

Mensch sein können – im Spannungsfeld von Lebenskunst und Tugendethik

Hans-Joachim Höhn

Alasdair MacIntyre gehört zu jenen Denkern, die der Philosophie eine doppelte kritische Funktion zuweisen: Sie muss zeitkritisch und selbstkritisch sein. Wie beide Einstellung zugleich praktiziert werden können und zu konstruktiven, wengleich wiederum kontroversen Überlegungen führen, demonstriert er in seinem Hauptwerk *Der Verlust der Tugend*.¹ In diesem Buch diagnostiziert er eine kulturelle Selbstauszehrung und Erschöpfung der aufklärungsstolzen Moderne, eine Krise der vom Aufklärungsprojekt faszinierten gesellschaftlichen Moral und ebenso den Niedergang moralphilosophischer Reflexion. Eine scharfe Liberalismus- und Individualismuskritik findet sich darin ebenso wie der Vorwurf an seine Zunftgenossen, sich zwischen einem zynischen oder sprachanalytisch-kalten Sezieren moralischer Traditionen und schier endlosen Debatten über ethische Letztbegründungsstrategien eingerichtet zu haben. Einen Ausweg aus der kulturellen Krise der Gegenwart kann es für MacIntyre nur geben, wenn auf dem sozialen Feld ein entfesselter Liberalismus mit einem kommunitaristischen Konzept des Selbstseins-im-Miteinandersein überwunden wird. Angewiesen ist eine solche Wende auch auf eine Umstellung individueller Lebensfüh-

1 Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1981 (dt. *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1987).

rungsoptionen. Wer ihr als Philosoph zuarbeiten möchte, ist nach MacIntyre gut beraten, dies über die Wiedergewinnung einer tugendethischen Perspektive aristotelischen Zuschnitts zu versuchen.²

MacIntyres Werk hat ein geteiltes Echo gefunden. Sein Plädoyer für eine Erneuerung der Tugendethik stieß durchaus auf Zustimmung,³ wenngleich das von ihm gepflegte neoaristotelische Reflexions- und Theorieformat ebenso heftig in Frage gestellt wurde. Als Alternative haben sich vielfach Ansätze etabliert, die mit dem Label „Lebenskunst“ antreten und dabei höchst unterschiedliche Traditionen in sich aufnehmen. Die Bandbreite reicht von der Rezeption antiker Konzepte von „Selbstsorge“ und „Selbstmächtigkeit“, über die Moralistik der frühen Neuzeit bis hin zu ästhetischen Entwürfen postmoderner „Lebenskönnerschaft“.⁴ Es ist jedoch keineswegs zwingend, Tugendethik und Lebenskunstkonzepte lediglich im Kontrast aufeinander zu beziehen. Beide Ansätze eint die Frage, wie es gut (aus)gehen kann, ein eigener Mensch sein zu wollen.⁵

-
- 2 Vgl. Wolfgang Kersting, Artikel: „Alasdair MacIntyre“, in: Julian Nida-Rümelin, Elif Özmen (Hg.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 2007, S. 415: „Rigoros ersetzt M. das logische Begründungsargument der analytischen Tradition durch das narrative, geschichtliche Kohärenz herstellende Argument der hermeneutischen Tradition, Vernunft und Rechtfertigungsprozedur durch Geschichte und Tradition, den aufklärungsethischen Legalismus, die Normenorientierung in der Ethik durch Praxis- und Tugendorientierung. Er will die Zersplitterung der Lebenspraxis in einzelne normunterworfenen Handlungen rückgängig machen und plädiert dafür, das ganze Leben selbst als Praxis zu begreifen und zu leben, geleitet durch ein internes, alle untergeordneten praktischen Ziele integrierendes Ziel und bestimmt durch eine interne Beziehung auf das alle Güter integrierende Gute.“
 - 3 Vgl. Stjepan Radić, *Die Rehabilitierung der Tugendethik in der zeitgenössischen Philosophie. Eine notwendige Ergänzung gegenwärtiger Theorie in der Ethik*, Berlin 2011.
 - 4 Vgl. hierzu den Überblick von Wolfgang Schmid, „Über den Versuch zur Neubegründung einer Philosophie der Lebenskunst“, in: Volker Steenblock (Hg.), *Kolleg Praktische Philosophie*, Bd. 3: *Zeitdiagnose*, Stuttgart 2008, S. 240-271.
 - 5 Zum Ganzen vgl. auch Otfried Höffe, *Lebenskunst und Moral – oder: Macht Tugend glücklich?*, München 2007; Johannes Reiter, „Tugend als Lebenskunst“, in: Clemens

Diese Frage ist in der Moderne von permanenter Aktualität und bringt immer wieder neue Antwortversuche hervor. Im Folgenden geht es zunächst um eine kurze zeitdiagnostische Situierung dieser Versuche und der darauf bezogenen Lebenskunstliteratur (I.). Darauf folgt eine kritische Betrachtung ihrer Methodik (II.), die einfließt in die Frage, inwieweit klassische Tugendethik und moderne Lebenskunstkonzepte einander gegenseitig befruchten können – und was dabei von Alasdair MacIntyre zu lernen ist (III.).

I. Eigenes Leben – das Versprechen der Moderne

Zu den Versprechen der Moderne gehört die Idee, dass mit ihr die Zeit gekommen sei, in der es leicht falle, ein eigener Mensch zu sein. Der moderne Mensch sollte soweit wie möglich ein *homo optionis* sein, der wird, was er will, und aus sich macht, was er für sich auswählt. Der tatsächliche Lauf der Dinge hat jedoch kaum zur umfassenden Selbstermächtigung des Subjekts geführt. Individuelles Leben ist zwar weniger als zuvor eingezwängt in einen gemeinschaftlichen Komplex von Traditionen, Institutionen, Autoritäten und Rollen. An ihre Stelle sind jedoch andere Grenzen und Zwänge getreten, die sich ihrerseits der individuellen Einflussnahme entziehen: Ohne einen Zugang zur bezahlten Erwerbsarbeit lässt sich mit den neuen Freiheiten wenig anfangen. Ohne den Erwerb formeller Berufs- und Bildungsabschlüsse bleibt der Zugang zum Arbeitsmarkt verschlossen. Und ohne eine frühzeitige Absicherung gegenüber Daseinsrisiken wird das

Breuer (Hg.), *Ethik der Tugenden*, St. Ottilien 2000, S. 383-399; Anselm Winfried Müller, *Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens*, Stuttgart 1998; Josef Fellsches, *Lebenkönnen. Von Tugendtheorie zur Lebenskunst*, Essen 1996; Dietmar Mieth, *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf*, Düsseldorf 1984.

Insistieren auf Unabhängigkeit bald selbst zu einem Daseinsrisiko. Der gewonnenen Selbstverantwortlichkeit, Freiheit und Entscheidungskompetenz steht in komplexen Gesellschaften eine Abhängigkeit von ökonomisch und politisch definierten Lebensbedingungen gegenüber. Das „eigene“ Leben ist kein eigenes Leben im Sinne

eines freischwebenden, selbstbestimmten, allein dem Ich und seinen Vorlieben verpflichteten Lebens. Es ist vielmehr genau umgekehrt Ausdruck einer späten, geradezu paradoxen Form der Vergesellschaftung. Die Menschen müssen ein eigenes Leben führen unter Bedingungen, die sich weitgehend ihrer Kontrolle entziehen. Das eigene Leben hängt z.B. ab von Kindergartenöffnungszeiten, Verkehrsanbindungen, Stauzeiten, örtlichen Einkaufsmöglichkeiten usw., von den Vorgaben der großen Institutionen: Ausbildung, Arbeitsmarkt, Arbeitsrecht, Sozialstaat; von den Krisen der Wirtschaft, der Zerstörung der Natur einmal ganz abgesehen.⁶

Nur auf dem ersten Blick offeriert die Individualisierung des Sozialen die Vorordnung des Subjekts vor der Gesellschaft. Bei genauerem Hinsehen erweist sie sich als Funktionsbedingung und -erfordernis moderner Gesellschaften. Sie sind geradezu darauf angewiesen, dass die Individuen nicht mit ihrer Individualität und dem Ganzen ihrer Persönlichkeit in ihre Teilsysteme eingebunden werden, sondern nur partiell und zeitweise. In dem Maße, in dem die Gesellschaft ihre Funktionen auf einzelne Teilsysteme delegiert, werden die Menschen nur noch insofern in diese eingebunden, wie sie zum Handlungsträger der jeweils gültigen, untereinander aber unterschiedlichen Verhaltenslogiken werden in der Politik als Wähler/in, in der Wirtschaft als Produzent/in oder Konsument/in.

6 Ulrich Beck, „Eigenes Leben. Skizzen zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse“, in: ders. (Hg.), *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben*, München 21997, S. 11.

Was vom Individuum aus betrachtet zunächst als Erweiterung seines Handlungsraumes erscheinen mag, erweist sich aus der Perspektive der Gesellschaft als funktionale Voraussetzung ihres Bestehens. Gefragt in einer arbeitsteiligen Gesellschaft ist das mobile und flexible Subjekt. Zu viele und zu enge soziale Bindungen (z.B. Familie, Kinder) sind nicht nur hinderlich für das eigene Fortkommen (Karriere), sondern auch für die ökonomische (betriebliche wie volkswirtschaftliche) Produktivität. Flexible Arbeitszeiten nehmen auf feste Kinderbetreuungszeiten nur wenig Rücksicht. Flexibilität am Arbeitsplatz und beim freiwilligen oder erzwungenen Wechsel der Arbeitsstelle wird erwartet und belohnt. Nesthocker bleiben chancenlos, von Vorteil ist eine surfende Lebenseinstellung. Bindungen sind nur unter Vorbehalt einzugehen.

Wie man diese Herausforderungen meistert, bleibt den Individuen überlassen. Sie müssen den Anforderungen eines flexiblen Arbeitsmarktes entsprechen, seine Asymmetrien austarieren und seine Unwägbarkeiten in ihren Lebenslauf eingliedern. Hier manifestiert sich alltagsweltlich, was Verlaufsform und Struktur der Moderne kennzeichnet. In der Alltagswelt warten viele Problemlagen auf ihre Bewältigung, für die es keine strukturelle Lösung, wohl aber strukturelle Ursachen gibt. Wer sich unter diesen Umständen das Ideal eines geglückten Daseins nicht ausreden lassen will, muss dafür gute Gründe haben – und sich nach hilfreichem Beistand umschauen.

Seit geraumer Zeit bieten sich Anleitungen zur Lebenskunst als Problemlöser an. Sie wenden sich an Menschen, die politischer Unübersichtlichkeit und wirtschaftlicher Unsicherheit zum Trotz und im Wissen um tiefe Risse in ihrer Biographie das Projekt eines selbstbestimmten und sinnerfüllten Lebens nicht aufgeben wollen. Wer von ihnen auf der Suche nach einem hilfreichen Beistand ist, findet ihn bei professionellen Ratgebern, die davon überzeugt sind, dass das Leben in der Moderne so falsch nicht sein kann, um darin dennoch

gut leben zu können.⁷ Auch sie nehmen für sich in Anspruch, zeit- und kulturkritisch vorzugehen. Aber sie reklamieren dafür ein anderes Format und ein anderes Ziel als Autoren, die über die Feststellung einer entgleisenden Moderne oder einer negativen Dialektik von Fortschritt und Aufklärung nicht hinwegkommen.

Theodor W. Adornos meist zitierte Wendung „Es gibt kein richtiges Leben im falschen“⁸ ist in diesem Genre zu dem am meisten dementierten Aphorismus geworden. Dem großen Satz aus den *Minima Moralia* hält man entgegen, dass es in einem falschen Leben keine richtigen Sätze über das falsche Leben geben kann. Wenn das, was Adorno vom Leben sagt, nicht auch für seinen Satz über das Leben gelten soll – dass er nämlich falsch ist –, dann muss er zumindest insofern eine Berechtigung haben, dass er allem Falschen zum Trotz dem Leben etwas Zustimmungsfähiges abringt.⁹ Was aber auf das Bilden von Sätzen zutrifft, müsste nicht bloß für das Reden über die Welt, sondern auch für das Leben in der Welt gelten: Es kann nicht bloß inakzeptabel sein.

Für eine überzeugende Antwort reicht jedoch kaum aus, was Glücksratgeber an Tipps bereithalten, was man tun muss, um eigene Bedürfnisse und Interessen durchzusetzen, und welche Tools man braucht, um Konflikte souverän zu managen, um Entscheidungssituationen zum eigenen Vorteil zu modellieren und als Ich-AG die größte Rendite einzufahren.¹⁰

7 Vgl. als Übersicht Markus Moog, *Wer lebt, dem muß geholfen werden. Das Massenmedium Lebenshilferatgeber und die philosophische Reflexion über individuelle Lebensführung*, Würzburg 2002.

8 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M. 1985, S. 42.

9 Vgl. hierzu auch den Essay von Jochen Hörisch, *Es gibt (k)ein richtiges Leben im falschen*, Frankfurt/M. 2003.

10 Dass die entsprechenden Vorschläge meist in bemerkenswerter Affinität zu den normativen Vorgaben einer ökonomisierten Gesellschaft stehen, konstatiert Stefanie Duttweiler, *Sein Glück machen. Arbeit am Glück als neoliberale Regierungstechnologie*, Konstanz 2007.

Denn sehr rasch wird deutlich: Der Mensch ist nicht identisch mit seinen Bedürfnissen und Interessen. Sind sie befriedigt, stellt er fest: Es genügt nicht. Zum Glück! Denn es wäre nur ein kleines Glück, ein Beinaheglück, wenn er es damit gut und genug sein ließe. Wenn es um ein gelingendes und glückendes Leben geht, ist mehr gefragt, als im Sinne eines kategorischen Komparativs Bedürfnisse und deren Erfüllung jeweils zu steigern. Und es ist auch mehr notwendig, als sich am Primärziel des *homo oeconomicus* zu orientieren, dem es um ein erfolgreiches Selbstmanagement geht, dessen Erfolg wiederum allein an Kosten-Nutzen-Bilanzen ablesbar ist. Denn mit noch so vielen Zuwächsen an positiven Erträgen lässt sich das nicht tilgen, was an und im Leben schlechthin unannehmbar ist. Am Ende erhebt sich die Frage: Ist ein Leben annehmbar, wenn es darin zu viel vom kategorisch Unannehmbaren gibt?

Allerdings führt dieser Umstand einer Ratgeber-Gesellschaft¹¹ nicht in allzu große Verlegenheit. Sie weiß sich zu helfen und holt sich ihrerseits Rat. Nahezu alle wissenschaftlichen Disziplinen werden konsultiert. Mit ihrer Kompetenz will man sich herauswinden aus der Notlage, die Inakzeptanz des Daseins überwinden zu müssen, den Sinn seines Lebens trotz allen Widersinns finden zu sollen und/oder im Unglück dennoch sein Glück zu machen.¹² Meist sind die Vertreter der einschlägigen Disziplinen aber zunächst selbst überfragt. Sie tun, was in der Ratgeber-Gesellschaft jeder tun muss: Sie holen sich den Rat, den sie geben sollen, von anderen. Sie fahren mit einem Schleppnetz durch die Geistes- und Kulturgeschichte und präsentieren dann in Aphorismensammlungen

11 Zu diesem zeitdiagnostischen Etikett siehe eingehend Isolde Karle, „Das Streben nach Glück. Eine Auseinandersetzung mit der Beratungsgesellschaft“, in: Heinrich Bedford-Strohm (Hg.), *Glück-Seligkeit*, Neukirchen-Vluyn 2011, S. 51-68.

12 Zum neu eröffneten Bereich der interdisziplinären „Glücksforschung“ siehe etwa Alfred Bellebaum (Hg.), *Glücksforschung. Eine Bestandsaufnahme*, Konstanz 2002.

und Samplern das „best of“ antiker Weisheitslehren, neuzeitlicher Lebensphilosophie und spiritueller Diätetik.¹³ Von ihren Ratsuchenden werden diese Fundstücke dann in therapeutische Anleitungen zur Lebensführungstechnik weiterverarbeitet.

Längst hat dieser Trend auch die Philosophie erreicht. Zentriert um die Leitbegriffe „Glück“ oder „Liebe“ geht es auch dort um das „gute Leben“. Dass darüber nachzudenken eine klassische Angelegenheit der Philosophie darstellt, ist nicht zu bestreiten. Allerdings besteht wenig Neigung, dabei auch die klassischen Reflexionsmodelle zu verwenden. Wo die Autoren das als verstaubt geltende Format der Tugendethik meiden, lassen sie ihre Texte unter dem Label „Lebenskunst“ auftreten.¹⁴ Ihr Erfolg ist beträchtlich und die Aufmerksamkeit, die sie finden, ist weit gespannt. Seitdem sie mit der Ambition einer Theorie der Lebenskunst auch ein akademisches Publikum finden,¹⁵ sind sie sogar selbst Gegenstand philosophischer Reflexion geworden.¹⁶

-
- 13 Vgl. Josef M. Werle (Hg.), *Klassiker der philosophischen Lebenskunst. Von der Antike bis zur Gegenwart*, München 2000.
- 14 Vgl. exemplarisch Lutz von Werder, *Lehrbuch der Philosophischen Lebenskunst für das 21. Jahrhundert*, Berlin u. a. 2000; Theodor Leiber, *Glück, Moral und Liebe. Perspektiven der Lebenskunst*, Würzburg 2006; Frédéric Lenoir, *Was ist ein geglücktes Leben? Kleine philosophische Anleitung*, München 2012.
- 15 Dies gilt vor allem für die Arbeiten von Wilhelm Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt/M. 1991; ders., *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt/M. 1998; ders., *Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst*, Frankfurt/M. 2000; ders., *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst*, Frankfurt/M. 2004; ders., *Dem Leben Sinn geben. Von der Lebenskunst im Umgang mit Anderen und der Welt*, Berlin 2013.
- 16 Vgl. hierzu die Übersicht von Arnd Pollmann, „Gut in Form. Die neuere Debatte um eine Philosophie des guten Lebens im Überblick“, in: *DZPh* 47 (1999), S. 673-691; Christoph Horn, „Wie hätte eine Philosophie des gelingenden Lebens unter den Gegenwartsbedingungen auszusehen?“, in: *AZP* 25 (2000) S. 323-345; Urs Thurnherr, „Philosophie und Lebenskunst“, in: *ZDPhe* 26 (2004) S. 5-12; Claus Beisbart, „Lebenskunst – eine Herausforderung für die moderne Moralphilosophie?“, in: Caroline Sommerfeld-Lethen (Hg.), *Lebenskunst und*

II. „Etwas aus sich machen!“ – Ethik ohne Anthropologie?

Die Messlatte für Lebenskunstkonzepte, die zeitgemäße Ratschläge für ein gelingendes Leben geben wollen, liegt hoch. Sie müssen zum einen die gesellschaftlichen Umstände im Blick haben, die dieses Gelingen entscheidend beeinflussen. Und sie müssen zum anderen über eine zeitgemäße Form von Menschenkenntnis verfügen, um nicht bloß sagen zu können, wie es heute faktisch um den Menschen steht, sondern auch angeben können, wie es eigentlich gehen könnte: Mensch zu sein. Es geht dabei um nicht weniger als um die Ausbildung des Vermögens, gekonnt auf Herausforderungen zu reagieren, die sich aus dem Anspruch ergeben, im Kontext vergesellschafteter Individualität (a) einen eigenen Weg durchs Leben zu gehen; (b) sich selbst dabei treu zu bleiben, anstatt das eigene Leben bloß als Ausführung sozialer Verhaltenserwartungen zu realisieren, sich verkaufen oder unterwerfen zu müssen.

Die geforderte zeitgemäße Menschenkenntnis verlangt von Lebenskunstkonzepten nicht nur die Beachtung von sozialanalytischen, kulturkritischen und zeitdiagnostische Untersuchungen, die fraglich erscheinen lassen, ob das Ideal einer „selbstmächtigen“ Daseinsführung überhaupt umsetzbar ist. Verlangt ist auch eine philosophisch- anthropologische Kompetenz, die angesichts vielfacher Limitationen und Unverfügbarkeiten des Daseins nicht einem hybriden Autonomieideal zuarbeitet, das längst in den Mythenfundus der Moderne gehört.¹⁷

Moral, Berlin 2004, S. 101-230; Wolfgang Kersting, Claus Langbehn (Hg.), *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt/M. 2007; Jochen Sautermeister, „Carpe diem?!“. Positionen philosophischer Lebenskunst aus Antike und Gegenwart, in: *Ethica* 16 (2008), S. 129-152; Ferdinand Fellmann, *Philosophie der Lebenskunst zur Einführung*, Hamburg 2009.

17 Seit geraumer Zeit spürt eine psycho-analytische und psycho-historische Vernunftkritik im Anschluss an Freud, Nietzsche und Foucault bewusstseinsentzo-

Wer sich das Ideal eines geglückten Daseins durch keine Krisendiagnose ausreden lassen will, muss dafür gute Gründe haben. Diese lassen sich aber nur finden, wenn man dem Leben auf den Grund geht und nach dem „Logos“ des Menschseins fragt. Waren in der Antike Ethik und Anthropologie noch gegenseitig kontextualisiert, so haben moderne Lebenskunstentwürfe diesen Nexus so weit gelockert, dass sie ihre Verallgemeinerungsfähigkeit nicht mehr damit begründen, dass ihnen ein Wissen darüber zugrunde liegt, wie es erstlich und letztlich um den Menschen steht. Wo die Antike den Kollektivsingular „Mensch“ gebrauchte, wählt die Lebenskunst das Ich-Verstärkerwort „Selbst“. Es geht ihr um Selbsterfindung und Selbstgestaltung, um Selbstverwirklichung und Selbstbehauptung, um Selbstwahrnehmung und Selbststilisierung, um Selbstsorge und Selbstmanagement.¹⁸ Ihrem Bild vom Menschen entspricht „das selbstmächtige, sich die Macht zu binden und zu lösen zuschreibende neuzeitliche Individuum.“¹⁹

Nach moderner Überzeugung wird menschliches Leben bedeutsam erst durch all das, „was der Mensch als tätiges Wesen aus den vorgefundenen Verhältnissen und dabei zugleich

genen Antriebskräften individuellen Handelns nach (vgl. Axel Honneth, „Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik“, in: Christoph Menke, Martin Seel (Hg.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt/M. 1993, S. 149-163). Neuen Auftrieb erhielt diese Debatte vor allem durch neurowissenschaftliche Studien, die Zweifel daran aufkommen lassen, dass ein Subjekt sein Handeln aus freien Willensbeschlüssen und rationaler Selbstbestimmung hervorgehen lassen kann. Vgl. hierzu Elisabeth List, Harald Stelzer (Hg.), *Grenzen der Autonomie*, Weilerswist 2010; Ludger Heidbrink, „Autonomie und Lebenskunst. Über die Grenzen der Selbstbestimmung“, in: Kersting, Langbehn (Hg.), *Kritik der Lebenskunst*, S. 261-286.

18 Mit dieser Auflistung sind jene Wortfavoriten benannt, mit denen im Anschluss an Michel Foucault das Lebenskunstvokabular bestückt wird von Wilhelm Schmid, *Mit sich selbst befreundet sein*, Frankfurt/M. 2004.

19 Wolfgang Kersting, „Die Gegenwart der Lebenskunst“, in: ders., Langbehn (Hg.), *Kritik der Lebenskunst*, S. 14.

aus sich selber macht.“²⁰ Seinen „Logos“ macht der Umstand aus, dass er „von seiner Konstitution gar nicht anders kann, als aus den vorgefundenen Verhältnissen und dabei aus sich selber etwas zu machen.“²¹ Der Mensch ist das Wesen, das die Evolution dahin gebracht hat, etwas (Vernünftiges) aus dem zu machen, was die Evolution aus ihm gemacht hat.

Diese vielfach antreffbare „postessentialistische Wesensbestimmung“ des Menschen ist kultur- und theoriegeschichtlich durchaus nachvollziehbar.²² Aber vielleicht wäre ein höheres philosophisches Maß an zeitgemäßer Unzeitgemäßheit für ein Lebenskunstkonzept nicht weniger angebracht.

Was Aristoteles und Seneca in ihrer Zeit lehrten, war Philosophie, beruhte auf bestimmten theoretischen und normativen Auffassungen über Mensch und Natur, über das Leben in Natur und Gesellschaft, über Wissen und Handeln. Ebendieses paradigmatische Fundament, diese ethisch-anthropologische Parametrik ist im Laufe der Entwicklung der Praktischen Philosophie unter dem Einfluß des veränderten Selbst- und Weltverständnisses des Menschen in der Moderne verdrängt worden. Damit hat die Lebenskunst ihren philosophischen Sockel, ihr angestammtes konzeptuelles Gerüst verloren. Übrig blieben die philosophisch ungebundenen Schwebteile des lebenspraktischen Wissens, die Ratschläge und Lebensweisheiten, die die Zeiten überdauern und immer wieder neu formuliert werden können – heute im nahezu industriell produzierten Schrifttum der Lebensbewältigungspsychologie.²³

20 Birgit Recki, „Der Mensch und die Kultur“, in: Michael Hofer (Hg.), *Über uns Menschen. Philosophische Selbstvergewisserungen*, S. 34.

21 Recki, „Der Mensch und die Kultur“, S. 35. Vgl. hierzu auch dies., „Das Tier, das aus sich selber etwas macht“, in: Detlev Ganten u.a. (Hg.), *Was ist der Mensch?*, Berlin, New York 2008, S. 209-211.

22 Vgl. hierzu etwa Birgit Beck, *Ein neues Menschenbild? Der Anspruch der Neurowissenschaften auf Revision unseres Selbstverständnisses*, Münster 2013.

23 Kersting, „Die Gegenwart der Lebenskunst“, S. 44.

Der Ausfall anthropologischer Parametrik kann nicht durch die Betonung einer „Ästhetik der Existenz“ ausgeglichen werden, bei der etliche Lebenskunstkonzepte Zuflucht nehmen.²⁴ Dass es kein Zurück zur platonischen Anthropologie, zum aristotelisch-thomistischen Leib-Seele-Schema, zu metaphysisch-naturrechtlichen Spekulationen über das Wesen des Menschen oder zu teleologischen Bestimmungen seines Daseins gibt,²⁵ schließt nicht die Unmöglichkeit einer Neukalibrierung des Verhältnisses von Ethik und Anthropologie ein. Ebenso wenig bleibt nur noch als Alternative der ambitionierte Versuch einer vollständigen Naturalisierung des Menschseins, welche für die Kategorie eines unbedingten moralischen Sollens keine Verwendung mehr hat und als kategorischen Imperativ nur noch die evolutionäre Fitnessmaximierung im Dienste einer optimierten genetischen Reproduktion der menschliche Spezies anerkennt.²⁶

III. Moralische Intelligenz – Die Vernunft der Tugenden

Vor der (existenzial-)anthropologischen Frage, was es überhaupt heißt, in der Welt zu sein und ein Leben angesichts vielfacher Begrenzungen führen zu müssen, weichen Lebenskunstkonzepte oft ebenso aus wie vor dem Ausweis des Maßstabes, an dem man Maß nehmen muss, um die Chancen und Risiken eines gelingenden Lebens ermessen zu können. Aber ohne ein Nachdenken über Grund und Grenzen des Daseins

24 Vgl. Wilhelm Schmid, „Lebenskunst als Ästhetik der Existenz“, in: J. Schümer (Hg.), *Glück und Ethik*, Würzburg 1998, S. 83-91.

25 Zur Distanzierung von solchen Konzepten vgl. Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg u.a. 2009; René Weiland (Hg.), *Philosophische Anthropologie der Moderne*, Weinheim 1995.

26 Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung mit diesen Versuchen etwa Peter Janich (Hg.), *Naturalismus und Menschenbild*, Hamburg 2008.

und ohne Reflexion auf seine Gelingensbedingungen ist auf solche Konzepte wenig Verlass. Es braucht auch ein Wissen darüber, was es eigentlich heißt, als Mensch derart am Leben zu sein, dass es dabei vernünftig zugeht. Damit ist noch nicht gewährleistet, dass der Einsatz dieses Wissens zu einer Lebenspraxis führt, bei der alles gut geht. Wenn das, was man vernünftig angeht, auch gut weitergehen soll, bedarf es des Zusammenspiels von Vernunft und Moral. Wie man die hierfür notwendige ethische Intelligenz entwickelt und anwendet, ist das zentrale Thema der klassischen Tugendethik.²⁷

Tugenden sind durch Übung erworbene Grundhaltungen, aufgrund deren dauerhaft (d.h. nicht bloß zufällig) ein kluger und moralisch richtiger Umgang mit inneren (Affekte, Begierden, Bedürfnisse, Leidenschaften) und äußeren Einflüssen menschlicher Lebensführung möglich wird. Sie verdanken sich einem biographischen Wachstums- und Reifungsprozess,²⁸ kraft dessen der Mensch am Ende dazu disponiert ist, „aus dem Stand“ heraus die angemessene Einstellung zu den Umständen seines Handelns einzunehmen. Die klassischen Tugendkonzepte stellen in Aussicht, dass durch sie der Mensch navigationsfähig wird im Kontext sozialer Trends und Moden durch die Orientierung an wertbestimmten Zielmarken menschlichen Wollens und Tuns, die über den Tag hinaus gültig sind. Tugenden sollen dazu beitragen, dass ein Individuum weder Spielball der eigenen Triebkräfte, Bedürfnisse, Launen und Leidenschaften („Fremdbestimmung von innen“) noch bloßes Rädchen im Getriebe gesellschaftlicher Verhaltenserwartungen („Fremdbestimmung von außen“) wird. Vielmehr kann es sich in ein kritisches Verhältnis zu ihnen begeben, um die inneren und äußeren Antriebskräfte des Lebens so zu

27 Zur Vermessung des tugendethischen Diskurses vgl. u.a. Christoph Halbig, *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*, Berlin 2013.

28 Vgl. zu diesem Aspekt Martin Wallroth, *Moral ohne Reife? Ein Plädoyer für ein tugendethisches Moralverständnis*, Freiburg u.a. 2000.

koordinieren, dass sie zu einem gelingenden Selbstsein-im-Miteinandersein beitragen.²⁹

Allerdings wird die Modernitätskompatibilität eines solchen Ansatzes auch heftig bestritten. Diese Kritik kann sich mit einem Blick in die Sozialgeschichte darauf berufen, dass eine an Tugenden orientierten Moraltheorie und -pädagogik stets auch mit prekären Folgen aufwartete. Theorie und Praxis der Tugenden hatten immer auch individualitätshemmende und -verachtende Wirkungen. In ihnen haben autoritäre Gemeinschaften ihr Selbstbild ausgestanzt und mit ihnen haben sie das Verhalten ihrer Mitglieder diszipliniert. Tugenden stehen im Verdacht, Ausdruck eines spießigen bürgerlichen Moralkanons zu sein, in dessen Zentrum Pflichtbewusstsein und Entsagungsbereitschaft stehen. Tugenden können Menschen zwar dazu bringen, in den Wechselfällen des Lebens Haltung zu bewahren. Diese Haltung war aber nur zu oft ein Strammstehen vor der jeweiligen Obrigkeit. Tugenden stehen im Verdacht, vor allem Ausdruck des gesellschaftlichen Zwangs zum Selbstzwang sein.

Schlägt das soziale Pendel um, ist das Ergebnis der Emanzipation von dieser Nötigungen meist eine neue Nötigung: der Zwang zur ungezwungenen Selbstdisziplin.³⁰ Dies mindert den Anteil der Nötigung, macht aber aus ihr noch keine Tugend. Zwar sind Sparsamkeit, Fleiß, Sorgfalt, Pünktlichkeit inzwischen als karriererelevante „soft skills“ rehabilitiert. Ohne sie lässt sich nichts erreichen – schon gar nicht in einer Leistungsgesellschaft. Besonders gefragt sind Einsatzbereitschaft, Enttäuschungsresistenz, Zukunftsoptimismus, Risikobewusstsein. Ohne sie funktioniert nichts – schon gar nicht in einer auf Innovation und permanenten Wandel eingestellten

29 Vgl. Alasdair MacIntyre, *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*, Hamburg 2001, S. 96-196.

30 Vgl. hierzu Bernhard Rathmayr, *Selbstzwang und Selbstverwirklichung. Bausteine zu einer historischen Anthropologie der abendländischen Menschen*, Bielefeld 2011.

ten Gesellschaft.³¹ Damit ist noch nichts über ihre moralische Qualität ausgesagt. Soft skills sind Mittel zum Erreichen von Zwecken, vielleicht Ausdruck von sozialer Kompetenz, aber eine eigene sittliche Dignität ist damit noch nicht erwiesen. Ihre moralische Bedeutung erhalten sie erst durch das Ziel bzw. durch ein „höchstes Gut“, zu dessen Realisierung sie beitragen.

Liberalistische Gesellschaftstheorien haben für den Tugendbegriff keine Verwendung mehr und ersetzen die Verpflichtung auf die Idee des *summum bonum* durch die Beachtung der „Erhaltungsbedingungen der für jedermann vorteilhaften Ordnungen des Marktes, Rechts und Eigentums, die in der Anerkennung des gleichen Rechts aller auf ungestörte Interessenbefriedigung kulminiert.“³² Die sittliche Tugendhaftigkeit der Marktteilnehmer wird ebenso neutralisiert wie ihr Egoismus, wenn die „unsichtbare Hand“ des Marktes (A. Smith) all diese Antriebe ohne ihr Zutun in gesamtwohldienliche Arrangements verwandelt. Den gesellschaftlichen Moralbedarf deckt nach liberalistischer Auffassung der Markt am besten. Er fördert Haltungen, bei denen individuelles Interesenskalkül und Marktdienlichkeit konvergieren.³³

In der modernen Anthropologie verflüchtigt sich ein Esenzialismus, der eine materiale, normativ gehaltvolle Vorstellung wahren und eigentlichen Menschseins kennt und es erlaubt, „gelingende und glückende Weisen des Menschseins von mißglückten und verfehlten menschlichen Lebensweisen zu unterscheiden.“³⁴ Damit schwindet auch die Möglichkeit,

31 Vgl. Wolfgang Koch, Jürgen Wegmann, *Tugend lohnt sich*, Frankfurt/M. 2007.

32 Wolfgang Kersting, „Konjunkturen der Tugend“, in: Manfred Prisching (Hg.), *Postmoderne Tugenden? Ihre Verortung im kulturellen Leben der Gegenwart*, Wien 2001, S. 54.

33 Vgl. ausführlicher Richard Sturn, „Tugend und moderne Ökonomie. Vom Nützlichen und Anständigen“, in: Prisching (Hg.), *Postmoderne Tugenden*, S. 75-108; Michael Baurmann, „Freiheit und Tugend. Moralische Bedarfsdeckung durch die unsichtbare Hand?“, ebd., S. 109-141.

34 Kersting, „Konjunkturen der Tugend“, S. 63.

„menschliche Eigenschaften, Fähigkeiten und gesellschaftliche Lebensumstände daraufhin zu befragen, ob und inwieweit sie der Vervollkommnung der menschlichen Natur dienlich sind.“³⁵

Moderne Lebenskunstkonzepte unternehmen bewusst keine Wiederbelebungsversuche eines anthropologischen Essenzialismus. Ebenso meiden sie den Anforderungskatalog einer normativen Ethik. Sie verdecken aber diesen Mangel mit dem Gestus, die Enge des tugendethischen Rasonierens und Moralisierens überwunden zu haben. Will man sich dafür aber nicht neue Vagheiten in Sprache und Sache einhandeln, bedarf es einer doppelten Anstrengung. Es gilt, auf zeit- und sachgemäße Weise ethische Intelligenz und praktische Lebenskönnerschaft zu verknüpfen.

MacIntyre hat überzeugend dafür plädiert, dass ohne eine philosophisch geleitete Reflexion der anthropologischen, epistemologischen, handlungs- und rationalitätstheoretischen Bezüge ethischer Lebenskönnerschaft den Beratungs- und Hilfestellungsabsichten der Lebenskunstkonzepte die valide Basis fehlt. Eine eklektizistische Aufbereitung von traditionellen Weisheitslehren und praktischen Klugheitsregeln unterbietet das gebotene Reflexionsniveau.

Dies gilt auch für die theologischen Varianten und Versionen der Lebenskunstliteratur, die ebenfalls dem klassischen Tugendkonzept nur geringe Modernitätskompatibilität attestieren. Ihre Autoren durchsuchen die Archive des Christentums nach veraltensresistenten Beständen. Sie schöpfen aus dem Weisheitswissen der Bibel und der Kirchenväter, erinnern an bewährte Kloster- und Ordensregeln und versehen ihre Beschreibungen eines trotz aller Gefährdungen gelingenden Lebens mit einem Schuss Authentizität durch Einblicke in ihre eigene Biographie. Sie verstehen sich als Ratgeber und Lebensbegleiter, lassen Barmherzigkeit walten angesichts der

35 Ebd.

Unzulänglichkeiten von Menschen guten Willens. In ihren Traktaten sagen sie selten etwas Neues, lieber renovieren sie Überkommenes. Sie brauchen keine argumentativen Absicherungen, sondern vertrauen auf die lebenspraktische Evidenz ihrer Empfehlungen. Was auf den ersten Blick nicht plausibel ist, wird mit einer Anleihe bei der Tiefen- und/oder Entwicklungspsychologie wettgemacht. Zuweilen haben sie den Hang zum Pathos oder schliddern ins Erbauliche. Sie schließen keine Überlegung ab, ehe sie eine passende Sentenz in der spirituellen Literatur gefunden oder eine eigene Formulierung zur Aphorismusreife gebracht haben.³⁶

Was diese Texte auszeichnet, ist ihr konsiliatorischer Gestus. Sie schlagen vor und raten an, aber vermeiden die Rhetorik der Verbote und Gebote. Sie entwerfen keine kategorischen Imperative, deren Erfüllung unterschiedslos von allen Subjekten verlangt wird. Vielmehr heben sie ab auf das Individuelle, Besondere, Einmalige menschlicher Existenz und ermutigen ein Subjekt dazu, genau das zu tun und aus sich zu machen, was niemand sonst vermag. Das Ideal des eigenen Lebens versehen sie mit der Zuspitzung: Das Eigene leben! Sie positionieren sich diesseits eines moralischen Sollens und setzen stattdessen auf ein Können, das auf dem spirituellen, ästhetischen und emotionalen Vermögen des Menschen beruht. Sie machen keine Vorschriften, sondern unterbreiten Sinnofferten, von denen Gebrauch machen kann, wer meint, dass sie für das Erreichen eigener Ziele hilfreich sind.

Was diesen Ansätzen fehlt, ist eine zeit- und sachgemäße Rekontextualisierung von Anthropologie und Ethik. Wer sich an viele Menschen wendet, muss das ihnen Gemeinsame im Blick haben. Ohne eine kritische Absicherung und breite anthropologische Fundierung kann die oft behauptete Lebens-

36 Repräsentativ für dieses Schreibmuster und zugleich mit großem Abstand die religiösen Bestsellerlisten anführend ist Anselm Grün, *Das große Buch der Lebenskunst*, Freiburg u.a. 2012.

nähe von Lebenskunstentwürfen keine existenzielle Tiefe beanspruchen.³⁷ Ohne die Anbindung an die Ethik bleiben meist nur Ratschläge im Rang von Kalendersprüchen und Binsenweisheiten übrig. Oder man stößt auf Anleitungen zu lustbetonter, fröhlicher Unbekümmertheit im Umgang mit den Widrigkeiten des Daseins. Sich über diese Hemmnisse elegant oder nonchalant hinwegzusetzen, ist keine Kunst, sondern Ausdruck eines Lebens, dessen alleinige Seins- und Handlungsebene die Oberfläche ist.

Das Leben ist zunächst keine Kunst, sondern eine Praxis, die wie jede andere Praxis auch besser oder schlechter ausgeübt werden kann. Und wie der Mensch bei jeder Praxis ein Wissen erwerben kann und muss, um sie gut und richtig auszuüben, bedarf es auch hier eines Wissens darüber, wie man richtig gut lebt. Aber dieses Wissen ist von besonderer Art. Es hat wenig gemein mit Rezepten und Gebrauchsanweisungen. Es muss von Grund auf erworben werden und führt zur Kenntnis von Grundbedingungen menschlichen Daseins. Eine solche Anstrengung stellt somit lediglich Grundwissen für „Lebenskünstler“ zur Verfügung. Alltagstaugliche praktische Lebensweisheit und prinzipiell angelegte Daseinshermeneutik bedingen und bedürfen einander.

37 Zur Einlösung dieser Postulate vgl. Hans-Joachim Höhn, *Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik*, Freiburg u. a. 2014.