehungsweise was in einem Leben gut ist. Allerdings brauche ich eine diesbezügliche Antwort bereits jetzt, um mein zukünftiges Leben – die mir noch verbleibende Zeitspanne meiner Existenz – demgemäß aus- und einrichten zu können.

¹ Für eine anders gelagerte Ausdifferenzierung der Frage nach einem guten Leben und zwar in Hinblick auf persönliches Glück vgl. Holger Steinfaths Vortrag *Werte und Glück* auf dem Symposium *Philosophie, Theologie und die Frage nach dem guten Leben* (Münster, 3./4. Juni 2011) – online verfügbar unter http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/audioundvideo/video/Film_Vortrag_Holmer_Steinfath.html (30.11.2016).

² Siehe zur Formulierung auch Tugendhat (1976), 7. Vorlesung, S. 118.

³ ‚Berechtigt‘ von einem Leben als gutes Leben zu sprechen, hängt damit zusammen, welche Instanz darüber entscheidet, ob das Leben gut ist und für wen es gut ist: Also geht es a) um meine Sicht auf mein Leben? Mein Leben ist ein gutes Leben, wenn ich es als gutes Leben erlebe und es für mich gut ist? Oder liegt Berechtigung der Bewertung b) erst in der Außenperspektive? Mein Leben ist ein gutes Leben, wenn auch andere ebenfalls sagen können, dass es sich um ein gutes Leben handelt. Oder wird mein Leben c) gar erst dadurch zu einem guten Leben, dass ich für andere Gutes bewirke? – Ich schlage dafür die Formulierung ‚gut für mich als einer unter anderen‘ vor, werde darauf an anderer Stelle aber noch ausführlicher zu sprechen kommen (Kap. II.i).

Auf dieses Aus- und Einrichten, das aktive Gestalten des Lebens, beziehe ich mich im Folgenden, wenn ich von ‚Lebensentwurf‘ spreche. Ich stelle mir also die praktische Frage danach, wie zu leben gut ist, um mit der Antwort darauf – mit dem, was ich jetzt als ‚gut‘ bestimme – zu einem Lebensentwurf gelangen zu können, mit dem ich mein Leben aktiv als gutes Leben führen kann.

Man könnte also sagen, bei beiden Fragen geht es darum, was ein Leben gut macht oder in einem Leben gut ist. Doch während die ontologische Frage den Blick auf das ganze Leben richtet, was erst rückblickend möglich ist, richtet die praktische Frage den Blick eher prospektiv auf die Zeitspanne, die noch vor mir liegt. Mich interessiert im Rahmen dieser Arbeit maßgeblich die praktische Frage, doch ergibt sich hierfür ein Problem und zwar in der Bestimmung von ‚gut‘.

Angenommen, ich hätte Recht damit, dass die praktische Frage, wie zu leben gut ist, nicht identisch ist mit der ontologischen Frage, was ein gutes Leben ist. Außerdem angenommen, ich hätte Recht damit, dass es zwar bei beiden Fragen darum geht, was ‚gut‘ ist, dies jedoch einmal vorab antizipierend; das andere Mal bezogen auf das ganze Leben und somit von einer Art Außenperspektive oder rückblickend resümierend. Ferner angenommen: Ich hätte Recht damit, dass die praktische Frage die drängendere sei, denn was ein gutes Leben ist, lässt sich vielleicht erst am Ende klären, wie zu leben gut ist, muss ich allerdings jetzt wissen, um mein Leben daran orientieren zu können.

All dies angenommen, wie gelange ich jetzt zu einer verlässlichen Bestimmung dessen, was ‚gut‘ sein wird? Antwort auf die ontologische Frage, ob es ein gutes Leben war, liefert eine resümierende Bilanz am Ende des eigenen Lebens oder der bilanzierende Blick von außen auf ein anderes Leben als Ganzes – Bilanz hier und im Folgenden im Sinne eines ‚abschließenden Überblicks‘.⁴ Die Bestimmung von ‚gut‘ fußt hier also auf einer abschließenden Abwägung der Fakten und persönlichen Eindrücke in Bezug auf das, was in einem Leben gut war und was nicht. Im Sinne einer Bilanz erfolgt die Bestimmung von ‚gut‘ bei der ontologischen Frage retrospektiv: Wenn es um das ganze Leben geht, kann die Bestimmung, ob es ein gutes Leben war, erst am Ende oder sogar erst danach – und dann durch andere – erfolgen und zwar auf das jeweilige Leben rückblickend. Es wird hierbei also nicht darauf geantwortet, was gute sein wird, sondern was gut war.

⁴ Bei beidem fällt die Abwägung von Innen- und Außenperspektive schwer, was ich später (II.i) noch erörtern werde.

Wie aber funktioniert die prospektiv-antizipierende Bestimmung dessen, was gut sein wird, bei der praktischen Frage? Hieran wird das eigentliche Problem sichtbar: Wie ich mein Leben ausrichten muss, um ein gutes Leben zu haben, bedeutet letztlich, welche Lebensstrategie die vermutlich besten Chancen hat, später im Rückblick, als gutes Leben gewertet zu werden. Auch bei Williams deutet sich ähnliches in Bezug auf die sokratische Frage „Wie soll man leben?“ an: „Die Griechen selbst waren von der Vorstellung, eine solche Frage müsse folglich auf ein ganzes Leben zielen, und eine gute Lebensführung müsse am Ende in das einmünden, was in der Rückschau als gutes Leben erscheint, sehr beeindruckt.“⁵

Ich frage mich also jetzt, was ich mit höchstmöglicher Wahrscheinlichkeit später im Rückblick als gut bewerten würde, um daraus Zielvorstellungen abzuleiten, nach diesen zu streben und mein Leben auf diese Weise inhaltlich auszurichten. Damit ist die prospektive Bestimmung dessen, was gut ist, allerdings letztlich nichts anderes, als eine quasi-retrospektive Bestimmung – nur ohne Kenntnis aller Fakten und deshalb hoch spekulativ.⁶ Oder noch einmal anders: Für die praktische Frage müsste ich wissen, was gut sein wird, doch die eigentliche Antwort verläuft über Annahmen darüber, was gut wäre, also quasi gut war. Sich jetzt fragen zu müssen, was am Ende die besten Chancen hat, als gutes Leben bewertet zu werden, um das eigene Leben aktiv als gutes Leben einzurichten, aber erst am Ende wirklich sagen zu können, ob es ein gutes Leben war, scheint mir ein ernstes Dilemma zu sein.⁷ Gerade diesem Problem der Vorläufigkeit der prospektiven Bestimmung dessen, was gut ist, muss sich meiner Meinung nach die philosophische Bestimmung eines guten Lebens stellen – insbesondere wenn die

⁵ Williams (1999), S. 15f. Und auch das Problem folgt direkt im nächsten Satz: „Angesichts der Macht des Schicksals, auch das augenscheinlich bestgefügte Leben zerstören zu können, suchten einige von ihnen – darunter, als einer der ersten, Sokrates – einen rational bestimmten Lebensentwurf, der die Macht des Schicksals eindämmen und so weit wie möglich von den Wechselfällen des Glücks unabhängig machen sollte.“ (Ebd.) – auf einige jener Griechen werde ich in der folgenden Arbeit zurückkommen.

– Hier und im Folgenden erlaube ich mir bei Zitaten einheitlich die Übertragung in die neue Rechtschreibung zugunsten eines besseren Leseflusses bei ohnehin schwierigem Stoff.

⁶ Ich danke Dan Haybron für ein sehr aufschlussreiches Gespräch hierüber auf der Tagung *Well-being and time* (Münster 2016). Auch Haybron versteht die prospektive Frage nach einem guten Leben als quasi-retrospektive Frage und erachtet sie deshalb als ungleich schwieriger als die eigentlich retrospektive Frage. Zu diesem Zweck steht bei ihm der „Eulogy Test“, also die retrospektive Bewertung von etwas als gutes Leben angelehnt an das Halten einer Grabrede (vgl. Haybrons Präsentation, Folie 22).

⁷ Ich gehe hier bewusst nicht auf Hare ein, denn auch wenn der Begriff anderes vermuten lässt, entstammen Hares „jetzt-für-dann-Präferenzen“ einem völlig anderen Kontext, der für mein Projekt nicht einschlägig ist; siehe bspw. Hare (1992), besonders S. 160–165 sowie Hare (1984).

praktische Frage akuter ist als die ontologische. Genau daran werde ich mich in der folgenden Arbeit versuchen.

Nun blieb bisher zweierlei offen: Kann die Bestimmung dessen, was ein Leben gut macht beziehungsweise in einem Leben gut ist, wirklich nur retrospektiv erfolgen, weil erst dann der zu beurteilende Gegenstand in Gänze vorliegt? Immerhin wäre doch denkbar, dass es sich ähnlich wie bei einem Fußballspiel verhält, bei dem man nach einer guten ersten Hälfte davon ausgehen kann, dass auch die zweite Hälfte gut sein wird – oder vielleicht nach einer grandiosen ersten Hälfte das Spiel als Ganzes schon gut gewesen sein wird.⁸ Ist es also tatsächlich immer nur der retrospektive Blick auf das Ganze oder ein vorab angenommener Rückblick? Und: Was genau meine ich, wenn ich von der prospektiv-antizipierten Bestimmung dessen, was gut ist, als ‚hoch spekulativ‘ oder ‚vorläufig‘ spreche?

I.ii Zwei Ungewissheiten als Ursache der Vorläufigkeit

I.ii; Solon

Um zu veranschaulichen, worum es mir geht, hilft ein Blick auf Herodots Überlieferung⁹ des Besuchs Solons bei Krösus: Auf die suggestive Frage des Krösus – nachdem er Solon seine Schatzkammern hatte zeigen lassen –, wer der glücklichste unter allen Menschen sei, antwortete Solon ausweichend. Als Krösus explizit fragt, warum Solon ihn offenbar nicht als glücklich bezeichnen würde, sagt Solon: „Man muss bei einem jeden Ding auf das Ende und den Ausgang sehen“ und „ehe er [der Mensch; Anm. AS] aber stirbt, muss man davon [ob er glücklich war; Anm. AS] nicht urteilen“.¹⁰

Das Problem, das Solon hier anspricht, ist, dass die Bestimmung von ‚glücklich‘ erst retrospektiv, also das ganze Leben berücksichtigend erfolgen könne. Damit weist Solon darauf hin, dass unklar ist, was mir im Leben widerfahren wird, mit welchen äußeren Umständen ich noch konfrontiert sein werde und ob ich erreiche, wonach ich strebe. Doch diesbezügliches Wissen sei notwendig, um einen Menschen abschließend als glücklich zu bestimmen. Glückseligkeit bedeutet bei Solon – ähnlich wie gutes Leben

⁸ Ich danke Susanne Boshammer dafür, mich hierauf aufmerksam gemacht zu haben.

⁹ *Orientalische Königsgeschichten*, 3. Kap.

¹⁰ Ebd. – Zitiert nach Projekt Gutenberg (<<http://gutenberg.spiegel.de/buch/-2573/3>> [5.5.2017]).

bei mir – den Blick auf das Kontinuum des Lebens als Zeitspanne der gesamten Existenz. Und das ist etwas, was erst am Ende – oder bei Solon noch stärker: erst nach dem Ende und von außen – ungetrübt erfolgen kann. Insofern scheint mir Solons Bestimmung von Glückseligkeit analog zur Bestimmung eines guten Lebens zu funktionieren,¹¹ wodurch Solons Hinweis für mein Projekt einschlägig wird: Wenn er Recht hat, ergibt sich daraus ein analoges Problem für die Antwort auf die praktisch-prospektive Frage, wie zu leben gut ist. Denn was ich eigentlich erst *ex post* wissen kann, müsste ich zur aktiven Gestaltung eines guten Lebens bereits vorab festlegen. Anschaulich bedeutet dies: Dass Krösus jetzt reich ist, heißt noch nicht, dass er glücklich ist oder ein gutes Leben hat, denn die Momentaufnahme der gefüllten Schatzkammern taugt nicht als Grundlage für die Bestimmung von ‚glücklich‘ resp. ‚gut‘, weil sich das zukünftig noch ändern könnte. Krösus könnte seinen Reichtum beispielsweise verlieren (was historisch geschah)¹². Oder noch einmal anhand eines Fußballspiels: Ein Spiel mit einer guten ersten Hälfte kann sicherlich auch eine gute zweite Hälfte haben und somit in Gänze gut sein, wobei man mit der Zuschreibung ‚gutes Spiel‘ nach der ersten Hälfte Recht gehabt hätte. Aber ob es sich so verhält, ist ungewiss. Es kann auch eine langweilige oder schlechte zweite Hälfte mit äußerst unbefriedigendem Ende folgen, wobei man das Spiel in Gänze nicht als ‚gutes Spiel‘ aufzufassen wäre. Das Problem, um das es mir hierbei geht, ist nicht die Frage nach Wahrscheinlichkeiten: Es mag wahrscheinlich sein, dass oftmals auf eine gute erste auch eine gute zweite Hälfte folgt, beziehungsweise die Sache in Gänze als ‚gut‘ absehbar ist. Mir geht es vielmehr um die Ungewissheit des möglichen weiteren Verlaufs: Auch nach einer starken ersten Hälfte könnte es im weiteren Verlauf anders kommen – es bleibt also ungewiss. Um das Problem bestmöglich veranschaulichen zu können, mache ich diese Annahme bewusst stark: Angenommen, die Bestimmung von ‚glücklich‘ oder ‚gutes Leben‘ kann erst am Ende rückblickend erfolgen, weil erst dann alle für die Bestimmung notwendigen Fakten mit einbezogen werden können.¹³

Deshalb wäre angelehnt an Solon die Bestimmung eines guten Lebens über die prospektiv-antizipierende Bestimmung von beispielsweise Reichtum als ‚gut‘ wie bei Krösus also vorläufig und spekulativ. Es bleibt unklar, ob ich erreiche, wonach ich

¹¹ Ich führe dies in II.iii noch näher aus.

¹² Siehe Solon: *Orientalische Königsgeschichten*, Kap. 6.

¹³ Ich werde im ersten Teil des Ausblicks (IV) noch einmal darauf zurück kommen, warum mir das Setzen dieser Annahme sinnvoll erscheint.

strebe und ich dadurch glücklich werde. Reichtum gar nicht erst zu erlangen oder Reichtum wieder zu verlieren würde dann einem Scheitern gleich kommen.¹⁴ Unter ‚Scheitern‘ *in* einem Leben verstehe ich dementsprechend: nicht zu erreichen, wonach ich strebte – zum Beispiel aufgrund äußerer Umstände. Es geht mir dabei wohlbemerkt nicht um den weit gefassten Begriff ‚Scheiterns *des* Lebens‘, als Gegensatz zum guten Leben. Ein solcher Standpunkt findet sich zuweilen in Diskussionen bezüglich des gelingenden Lebens oder im Alltagssprachgebrauch. Im Rahmen dieser Arbeit meint Scheitern allerdings gerade nicht den Gegensatz zum guten Leben, sondern eine spezifische Bedrohung für die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben. Warum diese Unterscheidung wichtig ist, werde ich erst in Kapitel IV.i und IV.ii befriedigend ausführen können.

Die Bestimmung vorab dessen, was gut ist, welche zur aktiven Gestaltung eines Lebens als gutes Leben unumgänglich scheint, ist also sprichwörtlich auf Sand gebaut, weil unklar ist, ob ich erreiche, was ich als ‚gut‘ erachte und wonach ich strebe.

Nur ein Problem der ontologischen Frage?

Nun könnte man versucht sein, diesem Problem damit zu begegnen, dass Solon sich um die falsche Frage kümmere: Ihm geht es darum, wer glücklich ist, was in systematischer Hinsicht eher mit der ontologischen Frage korreliert, was ein gutes Leben ist. Nun habe ich aber ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die Frage, was ein gutes Leben ist, eine andere sei als die, wie zu leben gut ist. Eine retrospektive Bilanz sei gerade nicht das gleiche, wie das prospektive Antizipieren von etwas als ‚gut‘. Also selbst wenn Solon Recht hätte, warum bedeutete dies ein Problem für die prospektive Bestimmung eines guten Lebens zur praktisch relevanten Lebensgestaltung, um die es mir in dieser Arbeit geht? – Leider bleibt das Problem bestehen, denn wie oben bereits skizziert, ist auch die prospektive Bestimmung dessen, wie zu leben gut ist, eine quasi-retrospektive und man muss deshalb auch bei der prospektiven Bestimmung dessen, was in einem Leben gut ist, „auf dessen Ende und Ausgang sehen“. Gerade daraus, dass die prospektive Bestimmung dessen, was gut ist, also etwas anderes ist als die retrospektive, sie aber dennoch quasi-retrospektiv erfolgt, ergibt sich überhaupt erst das Ausgangsproblem: Auf beide Fragen, ontologische und praktische, kann man mit Bestimmtheit – frei von Ungewissheit – erst retrospektiv antworten. Bei der praktischen

¹⁴ Reichtum ist kein allzu guter Kandidat für einen verlässlichen Aspekt eines guten Lebens, worauf ich später (II.ii) noch genauer eingehen werde.

Frage allerdings braucht man eine solche Antwort bereits vorab, denn hier geht es nicht um das Erkenntnisinteresse, was gut ist, sondern um die praktische Nutzung dessen, was gut sein wird, zur aktiven Gestaltung des weiteren Lebens. Anschaulich: Ob Krösus bereits vorab ein gutes Leben attestiert werden kann, beziehungsweise er bereits vorab als glücklich bestimmt werden kann – was Solon bestreitet –, ist epistemisch interessant, aber wenn eine solche Bestimmung nicht vorab erfolgen kann, ist das nicht weiter relevant. Praktisch problematisch wird es allerdings, wenn Krösus vorab ‚gefüllte Schatzkammern‘ als ‚gut‘ im Sinne eines guten Lebens bestimmt, danach strebt, also sein Leben danach ausrichtet, und dies nicht erreicht oder wieder verliert, kurz: darin scheitert. Dann würde sich sein Leben deshalb retrospektiv womöglich nicht als gutes Leben erweisen. Er hätte sein Leben nach etwas ausgerichtet (Reichtum), was für prospektive Aussagen wenig verlässlich war, vielleicht sogar eine hohe Wahrscheinlichkeit besteht, darin zu scheitern. Das Problem der notwendigen¹⁵ Retrospektivität der Bestimmung von ‚gut‘, worauf bei Solon *via* ‚glücklich‘ hingewiesen wird, scheint mir vor allem im Bereich der praktischen Frage verortet zu sein, denn hier ist eine solche Bestimmung bereits vorab gefordert, doch eben nur vorläufig möglich, weil ungewiss bleibt, ob man es erreicht und behält.

Krösus' Reichtum ist hier ein starkes Beispiel, aber das Problem wird auch in Übertragung auf andere potenzielle Bestandteile eines guten Lebens deutlich: Wenn ich Gesundheit als für ein gutes Leben wichtig annehme, kann ich darin scheitern mir diese zu erhalten. Wenn ich das Gründen einer Familie als für ein gutes Leben wichtig annehme, kann ich in der Umsetzung dessen scheitern. All dies verweist auf Ungewissheit darüber, möglicherweise kein gutes Leben gehabt zu haben, weil ich in dem, was ich vorab als ‚gut‘ angenommen und als Ziel verfolgt hatte, beispielsweise durch äußere Umstände gescheitert bin. Für die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Leben bedürfte es weitgehend verlässlicher Vorannahmen, doch aufgrund der Ungewissheit über potenzielles Scheitern sind Vorannahmen wenn überhaupt nur sehr eingeschränkt verlässlich.

¹⁵ ‚Notwendig‘ ist Retrospektivität dessen nur, wenn es um Unabhängigkeit von Ungewissheit geht – was ich als Prämisse angenommen hatte. Mit einiger Wahrscheinlichkeit zutreffende Aussagen lassen sich womöglich auch vorab treffen – und genau dies auszuloten wird ein Anliegen der folgenden Arbeit sein.

Scheitern nur ein Problem des gelungenen Lebens?

Eine zweite Möglichkeit diesem Problem zu begegnen, könnte darin bestehen, es als ein Problem der Konzeption des ‚gelingenden Lebens‘ abzutun. Unter ‚gelingendem‘ oder eher ‚gelungenem Leben‘¹⁶ sei eine starke teleologische Ausrichtung verstanden, bei der das Erlangen von Gütern, Erreichen von Zielen und Verwirklichen von Plänen als Gelingen eines Lebensentwurfes betrachtet und ein gelungener Lebensentwurf mit einem guten Leben gleichgesetzt wird. Wenn Krösus ‚Reichtum‘ als Ziel eines guten Lebens setzt, danach strebt und sein Leben demgemäß ausrichtet, dann scheitert er mit einem guten Leben in dem Maße, in dem er den angestrebten Reichtum nicht erreicht oder behält. Eine solche Konzeption eines guten Lebens bietet reichlich Gelegenheit zu scheitern und sieht sich wegen der starken teleologischen Aufladung besonders dem Hinweis des Solons ausgesetzt, man könne erst am Ende sagen, ob es gelang, vorab definierte Ziele zu erreichen beziehungsweise zu verwirklichen. Allerdings ist ein gelungenes Leben nur eine mögliche Bestimmung eines guten Lebens und wie sich an Solons Hinweis zeigt, vielleicht nicht die beste. Ist das Problem des potenziellen Scheiterns also nur ein Problem für Konzeptionen eines gelungenen Lebens, nicht aber generell für prospektive Aussagen darüber, wie zu leben gut ist, um damit aktiv ein Leben als gutes Leben zu gestalten?

Ich fürchte, dass das eigentliche Problem noch tiefer liegt, als sich mit Solon zeigen lässt. Zwar ließ sich hieran demonstrieren, dass Ungewissheit (hier bezüglich des Scheiterns) Einfluss auf die Bestimmung dessen haben kann, was in einem Leben gut ist, und damit auf die Bestimmung eines guten Lebens; sowie dass dieser Einfluss problematisch wird, wenn solche Bestimmungen praktisch relevant werden, weil man sein Leben danach orientiert – doch wie gravierend dieser Einfluss ist und dass es sich dabei nicht bloß um ein Problem von teleologischen Konzeptionen des guten Lebens als gelungenem Leben handelt, lässt sich noch deutlicher an Tolstois *Iwan Iljitsch* illustrieren.

¹⁶ Auch hier spielt die Retrospektivität eine Rolle, denn ob etwas gelingt, ist ebenso schwer abzuschätzen, wie ob etwas gut sein wird – ‚gelungenes Leben‘ nimmt dies auf und verdeutlicht, dass es um den Blick im Nachhinein auf das Leben als Ganzes geht.

I.ii_{ii} Tolstois *Iwan Iljitsch*

Tolstoi schildert die fiktive Geschichte eines Mannes, der aus der Außen- und Innenperspektive zunächst allem Anschein nach durchaus ein gutes Leben führt. Mit Höhen, Tiefen, positiven und negativen äußeren Einflüssen, sowie der Fähigkeit des Protagonisten, sein Leben aktiv selbst zu gestalten und darin durch glückliche äußere Umstände unterstützt zu werden. Bis ein Sturz und vermutlich dadurch verursachte innere Verletzungen zu einem qualvollen, sich über Monate ziehenden Sterbeprozess und schließlich Tod in relativ jungen Jahren des Protagonisten führen – unverstanden, geschweige denn unterstützt von Familie und Freunden. Auf den ersten Blick eine literarische Umsetzung von Solons Hinweis, jemandem nicht vorzeitig Glückseligkeit – oder ein gutes Leben – zu attestieren, weil der zukünftige Verlauf und äußere Umstände unabsehbar sind. Denn wenn man aufs Ende sieht, hatte Iwan Iljitsch wohl eher kein gutes Leben.¹⁷ Hervorhebenswert ist hierbei aber, dass es nicht primär um die Ungewissheit des möglichen Scheiterns geht. Ganz im Gegenteil: Iljitsch hat sehr vieles von dem erreicht, was er sich vorgenommen hatte, ist also gerade nicht gescheitert. Dennoch würde man Iljitsch kein gutes Leben bescheinigen wollen. Aber warum? Weil bei Tolstoi eine anders gelagerte Ungewissheit im Vordergrund steht: Iljitsch erkennt am Ende seines Lebens, dass er das, wonach er strebte und was er erreichte, rückblickend nicht mehr als ‚gut‘ bewertet und sich somit in dem, was er als ‚gut‘ antizipierte, geirrt hatte. Ich verstehe ‚irren‘ also weit gefasst als ‚sich im Nachhinein nicht als (so) gut zu erweisen, wie vorab angenommen‘. Ebenso wie die Gründe dafür zu scheitern vielfältig sein können, können auch die Gründe zu irren vielfältig sein – bei Iljitschs Irren dürfte es vornehmlich darum gehen, dass die verfolgten und erreichten Ziele letztlich nicht seine eigenen Ziele waren und sich deshalb am Ende nicht als ‚gut‘ erwiesen.¹⁸ An

¹⁷ Ganz so einfach ist eine literaturwissenschaftliche Interpretation indes nicht, denn in den allerletzten Zeilen flammt bei Iljitsch so etwas wie Erkenntnis der tieferen Zusammenhänge auf und das könnte durchaus als Moment verstanden werden, in dem er sprichwörtlich seinen Frieden macht: „Anstelle des Todes war das Licht. [...] Dieser ganze Umschwung hatte sich für ihn in einem Augenblick vollzogen, und die Bedeutung dieses Augenblicks änderte sich nicht mehr.“ (S. 109). – Etwas, auf das ich bei Camus noch zurückkommen werde, weil es mir mit der Sisyphos'schen Akzeptanz der eigenen Vergangenheit zu korrelieren scheint. Doch soll es mir an dieser Stelle nur um die philosophisch relevanten Grundlagen *Iljitschs* für meine Problemskizze gehen, weshalb ich dies hier nicht weiter ausführe.

¹⁸ Man könnte vielleicht sagen, Iljitsch habe sich sein Leben nicht recht zu eigen gemacht, weil er darin nicht eigentlich seine eigenen Ziele verfolgte (vgl. bspw. S. 102: „Wie, wenn mein ganzes Leben am Ende doch *nicht das* gewesen ist, was es hätte sein sollen?“ [Kursivierung im Original] – vgl. auch den restlichen Passus einschließlich S. 103). – Auf den dort deutlich werdenden Unterschied zwischen Selbstgewähltem und Fremdbestimmtem werde ich im Rahmen meines

dieser Stelle geht es mir allerdings zunächst nur um die Feststellung, dass Ungewissheit gerade in Bezug auf die prospektive Bestimmung dessen, was ‚gut‘ ist, sich also nicht nur auf die Möglichkeit zu scheitern bezieht, sondern auch auf die Möglichkeit sich zu irren: Es könnte sich im Nachhinein nicht als (so) gut erweisen, wie angenommen.¹⁹ Gerade insofern ist die Problematik, der Vorläufigkeit von Vorannahmen darüber, wie zu leben gut ist, zur aktiven Gestaltung eines Lebens als gutes Leben also nicht nur ein Problem teleologischer Ansätze des gelingenden Lebens, denn auch wenn ich erreiche, wonach ich strebe, ist das offenbar kein Garant dafür, dass ich deshalb ein gutes Leben hatte: Ich könnte mich geirrt haben wie Iljitsch.

Veranschaulichen lässt sich das auch daran, was Stemmer (1998) über die Problematik teleologischer Ansätze – was ich unter ‚gelingenes Leben‘ fasse – sagt:

Da man niemals sicher sein kann, dass ein Wollen, das das-und-das vom Leben will, nicht defizient ist, liegt es in der Konsequenz dieser Bestimmung eines guten Lebens [als gelungenes Leben; Anm. AS], dass man von seinem Leben niemals ohne Vorbehalte sagen kann, es sei gut. Man muss mit der Möglichkeit rechnen, dass es, obwohl es einem gibt, was man von einem Leben in möglichst aufgeklärter Weise will, nicht gut ist, weil das Wollen, obwohl so weit wie möglich aufgeklärt, defizient ist. (S. 69)

Sind mögliches Scheitern und Irren also gar kein Problem für die Bestimmung eines guten Lebens generell, sondern nur für bestimmte teleologische Ansätze des gelungenen Lebens? Vor dem Hintergrund *Iwan Iljitschs* zeigt sich, dass dies nicht nur ein Problem für Ansätze des guten Lebens als gelungenes Leben ist, sondern es ist eigentlich viel weiter greifend ein Problem der Antwort auf die praktische Frage, wie zu leben gut ist, sobald sie als Grundlage meiner Lebensführung praktisch relevant wird: Die Unabsehbarkeit, Ziele möglicherweise nicht zu erreichen und die Unabsehbarkeit, ob das sich aus dem Wollen Ergebende als Ziel tauglich ist, sind Probleme von teleologischen Konzeptionen eines guten Lebens im Sinne eines gelingenden Lebens.

Lösungsvorschläges an verschiedenen Stellen noch näher eingehen.

¹⁹ Ich danke Frau Boshammer für die Frage, ob Irrtum eine Variante des Scheiterns sei. Bin ich gescheitert, wenn ich am Ende feststelle, dass ich mich komplett geirrt habe in meiner Vorstellung dessen, was ein gutes Leben ausmacht, und zwar selbst dann, wenn ich in der Verfolgung meiner irrigen Vorstellung erfolgreich war? Dann gäbe es zwei Varianten des Scheiterns: Entweder ich verfolge erfolgreich ein irrtümlich für richtig gehaltenes Ziel oder ich erreiche ein zurecht für richtig gehaltenes Ziel nicht. – Ein solches Verständnis von Scheitern im umfassenden Sinne findet sich häufig als Gegenbegriff zu einem gelungenen oder geglückten Leben. Darum geht es mir explizit nicht. Ich verstehe Scheitern und Irren als zwei verschiedene Möglichkeiten, aufgrund derer ein Leben kein gutes Leben sein könnte, weil sie sich auf Verschiedenes beziehen: nicht zu erreichen, wonach man gestrebt hat *versus* es zu erreichen, was sich im Nachhinein allerdings nicht als gut erweist. Diese Unterscheidung werde ich im Verlauf der Arbeit sukzessive näher erläutern.

Aber: Beides sind ebenso Probleme für die aktive Gestaltung des eigenen Lebens als gutes Leben generell, weil man seine Lebensführung auf das gründet, was man vorab als gut bestimmt, doch ungewiss ist, ob man es erreicht und ob es sich als gut erweisen wird, wenn man es erreicht hat. Stemmer – als jemand, der den Ansatz eines guten Lebens als gelungenes Leben verfolgt – versucht dieses Problem herab zu spielen:

„Diese Konsequenz bietet indes kein Argument, gegen die vorgeschlagene Bestimmung [eines gelungenen Lebens; Anm. AS]. Eher im Gegenteil. Denn es stimmt meines Erachtens mit der Lebenserfahrung der meisten überein, dass man in seinem Urteil über das Gutsein seines Lebens nicht wirklich sicher ist, eben weil man nicht sicher ist, ob man das Richtige vom Leben will, also das, was man wollen würde, wenn man über das Gewollte und die Motive des eigenen Wollens besser Bescheid wüsste. (S. 69)

Er meint damit, dass Ungewissheit demzufolge kein spezifisches Problem von Ansätzen des gelingenden Lebens sei. Dem stimme ich zu. Doch spielt es das Problem nicht herunter, sondern reißt vielmehr ein weit schwerwiegenderes auf: Denn was er damit eigentlich ganz richtig sagt, nur nicht weiter für besonders hervorhebenswert hält, ist, dass hier ein grundsätzliches Problem der Bestimmung, wie zu leben gut ist, liegt. Und zwar ein gravierendes und tiefgreifendes: Nicht nur, nicht zu wissen, ob ich erreiche, wonach ich strebe, sondern auch nicht zu wissen, ob sich wirklich als gut erweist, was ich als gut vermutete, selbst wenn ich es erreiche, das sind beides ernste Probleme für die Lebensführung, welche gerade auf prospektiv-antizipierenden Bestimmungen dessen beruht, was in einem Leben gut sein wird. Und genau diesen Faktor der Ungewissheit gilt es zu thematisieren, wenn man einen Vorschlag zur philosophischen Bestimmung eines guten Lebens machen möchte. Wenn sowohl die ontologische Frage, was ein gutes Leben ist, als auch die praktische Frage, wie zu leben gut ist, wenn überhaupt nur retrospektiv zu klären sind; ich bei der praktischen Frage diesbezüglich aber schon vorab antizipierend entscheiden muss, um mein Leben aktiv als gutes Leben zu gestalten, wie kann ich angesichts dieser Vorläufigkeit dann mein Leben auch nur ansatzweise verlässlich als gutes Leben gestalten? Ich werde im Folgenden dafür argumentieren, dass nicht alles in Bezug auf ein gutes Leben gleichermaßen abhängig von jener Ungewissheit über mögliches Scheitern und Irren ist und sich deshalb auch vorab zumindest weitgehend verlässliche Aussagen treffen lassen.

I.iii Aufbau der Arbeit

Ich werde im Folgenden nicht versuchen, das Problem der Ungewissheit zu lösen, sondern vielmehr zu zeigen versuchen, wie man bei der Gestaltung der Lebensführung mit diesem Problem am besten umgehen kann. Dies beruht auf zwei Strategien: Zum einen eine präzise Analyse, was genau von der Ungewissheit bezüglich möglichen Scheiterns und Irrs betroffen ist und in welchem Umfang. Zum anderen, wie es sich demgegenüber am besten zu verhalten gilt.

Zu diesem Zweck werde ich zunächst den Bereich dessen präzisieren, was genau in einem Leben ‚gut‘ ist. Dazu fasse ich ‚gutes Leben‘ bewusst weit und zwar verstanden als Bündel von Aspekten eines guten Lebens (II.i). Es geht mir hierbei um eine Art Metaperspektive, um möglichst viele Vorstellungen eines guten Lebens abbilden zu können.

Für einen Vorschlag zu einer, für prospektive Aussagen möglichst verlässlichen Ordnung der Aspekte innerhalb jenes Bündels hilft ein Blick auf antike Ansätze zum guten Leben (II.ii) und zwar den der Stoa (II.ii_i) im Vergleich zu Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* (II.ii_{ii}) – und hier besonders der *Mesotes*-Lehre (II.ii_{iii}). Dies alles zusammen fungiert als erste Sammlung relevanter Annahmen. Deren Auswertung und die eigentliche Skizze meines Lösungsvorschlags über unterschiedliche Kategorien von Aspekten eines guten Lebens erfolgt dann in einer Übertragung auf meinen Kontext (II.iii). Diese Übertragung mag in einigen Passagen wie eine Wiederholung der antiken Positionen anmuten, doch geht es mir um eine klare Abgrenzung dessen, was beispielsweise Aristoteles und Stoa sagen, von dem, was ich daran angelehnt für meinen Problemkontext entwickle. In einigen Belangen weicht meine Übertragung gravierend von den antiken Positionen ab. Dies ist wichtig, um einen brauchbaren Lösungsvorschlag für das Ausgangsproblem des Einflusses der Ungewissheit möglichen Scheiterns und Irrs auf die aktive Gestaltung eines guten Lebens erarbeiten zu können. Aber um genau solche Abweichungen klar zu markieren, erscheint mir eine deutliche Abgrenzung der antiken Positionen von meiner Übertragung im Rahmen zwei separater Kapitel sinnvoll – auch auf die Gefahr hin, mich in Teilen zu wiederholen.

Zudem wechsele ich im Verlauf der Arbeit stellenweise vermeintlich zwischen den Fragestellungen des Einflusses von Ungewissheit, des besten Umgangs mit

Ungewissheit, sowie der Fragestellung, was ein gutes Leben ist. Dies liegt darin begründet, dass eine Klärung, wie man vor dem Hintergrund der Ungewissheit möglichen Scheiterns und Irrs am besten aktiv ein gutes Leben gestaltet, davon abhängt, was genau ungewiss ist und was man unter einem guten Leben versteht beziehungsweise verstehen sollte. Die Fragen bedingen sich, die Passagen zum guten Leben bieten einen Erkenntnisgewinn für den Umgang mit Ungewissheit, sowie umgekehrt der praktische Nutzen der Frage nach dem bestmöglichen Umgang mit Ungewissheit die Entwicklung dessen ist, worin ein gutes Leben weitgehend verlässlich besteht und welche Annahmen darüber wenig tragfähig für prospektive Bestimmungen sind. Dies wird auch im nächsten Teil der Arbeit deutlich: Nach der Übertragung werden die Ergebnisse in einem weiteren Schritt in dreierlei Hinsicht vertieft, was beispielhaft anhand der Triebfeder der Moral bei Kant (II.iv_i) und der Sinnhaftigkeit bei Camus (II.iv_{ii}) geschieht. Hierbei geht es mir darum, wie die Kategorien von Aspekten, auf die ich für die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben zurückzugreifen vorschlage, genau funktionieren, beziehungsweise welche Mechanismen Aspekte verlässlicher für prospektive Aussagen machen können. Denn darüber ließe sich das Ausmaß des Einflusses von Ungewissheit womöglich minimieren, was eine Strategie zum bestmöglichen Umgang damit darstellen könnte. Hierbei zeigen sich zudem Unterschiede der Aspekte in Bezug auf ‚wichtig‘ versus ‚zentral‘ im Bündel – über diese Unterscheidung erklärt sich dann auch meine enge Verquickung der Fragestellungen nach dem Einfluss der Ungewissheit und danach, was ein gutes Leben ist (ab II.iv_{ii}).

Außerdem folgt im Rahmen der Vertiefung noch ein Exkurs zum Aspekt Gesundheit (II.iv_{iii}). Diese Hervorhebung ist dadurch begründet, dass mir Gesundheit in spezifischer Weise anders zu funktionieren scheint als andere Aspekte eines guten Lebens; genauer: aus anderen Gründen ‚wichtig‘ für ein gutes Leben ist. Dies eigens auszuführen, verspricht einen lohnenden Erkenntnisgewinn in Bezug auf die anderen Aspekte und das Thema Modifikation.

Nach einem Fazit zu den beiden Lösungsstrategien des bestmöglichen Umgangs mit der Ungewissheit (III) – in welchem ich auch darauf zu sprechen kommen werde, warum sich das Ausgangsproblem tatsächlich nicht lösen lässt, dennoch weitgehend verlässliche Aussagen für die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Leben möglich sind und wie mit dem Rest an Ungewissheit bestmöglich umzugehen ist – folgt ein

Ausblick. Dieser beinhaltet im ersten Teil (IV.i und IV.ii) zwei potenzielle Einwände, sowie im zweiten Teil mögliche Ergänzungen und Erweiterungen meines Ansatzes, was sich beispielhaft an Pascals Wette (IV.iii) und Schefflers *Afterlife* (IV.iv) zeigen lässt. Diese Ausblicke sind als systematisch ergänzender Nachtrag zu verstehen und liefern relevante Erweiterungen meines Ansatzes. In ihnen wird der Kontext meines Ausgangsproblems in mehrfacher Hinsicht erweitert.²⁰ Hierüber kann gezeigt werden, dass die Arbeit mit den von mir vorgeschlagenen Kategorien auch bezogen auf anders gelagerte Ungewissheiten funktioniert.

Der Umstand, dass ich kaum auf Literatur, zur Zeitlichkeit, zum guten Leben als Bündel oder zum möglichen Scheitern und Irren in Bezug auf ein gutes Leben zu sprechen komme – was zusammen den Kern meiner Arbeit ausmacht –, ist darin begründet, dass eine einschlägige, systematische, philosophische Forschungsdebatte hierzu bisher fehlt. Dan Haybron hat dies jüngst in seiner Präsentation auf einer internationalen und interdisziplinären Tagung zu *Well-being and Time*²¹ sehr treffend als „strange gap in the literature“ auf den Punkt gebracht:

What does it mean to have a good life? [...] I want to construe this question broadly: what ultimately matters in life? What makes for a life that is not merely good for you, and not merely morally good, but... *Good, period, including whatever matters in life?* [...] There appears to be no systematic body of literature on the GL [good life; Anm. AS] in this sense.²²

Deshalb hoffe ich, mit dieser Arbeit einen kleinen Beitrag zu leisten, denn mir geht es, ähnlich wie Haybron, um ein weites Verständnis von einem gutem Leben und dies in

²⁰ Bei Pascal geht es nicht nur um den problematischen Einfluss von Ungewissheit für meine Lebensgestaltung *ante mortem*, sondern vor allem bezogen auf die – genauer: meine – Zeit *post mortem*. Bei Scheffler geht es ebenfalls um den Einfluss von Ungewissheit auf die Lebensführung bezogen auf die Zeitspanne *post mortem*, im Gegensatz zu Pascal, aber nicht um meine Zeit *post mortem*, sondern um ein „collective afterlife“ (Scheffler [2013], S. 64), also die Art und Weise der Weiterexistenz anderer nach meinem Tod und inwiefern ungewisse Annahmen hierüber Einfluss auf meine Lebensgestaltung haben.

²¹ Münster, 17.–19.10.2016. Hier wurde auch deutlich, dass das aktuelle philosophische Forschungsinteresse zu Fragen der Zeitlichkeit eines guten Lebens noch nicht über Publikationen abgebildet wird, weil vieles dazu erst noch im Entstehen oder im Erscheinen ist. Die Notwendigkeit genau solch einer Debatte hatte Steinfath wohlbemerkt bereits 1998 in einer Fußnote seines Sammelbandes zum guten Leben angemerkt: „Aus meiner Sicht ist es einer der großen Defizite auch der gegenwärtigen Diskussion zur Thematik des guten Lebens, dass zu wenig auf die Probleme reflektiert wird, die sich aus der spezifischen Zeitlichkeit unserer Existenz [...] ergeben.“ (S. 15).

²² Unpublizierte Präsentation seines Vortrages auf der Tagung, Folien 3 u. 5; Hervorhebung im Original. – Ich danke Dan Haybron sehr dafür, dass er mir seine Präsentation zur Verfügung gestellt hat.

Bezug auf ein Problem, welches in der philosophischen Literatur bisher nicht systematisch thematisiert wurde.²³

Bevor ich mich nun allerdings um meinen Lösungsvorschlag für das Ausgangsproblem bemühe, möchte ich noch kurz auf eine Frage zu sprechen kommen, für die ich Mario Brandhorst sehr dankbar bin: Warum sollte ein gutes Leben überhaupt etwas mit ‚Wissen‘ zu tun haben? Genau das scheint meine Rede von Ungewissheit immerhin zu suggerieren. Zwar spreche ich von ‚Ungewissheit‘ und im Ausblick sogar von der „epistemischen Frage ‚Was kann ich wissen?‘“ – dort jedoch bewusst und explizit überspitzt formuliert –, allerdings habe ich mich bewusst für die Formulierung ‚Ungewissheit‘ entschieden, weil diese Formulierung mir ‚Wissen‘ weniger stark zu machen scheint als beispielsweise ‚Unwissenheit‘. Eine gewisse Doppeldeutigkeit lässt sich leider nicht vermeiden, aber es geht mir nicht um ‚Wissen‘ im eigentlichen Sinne als wahre gerechtfertigte Meinung. Ich möchte damit lediglich zum Ausdruck bringen, dass sich in Bezug auf ein gutes Leben über bestimmte Bereiche womöglich mehr sagen lässt als über andere; und das eine vom anderen zu unterscheiden, scheint mir zu verlässlicheren prospektiven Aussagen zu führen. In diesem Sinne dreht sich mein Projekt um das, was Höffe ‚Lebensklugheit‘ nennt:

Die Fähigkeit, in den Wechselfällen des Lebens eine gelungene Existenz zu führen, nennt man Lebenskunst. Sie besteht im Zusammenspiel von zwei grundverschiedenen Fähigkeiten, einer charakterlichen und einer intellektuellen Fähigkeit. Während für die glückstauglichen Ziele die Charaktertugenden zuständig sind, obliegt es der Lebensklugheit, die zieltauglichen Mittel und Wege zu finden.²⁴

Ich bewege mich explizit nicht im Bereich von Wissen bezüglich eines guten Lebens, gehe im Rahmen des Ausgangsproblems sogar davon aus, dass man nicht wissen kann, was sich im Verlauf der Untersuchung auch bestätigen wird. Vielmehr möchte ich

²³ Für die Psychologie findet sich einiges an empirischer Forschung zum subjektiven *well-being over time* – zu nennen wären hier beispielsweise die zahlreichen Publikationen Jochen Brandstädters und die Schlagworte ‚Akkomodation‘ und ‚Assimilation‘ –, allerdings sind dortige Ergebnisse aufgrund des gänzlich anderen methodischen Ansatzes kaum für mein Projekt verwertbar. Brandstädter geht es zudem vorrangig um die sich ändernden (genau genommen: abnehmenden) „action resources in later life“ (Zitat aus Brandstädters Vortrag auf der Tagung *Well-being and Time* in Münster 2016). – Interessanterweise findet sich der Forschungsgegenstand ‚gutes Leben und Zeit‘ aktuell auch in der Philosophie noch am ehesten in der philosophischen Psychologie (z.B. Michael Bishop, San Diego; Valerie Tiberius, Minnesota; Dan Haybron, Saint Louis; Jennifer Hawkins, Duke) – oder aber im Bereich der Verteilungsethik. Auf beide Bereiche werde ich im Rahmen meines Projektes nicht weiter eingehen.

²⁴ Höffe (2007), S. 162. Problematisch ist hierbei jedoch die Formulierung der „gelungenen Existenz“, worauf ich im vorangegangenen Kapitel eingegangen bin.

genauer untersuchen, was mehr und was weniger ungewiss ist, verstanden als: Über das eine lässt sich weniger prospektiv Verlässliches sagen als über das andere. Warum mir die Formulierung ‚Ungewissheit‘ überhaupt nötig erscheint und ich nicht einfach vom bestmöglichen Umgang mit der Möglichkeit zu scheitern und zu irren spreche, werde ich im Ausblick (IV.ii) noch näher erläutern.

II Lösungsvorschlag

II.i Gutes Leben als Bündel von Aspekten

Das Problem sei also die ungewisse Vorläufigkeit dessen, was man vorab als ‚gut‘ annehmen muss, wenn man sein Leben aktiv als gutes Leben einrichten möchte, wobei sich erst im Nachhinein zeigt, ob das als gut Angenommene erreicht wird und sich zudem als ‚gut‘ im Rahmen eines guten Leben erweist. Die Frage ist dann, wo man für eine Lösung am besten ansetzt. Ich gehe nicht davon aus, dass sich das Problem der Vorläufigkeit grundsätzlich auflösen lässt. Deshalb allerdings den bestmöglichen Umgang ausschließlich im sich Wappnen gegenüber Scheitern und Irren zu sehen, greift zu kurz, denn wenn sich die diesbezügliche Ungewissheit auch nicht beseitigen lässt, so kann man womöglich immerhin genauer eingrenzen, was mehr und was weniger von diesbezüglicher Ungewissheit betroffen ist. Insofern geht es in der folgenden Arbeit zunächst maßgeblich um ein Ausloten dessen, was genau eigentlich ungewiss ist, wie sehr und warum. Hierzu lohnt als erstes ein näherer Blick auf die Konzeption eines guten Lebens, was ich im Folgenden kurz unter den Stichworten ‚wann‘, ‚wer‘ und ‚was‘ veranschaulichen möchte.

Wann?

Wie auch immer man ein gutes Leben inhaltlich genau definiert, so steht dabei doch der Blick auf das Leben als Ganzes im Vordergrund. Ein gutes Leben als etwas, vorzugsweise im Verlauf als ‚gut‘ Erlebtes, was sich zudem als ‚gut‘ erweist. Deshalb geht es mir dabei um das Kontinuum der Zeitspanne der Existenz, wenn ich von einem guten Leben spreche. In Bezug auf die ontologische Frage danach, was ein gutes Leben ist, spielt dies in retrospektiver Hinsicht eine Rolle: Ein gutes Leben war es dann, wenn es sich im Nachhinein rückblickend als *in summa* gut erweist – wobei *in summa* nicht

„zu jedem Moment“ meint, sondern auf eine Bilanzierung verweist. Wie genau eine solche Bilanzierung aussehen mag, lasse ich für den Moment offen.

In Bezug auf die praktische Frage danach, wie zu leben gut ist, frage ich mich prospektiv, was ich am Ende rückblickend als gutes Leben bestimmen würde, um die mir noch verbleibende Zeit danach auszurichten. Schließlich kann ich nur auf den aktuellen und zukünftigen Teil meiner Existenz noch Einfluss nehmen. Die eigentliche Bestimmung eines guten Lebens bleibt aber auch hier eine das Kontinuum meiner gesamten Existenz einschließende Bilanzierung – und genau daraus resultiert das Problem: Ich kann erst am Ende eine solche Bestimmung vornehmen, muss aber bereits prospektiv-antizipierend darauf antworten, um mein Leben aktiv als gutes Leben einzurichten.

Schwieriger indes scheint mir die Frage nach einer solchen Bilanzierung: Velleman hat in seinem Aufsatz *Well-being and time* zurecht darauf hingewiesen, dass für die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben nicht einfach die „guten Momente“ addiert werden können. Aus quantitativ mehr „guten“ Momenten/Tagen/Wochen/etc. pp. als „schlechten“ könne man nicht auf ein gutes Leben schließen. Er unterscheidet zwischen „amount of momentary welfare accruing to someone during his life“ und „welfare value of that life“: „I am simply saying that their being the same would ordinarily be an accident, because the welfare value of a life is not in general determined by, and cannot be inferred from, the amount of momentary well-being the the life contains“.²⁵ Ich sehe es ähnlich und genau daraus scheint sich der Solon'sche Hinweis zu ergeben, dass man aufs Ende schauen muss, weil bisher glücklich gewesen zu sein nicht reicht, um nur daraus ein glückseliges Leben abzuleiten, selbst wenn man zu dem Zeitpunkt bereits mehr als die Hälfte seines Lebens hinter sich gebracht hätte. Velleman verdeutlicht dies an folgendem Beispiel:

Consider two different lives that you might live. One life begins in the depths but takes an upward trend: a childhood of deprivation, a troubled youth, struggles and setbacks in early adulthood, followed finally by success and satisfaction in middle age and a peaceful retirement. Another life begins at the heights but slides downhill: a blissful childhood and youth, precocious triumphs and rewards in early adulthood, followed by a midlife strewn with disasters that lead to misery in old age. Surely we can imagine two such lives as containing equal sums of momentary well-being. [...] Yet even if we were to map each moment in one life onto a moment of equal well-being in the other, we would not have

²⁵ Velleman (1991), S. 48.

shown these lives to be equally good. [...] To most people, I think, the former story would seem like [...] a better life.²⁶

Ich möchte an dieser Stelle nicht allzu weit von meinem eigenen Projekt abdriften, weshalb ich darauf verzichte, die philosophischen Probleme dieses Beispiels zu diskutieren. Wichtiger in Bezug auf mein eigenes Projekt scheint mir Vellemans folgende Bemerkung zur „retrospective significance“ von Ereignissen – die erst vor dem Hintergrund obigen Beispiels verständlich wird:

My explanation begins with the observation that events in a person's life can borrow significance from both preceding and succeeding events. A particular success can be either a windfall or a well-earned reward, depending on the amount of effort that preceded it; the expenditure of a particular effort can be either a good investment or a waste, depending on the degree of success that ensues. Retrospective significance – that which is gained from subsequent events – is often responsible for the discrepancy between total momentary well-being and lifetime value. For when subsequent developments alter the meaning of an event, they can alter its contribution to the value of one's life [...].²⁷

Diese Feststellung scheint mir eine äußerst wichtige zu sein und ein Grund dafür, warum ich die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben erst in der Retrospektive als vollumfänglich möglich und verlässlich sehe.²⁸

Wie genau eine solche Bestimmung allerdings aussehen mag, werde ich weitgehend offen lassen. Zum einen wäre es eine für sich genommen sehr umfangreiche Aufgabe und zudem ist eine genaue Antwort darauf für mein eigentliches Anliegen nicht notwendig. Ich begnüge mich mit dem Hinweis, dass eine solch retrospektive

²⁶ Velleman (1991), S. 49f. Vgl. auch Slote (1982).

²⁷ Velleman (1991), S. 57.

²⁸ An einem Beispiel: Wenn ich mich 6 Jahre ohne Stipendium mit einer Promotion abgemüht habe und schließlich erfolgreich die Dissertation abgebe und die Verteidigung hinter mich bringe, hätten sich die Jahre der Mühen gelohnt. Wenn ich hingegen nach 5 ½ Jahren abbreche, wären die Jahre vielleicht vertane Zeit gewesen. Insofern hätte der Ausgang der Promotionsphase retrospektive Signifikanz für die Bewertung der Promotionsphase insgesamt. Aber der Faden ließe sich noch weiter spinnen: Angenommen ich hätte zwar den Doktor-Titel errungen, bekäme aber keine Anstellung in der Wissenschaft und würde als schwer vermittelbarer Arbeitsloser meine Tage fristen; dann wäre die Promotionsphase vielleicht trotz erfolgreichen Abschlusses vertane Zeit gewesen. Umgekehrt: Wenn ich nach 5 ½ Jahren abgebrochen hätte und in Ermangelung anderer Alternativen oder Pläne den erstbesten verfügbaren Job angenommen hätte und dabei zufällig in einem sehr erfüllenden Beruf gelandet wäre, wäre der Abbruch der Promotion vielleicht gar kein Übel mehr, womöglich sogar im Gegenteil. – Zwar ist das alles hoch spekulativ und vor allem gehört mehr dazu, als nur die retrospektive Signifikanz eines einzelnen Ereignisses, aber Velleman scheint mir diesbezüglich auf einen wichtigen Punkt hinzuweisen: Die Bewertung von vielem im Leben hängt von zukünftigen Ereignissen ab (insofern diese retrospektiv signifikant für vorherige Ereignisse sind), und ein solcher Einfluss ist schwer kalkulierbar, weil ungewiss.

Bestimmung aller Wahrscheinlichkeit nach über eine Auswertung (all) dessen geschieht, was mir im Leben widerfahren ist, auf irgendeine Art deutlichen Einfluss auf mich hatte und ebenso einbezieht, wie ich mich dazu verhalten habe.

Wer?

Für wen ist ein gutes Leben eigentlich gut und wer bestimmt es als ‚gut‘? Ich hatte es bereits in der Einleitung angerissen: Es scheint mir ein Unterschied darin zu liegen, ob ein Leben als gut bestimmt wird – was durch mich oder durch andere geschehen kann – oder ob es sich um ein gutes Leben handelt. Letzteres muss durch mich – als das das jeweilige Leben lebende Individuum – und durch andere als ‚gut‘ bestimmbar sein. Die Außenperspektive liefert hier sozusagen einen epistemischen Beitrag zur Innenperspektive: Die Wahrscheinlichkeit, dass es sich um ein gutes Leben handelt, wenn auch andere es als gut bewerten, ist höher, als wenn nur ich es als gut bewerten kann. Außerdem ist es ein Unterschied, ob ein gutes Leben ‚gut‘ für mich oder ‚gut‘ für andere ist. Wiederum: Um ein gutes Leben zu sein, scheint es mir gut für mich und gut für andere sein zu müssen, zumindest insofern es nach Möglichkeit nicht durch mich schlecht für andere ist. Dies wäre ein substantieller Beitrag zur Innenperspektive – wenn auch eher schwach. Um diese Punkte miteinander zu verbinden, schlage ich die Formulierung ‚gut für mich als einer unter anderen‘ vor. ‚Gut für mich‘ führt hier das Primat, denn es scheint mir notwendig für die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben, dass das das jeweilige Leben lebende Individuum sein Leben als gut erlebt.²⁹ Allerdings ist das allein nicht hinreichend, weshalb der ergänzende und in gewisser Weise restriktive Zusatz ‚als einer unter anderen‘ folgt. Dieser ergänzt die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben um die Außenperspektive und integriert Rücksicht auf die Interessen anderer Menschen in meinem Umfeld. Das ist wichtig, weil es nicht ein von allem und allen losgelöstes gutes Leben gibt, sondern ein gutes Leben bedeutet immer irgendwie auch ‚gut zusammenleben‘: Bei der ganzen Rede vom ‚guten Leben‘ darf man nicht außer Acht lassen, dass es sich dabei um Menschen handelt, die leben, und man als Mensch in soziale Kontexte eingebunden ist. Insofern wirkt diese Verquickung von Innen- und Außenperspektive – gut für mich als einer unter anderen – dadurch

²⁹ Vgl. dazu Williams: „Praktisches Denken ist in radikaler Weise auf die erste Person bezogen: Es muss die Frage stellen und beantworten: ‚Was soll *ich* tun?‘“ (Williams [1999], S. 37 – Hervorh. im Original). Genau das scheint mir nicht nur für moralische Erwägungen zu gelten, sondern ganz allgemein auch für die Frage wie zu leben gut ist – allerdings nicht uneingeschränkt, nicht nur „auf die erste Person bezogen“.

restriktiv, dass Lebensentwürfe ausgeschlossen werden, die auf einen der beiden Bereiche (,gut für mich‘ oder ,gut für andere‘) keinerlei Rücksicht nehmen. Man kann vieles als ein gutes Leben bestimmen, aber ob es ein gutes Leben ist, scheint mir nur dann gegeben, wenn es sowohl aus der Innenperspektive als gut erlebt, als auch aus der Außenperspektive als gut bestimmt werden kann und deshalb gut ist für mich, als einer unter anderen.³⁰

Was ist ein gutes Leben inhaltlich?

Ich gebe unumwunden zu, hier vor einem ziemlichem Problem zu stehen: Auf der einen Seite muss klar werden, worum es geht, wenn ich von einem guten Leben spreche; auf der anderen Seite ist das alles andere als klar. Zwar gilt, je präziser dies eingegrenzt wird, desto präziser lässt sich darüber sprechen. Doch gilt auch, je enger eingegrenzt wird, was ein gutes Leben ist, desto weniger umfasst ein so enges Verständnis das, was die meisten Menschen unter einem guten Leben verstehen. Mit einem sehr weiten Begriff lässt sich jedoch kaum noch akademisch präzise operieren und es besteht die Gefahr, dass darüber gewonnene Aussagen beliebig und trivial werden. Wie also kann ich mich hier verorten zwischen zu eng gefasstem und zu weit gefasstem Verständnis von ,gutes Leben‘, wenn gerade das Projekt, worum es mir geht, eines recht weiten Verständnisses bedarf, um möglichst vielfältig und weitreichend anwendbar zu sein, aber dennoch nicht trivial werden soll?

Auch Haybron steht vor einem ähnlichen Problem, wenn er sagt: „What makes for a life that is not merely good for you, and not merely morally good, but... *Good, period, including whatever matters in life?*“.³¹ Seine dementsprechend weit gefasste Antwort: a life „well lived and well worth living“.³² Ich verstehe ein gutes Leben in diesem Sinne

³⁰ Obwohl sich Gründe – vielleicht sogar gute Gründe – für die Verquickung von Innen- und Außenperspektive, wie ich sie vorschlage, angeben lassen, dürfte dieser Punkt dennoch kontrovers bleiben. Eine sehr gute Übersicht lieferte jüngst Kurt Bayertz in seinem Vortrag auf der Tagung *Well-being and Time* in Münster. Bayertz präpariert darin sehr anschaulich anhand von fünf Ebenen die Unterschiede von Innen- und Außenperspektive auf ein gutes Leben beziehungsweise *well-being* heraus. Was mir neben der Kontroverse hier allerdings besonders hervorhebenswert scheint, ist, dass im Zuge dessen auch Bayertz auf das aufmerksam macht, was ich einleitend als ontologische Frage versus praktische Frage gefasst hatte. Was Innen- und Außenperspektive häufig zu trennen scheint, könnte deshalb womöglich auch mit unterschiedlichen Fragen nach einem guten Leben zu tun haben. Das alles zu erörtern führt hier zu weit. Ich begnüge mich mit dem Hinweis, dass ich im Rahmen dieses Projektes eine Verquickung von Innen- und Außenperspektive aufgrund der oben genannten Gründe nicht nur für möglich, sondern für sinnvoll halte; bin mir aber bewusst, dass eine solche Annahme durchaus kontrovers ist. – An dieser Stelle möchte ich Kurt Bayertz dafür danken, dass er mir freundlicherweise sein unpubliziertes Vortragsskript zur Verfügung gestellt hat.

³¹ Unpublizierte Präsentation seines Vortrages auf der Tagung, Folie 3; Hervorhebung im Original.

³² Ebd. Folie 30.

als etwas, das im Vollzug als gut erlebt wird und sich als gut erweist. Hier klingen dann auch die beiden Ungewissheiten an: Scheitern eher als Problem des als gut Erlebens, Irren als Problem des sich als gut Erweisens. Darüber hinaus sei ein gutes Leben etwas, das als lebenswert³³ erachtet wird, also aus verschiedenen Gründen³⁴ wert³⁵ ist/war, von mir gelebt zu werden. Dies bedeutet auch, dass ich es in großen Teilen so oder ähnlich wieder machen würde, weil ich keinen vernünftigen Grund habe, es zu bereuen. Ich schließe damit allerdings weder partielle Änderungswünsche noch partielle Reue aus. Außerdem scheint mir wichtig, dass ich im großen Ganzen nicht nur damit zufrieden bin wie es gelaufen ist – und vielleicht mehr noch, was ich daraus gemacht habe –, sondern ein gutes Leben sollte mehr sein als etwas, mit dem ich mich arrangieren kann. Haybron weist zurecht darauf hin, dass ‚Zufriedenheit‘ problematisch ist, denn „satisfaction concerns good-enoughness, not goodness. You could be satisfied with a not-good life, or dissatisfied with a good life“³⁶.

Die Frage ist nun allerdings, ob eine solche Eingrenzung hilfreich ist, denn eigentlich ergeben sich daraus sehr viele Folgefragen, die zu klären aber jeweils ein eigenständiges und vor allem anders gelagertes Projekt wären. Ich werde dies hier offen lassen, um zu dem zurückzukehren, worum es eigentlich gehen soll: die Metaebene. Wie auch immer man ein gutes Leben inhaltlich genau definiert, es scheint stets um viele und zum Teil sehr verschiedene Komponenten zu gehen, die als ‚gut‘ erachtet werden. Genau diese, für ein gutes Leben konstitutiven Komponenten sind es, die mich im Folgenden interessieren. Außerdem spielen in einem guten Leben für verschiedene Menschen verschiedene Komponenten eine tragende Rolle. Vielleicht lässt sich ein gutes Leben mit einem guten Scone vergleichen: Es besteht aus den verschiedensten Zutaten. Mehl, Joghurt, Butter, Zucker, einem Ei, Backpulver und etwas Salz. Viele dieser Zutaten

³³ Auf eine Verquickung von gutem Leben als lebenswertem Leben bereits in der Antike macht Williams aufmerksam: „Sokrates glaubte eher, dass die Reflexion zum guten Leben gehört: *das ungeprüfte Leben*, so meinte er, *ist nicht lebenswert*.“ (Williams [1999], S. 38; Hervorh. im Original). Wie ich gleich noch ausführen werde, hieße das bei mir: Reflexion als ein Aspekt eines guten Lebens, da im Sinne eines lebenswerten Lebens wünschenswert. Vgl. generell zum Thema Reflexion und gutem Leben auch Tiberius (2008).

³⁴ Darunter kann fallen, dass ich mein Leben als sinnvoll erachte, beispielsweise wenn ich mich wissenschaftlicher Forschung oder Ausbildung widme. Darunter kann auch fallen, dass ich es genossen habe. Oder dass ich stolz darauf bin. Wie sich hier abzeichnet, gibt es womöglich gute und weniger gute Gründe und vor allem eine Vielzahl sehr unterschiedlicher möglicher Gründe. Dies kann über den Ansatz eines guten Lebens als Bündel verschiedener Aspekte erklärt werden, worauf ich im Folgenden näher eingehe.

³⁵ Ich werde im Rahmen meiner Arbeit nicht weiter in die Werte-Diskussion einsteigen. Dies scheint mir weder notwendig, um zu erklären, worum es mir eigentlich geht, noch hilfreich zur Veranschaulichung, weil *values* für sich bereits ein sehr umfangreiches Forschungsgebiet darstellen.

³⁶ Unveröffentlichte Präsentation, Folie 39.

passen nicht einmal zusammen. Kaum jemand käme auf die Idee, Mehl in seinen Joghurt zu schütten – aber für ein gutes Scone bedarf es beider Komponenten. Zudem sind die Zutaten konstitutive Elemente und nicht bloß instrumentell. Und die Form des Scones hängt stark von demjenigen ab, der sie macht, dennoch können gute Scones die unterschiedlichsten Formen haben.³⁷

Was dem am ehesten Rechnung trägt, scheint mir die Vorstellung eines guten Lebens als Bündel verschiedenster konstitutiver Aspekte³⁸ zu sein, deren Realisierung in einem Leben dieses potenziell zu einem guten Leben macht. ‚Potenziell‘ insofern ich das Problem der Ungewissheit des möglichen Scheiterns und Irrrens in Bezug auf die Realisierung sehe: Ich könnte in der Realisierung von für ein gutes Leben konstitutiven Aspekten scheitern oder irren – so sie sich im Nachhinein nicht als (so) gut entpuppen, wie ich vorab angenommen hatte – und in beiden Fällen wäre es dann *in toto* womöglich kein gutes Leben. Auch wenn Reichtum beispielsweise etwas grundsätzlich in einem Leben Wünschenswertes wäre, also ein Aspekt eines guten Lebens, könnte ich darin scheitern diesen zu realisieren oder im Nachhinein feststellen, dass ein Leben in Reichtum nicht zu einem guten Leben führte, kein gutes Leben war.

Warum ist die Annahme eines solchen Bündels von Aspekten sinnvoll? Weil gerade mit dieser Konzeption einige Besonderheiten eines guten Lebens erklärt werden können: Warum haben verschiedene Personen verschiedene Vorstellungen davon, worin ein gutes Leben besteht, resp. wie zu leben gut ist? Warum sind diese Vorstellungen teilweise sogar so unterschiedlich, dass sie sich gegenseitig ausschließen? Und warum kommt es in unterschiedlichen Lebensentwürfen dennoch häufig zu auffälligen Überschneidungen? Während dem einen vielleicht heitere Gelassenheit und Gleichmut sehr wichtig sind und dem anderen womöglich seine Briefmarkensammlung, so dürften

³⁷ Und so wie der Mensch in einen sozialen Kontext eingebunden ist, kommt auch ein Scone nicht isoliert vor, sondern zum Beispiel zu sechst: 250g Mehl, 125g Joghurt, 60g flüssige Butter, 20g Zucker, ein Ei ein halbes Päckchen Backpulver und etwas Salz. Vom Ei etwas Eigelb abnehmen und mit etwas Wasser verrühren. Das restliche Ei und die anderen Zutaten vermischen, gut durchkneten, in sechs Portionen teilen, auf ein Backblech geben und etwas flach drücken, mit dem Eigelb-Wasser bestreichen und für ca. 15 Min. bei 180°C in den Ofen, bis sie leicht goldbraun sind. So wie neben den wichtigen Zutaten für ein gutes Leben noch andere eine Rolle spielen können, kann auch bei Scones noch anderes hinzu kommen, bspw. Vanille-Zucker, etwas Zimt oder etwas Amaretto. – Aber dies nur am Rande zur besseren Überprüfbarkeit meines Beispiels.

³⁸ Auch bei Williams (1999) findet sich die Formulierung: „Moralische Erwägungen sind ein Aspekt, der für die Beantwortung der Frage [gemeint ist die Sokratische Frage ‚Wie soll man leben?‘; Anm. AS] von Bedeutung ist“ (S. 18; Hervorh. im Original). Der Aufsatz Susan Wolfs im Sammelband Steinfaths lautet *Glück und Sinn: Zwei Aspekte des guten Lebens* – und auch Steinfath selbst (1998a) lässt in der Einführung jenes Bandes verlauten: „Insgesamt scheint Glück eher ein Aspekt des guten Lebens als dieses selbst zu sein.“ (S. 13).

sehr vielen Personen eher Aspekte wie Gesundheit, Freude, Freunde, Wohlstand, Familie und auch moralisches Verhalten in den Sinn kommen, wenn sie an ein gutes Leben denken. Unter der Annahme eines Bündels von für ein gutes Leben konstitutiven Aspekten können verschiedene Personen in ihrem Lebensentwurf verschiedenen Aspekten unterschiedlich hohes Gewicht beimessen (im Sinne von ‚gut für mich‘).³⁹ Das hieße, dass Aspekte innerhalb eines Bündels unterschiedlich angeordnet werden können: wichtige Aspekte beispielsweise zentraler im Bündel – bildlich gesprochen als Kern des Bündels –, während vergleichsweise unwichtige demgegenüber eher peripher im Bündel verortet sind. ‚Wichtig‘ könnte zudem bedeuten, dass sie in vielen Lebensentwürfen eine einflussreiche Rolle spielen, also über die Grenzen einzelner Lebensentwürfe hinaus besonders wichtig sind. Das würde sowohl eine Innen- als auch eine Außenperspektive auf die Bestimmung von Aspekten als ‚wichtig‘ bedeuten. Analog zu etwas als ‚gut‘ bestimmen *versus* ‚gut‘ sein. Die Vorstellung wichtiger Aspekte über die Grenzen einzelner Lebensentwürfe hinaus zeugt außerdem davon, dass zwar vielleicht alle Aspekte als konstitutive Elemente eines guten Lebens wünschenswert sind – je nach persönlicher Präferenz mehr oder weniger –, dass aber womöglich einige darunter nicht nur wünschenswert, sondern notwendig⁴⁰ sein könnten, weshalb sie sich in vielen oder gar den meisten Lebensentwürfen wiederfinden: wichtig aus Innen- *und* Außenperspektive. Dies alles deutet auf eine innere Ordnung hin: Verschiedene Präferenzen führen zu verschiedenen Prioritäten, woraus sich verschiedenen Anordnungen von Aspekten innerhalb des Bündels ergeben. In Bezug auf die praktische Frage danach, wie zu leben gut ist, würde sich das dann in unterschiedlichen Lebensentwürfen widerspiegeln: Wird beispielsweise Freude als Aspekt eines guten Lebens sehr hohes Gewicht eingeräumt, sähen primär darauf basierende Lebensentwürfe aller Wahrscheinlichkeit nach deutlich anders aus, als wenn moralischem Verhalten höchste Priorität unter den Aspekten eingeräumt wird. Ist mir Freiheit wichtiger als Sicherheit, dürfte mein Lebensentwurf aller Wahrscheinlichkeit nach deutlich anders aussehen, als wenn mir Sicherheit wichtiger ist. Wenn dem so ist, hat die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Leben etwas mit der inneren Ordnung

³⁹ Anstatt von hohem Gewicht – also wichtig – könnte man vielleicht auch von hohem Wert – also wertvoll – sprechen; allerdings möchte ich, wie bereits angemerkt, die Werte-Diskussion außen vor lassen.

⁴⁰ Woraus eine solche Notwendigkeit resultiert, lasse ich für den Moment außen vor, komme darauf allerdings in Kap. II.ivⁱⁱⁱ und III zurück.

der Aspekte des Bündels zu tun: Ein spezifischer Lebensentwurf spiegelt eine spezifische Anordnung von Aspekten wider.

Die Vorstellung eines guten Lebens als Bündel von verschiedenen Aspekten legt außerdem nahe, dass es sinnvoller ist, von ‚einem‘ guten Leben als von ‚dem‘ guten Leben zu sprechen:⁴¹ Vor dem Hintergrund einer Vielzahl von Aspekten eines guten Lebens – somit einer Vielzahl von Anordnungsmöglichkeiten und demzufolge einer Vielzahl von möglichen Lebensentwürfen – halte ich es für wahrscheinlich, dass es auch verschiedene Möglichkeiten geben kann, sein Leben als gutes Leben einzurichten. Es bietet sich also eher die Rede von ‚einem guten Leben‘ unter vielen Möglichen an. Die Vorstellung, dass es das eine für alle gleichermaßen gute Leben geben könnte, scheint mir hingegen nicht nur unwahrscheinlich, sondern – um ehrlich zu sein – auch wenig verlockend.

Außerdem macht die Annahme eines guten Lebens als Bündel von Aspekten das Problem des Scheiterns und Irrens klarer: Bei einer Vielzahl von Aspekten kann man in Bezug auf ein gutes Leben also in vielerlei Hinsicht scheitern oder irren. Ich bin allerdings unentschlossen, ob Scheitern und Irren als graduelle Begriffe zu verstehen sind: In Bezug auf ein gutes Leben scheinen mir Scheitern und Irren auf jeden Fall graduelle Begriffe zu sein, was mit den Aspekten zusammenhängt: Ich kann beispielsweise in der Realisierung von Reichtum gescheitert sein, während ich die Aspekte Freude, Gesundheit und gelingende soziale Kontakte in meinem Lebensentwurf verwirklichen konnte. Ich könnte mich in Sicherheit, Ansehen und Wohlstand als zentrale Aspekte eines guten Lebens geirrt, aber mit Moral richtig gelegen haben. Eine

⁴¹ Vgl. dazu auch Steinfath (1998a): „Schließlich fällt auf, dass die Frage, wie zu leben ist, meist als Frage nach *dem* guten, das heißt, dem besten Leben verstanden wird. Auch das kann die Ansicht nahelegen, nur eine einzige Lebensform sei die für alle Menschen gute. Wir können aber auch bescheidener fragen, was *ein* gutes Leben ist, und dabei nicht nur ein großes Spektrum von Abstufungen zulassen, sondern auch die Möglichkeit einer Vielzahl ganz verschiedener und gleichwohl guter Lebensformen anerkennen.“ (S. 16f.; Hervorh. im Original). Auch Stemmer (1998) formuliert dies sehr treffend (Anm. 12 auf S. 53): „Es ist in diesem Zusammenhang nützlich, sich klarzumachen, dass die in der zeitgenössischen philosophischen Diskussion so häufig verwandte und nicht weiter reflektierte Formulierung ‚das gute Leben‘ problematisch ist. Gut zu sein ist keine individualisierende Eigenschaft; durch ihre Zuschreibung wird nicht wie durch die Zuschreibung einer ‚ordinalen‘ Eigenschaft (der höchste Berg, der viertlängste Fluss, der beste Geiger) ein Gegenstand aus einer Klasse von Gegenständen herausindividuiert, weswegen wir ‚gut‘ in attributiver Verwendung in der Regel mit dem unbestimmten und nicht mit dem bestimmten Artikel verbinden. Wir sprechen von [...] *einer* guten Uhr, nicht *der* guten Uhr [...]. [...] Wer ‚gut‘ mit bestimmtem Artikel gebraucht, sagt damit, dass nur ein einziges Exemplar der fraglichen Gegenstandsklasse die Kriterien des Gutseins erfüllt. Wer von ‚dem guten Leben‘ spricht, setzt also (häufig vermutlich unwillentlich) voraus, dass nur eine Lebensform die Kriterien des Gutseins erfüllt und alle anderen Weisen des Lebens folglich nicht gut sind. In der Formulierung liegt mithin eine Vorentscheidung zugunsten einer Konzeption, die eine Pluralität guter Lebensformen verneint.“

andere Frage ist, ob Scheitern und Irren *per se* graduelle Begriffe sind: Entweder ich bin gescheitert beziehungsweise ich habe geirrt, oder nicht. Doch womöglich gibt es auch hier Spielraum für mehr oder weniger – also vielleicht schwerwiegender oder weniger schwerwiegend geirrt zu haben / gescheitert zu sein –, was ich nicht gänzlich ausschließen möchte. Insofern spreche ich bei Irren in Klammern von sich im Nachhinein nicht als (so) gut zu erweisen, wie vorab angenommen. Damit lasse ich die Möglichkeit *per se* gradueller Begriffe offen.

In Bezug auf ein Leben als Ganzes ist ein wenig Scheitern oder Irren jedenfalls möglich, was vielleicht nicht einmal als eine gravierende Bedrohung für ein Leben als gutes Leben zu gelten hat – in großen Teilen zu scheitern oder zu irren allerdings schon. ‚In großen Teilen‘ könnte sich dann auf Scheitern und Irren in einer Vielzahl von Aspekten beziehen, oder auch auf Scheitern und Irren in den als wichtig erachteten oder sogar notwendigen konstitutiven Aspekten eines guten Lebens. Ich werde drauf im weiteren Verlauf der Arbeit noch zu sprechen kommen. Ganz kurz sei an dieser Stelle noch auf die Frage eingegangen, ob ein Leben in Gänze scheitern kann beziehungsweise man sich in Gänze irren kann, wenn es sich bei beiden in Bezug auf ein gutes Leben um graduelle Begriffe handelt. Es scheint mir nur schwer vorstellbar, dass man in allen oder auch nur allen wichtigen Aspekten eines guten Lebens gescheitert sein oder geirrt haben könnte. Gleichwohl halte ich es für möglich, soweit gescheitert zu sein oder geirrt zu haben, dass das eigene Leben nicht mehr als lebenswert angesehen und die zukünftige Möglichkeit eines guten Lebens ausgeschlossen wird. Ausdruck solch gravierenden Scheiterns oder Irrens könnte dann in einigen Fällen der Suizid sein.⁴² Haybron differenziert dies sehr treffend in *composition question* (woraus setzt sich ein gutes Leben zusammen?) und *threshold question* (wieviel ist nötig, um von einem guten Leben zu sprechen?).⁴³ In gewisser Weise strebe ich einen ähnlichen Lösungsansatz an, indem ich frage, woraus ein gutes Leben sich zusammensetzen kann – weit gefasst – und dann frage, woraus es sich zusammensetzen sollte, um unabhängig von der Ungewissheit möglichen Scheiterns und Irrens als gutes Leben bestimmbar zu sein.

⁴² In Bezug auf Suizid tut sich ein weites Feld philosophischer Fragen auf, die eigens zu erörtern hier nicht der passende Rahmen ist. Wichtig scheint mir aber der Hinweis, dass Suizid keineswegs notwendig davon zeugen muss, mit dem Leben nicht zurecht gekommen zu sein, wie es später bei Camus anklingen wird. Womöglich kann es als ‚Freitod‘ sogar ein Mittel sein, um aus seinem bisher guten Leben zu scheiden, um das Leben so in selbstgewählter Gänze als gutes Leben zu erhalten.

⁴³ Unveröffentlichte Präsentation, Folie 4.

Allerdings geht es mir dabei nicht um eine präzise Grenzziehung, sondern zunächst um einen näheren Blick auf das ganze Bündel von Aspekten und deren Anordnung darin. Inwiefern können diese Überlegungen nun helfen, einen möglichen Ansatzpunkt für den bestmöglichen Umgang mit dem Ausgangsproblem zu finden? Wenn das Ausgangsproblem der Ungewissheit etwas mit der Wahl der Lebensstrategie zu tun hat und wenn die Wahl der Lebensstrategie etwas mit der Gewichtung der Aspekte eines guten Lebens zu tun hat, dann könnte sich ein Blick auf den Einfluss der Ungewissheit auf die Aspekte eines guten Lebens als aufschlussreich erweisen: Gibt es womöglich Aspekte, die vom Einfluss der Ungewissheit in Bezug auf mögliches Scheitern und Irren unabhängig sind? Falls ja, ließe sich darüber vielleicht bestimmen, wie ein Lebensentwurf aussehen könnte, der trotz Ungewissheit bestmöglich tragfähig für die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Leben funktioniert, weil er zentral auf den Aspekten fußt, die vom Ausgangsproblem weitgehend unabhängig sind und somit zu prospektiv verlässlichen Aussagen führen kann.

Die Frage, der ich im Folgenden nachgehen möchte, ist also die nach der prospektiven Verlässlichkeit von Aspekten zur aktiven Gestaltung eines Lebens als gutes Leben. Es ist die Frage danach, ob es eine Kategorie von Aspekten gibt, deren gemeinsame Eigenschaft es ist, weitgehend oder gar vollkommen unabhängig vom Ausgangsproblem der Ungewissheit in Bezug auf mögliches Scheitern und Irren zu sein. Hierin sehe ich die beste Chance für eine tragfähige, weil verlässliche Antwort auf die Frage, wie wir unser Leben trotz der Vorläufigkeit einer diesbezüglichen Bestimmung aktiv als gutes Leben einrichten können.

II.ii Stoa versus Aristoteles

Um besser zu veranschaulichen und näher zu erläutern, um welche Kategorien von Aspekten eines guten Lebens es mir geht, lohnt ein vergleichender Blick auf Stoa und Aristoteles: Beides antike Ansätze zum guten Leben, in denen der Tugend ein hoher Stellenwert beigemessen wird. Doch unterscheiden sich Stoa und Aristoteles deutlich dahingehend, ob ein gutes Leben abhängig von äußeren Umständen sei oder nicht.⁴⁴

⁴⁴ Genau genommen geht es bei Stoa und Aristoteles um Glückseligkeit und deren Abhängigkeit von äußeren Umständen. Allerdings laufen Glückseligkeit und gutes Leben hier – ähnlich wie bei Solon – in systematischer Weise analog und zweitens ist es in der Forschung durchaus üblich, in Bezug auf Stoa und Aristoteles von der Abhängigkeit eines guten Lebens von äußeren Umständen zu sprechen

Gerade diese Diskrepanz ist für die hiesige Untersuchung vielversprechend, weil Abhängigkeit von unabsehbaren äußeren Umständen mit der Vorläufigkeit der prospektiven Bestimmung dessen zusammenhängt, was ‚gut‘ ist – also dem gewählten Ausgangsproblem. Zu den äußeren Umständen zählen in antiken Ansätzen vor allem die Wechselfälle des Lebens. Weil diese Einfluss auf Glückseligkeit, resp. die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben haben und weil diese Wechselfälle prospektiv unabsehbar seien, vertritt Solon die Position, dass man erst am Ende sagen könne, ob jemand glücklich, resp. es ein gutes Leben war. Also gerade weil ich nicht weiß, was mir zukünftig widerfahren wird und wie sich das einerseits auf das Erreichen meiner Ziele (mögliches Scheitern), andererseits auf meine Bestimmung von etwas als ‚gut‘ (mögliches Irren) auswirken wird, ist die prospektive Bestimmung von ‚gut‘ eine vorläufige – im Gegensatz zur retrospektiven Bestimmung, bei der alle Fakten zur Bestimmung vorliegen, also äußere Umstände und deren faktischer Einfluss für die Bilanzierung mitberücksichtigt werden können. Das heißt, dass sich die Ergebnisse des stoischen und aristotelischen Ansatzes in Bezug auf die Abhängigkeit der Bestimmung eines guten Lebens von äußeren Faktoren womöglich auf das Ausgangsproblem der Vorläufigkeit prospektiver Bestimmungen eines guten Lebens übertragen und anwenden lassen.

Zudem kann Tugend im Sinne meiner Terminologie als Aspekt eines guten Lebens verstanden werden, also als konstitutiver Teil eines guten Lebens. Auch insofern eignet sich ein Blick auf Stoa und Aristoteles zur Veranschaulichung meiner Terminologie.

Um deutlich machen zu können, inwiefern ich Stoa und Aristoteles folge und inwiefern ich mich davon abwende, werde ich zunächst das für mein Projekt Relevante der jeweiligen Positionen kurz skizzieren: Wie gehen Stoa und Aristoteles mit der Unabhängigkeit beziehungsweise Abhängigkeit von äußeren Faktoren um? In einem weiteren Schritt (II.iii) möchte ich diese Positionen für einen Vorschlag zum bestmöglichen Umgang mit dem Ausgangsproblem der Vorläufigkeit prospektiver Bestimmungen eines guten Lebens nutzbar machen. Dabei handelt es sich dann um meine Übertragung der stoischen resp. aristotelischen Perspektive, welche teilweise deutliche Abweichungen mit sich bringt.

Um allerdings die stoische und aristotelische Position überhaupt nachvollziehen zu können, sei mir zunächst ein kurzer einleitender Exkurs zu den antiken Begriffen der

(siehe beispielsweise: Annas [2009], S. 72; oder Hursthouse [2013], Kap 2.).

Tugendhaftigkeit (*aretê*), praktischen Klugheit (*phronesis*) und Glückseligkeit (*eudaimonia*) erlaubt, denn sowohl für Stoa als auch für Aristoteles spielen diese Begriffe eine tragende Rolle.

Aretê als ‚Vortrefflichkeit‘ oder ‚Tugend‘ ist in den ethischen Ansätzen der Antike ein recht komplexes Phänomen und aus heutiger Sicht leicht missverständlich, was bereits bei begrifflichen Mehrdeutigkeiten der Übersetzung anfängt: ‚Vortrefflichkeit‘ ist insofern problematisch, als dass man dadurch leicht aus den Augen verliert, dass es sich um moralische Vortrefflichkeit handelt. Es geht bei *aretê* in ethisch relevanter Hinsicht nicht um die Vortrefflichkeit eines Sportlers, Künstlers oder Handwerkers. Sondern es schwingt eine moralische Ebene mit, weshalb ich ‚Tugend‘ für geeigneter halte; doch kann dies einerseits als Singular von ‚Tugenden‘ verstanden werden, also als eine spezifische Einzeltugend wie beispielsweise Mut. ‚Tugend‘ kann aber andererseits auch ‚Tugendhaftigkeit‘ bedeuten, also die Summe der Einzeltugenden. Oder es wird damit übersetzt ‚tugendhaft zu sein‘, im Sinne der Ausübung der Summe der Tugenden. Für die antiken Ansätze dürfte ‚Tugendhaftigkeit‘ in jenem letzteren Sinne der Tätigkeit des Ausübens der Tugenden die maßgebliche Kernbedeutung von *aretê* sein. Einzeltugenden haben dagegen eher aus der modernen Sicht an Interesse gewonnen. Warum es relevant ist, auf diese Unterschiede hinzuweisen, sieht man beispielsweise an den daraus erwachsenden Problemen: Aus heutiger Sicht ist es durchaus vorstellbar freigiebig oder mutig sein zu können ohne moralisch gut sein zu müssen – also partiell tugendhaft zu sein. Aus antiker Sicht würde dies schlicht bedeuten, (noch) nicht tugendhaft zu sein. – Dies wird in Kap. II.iiⁱⁱⁱ noch eine Rolle spielen.

Wenn von Tugend(haftigkeit) die Rede ist, dann geht es also in erster Linie nicht um Einzeltugenden und auch nicht nur um deren Summe; vielmehr ging es in der Antike darum, eine bestimmte Art Mensch zu sein: Ein Mensch mit einem bestimmten Charakter – nämlich *tugendhaft* zu sein –, der aktiv eine bestimmte Fähigkeit oder Fertigkeit ausübt – nämlich *tugendhaft zu sein*, also demgemäß zu handeln –, was ihn zu einem guten Menschen macht.⁴⁵ Annas nennt es in diesem Sinne „auf systematische Weise [...] das moralisch Richtige zu tun“ und weiter: „Es ist gut, das moralisch Richtige zu tun, aber der tugendhafte Mensch muss viel mehr tun als das. Er muss die Einstellung entwickeln, den festen Entschluss, das moralisch Richtige zu tun“⁴⁶. Neben dieser charakterlichen Eigenschaft bedeutet dies, dass der tugendhafte Mensch ein

⁴⁵ Vgl. Hursthouse (2014), Kap. 2. Virtue, practical Wisdom and *eudaimonia*.

⁴⁶ Annas (2009), S. 67 u. 68.

Verständnis davon entwickelt haben muss, was moralisch gut ist: *phronesis* oder praktische Klugheit. Dabei handelt es sich um „ein Verständnis, das man als Kompetenz oder Fertigkeit beim Umgang mit Materialien, die die Umstände unseres Lebens uns bieten, verstehen kann“⁴⁷. Da sowohl Stoa als auch Aristoteles eigene Beispiele für diese ‚Fertigkeit‘ haben, werde ich darauf erst in den jeweiligen Kapiteln näher eingehen. Wichtig ist an dieser Stelle jedoch bereits der Hinweis darauf, dass aus meiner Sicht gerade *phronesis* als praktische Klugheit etwas sein könnte, worin Irren im Sinne meines Ausgangsproblems möglich ist – wenngleich das aus antiker Sicht wiederum schlicht bedeuten würde, *phronesis* (noch) nicht erreicht zu haben.⁴⁸

Tugendhaftigkeit und praktische Klugheit stehen in antiken Ethiken außerdem mit dem ebenfalls nicht ganz leicht zu fassenden Begriff *eudaimonia* in Verbindung. Übersetzungsmöglichkeiten reichen von ‚Glück‘ (oder im Sinne von ‚*happiness*‘ eher ‚Freude‘) über ‚Glückseligkeit‘ zu ‚Gelingen‘ oder sogar ‚gutem Leben‘. All diese Begriffe gehen jedoch mit spezifischen Problemen einher: ‚Glück‘ ist insofern missverständlich, als dass es einerseits die Konnotation von glücklichem Zufall, also äußerem Glück im Sinne von *fortuna* hat, was bei *eudaimonia* nicht mitschwingt. Außerdem haftet ‚Glück‘ eine stark episodische Konnotation an, die es bei *eudaimonia* gerade nicht gibt, weil es hierbei um „das Leben als Ganzes“ geht.⁴⁹ ‚Freude‘ hingegen ist mehr auf den inneren Zustand (*beatitudo*) als die äußeren Umstände (*fortuna*) gerichtet, aber ebenfalls zu sehr episodisch konnotiert. Außerdem geht es bei *eudaimonia* nicht primär um Gefühle oder Emotionen: *Eudaimonia* „means not so much feeling a certain way, or feeling a certain way about how one's life as a whole is going, but rather carrying out certain activities or functioning in a certain way“.⁵⁰ ‚Gelingen‘ ist dahingehend problematisch, dass der Kern eines eudämonischen Lebensentwurfes mehr als nur Gelingen bedeutet und gelingendes Leben aufgrund seiner stark teleologischen Ausrichtung ohnehin problematischer zu sein scheint, als andere Konzeptionen eines guten Lebens. Ferner kann *eudaimonia* als ‚höchstes Gut‘ zur Erlangung eines guten Lebens verstanden werden – siehe Aristoteles –, doch halte ich es nicht für sinnvoll, beides miteinander gleich zu setzen und *eudaimonia* als gutes Leben zu übersetzen.

⁴⁷ Annas (2009), S. 72.

⁴⁸ Aus diesem Grund trenne ich die Darstellung der antiken Positionen von meiner Übertragung dessen auf den Problemkontext meines Projektes. Auch auf die Gefahr hin, mich in einigen Bereichen zu wiederholen, scheint mir dies ratsam, um meine Änderungen kenntlich zu machen.

⁴⁹ Annas (2009), S. 60.

⁵⁰ Parry (2014), Introduction.

Insofern trifft ‚Glückseligkeit‘ es vielleicht ganz gut, wenngleich auch dies keine vollkommen zufriedenstellende Übersetzung ist.

Sehr verkürzend kann man über antike ethische Ansätze sagen, dass *eudaimonia* als Schlüssel zum Verständnis eines guten Lebens angesehen wird,⁵¹ sich laut Aristoteles aber die einzelnen Schulen stark darin unterscheiden, worin diese Glückseligkeit besteht.⁵² Während in hedonistischen Ansätzen, wie beispielsweise dem Epikurs, die Freude oder Lust maßgeblich ist, verstehen Stoa und Aristoteles die Tugendhaftigkeit – als *phronesis* geleitete, spezifische *aretê* – als Schlüssel zur *eudaimonia*.

II.ii Stoa – *per se* unabhängige Aspekte

Die philosophische Strömung der Stoa erstreckt sich über einen recht langen Zeitraum⁵³ und vereint in sich Autoren mit sich im Detail zuweilen deutlich unterscheidenden Positionen⁵⁴. Da es mir im Folgenden nicht um eine Analyse der Stoa, sondern letztlich um die Veranschaulichung meines Vorschlages in Bezug auf Kategorien von Aspekten eines guten Lebens geht, beschränke ich mich auf weitgehend allgemeine Aussagen, die einigermaßen unkontrovers sein dürften: Mich interessiert besonders eine Kernthese der stoischen Ethik, nämlich die Annahme, dass ein gutes Leben unabhängig von äußeren Umständen – darunter allgemein die Wechselfälle des Lebens und besonders Übel, die mir zustoßen können – möglich ist.⁵⁵ Die sprichwörtliche stoische Gelassenheit – präziser wäre eher Gleichmut⁵⁶ – zeugt davon. Krankheit, Verlust, alle Arten von

⁵¹ Streng genommen wird *eudaimonia* als *summum bonum* nicht Schlüssel zu irgendetwas, sondern – in eudämonischen Ansätzen jedenfalls – das gute Leben selbst. Da es aber nicht nur antike eudämonische Ansätze zum guten Leben gibt, halte ich eine begriffliche Trennung von *eudaimonia* und gutem Leben für angezeigt. Insofern ist *eudaimonia* dann ein möglicher ‚Schlüssel zum Verständnis‘.

⁵² NE 1095 a 20.

⁵³ Die ältere Stoa mit Zenon von Kiton im 3 Jhd. v. Chr, bis zur jüngeren Stoa mit Marc Aurel im 2. Jhd. n. Chr.

⁵⁴ Während in der älteren Stoa noch alle drei Teilbereiche aus Physik, Logik und Ethik gleichermaßen behandelt werden und sich gegenseitig bedingen, liegt in der Kaiserzeit der jüngeren Stoa das Primat deutlich auf der Ethik.

⁵⁵ Siehe hierzu beispielsweise Baltzly (2014) oder Annas (2009). Beides fundierte Einführungen, in denen – wie auch andernorts – ausdrücklich auf die von mir verwendete stoische Kernthese hingewiesen wird.

⁵⁶ ‚Gelassenheit‘ suggeriert Ruhe und sicherlich geht es um eine Form von innerer Ruhe, doch mehr geht es um eine konstante Gemütsverfassung, die durch äußere Affekte weder positiv zu Überschwang noch negativ zu so etwas wie Depression gedrängt werden kann. Da innere Ruhe *ein Teil* einer solchen Gemütsverfassung ist, arbeite ich vorzugsweise eher mit ‚Gleichmut‘ anstatt ‚Gelassenheit‘. Bei Seneca findet sich dazu bspw.: „in unserem Innern wollen wir uns rüsten: wenn dieser Teil geschützt ist, kann der Mensch geschlagen werden, erobert werden kann er nicht. Was ist dieses Rüstzeug, verlangst du zu wissen? Sich nicht zu empören, was immer einem geschieht“ (An Lucilium, S. 73).

vermeintlichem Übel, auf der anderen Seite aber auch Glücksfälle oder Güter wie Gesundheit, Ansehen, Wohlstand, werden für ein gutes Leben als nicht eigentlich relevant gesehen. Zwar wird eingeräumt, dass Gesundheit der Krankheit vorzuziehen sei, dennoch bleiben solche äußeren Güter neutral in Bezug auf die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben, weil in der Stoa ein gutes Leben in einem tugendhaften und allein dadurch glückseligen Leben gesehen wird. Tugend sei das einzig relevante und allein hinreichende Gut für die Erlangung eines glückseligen Lebens und damit für die Bestimmung eines guten Lebens. Obwohl beispielsweise Gesundheit vorzuziehen sei, mache gesund zu sein oder nicht gesund zu sein mich nicht mehr oder weniger tugendhaft und sei somit für die Erlangung der Glückseligkeit – oder Bestimmung eines Lebens als gutes Leben – neutral.⁵⁷

In der Stoa wird Tugendhaftigkeit als Fertigkeit (*technê*) angesehen, bezogen auf den Umgang mit dem eigenen Leben. Diese Fertigkeit hängt, wie einleitend geschildert, mit *phronesis* zusammen: Es geht um die praktische Klugheit, zu wissen, worin die spezifisch relevante *aretê* besteht und was im Gegensatz dazu nicht relevant ist – beispielsweise äußere Güter und Impulse.

Bei Cicero⁵⁸ findet sich dazu das veranschaulichende Beispiel eines Bogenschützen: Das Zielen des Bogenschützen ist alles in seiner Macht Stehende, um das Ziel zu treffen – man mag ergänzen: und intensives vorheriges Training. Allerdings sind Faktoren wie Wind, Bogen und Pfeil nur bedingt kalkulierbar und haben ein Element des Zufalls, welches außerhalb der Macht des Bogenschützen liegt. Auch ein guter Bogenschütze kann also sein Ziel aufgrund äußerer Umstände verfehlen – deshalb kommt es für die Beurteilung der Güte⁵⁹ nicht aufs Treffen an, sondern darauf, alles in der eigenen Macht Stehende getan zu haben, um zu treffen. Die Übertragung auf Tugendhaftigkeit im Sinne einer ‚(Kunst-)Fertigkeit zu leben‘, würde dann bedeuten, dass es mehr darum geht, alles in seiner eigenen Macht stehende auf die richtige Weise zu nutzen, als darum, das Anvisierte – wie beispielsweise Gesundheit – auch zu erlangen. Da diese Fertigkeit allein im Machtbereich des das jeweilige Leben lebenden Individuums liegt, und weil nur das Ausmaß und der Einsatz dieser Tugendhaftigkeit als relevant erachtet werden,

⁵⁷ Eine These, die von Aristoteles bestritten wird, wie ich im folgenden Kapitel zeigen werde – auch Schillers *Verbrecher aus verlorener Ehre* mag als Andeutung gesehen werden, dass man der radikalen stoische These durchaus mit Skepsis begegnen kann.

⁵⁸ Cicero: *De Finibus* III.22.

⁵⁹ Dies scheint mir sowohl für die Beurteilung durch den Schützen selbst als auch für die Beurteilung durch Außenstehende zu gelten.

kann und soll allem Äußeren, darunter auch dem Erreichen oder nicht-Erreichen, mit Gleichmut begegnet werden. Ein gutes Leben also dem, der „immer strebend sich bemüht“, wie am Ende in Goethes *Faust* zu lesen ist.

Charakterliche Tugend(haftigkeit) im Allgemeinen und moralische Einzeltugenden im Besonderen funktionieren in der Stoa also anders als beispielsweise Gesundheit, Ansehen und Reichtum. Deshalb wird über den stoischen Ansatz eine Antwort auf meine Frage gegeben, wie ich ein gutes Leben leben kann, wenn ich nicht wissen kann, was mir im Leben widerfahren wird: Indem ich nicht primär auf das setze, was nicht in meiner Hand liegt (Ansehen, Reichtum, Gesundheit und andere mehr), sondern ausschließlich auf das, was in meiner und nur in meiner Hand liegt – in der Stoa wäre es Tugendhaftigkeit. Diese ins Zentrum eines Lebensentwurfes zu stellen, bedeutet aus stoischer Perspektive, einen Lebensentwurf zu verfolgen, der unabhängig von äußeren Umständen als gutes Leben funktioniert.

In meiner Terminologie ergäbe sich daraus, dass der Aspekt Tugend distinktiv andere Eigenschaften hat als beispielsweise die Aspekte Gesundheit, Ansehen und Wohlstand, und dementsprechend in eine andere Kategorie von Aspekten eingeordnet werden kann. Das hat wohlbemerkt nichts mehr mit der Stoa selbst zu tun, sondern ist etwas, was ich als stoische Sicht auf mein Ausgangsproblem als möglichen Lösungsweg nutzen möchte. Wenn ich im Folgenden nicht explizit von ‚Stoa‘, sondern von ‚stoischer Sicht‘ oder ‚stoischer Perspektive‘ spreche, meine ich damit meine Übertragung in den Kontext meines Ausgangsproblems.⁶⁰ Eine solche stoische Sicht auf mein Ausgangsproblem ließe sich dann wie folgt formulieren: Es gibt grundsätzlich zwei Kategorien von Aspekten eines guten Lebens, solche die von äußeren Umständen abhängig sind und solche, die *per se* unabhängig davon funktionieren. Von äußeren Umständen abhängige Aspekte sind solche wie Gesundheit, Ansehen, Reichtum und andere. Diese sind zwar wünschenswert, aber neutral in Bezug auf die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben. Von äußeren Umständen unabhängig hingegen sind moralische Tugenden und Tugendhaftigkeit insgesamt – hier verstanden als die aktive Ausübung moralischer Tugenden. Dabei handelt es sich nicht nur um eine weitgehende, sondern um eine starke Unabhängigkeit: „Wahre Güter sind das, was die Vernunft gibt, fest gegründet und dauerhaft, die nicht fallen können, nicht einmal abnehmen und geringer werden“, wie Seneca es so dramatisch ausdrückt.⁶¹ Auch und gerade

⁶⁰ Gleiches gilt im nächsten Kapitel für ‚Aristoteles‘ versus ‚aristotelische Sicht‘.

⁶¹ Seneca: An Lucilius, S. 71.

Tugendhaftigkeit ist aus stoischer Sicht deshalb *per se* unabhängig von äußeren Umständen.⁶² Die Kategorie der *per se* unabhängigen Aspekte wäre dann für prospektive Aussagen darüber, worin ein gutes Leben besteht, am verlässlichsten – oder anders: Ein Lebensentwurf, der zentral auf den unabhängigen Aspekten basiert, führt zu einem guten Leben.

Doch ist das stoische Ziel sehr hoch gesteckt. Außerdem konfligiert es in gewisser Weise mit meinem Verständnis von ‚einem‘ guten Leben *versus* ‚das‘ gute Leben, denn der stoische Vorschlag würde letztlich bedeuten, dass das für alle gleichermaßen gute Leben in der Realisierung eines tugendhaften Lebens läge. Und schließlich verkennt diese Position die Einsicht des gesunden Menschenverstandes, dass große Übel womöglich negativen Einfluss auf die Ausübung der Tugendhaftigkeit und damit ihre volle Entfaltung haben könnten, was sich am besten mit Aristoteles veranschaulichen lässt.

II.ii Aristoteles – abhängige Aspekte

Von besonderem Interesse in diesem Zusammenhang ist eine Passage im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik*, in der sich Aristoteles explizit mit Solon und dessen Hinweis beschäftigt, dass man bei der Bestimmung eines Menschen als glücklich auf das Ende schauen müsse.⁶³ Aristoteles fragt sich in diesem Passus, wann man einen Menschen glücklich nennen darf – wie ich einleitend zu zeigen versucht habe, korreliert dies mit der Frage danach, wann man ein Leben als gutes Leben bestimmen kann. Bei Aristoteles sogar noch deutlicher, wie sich am *Ergon*-Argument im 6. Abschnitt des ersten Buches der *NE* zeigen lässt. Glückseligkeit als höchstes Gut wird dort als die Ausübung „der besten und vollkommensten“, spezifisch menschlichen Tätigkeit oder Leistung verstanden „und dies außerdem noch ein volles Leben hindurch“.⁶⁴ „Ebenso stimmt mit unserer Darlegung überein, dass man vom Glückseligen sagt, er lebe gut und verhalte sich gut. Denn eben von einem guten Leben und guten Verhalten hatten wir gesprochen.“⁶⁵

⁶² Warum der Zusatz ‚*per se*‘ als starke Form von Unabhängigkeit wichtig ist, werde ich bei Aristoteles verdeutlichen, da es ihm im Gegensatz zur Stoa ‚nur‘ um weitgehende Unabhängigkeit der Tugendhaftigkeit von äußeren Umständen geht – vgl. II.ii sowie insbesondere II.iiiii.

⁶³ NE 1100 a 10f.

⁶⁴ NE 1097 b 22 – 1098 a 20.

⁶⁵ NE 1098 b 20.

Aristoteles versteht Solons Position so, dass gelte, „dass man erst dann mit Sicherheit einen Menschen selig preisen kann, wenn er schon außerhalb von allem Übel und allem Unglück steht“⁶⁶. Im Gegensatz zu Solon kommt Aristoteles allerdings zu dem Schluss, dass eine solche Bestimmung schon zu Lebzeiten geschehen kann, denn „entscheidend für die Glückseligkeit [also auch relevant für ein gutes Leben; Anm. AS] sind die tugendgemäßen Tätigkeiten“⁶⁷. Und dies gelte, weil es „bei keiner der menschlichen Leistungen [...] eine solche Beständigkeit wie bei den tugendgemäßen Tätigkeiten“⁶⁸ gebe. Ein Glückseliger könne nicht unselig werden, weil er nie etwas schlechtes tun wird; „[d]enn wir meinen, dass der wahrhaft Gute und Verständige jede Art von Schicksal in guter Haltung trägt und in der gegebenen Lage stets das Beste tut“.⁶⁹ Aristoteles stimmt also insofern mit Solon überein, als dass die Bestimmung der Glückseligkeit eines Menschen – resp. eines Lebens als gutes Leben – eine zunächst retrospektive ist. Doch während Solons Grund dafür die Ungewissheit der zukünftigen Ereignisse zu sein scheint, geht es bei Aristoteles darum, dass zu einem gegebenen Zeitpunkt rückblickend auf den bisherigen Gebrauch der Tugend geschaut werden muss. Wenn eine Person „gemäß der vollkommenen Tugend“ tätig war, dann kann man sie auch zu Lebzeiten schon glücklich nennen, weil sie nicht mehr unselig werden kann.⁷⁰ Erreichte vollkommene Tugendhaftigkeit ist eine beständige Leistung. Auch Aristoteles legt – ähnlich der Stoa – also mehr Gewicht auf die inneren Faktoren,⁷¹ während es Solon anscheinend primär um die Ungewissheit äußerer Faktoren in Bezug auf die Bestimmung von Glückseligkeit, resp. eines guten Lebens geht. Im Gegensatz zur Stoa betrachtet Aristoteles die Bestimmung eines guten Lebens allerdings nicht als völlig losgelöst von äußeren Faktoren – und genau diese Diskrepanz ist zur näheren

⁶⁶ NE 1100 a 16f. – Direkt im Anschluss verweist Aristoteles auf die auch bei Solon schon angedeuteten Bedenken, dass womöglich sogar Faktoren *post mortem* – wie beispielsweise das Schicksal der Kinder – für die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben relevant seien. Ein Punkt, den ich im Ausblick zu Schefflers *Death and the Afterlife* (Kap. IV.iv) noch aufgreifen werde.

⁶⁷ NE 1101 b 10. Vgl. hierzu auch Kraut (2016), Kap. 5.1: „Aristotle describes ethical virtue as a ‚hexis‘ (‚state‘ ‚condition‘ ‚disposition‘)—a tendency or disposition, induced by our habits, to have appropriate feelings (1105b25–6). Defective states of character are hexeis (plural of hexis) as well, but they are tendencies to have inappropriate feelings. The significance of Aristotle’s characterization of these states as hexeis is his decisive rejection of the thesis, found throughout Plato’s early dialogues, that virtue is nothing but a kind of knowledge and vice nothing but a lack of knowledge.“.

⁶⁸ NE 1101 b 12f.

⁶⁹ NE 1101 b 33 – a 2.

⁷⁰ NE 1101 a 14–20.

⁷¹ Vgl. NE 1098 b 12: „so nennen wir die seelischen die eigentlichen und hervorragendsten Güter“ – im Gegensatz zu äußeren und körperlichen Gütern.

Erläuterung meines Ansatzes der Kategorien von Aspekten eines guten Lebens sehr aufschlussreich:

Da nun vieles nach dem Zufall geschieht, an Größe und Kleinheit Verschiedenes, so ist klar, dass die kleinen Glücksfälle und auch deren Gegenteil für das Leben nichts ausmachen; große und viele dagegen machen, wenn sie günstig sind, das Leben noch glückseliger [...], wenn aber das Gegenteil eintritt, so reibt es die Glückseligkeit auf und trübt sie.⁷²

Trotz einiger Überschneidungen mit der Stoa – wie beispielsweise einem hohen Stellenwert der Tugend innerhalb eines guten Lebens,⁷³ dass äußere Güter für ein gutes Leben nicht hinreichend sind und dass „jede Art von Schicksal in guter Haltung“ zu tragen sei⁷⁴ – geht Aristoteles also nicht davon aus, dass ein tugendhafter Mensch vollkommen glückselig ist, wenn er großes Unglück erleidet, während genau dies dem stoischen Weisen möglich sein müsste, weil dessen Glück gänzlich unabhängig von äußeren Umständen ist.⁷⁵

Für beide – Stoa und Aristoteles – besteht Tugend in der Ausübung einer Fertigkeit. Was für die Stoa das Bogenschützen-Beispiel war, ist bei Aristoteles das Schuster-Beispiel:

Denn wir meinen, dass der wahrhaft Gute und Verständige jede Art von Schicksal in guter Haltung trägt und in der gegebenen Lage stets das Beste tut, wie auch [...] der Schuster mit dem gegebenen Leder den schönsten Schuh verfertigt.⁷⁶

Der Unterschied zwischen Aristoteles und Stoa liegt hier bildlich gesprochen im Schuh: Während die Stoa davon ausgehen müsste, dass trotz mangelhaftem Leder ein perfektes *Schustern* geleistet werden kann – das Ergebnis unter diesen Umständen sogar noch beeindruckender als unter günstigen –, geht Aristoteles davon aus, dass es ein unter den gegebenen Umständen (relativ) guter *Schuh* ist, auch unter diesen Umständen niemals ein schlechter, aber eben auch kein vollkommener.⁷⁷ Oder anhand des Bogenschützen-Beispiels der Stoa: Der Stoa geht es nur um das richtige Zielen, während es Aristoteles auch um das Treffen des Ziels geht.

Inwiefern ist das nun wichtig für meine Erörterung der Kategorien von Aspekten eines guten Lebens? Wie schon bei der stoischen Sicht, geht es mir auch bei einer

⁷² NE 1100 b 23–30.

⁷³ NE 1100 b 19f.

⁷⁴ NE 1101 a 1.

⁷⁵ Vgl. hierzu auch Annas (2009), S. 70–72.

⁷⁶ NE 1101 a 1–5.

⁷⁷ Vgl. Annas, S. 72.

aristotelischen Perspektive um eine Übertragung in den Kontext des Einflusses der Ungewissheit und Vorläufigkeit prospektiver Bestimmungen eines guten Lebens auf die aktive Gestaltung eines Lebens als guten Lebens.

Im Gegensatz zur stoischen Sicht ergäbe sich hier ein anderes Bild: Unter aristotelischer Perspektive läge nur die Kategorie abhängiger Aspekte vor, unter diesen allerdings gibt es einige, die zur Bestimmung eines guten Lebens taugen – wie beispielsweise Tugendhaftigkeit als höchstes ‚seelisches Gut‘ und ‚spezifisch menschliche Leistung‘ – und andere, die sich dafür nicht eignen. Doch warum ist das so und wie funktioniert diese Binnendifferenzierung?

II.iiⁱⁱⁱ Aristoteles' *Mesotes*-Lehre – Binnendifferenzierung abhängiger Aspekte

Aristoteles hebt die Bedeutung der Tugendhaftigkeit für die Gestaltung und Bestimmung eines guten Lebens hervor. Im Vergleich zur Stoa und in Übersetzung in meine Terminologie zeigt sich allerdings, dass aus aristotelischer Perspektive moralische Tugenden nicht einer eigenen Kategorie von von äußeren Umständen unabhängigen Aspekten zugerechnet werden können – wie bei der stoischen Sicht –, sie aber dennoch als weitgehend tragfähige Grundlage für die Bestimmung und Gestaltung eines guten Lebens gelten können. Die Frage ist also, wodurch sich moralische Tugenden – beziehungsweise Tugendhaftigkeit als die Ausübung dieser – von anderen Aspekten eines guten Lebens unterscheiden, denn auch dies lässt sich vielleicht für die Übertragung auf meine Vorstellung bezüglich Kategorien von Aspekten eines guten Lebens nutzbar machen. Wichtig scheint mir in dieser Hinsicht die *Mesotes*-Lehre von moralischen Tugenden als „eine Art Mitte zwischen Übermaß und Mangel“⁷⁸:

Die Tugend ist also ein Verhalten der Entscheidung, begründet in der Mitte im Bezug auf uns, einer Mitte, die durch Vernunft bestimmt wird und danach, wie sie der Verständige bestimmen würde. Die Mitte liegt aber zwischen zwei Schlechtigkeiten, dem Übermaß und dem Mangel. Während die Schlechtigkeiten in den Leidenschaften und Handlungen hinter dem Gesollten zurückbleiben oder über es hinausgehen, besteht die Tugend darin, die Mitte zu finden und zu wählen. Darum ist die Tugend hinsichtlich ihres Wesens und der

⁷⁸ NE 1106 a 29.

Bestimmung ihres Was-Seins eine Mitte, nach der Vorzüglichkeit und Vollkommenheit aber das Höchste.⁷⁹

Relevant für die Terminologie meines weiteren Projektes ist außerdem, was Höffe zur *Mesotes*-Lehre anmerkt. Er erklärt, dass das Bild eines mittleren Punktes auf einer Strecke zu Missverständnissen einlädt, weil es wie ein Kompromiss anmutet, ein „unschädliches Mittelmaß“. Dies war in der Antike nicht gemeint, dort ging es, so Höffe, um „etwas Vollkommenes [...], das Mittlere im Sinne einer Höchstform menschlicher Lebensführung“. Dies verdeutlicht er dann wie folgt: „Daher geht man besser von dem Bild eines Kreises aus, bei dem die Mitte nicht auf dem Kreisumfang liegt, sondern eine herausragende Sonderstellung einnimmt“.⁸⁰ Ich werde im nächsten Kapitel auf dieses Bild zurückkommen.

Aristotelischer und stoischer Standpunkt sind sich relativ einig darin, Tugend als eine spezielle Tätigkeit zu verstehen, die zudem im Machtbereich des Individuums liegt – wenngleich Aristoteles zugesteht, dass die Ausübung dieser Tätigkeit durch gravierend negative äußere Einflüsse immerhin getrübt werden kann, was die Stoa bestreitet. Die *Mesotes*-Lehre bei Aristoteles ist dann eine zusätzliche Präzisierung der Tugend(en) und in meiner Terminologie: Abgrenzung zu anderen Aspekten eines guten Lebens. Wenn ich mir auch hier zur Veranschaulichung die Übertragung des *Mesotes*-Gedankens in den Kontext meiner Terminologie und des gewählten Ausgangsproblems erlaube, ließe sich eine aristotelische Perspektive auf die Kategorie abhängiger Aspekte folgendermaßen ergänzen: Aspekte eines guten Lebens sind grundsätzlich abhängig von äußeren Umständen. Eine Teilmenge dieser Aspekte – man kann sie als Unterkategorie auffassen – erweist sich allerdings als weitgehend unabhängig von Ungewissheit und somit besonders stabil in Bezug auf die Bestimmung eines guten Lebens. Sogar so stabil, dass ein Leben, in dem diese Aspekte realisiert wurden, schon vor Ende als gutes Leben bestimmt werden kann, zwar durch zukünftige gravierend negative Umstände noch getrübt werden kann, aber dennoch ein gutes Leben bleiben wird. Deshalb gilt es, einen Lebensentwurf zu verfolgen, der zentral auf diesen Aspekten basiert. Diese Aspekte unterscheiden sich von den übrigen abhängigen Aspekten eines guten Lebens durch die Eigenschaft, das Mittlere zwischen zu viel und zu wenig zu sein. Bei

⁷⁹ NE 1106 b 36 – 1107 a 8.

⁸⁰ Höffe (2007), S. 134 – dort auch die vorangegangenen Zitate.

Aristoteles sind diese Aspekte moralische Tugenden, die zwischen zwei Lastern liegen.⁸¹

II.iii Übertragung als erster Lösungsvorschlag

II.iii, Zwischenresümee der Grundlagen

Das bisher Gesagte soll als erste herleitende Skizze zur Veranschaulichung möglicher Kategorien von Aspekten eines guten Lebens genügen. Im folgenden Schritt gilt es nun zu klären, was aus diesen Annahmen in Übertragung auf mein Ausgangsproblem der Vorläufigkeit prospektiver Aussagen für die aktive Gestaltung eines guten Lebens folgt und warum es sinnvoll ist, mit solchen Kategorien zu arbeiten. Dazu muss allerdings vorab noch einmal zusammenfassend geklärt werden, warum ich überhaupt vom einen in den anderen Kontext übertragen kann: Was hat Solons Glückseligkeit mit einem guten Leben zu tun? Was hat dies beides mit äußeren Umständen nach Stoa und Aristoteles zu tun? Was haben äußere Umstände mit der Ungewissheit in Bezug auf mögliches Scheitern und Irren zu tun? Was hat diese Ungewissheit wiederum mit der Vorläufigkeit einer prospektiven Bestimmung eines Lebens als gutes Leben zu tun und inwiefern ist das relevant für die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Leben – das in dieser Arbeit gewählte Ausgangsproblem?

Mein zentrales Anliegen ist die Reflexion über die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Leben. Dafür bedarf es einer Vorstellung, worin ein gutes Leben besteht, um mein Leben demgemäß zu gestalten. Das Problem daran liegt in der Vorläufigkeit solcher prospektiver Vorstellungen: Einerseits kann ich in der praktischen Umsetzung dessen scheitern, andererseits kann sich im Nachhinein zeigen, dass das, was ich vorab als gut angenommen hatte, sich nicht als gut erwiesen hat. Die Ungewissheit möglichen Scheiterns oder Irrens hat erheblichen und hoch problematischen Einfluss auf die Verlässlichkeit dessen, was ich vorab als ‚gut‘ bestimme, weshalb die Bestimmung eines guten Lebens streng genommen erst retrospektiv erfolgen kann. Dennoch bedarf es zur aktiven Gestaltung eines Lebens als gutes Leben gerade jener problematischen prospektiven Vorstellungen davon, was gut ist. Ein Dilemma.

⁸¹ Präziser müsste man eigentlich sagen: Tugenden (beispielsweise Mut) als Mitte zwischen zu viel und zu wenig in Bezug auf: ein Gefühl (Angst oder Selbstsicherheit), eine Handlung (zu viel oder zu wenig zu tun) und Laster (Feigheit oder Unvorsicht).

Zur Veranschaulichung des Problems habe ich auf Solon verwiesen, der in Bezug auf Glückseligkeit sagt, man müsse aufs Ende schauen und könne erst im Nachhinein darüber urteilen, ob jemand glücklich war. Was aber hat das, was Solon über jemandes Glückseligkeit sagt, mit einem guten Leben zu tun, worum es mir geht? Zum einen halte ich Solons Problem in systematischer Hinsicht für analog zu meinem Ausgangsproblem: Weil ich nicht weiß, was noch passieren wird, dies Einfluss auf die Bestimmung einer Person als glücklich hat, kann ich erst am Ende sagen, ob derjenige glücklich war. Weil ich nicht weiß, was noch passieren wird, dies aber Einfluss auf die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben hat, kann ich erst am Ende sagen, ob es ein gutes Leben war.

Zum anderen gilt in antiken Ansätzen Glückseligkeit als Kernbestandteil eines guten Lebens, wird zuweilen sogar mit diesem identifiziert.⁸² Systematische Analogie und inhaltliche Bedingung von Glückseligkeit und gutem Leben erlauben daher die Kontextübertragung zur Veranschaulichung.

Im Folgenden geht es dann nicht um eine nähere Beweisführung zugunsten des Problems, sondern ich setze dies als Ausgangspunkt: Angenommen, da besteht ein solches Problem, wie kann ich damit am besten umgehen?⁸³

Interessant ist hierfür besonders der Ansatz Aristoteles', weil dieser sich explizit mit Solons These auseinandersetzt und einen Vorschlag bietet, warum – entgegen Solons Ansicht – schon vorab weitgehend verlässliche Aussagen darüber getroffen werden können, ob es sich um einen glückseligen Menschen handelt. Aristoteles bettet Solon dafür in den Kontext der Debatte nach einem guten Leben ein und zeigt, dass moralische Tugenden kaum von der Ungewissheit darüber, was im weiteren Verlauf des Lebens kommen wird, beeinflusst werden. Die für Solon relevante Ungewissheit steht bei Aristoteles in Zusammenhang mit äußeren Umständen: Äußere Güter sind für ein gutes Leben allein nicht hinreichend, aber sie bilden zumindest den äußeren Rahmen zur aktiven Entfaltung von Tugendhaftigkeit. Diese Rahmenbedingungen müssen gewährleistet sein, denn nur jemand, der aktiv habituell moralische Tugenden realisieren kann und dies dann auch tut – im Sinne umfassender Tugendhaftigkeit –, kann glücklich werden. Glückseligkeit wiederum ist dann das höchste Gut, deren Erlangung

⁸² Beispielsweise Annas (2009), S. 60f. oder Aristoteles NE 1095 a 17–19: „Glückseligkeit nennen es die Leute ebenso wie die Gebildeten, und sie setzen das Gut-Leben und das Sich-gut-Verhalten gleich mit dem Glückseligsein.“

⁸³ Ich werde in Kap. III noch darauf zurück kommen, warum sich das Problem meiner Meinung nach tatsächlich nicht lösen lässt und es deshalb primär um den bestmöglichen Umgang damit geht.

ein gutes Leben darstellt. Wer Tugendhaftigkeit erreicht hat, kann kaum mehr unglücklich werden;⁸⁴ diese Bestimmung ist damit weitgehend unabhängig von äußeren Umständen und somit auch weitgehend unabhängig von der Ungewissheit darüber, was im weiteren Verlauf des Lebens kommen wird. Bei Ursula Wolf findet sich hierzu eine erklärende Passage:

Aristoteles führt [...] eine weitere Differenzierung ein, nämlich zwischen *makarios* und *eudaimon*. Der Ausdruck *eudaimon* bezeichnet weiterhin die von Aristoteles empfohlene Glückskonzeption, wonach jemand dann gut lebt, wenn er die ethische *arete* ausübt, was in seiner Macht steht. *Makarios* ist der stärkere Ausdruck; er umfasst alle Bedingungen, die nach der alltäglichen Vorstellung zum Glück gehören, also auch solche Bedingungen, deren Realisierung nicht bei uns liegt. Wer *eudaimon* ist, kann daher nicht vollkommen elend (*athlios*) werden; es kann jedoch vorkommen, dass er nicht *makarios*, vollkommen glücklich, ist, dann nämlich, wenn er schwere Schicksalsschläge erleidet.⁸⁵

Insofern kann auch der Lösungsvorschlag Aristoteles' als systematisch analog zu einem für meinen Kontext nutzbaren Lösungsvorschlag verstanden werden und die Übertragung aus dem aristotelischen Kontext in meinen ist vielversprechend.

Die Stoa beschäftigt sich weder explizit mit Solon, noch mit meinem Ausgangsproblem. Doch weicht sie in beispielhafter Weise von Aristoteles' Annahme ab, dass die Bestimmung von Glückseligkeit, resp. einem guten Leben, abhängig von den äußeren Umständen sei. Insofern beschäftigt auch die Stoa sich in für meinen Kontext relevanter Weise mit einem systematisch analog gelagerten Lösungsvorschlag: Solon liegt aus aristotelischer Sicht falsch, weil trotz Ungewissheit über zukünftige Einflüsse, aufgrund der Abhängigkeit eines guten Lebens von äußeren Umständen, das, was für

⁸⁴ Vgl. NE 1100 b17 – 1101 a 10: Schwieriger ist die Unterscheidung von tugendhafter und glückseliger Person. Ein gutes Leben ist die Erlangung von Glückseligkeit; Glückseligkeit besteht in vollkommener Tugendhaftigkeit und äußeren Umständen, die eine volle Entfaltung einer solchen Tugendhaftigkeit zulassen. Jemandem, der laut Aristoteles als glücklich bestimmt werden kann, kommt beides zu und deshalb wird er „nicht leicht aus der Glückseligkeit herausgetrieben werden“ (NE 1101 a 9f). Tugendhaftigkeit allein allerdings, also ohne jene äußeren Rahmenbedingungen zu ihrer vollen Entfaltung ist problematischer: Großes Unglück reißt die Glückseligkeit auf, doch „auch darin wird der Edle hindurchleuchten, wenn er heiter vieles und großes Unglück trägt.“ „Denn wir meinen, dass der wahrhaft Gute und Verständige jede Art von Schicksal in guter Haltung trägt und in der gegebenen Lage stets das Beste tut“ (NE 1100 b 28 – 1101 a 2). Auch bei fehlenden äußeren Rahmenbedingungen zur optimalen Entfaltung von Tugendhaftigkeit scheint mir bei Aristoteles die Möglichkeit zu Glückseligkeit gegeben, wenn auch „nicht vollkommen selig“ (NE 1101 b 7). Zudem besteht die Möglichkeit „aus der Glückseligkeit herausgetrieben zu werden“ – allerdings nur durch zahlreiche und gravierende Übel. Deshalb lässt sich hier nur von ‚weitgehender‘ Unabhängigkeit von äußeren Umständen sprechen; allerdings ist das immerhin genug, um schon vorab zumindest weitgehend sichere Aussagen über Glückseligkeit, resp. ein gutes Leben machen zu können. Genau um diese nach Möglichkeit weitgehende Unabhängigkeit von Ungewissheit geht es mir.

⁸⁵ Ursula Wolf (1999), S. 60.

Glückseligkeit maßgeblich ist, weitgehend unabhängig von äußeren Umständen und damit der Ungewissheit darüber sei. Die stoische Perspektive indes bedeutet, dass stärker noch das für die Glückseligkeit Zentrale (nämlich moralische Tugenden) *per se* von äußeren Umständen unabhängig sei, wodurch Solon falsch läge. Weil es systematisch analog gelagert und kontextkompatibel ist, liegen mit aristotelischer und stoischer Position also zwei mögliche Lösungen gegen Solons Hinweis darauf vor, dass Momentaufnahmen und prospektive Bestimmungen wenig verlässlich seien. Daraus ergäben sich für das Ausgangsproblem eventuell zwei mögliche Lösungsansätze, schon vorab zu verlässlichen prospektiven Aussagen zu gelangen. Deshalb sind die Autoren, auf die ich mich berufen habe, relevant.

II.iii_{ii} Kategorien von Aspekten eines guten Lebens

Abhängige versus *per se* von Ungewissheit unabhängige Aspekte:

Wie genau könnte nun anhand des bisher Gesagten ein Lösungsvorschlag für die aktive Gestaltung eines guten Lebens vor dem Hintergrund der Ungewissheit aussehen? Stoische und aristotelische Perspektive boten zwei Wege, Glückseligkeit trotz des bei Solon stark gemachten Einflusses der Ungewissheit zu bestimmen – und zwar anhand von unterschiedlichen Eigenschaften verschiedener Aspekte. Diese jeweiligen Lösungsvorschläge könnten auch in Bezug auf die Vorläufigkeit prospektiver Bestimmungen dessen, wie zu Leben gut ist, zur aktiven Gestaltung eines guten Lebens funktionieren: Der stoische Vorschlag wäre, auf vom Ausgangsproblem vollkommen unabhängige Aspekte zu setzen, den Lebensentwurf zentral darauf zu gründen und die Bestimmung eines guten Lebens nur darüber zu vollziehen. Es gibt hier grundsätzlich zwei Kategorien von Aspekten, die einen taugen nicht zur prospektiven Bestimmung eines Lebens als gutes Leben – somit auch nicht zu dessen aktiver Gestaltung –, weil sie abhängig vom Ausgangsproblem sind, somit die Möglichkeit des Scheiterns und Irrens gegeben ist. Die andere Kategorie von Aspekten hingegen eignet sich zur Bestimmung eines guten Lebens vor dem Hintergrund des Ausgangsproblems, weil sie *per se* und vollständig unabhängig davon eine belastbare prospektive Bestimmung eines guten Lebens ermöglichen: Man kann in diesen Aspekten nicht scheitern oder irren und trotz der unvermeidlichen Vorläufigkeit einer prospektiven Bestimmung, auch retrospektiv

von einem guten Leben sprechen. – Ob Tugendhaftigkeit als Element dieser Kategorie diese Eigenschaften tatsächlich zukommen, ist eine andere Sache. Ich komme im Verlauf dieses Kapitels noch darauf zurück, zunächst geht es mir hier jedoch nur um die Kategorie.

Durch Modifikation weitgehend von Ungewissheit unabhängige Aspekte:

Die aristotelische Perspektive geht im Gegensatz dazu nur von der Kategorie abhängiger Aspekte aus, hebt anhand einer Binnendifferenzierung jedoch eine Unterkategorie von Aspekten hervor, bei denen der Einfluss der grundsätzlichen Abhängigkeit von Ungewissheit minimiert ist und insofern taugen diese Aspekte für eine belastbare prospektive Bestimmung eines guten Lebens und daran ließe sich die aktive Gestaltung eines guten Lebens ausrichten. Bei Aristoteles wären es die moralischen Tugenden. Da es mir allerdings in erster Linie um Kategorien von Aspekten geht, ist es nötig, das aristotelische Konzept systematisch zu abstrahieren, denn in Bezug auf die *Mesotes*-Lehre ist ein Punkt besonders wichtig: Aristoteles stellt moralische Tugenden „ihres Wesens“ nach als Mitte zwischen zwei Lastern (Übermaß und Mangel) dar, also beispielsweise Mut als Mitte zwischen Tollheit und Feigheit,⁸⁶ Großzügigkeit als Mitte zwischen Verschwendung und Geiz.⁸⁷ Wenn man den *Mesotes*-Gedanken allerdings ganz basal versteht, geht es zunächst schlicht um die Mitte zwischen zu viel und zu wenig – und das ist auch losgelöst von Begriffen wie Tugend und Laster verständlich: Eine gute Menge an Nahrung ist das Mittlere aus zu viel und zu wenig.⁸⁸ Löst man den *Mesotes*-Gedanken vom Kontext Tugend *versus* Laster, muss man nicht mehr auf verschiedene Begriffe rekurrieren, denn Mut als Mitte zwischen Tollheit und Feigheit aufzufassen verbindet letztlich vier verschiedene Dinge miteinander: das Gefühl Angst, das Laster Feigheit als zu viel Angst, das Laster Tollheit als zu wenig Angst, die Tugend Mut als Mitte zwischen zwei Lastern und rechtes Maß an Angst.

Löst man sich davon und beruft sich nur auf die Grundlage der Mitte, ist es möglich, beispielsweise Angst ohne negative Konnotation zu nehmen und ein gutes Maß als

⁸⁶ NE 1107 b 2f.

⁸⁷ NE 1107 b 9f.

⁸⁸ Vgl. hierzu den sehr erhellenden Artikel Hursthouses (2013), Kap. 2. – Die *Mesotes*-Lehre losgelöst von Tugenden und Lastern zu betrachten, ist bei Aristoteles nicht vorgesehen und die Loslösung aus dem Kontext ethischer Tugenden ist mit der antiken Sicht auf Tugendhaftigkeit nicht vereinbar. Was ich hier vorschlage, ist dementsprechend eine moderne Fehlinterpretation – die bei mir allerdings explizit gewünscht ist und einen Nutzen hat, wie ich im Folgenden zu zeigen versuche.

Mitte zwischen zu viel und zu wenig Angst zu sehen. Ebenso in positive Richtung: Freude beispielsweise als etwas, dass übersteigert oder untertrieben werden kann. Wichtig ist an dieser Stelle der Hinweis, dass es sich damit ganz bewusst um eine moderne Fehlinterpretation von Aristoteles' *Mesotes*-Lehre handelt: Aristoteles geht es um moralische Tugenden und moralische Tugenden gehen in der Antike einher mit *phronesis* als praktischer Klugheit. Genauer:

Was die Klugheit ist, können wir fassen, wenn wir betrachten, wen wir klug nennen. Der Kluge scheint das für ihn Gute und Zuträgliche recht überlegen zu können, nicht das Gute im einzelnen, etwa was für die Gesundheit oder die Kraft gut ist, sondern was das gute Leben im ganzen angeht.⁸⁹

Eben diese praktische Klugheit verhindert ein zu viel oder zu wenig. Ansonsten könnten Tugenden manchmal unangemessen sein oder jemand, der großzügig, ehrlich, und mutig ist, könnte dennoch keine moralisch gute, bewundernswerte Person sein.⁹⁰

Mit meiner reduzierten Konzeption des *Mesotes*-Gedankens lässt sich etwas für mein Anliegen sehr wichtiges klarer fassen: So verstanden bedeutet die Wahl der Mitte eine spezifische methodische Modifikation. Nehmen wir beispielsweise Freude als Aspekt eines guten Lebens. Freude kann in einem Leben exzessiv, kaum oder in einem methodischen Mittelmaß realisiert werden. Ein Mittelmaß könnte beispielsweise darin liegen, dass ich mir einige Freuden erlaube, andere versage; oder mir Freuden erlaube, dies aber nicht zum Leitmotiv meiner Vorstellung eines guten Lebens erhebe. Es kann also ein zu viel, ein zu wenig und ein gutes Mittelmaß geben. Da Freude beziehungsweise Lust (*hêdonê*) das Schlagwort für hedonistische Ansätze ist, sei hier in aller Kürze auf Aristipp und Epikur verwiesen. Aristipp steht für ein Primat positiver

⁸⁹ NE 1140a 24–27.

⁹⁰ Vgl. Hursthouse (2014) Kap. 2: „It is also said that courage, in a desperado, enables him to do far more wicked things than he would have been able to do if he were timid. So it would appear that [...] virtues, are sometimes faults. [...] How have we arrived at such an odd conclusion? The answer lies in too ready an acceptance of ordinary usage, which permits a fairly wide-ranging application of many of the virtue terms [...]“. Wie Hursthouse im Folgenden zeigt, ist *phronesis* konstitutiver Bestandteil von Tugendhaftigkeit und beispielsweise das, was die charakterliche Disposition von Kindern und Erwachsenen in Bezug auf Tugendhaftigkeit unterscheidet: „[...] if one thinks of courage as merely fearlessness [...] than indeed it will seem obvious [...] that these are dispositions that can be possessed by children [... but], we would not say that they are morally virtuous or admirable people. The ordinary usage, or reliance on motivation by inclination, gives us what Aristotle calls ‚natural virtue‘ – a proto version of full virtue awaiting perfection by *phronesis* or practical wisdom. [...] Both the virtuous adult and the nice child have good intentions, but the child is much more prone to mess things up because he is ignorant of what he needs to know in order to do what he intends.“ [Herv. im Original; AS]. Insofern ist es wichtig, klar zu stellen, dass ich hier deutlich und bewusst von Aristoteles abweiche.

hêdonê im Sinne der Maximierung von Lust. Genau dies lässt sich allerdings als Schwachstelle in Aristipps Position sehen, da dadurch Abhängigkeit von äußeren Umständen und Gegebenheiten entsteht.⁹¹ Genau das hieße Abhängigkeit von der Ungewissheit möglichen Scheiterns oder Irrens und damit keine prospektiv verlässlichen Aussagen.

Epikur ist hingegen Vertreter eines negativen Hedonismus im Sinne von Freude als Abwesenheit von körperlichem Schmerz und „in der Seele Frieden haben“⁹². Dies führt bei Epikur zu gemäßigtem, geradezu asketischem Streben nach positiven Freuden.⁹³ Hervorhebenswert ist dabei, dass er gerade durch diese Mäßigung versucht, sich „von äußeren Faktoren unabhängig zu machen“⁹⁴ – das, worum es auch mir geht, weil darüber verlässlichere prospektive Aussagen ermöglicht werden.

Das Mittelmaß bedeutet also eine systematisch-methodische Einschränkung – wohlbemerkt nicht als fauler Kompromiss. Insofern macht unter antiken hedonistischen Ansätzen beispielsweise Epikur die Vorstellung der Mitte stark, während Aristipp von Kyrene im Gegensatz dazu eine positive Maximierung verfolgt. Aristipp legt zudem eher Wert auf die körperlichen Freuden, Epikur übt sich gerade in Bezug auf diese eher in Askese. Beide bieten eine andere Perspektive auf Freude als Aspekt eines guten Lebens – und ich meine mit dieser Formulierung, dass sich angelehnt an Aristipp und Epikur in Übertragung auf meinen Kontext verschiedene Sichtweisen auf Freude als Aspekt eines guten Lebens bieten. Die Möglichkeit solch unterschiedlicher Verständnisse bietet alsdann den Spielraum für das, was ich unter Modifikation verstehe: In der epikureischen Perspektive wird der Aspekt Freude so modifiziert, d. i. systematisch so eingeschränkt, dass nur ein Mittelmaß zwischen zu viel und zu wenig

⁹¹ Siehe hierzu Sokrates' an Aristipp gerichtete Warnung vor dem Verzicht auf Zügelung der Begierden: in Xenophons *Erinnerungen an Sokrates*, 2. Buch, Kap. 1. Auch bei Annas (2009), S. 55f. – Zu Aristipp als Kontrastfigur („something of a foil for Epicurus“) vgl. Parry (2014), Kap. 6. u. 7.

⁹² Brief an Menoikeus. Zitiert nach Laskowsky (1988), S. 58.

⁹³ Vgl. beispielsweise im Brief an Menoikeus: „Einfache Suppen bereiten den gleichen Genuss, wie ein üppiges Mahl, [...] Brot und Wasser bereiten den höchsten Genuss für jemand, der sie zu sich nimmt, wenn er Hunger und Durst hat. Die Gewöhnung an einfache und nicht üppige Lebensweise [...] verleiht uns, wenn wir uns nach längerer Zeit vor üppige Schüsseln setzen, einen größeren Genuss an ihnen und nimmt uns die Furcht vor dem blinden Geschick.“ (Laskowsky [1988], S. 57f.).

⁹⁴ Siehe hierzu Zacher (2015), S. 205: „Aus demselben Grund empfiehlt der Philosoph die Genügsamkeit (‘autárkeia‘), nicht als Selbstzweck, sondern um uns von äußeren Faktoren unabhängig zu machen.“ – In diesem Kontext auch interessant: „... besann man sich jetzt in dieser Phase politisch-sozialer Unsicherheit sowie religiöser Leere auf Werte des individuellen Lebens. Der Mensch wollte nicht mehr das Glück des Staates, sondern das eigene Glück: die Eudämonie. Dabei suchte er die ‚eudaimonía‘ nicht im Äußeren, sondern verlegte sie in das Innere – dorthin, wo sie zu jeder Zeit – auch bei allen äußeren Widrigkeiten – mit minimalen Mitteln zu realisieren war.“ (Ebd.).

zu stabiler und bestmöglicher Realisierung von Freude führen kann.⁹⁵ Außerdem konfligiert so verstandenes Streben nach Freude nicht mit moralischem Verhalten, was bei exzessivem Streben nach Freude durchaus der Fall sein kann. Insofern ist eine epikureische Sicht zudem deutlich kompatibler mit dem antiken Verständnis von Tugend – als weiterem Aspekt eines guten Lebens. Und aufgrund dieser Modifikation zum Mittelweg ist epikureische Freude wahrscheinlicher erreichbar beziehungsweise leichter aufrecht zu erhalten – also geringere Wahrscheinlichkeit zu scheitern – und es ist wahrscheinlicher, diese auch im Nachhinein als gute Wahl aufzufassen – also geringere Wahrscheinlichkeit darin zu irren – als bei der Freude Aristipps oder gar exzessiven hedonistischen Ansätzen. Epikurs modifizierte Freude ist somit trotz der grundsätzlichen Abhängigkeit dieses Aspekts in Bezug auf die Ungewissheit des möglichen Scheiterns und Irrens zumindest weitgehend verlässlich für prospektive Aussagen. Insofern ist hier – angelehnt an die aristotelische Mitte – der Mittelweg das, wodurch der vom Ausgangsproblem abhängige Aspekt Freude zumindest weitgehend tragfähig für die prospektive Bestimmung eines guten Lebens gemacht werden kann, weil durch die Modifikation im Sinne eines Mittelweges der Einfluss der Ungewissheit von möglichem Scheitern und Irrren minimiert wird.

Wenn man die aristotelische *Mesotes*-Lehre von Tugenden löst – noch einmal: was eine moderne Fehlinterpretation des eigentlichen antiken Verständnisses ist –, erweist sich das dahinterstehende Konzept weiterhin als brauchbares Mittel, ist so aber zudem auf eine Vielzahl von Aspekten eines guten Lebens übertragbar und insofern relevant für meinen Lösungsvorschlag. Das bedeutet in Übertragung auf meine Terminologie, dass es unter den abhängigen Aspekten eine Teilmenge gibt, die durch Modifikation im Sinne einer methodischen Einschränkung unabhängiger gegen den Einfluss von äußeren Umständen gemacht werden können. Damit wäre diese Teilmenge besser für die

⁹⁵ Es stellt sich die Frage, ob sich hier streng genommen bei Aristipp und Epikur die Freude *per se* unterscheidet, also Epikur eine andere Form der Freude, nämlich ein Mittelmaß im Sinne von ‚nicht zu viel vom Guten‘ vertritt, oder ob es sich beim Unterschied beider Positionen eher um den Weg zur Freude handelt, die Realisierung von Freude bei Epikur durch ein Mittelmaß im Sinne von Selbstbescheidung in bestimmter Hinsicht. Ohne mir diesbezüglich eine umfassende Meinung gebildet zu haben, tendiere ich hier zu ‚etwas von beidem‘: Dass zwischen beiden ein Unterschied in der Realisierung von Freude besteht, scheint mir dadurch begründet zu sein, dass Epikur sehr gemäßigt nach Freude strebt, während Aristipp wenig gemäßigt (allerdings auch nicht exzessiv) nach Freude strebt. Doch scheint mir darüber hinaus auch ein Unterschied in Bezug auf die Form der Freude *per se* vorzuliegen, wenn es bei Epikur eher um Verzicht der Askese oder die Abwesenheit von Leid geht, Aristipp hingegen die positive Lustmaximierung stark macht. – Für mein weiteres Vorgehen ist die Klärung dieser Frage allerdings nicht weiter relevant, weshalb ich es hierbei bewenden lasse.

prospektive Bestimmung eines guten Lebens geeignet, als die anderen abhängigen Aspekte. Diese durch Modifikation tragfähigen Aspekte bilden – wie die *per se* unabhängigen Aspekte bei der stoischen Perspektive – eine für den bestmöglichen Umgang mit der Vorläufigkeit prospektiver Bestimmungen relevante Kategorie von Aspekten eines guten Lebens.

Tugend als abhängiger und *per se* unabhängiger Aspekt?

Nun gibt es ein Problem: Sowohl bei Stoa als auch bei Aristoteles kommt der Tugendhaftigkeit – bei beiden auch ähnlich verstanden im Sinne des aktiven, habituellen Ausübens einer charakterlichen Disposition zu moralischen Tugenden – die zentrale Rolle zur Erlangung der Glückseligkeit und damit zur Bestimmung eines guten Lebens zu. Allerdings ist Tugend aus aristotelischer und stoischer Perspektive jeweils Element unterschiedlicher Kategorien. Aus stoischer Sicht wird Tugend als Aspekt der Kategorie ‚unabhängig von äußeren Umständen‘ gesehen; aus aristotelischer Sicht lässt sich Tugend als Aspekt der Kategorie ‚abhängig von äußeren Umständen‘ verstehen und ist dort Element der Unterkategorie durch Modifikation weitgehend unabhängiger Aspekte. Der Aspekt Tugend kann allerdings nur entweder von äußeren Umständen abhängen oder nicht, also entweder der einen Kategorie angehören oder der anderen – was bedeutet, dass sich nur entweder die stoische oder die aristotelische Kategorie als Lösungsstrategie für mein Ausgangsproblem eignen würde.

Wichtig ist hier jedoch der Hinweis darauf, worin genau die entweder-oder-Konstellation besteht: Tugendhaftigkeit kann nicht Element der sich gegenseitig ausschließenden Kategorien von abhängigen *versus* unabhängigen Aspekten sein. Das bedeutet, dass entweder die stoische Perspektive auf Tugend als unabhängiger Aspekt richtig ist oder die aristotelische Perspektive auf Tugend als abhängiger Aspekt und darin dann durch Modifikation tragfähiger Aspekt. Das bedeutet wohlgermerkt aber nicht, dass es nur eine von beiden Kategorien geben kann: Die entweder-oder-Konstellation besteht bei der Einordnung von Tugend in nur eine von beiden Kategorien und hierin liegt einer der beiden Ansätze falsch – dennoch kann die andere Kategorie existieren, sofern sich dafür andere Vertreter als Tugendhaftigkeit finden lassen.

Das weitere Vorgehen ist dementsprechend zweiteilig: Zunächst möchte ich darlegen, welche Kategoriezugehörigkeit in Bezug auf Tugendhaftigkeit ich für plausibler halte. In einem zweiten Schritt gilt es dann zu untersuchen, ob sich überzeugende Vertreter der

anderen Kategorien finden lassen, um zu prüfen, ob es beide Kategorien von Aspekten eines guten Lebens geben kann.

Ist Tugendhaftigkeit als Aspekt eines guten Lebens abhängig oder unabhängig von äußeren Umständen? Ich neige hier eher der aristotelischen Sichtweise zu: Gravierend negative äußere Umstände haben zumindest insofern Einfluss auf Tugendhaftigkeit, als dass dies den äußeren Rahmen zur Entwicklung und vollen Entfaltung meiner Tugendhaftigkeit negativ beeinträchtigt. Weil gehemmte Entfaltung meiner Tugendhaftigkeit aufgrund äußerer Umstände einem Scheitern der vollumfänglichen Realisierung dieses Aspekts gleichkäme, sind prospektive Aussagen in Bezug auf Tugendhaftigkeit abhängig vom Ausgangsproblem.

Das Maß der Tugendhaftigkeit ist also abhängig von äußeren Umständen. Ebenso – und hier kommt wieder eine moderne Sicht zum Tragen – zeigt sich aber gerade an Tugendhaftigkeit auch eine inhaltliche Abhängigkeit von äußeren Umständen, insofern das, was als Einzeltugend gilt, sowie das durch *phronesis* ermittelte rechte Maß dessen, bedingt durch das äußere Umfeld des das jeweilige Leben lebenden Individuums geprägt sind. Die Vorstellung davon, was Tugendhaftigkeit ist und welche Einzeltugenden sie in welchem Maß für die Realisierung eines guten Lebens umfasst, unterscheidet sich zum Beispiel gerade in heutigen westlichen, mittelöstlichen oder fernöstlichen Gesellschaften deutlich voneinander. Auch diese Form der inhaltlichen Abhängigkeit korreliert mit Ungewissheit über mögliches Scheitern und Irren, denn neben dem nicht Erreichen / nicht Verwirklichen von Tugendhaftigkeit, könnten sich Einzeltugenden oder das vermeintlich rechte Maß im Nachhinein als Irrtum erweisen. Zudem sind *phronesis* und das adäquate Maß als methodische Einschränkungen – also als Mittelweg zwischen zu viel und zu wenig Tugendhaftigkeit – etwas, das davon zeugt, dass es sich bei Tugendhaftigkeit um etwas Graduelles handelt und die jeweilige graduelle Ausprägung mit Ungewissheit in Bezug auf Scheitern und Irren einhergehen kann: Mit zu wenig Tugendhaftigkeit kann ich vielleicht kaum scheitern im Sinne von ‚es in meinem Leben nicht realisieren‘, aber ich kann mich darin irren, dass wenig Tugendhaftigkeit ‚gut‘ ist. Es kann sich im Nachhinein herausstellen, dass ich tugendhafter hätte sein sollen. Demgegenüber ein Maximum an Tugendhaftigkeit realisieren zu wollen, ist ein so hoch gestecktes Ziel, dass ich mit dessen Realisierung sehr wahrscheinlich scheitere, allerdings ist das Risiko sich darin zu irren, es zumindest probiert zu haben, eher gering. Insofern verstehe ich Tugendhaftigkeit als abhängigen

Aspekt, welcher allerdings im Sinne eines Mittelweges modifizierbar ist und als solcher trotz Abhängigkeit vom Ausgangsproblem eine hohe Tragfähigkeit der prospektiven Bestimmung dieses Aspekts zur aktiven Gestaltung eines Lebens als gutes Leben bietet. Wenn dem so ist, was ist dann mit der Kategorie von *per se* unabhängigen Aspekten einer stoischen Sicht? Gibt es eine solche Kategorie, wenn Tugendhaftigkeit kein Element dieser ist? Gesucht ist ein anderer Vertreter dieser Kategorie, ein Aspekt an dem sich überzeugend die Eigenschaft nachweisen lässt, unabhängig von äußeren Umständen, resp. der Ungewissheit bezüglich möglichen Scheiterns oder Irrs zu sein und damit für prospektive Bestimmungen dessen, was in einem Leben gut ist, zu taugen. Tatsächlich lässt sich ein solcher Aspekt finden: Die sprichwörtliche stoische Gelassenheit, also der in der Stoa so zentrale Gleichmut, heißt im Englischen schlicht, aber sprechend *stoicism*. In der Tradition der Stoa ist Gleichmut in zweierlei Hinsicht relevant, es geht dabei um die aktive Fähigkeit Unbilden des Lebens, Unglücksfälle etc. zu tragen und ebenso bei großen Glücksfällen nicht in Überschwang zu geraten, weil emotionale Austariertheit – oder eben Gleichmut im Sinne einer rationalen Mäßigung der Leidenschaften – als konstitutiver Bestandteil von Glückseligkeit angesehen wird. Außerdem wird Glückseligkeit unter anderem als eben jene Unabhängigkeit von Leidenschaften also emotionale Austariertheit gesehen: „The person who is genuinely happy lacks nothing and enjoys a kind of independence from the vagaries of fortune“.⁹⁶ Insofern kann Gleichmut als Aspekt eines guten Lebens durchaus als unabhängig von äußeren Umständen und damit unabhängig von der Ungewissheit über mögliches Scheitern und Irren gelten.

Ein anderes Beispiel für einen Vertreter der Kategorie der *per se* von Ungewissheit unabhängigen Aspekte eines guten Lebens könnte Wohlstand sein. Während es bei Reichtum um den Besitz geht, genauer um den Überfluss dessen, verstehe ich Wohlstand eher als subjektive Zufriedenheit mit dem, was man hat, unabhängig vom objektiven Umfang dessen. Während Reichtum sich also auf Gegenständliches bezieht, bezieht sich Wohlstand auf die eigene Einstellung dazu. Insofern liegt bei Wohlstand eine deutliche Unabhängigkeit von äußeren Umständen vor, weil es nicht wie bei Reichtum unsicher ist, ob man ihn erwirtschaften und erhalten wird können, sondern es ist ein sich zu seinem Besitz Verhalten des Individuums: „Einen Pfennig mehr zu haben, als man braucht“, nannte es die Oma meiner Frau sehr treffend. Das zu erreichen ist

⁹⁶ Baltzly (2014), Kap. 5.

einzig abhängig von dem, was man braucht und das wiederum bestimmt man selbst. Dementsprechend wenig hat es mit äußeren Umständen, Gegebenheiten und diesbezüglicher Ungewissheit zu tun. Sich in Wohlstand zu irren ist ebenso schwierig vorstellbar, denn da ich es bin, der sich in Wohlstand wähnt, was nicht von objektiven Maßstäben des Habens von etwas abhängt, ist es unwahrscheinlich, dass sich im Nachhinein erweist, dass ich mich darin geirrt habe. Außerdem scheint mir Wohlstand nicht eine andere Form oder ein methodisch modifiziertes Mittelmaß von Reichtum zu sein, sondern etwas distinktiv anderes. Insofern ist Wohlstand keine Modifikation des deutlich von äußeren Umständen abhängenden Aspektes Reichtum, sondern etwas anderes und da es unabhängig von äußeren Umständen ist, Element einer anderen Kategorie: der *per se* unabhängigen Aspekte eines guten Lebens.

Aristotelische und stoische Sicht auf Kategorien von Aspekten sind in meinem Lösungsvorschlag damit womöglich keine sich gegenseitig ausschließenden Perspektiven, sondern im Gegenteil sich ergänzend miteinander kombinierbar: Aspekte eines guten Lebens lassen sich einteilen in von der Ausgangsproblematik der Ungewissheit *per se* unabhängige Aspekte und von der Ausgangsproblematik der Ungewissheit abhängige Aspekte, wobei sich eine Teilmenge daraus durch Modifikation weitgehend unabhängig machen lässt. Jeweils das, was aus stoischer und aristotelischer Perspektive als Einwand gegen Solon funktioniert, ist als Lösungsvorschlag auf das systematisch analog gelagerte Ausgangsproblem im Rahmen dieser Arbeit anwendbar: Eine tragfähige prospektive Bestimmung dessen, was in einem Leben gut ist – worauf es den jeweiligen Lebensentwurf zur aktiven Gestaltung eines Lebens als gutes Leben also zu gründen gilt –, kann über vom Ausgangsproblem *per se* unabhängige Aspekte erfolgen oder über durch Modifikation vom Ausgangsproblem weitgehend unabhängig gemachte Aspekte. Zwei der drei Kategorien scheinen also vielversprechend, um weitgehend belastbare prospektive Aussagen darüber, wie zu leben gut ist, zu gewährleisten und damit trotz der Vorläufigkeit dieser Aussagen auch retrospektiv gute Chancen auf die Bestimmung eines solchen Lebensentwurfes als gutes Leben zu haben, darüber also ein Leben aktiv als gutes Leben gestalten zu können.

Anordnung der Aspekte eines guten Lebens im Bündel nach Zentralität

An dieser Stelle möchte ich auf Höffes Bild der mesotischen Mitte als Mitte eines Kreises zurück kommen. In Bezug auf die Lösung des Problems der Vorläufigkeit

prospektiver Bestimmungen dessen, was in einem Leben gut ist, ergäbe sich für das Bündel von Aspekten eines guten Lebens nämlich ein ganz ähnliches Bild. Allerdings erlaube ich mir in meiner Darstellung eine Ellipse, um der Überzeugung Ausdruck zu verleihen, dass ein gutes Leben nicht notwendig eine ‚vollkommen runde Sache‘ sein muss.

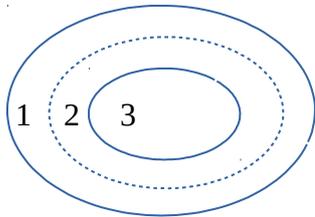


Abb 1: Bündel von Aspekten eines guten Lebens. Darunter (1) abhängige Aspekte: peripher, (2) durch Modifikation weitgehend unabhängige Aspekte: zentral und (3) per se unabhängige Aspekte: am verlässlichsten und damit zentralsten für prospektive Bestimmungen eines guten Lebens als Grundlage der aktiven Gestaltung eines Lebens als gutes Leben.

Innerhalb des Bündels von Aspekten eines guten Lebens gibt es solche, die von der grundlegenden Ungewissheit in Bezug auf mögliches Scheitern und Irren abhängen und insofern zur prospektiven Bestimmung eines guten Lebens am wenigsten verlässlich sind, um darüber aktiv sein Leben als ein gutes zu gestalten (1). Zur einigermaßen verlässlichen prospektiven Bestimmung ist diese Kategorie von Aspekten also peripher. Unter den abhängigen Aspekten gibt es jedoch eine Teilmenge (daher die gestrichelte Linie), bei denen der Einfluss von Ungewissheit des möglichen Scheiterns und Irrens durch Modifikation – beispielsweise ein methodisch gut gewähltes Mittelmaß – weitgehend minimiert werden kann (2), wodurch diese Aspekte trotz ihrer grundsätzlichen Abhängigkeit für eine prospektive Bestimmung eines guten Lebens geeignet sind. Diese (Unter-)Kategorie von Aspekten ist für die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Leben verlässlicher und somit innerhalb des Bündels zentraler. Am zentralsten sind dann solche Aspekte, die *per se* vom Einfluss der Ungewissheit unabhängig sind (3). Es handelt sich dabei um eine Art Kernbestand von Aspekten, welche im Zentrum der aktiven Gestaltung eines guten Lebens stehen sollten, weil hierüber die verlässlichsten prospektiven Aussagen darüber gemacht werden können, worin ein gutes Leben besteht.

Was allerdings auffällt, ist, dass die zentralste, also zur prospektiven Bestimmung verlässlichste Kategorie von Aspekten keineswegs auch die wichtigsten, also

einflussreichsten Aspekte beinhaltet, an die man sofort denkt, wenn man an ein gutes Leben denkt. Aspekt der *per se* unabhängigen Kategorie war beispielsweise Gleichmut, während Aspekte der durch Modifikation weitgehend unabhängigen Aspekte beispielsweise Tugendhaftigkeit und Freude waren. Wenn ich an ein gutes Leben denke, denke ich zunächst an Freude und daran, ein moralisch guter Mensch zu sein, also an so etwas wie Tugendhaftigkeit. Gleichmut hingegen kommt mir bei weitem nicht sofort in den Sinn, wenn ich an ein gutes Leben denke. Es gibt also eine auffällige Diskrepanz zwischen Zentralität von Aspekten in Bezug auf ihre Verlässlichkeit für prospektive Aussagen und demgegenüber ihrem Gewicht als Aspekt, sprich: wie einflussreich sie als konstitutives Element eines guten Lebens sind. Das legt nahe, dass die Kategorie von durch Modifikation weitgehend unabhängigen Aspekten die wichtigeren Aspekte beinhalten könnte, obgleich die Vertreter der *per se* Aspekte zentraler in Hinblick auf verlässliche prospektive Aussagen sind.

II.iv Vertiefung

Der grobe Entwurf eines Lösungsvorschlages steht: Dem Problem des Einflusses der Ungewissheit des möglichen Scheiterns und Irrrens auf prospektive Bestimmungen eines guten Lebens, die zur aktiven Gestaltung eines guten Lebens notwendig sind, lässt sich im ersten Schritt dadurch begegnen, dass der Lebensentwurf zentral auf jenen Aspekten fußt, die vor eben jenem problematischen Einfluss am besten gefeit sind: *per se* unabhängige Aspekte und durch Modifikation weitgehend unabhängige Aspekte.

Nun gilt es allerdings noch dreierlei präziser zu fassen: Erstens, was im Detail mit Modifikation gemeint ist und worin diese besteht. Zwar ist grob klar, dass es etwas mit Mittelwegfähigkeit zu tun hat, entfernt angelehnt an den aristotelischen *Mesotes*-Gedanken. Doch soll zum besseren Verständnis von Modifikation noch näher untersucht werden, worin Abhängigkeit genau besteht, weil Modifikation in der bestmöglichen Tilgung von Abhängigkeit besteht. Da sich beides bedingt, wird das eine in dem Maß klarer, in dem das andere präzisiert wird (II.iv_i).

Zweitens endete das letzte Kapitel mit der Feststellung, dass die zur prospektiven Bestimmung von ‚gut‘ verlässlichste Kategorie – nämlich die *per se* unabhängigen Aspekte – womöglich nicht die wichtigen Aspekte umfasst. Die zentralste Kategorie hat damit nicht auch das größte Gewicht für die Bestimmung eines guten Lebens,

wenngleich sie am verlässlichsten für prospektive Aussagen darüber ist. Diese Kategorie mutet insofern eher wie der Zuckerguss an, wohingegen die Kategorie der durch Modifikation weitgehend unabhängigen Aspekte die einflussreichen Vertreter wie Freude, Tugend und andere mehr umfasst. Auch dieses seltsame Ungleichgewicht gilt es näher zu erörtern (II.iv_{ii}).

Drittens muss noch geklärt werden, wie dem eventuell nicht zu tilgenden Einfluss von Ungewissheit bestmöglich begegnet werden kann. Eine der Ausgangsannahmen war, dass sich Ungewissheit möglichen Scheiterns und Irrrens nicht gänzlich auflösen lässt und dies könnte dadurch bestätigt werden, dass die wichtigen Aspekte letztlich von der Ungewissheit abhängig bleiben, wenngleich sie immerhin durch Modifikation weitgehend unabhängig gemacht werden können. Es bedürfte also womöglich noch einer anderen, zweiten Strategie (III.i).

Ich werde zur Veranschaulichung und Erklärung erneut auf philosophische Positionen rekurrieren, wo mir dies hilfreich scheint.

II.iv_i Modifikation – Kants zwei Ansätze zur „Triebfeder“ der Moral

Modifikation von vom Ausgangsproblem der Ungewissheit abhängigen Aspekten zur Erhöhung der Verlässlichkeit dieser Aspekte für prospektive Aussagen in Bezug auf ein gutes Leben umfasst mindestens drei Bereiche:

1) Mitte zwischen zu viel und zu wenig

Ein Mittelmaß zwischen zu viel und zu wenig ist grob angelehnt an die *Mesotes*-Lehre des Aristoteles. Diese Modifikation liegt darin begründet, dass die Möglichkeit von ‚zu viel‘ oder ‚zu wenig‘ ein Grund für die Abhängigkeit des Aspektes von äußeren Umständen ist. Deshalb war es mir im letzten Kapitel wichtig, entgegen Aristoteles' Position, den *Mesotes*-Gedanken von moralischen Tugenden als Mitte zwischen zwei Lastern zu lösen: Wenn man beispielsweise sagt, Freigiebigkeit sei die Mitte zwischen Geiz und Verschwendung, dann wäre das relativ nahe an Aristoteles.⁹⁷ Das Problem in Übertragung auf meine Arbeit wäre aber, dass ich es mit drei separaten Dingen zu tun

⁹⁷ ‚Relativ‘, weil es bei Aristoteles genau genommen nicht nur um die Mitte einer Tugend zwischen zwei Lastern geht, sondern auch um eine Leidenschaft im Sinne eines Gefühls, also beispielsweise Mut als Tugend zwischen Feigheit und Tollheit in Bezug auf Angst (vgl. NE 1107 a 33 – b 15).

hätte, allerdings keines davon wäre wirklich abstufbar: Man kann zu geizig sein, aber es ergibt wenig Sinn von ‚zu wenig geizig‘ zu sprechen, denn mit ‚zu wenig geizig‘ wäre weniger ein anderes Maß an Geiz, als eher etwas davon Verschiedenes gemeint, vielleicht ‚verschwenderisch‘. Und auch die Tugend Freigiebigkeit ist nicht recht abstufbar, denn zu wenig bedeutet eher etwas davon Verschiedenes wie beispielsweise ‚Geiz‘. Ebenso ist zu viel an Freigiebigkeit nicht so sehr ein anderes Maß, als eher eine andere Sache, wie beispielsweise Verschwendung.

Um zu erklären, was ich mit Modifikation im Sinne eines Mittleren meine, habe ich mich deshalb bewusst von dieser Eingrenzung der aristotelischen *Mesotes*-Lehre distanziert. Dadurch aber kann ich zeigen, worum es mir eigentlich geht: Die Abhängigkeit von der Ungewissheit der Möglichkeit des Scheiterns und Irrens eines Aspektes ist darin begründet, dass es ein ‚zu viel‘ und ein ‚zu wenig‘ in der Umsetzung dieses Aspektes geben kann. Man kann in allem nur nach Freude streben; man kann sich Freuden gänzlich versagen. Und in diesen jeweils starken Ausprägungen scheint mir die Wahrscheinlichkeit zu scheitern und zu irren größer als in einem methodisch-moderaten Mittelmaß wie beispielsweise bei Epikur zu finden: innere Freuden höher zu schätzen als äußere, weil ich über innere verfüge, wohingegen äußere stärker von äußeren Umständen abhängen – ich also wegen äußerer Umstände scheitern kann. Das Erleben der Freuden bewusst dosieren, um mir meine Fähigkeit zur Freude zu erhalten und nicht abzustumpfen, denn in Abstumpfung läge wiederum hohes Potenzial zu scheitern, weil ein immer höherer Auslöser für das gleiche Maß an Freude immer schwieriger zu realisieren wäre. Ein methodisches Maßhalten scheint mir deshalb nicht nur ein guter Schutz gegen Scheitern zu sein, sondern auch ein Ansatz, in dem man kaum irren kann: Weder exzessiv nach Freude gestrebt, noch sie sich ganz versagt zu haben, bedeutet, sie erfahren zu haben, ohne davon abhängig gewesen/geworden zu sein. Insofern also ein Stück weit die stoische Unabhängigkeit von äußeren Umständen und diese Unabhängigkeit durch Modifikation. Hervorhebenswert ist hierbei noch, dass ich diese Mitte aus zu wenig und zu viel – ähnlich wie Aristoteles – nicht als Kompromiss sehe. Höffe hat mit seinem Bild eines Kreises anstatt eines Punktes auf einer Linie zurecht darauf aufmerksam gemacht. Eine solche Mitte könnte ein Kompromiss sein, wenn sie zwischen ‚viel‘ und ‚wenig‘ läge, aber ich nannte sie explizit eine Mitte zwischen *zu viel* und *zu wenig*, was darauf hinweisen soll, dass es kein Kompromiss ist, sondern ein anderes Maß schlechter wäre.

2) Vermittelndes in Bezug auf andere Aspekte

Der zweite Bereich von Interesse in Bezug auf Modifikation von abhängigen Aspekten zugunsten höherer Tragfähigkeit prospektiver Aussagen ist Kompatibilität der Aspekte untereinander: Wenn die problematische Abhängigkeit der Aspekte sich darüber äußert, dass sie innerhalb eines graduellen Spannungsfeldes verschieden verortet werden können, und ein Weg zu höherer Verlässlichkeit die Anlehnung an den *Mesotes*-Gedanken einer Mitte zwischen zu viel und zu wenig ist, dann könnte zudem ein Mittleres in Bezug auf andere Aspekte relevant sein: „wenn es nicht gemäßigt wird, bringt sich in Bedrängnis das Glück“⁹⁸ – diese Formulierung trifft auf epikureische Freude zu, obwohl sie aus der Feder des Stoikers Seneca stammt. Das ist hervorhebenswert, weil Stoa und Hedonismus zumeist eher inkompatibel sind. Gerade epikureische Freude ist jedoch mit Tugendhaftigkeit – als einem anderen Aspekt eines guten Lebens – deutlich besser kompatibel als Ansätze exzessiver Freude.⁹⁹

Außerdem passen gerade methodisch-moderate Aspekte zu der Bestimmung von ‚gut‘ im Sinne von ‚gut für mich als einer unter anderen‘, weil hier die bestmögliche Austarierung von meinen Bedürfnissen und denen der anderen liegen dürfte.¹⁰⁰ Es geht bei Modifikation also nicht nur um eine Mitte zwischen zu viel und zu wenig, sondern auch um ein Vermittelndes zwischen den anderen als für den Lebensentwurf zentral erachteten Aspekten eines guten Lebens. So sehr in meiner Betrachtung bisher einzelne Aspekte und deren Zugehörigkeit zu Kategorien eine Rolle gespielt haben, so darf dennoch nicht außer Acht gelassen werden, dass es sich bei einem guten Leben um ein Bündel von Aspekten handelt und ein spezifischer Lebensentwurf eine spezifische Kombination von als wichtig erachteten und als weniger wichtig erachteten Aspekten ist. Als Lebensentwurf zur aktiven Gestaltung eines guten Lebens kann dieser aber nur dann taugen, wenn einerseits die einzelnen Aspekte tragfähig sind (Modifikation 1) und wenn andererseits ihre spezifische Kombination funktioniert (Modifikation 2), also zumindest die wichtigen Aspekte miteinander harmonisieren und kompatibel sind. Es ist schwer vorstellbar, einen Lebensentwurf zu realisieren, der sowohl exzessives Streben

⁹⁸ Seneca: An Lucilius, S. 71.

⁹⁹ Dies gilt nicht nur in Bezug auf den Bereich akteurbezogener Ethik wie Tugendethik: Beispielsweise der Gegensatz Neigungsbefriedigung *versus* Pflicht scheint mir ebenso stärker zu werden, je stärker ausgeprägt das Streben nach Neigungsbefriedigung ist, also beispielsweise in starken hedonistischen Ansätzen. Es ist also auch auf den Bereich aktionsbezogener, hier deontologischer Ethik übertragbar.

¹⁰⁰ Von Tugendhaftigkeit hin zu Moral bedeutet dies eine bessere Kompatibilität von Aspekten beispielsweise mit moralischen Rechten und Pflichten. Vgl. zu ‚gut für mich‘ und ‚gut für andere‘ vor dem Hintergrund eines guten Lebens auch Steinfath (2002): *Wir und Ich*.

nach Sicherheit als gleichzeitig auch exzessives Streben nach Freiheit miteinander kombiniert. Auch wenn die Einzelaspekte für sich plausibel sein mögen, scheitert es an ihrer Kompatibilität. Ein tragfähiger Lebensentwurf, verstanden als ein Ganzes aus verschiedenen konstitutiven Teilen, bedeutet Tragfähigkeit der Teile und Tragfähigkeit der Kombination dieser Teile. Insofern spielt dies auch für die Unabhängigkeit vom Ausgangsproblem eine Rolle: Die Einzelaspekte müssen für belastbare prospektive Aussagen weitgehend oder gar vollkommen unabhängig von der Ungewissheit möglichen Scheiterns und Irrrens sein, um darauf einen Lebensentwurf zu gründen, der trotz der als unumgänglich angenommenen Vorläufigkeit solcher Vorannahmen mit einiger Verlässlichkeit zu einem guten Leben führt. Aber auch die Kombination dieser tragfähigen Einzelaspekte muss als Grundlage für einen Lebensentwurf funktionieren. Gerade da das Bündel von Aspekten eines guten Lebens eine Menge höchst heterogener Elemente in sich vereint, ist der zweite essenzielle Bereich von Modifikation – neben der höchstmöglichen Verlässlichkeit für prospektive Aussagen der Einzelaspekte über ein verlässliches Mittelmaß zwischen zu viel und zu wenig – die bestmögliche Verbindung des als wichtig Erachteten miteinander. Hierauf trifft Aristoteles' Formulierung, dass das gute Mittel – beziehungsweise Maß – kontextabhängig sei. Denn obwohl sich ein gutes Mittel des einen Aspektes zwischen zu viel und zu wenig vielleicht recht unproblematisch treffen lässt, besteht die Kunst und Herausforderung in Bezug auf ein gutes Leben wohl eher darin, dass es sehr viele ‚gute Mitten‘ gibt, weil es nicht nur um die Mitte zwischen zu viel und zu wenig eines Aspektes geht, sondern um viele Aspekte und um deren bestmögliche Kompatibilität. Nur wenn ein solches Zusammenspiel gewährleistet wird, wird aus verschiedenen für sich genommen tragfähigen Aspekten ein tragfähiger Entwurf für ein gutes Lebens als Ganzes.

3) Tilgung des teleologischen und heteronomen Moments

Der dritte Bereich von Modifikation lässt sich durch einen Exkurs zum Wandel der „Triebfeder“ der Moral bei Kant veranschaulichen. Nach wie vor einschlägig hierfür ist ein Aufsatz von Klaus Düsing,¹⁰¹ in dem aufgezeigt wird, dass sich Kants frühe Position in Bezug darauf, warum ich moralisch handele, gravierend von der späten – Hahmann

¹⁰¹ Düsing (1971): *Das Problem des Höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*.

nennt sie „*konsequent kritische Philosophie*“¹⁰² – unterscheidet. Auch Ludwig weist darauf hin,

dass Kant (1) 1781 in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* den [...] Zusammenhang von Imputation und Obligation, von Zurechnungsfähigkeit und Verbindlichkeit, d. i. die Lehre von der *Autonomie*, noch nicht entdeckt hatte und demzufolge (2) noch eine (im späteren eigenen Verständnis der *Grundlegung* von 1785) ‚*heteronome*‘ Moral vertrat, in der die göttlichen Sanktionen *verpflichtungskonstitutiv* sind [...].¹⁰³

Für die frühe Position sei exemplarisch auf die Passage (A 813 / B 841)¹⁰⁴ der *KrV* verwiesen, wo es heißt: „Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung“, denn ohne „die Religion würde die moral keine triebfedern haben, die alle von der Glückseligkeit müssen hergenommen seyn. Die moralischen Gebothe müssen eine Verheißung oder Drohung bey sich führen“ (XIX, 181 [Nr. 6858]).

Während für die späte Position gilt, dass es „[...] das moralische, schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich als [...] höchste Triebfeder ankündigt“ (AA 6, S. 26).¹⁰⁵ Gerade dieser Wandel stellt laut Ludwig ein zentrales Verdienst von Kant dar: „Die Lehre der *Grundlegung* von der (*Idee der*) *Pflicht* als exklusiver (und somit für

¹⁰² Hahmann (im Erscheinen) *Ein Blick auf Kants vorkritische Ontologie aus der Perspektive der kritischen Philosophie* (Hervorh. im Original). Hier auch: „Dass die kantischen Ausführungen zum höchsten Gut und der Stellenwert, den Kant diesem beimisst, zwischen der *Kritik der reinen Vernunft* und den späteren Texten zum Teil erhebliche Unterschiede aufweisen, ist bekannt. Zur frühen Konzeption des höchsten Gutes siehe *KrV*, A 815 / B 843; *Refl* 7097 (1776–1778), AA19: 248; *Refl* 6110, AA18: 458. Diese Ansicht wird von Kant später explizit zurückgewiesen: *KpV*, AA05: 71ff., 109; *KU*, § 87, AA05:450.“ (Auszug aus der Manuskript-Fassung).

¹⁰³ Ludwig (2014), S. 121; Hervorh. im Original.

¹⁰⁴ Bezogen auf die Akademie-Ausgabe: Kant’s Gesammelte Schriften. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff.

¹⁰⁵ Anschaulich auch in der folgenden Passage: „Kurz: Ich stehe z.B. im Begriff, ein Versprechen einzulösen und frage mich (oder werde von einem anderen gefragt), warum ich das zu tun bereit bin. Ohne weitere Reflexion stellt sich bei mir möglicherweise die Antwort ein: ‚Ich habe es doch versprochen!‘. Man stelle sich vor, es würde nun von meinem Gegenüber behauptet, *das* sei doch unmöglich ein entscheidender Grund, es müsse *darüber hinaus* einen Beweggrund geben, irgendeinen Vorteil, der mich motiviert[,] oder eine Furcht, die mich nötige, dies zu tun. [...] so sehe ich das [die Frage meines Gegenübers; Anm. AS] als Angriff auf meine moralische Integrität an (‚Du behauptest also, ich erfülle mein Versprechen *nur*, weil...?’). In einer solchen fiktiven Auseinandersetzung wird mir bewusst (und ich behaupte es anderen gegenüber), dass ‚*pacta sunt servanda*‘ für mich eine Norm ist, die an mich (und Andere) *kategorisch* den Anspruch der Befolgung stellt (Punkt!).“ (Ludwig [2014], S. 133; Hervorh. im Original).

sich *hinreichender*) Triebfeder sittlich wertvollen Handelns hat die Lehre vom Begehrungsvermögen revolutioniert“¹⁰⁶.

Wie schon bei den antiken Positionen geht es mir auch hier nicht um eine Analyse von Kants Position oder um die philosophiegeschichtliche Dimension des Wandels bei Kant. Mir geht es in erster Linie um die Veranschaulichung von etwas in systematischer Weise für meinen Ansatz Relevantes: Kants frühes Moralverständnis unterscheidet sich von seinem späteren in Hinblick auf die Triebfeder für moralisches Verhalten, also was mich dazu veranlasst, mich moralisch zu verhalten. Und diesen Unterschied kann man daran festmachen, dass in Kants früher Position dem höchsten Gut eine – wie Ludwig es nennt – „verpflichtungskonstitutive“¹⁰⁷ Bedeutung zukommt. Es ist ein heteronomes Verständnis, insofern die Veranlassung, mich moralisch zu verhalten, nicht mir selbst entstammt, sondern „moralische Gebote [...] eine Verheißung oder Drohung bey sich führen“¹⁰⁸ und zwar von außerhalb: Gott gegeben. Außerdem ist es ein teleologisches Verständnis, insofern der „moralische Glaube an Gott [...] der Grund für die Ausführung des Sittengesetzes [ist]. [...] Dieser moralische Glaube selbst ist jedoch begründet in der Hoffnung auf die moralisch ausgeteilte Glückseligkeit in einer intelligiblen Welt, d. h. in der Hoffnung auf das höchste Gut“¹⁰⁹. Ich verfolge mit moralischem Verhalten also ein spezifisches Ziel und es geht mir dabei um die angestrebten Konsequenzen¹¹⁰.

Sowohl das heteronome als auch das teleologische Moment werden in der späten Sichtweise – ab der *Grundlegung* 1785 – getilgt.¹¹¹

Bei Kant – und darauf in aller Deutlichkeit hinzuweisen, ist wichtig – haben diese Erwägungen allerdings nichts mit dem guten Leben zu tun. Inwiefern spielt es dann für meine Arbeit überhaupt eine Rolle?

¹⁰⁶ Ludwig (2014), S. 135f.; Hervorh. im Original.

¹⁰⁷ Vgl. Ludwig (2014), S. 121.

¹⁰⁸ XIX, 181 (Nr. 6858).

¹⁰⁹ Düsing (1971), S. 17.

¹¹⁰ Man könnte hier auch ‚konsequenzialistisches Moment‘ sagen, da in Kants früher Position bestimmte Konsequenzen als Triebfeder relevant sind, was später gegen ‚Handeln aus Pflicht‘ als Triebfeder ersetzt wird und Handeln aus Pflicht ließe sich ‚intentionalistisch‘ verstehen (– ich danke Bernd Ludwig, der mich auf diesen Punkt aufmerksam gemacht hat). Doch möchte ich diese Arbeit terminologisch nicht komplexer machen, als sie ohnehin schon ist, und beschränke mich deshalb auf das ‚teleologische Moment‘.

¹¹¹ An dieser Stelle möchte ich mich bei Bernd Ludwig und Andree Hahmann für den sehr aufschlussreichen Austausch zur Tilgung des teleologischen oder in diesem Fall ebenso konsequenzialistischen Moments bei Kant bedanken.

Erstens lässt sich moralisches Verhalten als Aspekt eines guten Lebens verstehen. Vor allem wenn man gutes Leben im Sinne von ‚gut für mich als einer unter anderen‘ auffasst, hat moralisches Verhalten eine wichtige Rolle im guten Leben.

Zweitens: Wenn dem so ist, stellt sich die Frage, welcher Kategorie von Aspekten moralisches Verhalten zuzurechnen ist – und hier wird der Wandel von Kants Moralverständnis relevant: In Übertragung auf meinen Ansatz, deutet die frühe kantische Position, in der bei Moral eine heteronome und ein teleologisches Moment mitschwingen, hin auf eine grundsätzliche Abhängigkeit des Aspektes Moral von äußeren Umständen und darüber der Ungewissheit möglichen Scheiterns und Irrs. Heteronome Moral, „in der die göttlichen Sanktionen *verpflichtungskonstitutiv* sind“¹¹² und das teleologische Moment „begründet in der Hoffnung auf die moralisch ausgeteilte Glückseligkeit [...], d. h. in der Hoffnung auf das höchste Gut“¹¹³ sorgen für Abhängigkeit von äußeren Umständen eines so verstandenen Aspektes von Moral, weil das teleologische Moment ein Bezugspunkt für Solons Hinweis auf mögliches Scheitern darstellt: Ich könnte in meinem Ziel der Realisierung der „Würdigkeit glücklich zu seyn“¹¹⁴ scheitern oder aus anderen Gründen in der Erlangung der erhofften Glückseligkeit. Und gerade wenn es dieses teleologische Moment gibt, wird deutlich, warum erst im Nachhinein gesagt werden kann, ob die Person glücklich war, also ein gutes Leben hatte: Wenn das Erlangen des Ziels – respektive angestrebte Konsequenzen – in die Bestimmung von etwas als ‚gut‘ mit hinein spielt, sind prospektive Bestimmungen vorab dann nicht verlässlich. Das läuft parallel zum Problem von Konzeptionen eines *gelungenen* Lebens als gutes Leben – die ich stark teleologische Ansätze eines guten Lebens genannt hatte –, denn auch dort ist vor allem das ausgeprägte teleologische Moment der Ansatzpunkt möglichen Scheiterns.

Gerade das heteronome Moment bietet zudem einen Bezugspunkt für die an *Iwan Iljitsch* veranschaulichte Ungewissheit des möglichen Irrs: Eben weil es heteronom ist, kann ich darin irren, da sich das als gut Angenommene im Nachhinein nicht als tatsächlich gut erweisen könnte. – Außerdem könnte ich mich zudem in der moralgebenden Instanz geirrt haben. Anschaulich: Wenn ich Moral als etwas Gottgegebenes verstehe, besteht eine Möglichkeit zu irren darin, dass es keinen Gott geben könnte; eine weitere darin, dass die Annahme, dass ich mich nach Gott so und so

¹¹² Ludwig (2014), S. 121; Hervorh. im Original.

¹¹³ Düsing (1971), S. 17.

¹¹⁴ XIX, 117 (Nr. 6628).

verhalten soll, falsch sein könnte und eine letzte schließlich darin, dass es nicht *meine* Moralvorstellungen waren, nach denen ich gehandelt habe.¹¹⁵

Insofern ergeben sich hier in systematischer Hinsicht Parallelen zu meinem Ausgangsproblem der Ungewissheit.

Drittens: Gerade die Tilgung von teleologischem und heteronomen Moment – analog zu Kants später Position – ließe sich in Übertragung auf meine Arbeit dann als Modifikation verstehen: Der grundsätzlich abhängige Aspekt Moral könnte – angelehnt an das, was sich bei Kants Wandel der frühen zur späten Position zeigt¹¹⁶ – also durch Modifikation weitgehend unabhängig gegenüber äußeren Einflüssen und damit auch unabhängig gegenüber der Ungewissheit in Bezug auf mögliches Scheitern und Irren gemacht werden. Daraus resultiert höhere Verlässlichkeit für prospektive Aussagen und damit ist dieser Aspekt dann im Bündel zentraler für die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Leben.

Insofern ergeben sich bei Kant in systematischer Hinsicht nicht nur Parallelen zu meinem Ausgangsproblem, sondern auch zum Lösungsvorschlag. Weshalb es dann auch wenig verwunderlich ist, dass Düsing eine Parallele zwischen Kant und der Stoa konstatiert, wenn er sagt:

Zum anderen bestimmt Kant [...] Glückseligkeit als moralische Selbstzufriedenheit und geht damit offenbar auf den Glückseligkeitsbegriff der Stoa zurück. „Die Zufriedenheit aus einem Besitze des Wohlbefindens, der von äußeren Dingen unabhängig ist, ist Selbstzufriedenheit“. Sie kommt durch die Zustimmung der Person zu ihren moralischen Entschlüssen und Handlungen zustande und ist als Bewußtsein der inneren Unabhängigkeit und Überlegenheit über äußere Einflüsse bereits ein Zustand der Glückseligkeit.¹¹⁷

¹¹⁵ Insofern lässt sich auch in Hinblick auf mein Anliegen ein zentrales Verdienst im Wandel von Kants früher hin zur späteren Position ab 1785 festmachen. Ich teile Ludwigs Meinung also aus einer gänzlichen anderen Sicht, denn damit hat Kant nicht nur die Lehre vom Begehrungsvermögen revolutioniert, sondern auch etwas sehr wichtiges für die Verlässlichkeit prospektiver Aussagen darüber, was ‚gut‘ ist, formuliert. Tilgung von heteronomem und teleologischem Moment führen zu weitgehender Unabhängigkeit in Bezug auf die Möglichkeit mit etwas als ‚gut‘ Verfolgtem zu scheitern und zu irren – was für die aktive Gestaltung eines guten Lebens meiner Meinung nach von immensem Wert ist.

¹¹⁶ Dieser Wandel lässt sich nicht nur am Einfluss des höchsten Guts als Triebfeder von Moral festmachen, ebenso gilt die Tilgung eines teleologischen (oder konsequenzialistischen) Moments bei Kant für den so genannten ‚Lügenaufsatz‘ *Über ein Vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* von 1797. So gesehen weist Kants späte Position in diesem Belang Ähnlichkeiten mit der Stoa auf, denn auch hier wird das Moment der Autonomie und nicht-Teleologie stark gemacht, worauf ich gleich noch zu sprechen kommen werde.

¹¹⁷ Düsing (1971), S. 25. Diese Selbstzufriedenheit als Glückseligkeit wird auch im Folgekapitel zu Camus noch eine Rolle spielen. – Vgl. generell zu Parallelen und Unterschieden zwischen Kant, Stoa und Aristoteles auch Wolf (1996).

Die Tilgung von teleologischem und heteronomen Moment macht Moral durch Modifikation weitgehend unabhängig vom Ausgangsproblem und diesbezügliche Unabhängigkeit ist der Kern der stoischen Perspektive auf einen Lösungsvorschlag für mein Ausgangsproblem. Auch wenn es bei Kant in völlig anderem Kontext steht, lässt sich der Wandel von Kants früher hin zur späten Position in systematischer Weise für die Präzisierung meines Vorschlages einer Strategie zum bestmöglichen Umgang mit dem Ausgangsproblem nutzbar machen. Modifikation besteht dann nicht nur 1. in der Wahl des Mittleren zwischen zu viel und zu wenig, sowie 2. in der Wahl des bestmöglich Vermittelnden zwischen den als wichtig erachteten Aspekten eines guten Lebens, sondern zudem 3. in der Tilgung des Einflusses der Ungewissheit von möglichem Scheitern und Irren über die Tilgung vom heteronomen und teleologischen Moment des Aspektes – weil gerade diese für die grundsätzliche Abhängigkeit vom Ausgangsproblem verantwortlich zeichnen.

Genau das lässt sich wiederum auch an epikureischer Freude als methodisch modifiziertem abhängigen Aspekt zeigen: Ich sagte bereits, dass epikureische Freude eher moderate Mitte und dadurch besser kompatibel mit anderen Aspekten eines guten Lebens sei (beispielsweise mit Tugendhaftigkeit). Darüber hinaus ist auch in epikureischer Freude das Moment der Heteronomie getilgt: Dadurch, dass es bei exzessiven hedonistischen Ansätzen oder auch nur bei positiven hedonistischen Ansätzen – wie dem Aristipps – um die Freude verursachenden äußeren Gegenstände geht, sind sie abhängig von diesen Gegenständen und heteronomen Wechselfällen.¹¹⁸ Durch Epikurs asketische Modifikation – um explizit von äußeren Faktoren unabhängig zu werden, also beispielsweise keines Kaviars zu lukullischen Genüssen zu bedürfen, sondern lediglich eines Stücks Käse¹¹⁹ – resultiert Freude weniger aus dem Gegenstand des Genusses, sondern eher dem methodischen Verzicht auf vorheriges, autonom bestimmtes Fasten. Genuss also nicht durch etwas Gegenständliches, sondern durch die eigene Entscheidung zur Tätigkeit des Genießens durch Aufhebung vorheriger, selbst und frei gewählter Askese.

¹¹⁸ Vgl. Parry (2014), Kap. 6: „Aristippus said that pleasures do not differ from one another, that one pleasure is not more pleasant than another. This sort of thinking would encourage one to choose a readily available pleasure rather than wait for a ‚better‘ one in the future. This conclusion is reinforced by other parts of his teaching. His school says that bodily pleasures are much better than mental pleasures. While this claim would seem to contradict the idea that pleasures do not differ, it does show preference for the immediately or easily available pleasures of bodily gratification over, e.g., the mental pleasure of a self-aware just person.“

¹¹⁹ Wie Nietzsche es formulierte: „Ein Gärtchen, Feigen, kleine Käse und dazu drei oder vier gute Freunde, – das war die Üppigkeit Epikurs“ (Nietzsche: Der Wanderer und sein Schatten, Nr. 192).

II.iv_{ii} ‚wichtig‘ versus ‚zentral‘ – Camus' Sinnhaftigkeit

Der zweite Punkt, der einer tieferen Betrachtung bedarf, ist das angesprochene Ungleichgewicht von Zentralität in Bezug auf höchste Verlässlichkeit für prospektive Aussagen der Kategorie von *per se* unabhängigen Aspekten, jedoch Randständigkeit gerade dieser Aspekte in Bezug auf ihre Bedeutung für ein gutes Leben. Der *per se* unabhängige Aspekt Gleichmut ist für prospektive Aussagen wesentlich stabiler als beispielsweise Freude und Moral, die erst durch Modifikation weitgehend unabhängig gemacht werden können – dennoch dürften Freude und Moral für die Bestimmung eines guten Lebens erheblich wichtiger sein als Gleichmut. Um diese Diskrepanz näher zu erörtern hilft ein Blick auf Camus' *Sisyphos*, dessen Ansatz der Annahme der Welt als absurd das Verständnis von Unabhängigkeit von äußeren Umständen nochmal anders veranschaulicht.

Camus' Projekt

Camus' geht es in seinem Projekt um die Legitimität von Selbstmord, oder anders gesagt: „Wenn man unter diesem drückenden Himmel lebt, muss man entweder fliehen oder bleiben. Im ersten Fall handelt es sich darum zu wissen, wie man flieht, im zweiten, warum man bleibt.“¹²⁰

Das Grundproblem des Menschen im Umgang mit der ihn umgebenden Welt diagnostiziert Camus im Absurden: Der Mensch „fühlt in sich das Verlangen nach Glück und Vernunft. Das Absurde entsteht aus diesem Zusammenstoß zwischen dem Ruf des Menschen und dem vernunftlosen Schweigen der Welt“.¹²¹ Womit Camus den „Zusammenstoß des Irrationalen [der Welt; Anm. AS] mit dem heftigen Verlangen nach Klarheit, das im tiefsten Inneren des Menschen laut wird“, meint.¹²²

Insofern wäre Selbstmord dann eine Art Ausflucht vor diesem Grundproblem menschlicher Existenz. Ebenso wären allerdings das Leben, wie es ist, übersteigende Annahmen eine Ausflucht, denn einen tieferen Sinn zu unterstellen oder eine ordnende

¹²⁰ Camus, S. 41.

¹²¹ Camus, S. 40.

¹²² Camus, S. 33.

Instanz, wie beispielsweise Gott,¹²³ sorgt beides dafür, das Absurde zu umgehen: Man tut so, als sei es nicht absurd, um sich damit nicht auseinandersetzen zu müssen.¹²⁴

Nachdem dies als Antwort darauf verstanden werden kann, ‚wie zu flüchten‘ sei, geht es Camus im weiteren Verlauf des *Sisyphos* um die Frage ‚warum bleiben?‘: „Ich will wissen, ob ich mit dem, was ich weiß, und nur damit leben kann“¹²⁵, denn es „geht darum, zu leben und zu denken mit dieser Zerrissenheit“¹²⁶, „sich nur mit dem einzurichten, was ist“¹²⁷.

An dieser Stelle wird vielleicht klar, warum Camus für mein Projekt einschlägig ist: Camus' Diagnose des ‚Absurden‘ und dessen Einfluss darauf, wie man mit dem Leben umgehen soll, hängt zusammen mit meinem Ausgangsproblem der Ungewissheit und deren Einfluss auf die aktive Gestaltung eines guten Lebens. Das Absurde bei Camus besteht maßgeblich im Widerstreit der menschlichen Vernunft mit der Irrationalität der Welt. Das heißt, dass die Welt sich nicht so verhält, wie sie sich meiner Meinung nach verhalten müsste, oder – um es lax auszudrücken –, dass mir äußere Umstände unvorhersehbar in die Quere kommen können. Gerade dazu gehört auch die Möglichkeit unvorhergesehenen Scheiterns und Irrens im Sinne von sich im Nachhinein nicht als derart gut erweisen, wie im Voraus antizipiert. Irren könnte für Camus vielleicht sogar noch absurder sein als Scheitern.

Neben der Überschneidung beider verschieden gelagerten Ausgangsprobleme bei Camus und mir verspricht auch Camus' Lösungsansatz fruchtbares Überschneidungspotenzial, denn sein cartesisches „Ich will wissen, ob ich mit dem, was ich weiß, und nur damit leben kann“ ist übertragbar auf mein Ausgangsproblem: Um den Einfluss von Ungewissheit auf meine Lebensgestaltung zu minimieren, muss ich mein Leben mit dem gestalten, was ich weiß – und nur damit. Moderater könnte man auch sagen, es geht darum, sein Leben als gutes Leben nicht von Ungewissem abhängig zu machen und

¹²³ „Die Hoffnung auf ein anderes Leben, das man sich ‚verdienen‘ muss, oder die Betrügerei jener, die nicht für das Leben selbst leben, sondern für irgendeine große Idee, die das Leben überschreitet, es sublimiert“ (Camus, S. 20). Genauer: „Wenn es das Absurde gibt, dann nur im Universum des Menschen. Sobald dieser Begriff sich in ein Sprungbrett zur Ewigkeit verwandelt, [...] ist das Absurde nicht mehr die Evidenz, die der Mensch feststellt, ohne in sie einzuwilligen. Der Kampf ist dann vermieden. Der Mensch integriert das Absurde und lässt damit sein eigentliches Wesen verschwinden, das Gegensatz, Zerrissenheit und Entzweiung ist. Dieser Sprung ist ein Ausweichen.“ (Camus, S. 48).

¹²⁴ Genau genommen thematisiert Camus auch noch den Nihilismus. Da es mir hier allerdings um etwas anderes geht, erlaube ich mir, meine Ausführungen möglichst kurz zu halten. Vgl. generell zum Absurden bei Camus: Pieper (1974).

¹²⁵ Camus, S. 53.

¹²⁶ Camus, S. 63.

¹²⁷ Camus, S. 66.

Strategien zu finden, über die die Bestimmung meines Lebens als gutes Leben unabhängig von den absurden Wechselfällen des Lebens erfolgen kann. Dies erinnert etwas an die stoische Perspektive der Problemlösung anhand von vom Ausgangsproblem *per se* unabhängigen Aspekten eines guten Lebens. Und tatsächlich ist die von Düsing formulierte Nähe zwischen Stoa und Kant, insofern es beiden um eine Form der Selbstzufriedenheit geht, die von den äußeren Umständen unabhängig ist und das betreffende Individuum davon unabhängig macht, auch für Camus ein zentraler Punkt – allerdings gänzlich ohne die moralische Konnotation. Die sich auf Kant beziehende Passage Düsings ließe sich für Camus dann nahezu vollständig übertragen:

~~„Zum anderen bestimmt Kant [Camus] Glückseligkeit als moralische Selbstzufriedenheit und geht damit offenbar auf den Glückseligkeitsbegriff der Stoa zurück. „Die Zufriedenheit aus einem Besitze des Wohlbefindens, der von äußeren Dingen unabhängig ist, ist Selbstzufriedenheit“. Sie kommt durch die Zustimmung der Person zu ihren moralischen Entschlüssen und Handlungen zustande und ist als Bewußtsein der inneren Unabhängigkeit und Überlegenheit über äußere Einflüsse bereits ein Zustand der Glückseligkeit.“~~

Gerade der letzte Satz ist hervorragend auf den Camus'schen Sisyphos übertragbar, wenn es heißt: „Darin besteht die verborgene Freude des Sisyphos. Sein Schicksal gehört ihm. Sein Fels ist seine Sache.“¹²⁸

Camus' Lösungsansatz des Umgangs mit dem Absurden und der demgemäß besten Lebensführung umfasst verschiedene Mittel. Auf drei davon werde ich im Folgenden eingehen:¹²⁹ Auflehnung, Ästhetik des Lebensentwurfes und Sinnhaftigkeit. – Moral hingegen spielt für Camus keine nennenswerte Rolle; warum das so ist und warum Camus darin einem Missverständnis unterliegt, werde ich im Ausblick zu Pascal *versus* Camus (Kap. IV.iii) zeigen.

Wenn es bei Stoa und Kant um moralische Selbstzufriedenheit geht, Moral bei Camus jedoch keine Rolle spielt, aber sich das restliche Zitat eins zu eins auf Camus übertragen lässt, was hat es dann mit jener Unabhängigkeit von äußeren Umständen auf sich?

Für Camus ist Auflehnung die plausibelste philosophische Haltung vor dem Hintergrund des Absurden:¹³⁰ Wenn man nicht aufgeben (i. e. Selbstmord) und sich nicht selbst etwas

¹²⁸ Camus, S. 144.

¹²⁹ Zwei weitere werden im Ausblick zu Pascal vs. Camus (IV.iii) noch eine Rolle spielen.

¹³⁰ Genau genommen „eine der wenigen philosophisch kohärenten Positionen“ (Camus, S. 67), stilisiert wird sie im *Sisyphos* allerdings als das geeignetste Mittel.

vorgaukeln möchte (i. e. Hoffnung), dann bleibt nur, den Widerstreit der menschlichen Vernunft mit der irrationalen Welt als absurd zu akzeptieren und sich dazu zu verhalten – und laut Camus vorzugsweise indem man sich dagegen auflehnt. Bei Camus klingt zuweilen die Metapher des Lebens als Spiel an; in diesem Sinne könnte man a) die Karten hinschmeißen oder b) mitspielen und so tun, als verstände man, worum es geht, was aber nicht der Fall ist, oder c) ein eigenes Spiel nach eigenen Regeln verfolgen – wohlbemerkt in der Annahme am Ende so oder so zu verlieren. Auflehnung bedeutet dann trotz des als Gewissheit angenommen Scheiterns: zu schaffen, zu handeln, zu leben und zu erleben. Aus dieser Auflehnung – also dem bewussten ‚Trotzdem‘ – entsteht einerseits eine gewisse Ästhetik des Lebensentwurfes:

Diese Auflehnung gibt dem Menschen seinen Wert. Erstreckt sie sich über die ganze Dauer seiner Existenz, so verleiht sie ihr ihre Größe. Für einen Menschen ohne Scheuklappen gibt es kein schöneres Schauspiel als die Intelligenz im Widerstreit mit einer ihn Übersteigenden Wirklichkeit. [...] Alle Entwertungen können ihm nichts anhaben.¹³¹

Andererseits entsteht daraus eine Form von Sinnhaftigkeit durch die Autonomie der eigenen Handlungen:

Darüber hinaus weiß er [Sisyphos; Anm. AS] sich als Herr seiner Tage. In diesem besonderen Augenblick, in dem der Mensch sich seinem Leben zuwendet, betrachtet Sisyphos, der zu seinem Stein zurückkehrt, die Reihe unzusammenhängender Handlungen, die sein Schicksal werden, als von ihm geschaffen.¹³²

Um bei der Spiel-Metapher zu bleiben: Indem ich kraft eigener Autorität meine eigenen Regeln aufstelle und nach eigenen Regeln spiele, werde ich unabhängig von heteronomen Spielregeln und Zielen, sowie der Suche danach. Ich brauche keinen tieferen Sinn in der mich umgebenden Welt zu suchen oder anzunehmen (i. e. Hoffnung), sondern erkenne gerade darin, mich aktiv und autonom zur absurden Welt zu verhalten (i. e. Auflehnung), meine eigentliche Aufgabe als Mensch und darüber einen Sinn im Leben – den ich durch autonome Entscheidungen beeinflussen, also Sinnhaftigkeit selbst schaffen kann. Es geht damit nicht mehr um ein prospektives Abschätzen von Konsequenzen vor dem Hintergrund einer als rational-kausal funktionierend angenommenen Welt, nicht darum Ziele zu erreichen und

¹³¹ Camus, S. 68.

¹³² Camus, S. 145.

Lebensstrategien zu verwirklichen, sondern vielmehr um ein aktiv-prozessuales Erleben und anschließend retrospektives Schauen der Wirkungen, welche meine Handlungen hervorgebracht haben. Dies geschieht unter der Annahme, dass aufgrund des absurdkausalen Zusammenhangs in der Welt meine Handlungen zwar Folgen haben, diese aber nicht planbar sind. Es ist deshalb nicht mehr sinnvoll auf ein Ziel hinzuarbeiten. Somit tilgt Camus das teleologische Moment und hebt im Geworfensein in unkalkulierbare und unverständliche heteronome äußere Umstände den Wert der Autonomie – welche vor allem in der Auflehnung deutlich wird – als ästhetisches und sinnstiftendes Prinzip hervor.

So unterschiedlich sie auch sein mögen und so unterschiedlich die Kontexte, um die es jeweils geht, auch das scheint neben der Selbstzufriedenheit Stoa, Kant und Camus gemein zu sein: Unabhängigkeit von äußeren Umständen geht einher mit Autonomie, Tilgung von Heteronomie und Tilgung von teleologischem Streben, resp. – in diesem Fall¹³³ – Konsequenzialismus. Eine gravierende Diskrepanz besteht allerdings im expliziten Vernachlässigen der Moral bei Camus.

Wenn das Ausgangsproblem des Absurden bei Camus nun etwas mit der Ungewissheit von möglichem Scheitern und Irren bei mir zu tun hat, wenn Camus' Lösungsvorschlag in systematischer Hinsicht analog verläuft und wenn Camus Ästhetik des Lebensentwurfes und Sinnhaftigkeit stark macht, was kann dann über diese Aspekte im Rahmen meines Lösungsvorschlages gesagt werden? Welchen Kategorien gehören diese Aspekte an und wie unterscheiden sie sich voneinander?

Ästhetik als Aspekt eines guten Lebens

Camus geht es darum, was ein Leben lebenswert macht, wenn man die Unabsehbarkeit äußerer Umstände voraussetzt; warum ein Leben trotz der Grundannahme des Absurden es wert ist, gelebt zu werden.¹³⁴ Dementsprechend müsste sich ‚Ästhetik‘ als einer der Lösungsvorschläge der Kategorie der *per se* unabhängigen Aspekte zuordnen lassen, denn es klingt so, als ginge es bei Ästhetik gerade um deren Tragfähigkeit *per se*. Und da insbesondere eine Camus'sche Ästhetik auch das widerstreitende, hadernde und scheiternde Individuum in der Welt mit einfängt, ist schwer vorzustellen, wie man mit

¹³³ Vgl. Anm. 110 und 111, S. 61.

¹³⁴ Das korreliert mit meiner Sicht auf Aspekte eines guten Lebens als jene konstitutiven Elemente, aufgrund derer ein Leben in der Bilanz als gutes Leben gesehen werden kann: Für ein gutes Leben wünschenswerte Aspekte, also auch etwas, wodurch ein Leben es wert wird, gelebt zu werden.

einer solchen Ästhetik im Leben scheitern könnte, der es nur um die Abbildung des sich gegen die Unbilden der äußeren Umstände auflehrenden Individuums geht.¹³⁵ Auch ist unklar, wie man sich darin irren könnte: Egal, wie das Leben, das man geführt hat, zum Schluss in der Rückschau aussieht, es bildet den Widerstreit des Individuums mit seiner Umwelt ab und daraus ergibt sich eine Ästhetik des Lebens. Ästhetik meint hier schlicht einen Weg, sich selbst zu sehen und zu verstehen, indem man sich zu seiner Umwelt verhält – vorzugsweise auflehnend. Darin ist kein Irren möglich im Sinne von etwas prospektiv als gut Antizipiertem, das sich *de facto* retrospektiv nicht als gut erweist, denn es wird vorab gar nichts als ‚gut‘ antizipiert. Es besteht hier also wenig, vielleicht sogar kein erkennbares Potenzial zu scheitern oder zu irren. Dieser Aspekt ist dementsprechend hoch verlässlich für prospektive Aussagen – aber dennoch *kein* Element der für prospektive Aussagen zentralsten Kategorie von *per se* von der Ungewissheit unabhängigen Aspekten: Camus' Verständnis von Ästhetik ist eine auch Hässliches inkludierende Ästhetik und insofern eine modifizierte Ästhetik, weil es im Vergleich zu anderen möglichen Formen nicht um ein ‚schönes‘ Leben geht. Gerade Ästhetik als schönes Leben hätte nämlich hohes Potenzial zu scheitern. Dementsprechend handelt es sich bei Camus' Ästhetik um einen Vertreter der durch Modifikation weitgehend unabhängigen Aspekte. Gleichwohl scheint Ästhetik nicht auch ebenso wichtig für die Bestimmung eines guten Lebens zu sein, wie die zentrale Lage im Bündel vermuten lässt. Wenn ich an ein gutes Leben denke, denke ich vielleicht auch an ein ästhetisches Leben, womöglich sogar noch vor Gleichmut als Bestandteil eines guten Lebens, aber dennoch spielen andere Aspekte eine wichtigere Rolle. Woran liegt das? Woher rührt die Diskrepanz? An der Kategoriezugehörigkeit offenbar nicht, denn die Camus'sche Ästhetik ist gerade nicht Element der für prospektive Aussagen zentralsten Kategorie von *per se* unabhängigen Aspekten, wie ich zunächst angenommen hatte.

Mir scheint der Grund dafür im Verständnis eines guten Lebens im Sinne von ‚gut für mich als einer unter anderen‘ zu liegen: Eine Ästhetik des Lebens hat etwas mit mir zu tun, aber nicht mit ‚den anderen‘, deren einer ich bin. ‚Wichtig‘ hatte ich eingangs jene

¹³⁵ Ähnlich wie beispielsweise Baudelaires *Les Fleurs du Mal* oder *Petits poèmes en prose* auch das Hässliche einfangen und Ästhetik damit nicht mehr nur Schönes zum Thema hat. Zunächst ging es in der Literaturtheorie um eine Verquickung von schönem Inhalt und schöner Form, wirkmächtig im Sturm und Drang dahingehend erweitert, dass inhaltlich und formal ‚schön‘ nicht ‚klassisch schön‘ sein müssen. Schließlich vollends durch die Erweiterung aufgebrochen, dass Ästhetik nicht mehr nur etwas mit inhaltlich und/oder formal ‚schön‘ – in einem engen oder weiten Verständnis – zu tun habe, sondern auch Hässliches oder Gewöhnliches umfasse – siehe beispielsweise Baudelaire.

Aspekte genannt, die für die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben ein hohes Gewicht haben, vielleicht sogar notwendig für die Bestimmung eines guten Lebens sein könnten, wenn sie sich in vielen oder gar den meisten Lebensentwürfen wiederfinden lassen und dort jeweils eine einflussreiche Rolle spielen – also aus der Innen- und Außenperspektive wichtig sind. Es geht dabei um die für ein gutes Leben konstitutive Relevanz dieser Aspekte. Das hat aber offenbar wenig mit der Kategorie zu tun, denen diese Aspekte angehören, denn beispielsweise Ästhetik gehört der gleichen Kategorie an wie Freude und Moral oder Tugendhaftigkeit, ist aber weit weniger wichtig. Und wenn ich an ein gutes Leben denke, denke ich vor Ästhetik oder Gleichmut eindeutig noch an Gesundheit – welche zu den abhängigen Aspekten gehört¹³⁶, also der am wenigsten verlässlichen Kategorie für prospektive Aussagen, die aber als Aspekt zur Bestimmung eines guten Lebens dennoch relevanter zu sein scheint. ‚Zentral‘ für prospektive Aussagen *versus* ‚wichtig‘ zur Bestimmung eines guten Lebens sind also zwei unterschiedliche Sachen, die dennoch zusammenhängen. Deshalb kam es in den vorangegangenen Kapiteln auch immer wieder zur Verschränkung der Fragestellungen nach dem Einfluss der Ungewissheit möglichen Scheiterns und Irrrens sowie danach, was ein gutes Leben ist: ‚Zentralität‘ hat etwas mit den Kategorien zu tun, denn es geht bei beidem um die Verlässlichkeit von prospektiven Aussagen darüber, was gut ist – dem eigentlichen Thema dieser Arbeit. Ob etwas ‚wichtig‘ für ein gutes Leben ist – im Sinne von aus der Innen- und/oder Außenperspektive, also gegebenenfalls in vielen Lebensentwürfen eine tragende Rolle spielend –, ist hingegen zunächst erst einmal etwas besonders¹³⁷ oder verbreitet¹³⁸ Wünschenswertes und das muss keineswegs für verlässliche prospektive Aussagen taugen, wie sich am Beispiel Reichtum zeigt: Hier liegt großes Potenzial zu scheitern, dennoch dürfte dieser Aspekt in sehr vielen Lebensentwürfen eine Rolle spielen, beziehungsweise viele Menschen dürften in Bezug auf ein gutes Leben auch an Reichtum denken – zumindest noch deutlich vor Gleichmut oder Ästhetik. Aber hat ‚wichtig‘ dann überhaupt etwas mit den Kategorien von Aspekten zu tun? Immerhin sind es diese Kategorien, um die es mir in dieser Arbeit primär geht. Dafür lohnt ein Blick auf den zweiten Aspekt, der bei Camus eine Rolle spielt: Sinnhaftigkeit.

¹³⁶ Ich werde im folgenden Kapitel II.ivⁱⁱⁱ noch näher darauf eingehen, warum das so ist.

¹³⁷ ‚Besonders‘ zielt eher auf die Innenperspektive: wichtig für mich.

¹³⁸ ‚Verbreitet‘ zielt eher auf die Außenperspektive: wichtig für andere.

Sinnhaftigkeit als Aspekt eines guten Lebens

So wie sich aus dem Autonomieprinzip der Auflehnung¹³⁹ eine gewisse Ästhetik ableiten lässt, so ergibt sich daraus auch eine Form von Sinnhaftigkeit. Wie Ästhetik zählt Sinnhaftigkeit eher zu den durch Modifikation weitgehend vom Ausgangsproblem unabhängigen Aspekten. Warum ist das so? Sinnhaftigkeit kann stark teleologisch aufgeladen sein und ein heteronomes Moment besitzen. Sinnhaftigkeit teleologisch verstanden als etwas, dass es sinnvollerweise zu erreichen, zu verwirklichen gilt, eröffnet die Möglichkeit, darin zu scheitern. Auf genau diese Sicht werde ich im Ausblick bei Scheffler (IV.ii) noch zu sprechen kommen. Wenn ich unter Sinnhaftigkeit beispielsweise verstehe, ein wirksames Medikament gegen eine als unheilbar geltende Krankheit zu entwickeln, ist das sicherlich ein sinnvolles Projekt, das es zu verfolgen lohnt. Dennoch ist Scheitern vorprogrammiert, wenn ich die Sinnhaftigkeit an den Erfolg, also die Realisierung des Medikamentes binde. Insofern wäre teleologisch ausgerichtete Sinnhaftigkeit als Aspekt eines guten Lebens deutlich abhängig von der Ungewissheit möglichen Scheiterns. Wenn ich dieses teleologische Moment hingegen weitgehend tilge, indem ich unter Sinnhaftigkeit die Erforschung der Möglichkeiten zu medikamentöser Heilung einer als unheilbar geltenden Krankheit verstehe, kann ich darin kaum scheitern, weil Erforschung, auch ohne am Ende mit fertigem Medikament dazustehen, erfolgreich gewesen sein kann. Genauer bedeutet das: die weitgehende Tilgung des teleologischen Moments zugunsten prozessualen Strebens; also die als sinnvoll erachtete Tätigkeit in den Vordergrund zu stellen, anstatt das Ergebnis der Tätigkeit. Ähnlich wie bei der stoischen Perspektive, wo es um das Zielen des Bogenschützen und nicht um das Treffen ging. Die Tilgung des teleologischen Moments kommt einer Form von Modifikation gleich, durch die der Aspekt für prospektive Aussagen verlässlicher wird: Das Maß der Ungewissheit in Bezug auf mögliches Scheitern wird minimiert.

Außerdem kann bei Sinnhaftigkeit ein heteronomes Moment mitschwingen. Beispielsweise kann ich Arzt – im Sinne einer gemeinhin als sinnvoll erachteten Tätigkeit – geworden sein, weil ich einer Ärzte-Familie entstamme oder meine Eltern nur für die Kosten meines Studiums aufkommen wollten, wenn ich Medizin studiere.

¹³⁹ „Sie [die Auflehnung; Anm. AS] ist die ständige Anwesenheit des Menschen bei sich selbst“ (Camus, S. 67). Angelehnt an Camus' metaphorisch aufgeladene Sprache ließe sich vielleicht sagen: Ich nehme alles hin, womit meine absurde Umwelt mich konfrontiert, aber ich lasse mir nicht vorschreiben, wie ich mich dazu verhalte – darin besteht meine Autonomie, meine Freiheit im Geworfensein in eine absurde Welt.

Hier schwingt sehr vieles mit: Einerseits besteht die problematische Heteronomie hier darin, dass es nicht mein Wunsch war, Arzt zu werden, sondern der meiner Eltern – also ein heteronomer Einfluss auf mein Motiv, Arzt zu werden. Oder ich kann Arzt geworden sein, weil andere Menschen den Arztberuf als sinnvoll empfinden, das würde einen heteronomen Einfluss bei der Bewertung von Arzt als ‚sinnvoll‘ bedeuten. So oder so zeigt gerade Tolstois *Iwan Iljitsch*, dass diese heteronomen Einflüsse dafür verantwortlich sein können, sich zu irren, was problematisch für die retrospektive Bestimmung eines Lebens als gutes Leben werden kann. Iljitsch stellt nicht nur fest, dass er sich mit der Ausrichtung seines Lebens oder den Zielen seines Strebens geirrt hat, sondern er stellt fest, dass der Irrtum darin bestand, dass es nicht *seine* Ziele waren.¹⁴⁰ Zugunsten höherer Verlässlichkeit für prospektive Aussagen müsste Sinnhaftigkeit methodisch deshalb so modifiziert werden, dass neben dem teleologischen Moment auch das heteronome Moment zugunsten von Autonomie in der Wahl und der Bewertung von etwas als sinnvoll getilgt wird.¹⁴¹ Das könnte beispielsweise prozessuales Streben (*non* teleologisch) nach etwas vom Akteur selbst (*non* heteronom) als sinnvoll Erachtetem bedeuten: ‚Ich erachte diese oder jene Tätigkeit als für mich sinnvoll‘. Hier allerdings tut sich dann das Problem auf, dass damit auch meine Briefmarkensammlung gemeint sein könnte. Und genau das ist aufschlussreich für die Differenz von ‚zentral‘ *versus* ‚wichtig‘ in Bezug auf Aspekte eines guten Lebens: Wenn ich damit Recht habe, dass Sinnhaftigkeit ein abhängiger Aspekt ist und erst durch Modifikation im obigen Sinne unabhängiger gegenüber möglichem Scheitern und Irren gemacht werden muss, dann steigert eine solche Modifikation die Zentralität dieses Aspektes im Bündel von Aspekten in Bezug auf höhere Verlässlichkeit prospektiver Aussagen. Aber da das auch auf die aktive Beschäftigung mit meiner Briefmarkensammlung als Sinnhaftigkeit zuträfe, hat das alles noch nichts mit der Relevanz oder dem Gewicht dieses Aspektes im Rahmen der Bestimmung eines Lebens als gutes Leben zu tun. Wohl aber hätte es das, wenn es bei der als sinnvoll erachteten Tätigkeit nicht um das Sammeln von Briefmarken ginge, sondern vielleicht darum, als Arzt zu praktizieren. Um den Unterschied von

¹⁴⁰ Bspw. S. 102: „Wie, wenn mein ganzes Leben am Ende doch *nicht das* gewesen ist, was es hätte sein sollen?“ (Kursivierung im Original – vgl. auch den restlichen Passus einschließlich S. 103).

¹⁴¹ Dies bezieht sich vornehmlich auf die *eigene* Wahl und die *eigene* Bewertung von etwas als sinnhaft, doch wie ich gleich noch ausführen werde: Um nicht ‚nur‘ von mir oder anderen als sinnhaft bewertet zu werden, sondern sinnhaft *zu sein*, scheint es mir von der Innen- und Außenperspektive als sinnhaft bewertbar sein zu müssen.

Briefmarkensammlung und Medizin im Rahmen von Sinnhaftigkeit auf den Punkt zu bringen, bietet sich ein Blick auf Susan Wolfs *Meaning in Life* „that matters“ an. Ihre Formel für Sinnhaftigkeit lautet: „subjective attraction meets objective attractiveness and active engagement“.¹⁴² Es ist konform mit meiner an verschiedenen Stellen wiederkehrenden Verquickung von Innen- und Außenperspektive beispielsweise in Bezug auf ‚gutes Leben‘ oder ‚wichtig‘. Ein Leben kann aus der Innen- oder aus der Außenperspektive als gutes Leben bestimmt werden, um aber tatsächlich ein gutes Leben zu sein, müsste es sowohl aus der Innen- als auch aus der Außenperspektive als gutes Leben bestimmt werden (können). Eine weitere Form der Modifikation des Aspektes Sinnhaftigkeit wäre dementsprechend die Verquickung von Innen- und Außenperspektive, weil meine individuelle Perspektive auf etwas als sinnvoll (Briefmarkensammlung und Medizin) um die Außenperspektive ergänzt wird (weit mehr die Medizin als meine Briefmarkensammlung). Es läuft also auch analog zu: ‚gut für mich als einer unter anderen‘. Und „active engagement“ wäre dann zusätzlich das Hervorheben des Prozessualen gegenüber dem teleologischen Moment.

Die vierte Modifikation – ‚wichtig‘ und ‚zentral‘

Als letzte Form der Modifikation ergibt sich damit die Verquickung von Innen- und Außenperspektive.¹⁴³ Diese ist insofern hervorhebenswert, als dass sie nichts mit höchstmöglicher Verlässlichkeit für prospektive Aussagen zu tun hat, sondern mit der Relevanz dieses Aspektes für die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben: also nicht mit ‚zentral‘, sondern mit ‚wichtig‘. Moral und Tugendhaftigkeit als Aspekte enthalten diese Verbindung von mir und anderen, modifizierte Freude als Aspekt wie beispielsweise bei Epikur enthält diese Verbindung von meiner Ebene und der der

¹⁴² Wolf (2010), S. 62.

¹⁴³ Sinnhaftigkeit ausschließlich über die Innenperspektive zu definieren, scheint zu wenig. Doch sie ausschließlich über die Außenperspektive zu bestimmen funktioniert ebenso wenig, da im Rahmen eines guten Lebens dem spezifischen Erleben des das jeweilige Leben lebenden Individuums eine wichtige Rolle zukommt, die außer Acht gelassen wird, wenn man nur die Außenseite stark macht. Und ebenso wie etwas kein gutes Leben sein kann, wenn das das jeweilige Leben lebende Individuum es nicht für gut befindet, kann auch etwas nur schwerlich sinnhaft sein, wenn das die jeweilige Tätigkeit ausübende Individuum es nicht als sinnvoll empfindet. Interessant in diesem Kontext ist die Frage, ob ‚sinnvoll‘ hier notwendig intrinsisch sinnvoll meint oder nicht: Obwohl die Tätigkeit eines Kanalarbeiters aus der Außenperspektive als intrinsisch sinnvoll gesehen werden kann, geht es dem Kanalarbeiter dabei vielleicht lediglich um sein monatliches Gehalt – also eine instrumentelle Sinnhaftigkeit. Seine Tätigkeit wäre damit aus der Innen- und Außenperspektive als sinnvoll bestimmt, aber *ist* sie dann auch sinnvoll? Immerhin handelt sich um unterschiedliche Arten der äußeren Bestimmung als intrinsisch sinnvoll und inneren Bestimmung als ‚bloß‘ instrumentell sinnvoll. Solche Überlegungen führen allerdings zu weit in Wolfs Konzept von *meaning*, das heißt: zu weit weg von meinem eigentlichen Anliegen.

anderen¹⁴⁴ und auch Sinnhaftigkeit als Aspekt kann diese Verbindung von beiden Ebenen enthalten. Das Resultat ist jedes Mal, dass Aspekte durch diese Modifikation wichtiger für die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben werden. Neben den für die Zentralität zugunsten verlässlicher prospektiver Aussagen relevanten Modifikationen – 1) Mitte zwischen zu viel und zu wenig, 2) Vermittelndes im Sinne von Kompatibilität mit anderen zentralen Aspekten und 3) Tilgung von teleologischem und heteronomen Moment – gibt es also noch eine weitere Form von Modifikation, nämlich 4) die Verbindung von Innen- und Außenperspektive. Und diese letzte Modifikation steigert die Relevanz des Aspektes im Rahmen der Bestimmung eines Lebens als gutes Leben. Bei ihr geht es um ‚wichtig‘, während es bei den anderen um ‚zentral‘ geht.

Die Frage wäre dann nur noch, ob nicht ein gewisser Widerspruch darin liegt, auf der einen Seite Modifikation zugunsten von Autonomie als dasjenige zu bestimmen, was Aspekte unabhängiger in Bezug auf mögliches Scheitern und Irren macht, auf der anderen Seite Integration der Außenperspektive – oder stärker noch der Ebene der anderen – als dasjenige zu bestimmen, was Aspekte wichtig macht wobei gerade das wie höhere Heteronomie anmutet. Ohne hier allzu kompliziert werden zu wollen, lässt sich das Verhältnis von Außenperspektive (wichtig) zu Autonomie (zentral) eines Aspektes vielleicht wie folgt erhellen: Die eine Ebene ist Subjektivität und Objektivität von beispielsweise Sinnhaftigkeit. Dies bezieht sich auf die Innen- und Außenperspektive darauf, was als sinnvoll erachtet wird. Subjektiv sinnvoll könnte dann beispielsweise meine Briefmarkensammlung sein. Objektiv sinnvoll hingegen, als Arzt zu praktizieren. Diese Ebene hat etwas damit zu tun, wie wichtig der Aspekt ist, wenn subjektiv und objektiv sinnvoll zusammenkommen: Es muss als subjektiv sinnvoll bestimmt werden, um *mir* im Rahmen *meines* guten Lebens wichtig sein zu können. Die Bestimmung als objektiv sinnvoll bedeutet dann, dass dieser Aspekt potenziell im Rahmen vieler verschiedener Lebensentwürfe als wichtig eingestuft werden kann und damit ein einflussreicher Aspekt eines guten Lebens ist.

Eine andere Ebene hingegen ist die der Autonomie *versus* Heteronomie: Autonom sinnvoll wäre es dann beispielsweise als Arzt zu praktizieren, weil ich es so wollte. Heteronom sinnvoll wäre es hingegen, weil meine Familie allesamt Ärzte sind oder meine Eltern mir nur dieses Studium finanzieren wollten. Diese Ebene hat etwas mit der Verlässlichkeit in Bezug auf prospektive Aussagen zu tun, denn ein heteronomes

¹⁴⁴ Soll heißen: höhere Kompatibilität epikureischer Freude mit beispielsweise Tugendhaftigkeit als bei exzessiv-hedonistischen Ansätzen möglich.

Moment erhöht durch höhere äußere Abhängigkeit gleichsam die Möglichkeit zu scheitern und zu irren. Wichtigkeit und Zentralität liegen also auf unterschiedlichen Ebenen verortet und höhere Objektivität als Außenperspektive in Bezug auf Wichtigkeit wirkt nicht Autonomie in Bezug auf Zentralität entgegen. Außerdem ist darauf hinzuweisen, dass eine Verbindung von Innen- und Außenperspektive im Sinne von beispielsweise ‚subjective attraction meets objective attractiveness‘¹⁴⁵ keinen Kompromiss im Sinne einer Einschränkung für mich darstellt (schließlich kann ich auch weiterhin meine Briefmarkensammlung als sinnvoll erachten und das kann mir wichtig sein), sondern eine Aufwertung, wenn beides zusammen kommt: Das eine ist, etwas als sinnvoll zu erachten (aus der Innen- oder Außenperspektive), das andere ist, sinnvoll zu sein (aus der Innen- und Außenperspektive). Analog dazu, dass ich mein Leben als gutes Leben bestimmen kann und etwas aus der Außenperspektive als gutes Leben bestimmt werden kann, aber um ein gutes Leben zu sein, muss beides zusammen kommen: gut für mich als einer unter anderen.

Außerdem weist das Bisherige darauf hin, dass durch Modifikation weitgehend unabhängige Aspekte häufig wichtige Aspekte sind, weil beides eine gewisse Komplexität des Aspektes voraussetzt: Für Modifikation bedarf es eines gewissen Spielraums zur Ausformulierung. Moral, Freude, Sinnhaftigkeit und andere können so

¹⁴⁵ Um diesen Punkt in Bezug auf Wolfs *meaning* zu veranschaulichen, verweise ich auf etwas, das Koethe in einem Kommentar zu Wolfs *Meaning in Life* anbringt (– es geht dabei um ein Beispiel von Bernard Williams, welches sich allerdings im Kontext von *moral luck* bewegt, weshalb ich Koethe und nicht Williams im Original zitiere): „Let me try to clarify the point by considering [...] Bernard Williams' discussion of Gauguin in his essay on moral luck. Gauguin abandoned his family in Denmark to pursue painting in Paris, an act we may reluctantly excuse on the grounds that (as Wolf might put it) his aesthetic commitments gave him reasons to do what he did additional to his moral reasons to support his family. But as Williams suggests, our verdict would be different if he had turned out to be an untalented hack gripped by a delusion that he was engaged in work of artistic significance [...]. The example shows that the meaningfulness of a life depends not just on one's commitments but also on one's success in acting on them.“ (Koethe (2010, S. 69.). Im Vordergrund steht hier der Hinweis, dass Sinnhaftigkeit erst retrospektiv bestimmt werden kann (vgl. auch Vellemans „retrospective significance“ aus Kap. II.i), was mich darin unterstützt, Sinnhaftigkeit als abhängigen Aspekt zu benennen, der jedoch durch Modifikation verlässlicher für prospektive Aussagen gemacht werden kann. Hieran wird aber noch etwas anderes deutlich und zwar in Bezug auf die Relevanz anderer für die Bestimmung von etwas als ‚sinnvoll‘ (oder weiter noch ‚gut‘): Wolfs *objective attractiveness* macht einen wichtigen Unterschied nicht explizit, denn Sinnhaftigkeit bei Gauguin ergibt sich daraus, dass auch andere ein solches Projekt für sinnvoll erachten könnten *und* daraus, dass es für andere sinnvoll ist. Darauf scheint mir Koethe hinzuweisen: Im ersten Fall geht es darum, dass andere sich ebenso entscheiden könnten wie Gauguin, wenn sie an seiner statt wären. Im anderen Fall geht es darum, ob Gauguins Projekt anderen – beispielsweise Kunstliebhabern oder als kulturelles Gut sogar allen – zugute kommt. Ich möchte hier keineswegs die Stüchhaltigkeit von Wolfs *objective attractiveness* diskutieren, lediglich darauf hinweisen, dass meine Formulierung ‚gut für mich als einer unter anderen‘ sowohl die Verquickung von ‚gut‘ aus der Innen- und Außenperspektive, als auch die Verquickung von ‚gut für mich‘ und ‚gut für andere‘ umfasst. – Für das eigentliche Bsp. Williams' und die Debatte zu *moral luck* vgl. Williams (1981) u. Nelkin (2013).

und so verstanden, so oder so ausformuliert werden. Erst dadurch ergibt sich überhaupt die Möglichkeit der Modifikation – als der Wahl einer spezifischen Ausformulierung unter anderen möglichen. Außerdem müssen verschiedene Ebenen oder Momente mitschwingen können. Anschaulich bedeutet das: ‚Reichtum‘ ist als Aspekt wesentlich einfacher gestrickt als Moral, Freude und Sinnhaftigkeit. Entweder man ist reich oder nicht und dass Reichtum in umfangreichem Besitz besteht, sollte auch unstrittig sein. Worin genau Freude, Sinnhaftigkeit oder Tugendhaftigkeit bestehen und wieviel es davon bedarf,¹⁴⁶ das hingegen sind ungleich komplexere Fragen und damit besteht hier die Möglichkeit und Notwendigkeit zur Wahl eines spezifischen Verständnisses – Modifikation also als spezifische Auswahl unter dem, was alles möglich ist.

II.ivⁱⁱⁱ Die Sonderstellung des Aspektes ‚Gesundheit‘

Das eigentliche Thema dieser Arbeit ist Zentralität von Aspekten in Hinblick auf Verlässlichkeit für prospektive Aussagen darüber, was in einem Leben gut ist, zur aktiven Gestaltung eines Lebens als gutes Leben. Im letzten Kapitel gab es einen Exkurs zu ‚wichtig‘, was nicht mit ‚zentral‘ gleichzusetzen ist, doch konnte darüber eine weitere Erkenntnis zu Modifikation von Aspekten gewonnen werden. Bevor ich zu der letzten noch angekündigten Frage komme, wie dem eventuell nicht zu tilgenden Einfluss von Ungewissheit bestmöglich begegnet werden kann, erlaube ich mir im Rahmen eines weiteren Exkurses noch kurz bei ‚wichtig‘ und ‚zentral‘ zu verweilen. Der Aspekt ‚Gesundheit‘ scheint mir in dieser Hinsicht besonders hervorhebenswert, da die Zuschreibung von ‚wichtig‘ hier anders funktioniert als bei anderen Aspekten, was hilfreich für das generelle Verständnis meiner vorgeschlagenen Kategorien ist.

Gesundheit ist als abhängiger Aspekt aufzufassen, weil aufgrund der Abhängigkeit von äußeren Umständen deutliches Potenzial zu scheitern besteht. Obwohl ich zweifellos einiges tun kann, um mich bei Gesundheit zu halten, liegt es dennoch nicht völlig in meiner Hand und viele der großen gesundheitliche Probleme sind meist unverschuldet und durch mich selbst kaum zu beeinflussen. Zudem scheint mir bei diesem Aspekt durchaus auch Potenzial dafür zu bestehen, sich zu irren: Durch übermäßiges Streben nach Gesundheit kann ich mir sehr vieles vorenthalten, was zu erleben sich womöglich

¹⁴⁶ Haybron nennt es treffend die „composition question“ und die „threshold question“ (unveröffentlichte Präsentation, Folie 4.).

gelohnt hätte – sowohl Erfahrungen¹⁴⁷, als auch Genüsse¹⁴⁸. Umgekehrt gilt, dass zugunsten von Erfahrungen oder Genüssen keinen Wert auf Gesundheit gelegt zu haben, sich im Nachhinein ebenso als Irrtum erweisen könnte.¹⁴⁹

Wie sich hieran zeigt, ist bedingte Modifikation im Sinne eines Mittels zwischen zu viel und zu wenig möglich und zugunsten höherer Verlässlichkeit prospektiver Aussagen angezeigt: In einem guten Maß des Strebens nach Gesundheit ist die Möglichkeit zu irren geringer als beispielsweise in einem übermäßigen Streben nach Gesundheit. Eine solche Modifikation erhöht ebenfalls die Kompatibilität zu anderen Aspekten wie Freude oder Freiheit. Aber das heteronome Moment – im Sinne des unkontrollierbaren Einflusses äußerer Umstände – lässt sich nicht tilgen, weshalb der Aspekt nicht vollumfänglich modifizierbar ist und damit deutlich abhängig vom Ausgangsproblem möglichen Scheiterns bleibt. Gesundheit zählt damit eher zu den abhängigen als zu den durch Modifikation weitgehend unabhängigen Aspekten, weil weitgehende Unabhängigkeit von den Wechselfällen des Lebens in Bezug auf Gesundheit nicht erreichbar ist. Für verlässliche prospektive Aussagen ist dieser Aspekt also nicht zentral, sondern peripher, im äußersten Ring des Bündels verortet.

Dennoch dürfte Gesundheit als wichtiger Aspekt eines guten Lebens gelten. Ich jedenfalls denke bei einem guten Leben sofort an Gesundheit und wenn ich damit keine Ausnahme bin, wäre es sogar ein Aspekt, der über die Grenzen einzelner Lebensentwürfe hinaus wichtig ist. Damit liegt auch hier eine Diskrepanz zwischen ‚wichtig‘ und ‚zentral‘ vor. Aber in weit höherem Maße und in anderer Richtung als bisher: Bisher ließ sich eine Diskrepanz nur zwischen a) höchster Zentralität in Bezug auf Verlässlichkeit prospektiver Aussagen, aber nur geringem Gewicht für die Bestimmung eines guten Lebens (Gleichmut) oder b) hohem Gewicht für die Bestimmung eines guten Lebens und hoher, aber nicht höchster Verlässlichkeit prospektiver Aussagen (i. e. Zentralität, zum Beispiel bei Freude oder Tugendhaftigkeit) diagnostizieren. Es ging also um die beiden zentralen Kategorien von durch

¹⁴⁷ Wenn mir meine Gesundheit übermäßig am Herzen liegt, versage ich mir vielleicht im Urlaub in San Diego das Surf-Seminar aus Angst, einem Hai zum Opfer zu fallen. Wobei sich Surfen womöglich ansonsten als Erfahrung entpuppt hätte, die ich nicht hätte missen wollen.

¹⁴⁸ Wenn mir meine Gesundheit sehr am Herzen liegt, verzichte ich vermutlich gänzlich auf Tabak-Konsum, wobei beispielsweise eine Zigarre zu besonderen Gelegenheiten ein – wenn überhaupt – nur wenig gesundheitsschädlicher Genuss wäre.

¹⁴⁹ Zum Beispiel als Leistungssportler aufgrund zu geringer Sorgfalt in Bezug auf die Erhaltung der eigenen Gesundheit zu verschleifen und den Rest seines Lebens aufgrund gesundheitlicher Einschränkungen nicht mehr tun zu können, was man im Leben am meisten genossen hat. Man hätte sich in Bezug auf die geringere Priorität der Gesundheit zugunsten höherer Priorität der Leistung geirrt.

Modifikation weitgehend oder *per se* unabhängigen Aspekten, die beide als vorgeschlagene Lösungsstrategie bezüglich des bestmöglichen Umgangs mit Ungewissheit taugen. Das suggeriert, dass abhängige Aspekte weder zentral für verlässliche prospektive Aussagen, noch wichtig für die Bestimmung eines guten Lebens seien (beziehungsweise sein sollten).¹⁵⁰ Doch so einfach ist es offenbar nicht, wie sich an Gesundheit zeigt: einem abhängigen Aspekt, der sich nicht richtig modifizieren lässt und damit kaum verlässlich in Bezug auf prospektive Aussagen bleibt, also peripher und nicht zentral ist, aber dennoch in sehr hohem Maße wichtig für ein gutes Leben sein dürfte.

Die Verkehrung der Diskrepanz im Vergleich (*per se* unabhängige Aspekte sind am zentralsten für verlässliche prospektive Aussagen, aber im Regelfall nur wenig wichtig – Gesundheit ist ein abhängiger Aspekt und nicht zentral, aber hochgradig wichtig) ist deshalb interessant, weil an ihr etwas sehr Aufschlussreiches deutlich gemacht werden kann: Alle der zentralsten *per se* Aspekte sind wünschenswert, die meisten scheinen aber nicht notwendig, auch wenn sie die verlässlichsten Aussagen als Grundlage der aktiven Gestaltung eines Lebens als gutes Leben bieten. Alle durch Modifikation weitgehend unabhängigen Aspekte sind wünschenswert und bieten darüber hinaus weitgehend verlässliche Aussagen als Grundlage der aktiven Gestaltung eines guten Lebens. Einige davon sind zudem notwendig (also auch wichtig). Auch abhängige Aspekte sind wünschenswert, aber sind nicht notwendig (oder wichtig) und da sie keine verlässlichen prospektiven Aussagen erlauben, auch nicht zentral. Bei allen ging es in Bezug auf ‚wichtig‘ – im Sinne von nicht nur wünschenswert, sondern vielleicht sogar notwendig für ein gutes Leben – um ‚gut‘ in ‚gutes Leben‘. Bei Gesundheit scheint es mir hingegen in erster Linie um das Leben zu gehen: Gesundheit ist wichtig für ein gutes Leben, weil ohne sie nicht nur das Gutsein des Lebens beeinträchtigt ist, sondern das lebendige Individuum selbst, sein Leben sozusagen. Deshalb liegt hier eine Besonderheit. Während ‚wichtig‘ sich weitestgehend aus der hohen Relevanz für das *Gutsein* eines Lebens speist, also auf das ‚gut‘ in einem guten Leben bezogen ist, ist Gesundheit als Aspekt wichtig, wegen ihrer hohen Relevanz für das *Leben* des das jeweilige Leben lebenden Individuums. Stark formuliert heißt das: Gesundheit ist wichtig dafür, überhaupt lebendig zu sein – während andere Aspekte ‚nur‘ wichtig sind,

¹⁵⁰ Reichtum oder Ansehen als eindeutig abhängige Aspekte sind individuell womöglich wichtig, doch werden Philosophen aus den unterschiedlichsten Schulen seit Jahrtausenden nicht müde hervorzuheben, dass ein gutes Leben darin kaum bestehen kann.

um auf eine gewisse Art und Weise lebendig zu sein, nämlich ‚gut‘. Während ein Mangel der meisten anderen wichtigen Aspekte ein Leben ‚nur‘ schlechter macht – im Sinne von weniger oder nicht ‚gut‘ –, verkürzt ein Mangel an Gesundheit in einem drastischen Fall das Leben selbst. Dies scheint mir eine wichtige Besonderheit dieses Aspektes zu sein, die Grund dafür sein könnte, dass Gesundheit in Bezug auf ‚wichtig‘, aber nicht ‚zentral‘ so anders funktioniert, als die anderen bisher thematisierten Aspekte. Gesundheit ist damit eine Art Ausnahme der Regel, dass ansonsten unter den abhängigen Aspekten kaum wichtige Aspekte vertreten sind – sondern die wichtigen sich meist unter denen durch Modifikation weitgehend unabhängigen, also zentralen, wenn auch nicht zentralsten Aspekten finden.

Und das ist in dreifacher Hinsicht bedeutsam: 1) Gesundheit funktioniert als Aspekt deutlich anders, weil sie sich *in puncto* Wichtigkeit mehr auf das Leben selbst als auf dessen Gutsein bezieht.

2) Dies zeigt sich auch daran, dass andere wichtige Aspekte aufgrund ihrer Verquickung von Innen- und Außenperspektive als wichtig erachtet werden können, nicht nur von mir und anderen, sondern auch für mich sowie für andere (Modifikation 4). Eine solche Verquickung scheint mir für Gesundheit jedoch keine Rolle zu spielen, sie ist hier also anders ‚wichtig‘ als Tugendhaftigkeit, methodisch-moderat eingeschränkte Freude und andere mehr.

Außerdem finden sich 3) erfreulicherweise die allermeisten anderen Vertreter wichtiger Aspekte eines guten Lebens in jenen Kategorien, die für meinen Lösungsvorschlag zum bestmöglichen Umgang mit dem Ausgangsproblem des Einflusses von Ungewissheit auf prospektiv verlässliche Aussagen taugen. Über vieles dessen, was für ein gutes Leben wichtig ist, lassen sich also zumindest weitgehend verlässliche Aussagen treffen.

III Zwei Lösungsstrategien

III.i Strategie 1: ein genaues Verständnis dessen, was ungewiss ist

Resümee des Bisherigen

Ich habe im Rahmen der bisherigen Arbeit zu zeigen versucht, dass die Ungewissheit über mögliches Scheitern und Irren ein ernsthaftes Problem für die aktive Gestaltung

eines Lebens als gutes Leben ist, weil wegen gerade dieser Ungewissheit kaum prospektiven Aussagen darüber möglich sind, was sich auch retrospektiv als ‚gut‘ erweisen wird, doch gerade solche Aussagen nötig wären, um danach sein Leben auszurichten und aktiv als gutes Leben zu gestalten. Ich habe ferner angenommen, dass es sich dabei um ein Problem handelt, welches nicht recht zu lösen ist. Die Frage war dann, wie man im Rahmen der aktiven Gestaltung des eigenen Lebens damit am besten umgeht, weil immer die Möglichkeit zu scheitern und/oder zu irren besteht. Die erste Strategie des bestmöglichen Umgangs scheint mir in der Beantwortung der Frage zu liegen, ob man wirklich so gar nichts darüber sagen kann, was sich auch retrospektiv als ‚gut‘ erweisen wird. Ich denke, dass einige Aspekte dem Einfluss der Ungewissheit möglichen Scheiterns und Irrrens weit mehr unterliegen als andere, weshalb es mir darum ging, auszuloten, in welchen Annahmen man zumindest weitgehend sicher sein kann. Dafür schlug ich vor, ein gutes Leben als Bündel verschiedenster konstitutiver Aspekte zu sehen. Wenn dem so ist, drängt sich die Frage auf, ob es unter diesen Aspekten welche gibt, die verlässlicher für prospektive Aussagen sind und sich somit besser als Grundlage für die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Leben eignen. Gesucht waren also verschiedene Kategorien von Aspekten eines guten Lebens. Wie sich anhand eines historischen Exkurses zeigen ließ, lassen sich sogar zwei Formen relativer Unabhängigkeit vom Ausgangsproblem der Ungewissheit denken: Aspekte, die *per se* vom Ausgangsproblem unabhängig sind und solche, die durch Modifikation im Sinne einer methodischen Einschränkung zumindest weitgehend unabhängig vom Ausgangsproblem gemacht werden können. Aspekte dieser beiden Kategorien würden sich dementsprechend besser für möglichst verlässliche Aussagen vorab darüber eignen, was sich mit hoher Wahrscheinlichkeit auch retrospektiv als ‚gut‘ erweisen wird. Ein zentral auf diesen Aspekten gründender Lebensentwurf hätte damit bessere Aussichten, sich auch im Nachhinein tatsächlich als gutes Leben zu erweisen, als ein Lebensentwurf, der maßgeblich auf den von Ungewissheit über mögliches Scheitern und Irren abhängigen Aspekten basiert.

Wie sich gezeigt hat, lassen sich tatsächlich Vertreter dieser drei Kategorien finden und mehr noch: Diese Kategorien erklären anschaulich und einfach Unterschiede in Bezug auf die Aspekte eines guten Lebens, beispielsweise warum Tugendhaftigkeit oder Freude verlässlicher und wichtiger sind als Ansehen und Reichtum. Außerdem wird über die Kategorien deutlich, warum Aspekte mit der höchsten Verlässlichkeit

prospektiver Aussagen (die Kategorie der *per se* verlässlichen Aspekte) nicht zusammen hinreichend sind zur Bestimmung eines guten Lebens, denn die meisten für ein gutes Leben wichtigen Aspekte sind eher diejenigen, die erst durch Modifikation weitgehend verlässlich gemacht werden müssen. Hierüber lässt sich erklären, warum der stoische Gleichmut nicht den gleichen Stellenwert für die Bestimmung eines guten Lebens hat, wie beispielsweise Tugendhaftigkeit, Moral, Freude oder Sinnhaftigkeit – obwohl man mit Gleichmut weder scheitern noch irren kann und sich gerade dieser Aspekt als in höchstem Maße verlässlich für prospektive Aussagen darüber, was in einem Leben gut sein wird, erweist. Außerdem bestätigt sich dadurch die Richtigkeit meiner Annahme am Anfang, dass sich das eigentliche Ausgangsproblem nicht lösen lässt: Das Problem der Abhängigkeit bleibt bestehen, weil gerade die wichtigen Aspekte eines guten Lebens nur weitgehend unabhängig vom Ausgangsproblem gemacht werden können.

Ferner habe ich zu zeigen versucht, welche Mechanismen bei der Modifikation von Abhängigkeit zu weitgehender Unabhängigkeit der Aspekte vom Ausgangsproblem eine Rolle spielen: Ein Mittelmaß zwischen zu viel und zu wenig,¹⁵¹ höchstmögliche Kompatibilität mit anderen zentralen und als wichtig erachteten Aspekten, bestmögliche Tilgung von heteronomem und teleologischem Moment und außerdem die Verquickung der Ebenen ‚gut für mich als einer unter anderen‘, was etwas damit zu tun hat, wie ‚wichtig‘ der Aspekt als konstitutiver Bestandteil eines guten Lebens ist. Über Modifikation und deren Mechanismen lässt sich erklären, warum Gesundheit – obwohl wichtig – als Aspekt nicht verlässlich für prospektive Aussagen ist: Auch wenn Gesundheit im Sinne eines Mittelmaßes zwischen zu viel und zu wenig Sorge um die eigene Gesundheit modifiziert werden kann, lässt sich dennoch das heteronome Moment nicht tilgen. Epikureische Freude hingegen, bei der die Zügelung im Vordergrund steht, um darüber auch aus unspektakulären äußeren Gegebenheiten ein Höchstmaß an Genuss und Freude zu erwirken,¹⁵² tilgt das heteronome Moment des Aspektes, welches bei beispielsweise Aristipps Hedonismus noch deutlich mitschwingt:¹⁵³ Aristipp geht es vorzugsweise um guten Wein als Wasser – genau damit macht man sich aber vom Vorhandensein dessen abhängig, was Abhängigkeit von äußeren Umständen bedeutet, was ich als ‚heteronomes Moment‘ fasse. Insofern ist

¹⁵¹ Verstanden nicht als fauler Kompromiss, sondern im Gegenteil als gutes Maß zwischen *zu viel* und *zu wenig*.

¹⁵² Bei Diogenes Laertius (X, 11) findet sich eine diesbezüglich aufschlussreiche Bitte Epikurs.

¹⁵³ Dies wird besonders daran deutlich, dass für Aristipp verschiedene Freuden sich qualitativ nicht unterscheiden und deshalb leicht erreichbare durchaus vorzuziehen sind (vgl. Anm. 118).

Epikurs Freude weniger vom problematischen Einfluss der Ungewissheit möglichen Scheiterns und Irrens betroffen als Aristipps Freude. Gesundheit allerdings ist insofern nicht vollumfänglich modifizierbar und deshalb bleibt sie in höherem Maße abhängig vom Ausgangsproblem der Ungewissheit.

Mein Vorschlag, mit Kategorien von Aspekten zu arbeiten und den Lebensentwurf, maßgeblich auf die (weitgehend) verlässlichen Aspekte zu gründen bedeutet insofern also ein höchstmögliches Maß, vorab gegen Scheitern und Irren gefeit zu sein. Auf diesem Wege lassen sich prospektiv antizipierend also durchaus zumindest weitgehend verlässliche Aspekte ausfindig machen, die für die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Leben dienen können – wenngleich der Einfluss des Ausgangsproblems weiterhin existent bleibt, es sich also tatsächlich nicht lösen lässt, da gerade die wichtigen Aspekte durch Modifikation meist ‚nur‘ weitgehend unabhängig vom Einfluss des Ausgangsproblems gemacht werden können.

Mein Vorschlag steht zudem nicht im Widerspruch zu den meisten etablierten Positionen – im Gegenteil, mein Vorschlag ermöglicht einen neuen Blick auf alte Sachverhalte und neue Erklärungen: In der Antike galten Ruhm, Reichtum und Ansehen zumeist als wünschenswert, aber als nicht so zentral beziehungsweise wichtig für ein gutes Leben wie beispielsweise Tugendhaftigkeit. Dies lässt sich über Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Kategorien von Aspekten erklären: Tugendhaftigkeit ist durch Modifikation für prospektive Aussagen darüber, wie zu leben gut ist, verlässlicher und darüber hinaus als Konstituente eines guten Lebens wichtiger als die grundsätzlich vom Ausgangsproblem des möglichen Scheiterns und Irrens abhängigen Aspekte Ruhm, Reichtum und Ansehen. Es wäre im Rahmen einer eigenen Arbeit erst noch zu überprüfen, aber zumindest besteht die Möglichkeit, dass sich der Fortschritt von Kants früher hin zu seiner späten Sicht auf die Triebfeder der Moral als eine Modifikation, also in Bezug auf Kategorien von Aspekten eines guten Lebens erklären ließe. Zumindest läuft dies in systematischer Hinsicht analog und veranschaulicht in anderem Kontext die Wichtigkeit dieser Tilgung von heteronomem und teleologischem Moment, welches auch im Rahmen von Modifikation der Aspekte eines guten Lebens eine tragende Rolle spielt.

Diese Kategorien von Aspekten erlauben außerdem eine genauere Analyse von Texten wie beispielsweise Camus' *Sisyphos*, um genauer heraus zu präparieren, wo Camus

richtig liegt, wo sein Ansatz hinkt und warum das so ist – was ich im folgenden Ausblick noch ausarbeiten werde.

Ausdifferenzierung der Ungewissheiten möglichen Scheiterns und Irrrens

Bisher habe ich immer von *der* ‚Ungewissheit in Bezug auf mögliches Scheitern und Irrren‘ gesprochen – doch handelt es sich dabei, wie einleitend erklärt, eigentlich um zwei verschiedene Ungewissheiten. Lässt sich der Zusammenhang jeder einzelnen Ungewissheit mit den Kategorien von Aspekten vor dem Hintergrund der bisherigen Ergebnisse nun noch etwas präzisieren?

Die Kategorie der *per se* vom Ausgangsproblem unabhängigen Aspekte ist für prospektive Aussagen, darüber was gut ist, am verlässlichsten. Das liegt – wie der Name vermuten lässt – an der generellen Unabhängigkeit *per se* vom Ausgangsproblem: Ein Aspekt wie Gleichmut ist etwas, in dem man nicht aufgrund äußerer Umstände scheitern kann, wie es beispielsweise bei Reichtum möglich ist. Gleichmut ist mehr Fähigkeit als Gut und diese liegt in meiner Hand. Zudem gibt es bei Gleichmut kein zu viel oder zu wenig.¹⁵⁴ Der Aspekt selbst scheint mir prozessual konzipiert: nichts, was es zu erreichen gilt, sondern etwas, das stets umgesetzt, gelebt werden soll. Insofern ist es gänzlich autonom und nicht teleologisch gestaltet. Außerdem ist schwer vorstellbar, wie man in Gleichmut irren könnte, denn es scheint als Aspekt eines guten Lebens durchweg wünschenswert. Egal wie mein Leben verläuft, würde ich mir die Fähigkeit gleichmütig akzeptieren zu können, was ich nicht ändern kann, wünschen. Ich sehe nicht, wie sich Gleichmut im Nachhinein als Irrtum erweisen könnte, so wie das Streben nach Reichtum sich im Nachhinein als nicht so gut erweisen kann, wie zu sein ich es vorab angenommen hatte.

Per se verlässliche Aspekte scheinen also tatsächlich *per se* tragfähig für prospektive Aussagen zu sein, weil sie *per se* gegenüber beiden Formen der Ungewissheit gefeit sind. Diese Kategorie stellte damit in gewisser Weise eine Lösung für das Ausgangsproblem der Ungewissheiten dar, wäre da nicht ein gravierender Haken: *per se* Aspekte allein sind kein Garant für ein gutes Leben, weil sie auch zusammen nicht

¹⁵⁴ Ähnlich wie Reichtum etwas anderes ist als Wohlstand (siehe hierzu auch II.iii), verstehe ich Gleichgültigkeit nicht als Übersteigerung von Gleichmut, sondern schlicht als etwas anderes: Während Gleichmut mein emotionales Gleichgewicht bedeutet, aber Empathiefähigkeit für andere einschließt, ist gerade diese bei Gleichgültigkeit ausgeschlossen. Außerdem kann bei Gleichgültigkeit vielleicht nicht einmal von ‚emotionalem Gleichgewicht‘ gesprochen werden, weil es in bestimmter Hinsicht eher ‚nicht zu fühlen‘ meint.

hinreichend für die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben und vielleicht nicht einmal überhaupt notwendig sind. Hadern mag Ansporn zur Veränderung und Verbesserung sein, wo Gleichmut erlaubt, mit den äußeren Umständen zu leben. Also ist Gleichmut zwar *per se* vom Ausgangsproblem unabhängig, aber auch ganz ohne Gleichmut ist womöglich durchaus ein vollumfänglich gutes Leben realisierbar. Anders gesagt bedeutet das, dass diese Kategorie von Aspekten zwar ‚zentral‘ für verlässliche prospektive Aussagen darüber, was gut ist, ist, aber nicht ebenso ‚wichtig‘ für die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben. Insofern stellen *per se* Aspekte keine Lösung des Ausgangsproblems dar, weil sie für sich genommen zwar eine potenzielle Lösung für die Ungewissheiten liefern, sie für eine Lösung in Bezug auf die aktive Gestaltung eines guten Lebens aber nicht allein hinreichend sind.

Die durch Modifikation vom Ausgangsproblem weitgehend unabhängig gemachten Aspekte fokussieren in grober Anlehnung an Aristoteles *Mesotes*-Lehre mehr auf äußere Umstände: Freude eher epikureisch-asketisch zu verfolgen, bedeutet, sich von den äußeren Umständen weitgehend unabhängig zu machen: Ich brauche nicht besonders viel, um mich daran zu erfreuen. Der Mittelweg aus zu viel und zu wenig kann demgemäß als ein Austarieren des Einflusses äußerer Umstände angesehen werden. Hierdurch ist man vor dem Hintergrund grundsätzlicher Abhängigkeit immerhin bestmöglich vor dem Einfluss der Ungewissheit des Scheiterns gefeit. Gemäßigte Freude scheint zudem unabdingbarer Bestandteil eines guten Lebens zu sein; wie könnte ein Leben ein gutes sein, wenn ich mich daran gar nicht erfreue? Wobei mir das allein für ein gutes Leben nicht hinreichend scheint. Doch zeichnet sich hier ab, dass durch Modifikation tragfähige Aspekte im Gegensatz zu *per se* Aspekten notwendig sind, zwar vielleicht nicht allein hinreichend, aber womöglich zusammengenommen hinreichend und deshalb ‚wichtig‘ für die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben – auch über die Grenzen einzelner Lebensentwürfe hinaus.

Im besten Falle folgt aus diesem Austarieren durch Modifikation auch, vor der Ungewissheit des Irrs bestmöglich gefeit zu sein. Exzessive Freude oder gar keine Freude könnte sich im Nachhinein als Irrtum erweisen: Ich kann mich damit irren, exzessive Freude als (Kern-)Bestandteil meines guten Lebens aufzufassen, aber ich kann mich nicht damit irren, gemäßigte Freude als Kernbestandteil meines guten Lebens aufzufassen. Ebenso wie ich mich nicht irren kann, Gleichmut als Bestandteil eines guten Lebens aufzufassen. Der Unterschied zwischen Gleichmut und Freude besteht

dann darin, dass ich mich bei Freude im richtigen Maß irren könnte: also darin, was mir eine klug gewählte Mitte erschien. Deshalb bleibt die durch Modifikation erzielte Unabhängigkeit vom Ausgangsproblem der Ungewissheiten sowohl in Bezug auf mögliches Scheitern als auch auf mögliches Irren eine weitgehende Unabhängigkeit – im Gegensatz zu den *per se* Aspekten nicht vollständig.

Die Kategorie der durch Modifikation weitgehend verlässlichen Aspekte bietet dementsprechend keine Lösung des Problems, sondern nur einen Weg zum bestmöglichen Umgang damit. Doch da diese Aspekte im Gegensatz zu *per se* Aspekten häufig notwendig sind, sind sie nicht nur zentral für verlässliche prospektive Aussagen, darüber, was sich als gut erweisen wird – wenn auch nicht ganz so verlässlich wie *per se* Aspekte –, sondern darüber hinaus auch wichtige Bestandteile zur aktiven Gestaltung eines Lebens als gutes Leben. Und erfreulicherweise liegen viele der wichtigen Aspekte eines guten Lebens damit in einer Kategorie, die immerhin weitgehend verlässliche Aussagen zulässt.

III.ii Strategie 2: „Rüstzeug“ gegen Scheitern und Irren

Beide Kategorien von Aspekten funktionieren also anders: Durch Modifikation tragfähige Aspekte vermindern zwar den problematischen Einfluss der Ungewissheit möglichen Scheiterns und im besten Fall auch des möglichen Irrs, denn da sie wichtig beziehungsweise notwendig für die Bestimmung eines guten Lebens sind, ist dadurch, dass sie weitgehend vor Scheitern und Irren gefeit sind, auch der Lebensentwurf selbst weitgehend vor Scheitern und Irren gefeit, wenn sich der Lebensentwurf auf diese Aspekte als zentrale und konstitutiv wichtige Elemente gründet – aber eben nur weitgehend gefeit.

Mit *per se* Aspekten im Einzelnen kann man demgegenüber nicht scheitern oder irren, doch weil sie zusammengenommen nicht für die Bestimmung eines guten Lebens ausreichen, kann man mit dem Lebensentwurf als Ganzes scheitern oder irren, wenn man die für die Bestimmung eines guten Lebens außerdem wichtigen beziehungsweise notwendigen Aspekte im falschen Maß umgesetzt hat.

Ungewissheit lässt sich also nicht gänzlich lösen. Deshalb besteht der bestmögliche Umgang mit Ungewissheit in Bezug auf die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes

Leben in zwei Strategien: Zunächst darin, den Lebensentwurf zentral auf das zu stützen, was sich mit hoher Wahrscheinlichkeit auch retrospektiv als gut erweisen wird. Aber was, wenn ich dennoch scheitere oder irre, weil prospektiv eben nur weitgehende Verlässlichkeit erreichbar ist? Dann bedarf es einer zweiten Strategie: Scheitern und Irren bestmöglich zu begegnen, damit bestmöglich umzugehen, sich dazu bestmöglich zu verhalten. Hier werden *per se* Aspekte relevant: Heitere Gelassenheit oder Gleichmut wie in der Stoa oder Autonomie wie bei Camus werden gerade dann wichtig, wenn die äußeren Umstände quer laufen (man gescheitert ist) oder man sich sprichwörtlich verrechnet hat – was soviel bedeutet, wie sich geirrt zu haben. Die *per se* Aspekte verhindern also nicht, mit dem Lebensentwurf zu scheitern oder zu irren, aber ermöglichen den Umgang damit, was letztlich vielleicht sogar bedeuten könnte, in der Bilanz dennoch ein gutes Leben gehabt zu haben.

Aber wie funktioniert diese zweite Strategie genau? Es geht hierbei nicht darum, von Anfang an anzunehmen, das Spiel ohnehin zu verlieren, wie es bei Camus der Fall ist. Hilfreicher scheint mir eher, sich ‚zu wappnen‘ und zwar dahingehend, einen ‚Plan B‘ in der Hinterhand zu haben. Seneca spricht von einem „Rüstzeug“:

in unserem Innern wollen wir uns rüsten: wenn dieser Teil geschützt ist, kann der Mensch geschlagen werden, erobert werden kann er nicht. Was ist dieses Rüstzeug, verlangst du zu wissen? Sich nicht zu empören, was immer einem geschieht.¹⁵⁵

Höffe nennt es etwas umständlich, aber treffend eine „Widerfahrnisbewältigungskompetenz“, die teils Gleichmut heiße, teils Seelenruhe oder Unerschütterlichkeit.¹⁵⁶ Ich schlage vor, dies nicht bloß auf Gleichmut zu reduzieren, aber als erstes Beispiel ist Gleichmut – als eine mögliche Form solchen ‚Rüstzeugs‘ – zur Veranschaulichung gut gewählt. Hieran hatte ich erstmals das auffällige Ungleichgewicht von sehr ‚zentral‘, aber nur wenig ‚wichtig‘ aufgezeigt. Gleichmut mag vielleicht nicht vorab von primärer Wichtigkeit für die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Leben sein – im Rahmen der ersten Strategie also –, aber dieser Aspekt wird wichtig, wenn es zu Scheitern oder Irren gekommen ist – im Rahmen der zweiten Strategie. Ein anderer Aspekt dieser Art könnte die Camus'sche Auflehnung sein. Vor allem weil Camus explizit davon ausgeht, das Spiel zu verlieren und vor diesem Hintergrund Auflehnung als brauchbare Lösung vorschlägt – die Berechtigung dessen wäre noch zu diskutieren –, handelt es sich dabei

¹⁵⁵ Seneca: An Lucilium, S. 73.

¹⁵⁶ Höffe (2007), S. 174.

offenbar genau um ein solches Rüstzeug für den Fall der Fälle, also etwas das insbesondere dann wichtig wird, wenn ich in etwas gescheitert bin oder sich etwas als Irrtum erwiesen hat, das hochgradig relevant für mein gutes Leben war.

Auch Anpassung scheint mir ähnlich der Gleichmut oder Auflehnung ein Aspekt, der unabhängig von Scheitern und Irren im Rahmen eines guten Lebens wünschenswert wäre, also der Kategorie *per se* unabhängiger Aspekte zugeordnet werden kann. Gleichwohl dürften nur die wenigsten, wenn sie an ein gutes Leben denken, an die Fähigkeit denken, sich anzupassen. Insofern ist die hohe Verlässlichkeit dieses Aspektes für prospektive Aussagen (Zentralität) nicht damit gleichzusetzen, wie wichtig der Aspekt ist. Doch ähnlich wie Gleichmut oder Auflehnung wird auch Anpassungsfähigkeit wichtiger, wenn es zu Scheitern oder Irren kam.

Der Kern dieser Arbeit bestand in der Ausarbeitung der Kategorien von Aspekten. Es ging mir vor allem darum, aufzuzeigen, dass sich gerade unter der Annahme der unumgänglichen Ungewissheit von möglichem Scheitern und Irren, ein Blick darauf lohnt, was genau eigentlich ungewiss ist, warum dies so ist und in welchem Maße. Dennoch gehört zur aktiven Gestaltung eines Lebens als gutes Leben mehr, als nur vorab möglichst prospektiv verlässliche Aspekte ins Zentrum des Lebensentwurfs zu stellen, weil hierüber nur weitgehende Unabhängigkeit erreicht werden kann. Die zweite Strategie – für den bestmöglichen Umgang mit dem verbleibenden Einfluss der Ungewissheit möglichen Irrs und Scheiterns – werde ich hier jedoch nicht *en detail* ausarbeiten. Allerdings ist es bemerkenswert, dass auch hierfür meine vorgeschlagenen Kategorien eine Rolle zu spielen scheinen: Gerade viele der für die erste Strategie wenig wichtigen – wenn auch hochgradig verlässlichen – *per se* Aspekte scheinen für die zweite Strategie wichtig zu werden. Sie sind womöglich deshalb nicht wichtig für den prospektiven Blick auf ein Leben als gutes Leben, weil ein solcher Blick gerade ein *gutes* Leben zum Ziel hat, also eins, bei dem man nicht daran denkt, gescheitert zu sein oder geirrt zu haben. Durch ihre *per se* vollständige Unabhängigkeit des Einflusses von möglichem Scheitern und Irren eignen sich allerdings gerade diese Aspekte als „Rüstzeug“, um Scheitern und Irren bestmöglich zu begegnen. Mehr noch, sie werden sogar erst dann relevant, wenn ich gescheitert bin oder sich etwas als Irrtum entpuppt hat. Gleichmut, Auflehnung, Anpassung sind alles Fähigkeiten, die äußerer Widrigkeiten und Wechselfälle bedürfen und genau deshalb *per se* vom Ausgangsproblem unabhängige Aspekte eines guten Lebens sind.

IV Ausblick auf Probleme und Übertragungsmöglichkeiten

Im Verlauf der bisherigen Arbeit bin ich stellenweise *en passant* auf potenzielle Probleme meines Vorgehens oder meines Ansatzes eingegangen. Zum Beispiel warum ich passagenweise zwischen den Fragestellungen ‚was ist der beste Umgang mit Ungewissheit?‘ und ‚was ist ein gutes Leben?‘ wechsele. Warum die Bestimmung eines guten Lebens nur retrospektiv erfolgen kann? Warum ein gutes Leben überhaupt etwas mit Wissen zu tun haben sollte? Wie ein gutes Leben als Ganzes überhaupt schief gehen könnte?

Häufig handelt es sich dabei um Stellen, an denen ich explizit gewisse Grundannahmen setzte: Angenommen, es wäre so – was folgt daraus für mein Projekt? Solcherlei explizit gesetzte Annahmen waren hier und da notwendig, um das Thema besser einzugrenzen. Gerade die Frage nach einem guten Leben, zumal weit gefasst wie in meinem Projekt, hängt mit so vielen tiefgreifenden Fragen der akademischen Philosophie zusammen, dass es unabdingbar ist, sich stark auf das eigene Projekt zu konzentrieren. Zwar wäre es möglich, hier noch sehr viel mehr zu sagen, doch da es mir für das Verständnis der Arbeit nicht notwendig scheint, habe ich der Übersichtlichkeit halber darauf verzichtet. Auf drei potenzielle Probleme möchte ich an dieser Stelle allerdings noch etwas genauer eingehen, denn vor dem jetzigen Hintergrund auf sie zurück zu kommen, verspricht wichtige zusätzliche Erkenntnisse. Das erste hängt damit zusammen, was ich über eine gute erste Hälfte als Grundlage für die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben gesagt hatte. Was wenn es im Leben um Etappenziele geht? Wenn ich im Leben Etappenziele realisiert habe, sollte ich dann nicht doch bereits vorab schon etwas als gutes Leben bestimmen können? Das Bild ist ähnlich wie die 16.000-Euro-Grenze bei *Wer wird Millionär*: Eine Grenze unter die man nicht zurückfallen kann, wenn man sie sich erst einmal erarbeitet hat. Doch was für die Summe von guten Momenten gilt, scheint mir auch in Bezug auf die Summe von Etappenzielen zu gelten. Ein gutes Leben besteht aus mehr als nur einer solchen Summe und deshalb lässt sich das Gutsein eines Lebens auch nicht durch ein Aufsummieren allein ableiten, geschweige denn im Verlauf vorab. Es bleiben verschiedenste Ungewissheiten erhalten: Die Ungewissheit möglichen Scheiterns und Irrs in Bezug auf noch vor mir liegende Etappenziele, die Ungewissheit in Bezug auf die Quantität, der noch vor mir liegenden

Etappenziele und auch die Ungewissheit in Bezug auf den Wert der noch vor mir liegenden Etappenziele in Relation zu den bereits hinter mir liegenden. Womöglich können alle bisher erfolgreich realisierten Etappenziele das eine noch ausstehende nicht aufwiegen, was dann womöglich dennoch bedeuten könnte, kein gutes Leben gehabt zu haben. Oder anders: Womöglich können zukünftige Ereignisse den Wert der erreichten Etappenziele aufheben.¹⁵⁷ Ich könnte wie Iljitsch alles erreicht haben, wonach ich gestrebt hatte, aber ein Sturz und dadurch verursachte innere Verletzungen könnten all das in einem anderen Licht erscheinen lassen. Deshalb halte ich eine Bilanzierung des guten Lebens vorab über Etappenziele für wenig verlässlich, zumal dabei generell das teleologische Moment zu sehr im Vordergrund steht und gerade dieses Moment gilt es zu minimieren, wenn man zu möglichst verlässlichen Vorannahmen gelangen möchte, wie ich zu zeigen versucht habe. Damit setze ich allerdings eine konstante Identität des das jeweilige Leben lebenden Individuums und seines Lebens voraus. Etwas, das nicht unbedingt selbstverständlich ist – womit ich beim zweiten Problem angelangt bin, das ich näher erläutern möchte.

IV.i Das Problem der Diachronizität von Identität

Unter Diachronizität von Identität fallen in der Philosophie eine ganze Reihe von Phänomenen und Problemen in Bezug darauf, dass Menschen in der Regel über einen längeren Zeitraum existieren. Das zugänglichere englische Schlagwort wäre *identity over time*. Hierbei geht es grundsätzlich um die Frage, ob das zu einer Zeit existierende Objekt a und das zu einer anderen Zeit existierende Objekt b identisch sind, also gilt $a = b$. Dazu zählt auch die Frage, ob eine spezifische Person a im Jahr 1990 und eine spezifische Person b im Jahr 2016 die gleiche Person sind, beispielsweise ich.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Erneut der Hinweis auf Vellemans ‚retrospective significance‘ (vgl. Kap. II.i).

¹⁵⁸ Dass das insbesondere bei Menschen nicht unbedingt so klar auf der Hand liegt, wie es zunächst den Anschein haben mag, zeigt sich spätestens, wenn man einen dritten Zeitpunkt mit einschließt: Angenommen zum Zeitpunkt t existiert Individuum a, zum Zeitpunkt t' Individuum b und zum Zeitpunkt t'' Individuum c. Nun ist die Frage, ob es sich bei a, b und c um den selben Menschen zu unterschiedlichen Zeitpunkten handelt. Es könnte sich dabei um den jungen Armin, den Armin mittleren Alters und den alten Armin handeln. Vermutlich wäre Identität dabei einfacher zwischen a und b oder b und c nachzuweisen. Der Armin mittleren Alters (b) dürfte dem jungen Armin (a) noch relativ ähnlich sehen, erinnert sich vermutlich noch an Großteile der Erlebnisse des jungen Armin, fühlt und bewertet vermutlich noch relativ ähnlich. Gleiches gilt für den alten Armin (c) und den mittleren Alters (b). Doch der junge Armin (a) und der alte Armin (c) unterscheiden sich aller Wahrscheinlichkeit so stark und in so vielfacher Hinsicht voneinander, dass gar nicht so einfach erklärbar ist, warum es sich bei beiden um den gleichen Menschen handeln soll, also $a = c$. Der alte

Fragen und vor allem Probleme in Bezug auf die Diachronizität von Identität sind zahlreich und vielschichtig.¹⁵⁹ Mir geht es deshalb ausschließlich darum, was dies mit meinem Ausgangsproblem zu tun hat. Da ich das Ausgangsproblem der aktiven Gestaltung eines guten Lebens in einen zeitlichen Kontext einordne – vorab etwas annehmen, darauf gründend, sein weiteres Leben gestalten, wobei erst im Nachhinein bilanziert werden kann – nehme ich offenkundig an, dass es sich um die selbe Person handelt, die prospektiv etwas annimmt und rückblickend etwas bilanziert. Außerdem nehme ich offenbar an, dass es sich um denselben Gegenstand handelt, der zum einen Zeitpunkt aktiv gestaltet und zu einem späteren rückblickend bewertet wird. Beides hängt mit Fragen der Diachronizität von Identität zusammen. Ich mache an mehreren Stellen deutlich, dass man ‚ein Leben‘ nicht vom das jeweilige Leben lebenden Individuum losgelöst betrachten kann, weil es nicht ‚das Leben‘ an sich gibt, sondern immer *jemanden*, der lebt.¹⁶⁰ Deshalb scheinen mir verschiedene Lebensphasen oder -abschnitte an das das jeweilige Leben lebende Individuum rückgebunden, weshalb ich mich in den folgenden Ausführungen zur Relevanz der Diachronizität von Identität in Bezug auf die aktive Gestaltung eines guten Lebens auf Menschen beschränken werde und nicht davon losgelöst die Identität eines Lebens zu den Zeitpunkten *t* und *t'* verhandeln werde. Besonders hervorgehoben werden sollte in Bezug auf das Ausgangsproblem, dass Menschen sich im Laufe ihres Lebens verändern. Dazu gehört auch, dass sie ihre Einstellungen, Wünsche, Ziele und Überzeugungen ändern. Etwas, worüber ich in der Arbeit bisher gar nicht gesprochen habe. Wenn ich mich im Verlauf meines Lebens nun ändere, mich im besten Fall sogar weiter entwickle, ändert sich mit meinem wachsenden Wissen und sich erweiterndem Erfahrungshorizont zumeist auch meine Vorstellungen von etwas als ‚gut‘ oder ‚gutes Leben‘. In der 5. Klasse wollte ich

Armin sieht dem jungen womöglich nicht einmal mehr annähernd ähnlich, erinnert sich vielleicht überhaupt nicht mehr an die Erlebnisse von *a*, denkt, fühlt, bewertet und handelt anders als *a*. Eine mögliche Lösung könnte darin gesehen werden, dass *a* und *c* den gleichen Körper haben, also der gleiche biologische Organismus sind. Allerdings angenommen *c* wäre zum Zeitpunkt *t'* hirntot – handelt es sich dann bei *a* und *c* um den gleichen Menschen, wenn *c* aufgrund des Hirntots trotz gleichen biologischen Organismus' nicht mehr als die gleiche Person wie *a* angesehen werden kann? Oder wie verhält sich das bei fortgeschrittener Demenz? Der Kontext diachroner Identität wird sehr schnell sehr komplex und betrifft sehr tiefgreifende Fragen, die allerdings zu weit von meinem eigentlichen Projekt weg führen.

¹⁵⁹ Vgl. für einen aktuellen Überblick der Debatte beispielsweise Olson (2016) und Gallois (2015).

¹⁶⁰ Ich danke an dieser Stelle Günther Pöltner, der auf diesen wichtigen Punkt vor Jahren in einem Medizinethik-Seminar an der Universität Wien so nachdrücklich Wert gelegt hat, dass es mir bis heute in Erinnerung geblieben ist.

Rockstar werden, heute kann ich mir das nicht mehr vorstellen – und die Menschen in meinem Freundes- und Bekanntenkreis wohl auch eher nicht.

Während ich, nicht zu erreichen, wonach ich strebe, als ‚Scheitern‘ bezeichnet hatte, was häufig an die Unabsehbarkeit äußerer Umstände gebunden zu sein scheint, wird der Problemkomplex diachroner Identität eher in Bezug auf Irren deutlich. Irrtum lässt sich eng fassen als so etwas wie eine fehlerhafte Annahme. Darauf rekurren Formulierungen wie ‚Ich hätte es besser wissen müssen‘, was suggeriert, ich hätte es besser wissen können, aber bei meiner Annahme ist mir ein Fehler unterlaufen: ‚Dass Reichtum allein mich nicht glücklich macht, hätte ich mir denken können‘. In dieser Arbeit hatte ich die Ungewissheit möglichen Irrrens allerdings weit gefasst als ‚sich nicht als (so) gut zu erweisen, wie vorab angenommen‘. Das schließt Irrtümer im engeren Sinne ein, aber darüber hinaus auch Irrtümer ohne eigenen Fehler: Beispielsweise ein teurer Füllhalter, den ich als guten Füllhalter angenommen hatte, erweist sich nicht als gut, weil er wider Erwarten und wider den üblichen Erfahrungen anderer Besitzer nicht gut schreibt oder mir nicht gut in der Hand liegt. Auch hier hätte ich mich in der Annahme dieses Füllers als ‚gut‘ geirrt, allerdings ohne einen Fehler gemacht zu haben. Darüber hinaus sind auch schlichte Meinungswechsel in meiner weit gefassten Formulierung von ‚Irren‘ inkludiert: Mir könnte der Füller nicht mehr gefallen, weil ich mittlerweile doch lieber mit Kugelschreiber schreibe oder sich meine Präferenz der Federbreite geändert hat.

Warum ich ‚Irrtum‘ soweit fasse, hängt mit dem Ausgangsproblem der Ungewissheit zusammen: Mir geht es um das Problem der Ungewissheit bezüglich möglichen Scheiterns und Irrrens. Und gerade weil die diachrone Identität von Menschen mit Wandel dessen einhergeht, was sie zu verschiedenen Zeitpunkten als ‚gut‘ bestimmen, gilt es auch dies als einflussreichen Faktor für Ungewissheit zu berücksichtigen. Das Problem der Vorläufigkeit prospektiver Annahmen, die ich zur aktiven Gestaltung meines Lebens als gutes Leben brauche, liegt nicht nur in der Unabsehbarkeit äußerer Umstände, die zum Scheitern führen können, sowie in der Möglichkeit mich aufgrund falscher – im Sinne fehlerhafter – Annahmen zu irren. Ich würde sogar noch weiter gehen und sagen, dass auch aufgrund eines Meinungswechsels sich etwas im Nachhinein als nicht (so) gut erweisen kann, wie ich vorab angenommen hatte, was zu einem Problem werden kann, wenn ich dies ins Zentrum meines Strebens nach einem

guten Leben gestellt hatte.¹⁶¹ Dies könnte für Iljitsch gelten: Hätte er absehen können, dass er mit der Wahl seines Lebensentwurfs letztlich nicht sein Leben gelebt hat und es deshalb kein gutes Leben war? Möglich, vielleicht hat er sich aufgrund einer fehlerhaften Annahme geirrt. Aber darüber ließe sich diskutieren, scheint mir; vielleicht handelte es sich eher um einen Meinungswechsel aufgrund seines erweiterten Erfahrungshorizontes, dass die Vorstellungen zum guten Leben des späten Iljitsch nicht mehr mit denen des jüngeren kongruieren? Hier wird die ganze Tragweite des Problems deutlich: Vorab etwas annehmen zu müssen, um daran meinen Lebensentwurf zu orientieren, wenngleich sich erst im Nachhinein zeigt, ob der Plan aufgeht, ist in vielerlei Hinsicht ungewiss. Und diese Ungewissheit ist deshalb hoch problematisch, weil für mich sehr viel davon abhängt: mein gutes Leben. Um das in seiner ganzen Tiefe abbilden zu können, halte ich es für sinnvoll, Ungewissheit möglichst weit zu fassen.

Gerade Ungewissheit in Zusammenhang mit der Diachronizität von Identität von Menschen macht hier auf zweierlei Punkte von Belang aufmerksam: Zum einen kann Ungewissheit in Bezug auf meine sich ändernden Meinungen – weil diachrone Identität mit Wandel meiner Vorstellung von etwas als ‚gut‘ einhergehen kann – unabhängig von fehlerhaften Annahmen meinerseits ein Problem für die Bestimmung meines Lebens als gutes Leben sein. Etwas früher als gut Angenommenes später nicht mehr als gut anzunehmen – oder *vice versa* –, kann bedeuten, dass die gewählte Lebensstrategie nicht zu einem guten Leben führt.

Gerade weil die Arbeit mit Kategorien von Aspekten sich aber vor dem Hintergrund weitgefasster Ungewissheit als brauchbar erwiesen hat, ist mein Ansatz etwas, das nicht nur in Bezug auf Irrtum aufgrund fehlerhafter Annahmen gilt, sondern auch für die Ungewissheit, sich im Verlauf meines Lebens ändernder Meinungen. Woher kann ich wissen, ob mir langfristig das Haus am Waldrand oder das Loft in der Stadt besser gefallen wird? Der Aspekt des Besitzes ist offenbar abhängig von der Ungewissheit des möglichen Scheiterns: Ich könnte weder das Haus am Waldrand noch das Loft in der Stadt bekommen. Außerdem ist ein solcher Aspekt abhängig von der Ungewissheit eng gefassten Irrrens: Ich bin ein Kulturmensch und dementsprechend war es eigentlich klar, dass ich ohne Theater oder Oper in der Nähe im Haus am Waldrand nicht so recht glücklich werde. Darüber hinaus ist es abhängig von der Ungewissheit weit gefassten

¹⁶¹ In Bezug auf genau solche Fragen der praktischen Relevanz des zeitlichen Überdauerns und sich Änderns sei ein Blick in Jennifer Hawkins Artikel von 2014 u. 2015 empfohlen.

Irrens: Ich war eine Zeit lang glücklich mit meinem Waldhäuschen, fühle mich hier aber nicht mehr wohl, kann es allerdings auch nicht verkaufen, weil ich allzu hohe Verluste hinnehmen müsste, was vorher nicht absehbar war. – Deshalb bietet es sich nicht an, solcherlei Aspekte ins Zentrum des Lebensentwurfs zu stellen, weil ein solcher Lebensentwurf aufgrund der hohen Abhängigkeit von möglichem Scheitern und Irren nur wenig verlässlich wäre. Dass ich hingegen mit methodisch gemäßigter Freude dauerhaft gut leben werde, scheint mir viel geringerer Ungewissheit bezüglich möglichen Irrens oder Scheiterns zu unterliegen. Meine Kategorien helfen also, auch den Einfluss diesbezüglicher Ungewissheit weit gefassten Irrens für die aktive Gestaltung eines guten Lebens abzubilden: Waldhäuschen oder Innenstadtloft sind als Aspekte eines guten Lebens wenig verlässlich für prospektive Aussagen, weil sie zu den abhängigen Aspekten gehören.

Phänomene der Diachronizität von Identität wie Wandel oder Weiterentwicklung des Individuums erhöhen auf der einen Seite also das Maß problematischer Ungewissheit, weil nicht nur eng gefasstes Irren, sondern auch weit gefasstes Irren einen problematischen Einfluss auf die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Leben haben kann.

Auf der anderen Seite fällt ein zweiter Punkt von Belang auf: Gerade aufgrund von Wandel und Weiterentwicklung ist nicht alles, was sich im Nachhinein als nicht so gut erweist, wie vorab angenommen, eine Bedrohung für mein Leben als gutes Leben: Festgestellt zu haben, dass es keines Innenstadtlofts oder Hauses am Waldrand (mehr) bedarf, um ein gutes Leben zu haben, mag etwas sein, was mein Leben besser macht, auch wenn sich die Ausgangsannahme, dass so etwas im Rahmen meines Lebens besonders ‚gut‘ sei, als Irrtum – im weiten Sinne – erwiesen hätte. Ob sich geirrt zu haben zu Weiterentwicklung führt, oder sich weiterentwickelt zu haben zu Irrtum, oder ob es sich um eine reziproke Beziehung handelt, lasse ich hier offen. Wichtiger scheint mir eher, dass, etwas nicht mehr als gut zu bewerten, was ich früher noch als gut ansah, sowohl eine zusätzliche Quelle von Ungewissheit und somit Möglichkeit zu irren bedeutet, auf der anderen Seite dadurch aber einige solcher Fälle des Irrens – und auch Scheiterns – belanglos für die Bestimmung des eigenen Lebens als gutes Leben werden können. Insofern mindert es ein Stück weit den problematischen Einfluss solcher Ungewissheit für die aktive Gestaltung eines guten Lebens: Reichtum erlangen zu wollen, aber darin zu scheitern oder im Nachhinein festzustellen, diesbezüglich geirrt zu

haben – im weiten Sinne – wäre nicht notwendig ein Problem für die Bestimmung meines Lebens als gutes Leben, wenn ich im Laufe meines Lebens zu der Erkenntnis gelangt wäre, dass Reichtum *per se* nicht wichtig für mein Leben als gutes Leben ist. Scheitern und Irren wären in diesem Fall keine Probleme, welche die Bestimmung meines Lebens als gutes Leben bedrohten.¹⁶²

Ich hatte ein gutes Leben als etwas bestimmt, dass vorzugsweise im Verlauf als gut erlebt wird und sich zudem als gut erweist. Gerade der letzte Punkt in Bezug auf die Diachronizität von Identität bedeutet also, dass womöglich auch etwas, dass im Verlauf nicht als gut erlebt wurde, sich dennoch als gutes Leben erweisen könnte. Wenn Scheitern eher als Problem für das als gut Erleben und Irren als Problem für das sich als gut Erweisen angesehen wird, könnte, in etwas irrtümlich als gut Angenommenem gescheitert zu sein, bedeuten, dass sich gerade das Scheitern als gut erweist, auch wenn ich das Scheitern als schmerzlich erlebe. Es bedeutet aber in umgekehrter Richtung ebenso, dass bei etwas als gut Angenommenem geirrt zu haben, wenn ich es erreiche, mein Leben zwar im Vollzug als gut erlebt worden sein kann, sich aber dennoch nicht als gut erweist – ähnlich wie bei Iljitsch.

Bisher habe ich damit allerdings nur eine Erklärung nachgereicht, warum ich es für sinnvoll halte, diachrone Identität anzunehmen und warum ich Irren weit gefasst habe, um so auch den Wandel einer Person über verschiedene Lebensphasen hinweg in meinen Lösungsvorschlag einschließen zu können. Ich hatte die Annahme schlicht gesetzt, um mich zugunsten des eigenen Projektes nicht in anderen Bereichen zu verzetteln. Doch was, wenn Person Armin₁₉₉₀ und Person Armin₂₀₁₆ nun nicht identisch sein sollten?

¹⁶² Vgl. auch Adams (2010) in seinem Kommentar zu Wolfs *Meaning in Life*: „Though success and failure can make a difference to a Life's meaning, I believe that a life can derive meaning of the greatest value from a project that has failed.“ (S. 76). Ich stimme dem zu und zwar aufgrund dessen, was sich durch die Diachronizität von Identität für meinen Ansatz ergibt. – Nicht zustimmen würde ich hingegen Adams' folgenden Zeilen: „[...] Wolf contends that if one's involvement with ‚something larger than oneself‘ does not bring the ‚reward‘ of *finding* the involvement meaningful, then ‚it is unclear that it contributes to meaning in one's life at all.‘ If this means that one's life is not meaningful unless one sees it as meaningful when one looks back upon it, then I would disagree.“ (S. 77; Hervorh. im Original). Adam gelangt zu dieser Überzeugung, weil er „meaningful when one looks back upon it“ von „meaningful *in living*“ (S. 77 – Hervorhebung im Original) trennt. Letzteres könne man auch ohne ersteres. Das mag zwar sein, doch in Bezug auf ein gutes Leben scheint mehr eine Rolle zu spielen als *nur* „meaningful *in living*“ – gerade Koethes Hinweis auf Gauguin (s. Anm. 145) zeigt, dass *auch* der bilanzierende Blick aus der Retrospektive für die Bewertung relevant ist.

Dennoch, denke ich, funktioniert die Arbeit über die von mir vorgeschlagenen Kategorien: Scheitern kann ich mit der Realisierung von Aspekten so oder so, aber gerade wenn mein *future me* eine andere Person sein sollte, ist in noch höherem Maße ungewiss, was sich für ihn als gut erweisen wird – das Risiko zu irren demzufolge höher. Dennoch scheinen mir Aspekte wie Gleichmut verlässlich ‚gut‘ zu bleiben und ebenso blieben durch Modifikation mittelwegfähig gemachte Aspekte auch dann tragfähiger als abhängige Aspekte. Die Kategorien bleiben insofern funktional. Sicher ergeben sich hieraus andere Probleme, zum Beispiel: Warum sollte Armin₁₉₉₀ für Armin₂₀₁₆ in irgend einer Form Sorge tragen, wenn es sich dabei um zwei unterschiedliche Person handelt?¹⁶³ Allerdings handelt es sich dabei um deutlich anders gelagerte Fragen als die, die mich in meinem Projekt beschäftigt hatten. Doch womöglich könnte gerade meine enge Verquickung von ‚gut für mich als einer unter anderen‘ hier von Vorteil sein: Dass ein Lebensentwurf, der zentral auf den tragfähigen Aspekten basiert, auch aus der Außenperspektive als ‚gut‘ bestimmbar sein soll, würde bedeuten, dass er auch aus einer anderen Innenperspektive (zum Beispiel der meines *future me*) als ‚gut‘ angesehen werden kann und somit zumindest weitgehend verlässlich zur aktiven Gestaltung eines Lebens als gutes Leben sein könnte.

Eine andere Frage wäre, was geschieht, wenn auch die Annahme der diachronen Identität des Gegenstands – also des geführten Lebens – bestritten wird. Aber dies führt in einen allzu umfangreichen Problemkomplex, der nicht zum eigentlichen Kern dieser Arbeit gehört.¹⁶⁴

¹⁶³ Vgl. hier auch Hawkins' (2014 u. 2015) Ausführungen dazu, dass es Gründe gibt, „why Julia at 50 should provide for Julia at 90“ (Zitat aus ihrem unpublizierten Vortrag auf der Tagung *Well-being and time* [Münster, 2016]).

¹⁶⁴ Für einen weiterführenden Blick in die Problematik der Ungewissheit *in puncto* Diachronizität von Identität, sei besonders auf Pauls *Transformative Experience* verwiesen. Paul beschäftigt sich mit den entscheidungstheoretischen Problemen von Erfahrungen, die sowohl epistemisch transformativ („giving you new information in virtue of your experience“) als auch persönlich transformativ („changing how you experience being who you are“) sind. Hierzu zählt beispielsweise ein Kind zu bekommen (S. 71). „Having a transformative experience teaches you something new, something that you could not have known before having the experience, while also changing you as a person“ (S.17): „the problem is that when you face a transformative choice, that is, a choice of whether to undergo an epistemically and personally transformative experience, you cannot rationally make this choice based on what you think the transformative experience will be like“ (S.18). Genauer: Erstens ist der Wert des angenommenen Ergebnisses der Veränderung epistemisch nicht zugänglich. Wer weiß schon vorab, ob eine Familie zu gründen glücklich macht? Zweitens ändern sich aufgrund der persönlich transformativen Beschaffenheit meine Präferenzen nach der Erfahrung: „Transformative choices, then, ask you to make a decision where you must manage different selves at different times, with different sets of preferences“ (S. 47f.). Dies ist besonders deshalb relevant, weil sich transformative Erfahrungen und die damit einhergehenden Probleme nicht vermeiden lassen: „Certain kinds of experiences simply have to be lived before we can know what we need and want to know about them“ (S. 111). „So in many ways, large and small, as we live our lives, we find ourselves

IV.ii Ungewissheit *versus* Möglichkeit

Aber warum gehe ich überhaupt den Weg der Minimierung von Ungewissheit bezüglich möglichem Scheitern und Irren? Wäre es nicht einfacher, Scheitern und Irren den Schrecken, also die negative Konnotation zu nehmen? Also warum meine zwei Strategien, warum nicht nur die zweite? Oder noch stärker wie bei Camus: Die Welt ist absurd, ich werde das Spiel ohnehin verlieren, also auf ins große Abenteuer des Widerstreits eines rationalen Individuums mit seiner nicht rationalen, nicht verstehbaren Umwelt.

Wichtig scheint mir in diesem Zusammenhang der Hinweis auf den Unterschied zwischen der ‚Möglichkeit zu scheitern / zu irren‘ und der ‚Ungewissheit möglichen Scheiterns / Irrens‘: Bei der Möglichkeit zu scheitern und zu irren geht es darum, dass ich generell scheitern und irren kann. Dies kann ein Problem für die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Leben sein, zu dem ich mich irgendwie verhalten muss: beispielsweise durch ein „Rüstzeug“, um der Sache den Schrecken zu nehmen.

Bei der Ungewissheit möglichen Scheiterns und Irrens scheint es mir hingegen darum zu gehen, ob ich mit bestimmten Vorstellungen von einem guten Leben gescheitert bin oder geirrt habe, also beispielsweise bestimmte Aspekte als zentral für meinen Lebensentwurf zu verfolgen. Hier geht es dann genau genommen um zwei Ebenen: Zum einen geht es um die Frage, was genau inwieweit ungewiss ist, und erst in einem zweiten Schritt um die Frage, wie ich mich dazu bestmöglich verhalte. Mich interessiert hierbei zunächst die erste Frage, nämlich überspitzt formuliert: Was kann ich in Bezug auf die Ungewissheit möglichen Scheiterns und Irrens eigentlich wissen? Wie einleitend bereits angemerkt (I.iii), formuliere ich hier bewusst überspitzt, um den Unterschied beider Ebenen klar heraus zu präparieren. Mir geht es hierbei aber streng genommen nicht um ‚Wissen‘ in einem engen Sinn, sondern darum, in welchen Bereichen in Bezug

confronted with a brute fact about how little we can know about our futures, just when it is most important to us that we do know. For many big life choices, we only learn what we need to know after we've done it, and we change ourselves in the process of doing it. I'll argue that, in the end, the best response to this situation is to choose based on whether we want to discover who we'll become“ (S. 4). Dies scheint mir mit meiner zweiten Lösungsstrategie des ‚Rüstzeugs‘ vergleichbar: „If we decide to choose this way, when facing big life choices, the main thing we are choosing is whether to discover a new way of living: life as a parent, or [...]; that is, we choose to become the kind of person – without knowing what that will be like – that these experiences will make us into“ (S. 123).

Auch Paul geht es damit um den bestmöglichen praktischen Umgang mit Ungewissheit, allerdings primär mit Blick auf Phänomene der eigenen Diachronizität und damit einhergehendem Wandel. In meinem Projekt habe ich zu zeigen versucht, dass solcherlei Probleme in Bezug auf Ungewissheit sehr viel tiefer greifen und noch eine zweite Lösungsstrategie zur Verfügung steht.

auf ein gutes Leben prospektiv zumindest weitgehend verlässliche Aussagen möglich sind. Dadurch war die genauere Untersuchung von verschiedenen Kategorien von Aspekten motiviert; denn herauszufiltern, bei welchen Aspekten der Einfluss der Ungewissheit stärker ist, ist nicht gleichzusetzen damit, bei welchen Aspekten die Möglichkeit zu scheitern und zu irren geringer ist. Dies hat sich vor allem im Ausblick zur Diachronizität gezeigt: Selbst wenn sich Scheitern und Irren nicht minimieren ließe, spielt nicht alles gleichermaßen eine Rolle als Bedrohung für die Bestimmung eines guten Lebens. Es gilt, den Einfluss von Ungewissheit bezüglich möglichen Scheiterns und Irrens genauer zu fassen und nicht nur darum, die Möglichkeit zu scheitern oder zu irren zu minimieren und auch nicht nur darum, damit umgehen zu können, gescheitert zu sein oder geirrt zu haben. Zwar kommt es im Rahmen meines Vorgehens zu einer Minimierung der Möglichkeit des Scheiterns oder Irrens, doch geht es nicht eigentlich darum, sondern zunächst um Erwägungen der praktischen Klugheit.

Deutlich wird dies vielleicht an der Tilgung von heteronomem und teleologischem Moment im Rahmen der Modifikation von vom Ausgangsproblem der Ungewissheit abhängigen Aspekten. Die Tilgung des teleologischen Moments mag die Möglichkeit zu scheitern minimieren. Es ist faktisch wahrscheinlicher in der Entwicklung eines Medikamentes mit dem Ziel des fertigen Medikamentes zu scheitern als im Entwickeln des Medikamentes, bei dem es um den Prozess der weitestmöglichen Erforschung geht. In diesem Fall hätte die minimierte Möglichkeit – im Sinne geringerer Wahrscheinlichkeit – zu scheitern auch einen geringeren Einfluss der Ungewissheit möglichen Scheiterns zur Folge. Doch geht es mir dabei nicht um das Minimieren der Möglichkeit zu scheitern und zu irren, sondern um das Herausfiltern und Weglassen dessen, was ungewiss ist. Es handelt sich dabei um zwei verschiedene Punkte, was in Bezug auf Irren klarer wird: Die Tilgung des heteronomen Moments minimiert nicht notwendig die Möglichkeit, dass etwas sich im Nachhinein nicht als so gut erweist, wie ich angenommen hatte. Es könnte sich auch als nicht gut erweisen, weil ich mich weiterentwickelt habe. Was durch die Tilgung des heteronomen Moments minimiert wird, ist der problematische Einfluss der Ungewissheit möglichen Irrens auf mein Leben als gutes Leben: Wenn es sich nicht als so gut erweist, wie ich angenommen hatte, weil ich mich verändert habe, ist darin geirrt zu haben vielleicht einfach nicht mehr wichtig für die Bestimmung meines Lebens als gutes Leben und insofern kein Problem. Wenn ich mich in meiner autonomen Wahl des Strebens nach Anerkennung

und Reichtum geirrt haben sollte, dann ist das eben so. So etwas gehört aufgrund der Diachronizität meiner Identität sogar notwendig zu meiner Weiterentwicklung und auch wenn ich mein ganzes Leben danach gestrebt hätte und am Ende doch davon Abstand nähme, weil es sich nicht mehr als so gut erweist wie einst, scheint mir das nicht so sehr ein Problem für meine Bestimmung meines Lebens als gutes Leben, weil es sich dabei um *meine* Ziele und *meine* Entwicklung handelt.¹⁶⁵ Der Einfluss solchen Irrens scheint mir weniger problematisch als der Einfluss von Irren in Bezug auf ein heteronomes Moment: Wenn ich aus heteronomen Motiven nach Anerkennung und Reichtum gestrebt hätte, vielleicht sogar mein ganzes Leben aus heteronomen Motiven danach ausgerichtet hätte, dann kann ein diesbezügliches Irren eine ernste Bedrohung für meine Bestimmung meines Lebens als gutes Leben sein, weil es nicht eigentlich *mein* Leben war, nicht *meine* Ziele, die ich verfolgt habe – siehe Iljitsch.

Worum es mir in der Tilgung des teleologischen und heteronomen Moments geht, ist deshalb nicht die Minimierung der Möglichkeit zu scheitern oder zu irren, sondern das Herauspräparieren, wo genau der problematische Einfluss von Ungewissheit verortet ist, um gerade dies für prospektive Aussagen und die aktive Gestaltung eines guten Lebens *nicht* stark zu machen. Und dies ist als prospektive Strategie zur aktiven Gestaltung meines Lebens als ein gutes Leben nutzbar. Das „Rüstzeug“ wird hingegen eher dann wichtig, wenn die Sache schief gegangen ist, ich mit etwas als gut Verfolgtem gescheitert bin oder darin geirrt habe. Diese Strategie scheint mir eher im Nachhinein von Bedeutung, deshalb eine Art ergänzender ‚Plan B‘. Als solcher wäre diese Strategie zudem immer relevant, da davon auszugehen ist, dass Ungewissheit in Bezug auf mögliches Scheitern oder Irren sich für die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Leben nicht gänzlich überwinden lässt – wie ich zu zeigen versucht habe.

Mein Primat des Auslotens dessen, was ungewiss ist und wie sehr, ist dem Umstand geschuldet, dass gerade hierzu in der bisherigen philosophischen Debatte ums gute Leben weit weniger gesagt wurde. Zudem ist dies die Strategie, die zuerst benötigt wird,

¹⁶⁵ Ich möchte damit nicht zum Ausdruck bringen, dass darin gar keine Bedrohung für die Bestimmung eines Lebens als gute Leben läge: Wenn ich unbedingt als zentralen Bestandteil eines guten Lebens eine Familie gründen möchte und dies scheitert oder ich im Nachhinein feststelle, dass es mich völlig überfordert oder es sich einfach nicht als gut erweist, dann kann dies eindeutig mein Leben als gutes Leben bedrohen, auch wenn mein Wunsch und meine Entscheidung dazu völlig autonom waren. – Was ich zum Ausdruck bringen möchte, ist lediglich, dass mir das Maß an Ungewissheit in einem solchen Aspekt eines guten Lebens zu irren höher scheint, wenn ich einen solchen Aspekt aus heteronomen Motiven ins Zentrum meines Lebensentwurfs stelle.

um vorab zu möglichst verlässlichen Aussagen darüber zu gelangen, was erreichbar ist und was sich auch im Nachhinein als gut erweisen wird.

IV.iii Anders gelagerte Ungewissheit I: Pascal versus Camus

Pascals Wette

Nachdem mein Vorschlag zum bestmöglichen Umgang mit dem Einfluss der Ungewissheit möglichen Scheiterns und Irrrens auf die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Lebens vorliegt, stellt sich eine weitere Frage: Ist das systematische Konstrukt der Kategorien von Aspekten womöglich sogar stabil genug, um von der spezifischen Ausgangsproblematik losgelöst auch auf andere Ungewissheiten übertragen werden zu können? Ich habe meinen Lösungsvorschlag durch andere Ansätze zu veranschaulichen versucht, die in systematischer Hinsicht auf die ein oder andere Weise ähnlich gelagert waren. Es stellt sich die Frage, ob das auch andersherum funktioniert: Ist mein Ansatz womöglich auch auf systematisch ähnlich gelagerte Ungewissheiten übertragbar und bringt eine solche Übertragung zusätzliche Erkenntnisse über jenen oder meinen Ansatz? Dabei habe ich nicht eine Art Gegenprobe vor Augen, sondern mich interessiert, wie weit mein Vorschlag der Kategorien von meinem eigentlichen Ausgangsproblem abstrahiert werden kann. Dies möchte ich im Folgenden anhand von zwei Beispielen erörtern, die – jeweils auf andere Art – eine Erweiterung meiner Ausgangsproblematik darstellen.

Eine anders gelagerte Form von Ungewissheit findet sich exemplarisch in Pascals ‚Wette‘: Pascal stellt fest, dass man nicht wissen kann, ob es Gott gibt oder nicht; dass man sich dazu aber verhalten müsse, man könne nur entweder an Gott glauben oder nicht an Gott glauben.¹⁶⁶ Außerdem gelte: „Ich hätte viel größere Angst, wenn ich mich irrte und entdeckte, dass die christliche Religion wahr ist, als wenn ich mich irrte, indem ich sie wahr glaubte“¹⁶⁷. Sein Vorschlag ist deshalb, auf die Existenz Gottes zu wetten, weil ich viel gewänne, wenn ich Recht hätte, aber kaum etwas verlöre, wenn ich mich irrte. Umgekehrt verlöre ich sehr viel, wenn ich mich damit irrte, dass Gott nicht existiert, aber gewänne kaum etwas, wenn ich damit Recht hätte. „Wenn Ihr gewinnt, so

¹⁶⁶ Vgl. Pascal 418/233.

¹⁶⁷ Pascal 387/241.

gewinnt Ihr alles, und wenn Ihr verliert, so verliert Ihr nichts: Wettet also, ohne zu zögern, dass er ist.“¹⁶⁸

Es folgt allerdings noch ein bemerkenswerter Zusatz, den es nicht zu unterschlagen gilt:

Welches Übel wird Euch aber nun daraus erwachsen, wenn Ihr diesen Entschluss [auf Gott zu wetten; Anm. AS] fasst? Ihr werdet getreu, redlich, demütig, dankbar, wohlthätig, ein aufrichtiger, wahrer Freund sein ... Freilich werdet Ihr ohne vergiftete Freuden sein, ohne Ruhm und Vergnügungen, doch habt Ihr dafür nicht andere Freuden? Ich sage Euch, dass Ihr dabei in diesem Leben gewinnt.¹⁶⁹

Hierbei schwingen sehr viele, zumeist implizite Annahmen mit, die es näher zu untersuchen gilt, um besser zu verstehen, wie die Pascal'sche Wette funktioniert – und warum sie sich für den Übertragungsversuch meines Ansatzes besonders eignet.

Zunächst macht gerade der Zusatz am Ende deutlich, dass es Pascal um ein praktisches Problem geht, für das er die Wette als Lösung intendiert: Pascal nimmt an, dass man sein Leben anders gestaltet, je nachdem, ob man an Gott glaubt oder nicht. Zum einen gibt es da die ‚vergifteten Freuden und Vergnügungen‘, zum anderen ‚getreu, demütig, wohlthätig, aufrichtig‘, kurz: ein guter Mensch zu sein – was sich unter ‚moralische Tugenden‘ beziehungsweise ‚Tugendhaftigkeit‘ fassen lässt. Die Wette auf Gott hat bei Pascal also nicht nur die Ebene des Erkenntnisinteresses in Bezug auf die Existenz Gottes, sondern vor allem eine praktische Relevanz: Um zu wissen, wie ich mein Leben gestalten soll, muss ich mich entscheiden entweder an Gott zu glauben und demgemäß zu leben (i. e. ein guter Mensch zu sein), oder nicht an Gott zu glauben und demgemäß zu leben (i. e. vergifteten Freuden zu frönen). Genau hieraus resultiert auch die Schärfe des Problems, denn das eigentlich Vernünftige, wenn man nicht wissen kann, ob es Gott gibt oder nicht, wäre, sich einer diesbezüglichen Entscheidung zu enthalten. Aber „man muss wetten. Das ist nicht freiwillig“¹⁷⁰ – so jedenfalls Pascal –, und man muss wetten, weil man eine diesbezügliche Entscheidung als Grundlage dafür braucht, wie man das eigene Leben aktiv gestaltet. Aber hier schwingen noch zweierlei andere Annahmen mit: Erstens resultiert die postulierte Notwendigkeit zur Wette – neben der praktischen Relevanz als Grundlage zur Wahl der probaten Lebensstrategie – auch aus der stillschweigenden Annahme Gottes als spezifisch christlichem Gott, denn die *tertium-*

¹⁶⁸ Pascal 418/233.

¹⁶⁹ Pascal 418/233.

¹⁷⁰ Pascal 418/233.

non-datur-Struktur, dass keine Enthaltung möglich sei, entsteht maßgeblich dadurch, dass es bei Pascal nicht nur um die Annahme der ungewissen Existenz Gottes geht, sondern genauer um den Glauben an Gott. Hier liegt die *Crux*, denn ich kann nur an Gott glauben oder nicht an Gott glauben; mich einer diesbezüglichen Wahl zu enthalten fällt zusammen mit ‚nicht zu glauben‘. Der Glaube an einen christlichen Gott wird bei Pascal zur Grundlage der Lebensgestaltung erhoben. Andererseits hält Pascal es – wegen der Ungewissheit bezüglich der Existenz Gottes – grundsätzlich für möglich, in der Annahme der Existenz Gottes zu irren. Doch würde das keineswegs das Scheitern eines Lebens als gutes Leben bedeuten, denn wie er am Ende des Fragments hervorhebt: „Ich sage Euch, dass Ihr dabei in diesem Leben gewinnt“, sofern man ein guter Mensch im Sinne Pascals damaliger christlicher Moralvorstellungen war.

Pascals Wette und meine drei Kategorien

Für den Moment und *for the sake of the argument* lasse ich Pascals Wette so stehen und nehme an, er hätte Recht.¹⁷¹ Klar wird dann, dass es vor diesem Hintergrund um die Gestaltung eines Lebens als gutes Leben geht und dass diese Gestaltung problematisch ist, weil sie von zweierlei Ungewissheiten abhängt, die Einfluss auf die Wahl meiner Lebensstrategie haben: Es ist ungewiss, ob Gott existiert, und es ist ungewiss, ob ich über meinen Tod hinaus existiere.¹⁷² Aufgrund dieser Ungewissheiten wird sich erst im

¹⁷¹ Und das ist keineswegs Konsens, denn aus der Wette selbst heraus bleibt vieles von Belang unklar: Bereits auf Diderot geht die Frage zurück, um welchen Gott all derer, die denkbar wären, es eigentlich geht (vgl. hierzu beispielsweise Carter [2000], S. 23, II)? Dies ließe sich durch die Annahme eines *deus malignus* auf die Spitze treiben, der mich *post mortem* für ein *ante mortem* unmoralisches Leben belohnen würde (Carter [2000], S. 24f., III.). Das Problem ist, dass die Wette auch hier trüge, wenn sie denn überhaupt trägt. – Was genau ist mit einem ‚guten Leben‘ resp. dem ‚Gewinn‘ der Wette gemeint? Worin besteht ein solcher Gewinn und wer bestimmt das Leben als gut (vgl. Dalton [1976]: Kap. III, S. 356–365)? – Warum kann ich mich einer Wette nicht enthalten? Eine solche Prämisse trüge nur bei der Wette auf einen Gott, für den der Glaube an ihn wichtiger ist als beispielsweise ein moralisch tadelloses Leben der Person, und gleichzeitiger Annahme, dass Personen sich nicht für eine moralisch tadellose Lebensführung entschlossen, wenn sie nicht von der Existenz Gottes ausgingen. Dies erinnert entfernt an Kants frühe Position (zur Nähe von Pascals Wette und Kants Postulatenlehre vgl. Weidemann [1999], S. 311). – Was hat die Wette auf die Existenz Gottes mit meiner Existenz über den Tod hinaus zu tun? Immerhin wäre letzteres ebenso notwendig, um *post mortem* zu ‚gewinnen‘. – Kann aus der Annahme eines Gottes Glaube erwachsen? Schmälerert eine solche Annahme den Wert der Existenz *ante mortem* (– einer der schärfsten Kritiker der Pascal'schen Wette in dieser Hinsicht dürfte Larimore Reid Nicholl [1978] sein, vgl. S. 278–280, VI.)? – Kann man auf puren Möglichkeiten überhaupt valide Wahrscheinlichkeiten gründen (vgl. ebd. S. 275f., II.)?

¹⁷² Auch das ist eine weitere stillschweigende Annahme Pascals, denn die Abwägung möglichen Gewinns und möglicher Verluste umfasst bei Pascal das Moment des ‚Unendlichen‘, doch dafür müsste nicht nur Gott existieren, sondern um beispielsweise in den Himmel zu kommen, müsste außerdem auch ich über meinen Tod hinaus weiterexistieren. Wie auch immer genau das funktionieren mag. Vgl. zu den philosophischen Problemen der Annahme meiner Weiterexistenz über meinen Tod hinaus den immer noch einschlägigen Text B. Williams': *Die Sache Makropulos*.

Nachhinein zeigen, wie zu leben richtig war, beziehungsweise ob es ein gutes Leben war; doch um mein Leben aktiv zu gestalten, bräuchte ich hierüber vorab Wissen, um mich richtig in Bezug darauf zu entscheiden, wie zu leben gut ist (beispielsweise „vergiftete Freuden“ *versus* ein guter Mensch zu sein).

Pascal beschäftigt sich also mit einem in systematischer Hinsicht ähnlichen Problem, wobei es um anders gelagerte Ungewissheiten geht: den Einfluss der Ungewissheit der möglichen Existenz Gottes und meiner möglichen Weiterexistenz über den Tod hinaus auf die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Leben beziehungsweise darauf, wie ich leben soll. Pascals Lösung scheint dann zu sein: Wenn ich nicht wissen kann, muss ich wetten; und wenn ich schon wetten muss, dann auf die vielversprechendere Option. Aber auch hier scheint der eigentlich vielversprechendste Ansatz eher darin zu bestehen, herauszufinden, was unabhängig von der Ausgangsungleichheit der möglichen Existenz Gottes und meiner möglichen Weiterexistenz über den Tod hinaus in praktischer Hinsicht zur Gestaltung meines Lebens als eines guten Lebens tragfähig ist. Demgemäß ließe sich womöglich auch hier mit meinen Kategorien 1) abhängiger, 2) durch Modifikation weitgehend unabhängiger und 3) *per se* gänzlich unabhängiger Aspekte eines guten Lebens arbeiten. Die jeweilige Abhängigkeit oder Unabhängigkeit bestünde dann in Hinblick auf eine andere Ungewissheit (Gott und Weiterexistenz *post mortem*), aber in systematischer Hinsicht ändert sich dadurch nicht viel. Ich werde im Folgenden zu zeigen versuchen, dass eine solche Übertragung nicht nur möglich und sinnvoll ist, sondern mehr noch: Die Arbeit mit meinen Kategorien zeigt auf, warum die Wette nicht überzeugt, allerdings dennoch etwas sehr wichtiges ganz richtig fasst.

Was also könnten Vertreter der einzelnen Kategorien sein? Wo ist der Einfluss der spezifischen Ungewissheiten des Pascal'schen Ausgangsproblems größer und wo geringer? Bei Pascal scheinen Freude einerseits und moralische Tugenden andererseits vom Ausgangsproblem abhängige Aspekte zu sein, insofern ‚vergiftete‘ Freuden besonders dann plausibel seien, wenn man nicht an Gott glaube, und moralische Tugenden besonders dann plausibel seien, wenn man an Gott glaube. Gerade auf dieser Abhängigkeit fußt das Pascal'sche Ausgangsproblem, denn moralische Tugenden und Freude sind nicht in beiden Szenarien (Gott existiert *versus* Gott existiert nicht) gleichermaßen plausibel. Doch da ich nicht weiß, welches Szenario zutrifft, muss ich eben wetten – und wenn ich wetten muss, dann aufs bessere Pferd, also auf diejenige Option, die die geringere Wahrscheinlichkeit zum Scheitern beziehungsweise die

geringeren negativen Konsequenzen für mich bedeutet. Das wäre bei Pascal dann die Wette auf Gott und demgemäß moralische Tugenden vor „vergifteten Freuden“. Hieran wird ein gewisser negativer Beigeschmack deutlich, denn Pascals Vorschlag klingt nach einem faulen Kompromiss.

Wenn ich die Frage nach Vertretern von Aspekten der jeweiligen Kategorien zum Ausgangsproblem der Ungewissheit bezüglich der Existenz Gottes und meiner Weiterexistenz *post mortem* losgelöst von Pascal betrachte, was zeigt sich dann? Wenn diese Ungewissheit Grundlage des Ausgangsproblems ist, dann ist offenbar alles, was damit direkt zu tun hat, in hohem Maße abhängig. Will heißen: Wenn die Existenz Gottes und meine Weiterexistenz über den Tod hinaus ungewiss sind, dann ist beispielsweise die Plausibilität der Annahme einer Gott gegebenen Moral hochgradig davon abhängig, ob es einen Gott gibt oder nicht. Ebenso die Annahme durch Gott verbürgter Glückseligkeit *post mortem* bei moralisch gutem Verhalten meinerseits *ante mortem*. Davon abhängig ist außerdem Angst vor Bestrafung oder Hoffnung auf Belohnung *post mortem*. Auch umgekehrt gilt, dass die Annahme ‚nach mir die Sintflut‘ und demgemäß hochgradig egoistische Ausrichtung meines Lebens – also beispielsweise ‚vergiftete Freuden‘ – ebenfalls stark davon abhängen, ob meine Existenz auch wirklich mit dem Tod endet und es keinen Gott gibt.

All das scheint mir letztlich ähnliche Ergebnisse anzudeuten, wie bei meinem eigenen Ausgangsproblem der Ungewissheit bezüglich möglichen Scheiterns und Irrrens: Moralisches Verhalten im weitesten Sinne und Tugendhaftigkeit sind wichtige, aber grundsätzlich vom Ausgangsproblem abhängige Aspekte, die allerdings durch Modifikation weitgehend unabhängig gemacht werden können: Gerade die Pascal'sche Formulierung „Ich sage Euch, dass Ihr dabei in diesem Leben gewinnt“ deutet darauf hin, dass diese Aspekte auch dann tragfähig sind, wenn es keinen Gott geben sollte und ich nicht über meinen Tod hinaus weiter existiere. Das bedeutet, dass man offenbar die vom Ausgangsproblem abhängigen Momente tilgen kann, moralisches Verhalten und Tugendhaftigkeit also auch dann einen hohen Wert für ein gutes Leben haben, wenn sie nicht Gott gegeben sind und ihre Umsetzung keine göttliche Belohnung nach sich zieht. Dies war auch beim Unterschied zwischen Kants früher und später Sicht auf die Triebfeder zu moralischem Verhalten ähnlich: Bei Tilgung des teleologischen und heteronomen Moments funktioniert es unabhängig von äußeren Umständen, worunter auch die Existenz oder nicht Existenz Gottes beziehungsweise in einem weiten

Verständnis auch meine Weiterexistenz oder nicht Weiterexistenz über den Tod hinaus zählen.

Ebenso scheint Freude ein grundsätzlich vom Pascal'schen Ausgangsproblem abhängiger Aspekt zu sein, allerdings deutet die Differenzierung in „vergiftete Freuden“ *versus* „andere Freuden“ darauf hin, dass bestimmte Formen von Freude auch dann funktionieren, wenn man die Existenz Gottes angenommen, sich darin aber geirrt hat. Diese ‚anderen Freuden‘ sind dann als vom Ausgangsproblem weitgehend unabhängig zu verstehen – wobei Pascal offen lässt, um was für ‚andere Freuden‘ es sich dabei genau handelt. Freude, so verstanden, dass unmoralische und maßlose Freuden ausgeschlossen werden – was eine Form der Modifikation im Sinne der methodischen Einschränkung ist –, ist ziemlich sicher in beiden Szenarien als Aspekt eines guten Lebens tragfähig: sowohl wenn Gott nicht existiert und meine Existenz mit dem Tod endet, als auch, wenn Gott existiert und ich über den Tod hinaus weiter existiere.

Gleichmut oder heitere Gelassenheit würden sich erneut als völlig, also *per se* vom Ausgangsproblem unabhängig entpuppen, da es in beiden Szenarien tragfähige Teile eines guten Lebens wären, ich sie also in meinen Lebensentwurf integrieren könnte, ohne wissen zu müssen, ob Gott existiert und meine Existenz mit dem Tod endet. Wie schon bei meinem Ausgangsproblem zeigt sich jedoch auch hier, dass Aspekte dieser Kategorie zusammengenommen nicht hinreichen, um ein Leben nur darüber als gutes Leben zu gestalten und prospektiv als solches zu bestimmen, weil sie zwar verlässlich für vom Ausgangsproblem unabhängige Aussagen sind, aber oftmals als Aspekt nicht ‚wichtig‘ genug, also nicht hinreichend einflussreich für die erste Strategie.

Warum die auffällige Überlappung trotz anders gelagerter Ungewissheit? Pascals Problem stellt letztlich eine Potenzierung meines Ausgangsproblems dar, insofern es den Bereich *post mortem* hinzu nimmt und spirituell auflädt, allerdings bleibt die Crux dabei mögliches Scheitern und Irren – nur vor einem größeren Hintergrund. Ich könnte in dem scheitern, was ich zu erreichen versuche und ich könnte in dem, wonach ich strebe irren – gerade diese Möglichkeit des Irrens wird bei Pascal einmal heteronom-spirituell und einmal temporal aufgeladen. Es könnte einen höheren Maßstab als meinen eigenen dafür geben, was gut ist, und für mich könnten sich gegebenenfalls nach meinem Tod noch Konsequenzen meiner Handlungen *ante mortem* ergeben. Doch wirken zur Minderung des Einflusses dieser ‚aufgeladenen‘ Ungewissheiten letztlich die gleichen Mechanismen wie jene bei meinem ursprünglichen Ausgangsproblem: 1) Ein

Mittelweg des richtigen Maßes zwischen *zu viel* und *zu wenig*, 2) höchstmögliche Kompatibilität der zentralen und wichtigen Aspekte untereinander, 3) Tilgung des heteronomen und teleologischen Moments sowie 4) Verquickung der Ebenen ‚gut für mich als einer unter anderen‘ – und damit wäre es dann auch kein fauler Kompromiss mehr.

Das würde bedeuten, dass hier nicht nur eine Übertragung meines Ansatzes auf anders gelagerte Ausgangungewissheiten möglich ist, sondern mehr noch, mein Ansatz auch inhaltlich übertragen werden kann, weil er bereits mit abdeckt, was bei Pascal noch hinzu käme.

Und ähnlich wie beim Sonderstatus der ‚Gesundheit‘ bezogen auf mein Ausgangsproblem, ergäbe sich auch für Pascals Ausgangsproblem ein Aspekt mit einem Sonderstatus: Glaube an Gott. Dieser Aspekt wäre deutlich abhängig davon, ob Gott existiert oder nicht – weil mich nur dann jemand *post mortem* bestrafen oder belohnen könnte – und ob ich über meinen Tod hinaus existiere oder nicht – weil ich nur dann *post mortem* bestraft oder belohnt werden könnte. Abhängigkeit also von äußeren Faktoren. Dennoch ist Glaube trotz der Abhängigkeit seltsam ‚wichtig‘, wovon gerade Pascals Wette zeugt. Auch hier, so scheint mir, liegt der Grund für die Wichtigkeit trotz hoher Abhängigkeit vom Problem, also geringer Verlässlichkeit für die aktive Gestaltung des Lebens als gutes Leben, darin begründet, dass dieser Aspekt beim Pascal'schen Ausgangsproblem nicht nur mit dem Gutsein eines guten Lebens zu tun hat, sondern – und das mehr als Gesundheit – mit dem Leben selbst und zwar *post mortem*. Wie immer das genau funktionieren mag. Ein gutes Leben hat auch hier zwei Bereiche und ob ein Aspekten ‚wichtig‘ ist, hat nicht nur etwas damit zu tun, dass er ein Leben besonders ‚gut‘ macht, sondern zuweilen auch damit, dass er Leben überhaupt erst ermöglicht (wie Gesundheit oder bei der Annahme eines christlichen Weltbildes mein ‚Leben nach dem Tod‘).

Unabhängig von der Wichtigkeit dieses Aspektes bleibt er dennoch als vom Ausgangsproblem abhängiger Aspekt nicht verlässlich für prospektive Aussagen und genau hier liegt ein Problem von Pascals Wette: Die Wette auf Gott ist die Wette gerade auf einen vom Ausgangsproblem abhängigen Faktor und somit völlig ungeeignet als Lösung des Ausgangsproblems. Was zeigt sich also in Hinblick auf Pascals Wette, wenn man meinen Ansatz der Kategorien anwendet? Abgesehen davon, dass Pascal als vermeintliche Lösung ausgerechnet einen Punkt stark macht, der in höchst möglichem

Maß vom Ausgangsproblem abhängt, liegt er richtig in Bezug auf moralische Tugenden und ‚andere Freuden‘, durch die man schon in diesem Leben – also der Zeit *ante mortem* – gewänne, allerdings verstellt sein schwarz-weiß Blick im Sinne eines *tertium non datur* den Blick darauf, dass es womöglich vom Ausgangsproblem unabhängige Aspekte eines guten Lebens gibt, über die sich eine Lebensstrategie definieren lässt, ohne wetten zu müssen. Genau genommen sogar zwei Kategorien von Aspekten, nämlich auch hier *per se* unabhängige und durch Modifikation weitgehend unabhängige Aspekte. Moralische Tugenden und „andere Freuden“ – in Abgrenzung zu „vergiftete Freuden“ und „Vergnügungen“ – gehören gerade zu jener weitgehend unabhängigen Kategorie und sind deshalb etwas, wodurch man auch ‚in diesem Leben gewinnt‘, selbst wenn man sich mit der Wette auf Gott geirrt hätte. Genau dieser Punkt, das Finden von etwas, was trotz der Ungewissheit in beiden Szenarien (Existenz Gottes und meine Weiterexistenz über den Tod hinaus *versus* nicht Existenz Gottes und nicht Weiterexistenz über den Tod hinaus) tragfähig ist, um darauf eine Lebensstrategie zu gründen, die auch retrospektiv gute Chancen hat, als gutes Leben bestimmt zu werden, das ist ein brauchbarer Weg für den bestmöglichen Umgang mit dem Ausgangsproblem. Eine Wette hingegen ist der denkbar am wenigsten überzeugende Weg. Dies begründet die Vorbehalte, die man gegenüber der Pascal'schen Wette haben kann.

Was bei Pascals Wette allerdings nicht verkannt werden darf, ist meiner Meinung nach das hohe Verdienst, nach der Antike wieder in aller Deutlichkeit Bezug auf das Problem des Einflusses von Ungewissheiten auf die aktive Lebensgestaltung genommen zu haben. Denn das scheint mir ein ernstzunehmendes, weitgreifendes und sehr vielfältiges Problem zu sein, worüber zu wenig gearbeitet wurde. Auch die Kritiker Pascals – selbst wenn sie in sehr vielen Einwänden zu seinem Argument richtig liegen – vernachlässigen zumeist den Punkt, dass es unabhängig von der fraglichen Schlüssigkeit des Pascal'schen Argumentes maßgeblich um eine Lösung der Frage nach der aktiven Gestaltung eines Lebens vor dem Hintergrund von Ungewissheiten, die selbst nicht lösbar sind, gehen sollte.

Camus' Sisyphos als Einwand gegen Pascals Wette

An dieser Stelle eröffnet sich eine weitere Frage: Wie fügt sich die Anwendung meiner Kategorien auf Pascals Wette ins bisher Gesagte ein – beispielsweise zu Kant und Camus? Immerhin scheint gerade die Ungewissheit in Bezug auf die Existenz Gottes

sowie Weiterexistenz *post mortem* eine Verbindung zwischen den drei Positionen zu sein: Kant postuliert beides, Pascal wettet auf beides (auf das eine stillschweigend) und Camus verwirft beides, mit der Begründung, dass sich eine diesbezügliche Annahme aufgrund der diesbezüglichen Ungewissheit schlicht verbiete.

Camus lässt sich als Gegenentwurf zu Pascals Wette verstehen, denn er wendet sich gegen jeden Zug der Wette: Eine Wette vor dem Hintergrund der Ungewissheit wird bei Camus als Ausflucht vor der eigentlichen Aufgabe eingestuft, gerade mit jener Ungewissheit zu leben und bestmöglich umzugehen. Camus wendet sich drastisch gegen den Vorzug der Tugendhaftigkeit, insbesondere bei Gott gegebenen Moralvorstellungen. Auf der anderen Seite spricht er sich für Freuden – und darunter auch ‚vergifteten‘ – aus, denn wenn die eigene Weiterexistenz *post mortem* ungewiss sei, gelte es, das Leben in vollen Zügen auszuleben, also Intensität und Quantität des Erlebens an oberster Stelle – auch auf Kosten von Moral und Tugendhaftigkeit.¹⁷³

Aber wie passt das nun damit zusammen, dass ich an meine Kategorien angelehnt bei Pascals Wette gerade moralische Tugenden als durch Modifikation wichtige und weitgehend vom Ausgangsproblem unabhängige Aspekte eines guten Lebens identifiziert habe? Ich komme hier auf das zurück, was ich im Kapitel über Camus bereits angekündigt hatte: die zwei weiteren Aspekte, die Camus stark macht. Wenn ich mich auch an der Übertragung meines Ansatzes auf Camus versuche, zeigt sich Folgendes: So sehr sein Einwand – dass Postulate oder Wette keine Lösung für den Umgang mit Ungewissheiten in Bezug auf die praktische Gestaltung des Lebens sein können – und seine eigenen Vorschläge – der Autonomie, Auflehnung, Ästhetik und Sinnhaftigkeit – auch durch meine Ergebnisse gestützt und bestärkt werden, so sehr wenden sich meine Ergebnisse gegen Camus' Vorschlag des exzessiven Erlebens und seine Vernachlässigung von Moral und Tugendhaftigkeit. Aber warum ist das so? Camus spricht sich mit seinen Ausführungen gegen Ansätze aus, die vor dem Hintergrund der Ungewissheit der Existenz Gottes und der eigenen Weiterexistenz über den Tod hinaus in der einen oder anderen Art und Weise genau diese beiden Dinge annehmen. Dementsprechend wendet Camus sich auch gegen die Folgerungen solcher Ansätze – wie beispielsweise einem hohen Stellenwert heteronomer Moralvorstellungen. Allerdings lässt sich durch die Einordnung in Kategorien zeigen,

¹⁷³ Vgl. Camus, S. 73f.: „[...] läuft der Glaube an das Absurde darauf hinaus, die Qualität der Erfahrung durch deren Quantität zu ersetzen. [...] worauf es ankommt, ist nicht, so gut wie möglich, sondern so viel wie möglich zu leben.“

dass diese Aspekte nicht von solchen Ungewissheiten abhängen müssen, im Gegenteil, ihr Gewicht für die Bestimmung eines Lebens als gutes Leben resultiert sogar erst aus der relativen Unabhängigkeit von solcherlei Ungewissheiten. Wenn man moralische Tugenden an einen Gott rückbindet, moralischem Verhalten ein konsequenzialistisches Moment anhängt beziehungsweise es teleologisch instrumentalisiert, dann trifft Camus' Kritik daran zu. Was bei Camus allerdings völlig außer Acht gelassen wird, ist beispielsweise Kants späte Sicht auf Moral oder der Nachtrag bei Pascals Wette: Man gewinnt dadurch schon in diesem Leben. Moralisches Verhalten wird gerade dann als Aspekt eines guten Lebens auch für prospektive Aussagen verlässlich, wenn das heteronome und teleologische Moment getilgt werden. So erreicht man weitgehende Unabhängigkeit von Ungewissheiten wie der Existenz Gottes oder meiner Weiterexistenz über den Tod hinaus, aber auch Unabhängigkeit von möglichem Scheitern und Irren. Durch meine Kategorien lässt sich also ein Defizit in Camus' Lösung des durchaus richtig erkannten Problems von Werten vor dem Hintergrund von Ungewissheit als Grundlage der aktiven Gestaltung des Lebens zeigen: Camus wettet selbst, nur in andere Richtung. Die Basis für seine Annahme von Moral als unwichtig ist keine Neutralität in Bezug auf das, was möglicherweise folgt, sondern die Annahme Gott existiere nicht und ich existiere nicht über meinen Tod hinaus. Dabei handelt es sich sozusagen um die Gegenwette zu Pascals Wette, aber damit eben letztlich nur die Annahme des anderen Szenarios. Eine Wette auf etwas anderes, aber ebenso ungewisses.

Auch die wenig überzeugende Exzessivität im Erleben, das Primat eines intensiven Lebens¹⁷⁴ vor einem guten Leben fällt hierunter: Ohne Rücksicht auf moralische Grundsätze und exzessiv nach Befriedigung zu streben, ist stark von der Ausgangsproblematik der Ungewissheit bei Camus abhängig. Falls es einen christlichen Gott gäbe, dessen Existenz ungewiss ist, und ich über meinen Tod hinaus weiterexistierte, was ungewiss ist, würde ich für mein diesbezügliches Verhalten bestraft. Camus realisiert das und deutet Sisyphos als glücklichen Menschen um, indem er ihm eine Art „Rüstzeug“ mitgibt. Weil die Welt absurd ist, soll man von Anfang an davon ausgehen ‚das Spiel zu verlieren‘ und sich dagegen auflehnen, um sich seine Autonomie im Leben bestmöglich und aktiv zu erhalten. Davon auszugehen, das Spiel so oder so zu verlieren, scheint mir eine Art des sich Wappnens gegen Scheitern und

¹⁷⁴ Camus, S. 73f.

Irren zu sein. Insofern halte ich eine solche Strategie für durchaus sinnvoll, allerdings erst in einem zweiten Schritt. Denn man kann mehr, als sich nur zu rüsten. Das Ausloten der Ungewissheit bezüglich möglichen Scheiterns und Irrens hat ergeben, dass sich Ungewissheit nicht gleichermaßen auf alle Aspekte eines guten Lebens bezieht. Im Sinne des bestmöglichen Umgangs mit dieser Ausgangsungleichheit sollten also beide Strategien zum Tragen kommen. Hier wäre in Bezug auf Camus dann beispielsweise die Modifikation des intensiven Erlebens zugunsten eines Mittels zwischen zu viel und zu wenig relevant, also Tilgung des exzessiven Momentes, und die bestmögliche Kompatibilität mit anderen wichtigen und zentralen Aspekten eines guten Lebens wie beispielsweise moralischem Verhalten. Denn erst das wäre tatsächlich weitgehend unabhängig davon, ob es einen Gott gibt oder nicht und ob ich über meinen Tod hinaus weiterexistiere oder nicht. Daraus würde Tragfähigkeit als Aspekt eines guten Lebens resultieren: höhere Verlässlichkeit also als bei Camus' Vorschlag. Das legt nahe, dass Camus' Lösungsvorschlag selbst zu kurz greift. Er erfasst das Problem in seiner ganzen Tragweite korrekt, sein Lösungsvorschlag zeugt allerdings davon, dass auch er auf ungewisse Annahmen rekurriert: Wenn er Exzessivität und Amoral stark macht, wettet er darauf, dass Gott nicht existiert – oder zumindest keine Rolle für meinen Lebensentwurf spielt – und ich nicht über meinen Tod hinaus existiere, oder das zumindest keine Rolle für meinen Lebensentwurf spielt. Aber ich könnte dennoch dafür bestraft werden. Eine elegantere Lösung des Problems besteht deshalb in einem tieferen Verständnis davon, was vom Problem abhängt und was davon weitgehend oder gar vollständig unabhängig funktioniert. Daraus ergibt sich dann eine zweifache Lösungsstrategie: Zum einen, eher die Aspekte ins Zentrum eines Lebensentwurfes zu stellen, die einigermaßen verlässlich für prospektive Aussagen sind, also beispielsweise ein Mittelweg zwischen dem, was Pascal vorschlägt und dem, was Camus vorschlägt; etwas, bei dem man sich ungewisser Annahmen in beide Richtungen bestmöglich enthalten kann. Und zusätzlich im „Rüstzeug“ gegen den restlichen Einfluss der verbleibenden Ungewissheit, wenn es trotz klug gewählter zentraler Aspekte zu Irren oder Scheitern kommen sollte.

Meine Kategorien von Aspekten eines guten Lebens ermöglichen, dies deutlicher zu fassen. Zudem bietet sich dadurch ein neues Instrumentarium, um genauer zu analysieren, wo Stärken und Schwächen anderer Ansätze im Umgang mit Ungewissheiten für die aktive Gestaltung eines guten Lebens liegen.

IV.iv Anders gelagerte Ungewissheit II: Schefflers *Afterlife*

Schefflers Position

Ein anderer ergiebiger Ansatz, um den Nutzen meiner Kategorien zu veranschaulichen, ist Schefflers ‚Afterlife‘. Wie bei Pascal geht es hierbei um Annahmen über die Zeit *post mortem*, im Gegensatz zu Pascal allerdings nicht in Hinblick auf mich, sondern in Bezug auf die Existenz anderer Menschen nach meinem Tod. Scheffler geht es also um ein „collective afterlife“¹⁷⁵ – worunter er versteht, dass andere Menschen weiterleben, wenn ich gestorben bin.¹⁷⁶ Etwas anderes wäre das „personal afterlife“ – wie es beispielsweise für Pascals Wette zentral ist.

Schefflers These ist, dass von meinen Annahmen über andere nach meinem Tod abhängt, was ich im Leben als wertvoll erachte. Dies geht einher mit der Gestaltung meines Lebens als gutes Leben. Zudem sei der Einfluss solcher Annahmen sogar wichtiger als egoistische Annahmen.¹⁷⁷ Er veranschaulicht seine Position anhand von zwei Gedankenexperimenten, was ich hier nur oberflächlich skizzieren werde: Beim *doomsday scenario* nehme ich an, ich wüsste, dass die Erde 30 Tage nach meinem Tod durch die Kollision mit einem Asteroiden komplett zerstört würde.¹⁷⁸

Im *infertilisation scenario* hingegen wird die Menschheit unfruchtbar und stirbt nach meinem Tod aus – die jeweiligen Personen allerdings im Gegensatz zum *doomsday scenario* weder vorzeitig noch *in toto* gewaltsam.¹⁷⁹

Die Frage wäre beide Male, inwiefern dieses Wissen Einfluss auf meine Haltung in Bezug auf mein verbleibendes Leben hätte¹⁸⁰ oder genauer: in Bezug auf das, was Scheffler „constituents of a good life“¹⁸¹ nennt. Schefflers Antwort: Die allermeisten Projekte und Aktivitäten im Sinne von *constituents of a good life* verlören an Wert.

Darüber kommt Scheffler zu dem Ergebnis, dass eine relevante Eigenschaft eines guten Lebens (*good life*) darin besteht, dass man es in einen menscheitsgeschichtlichen

¹⁷⁵ Scheffler (2013), S. 64.

¹⁷⁶ Scheffler (2013), S. 15.

¹⁷⁷ Scheffler (2013), S. 45.

¹⁷⁸ Scheffler (2013), S. 18.

¹⁷⁹ Scheffler (2013), S. 38–40.

¹⁸⁰ vgl. Scheffler (2013), S. 18.

¹⁸¹ Scheffler (2013), S. 43. Dort auch „these goods in a human life as a whole“. Außerdem nutzt er häufig Formulierungen wie *value* oder *being important* zur Umschreibung solcher Güter oder Konstituenten eines guten Lebens.

Kontext von vorausgehenden und nachfolgenden Generationen einordnen können muss.¹⁸² Deshalb haben Annahmen über die Existenz folgender Generationen Einfluss auf die Gestaltung des eigenen Lebens. Anschaulich bedeutet das, dass der Wert von einem Projekt, wie beispielsweise mein Vermögen *post mortem* in eine Stiftung zur Unterstützung von wissenschaftlicher Krebsforschung umzuwandeln, davon abhängt, ob beziehungsweise wie lange es nach meinem Tod noch Menschen gibt, denen das zugute kommen könnte. Im *doomsday scenario* lässt sich der Wert eines solchen Projektes bezweifeln. Wenn man so will, deutet sich hieran ebenso die prospektive Frage danach an, was in einem Leben ‚gut für mich als einer unter anderen‘ ist – hier allerdings ‚als einer unter anderen‘ über die Grenzen meiner eigenen Lebensspanne hinaus.

Insofern findet sich bei Scheffler eine Erweiterung meines Ausgangsproblems und eine Erweiterung des Pascal'schen Ausgangsproblems: Meine Frage war der Einfluss ungewisser Annahmen über mein Leben *ante mortem* auf die Gestaltung meines Lebens. Pascals Projekt war die Frage nach dem Einfluss ungewisser Annahmen über *mein* Leben *post mortem* auf die Gestaltung meines Lebens *ante mortem*. Schefflers Frage ist der Einfluss ungewisser Annahmen über das Leben *anderer* nach meinem Tod auf die Gestaltung meines Lebens, genauer: auf die *constituents of a good life*. Allerdings geht es ihm dabei nicht um die praktische Seite des Einflusses dessen auf die aktive Lebensgestaltung oder gar um eine Lösung für das Problem, sondern um das Problem selbst, um dessen Darstellung.

Vielversprechend vor diesem Hintergrund scheint mir ein genauerer Blick darauf, inwiefern meine Ergebnisse zu denen Schefflers passen und inwiefern sie womöglich seine ergänzen können, denn Schefflers Ansatz ist in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich für meinen: Dass man ein gutes Leben in einen menschheitsgeschichtlichen Kontext von vorausgehenden und nachfolgenden Generationen einordnen können muss, korreliert mit einer diachron erweiterten Perspektive auf mein ‚gut für mich als einer unter anderen‘. Außerdem lässt es sich auf Solon beziehen: Solon sagt nicht nur, man könne erst am Ende eines Lebens bestimmen, ob jemand glücklich war; er sagt sogar, man könne erst im Nachhinein, also nach dessen Tod und – bis zu einem gewissen Grad – unter Berücksichtigung dessen, was mit

¹⁸² Scheffler (2013), S. 43: „the possibility that our conception of ‚a human life as a whole‘ relies on an implicit understanding of such a life as itself occupying a place in an ongoing human history, in a temporally extended chain of lives and generations“. – Dieses Ergebnis erweitert mein ‚gut für mich als einer unter anderen‘ somit in zeitlicher Hinsicht.

den Nachkommen geschieht, sagen, ob jemand glücklich war, beziehungsweise ein gutes Leben hatte.¹⁸³ Dies wird nicht nur durch den Einfluss von Schefflers *collective afterlife* auf die Bestimmung der *constituents of a good life* unterstützt, sondern erweitert, indem Scheffler nachweist, dass sogar das Schicksal mir völlig fremder Menschen Einfluss auf die Bestimmung und Gestaltung meines Lebens als eine gutes Leben hat. Bei Solon ging es in Bezug auf eine Bewertung im Nachhinein um meine eigenen Nachkommen, deren Schicksal in die Bilanz mit einkalkuliert werden könne/sohle. Schefflers Ansatz erweitert also Solons Position, welche die Grundlage für das gewählte Ausgangsproblem im Rahmen dieser Arbeit war.

Außerdem kommt Scheffler zu ähnlichen Ergebnissen: Er diagnostiziert einen Zusammenhang zwischen der Ungewissheit prospektiver Annahmen auf die Gestaltung des Lebens über *constituents of a good life*, die von jenen Annahmen mehr oder weniger stark abhängen.¹⁸⁴ Was mit dem von mir vorgeschlagenen Blick auf ‚Aspekte eines guten Lebens‘ korreliert. Ferner sieht er den Wert von Projekten und Tätigkeiten als durch andere Menschen bedingt, was zu meinem ‚wichtig‘ im Sinne von ‚gut für mich als einer unter anderen‘ passt. Allerdings arbeitet er den Bereich möglicher Lösungen nicht weiter aus – was für Scheffler auch nicht weiter nötig ist, da es dort vornehmlich um die Problemdarstellung geht. Doch gerade die Ausarbeitung dieses Bereichs – um den es mir primär ging – wäre imstande, eine ganze Reihe von Problemen zu lösen, auf die Scheffler verweist. Ich werde daher im Folgenden kurz zu skizzieren versuchen, inwiefern die Arbeit mit meinen Kategorien von Aspekten eines guten Lebens sich auch in Bezug auf Schefflers Ansatz als vorteilhaft erweisen kann.

Schefflers *afterlife* und meine Kategorien

Scheffler deutet an, dass es graduelle Unterschiede der *constituents of a good life* in Bezug auf ihre Abhängigkeit (*vulnerability*) von der Annahme des *doomsday scenarios* gebe. Bei Scheffler wären das einerseits Projekte und Tätigkeiten wie ein Heilmittel gegen Krebs zu entwickeln, die laut Scheffler stark davon abhängen, ob man ein

¹⁸³ Zwar sagt Solon explizit nur, man müsse bei allem auf das Ende und den Ausgang schauen, aber in seiner Darstellung, warum Tellus als glücklich gelten könne, wird in aller Deutlichkeit darauf hingewiesen, dass er “schöne und tugendhafte Söhne [hatte], und von ihnen insgesamt sah er wieder Kinder, die alle am Leben blieben”. Hier sehe ich eine Überschneidung zu Scheffler, denn mit Scheffler ließe sich fragen, ob ‚schlechte Kinder‘ zu haben bzw. gute Kinder und Kindeskindern, die vorzeitig sterben, Einfluss auf mein eigenes Leben als ein gutes Leben hat – was keine ganz einfache Frage ist.

¹⁸⁴ Bei Scheffler (2013): ‚being vulnerable‘ (vgl. beispielsweise S. 24f.).

kollektives *afterlife* annimmt oder nicht. Nimmt man dies nicht an, sinke die Motivation, sich mit solcherlei Projekten zu beschäftigen gravierend. „This is true, for example, of much research in science, technology and medicine. It is also true of much social and political activism“.¹⁸⁵ Daneben gebe es Projekte und Tätigkeiten – vornehmlich aus den Geisteswissenschaften und Künsten – bei denen der Einfluss der Annahme eines kollektiven *afterlife* auf den Wert dieser Projekte und Tätigkeiten und auf die Motivation, sie fortzuführen, nicht ganz so klar sei.¹⁸⁶ Schließlich: „By contrast, the projects and activities that would seem least likely to be affected by the doomsday scenario are those focused on personal comfort and pleasure“¹⁸⁷. Hier deuten sich Kategorien verschieden hoher Abhängigkeit der jeweiligen Projekte und Tätigkeiten an. In einem zweiten Schritt differenziert Scheffler drei verschiedene Thesen zur Abhängigkeit dessen aus, was unter verschiedenen Annahmen zum *afterlife* im Leben eine Rolle spielt. Diese Ausdifferenzierung ist hier nicht weiter zielführend, weshalb ich sie übergehe, doch das Ergebnis dieser Überlegungen zusammengefasst klingt wie folgt:

I can see some appeal in the suggestion that, for example, intellectual activities would continue to be just as valuable, even if humanity's disappearance were imminent and even if, in such circumstances, many of us would lose confidence in the value of those activities. But I can also see some appeal in the contrary suggestion.¹⁸⁸

Ähnliche Unentschiedenheit findet sich in Bezug auf andere *constituents of a good life*:

Nor, similarly [as being free from severe pain; AS], does it seem likely, that friendship and other close personal relations would cease to matter to people. Indeed, it may seem that they would come to matter even more, although the issue is complicated. On the one hand, we would expect that personal relationships would provide a sense of solidarity in the face of the looming catastrophe [...]. On the other hand [... the] effects on any given friendship of a mutual loss of confidence in the value of many of the participants' other activities are difficult to predict.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Scheffler (2013), S. 24.

¹⁸⁶ Scheffler (2013), S. 25.

¹⁸⁷ Scheffler (2013), S. 25. – Dies weicht offenbar inhaltlich von meinen Aspekten ab, wenngleich es systematisch analog zu meinen Kategorien anmutet: Auch Scheffler teilt „constituents of a good life“ in so etwas wie Kategorien unterschiedlich starker Abhängigkeiten von ungewissen Annahmen – allerdings ordnet er Aspekte anders ein.

¹⁸⁸ Scheffler (2013), S. 53f.

¹⁸⁹ Scheffler (2013), S. 54f.

Es fällt eine gewisse Tendenz zu ‚es könnte so oder so sein‘ auf. Diese liegt einerseits in der Sache begründet, denn es handelt sich um ein Gedankenexperiment von so großer Tragweite, dass die konkreten Folgen tatsächlich nicht abzuschätzen sind. Wer könnte mit Gewissheit sagen, wie er oder gar die gesamte Menschheit sich im *doomsday* Szenario in Bezug auf seine Lebensgestaltung *de facto* verhalten würde? Andererseits geht es Scheffler vornehmlich um einen Problemaufriss und gerade über die Unentschiedenheit beziehungsweise ‚es könnte so oder so sein‘ lässt sich das Problem aufzeigen.

Deshalb geht es mir ausdrücklich nicht darum, Kritik an Scheffler zu üben, es geht mir darum zu zeigen, dass mein Ansatz eine Möglichkeit bietet, obige Tendenz der Unentschlossenheit bestmöglich aufzulösen – und zwar über die Arbeit mit Kategorien von Aspekten eines guten Lebens. Schefflers Unentschlossenheit des jeweiligen Einflusses des *doomsday* Szenarios auf verschiedene Projekte und Tätigkeiten wird auch durch Susan Wolfs Kommentar im gleichen Band gestützt, wenn sie Schefflers obige Passage zitiert und schreibt: „In fact, what seems *to me* the least likely sort of activity to be affected by the doomsday scenario might be [...] those sorts of activities [...] that are explicitly focused on the care and comfort of others.“¹⁹⁰ Dies gilt in besonderem Maße für Engagement in Künsten oder auch medizinischer Forschung, welche Scheffler gerade als *vulnerable* betrachtet. Wolf fährt fort: „But even if, under the circumstances, we would not be in a position to live a good life or a happy one, we could, on this conjecture, at least live a meaningful one.“¹⁹¹ Schefflers eigene Unentschlossenheit und die Einwände Wolfs in Bezug auf Aussagen über das Maß an *vulnerability* der *constituents of a good life* zeugen von einem drastischen Problem in Bezug auf prospektiv verlässliche diesbezügliche Aussagen. Genau deshalb frage ich mich, ob die Arbeit mit Kategorien von Aspekten auch in Bezug auf verlässlichere Aussagen über Schefflers *vulnerability* der *constituents of a good life* helfen könnte. Dieser Frage möchte ich anhand von drei Problemen bei Scheffler nachgehen, denen mit meinem Vorschlag der Kategorien von Aspekten begegnet werden kann:

¹⁹⁰ Wolf (2013), S. 121; Hervorh. im Original

¹⁹¹ Wolf (2013), S. 122f. Dies ist besonders dahingehend relevant, dass Wolfs Ansatz zu *meaning* eine Verbindung von *subjective attraction meets objective attractiveness plus active engagement* meint. Vgl. Kap. II.iv.ii zu Camus.

Was ist in welchem Maß abhängig?

Das erste Problem bei Scheffler scheint mir die generelle Unentscheidbarkeit dessen zu sein, was sich als *vulnerable* erweisen wird. Sind nun beispielsweise die schönen Künste oder medizinische Forschung abhängig oder nicht abhängig vom *doomsday* Szenario und lohnt sich dementsprechend Engagement in ihnen zur aktiven Gestaltung eines – auch vor dem Hintergrund des *doomsday* Szenarios – bestmöglichen, vielleicht sogar guten Lebens? Man sieht: Auch hier lässt sich mit Abhängigkeit von Ungewissheiten arbeiten und das legt den Gebrauch meiner Kategorien nahe.

Ich neige hier im Gegensatz zu Scheffler eher Wolfs Position zu und zwar aus folgenden Gründen: Ich habe bisher dafür argumentiert, dass zumindest einige der grundsätzlich abhängigen Aspekte durch bestimmte Modifikationen weitgehend unabhängig vom Ausgangsproblem der Ungewissheit prospektiver Annahmen zur Gestaltung eines guten Lebens gemacht werden können und diese damit für die Bestimmung eines guten Lebens zentraler, weil tragfähiger sind. Zu diesen Modifikationen gehören unter anderem die Tilgung des teleologischen und heteronomen Moments. Genau diese Momente hebt Scheffler hervor, wenn er beispielsweise medizinische Krebsforschung als eine Tätigkeit fasst, der es um einen „ultimate success“ gehe und ferner gelte: „the value of the project derives from the benefits that it will provide to large numbers of people over a long period of time“.¹⁹² Das scheint mir zutreffend zu sein und deshalb für die generelle Abhängigkeit dieses Aspektes zu sprechen, aber – und das ist wichtig – es ist nicht die einzig mögliche Motivation, medizinische Forschung zu betreiben; womöglich die ehrenwerteste, aber nicht die einzige. Man könnte schlicht aus Interesse handeln, weil das Thema einen interessiert und man darin aufgeht. So verstanden wären teleologisches und heteronomes Moment weitgehend minimiert, denn es ginge um mich und meine persönliche Präferenz sowie um das Prozessuale anstatt das zielorientierte Streben. Genau dies ginge in Richtung Wolfs *subjective attraction meets objective attractiveness plus active engagement*: Ich interessiere mich für etwas und das ist auch aus der Außenperspektive sinnvoll, aber ich interessiere mich nicht nur oder primär deshalb dafür. Scheffler würde die *objective attractiveness* hier anzweifeln. Aber wenn im *doomsday* Szenario nichts mehr einen Wert aus der Außenperspektive hat, kann es primär nur noch um *subjective attraction* und *active engagement* gehen und die könnten

¹⁹² Scheffler (2013), S. 24.

weiterhin in solcherlei Tätigkeiten bestehen.¹⁹³ Mir scheint der von Scheffler stark gemachte Grund, einer solchen Tätigkeit im *doomsday* Szenario den Wert abzusprechen, also gerade wegen der Annahme des *doomsday* Szenarios nicht als Grund zu taugen. Ich möchte keineswegs bestreiten, dass die Annahme des *doomsday* Szenarios auch auf so verstandene Forschung Einfluss hätte – ganz im Gegenteil: Es handelt sich dabei um einen grundsätzlich abhängigen Aspekt. Jedoch lässt sich dieser Einfluss minimieren. Wenn ich mich für die Forschung interessiere, weil ich in ihr aufgehe und mich nicht so

¹⁹³ Ich erlaube mir an dieser Stelle einen Exkurs zum japanischen *do* (道), was grob mit ‚Weg‘ übersetzt werden kann und eine besondere Form der Beschäftigung mit etwas meint, wie beispielsweise *budo* (den Kampfkünsten), *shodo* (der Kalligraphie), *chado* (der Teezeremonie) und vielen anderen mehr. Interessant scheint mir ein Verweis auf diese Besonderheit der japanischen Kultur, weil hieran etwas sehr Wichtiges in Bezug auf Wolfs Definition von Sinnhaftigkeit (*meaning*) als ‚subjective attraction meets objective attractiveness and active engagement‘ veranschaulicht werden kann. Wolf macht eine deutliche Unterscheidung in Hinblick auf Briefmarkensammlung *versus* beispielsweise medizinischer Forschung bezogen auf deren Sinnhaftigkeit. Beides kann vom Akteur als sinnvoll erachtet werden. Aufgrund der Verquickung von ‚subjective attraction meets objective attractiveness‘ bei medizinischer Forschung – was bei der Briefmarkensammlung so nicht der Fall ist – erachtet Wolf medizinische Forschung allerdings als sinnvoll(er). Ein Umstand, dem Rechnung zu tragen, ich dadurch versucht habe, dass ich vom Unterschied zwischen der Bewertung von etwas als sinnvoll *versus* dem Sinnvoll-Sein von etwas gesprochen habe: Um sinnvoll zu sein, muss etwas sowohl aus der Innen- als auch aus der Außenperspektive als sinnvoll bestimmbar sein. Nun gestaltet sich die Sache allerdings komplizierter, wenn man die Briefmarkensammlung vor dem Hintergrund des japanischen Konzepts *do* betrachtet. *Do* meint stark vereinfacht so etwas wie die ernsthafte, konzentrierte und hingebungsvolle Ausübung einer als intrinsisch wertvoll erachteten Tätigkeit, um ganz in dieser aufzugehen. Hervorgehoben wird dabei stets das Prozessuale: Es geht bei der Teezeremonie nicht um eine Tasse heißen Tees am Ende, sondern um die Zubereitung *per se*. Es geht bei den *budo*-Künsten nicht darum, ein guter Kämpfer zu werden, sondern darum, sich in Formen zu üben. Es geht bei der Kalligraphie nicht um das geschriebene Wort, sondern den Prozess des Schreibens. Aber was hat das nun mit Sinnhaftigkeit in meinem obigen Kontext zu tun? Hier liegt eine Diskrepanz zwischen augenscheinlicher Belanglosigkeit der meisten solcher Tätigkeiten und demgegenüber dem Wert, der ihnen beigemessen wird. All die Mühe für eine Tasse vielleicht nur lauwarmen Tees? All die Vorbereitung des Anmischens von Tusche, Zurechtlegens von Pinseln etc. nur um dann ein einziges Wort zu schreiben? Und wer hat davon überhaupt etwas? Es erinnert an die Briefmarkensammlung und sieht sich damit dem berechtigten Einwand ausgesetzt, vom Akteur zwar als sinnvoll erachtet zu werden, deshalb aber noch nicht sinnvoll zu sein. Es fehlt die von Wolf hervorgehobene *objective attractiveness* dieser Tätigkeiten. Doch genau das gilt in Bezug auf *do* eben nicht: Jede Form von *do* ist ein sich Üben in höchster Konzentrationsfähigkeit, höchster Präzision, Beherrschung und dem Entwickeln eines tieferen Verständnisses von inneren Zusammenhängen des jeweiligen Prozesses (eine perfekte Tasse Tee wird bestimmt durch eine bestmögliche Mitte der Trinktemperatur zwischen zu heiß und zu kalt, dem bestmöglichen Mittel der Entfaltung des Aromas zwischen zu dezent und zu stark und so weiter und so fort). Doch wird all das nur erreicht, wenn man nicht direkt danach strebt, sondern man erlangt es, wenn man die belanglos anmutende Tätigkeit als intrinsisch wertvoll ausübt, ihr also ein Maß an Wert beimisst, welches ihr vielleicht *per se* gar nicht zukommt: Ich mache aus etwas eigentlich beliebigem eine Form der Kunst. Dies bietet eine Reihe wichtige Überschneidungen mit meinem Projekt: Gerade ein solcher Ansatz nimmt in hervorragender Weise die Vorstellung des absurden Künstlers bei Camus auf. Es geht nicht um das Werk oder dessen Wert, sondern um das Schaffen als Akt der Autonomie und Sinnstiftung – bei Camus als Auflehnung. Damit steht der japanische Ansatz des *do* irgendwie zwischen der Briefmarkensammlung und der medizinischen Forschung von Wolf, weil die Sinnhaftigkeit oder der Wert solcher Tätigkeiten den des eigentlichen Gegenstandes bei weitem übersteigen, also ein höheres oder breiter gefächertes Maß an *meaning* schafft. Die japanische Teezeremonie ist im Gegensatz zur Briefmarkensammlung nicht ‚bloß‘ rekreativ, sondern ein Mittel zur eigenen Weiterentwicklung in für den Alltag durchaus relevanten Bereichen: hohe Konzentrationsfähigkeit, Beherrschung, Präzision, die Fähigkeit sich

sehr das Ziel, sondern mehr die prozessuale Tätigkeit interessiert – warum sollte ich dieses Projekt verwerfen, wenn ich weiß, dass niemand meine Forschungen zu einem Ende bringen wird und sie dementsprechend auch niemandem werden helfen können? Der Wert dieser Tätigkeit für mich läge mehr im Hier und Jetzt. Die Frage der Verlässlichkeit¹⁹⁴ dieses Aspektes eines guten Lebens für prospektive Aussagen klärt sich darüber, welche Seite das Primat führt: Stehen der abschließende Erfolg und der Nutzen für andere im Vordergrund, sinkt die Tragfähigkeit beziehungsweise der Wert im *doomsday* Szenario gravierend. Stehen hingegen der Wert und Nutzen für mich in der aktiven Beschäftigung damit – also *non* teleologisch und *non* heteronom verstanden – im Vordergrund, scheint mir der Einfluss der Annahme des *doomsday* Szenarios zumindest deutlich geringer zu sein. Noch deutlicher wird dies bei Schefflers Verständnis von Künsten oder Geisteswissenschaften:

For example, many creative and scholarly projects have no obvious practical aim, such as finding a cure for cancer, but they are nevertheless undertaken with an actual or imagined audience or readership of some kind in mind.¹⁹⁵

Auch hier hebt Scheffler das heteronome – es gehe dabei um andere, die Leserschaft – und teleologische – es gehe darum, gelesen zu werden – Moment hervor. Im Vergleich zur Krebsforschung sind diese Momente hier deutlich schwächer ausgeprägt, weshalb Scheffler diese Gruppe von Projekten für weniger *vulnerable* in Bezug auf das *doomsday* Szenario hält. Oder anders: Er attestiert ihnen höhere Verlässlichkeit. Doch wieder gilt: Tilgt man das teleologische und heteronome Moment – wie Wolf es beispielsweise macht – erlangt man höhere Tragfähigkeit eines solchen Projektes zur aktiven Gestaltung eines Lebens als gutes Leben (beziehungsweise unter den gegebenen

selbst zu überwinden in Bezug auf den Umgang mit eigenen Widerständen – all das scheinen mir wünschenswerte Eigenschaften einer Person im Umgang mit ihrem Leben zu sein, also Aspekte eines guten Lebens. Dennoch liegt der Wert solcher Tätigkeiten maßgeblich im Bereich des Akteurs und das unterscheidet solche Tätigkeiten von beispielsweise medizinischer Forschung, wo der Fokus mehr auf anderen liegt und die Wolf deshalb als sinnvoller einstufen würde. Doch ist gerade dieser stärkere Fokus auf andere problematisch in Bezug auf höchstmögliche Unabhängigkeit von der Ungewissheit des möglichen Scheitern und Irrs, weil es ein heteronomes Moment stark macht, das zu höherer Abhängigkeit führt. Insofern ist das japanische Konzept des *do* womöglich ein für meine Belange zentralere Vorstellung von Sinnhaftigkeit als die, die Wolf vertritt, weil im *do* heteronomes und teleologisches Moment vollkommen getilgt sind, solchen Tätigkeiten dennoch auch aus der Außenperspektive ein höheres Maß an Sinnhaftigkeit zugestanden werden dürfte, als der Briefmarkensammlung. Um darauf allerdings verlässlich zu rekurrieren, wären weitläufige Exkurse in die fernöstliche Philosophie-Tradition notwendig, die zu erbringen ich hier nicht beabsichtige.

¹⁹⁴ Im Sinne von Tragfähigkeit und nicht Wichtigkeit – darauf werde ich gleich noch zu sprechen kommen.

¹⁹⁵ Scheffler (2013), S.25.

Umständen bestmögliches Leben). Scheffler hebt also geschickt genau das hervor, was das Problem veranschaulicht – man könnte aber ebenso gut hervorheben, was als mögliche Lösung dienen könnte. Gerade diesbezüglich scheint mir die Arbeit mit meinen Kategorien von Aspekten und den vorgeschlagenen Mechanismen von Modifikation sehr viel genauere Aussagen zu ermöglichen.

Schefflers ‚Wette‘ aufs *doomsday* Szenario

Das zweite Problem besteht darin, die Untersuchung dessen, was ich im Leben als wertvoll erachte oder was es lebenswert macht und wonach ich mein Leben gestalte, auf den Einfluss des *doomsday* Szenarios zu verkürzen: Das eigentlich Interessante – und genau das zeigt sich an Schefflers wiederholtem ‚es könnte so oder so sein‘ – ist doch eher, dass Abhängigkeit in zwei Richtungen besteht. Vor dem Hintergrund des *doomsday* Szenarios aus meinem Vermögen *post mortem* eine Stiftung für den dauerhaften Erhalt des Hainan-Gibbon¹⁹⁶ ins Leben zu rufen, scheint völlig an Wert zu verlieren – wohingegen genau dieses Projekt von hohem, wenn nicht gar immensen Wert wäre, wenn man vom Weiterbestehen der Menschheit und so Weiterbestehen der Welt ausginge: also davon, dass diese Gibbons aussterben. So weit, so gut. Doch worum es eigentlich geht ist die Übersteigerung:

I find it plausible to suppose that such a world [infertility scenario; AS] would be a world characterized by widespread apathy, anomie, and despair; by the erosion of social institutions and social solidarity; [...] and by a pervasive loss of conviction about the value or point of many activities.¹⁹⁷

Schon bei Camus hatte ich zu zeigen versucht, dass die Wette auf das Gegenteil nur die Wette auf etwas anderes, aber ebenso ungewisses ist. Will heißen: Schefflers Ansicht, dass alles an Wert verlöre, mag richtig sein, aber scheint mir in praktischer Hinsicht wenig relevant, denn interessant ist nicht, was unter der Annahme des *doomsday* Szenarios plausibel ist oder unter gegenteiligem Szenario oder unter sonst irgendeinem Szenario – interessant ist, was von der Ungewissheit in Bezug auf all diese Szenarien möglichst unabhängig ist. Denn da ich nicht weiß, ob das *doomsday* Szenario eintreten wird oder nicht, ob das *infertility* Szenario eintreten wird oder nicht, oder ob sonst

¹⁹⁶ Wovon es nach Schätzungen des WWF weltweit nur noch 20–25 Exemplare gibt, also eine der am stärksten bedrohten Arten überhaupt (Stand Dez. 2016).

¹⁹⁷ Scheffler (2013), S. 40.

irgendein Szenario eintreten wird oder nicht, scheint mir maßgeblich und ganz grundlegend relevant, welche Aspekte eines guten Lebens mehr und welche weniger von der Ungewissheit möglichen Scheiterns und Irrrens abhängen – nicht, aufgrund welchen Szenarios sie scheitern oder sich als Irrtum erweisen. Denn nur so ließe sich erreichen, nicht mit ungewissen Annahmen zu arbeiten.

Wie Wolf hervorhebt, geht es nicht nur darum, wie wir reagieren *würden*, wie sich das *doomsday* Szenario auf unser Leben auswirken *würde*, sondern wie wir reagieren *sollen*¹⁹⁸:

I am as comfortable in my armchair as the next philosopher [...]. But my own conjectures about how we *would* react are inextricable from thoughts about how we *should* react – that is, thoughts about how it would be reasonable to react. Although Scheffler shies away from this more prescriptive question, I find it irresistible.¹⁹⁹

Camus' Problem war, dass die Negation des Wertes moralischen Verhaltens etwas ist, was nicht grundsätzlich zur Bestimmung eines guten Lebens vor dem Hintergrund von Ungewissheit taugt, sondern nur, wenn man das zu Pascal gegenteilige Szenario annimmt – also die Wette darauf, dass Gott nicht existiert und ich nicht über meinen Tod hinaus weiterexistiere. Damit liegt allerdings ebenso, wenn auch in andere Richtung, Abhängigkeit von Ungewissheit vor und somit gerade keine Tragfähigkeit für prospektive Aussagen darüber, was in einem Leben gut ist, um darauf aufbauend ein Leben als gutes Leben zu gestalten. Ich möchte keineswegs andeuten, dass Scheffler hier einen Fehler macht. Seine Problemskizze wird drastischer je stärker er hervorhebt, was abhängig ist. Ich möchte lediglich aufzeigen, dass für mich die interessantere Frage ist, was *auch* vor dem Hintergrund des *doomsday* Szenarios als Aspekt eines guten Lebens taugt. Und das ist eben gerade nicht, was *nur* vor dem Hintergrund des *doomsday* Szenarios als Aspekt eines guten Lebens taugt. Erst wenn man die Ungewissheit berücksichtigt – das Wort ‚auch‘ – kann man eine Antwort finden, die nicht nur entweder im *doomsday* Szenario trägt oder im *non doomsday* Szenario, sondern unabhängig davon ist. Das ist dann die grundlegende Antwort für den bestmöglichen Umgang mit Ungewissheit in Bezug auf die Vorläufigkeit prospektiver Aussagen darüber, was in einem Leben gut ist – oder angelehnt an Schefflers Terminologie: darin von Wert. Mein Vorschlag der Kategorien und Modifikationen

¹⁹⁸ Vgl. hierzu den Passus von Wolf (2013), S. 114f.

¹⁹⁹ Wolf (2013), S. 115; Hervorh. im Original.

bietet einen solchen Weg, um genau diese „irresistible prescriptive question“ nach Wolf anzugehen: Es gilt Abhängigkeit von Ungewissheit in beide Richtungen soweit wie möglich zu vermeiden. Dafür infrage kommen durch Modifikation weitgehend unabhängige Aspekte oder *per se* unabhängige Aspekte und wie sich weiter oben gezeigt hat, scheint Modifikation bei der Erweiterung durch Scheffler genau so wie auch für mein Ausgangsproblem zu funktionieren. Deshalb ist die Negation des Wertes von moralischem Verhalten vor dem Hintergrund der Annahme des Absurden bei Camus oder Schefflers Annahme der vom *doomsday* Szenario weitgehenden Unabhängigkeit von „appetitive pleasures“²⁰⁰ kein brauchbarer Lösungsweg – was es bei Scheffler auch gar nicht sein soll – des praktischen Umgangs mit diesbezüglicher Ungewissheit, weil als Grundlage nicht die Tragfähigkeit vor dem Hintergrund der Ungewissheit gewählt, sondern ein spezifisches Szenario angenommen wird. Dessen Eintreten ist aber eben ungewiss und somit könnte auch das Gegenteil geschehen – oder etwas völlig anderes. Auch daraus resultiert ein Problem in Hinblick auf ‚es könnte so oder so sein‘. Scheffler skizziert Abhängigkeit und damit das Problem. Mich interessiert vor allem Unabhängigkeit von Ungewissheit, weil darin die Lösung oder zumindest der bestmögliche Umgang mit dem Problem besteht. Genau deshalb brauche ich ein Instrument, um zumindest mit einiger Sicherheit aus dem ‚es könnte so oder so sein‘ heraus zu kommen und ein Leben einigermaßen verlässlich aktiv als gutes Leben zu gestalten. Und als solch ein Instrumentarium hat sich mein Vorschlag von Kategorien von Aspekten als durchaus nützlich erwiesen.

Insofern scheinen mir die von mir vorgeschlagenen Ergebnisse auf Scheffler anwendbar zu sein, zum Teil deutlich durch seinen Ansatz gestützt zu werden, und einen möglichen Lösungsweg für das von ihm aufgezeigte Problem zu bieten. Dabei fügt Schefflers Ansatz meiner Ungewissheit des möglichen Scheiterns und Irrens eine zusätzliche Ebene hinzu. Schefflers Ausgangsproblem ist also eine Erweiterung meines Ausgangsproblems – ähnlich wie schon bei Pascal. Und auch in Bezug auf die Erweiterung durch Scheffler scheint die Ungewissheit über mögliches Scheitern und Irren noch grundlegender zu sein, weshalb mein Lösungsansatz auch auf Schefflers Ungewissheit anwendbar ist.

²⁰⁰ Wolf (2013), S. 117, bezugnehmend auf Scheffler (2013), S. 25 „By contrast, the projects and activities that would seem least likely to be affected by the doomsday scenario are those focused on personal comfort and pleasure.“ Allerdings wird relativiert: „But it is perhaps not altogether obvious what would be comforting and pleasant under doomsday conditions.“

‚wichtig‘ versus ‚zentral‘ bei Scheffler

Ein drittes Problem, das bei Scheffler zutage tritt, hängt mit dem Unterschied von ‚wichtig‘ versus ‚zentral‘ zusammen, den ich getroffen habe. Beim ersten Problem hatte ich darauf hingewiesen, dass Schefflers heteronom und teleologisch orientiertes Augenmerk der Krebsforschung auf den zukünftigen Wert für andere etwas sei, das solche Forschungsprojekte abhängig von einer Nachwelt mache und damit abhängig vom Einfluss des *doomsday* Szenarios – oder eben abhängig von äußeren Umständen. Um weitgehende Unabhängigkeit zu erreichen, schlug ich als Modifikation die Tilgung des teleologischen und heteronomen Moments vor. Ich zog mich etwas damit aus der Affäre, dass ich es als ‚nicht ganz so ehrenwert, aber tragfähiger‘ umschrieb. Worum es dabei aber eigentlich geht, ist der von mir aufgezeigte Unterschied von ‚wichtig‘ als Aspekt eines guten Lebens versus ‚zentral‘ für verlässliche prospektive Aussagen darüber.²⁰¹ Es ist ein Unterschied, ob man bei Aspekten eines guten Lebens (*constituents of a good life*) von höchstmöglicher Verlässlichkeit in Bezug auf ungewisse prospektive Annahmen spricht (in nenne das etwas metaphorisch Zentralität, weil diesen Aspekten im Bündel eine zentrale Position zur Bestimmung eines guten Lebens vor dem Hintergrund von Ungewissheit zukommt) oder ob man davon spricht, dass etwas ‚wichtig‘ ist. Darunter verstehe ich, dass es beispielsweise für das jeweilige Leben lebende Individuum beziehungsweise für viele Menschen in ihren jeweiligen Lebensentwürfen eine tragende Rolle spielt, womöglich sogar notwendig zur Bestimmung eines guten Lebens ist.

Die intuitiv überzeugende Suggestivität von Schefflers Problem des Wertverlustes der Krebsforschung im *doomsday* Szenario resultiert aus einer Verquickung von ‚zentral‘ und ‚wichtig‘: Scheffler stellt es als wichtiges Projekt dar – womit er Recht hat – und verweist durch die Annahme des *doomsday* Szenarios auf den Verlust des Wertes. Um im Rahmen von Modifikation allerdings die Tragfähigkeit eines solchen Projektes zu erhöhen (die Zentralität), müsste man genau das tilgen, was ein solches Projekt nach Scheffler wichtig macht. Denn ‚wichtig‘, so schlug ich vor, resultiert aus der Verquickung der Ebenen ‚gut für mich als einer unter andere‘.

Scheffler kommt mit seiner „afterlife conjecture“ zu folgendem Ergebnis:

²⁰¹ Siehe auch Kap. II.iv_{ii}–III.

Perhaps the most striking of these [implications; Anm. AS] has to do with the nature and limits of our egoism.²⁰²

In certain and concrete functional and motivational respects, the fact that we and everyone we love will cease to exist matters less to us than would the nonexistence of future people²⁰³ whom we do not know [...]. Or to put it more positively, the coming into existence of people we do not know and love matters more to us than our own survival and the survival or the people we do know and love.²⁰⁴

Scheffler geht es damit mehr um das, was in einem Leben wichtig, also von Wert ist und wenn man das Aussterben der Menschheit in nächster Zukunft als Szenario zugrunde legt, bleibt da nicht viel übrig. Genau das bestätigt einerseits meinen Ansatz von ‚wichtig‘ als Integration der Ebene anderer Menschen in einen Aspekt meines guten Lebens (gut für mich als einer unter anderen) – und mehr noch: Schefflers Annahme, das zeitnahe Verschwinden der Menschheit hätte einen „profoundly depressive effect of many familiar human motivations“²⁰⁵, zeugt davon, dass die Bestimmung eines guten Lebens nur über die zentralste Kategorie von *per se* unabhängigen Aspekten nicht hinreichend möglich ist, also wichtige Aspekte hinzukommen müssen, weil diese notwendig zur Bestimmung eines guten Lebens sind. Gerade diese wichtigen Aspekte schließt Scheffler zur Bestimmung eines guten Lebens aus, indem er ihnen das nimmt, was sie ‚wichtig‘ macht, wenn er sie stark teleologisch und heteronom auflädt und gerade dies über das *doomsday* Szenario bedroht wird. Doch hier gäbe es die Möglichkeit zur Modifikation, die ‚wichtig‘ inkludiert und darüber hinaus ‚zentral‘ ist. Mit meiner Unterscheidung von ‚wichtig‘ *versus* ‚zentral‘ lassen sich Aspekte eines guten Lebens angeben, die auf andere Weise wertvoll sind und auch im *doomsday* Szenario weitgehend wertvoll bleiben: eben jene zentralen Aspekte eines guten Lebens, die sich zum Teil auch bei Wolfs Vorschlag wiederfinden lassen. Im Rahmen einer zweiten Strategie blieben darüber hinaus aber auch meine zentralsten Aspekte, die Kategorie der *per se* unabhängigen Aspekte, intakt – von denen einige gerade vor dem Hintergrund des *doomsday* Szenarios wichtig würden: zum Beispiel Gleichmut, Auflehnung, Anpassung. Das bedeutet, dass ich in Bezug auf Schefflers *valuable* eine Differenzierung in ‚wichtig‘ *versus* ‚zentral‘ vorzunehmen vermag, was in Hinblick auf

²⁰² Scheffler (2013), S.44.

²⁰³ Hiermit verweist er auf den Unterschied zwischen *doomsday* Szenario und *infertility* Szenario.

²⁰⁴ Scheffler (2013), S.45.

²⁰⁵ Scheffler (2013), S.45.

den praktischen Umgang mit dem von Scheffler skizzierten Problem hoch relevant ist, weil es sich dabei um zwei verschiedene Sachen handelt und ein gutes Leben – die Bestimmung und Gestaltung dessen – beider bedarf.²⁰⁶

Abschlussbemerkung

Letztlich hat sich die These, dass man trotz der Ungewissheit möglichen Scheiterns und Irrens auch vorab schon zu zumindest weitgehend verlässlichen Aussagen für die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Leben kommen kann, erhärtet. Ich sehe die beiden skizzierten Ungewissheiten nach wie vor als gravierende Probleme für die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Leben. Aber der Vorschlag, Aspekte eines guten Lebens in Kategorien hinsichtlich ihrer Abhängigkeit vom Ausgangsproblem einzuteilen, ermöglicht immerhin einigermaßen verlässliche Aussagen darüber, was sich zumindest mit einiger Wahrscheinlichkeit als ‚gut‘ erweisen wird. Es ist keine Lösung des Problems, aber ein Weg, um bestmöglich damit umzugehen. Vor allem aber ist es ein Weg, der das Problem ernst nimmt und als spezifische Herausforderung der Gestaltung eines Lebens als gutes Leben anerkennt. Wichtiger als eine ultimative Lösung ist womöglich eher, sich überhaupt dazu zu verhalten und das bestmöglich. Dies sollte in zwei Strategien bestehen: Zum einen in einer genauen Kenntnis dessen, welche Aspekte mehr und welche weniger abhängig von der Ungewissheit möglichen Scheiterns und Irrens sind – dazu zählt auch eine differenzierte Kenntnis dessen, was ich für ein gutes Leben ‚wichtig‘ und ‚zentral‘ genannt habe – und zum anderen in einem ‚Rüstzeug‘, um dem Restrisiko der verbleibenden Ungewissheit möglichen Scheiterns und Irrens zu begegnen, welche sich nicht vollends auflösen lässt. Dies liegt darin begründet, dass die wichtigen konstitutiven Aspekte eines guten Lebens häufig Element der Kategorie abhängiger Aspekte bleiben, auch wenn sie durch verschiedene Modifikationen unabhängiger, d. i. verlässlicher für prospektive Aussagen gemacht werden können. Doch auch die zweite Strategie hat etwas mit Kategorien von Aspekten zu tun, denn vor allem die *per se* tragfähigen Aspekte – die zwar vollkommen unabhängig von der Ungewissheit bezüglich möglichen Scheiterns und Irrens sind,

²⁰⁶ Vgl. hierzu auch meine Ausführungen auf S. 74–76. Wichtig und zentral scheinen mir auf unterschiedlichen Ebenen zu liegen, doch Scheffler hebt deren vermeintlichen Konflikt hervor, um das von ihm skizzierte Problem drastischer darzustellen.

allerdings nicht zusammen hinreichend, um ein gutes Leben nur über Elemente dieser Kategorie zu bestimmen – spielen im Rahmen des ‚Rüstzeugs‘ eine wichtige Rolle.

An vielen Stellen der Arbeit hat sich gezeigt, dass vielversprechende Exkurse und Erweiterungen vorgenommen werden könnten. Mein Vorschlag scheint damit anschlussfähig an vielfältige Bereiche der philosophischen Forschung zu sein. Doch ging es im Rahmen dieses Projektes vor allem um eine erste Grundlegung in Bezug auf Kategorien von Aspekten eines guten Lebens – denn ein solcher Vorschlag fehlte bisher in der Forschung, ebenso wie das dafür grundlegende Problem bisher nicht in dem Maße diskutiert wurde, wie es mir nötig erscheint, weil es ein hoch relevantes Problem in Bezug darauf ist, wie ein Leben überhaupt aktiv als gutes Leben gestaltet werden kann. Ich hatte mit einem Zitat Kierkegaards begonnen, das zugegebenermaßen häufig zitiert wird. Allerdings meist ohne den Folgesatz, der allerdings gerade für mein Projekt durchaus einschlägig ist:

Es ist ganz wahr, was die Philosophie sagt, dass das Leben rückwärts verstanden werden muss. Aber darüber vergisst man den andern Satz, dass vorwärts gelebt werden muss. Welcher Satz, je mehr er durchdacht wird, eben damit endet, dass das Leben in seiner Zeitlichkeit niemals recht verständlich wird.²⁰⁷

Spezifische, unlösbare Probleme des Lebens in seiner Zeitlichkeit, wie die Unabsehbarkeit zukünftiger Ereignisse sowie meines eigenen Wandels, haben nicht nur gravierenden Einfluss auf die ontologische Frage, was ein gutes Leben ist, sondern – akuter noch – auf die praktische Frage, wie zu leben gut ist. Aber das bedeutet dennoch nicht, dass sich darüber so gar nichts sagen ließe. Es hat sich gezeigt, dass sich trotz dieses Problems zumindest in einigen Bereichen Aussagen treffen lassen, die zumindest weitgehend verlässlich für die aktive Gestaltung eines Lebens als gutes Leben herangezogen werden können.

²⁰⁷ Kierkegaard, S. 157.

Literaturverzeichnis

Die Mottos der Arbeit finden sich in:

Wilde, Oscar: *Lady Windemere's Fan. The First Collected Edition of the works of Oscar Wilde 1908 – 1922.* Edited by Robert Ross. 15 Volumes [Repro. Methuen and Co. 1908]. Vol. 10. London 1969. Zitat S. 132.

Kierkegaard, Søren: *Die Tagebücher. 1834–1855.* Ausgewählt und übertragen von Theodor Haecker. München 1948. Zitat S. 157 (1843).

Adams, Robert M.: Comment. In: Susan Wolf: *Meaning in Life and why it matters.* Princeton 2010, S. 75–84.

Annas, Julia: *Aristotle and Kant on Morality and Practical Reasoning.* In: S. Engstrom / J. Whiting (Hg.): *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty.* Cambridge 1996.

Annas, Julia: *Kurze Einführung in die antike Philosophie.* Göttingen 2009.

Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik.* Aus dem Griechischen und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon. München 2004⁶.

Baltzly, Dirk: "Stoicism". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/stoicism/>> (6.5.2017).

Carter, Alan: *On Pascal's Wager, or why all bets are off.* In: *The Philosophical Quarterly* 50, 198 (2000), S. 22–27.

Cicero: *De Finibus Bonorum et Malorum* (Loeb Classical Library). H. Rackham (trans.). Cambridge 1914.

Dalton, Peter C.: *Pascal's Wager: The first argument.* In: *International Journal for Philosophy of Religion* 7, 2 (1976), S. 346–368.

Düsing, Klaus: *Das Problem des Höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie.* In: *Kant-Studien* 62:1 (1971), S. 5–42.

Gallois, Andre: "Identity Over Time". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/identity-time/>> (6.5.2017).

Hahmann, Andree: *Ein Blick auf Kants vorkritische Ontologie aus der Perspektive der kritischen Philosophie.* In: Andree Hahmann / Bernd Ludwig (Hg.): *Über die Fortschritte der kritischen*

- Metaphysik. Beiträge zu System und Architektur der kantischen Philosophie. Felix Meiner, [in Publikation].
- Hare, R. M.: *Moralisches Denken: seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*. Übersetzt von Christoph Fehige und Georg Meggle. Frankfurt/M. 1992.
- Hare, R. M.: Some reasoning about preferences: A response to essays by Persson, Feldman, and Schueler. In: *Ethics* 95, 1 (1984), S. 81–85.
- Hawkins, Jennifer: Well-Being, Time, and Dementia. In: *Ethics* 124 (2014), S. 507–542.
- Hawkins, Jennifer: Well-Being: What Matters Beyond the Mental?. In: *Oxford Studies in Normative Ethics* 4 (2015), S. 210–235.
- Herodot: *Orientalische Königsgeschichten*. Projekt Gutenberg. URL = <<http://gutenberg.spiegel.de/buch/-2573/1>> (6.5.2017).
- Höffe, Otfried: *Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?* München 2007.
- Hursthouse, Rosalind: "Virtue Ethics". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/ethics-virtue/>> (6.5.2017).
- Koethe, John: Comment. In: Susan Wolf: *Meaning in Life and why it matters*. Princeton 2010, S. 67–74.
- Kraut, Richard: "Aristotle's Ethics". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/aristotle-ethics/>> (6.5.2017).
- Laskowsky, Paul M.: *Epikur. Philosophie der Freude. Briefe. Hauptlehrsätze. Spruchsammlung. Fragmente. Übertragen und mit einem Nachwort versehen von P. M. Laskowsky*. Frankfurt/M. / Leipzig 1988.
- Ludwig, Bernd: „Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch...“ – lebendige, vernünftige und sittliche Weltwesen bei Kant. In: Inga Römer (Hg.): *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*. Berlin 2014, S. 117–142.
- Nelkin, Dana K.: Moral Luck. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/>> (6.5.2017).
- Nicholl, Larimore Reid: Pascal's Wager: The bet is off. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 39, 2 (1978), S. 274–280.
- Olson, Eric T.: "Personal Identity". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/identity-personal/>> (6.5.2017).

- Parry, Richard: "Ancient Ethical Theory". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ethics-ancient/>> (6.5.2017).
- Paul, Laurie A.: *Transformative Experience*. Oxford 2014.
- Pieper, Annemarie: Absurde Logik. Albert Camus' Grundlegung einer Philosophie des Lebens. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 28, 3 (1974), S. 424–433.
- Scheffler, Samuel: *Death and the Afterlife*. With Commentaries by Susan Wolf, Harry G. Frankfurt, Selena Valentine Shiffrin, Niko Kolodny. Edited and Introduced by Niko Kolodny. Oxford 2013.
- Seneca, Lucius Annaeus: *An Lucilius. Briefe über Ethik*. Philosophische Schriften. Lateinisch Deutsch. Sonderausgabe. Vierter Band. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Manfred Rosenbach. Darmstadt 1995.
- Slote, Michael: Goods and Lives. In: *Pacific Philosophical Quarterly* 63 (1982), S. 311–326.
- Steinfath, Holmer: Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. In: Homer Steinfath (Hg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt/M. 1998.
- Steinfath, Holmer: Werte und Glück. Die Frage nach dem guten Leben aus philosophischer Sicht.
 – Als Mitschnitt: URL = <http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/audioundvideo/video/Film_Vortrag_Holmer_Steinfath.html> (6.5.2017).
 – Als Aufsatz in: Hoesch, Matthias / Muders, Sebastian / Rüter, Markus (Hg.): *Glück – Werte – Sinn. Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben* (eBook). Berlin 2003, S. 13–34.
- Steinfath, Holmer: Wir und ich. Überlegungen zur Begründung moralischer Normen. In: A. Leist (Hg.): *Moral als Vertrag?* Berlin 2002, S. 71–95.
- Stemmer, Peter: Was es heißt ein gutes Leben zu leben. In: Holmer Steinfath (Hg.): *Was ist ein gutes Leben*. Frankfurt/M. 1998, S. 47–72.
- Tiberius, Valerie: *The Reflective Life: Living Wisely With Our Limits*. Oxford 2008.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt/M. 1976.
- Velleman, David J.: Well-being and time. In: *Pacific Philosophical Quarterly* 72 (1991), S. 48–77.
- Weidemann, Hermann: Wetten, daß ...? Ein antikes Gegenstück zum Wettargument Pascals. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81, 3 (1999), S. 290–315.
- Williams, Bernard: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*. Aus dem Engl. von Michael Haupt. Hamburg 1999.

Williams, Bernard: Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit. In: Bernard Williams: Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956–1972. Aus dem Engl. von Joachim Schulte. Stuttgart 1978, S. 133–162.

Wolf, Susan: Meaning in Life and why it matters. Princeton 2010.

Wolf, Susan: The Significance of Doomsday. In: Samuel Scheffler (Hg. von Niko Kolodny): Death and the Afterlife. Oxford 2013, S. 113–130.

Wolf, Ursula: Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben. Reinbek bei Hamburg 1999.

Zacher, Klaus-Dieter: Epikur. In: Bernd Lutz (Hg.): Metzler Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den neuen Philosophen. Stuttgart 2015, S. 203–205.

Danksagung

Eine solche, sich über mehrere Jahre erstreckende Arbeit wäre ohne die vielfältige Unterstützung zahlreicher Personen überhaupt nicht machbar.

Ich möchte mich deshalb ganz herzlich und in aller Form bei meiner Betreuerin Michaela Rehm bedanken. Zweifellos war ich kein einfacher Kandidat. Zudem waren wir meist an weit entfernten Orten beheimatet (München, Göttingen, Erfurt, Osnabrück), was die Betreuungssituation deutlich anspruchsvoller hat werden lassen. Doch hat sie mir stets fachlich beiseite gestanden und mir Mut zugesprochen. Was ich ihr neben den zahllosen scharfsinnigen Kommentaren allerdings am höchsten anrechne, ist die Tatsache, dass sie weder mich noch mein Projekt je aufgegeben hat, obwohl über Jahre hinweg kein anderer Wissenschaftler meinem Projekt Interesse entgegengebracht hat.

In diesem Sinne gilt mein ganz besonderer Dank als nächstes Susanne Boshammer, die sich erfreulicherweise sehr kurzfristig und ohne zu zögern bereiterklärt hat, das Zweitgutachten zu übernehmen und von deren intensiver Betreuung in der Endphase mein Projekt und ich sehr profitiert haben.

Ein weiterer mich über die Jahre mit sehr hilfreichem Feedback prägender und äußerst scharfsinniger Kopf ist Mario Brandhorst, dem ich nicht nur für seine fachlichen Kommentare zu tiefstem Dank verpflichtet bin, sondern der mir bei diversen Abenden mit Speis' und Trank stets wieder den Glauben in die Wissenschaft einflößen konnte, wenn ich ihn verloren hatte – was im Rahmen von Dissertationen schon mal vorkommen kann, wie mir glaubhaft versichert wurde.

Ich danke Almut von Wedelstaedt und Ralf Stoecker für sehr hilfreiches Feedback nachdem ich meine Arbeit im Rahmen eines Werkstattseminars vorgestellt hatte – woraufhin ich sie komplett neu geschrieben habe.

Ich danke Bernd Ludwig und Andree Hahmann für den sehr wichtigen Austausch in Bezug auf Kants zwei Ansätze zur Triebfeder der Moral. Ohne Andree Hahmann wäre ich auf den Punkt nicht aufmerksam geworden und ohne Bernd Ludwig hätte ich ihn nicht für mein Projekt nutzbar machen können.

Ich danke diversen Teilnehmern der Tagung *Well-being and time* in Münster 2016 für sehr anregende Gespräche – auch und insbesondere dafür, dass einige mir ihre unveröffentlichten Manuskripte zur Verfügung gestellt haben: Dan Haybron, Kurt Bayertz und Jennifer Hawkins.

Für jahrelange Unterstützung danke ich zudem Gerhard Lauer, Simone Winko und Bernd Ludwig. Ohne die Hilfskraftstellen an ihren Lehrstühlen hätte ich das Projekt der Dissertation nicht finanzieren können.

Ich danke Heike Kawaletz dafür, mein Projekt so lange ertragen und in der Endphase deutlich beschleunigt zu haben.

Außerdem sei meiner Mutter, Freunden, Bekannten und Verwandten für die ständige Frage gedankt, wie weit die Dissertation denn mittlerweile gediehen sei, weil ich dadurch gelernt habe, dass immer noch ein Quäntchen mehr Druck möglich war, als ich als Maximum angenommen hatte.

Schließlich danke ich Claus-Dieter Sonnenberg für die wertvolle Lektion, dass der wahre Kampf im Budo – und, wie sich gezeigt hat, auch im Verfassen einer Dissertation – nicht im Überwinden des Gegners, sondern in der Selbstüberwindung liegt.

Erklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die geltende Rahmenpromotionsordnung sowie Promotionsordnung der Fakultät für Geschichtswissenschaften, Philosophie und Theologie der Universität Bielefeld kenne; dass ich die Dissertation selbst angefertigt habe; keine Textabschnitte von Dritten oder eigenen Prüfungsarbeiten ohne Kennzeichnung übernommen und alle von mir benutzten Hilfsmittel und Quellen in meiner Arbeit angegeben habe; dass Dritte weder unmittelbar noch mittelbar geldwerte Leistungen für Vermittlungstätigkeiten oder für Arbeiten erhalten haben, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Dissertation stehen; dass ich die Dissertation noch nicht als Prüfungsarbeit für eine staatliche oder andere wissenschaftliche Prüfung eingereicht habe und dass ich die gleiche, eine in wesentlichen Teilen ähnliche oder eine andere Abhandlung nicht bei einer anderen Hochschule als Dissertation eingereicht habe.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (ISO 9706).

(Ort, Datum)

(Armin H. R. Schneider)