

Teil III.

Allgemeine Überlegungen, Abgrenzung, Ausblick

Einleitung zu Teil 3

Im letzten Teil der Arbeit möchte ich drei noch ausstehende Aufgaben bearbeiten. Die erste dieser Aufgaben ist Mills Auseinandersetzung mit Platon, mit der ich mich in Kapitel 7 beschäftigen werde. Diese Auseinandersetzung ist deshalb von Bedeutung, weil argumentiert werden könnte, diese habe einen ähnlichen Status wie seine Auseinandersetzung mit Bentham und Coleridge in den Aufsätzen, mit denen ich mich in Teil I beschäftigt habe. Auch im Falle von Platon oder Platons Sokrates hebt Mill dessen Güte als Philosoph hervor und formuliert so implizit, wie ein guter Philosoph sein sollte. In einer Arbeit über Mills Philosophie der Philosophie darf seine Auseinandersetzung mit Platon daher nicht fehlen.

Dass die Auseinandersetzung mit Platon nicht bereits im ersten Teil stattfindet, ist trotzdem gerechtfertigt: Schon auf der Oberfläche wird deutlich, dass die Auseinandersetzung nicht zu den beiden als Komplemente gedachten Auseinandersetzungen mit Coleridge und Bentham gehört. Mit Platon setzt sich Mill in Form von Kommentarübersetzungen einiger Dialoge auseinander, von denen manche gar nicht veröffentlicht wurden und vielleicht auch nicht für die Veröffentlichung bestimmt waren. Und auch inhaltlich scheint er an Platons Sokrates viele der Dinge zu schätzen, die er auch an Bentham schätzt. Rhetorisch zugespitzt (und sicherlich nicht ganz akkurat) könnte gesagt werden, Mills unbestreitbar große Bewunderung der platonischen Dialoge ist die Bewunderung dafür, dass Platon, obwohl er so viel früher als Bentham gelebt hat, bereits ein fast so guter Philosoph war wie Bentham. Es wird also durch die Auseinandersetzung mit Platon nicht viel zu Mills Ideal der Philosophie hinzugefügt. (Genaueres in Abschnitt 7.1.)

Die Auseinandersetzung mit Platon erfolgt aber nicht nur der Vollständigkeit halber. Mill missversteht Platon, insofern er ihn mit Bentham parallelisiert, natürlich. Dieses Missverständnis auszuarbeiten ist der zweite Sinn der Diskussion von Mills Auseinandersetzung mit Platon. In der Ausarbeitung des Missverständnisses wird sich zeigen, dass die platonischen Dialoge – zumindest die Frühdialoge, auf die ich mich zwecks dieser Auseinandersetzung weitgehend beschränke – nicht nur Ähnlichkeiten zu Bentham und dem, was ich Benthams Tugend genannt habe, aufweisen, sondern auch zu Coleridges Tugend.

Die Auseinandersetzung mit den platonischen Frühdialogen bietet sich dafür an, eine Konsequenz des Bildes von Philosophie, das durch die beiden philosophischen Tugenden gezeichnet wird, auszuarbeiten. Diese Konsequenz werde ich anhand der Frage, ob ethisches Wissen *technē*-Charakter hat, diskutieren, die in den Frühdialogen, insbesondere in Ursula Wolfs Lesart dieser Dialoge, prävalent ist. Ich werde argumentieren, dass die Überlegungen, die dagegen sprechen, dass ethisches Wissen *technē*-Charakter hat, auch dagegen sprechen, dass die Philosophie *technē*-Charakter hat, und dies ins Verhältnis zu den Tugenden setzen. Damit ist ein Unterschied der Philosophie zu Disziplinen, die diesen *technē*-Charakter haben als Konsequenz aus den Tugenden herausgearbeitet. Dieser am Ende systematische Punkt hätte vielleicht in Teil I gehört; er bietet sich aber thematisch im Rahmen der Auseinandersetzung mit Mills Platonlesart an, sodass ich ihn hier präsentieren will.

Die zweite der Aufgaben betrifft die Frage der Verallgemeinerbarkeit der sozialphilosophischen Tugenden Mills in Bezug auf andere Ansätze. Vor dem Hintergrund der Nicht-Exklusivität der Tugenden und meiner Behauptung aus Kapitel 2, dass Philosophie der Philosophie exemplarisch und paradigmatisch argumentieren muss, kann dieser Schritt nur beispielhaft erfolgen. Ich versuche dies im ersten Teil von Kapitel 8. Der zweite Teil des Kapitels ist offenen Fragen und einem Ausblick gewidmet.

7. Moral und Technik: Expertise in Moral und Moralphilosophie und Mills Tugenden

Das folgende Kapitel stellt in gewisser Hinsicht eine Art Exkurs vom bisherigen Verlauf dieser Arbeit dar. Ich möchte, nachdem das letzte Kapitel vor dem Hintergrund seiner eigenen sozialphilosophischen Tugenden zwei explizite Schwächen von Mills Art und Weise, Moralphilosophie zu betreiben, deutlich gemacht hat, eine Geste in eine mögliche Richtung machen, wie es besser geht: Dies ist die Form platonischer Dialoge. Mehr als eine Geste kann es in einer Arbeit über Mills Philosophie der Sozialphilosophie natürlich nicht sein. In meiner Arbeit geht es nicht primär um Moralphilosophie, sondern um das, was ich Mills sozialphilosophische Tugenden genannt habe. Dennoch ist das Kapitel aber nicht nur ein Exkurs. Es beinhaltet auch eine andere Perspektive auf die Begründung dafür, von philosophischen Tugenden und nicht von anders strukturierten Idealen zu sprechen. Ich nehme an, dass, was ich in diesem Kapitel zu sagen versuche, voraussetzungsreicher und kontroverser sein dürfte, als es der Teil I und II waren: Sollte das dazu führen, dass die Argumentation dafür, dass es sich (über Mills eigene Auffassung und die Argumente aus Teil II hinaus) um Tugenden handeln muss, weiterhin nicht für überzeugend gehalten wird, hoffe ich, dass davon das Ergebnis, dass es sich um fruchtbare philosophische Ideale handelt, unberührt bleibt.

Was Coleridges Tugend betrifft, muss es das Ziel sein, möglichst deutlich zum Ausdruck zu bringen, worum es in der Ethik geht; und dazu gehört, was die Ethik von anderen Bereichen menschlicher Aktivität unterscheidet (oder besser: was eine ethische Betrachtungsweise menschlicher Aktivität unterscheidet von anderen praktischen Betrachtungsweisen der gleichen Bereiche). Dann muss, was Benthams Tugend angeht, gezeigt werden, dass und unter welchen Qualifikationen dies dennoch nicht in einen bloßen Dogmatismus führen muss, der darin besteht, diese Spezifik „unserer“ ethischen

Praxis für sakrosankt zu erklären. Mein Zugang zur Fragestellung liegt in dem, was häufig als die platonischen „Frühdialoge“¹ klassifiziert wird, und insbesondere auch in Ursula Wolfs Lesart dieser Dialoge². Warum ich mich überhaupt mit Platon auseinandersetze, erfordert vielleicht eine Begründung:

Der offensichtlichste Grund ist, dass Mill sich selbst extensiv mit Platon auseinandergesetzt hat: Er hat Kommentar-Übersetzungen³ zu neun platonischen Dialogen angefertigt und vier davon auch veröffentlicht,⁴ er erwähnt seine kindheitliche Beschäftigung mit den platonischen Dialogen explizit als Bestandteil seiner philosophischen und philologischen Sozialisation;⁵ und er hat drei Veröffentlichungen zu Platon und Grotes *History of Greece* rezensiert.⁶ Insbesondere die Rezension zu Grotes *Plato* ist hier interessant: Sie ist weniger eine Rezension des Werkes von Grote, sondern vielmehr eine Auseinandersetzung mit Platon und insbesondere Platons Philosophieverständnis.⁷ Insofern ist es fast verpflichtend auf die Aus-

- 1 Was diese Arbeit angeht dient diese Bezeichnung einfach für die in Band 1 befindlichen Dialoge der von Ursula Wolf herausgegeben Platonausgabe in Schleiermacher-Übersetzung. Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*. Zur Problematik dieser Festlegung, siehe unten.
- 2 Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*.
- 3 John Stuart Mill. „Notes on Some of the More Popular Dialogues of Plato“. In: *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XI. Essays on Philosophy and the Classics*. Hrsg. von J. M. Robson. Toronto und andere: University of Toronto Press und Routledge & Kegan Paul, 1978, S. 37–238.
- 4 Spekulationen zu den Gründen der Auswahl für Übersetzung und Veröffentlichung finden sich hier: Sparshot, „Introduction to Vol. XI“, xviii ff.
- 5 Siehe z. B. Mill, *Autobiography*, S. 25, wo die erste Auseinandersetzung mit ungefähr zwölf Jahren stattfindet. Die Wichtigkeit Platons für ihn erwähnt Mill aber immer wieder.
- 6 John Stuart Mill. „Grote’s Plato“. In: *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XI. Essays on Philosophy and the Classics*. Hrsg. von J. M. Robson. Toronto und andere: University of Toronto Press und Routledge & Kegan Paul, 1978, S. 375–440, John Stuart Mill. „Two Publications on Plato“. In: *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XI. Essays on Philosophy and the Classics*. Hrsg. von J. M. Robson. Toronto und andere: University of Toronto Press und Routledge & Kegan Paul, 1978, S. 239–243, John Stuart Mill. „Grote’s History of Greece I“. In: *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XI. Essays on Philosophy and the Classics*. Hrsg. von J. M. Robson. Toronto und andere: University of Toronto Press und Routledge & Kegan Paul, 1978, S. 271–305.
- 7 Dies war von Mill so beabsichtigt, wie Sparshot anmerkt: „As its scale might suggest, Mill’s review was long premediated, and he warned Grote that he

einandersetzung Mills mit Platon in einer Arbeit über Mills Philosophie der Philosophie einzugehen: Wie auch bei Coleridge und Bentham schätzt Mill bei Platon nicht, was er für dessen substantielle Überzeugungen hält, sondern seinen Beitrag zur Verbesserung der philosophischen Praxis selbst.⁸ Allerdings sieht Mill Sokrates' philosophische Tugenden (beziehungsweise die Tugenden des sokratischen Platon im Gegensatz zum dogmatischen Platon, den er von diesem unterscheidet⁹) sehr analog zu denen Benthams – und zwar bis hin in die Formulierungen, die er verwendet.¹⁰ Benthams Tugend könnte aus Mills Sicht auch Sokrates' Tugend genannt werden. Mills Sicht auf Sokrates ist in dieser Hinsicht aber unplausibel: Sokrates ist nicht einfach ein etwas weniger vollkommener Bentham. Mill missversteht die sokratischen Dialoge¹¹ Platons, wenn er meint, es gehe hier *nur* oder in erster Linie um eine Exemplifizierung von Benthams Tugend. Anstatt also Benthams Tugend noch einmal an Mills Bild der sokratischen Dialoge Platons herauszuarbeiten, möchte ich von dem ausgehend, was ich für ein zentrales Missverständnis in Mills Auffassung der Dialoge halte, zur oben beschriebenen Aufgabenstellung dieses Kapitels übergehen.

Der zweite Grund, sich mit den Frühdialogen zu beschäftigen, ist folgender: Ein verbreitetes Thema neuzeitlicher Philosophie ist die Auseinandersetzung mit der Befürchtung, Ethik sei vor dem Hintergrund naturwissenschaftlicher Welterklärungen eine völlig subjekti-

would be using the book as a springboard for his own considered view of Plato's achievement.“ Sparshot, „Introduction to Vol. XI“, S. xxxviii. Oder später noch etwas harscher: „We saw him [...] using Grote as a peg to hang his own pet notions on [...]“ Ebd., S. xlxxiv.

- 8 Am explizitesten ist Mill vielleicht hier: Mill, *Autobiography*, S. 25. Aber auch in Mill, „Grote's Plato“ und Mill, „Notes on Some of the More Popular Dialogues of Plato“ wird dies deutlich: Dort schreibt er in seiner Einleitung zum „Protagoras“, es seien nicht die Ergebnisse, sondern der Modus des Philosophierens, um den es gehe. Siehe ebd., S. 41. Mill bezieht sich dabei stark verkürzend auf Friedrich Schleiermacher. „Über den Werth des Sokrates als Philosophen“. In: *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke. Philosophische und vermischte Schriften. Zweiter Band*. G. Reimer, 1838, S. 287–308.
- 9 Mill, „Grote's Plato“, S. 415.
- 10 Vgl. ebd., S. 382. Sogar das Verhältnis Hume-Bentham entspricht in Mills Darstellung ungefähr dem Verhältnis Zenon-Platon. Vgl. Mill, „Bentham“, S. 80.
- 11 Gemeint ist Mills Gegensatz zu den dogmatischen Dialogen Platons. Für diese Unterscheidung Mills: siehe oben.

7. Expertise und die Tugenden

ve Angelegenheit.¹² Eine Strategie, diese Befürchtung zu zerstreuen, ist zu behaupten, sie finde nicht im Wesen der Ethik eine Grundlage, sondern in einem scientistischen Vorurteil. Paradigmatisch dafür ist im 20. Jahrhundert die Kritik an John Mackies Argument der Absonderlichkeit.¹³ „Absonderlich“, so wird Mackie entgegen gehalten, seien ethische Tatsachen nur vor dem Hintergrund einer scientistischen Ontologie. Eine besonders radikale Form des Umgangs damit ist der metaethische Naturalismus neoaristotelischer Prägung: Der Rhetorik nach wird die Behauptung des naturalistischen Fehlschlusses als Sündenfall der Philosophie¹⁴ angegriffen¹⁵, indem die Zurückführbarkeit des ethischen Denkens auf das Denken über naturhistorische¹⁶ (oder zumindest naturteleologische) Urteile behauptet wird: Warum sollte das Ethische nicht natürlich sein?¹⁷ Es ist aber nicht nötig, ethische Naturalist*in im engeren Sinne zu

-
- 12 Dies ist zum Beispiel unter anderem eines der Elemente der Motivation der neuzeitlichen Frage nach einer Begründung der Ethik, die Korsgaard anführt. Vgl. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, S. 18–89. Die Geschichte der Auseinandersetzung mit dieser Frage und ihre systematische Aufarbeitung (vgl. ebd., S. 21–89) führt Korsgaard schließlich zu einer kantischen Metaethik. Vgl. ebd., S. 90–166.
- 13 Das Argument richtet sich gegen das, was Mackie „objektive Werte“ nennt, weil diese ontologisch seltsame Entitäten sein müssten. Vgl. John Leslie Mackie. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin Books, 1977, Kapitel 1, Abschnitt 9. Dass auch in der Metaethik die ontologische Frage entscheidend sei, begründet Mackie ebenfalls – und sein Grund ähnelt Mills Kritik an den Intuitionist*innen. Vgl. ebd., Kapitel 1, Abschnitt 3.
- 14 Ich hatte bereits in Abschnitt 6.1.2 angedeutet, dass tatsächlich nicht ganz klar ist, worauf Moore hinaus will. Siehe insbesondere auch Frankena, „Der naturalistische Fehlschluss“.
- 15 Zum Beispiel in Foot, „Moral Arguments“: Wenn Tatsache und Wert als voneinander logisch unabhängige Dinge definiert würden, sei es nicht verwunderlich, so zum Beispiel Foot, dass man von einer korrekten Beschreibung der Tatsachen in einer bestimmten Situation nicht auf das schließen könne, was in dieser Situation zu tun sei.
- 16 Thompsons Strategie ist es, zu zeigen, dass diese Urteilsform sich ganz ohne Weiteres in die Frege’sche Urteilstafel einfügen lassen könne. Thompson, *Life and Action*, insbesondere Teil 1. Ich vermute aber, dass besonders Teil 3 des Buches eine weitere Form ethischen Nachdenkens etablieren soll – aber auch diese sei nichts Seltsames; auch sie passe sich ein in eine erweiterte Frege’sche Urteilstafel. Siehe ebd., Teil 3.
- 17 Diese Seite des (neoaristotelischen) Naturalismus wird zum Beispiel von Thomas Hoffmann betont. Thomas Hoffmann. *Das Gute*. Berlin: De Gruyter, 2014.

sein, um die ontologische oder epistemologische Priorität der Wissenschaften als übertriebene Entzauberung der Welt zu sehen, die in der Aufklärung ihren Ausgang genommen habe.¹⁸ Ich bin überzeugt, diese Strategie, die Wichtigkeit und Legitimität ethischen Nachdenkens vor einer wahrgenommenen szientistischen Bedrohung zu verteidigen, schütten das Kind mit dem Bade aus und vernachlässigen die Andersartigkeit der Ethik.

Wie kann man gegenüber dieser Strategie nun die Besonderheit der Ethik betonen (und zumindest einige Bedenken der Nonnaturalist*innen ernst nehmen), ohne sich selbst dem Vorwurf, einer szientistischen Dogmatik anzuhängen, auszusetzen – gerade vor dem Hintergrund, dass dieser Vorwurf gegenüber Mill naheliegt und sicher in gewissem Sinne auch angebracht ist? Ich meine, viele der Punkte, um die es hier geht, sind nicht neuzeitliches Dogma, sondern sie finden sich bereits in den Frühdialogen, deren Entstehung hoffentlich weit genug von unterstellbarer neuzeitlicher Wissenschaftshörigkeit entfernt ist, dass dieser Vorwurf gegenüber ihnen nicht glaubwürdig ist.¹⁹

Drittens ist auf der anderen Seite der Szientismusvorwurf – beziehungsweise, was dahinter steckt – natürlich nicht in allen Aspekten ungerechtfertigt: Er wird von McDowell ja häufig so verstanden, dass wir eine unbeteiligte Außenperspektive auf bestimmte Bereiche unseres menschlichen Tuns und Denkens nicht einnehmen können, ohne das, was diese Bereiche ausmacht, aus dem Blick zu verlieren.²⁰ Präziser formuliert können wir die Außenperspektive auf diejenigen Bereiche unseres Tuns und Denkens nicht einnehmen, die sich einem Reduktionismus in der Hinsicht entziehen, dass eine Beschreibung

18 McDowell beschreibt das Projekt als „partial re-enchantment“. Siehe John McDowell, *Mind and World*. Cambridge, Mass. und London: Harvard University Press, 1996, S. 85.

19 Natürlich wird auch oft von einer „hellenistischen Aufklärung“ gesprochen, in deren Kontext die platonischen Dialoge zu verstehen seien. Siehe Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, S. 18f. In jedem Fall ist diese Aufklärung aber nicht durch den modernen Szientismus geprägt.

20 Mithilfe der Seitenblickmetapher auf Intentionalität im Allgemeinen kritisiert McDowell dies in McDowell, *Mind and World*, S. 153; spezifisch in Bezug auf die Ethik besonders in seiner Auseinandersetzung mit der Projektionsmetapher, die ein solcher Seitenblick ist, kritisiert er es in zum Beispiel in John McDowell, „Projection and Truth in Ethics“. In: *Mind, Value and Reality*. Cambridge, Mass. und London: Harvard University Press, 1998.

7. Expertise und die Tugenden

aus der Außenperspektive der Bedeutung, die unsere Handlungen aus der Innenperspektive haben, niemals gerecht werden könnte. Unzweifelhaft ist dies bei der Ethik der Fall.²¹ Wenn der Szientismus eine Betonung von Benthams Tugend ist, dann ist die Kritik am Seitenblick eine Betonung von Coleridges Tugend. Dieser Konflikt findet sich auch in den Frühdialogen (bis in die Form hinein, siehe Abschnitt 7.3.3).

Der zweite und dritte dieser Punkte spricht also jeweils eine Form der Überbetonung einer der beiden sozialphilosophischen Tugenden an. Mit dem Bezug auf die Frühdialoge entziehe ich mich, wenn meine Auseinandersetzung mit den Frühdialogen erfolgreich ist, daher gleichzeitig dem Vorwurf, insbesondere Benthams Tugend sei eigentlich ein neuzeitliches Dogma.

Viertens erschöpft sich die Dialogform sicherlich nicht darin, authentisch die Perspektiven der Teilhaber*innen an einer Praxis zu integrieren. Auch wenn es strittig ist, worin die philosophische Relevanz der Dialogform genau besteht, ist sie sicherlich nicht irrelevant²² – und zwar dann, wenn man bereit ist, die Dialogform, die hier als Form für die Darstellung bestimmter metaethischer Fragestellungen (was die Frühdialoge betrifft) gewählt wurde, auch als paradigmatische Form des Denkens über die Ethik, die Form der (praktischen) Philosophie also, selbst zu verstehen. Dieser Punkt beinhaltet vor dem Hintergrund der heutigen bereits in Kapitel 2 problematisierten Unterscheidung zwischen normativer Ethik und

21 Ich meine, das heißt nicht, dass es keine wissenschaftlichen Beschäftigungen mit der Ethik geben kann. Eine *philosophische* Beschäftigung mit der Ethik darf aber die Innenperspektive nicht ignorieren. Hier herrscht – so wie ich die Lage einschätze – weitgehende Einigkeit. Die interessante und sicherlich philosophische Frage ist die sich anschließende Frage, wie viel Kontinuität man zwischen den verschiedenen wissenschaftlichen Perspektiven und der philosophischen Perspektive erlauben will und sollte: Redet die Soziologin, wenn sie behauptet, im bildungsbürgerlichen Milieu sei Veganismus sehr viel verbreiteter als in anderen Milieus, über ein gänzlich anderes Thema als ich, wenn ich sage, Tiere zu quälen sei moralisch falsch? Oder ist es das gleiche Thema aus verschiedenen Perspektiven?

22 Beispielsweise Kenneth Sayre unternimmt einen Versuch, diese zu erfassen, der sich an den Äußerungen zur Philosophie des zwar umstrittenen, dafür aber recht expliziten siebten Briefes orientiert. Kenneth M. Sayre. „Plato’s Dialogues in Light of the *Seventh Letter*“. In: *Platonic Writings/Platonic Readings*. Hrsg. von Charles L. Griswold. London: Routledge, 1988, S. 93–109.

Metaethik einen kritisierbaren Übergang. Die mögliche Kritik daran ist diese: Wenn das Thema der Frühdialoge meist als das „Wesen des Guten und des Wissens davon“ charakterisiert werden kann, und wir solche Fragen und Antwortversuche, weil es philosophische Fragen und Antwortversuche sind, nicht unabhängig von den Diskursen, in denen sie entstehen, präsentieren können, ohne sie zu entstellen – und wir deshalb die Dialogform wählen sollten –, dann folgt natürlich nicht, dass dies in der normativen Ethik auch so sein sollte. Ich glaube, das in diesem Kapitel Folgende legt nahe, dass wir den Übergang vollziehen dürfen; und letztlich sogar, dass Fragen der normativen Ethik mit den (oder ohne die) gleichen Wahrheitsansprüchen beantwortet werden können wie Fragen der Metaethik. Zwischen alltäglichem ethischem Denken, der Disziplin der normativen Ethik und der Metaethik gibt es, wenn ich Recht habe, wichtige Kontinuitäten²³, die, wie ich unten argumentieren will, zusätzlich die Rede von philosophischen *Tugenden* im Gegensatz zu anders strukturierten Idealen plausibel machen sollen. Alle vier Punkte werden im Laufe des Kapitels aufgegriffen und dabei hoffentlich klarer.

Natürlich kann ich in einem Kapitel den Frühdialogen oder Ursula Wolfs Behandlung der Frühdialoge nicht einmal in Ansätzen gerecht werden. Diesen Anspruch habe ich auch nicht. Ich werde auf drei miteinander verwandte Herangehensweisen an die Ethik und ethisches Wissen eingehen, die Mill meiner Meinung nach missversteht: Dies ist die Frage nach der Lehrbarkeit der menschlichen *arete*, die Frage nach Expertise im Bereich der menschlichen *arete* und schließlich die Frage nach der Bezahlbarkeit ethischen Rates oder ethischer Lehre. Zunächst (Abschnitt 7.1) werde ich dabei im Rahmen einer kurzen Auseinandersetzung mit Mills Platonrezeption dieses Missverständnis erarbeiten. Dann werde ich mich mit der Frage nach Expertise in beiden Tugenden einzeln und gemeinsam beschäftigen. (Abschnitt 7.2) Danach werde ich (in Abschnitt 7.3) in Anlehnung besonders an Ursula Wolf andeuten, was der Witz dieser Motive in den Frühdialogen *eigentlich* ist, und dies ins Verhältnis zu den Tugenden und der Frage nach Expertise in den Tugenden setzen.

23 In Abschnitt 2.3 hatte ich von einem Kollabieren der Metaebenen gesprochen.

7.1. Mill und Platon

Mills Auseinandersetzung mit Platon beginnt in der Kindheit.²⁴ Gegen Ende seines dritten Lebensjahrzehnts veröffentlicht er dann Kommentar-Übersetzungen von vier Dialogen.²⁵ Wann diese (und weitere fünf, die er nicht veröffentlicht) entstanden sind, ist nicht ganz klar.²⁶ Klar ist aber, dass er sich zum Zwecke der Rezension von Grotes *Plato* mit 59 Jahren noch einmal in Platons Dialoge einarbeitet.²⁷

Es gibt Motive in Mills Auseinandersetzung mit Platon, die in diesem Zeitrahmen konstant bleiben: So ist es Mill ein Anliegen, Platon – und insbesondere Platons Verhältnis zu den Sophisten – vor konservativer Vereinnahmung zu bewahren.²⁸ Bei der Veröffentlichung der Kommentar-Übersetzungen bedeutet dies, dass Mill Platon weitgehend als Gegenpol zur etablierten Meinung in Athen hinstellt. Platon, so will Mill seine Zeitgenoss*innen glauben machen, wäre im Lager der *Philosophical Radicals*; die Vorwürfe der Gottlosigkeit und der Verderbung der Jugend gegen Sokrates (und die Sophist*innen) seien vergleichbar mit den entsprechenden Vorwürfen gegen die *Radicals*.²⁹ Das geht so weit, dass Mill sich agnostisch darüber gibt, ob Platon die Ideenlehre, die sich (seiner Meinung nach) nicht gut in dieses Bild einpasst – zumindest nicht, wenn der Empirismus der *Radicals* und Mills berücksichtigt wird –, wirklich vertreten hat.³⁰

Dies scheint er später – nach erneuter Platon-Lektüre und vielleicht auch unter dem Einfluss von Grotes *Plato* – anders zu sehen: In „Grote’s Plato“ unterscheidet er einen sokratischen Platon von

24 Siehe z. B. Mill, *Autobiography*, S. 25. Siehe oben.

25 Mill, „Notes on Some of the More Popular Dialogues of Plato“.

26 Siehe Sparshot, „Introduction to Vol. XI“, xviiiiff.

27 Siehe ebd., S. xxxviii.

28 Eine Darstellung dieser „radikalen“ Lesart Platons findet sich bei: Giovanni Giorgini, „Radical Plato: John Stuart Mill, George Grote and the Revival of Plato in Nineteenth-Century England“. In: *History of Political Thought* 30.4 (2009), S. 617–646.

29 Mill, „Notes on Some of the More Popular Dialogues of Plato“, S. 43. Vergleiche auch später: Mill, „Grote’s Plato“, S. 403.

30 Er sagt zum Beispiel über die Ideen „that they were fixed opinions in his mind is more than can be affirmed, all that is certain being that his speculations tended that way“. Mill, „Notes on Some of the More Popular Dialogues of Plato“, S. 222.

einem dogmatischen Platon.³¹ Letzterer wird von Mill auch als Alterserscheinung Platons aufgefasst.³² Der sokratische Platon allerdings bleibt für Mill ein philosophisches Vorbild: Er benutzt hier die gleiche Unterteilung zwischen negativer und positiver Philosophie, die er auch bei der Erarbeitung von Benthams Stärken in „Bentham“ benutzt hatte³³ – ganz abgesehen davon, dass er Bentham in „Bentham“ explizit mit Sokrates vergleicht.³⁴ Durch diese progressive Lesart Platons, die Mill mit Grote teilt, entsteht ein bestimmtes Bild der philosophischen Stärken und Absichten Platons. Und es ist sicher nicht von der Hand zu weisen, was Sparshot schreibt: „For that reason it seemed suitable to make a study of Plato an opportunity for speaking out on the great questions of the day. Mill, just like the transcendentalist interpreters he complains of, will let Plato inspire him but not disquiet him.“³⁵

Besonders deutlich zeigt sich diese Vereinnahmung Platons bei Mills (und Grotes) Behandlung der Sophist*innen, wie bereits angedeutet. Mill hat unzweifelhaft Recht, dass das Bild der Sophist*innen der Korrektur bedurfte: Die Sophist*innen sind nicht radikal-skeptische Denker*innen, gegen deren jugendzersetzenden Einfluss

31 Siehe Mill, „Grote's Plato“, S. 415.

32 Siehe ebd., S. 414.

33 Allerdings schreibt er diese Unterscheidung in „Grote's Plato“ Grote zu. Siehe ebd., S. 382. Dies ist charakteristisch für diesen Aufsatz: Obwohl er vorgibt, eine Rezension von Grotes *Plato* zu sein, bezieht sich Mill fast ausschließlich dann auf Grote, wenn dieser etwas sagt, was auch Mill über Platon sagen will. Mill sagt nur sehr wenig über Grotes Text: Eine der wenigen Stellen an denen das so ist, befindet sich gegen Ende des Aufsatzes, wo Mill Grotes Verteidigung von Protagoras' (angeblich) relativistischer Wahrheitsauffassung gegen Sokrates widerspricht. Siehe ebd., S. 426ff. Dass die Bewertung von Protagoras die „einzige substantielle“ Meinungsverschiedenheit von Mill und Grote bezüglich Platon ist, meint auch Giorgini, der an dieser Einschätzung von Protagoras den Unterschied zwischen Mills elitistischer und Grotes egalitaristischer Demokratievorstellung veranschaulicht sieht: Vgl. Giorgini, „Radical Plato: John Stuart Mill, George Grote and the Revival of Plato in Nineteenth-Century England“, S. 643–646.

34 Die Strukturanalogie geht nach Mill sogar noch weiter: so wie Bentham mit seiner positiven und negativen Philosophie in Hume einen Vorgänger habe, der in rein negativer Philosophie brillierte, so habe Platon (beziehungsweise Sokrates) in Zenon einen solchen negativen Vorgänger. Vergleiche Mill, „Grote's Plato“, S. 382 und Mill, „Bentham“, S. 80.

35 Sparshot, „Introduction to Vol. XI“, S. xl.

Sokrates die konservativen Institutionen verteidigt³⁶ – jedenfalls nicht vorwiegend. In diesem Sinne ist vieles, was Mill zum Teil in Anschluss an Grote zur Rehabilitation der Sophist*innen erwähnt, sehr plausibel.³⁷ Aber auch Mill muss natürlich zugeben, dass Platon Kritik an den Sophist*innen übt; dass sie die Antagonist*innen von Sokrates in vielen der Frühdialoge sind.³⁸

Ich möchte für den Rest dieses Abschnittes Mills Rekonstruktion der Kritik Platons an den Sophist*innen darstellen. In Mills Text gibt es hier eine oberflächliche Spannung. Einerseits will Mill die Sophist*innen gegen konservative Schmähung verteidigen – und Platon so vor konservativer Vereinnahmung schützen. Andererseits muss er etwas zu Platons Kritik an den Sophist*innen sagen. Charakteristisch für die Art und Weise, wie Mill diese Spannung zu lösen versucht, ist folgende Passage:

It is most unjust to the Sophists to adopt, as the verdict of history upon them, the severe judgment of Plato, although from Plato's point of view they deserved it. He judged them from the superior elevation of a great moral and social reformer [...]; but, as Mr. Grote remarks, to accept his judgment of them would be like characterizing the teachers and politicians of the present time in the words applied to them by Owen or Fourier.³⁹

- 36 Mill beschreibt dieses von ihm und Grote zu korrigierende Bild so: „The opinion which commonly prevails about Plato is something like the following. The Athenians, and the other Greeks, had become deeply demoralized by a set of impostors called Sophists—pretenders to universal knowledge, and adepts at disconcerting simple minds by entangling them in a mesh of words—who corrupted young men of fortune, by denying moral distinctions, and teaching the art of misleading a popular assembly. The lives and intellectual activity of Sokrates and Plato had for their chief object to counteract the doctrines and influence of these men.“ Mill, „Grote's Plato“, S. 387.
- 37 In der Grote-Rezension: Siehe ebd., S. 387–394, aber auch schon vorher, z. B. Mill, „Notes on Some of the More Popular Dialogues of Plato“, S. 43.
- 38 In „Grote's Plato“ setzt sich Mill ab Seite 399 damit auseinander. Mill, „Grote's Plato“, S. 399–403.
- 39 John Stuart Mill. „Grote's History of Greece II“. In: *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XI. Essays on Philosophy and the Classics*. Hrsg. von J. M. Robson. Toronto und andere: University of Toronto Press und Routledge & Kegan Paul, 1978, S. 307–337, S. 329. An anderen Stellen weist Mill auch darauf hin, dass Platon durchaus Hochachtung vor einigen Sophisten gehabt habe, z. B. Mill, „Notes on Some of the More Popular Dialogues of Plato“, S. 43.

Wie das Zitat zeigt, sieht Mill Platons Kritik an den Sophist*innen analog zur Kritik, die [Charles] Fourier oder [Robert] Owen an zeitgenössischen Politiker*innen und Lehrer*innen geübt haben könnten: Vermutlich waren Fourier und Owen nicht der Meinung, es sollte oder könne diese Berufe gar nicht geben; vielmehr erfüllen die entsprechenden Personen nicht den Standard, der an sie gelegt werden *sollte*. Damit übergeht Mill aber den eigentlichen Punkt in doppelter Weise: Zum einen geht es bei den Sophist*innen, wenn Platon sie kritisiert, natürlich nicht um Lehrer*innen im Allgemeinen, sondern um Lehrer*innen der menschlichen *arete*; zum anderen scheint die Frage der Lehrbarkeit der menschlichen *arete* auf etwas im Wesen der menschlichen *arete* hinzuweisen, so dass es sicher nicht Platons Punkt ist, dass es lediglich die Rückschrittlichkeit oder die Unvollkommenheit der Sophist*innen ist, die dagegen spricht, dass *sie* die Tugend lehren können. Es geht um die menschliche Tugend und darum, dass eine bestimmte Form der Auseinandersetzung mit der menschlichen Tugend – diejenige, die in einigen Dialogen als sophistisch bezeichnet wird – dieser nicht gerecht wird, und es geht nicht darum, die Unvollkommenheiten einer spezifischen, historisch realen Gruppe von Menschen nachzuweisen.⁴⁰

Konkretisieren möchte ich dieses Bild des Wesens der Kritik Platons an den Sophist*innen unter den gleichen Gesichtspunkten, unter denen ich mich im nächsten Abschnitt mit den Frühdialogen selbst beschäftigen werde: Der Lehrbarkeit der menschlichen *arete*, der Bezahlbarkeit von Rat bezüglich der menschlichen *arete* und der in beiden Punkten impliziten Fragestellung, inwiefern Expertise in Fragen der menschlichen *arete* möglich ist. Natürlich ignoriert auch Mill diese Themen nicht, aber in seinem Versuch, die Sophist*innen zu rehabilitieren, verwischt er die Bedeutung dieser Fragen.

Dass Platon Sokrates zum Beispiel die Art und Weise, wie die Sophist*innen für die Lehrbarkeit der menschlichen *arete* eintreten,

40 Wie Mill eigentlich selbst bemerkt, bilden die Sophist*innen *historisch* gesehen in dieser Hinsicht gar keine einheitliche Gruppe (Siehe Mill, „Grote’s Plato“, S. 397f) und es ist natürlich eine legitime Frage, mit welchem Recht wir Sokrates aus der Gruppe der Sophist*innen als historischem Phänomen ausschließen sollten, wenn der einzige Unterschied zwischen ihm und ihnen darin besteht, dass sie weniger gut in dem waren, was sie *und* Sokrates machten.

7. Expertise und die Tugenden

in einigen Dialogen in Frage stellen lässt, ist auch Mill klar. In den einleitenden Absätzen zu seiner Kommentarübersetzung des Protagoras spekuliert Mill beispielsweise, dass das Ziel des Protagoras sei, nachzuweisen, dass

truth could only be ascertained by that more accurate mode of sifting opinions, which the dialectic method (or that of close discussion between two persons, one of whom interrogates, and the other answers) furnishes, but which speech-making, and the mere delivery of doctrines from master to student (the practice of the Sophists) absolutely preclude.⁴¹

Diese Gegenüberstellung dessen, was Mill die „dialektische Methode“ nennt, gegenüber einer Lehrmethode, die im Redenhalten und Weitergeben von Lehrsätzen besteht, ist sicherlich Thema im „Protagoras“, um den es hier geht.⁴² Allerdings missversteht Mill, dass es in den Dialogen nicht um eine allgemeine didaktische Richtlinie geht, sondern speziell um philosophische Fragen – im Protagoras zum Beispiel um die Lehrbarkeit der menschlichen *arete*. Mill hält die dialektische Methode aber ganz allgemein für wichtig, wie sich auch später in „Grote's Plato“ noch einmal zeigt, wo er über den Grund für die dialektische Methode Folgendes sagt:

Yet truth, in everything but mathematics, is not a single but a double question; not what can be said for an opinion, but whether more can be said for it than against it. There is no knowledge, and no assurance of right belief, but with him who can both confute the opposite opinion, and successfully defend his own against confutation.⁴³

Dies entspricht den Vorstellungen aus dem zweiten Kapitel von „On Liberty“, die ich bereits in Abschnitt 5.2.3 diskutiert habe:

41 z. B. Mill, „Notes on Some of the More Popular Dialogues of Plato“, S. 44.

42 Allerdings kommt es, wie auch Mill auffällt, im Protagoras zu einem interessanten performativen Widerspruch von Sokrates in Bezug auf dieses Thema, nachdem dieser den Protagoras gebeten hat, kürzer zu antworten: „[I]t is agreed, at the instance of Socrates, that Protagoras should interrogate and Socrates answer, in order that Socrates might afford a specimen of what he thought the proper mode of answering. It turned out an unhappy specimen, however, for Socrates was led by it to make as long a speech as any in the dialogue.“ ebd., S. 54. Dies thematisiert Mill aber ansonsten nicht weiter.

43 Mill, „Grote's Plato“, S. 411.

Mill meint dort, dass die Bedeutung einer Meinung verblasst, wenn diese nicht herausgefordert wird. Und es passt auch gut zu den Reflexionen über den Wert seiner eigenen Erziehung im ersten Kapitel der *Autobiography*.⁴⁴ Wahrscheinlich kann auch im Rahmen einer im weitesten Sinne konstruktivistischen Didaktik viel zugunsten der dialektischen Methode im Gegensatz zum Redenhalten und Lehrsätze-Weitergeben als Lehrmethode gesagt werden. Es spricht also nichts dagegen, mit Mill „die dialektische Methode“ ganz allgemein für eine dem bloßen Vortrag überlegene Methode zu halten.

Den Witz der Kritik an den Sophist*innen verschleiert dieser allgemeine didaktische Punkt jedoch, so wichtig er ist: Aktivität und Einbeziehung der Lernenden ist unzweifelhaft auch unverzichtbar, wenn es zum Beispiel um die Vermittlung des Biot-Savart-Gesetzes im Physikunterricht geht: Es müssen Fragen beantwortet, Missverständnisse aufgezeigt, Begriffe geklärt werden – und es ist sicherlich auch hilfreich im Sinne Mills, das Gesetz von Alternativen abzugrenzen, damit seine Bedeutung nicht verblasst: Es wäre auch vorstellbar, dass sich Elektronen so-und-so durch ein Magnetfeld bewegen; aber sie bewegen sich so-und-so. Wenn aber all dies geschehen ist, wenn die Lernende die Bedeutung und die Implikationen des Gesetzes verstanden hat, mag sie sich fragen, ob sie den Inhalt des Gesetzes für wahr halten sollte. Und hier ist es legitim, die Physiker*in als Expert*in zu akzeptieren und ihr zu glauben. Die Lernende könnte das Experiment auch selbst durchführen und oft ist dies in didaktischen Zusammenhängen auch sinnvoll; aber es ist nicht immer nötig und nicht immer möglich. In diesem Sinne ist „delivery of doctrines from master to student“ in der Physik eben doch möglich.⁴⁵ *Speziell in der sophistischen Kunst* ist dies, so zumindest scheint es das aber Thema des Protagoras zu sein, nicht so offensichtlich möglich – und dies übersieht Mill an den meisten Stellen.

44 „Most boys or youths who have had much knowledge drilled into them, have their mental capacities not strengthened, but overlaid by it. [...] Mine, however, was not an education of cram. [...] Anything which could be found out by thinking, I never was told, until I had exhausted my efforts to find it out for myself.“ Mill, *Autobiography*, S. 33ff.

45 Vergleiche die Abgrenzung der sophistischen Kunst zum Beispiel von der Medizin im „Protagoras“, auf den sich Mills Bemerkung bezieht. Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Protagoras“, 311b.

Dies wird auch deutlich, wird die unterschiedliche Einordnung der Mathematik bedacht: Mathematik dürfte nach Mills Zitat⁴⁶ ja gerade *nicht* zu den Gegenständen zählen, die sich besonders paradigmatisch für eine „dialektische“ Behandlung anbieten: Wenn der Grund für die dialektische Methode derjenige ist, dass die Bedeutung einer Meinung nur vor dem Hintergrund von Gegenmeinungen deutlich gemacht werden kann, dies aber für alles gilt außer für die Mathematik, dann scheint es in der Mathematik gerade *keinen* Grund für die dialektische Methode zu geben. In den platonischen Dialogen, zum Beispiel im „Menon“, ist aber die Mathematik *gerade* paradigmatisch für die Mäeutik, die ihrerseits Grund für das, was Mill „dialektische Methode“ nennt, ist – so paradigmatisch, dass sie (mindestens) als Analogie für das *kalon kagathon* dienen kann.⁴⁷ Mill liest die Gedanken zur Lehrbarkeit der menschlichen *arete* in den Frühdialogen so, als ob es generell um Lehrbarkeit ginge – und übersieht so, dass diese Gedanken dort eine Perspektive sind, unter der die menschliche *arete* in den Blick genommen wird.

Das gleiche Missverständnis zeigt sich auch in Mills Behandlung der Prüfung des Orakelspruchs in der „Apologie“: Mill hat zwar Recht, wenn er die Prüfung des Orakelspruchs in den Zusammenhang mit der Kritik an den Sophist*innen stellt;⁴⁸ dies werde ich im nächsten Abschnitt genauer begründen. Aber auch hier ignoriert Mill, dass es nicht um Wissen schlechthin geht, sondern um Wissen vom *kalon kagathon*: Die Handwerker*innen haben, wie Mill richtig wiedergibt, tatsächlich Wissen. Und ebenso ist es richtig, dass sie meinen, mehr zu wissen, als sie in Wirklichkeit wissen.⁴⁹ Aber dies ist trotzdem nicht der ganze Witz der Passage. Eine Schiffbauer*in,

⁴⁶ Ich beziehe mich auf das Zitat, zu dem Fußnote 43 gehört.

⁴⁷ Siehe Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Menon“, 82b-86c: Sobald gezeigt ist, dass der Sklave die mathematische Aufgabe wie durch Wiedererinnerung lösen kann, ist die grundsätzliche Skepsis, die Menon angemeldet hatte, nämlich dass sich nicht nach etwas forschen lasse, worüber nichts gewusst sei, auch für die Tugend aus dem Weg geräumt, und Sokrates und Menon können sich diesem wieder zuwenden: „Da wir nun einig darüber sind, daß gesucht werden muss, was jemand noch nicht weiß: willst du, daß wir miteinander unternehmen zu suchen, was wohl die Tugend ist?“

⁴⁸ Der Absatz behandelt „[t]he other ground of disapproval of the sophists“. Mill, „Grote's Plato“, S. 402. Der erste Grund ist, dass sie Geld nehmen. Siehe ebd., S. 402.

⁴⁹ Ebd., S. 403.

die fälschlich annimmt, dass sie auch Häuser bauen kann, ist zwar sicherlich nicht besonders wissend; aber grundsätzliche handwerkliche Selbstüberschätzung ist schwerlich der Vorwurf, um den es hier gehen kann: Athen hatte sicherlich kein besonderes Problem damit, dass Schiffbauer*innen sich im Häuserbau oder als Ärzt*innen profilieren wollten.⁵⁰ Es geht um eine *bestimmte* Selbstüberschätzung der Handwerker*innen, nämlich diejenige, dass das Wissen vom Guten so beschaffen sein muss, wie handwerkliches Wissen. Und *dies* ist der sehr viel spezifischere, von Mill aber leider übersehene Grund, warum es richtig ist, die Kritik an den Sophist*innen in den Kontext der Kritik an den Handwerker*innen zu stellen.

Mill lenkt – ebenso wie bei der Expertise und der Lehrtätigkeit der Sophist*innen – auch bei der Kritik an der Bezahlung der Sophist*innen die Diskussion auf eine andere Fährte, die eher Gegenwartsdiskussionen zu Mills Zeit betrifft; so fragt Mill, ob die Bezahlung von Lehrer*innen, Priester*innen, aber auch Abgeordneten u.s.w. in etablierten Institutionen nicht grundsätzlich deren Abhängigkeit von den Mächtigen fördere und ob *Copyright* und der damit verbundene Handel mit Ideen produktiv oder kontraproduktiv seien.⁵¹ Dies sind zwar wichtige Punkte, die zum Teil auch bei Platon angesprochen werden⁵², aber das zum Beispiel im „Protagoras“ angesprochene Problem, wie eigentlich der Wert oder Schaden einer sophistischen Ausbildung bemessen werden könne,⁵³ oder die von Mill ebenfalls angesprochene⁵⁴, aber nicht weiter diskutierte „Ungereimtheit“ der Sophisten, einerseits zu behaupten, Menschen gerecht zu machen, und andererseits sich über ausbleibende Bezahlungen zu beschweren⁵⁵, haben eigentlich ein anderes Ziel: Auch hier geht es darum, technisches oder wissenschaftliches Wissen, dessen Tauschwert (verhältnismäßig) leicht bestimmbar ist, kontrastiv zu ethischem Wissen zu positionieren, bei welchem der Versuch der Be-

50 Vgl. Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Protagoras“, 319b-c, wo explizit gesagt wird, dass es *kein* besonderes Problem ist, in solchen Fällen Hochstapelei zu erkennen.

51 Mill, „Grote's Plato“, S. 401f.

52 Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Gorgias“, 463bff.

53 Siehe ebd., „Protagoras“, 312b-314b.

54 Mill, „Grote's Plato“, S. 401.

55 Siehe Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Gorgias“, 519c.

stimmung eines gerechten Tauscherts uns in Paradoxien führt.⁵⁶ Es geht nicht um die praktische Frage, ob für bestimmte oder alle Lehrtätigkeiten eine Bezahlung angemessen ist, sondern um die Implikationen einer negativen oder zumindest zweifelnden Antwort auf diese Frage im Falle der menschlichen *arete*. Auch hier wird der Witz der Gedanken durch Mill verdunkelt, indem er stattdessen die Frage der Bezahlung von Abgeordneten und die Frage, ob es ein Copyright geben sollte, diskutiert: Mill schreibt am Ende, er halte Platons Meinung (bezüglich Copyright und Bezahlung von Abgeordneten etc.) für falsch, „not because nothing can be said for it, but because there is much more to be said on the opposite side“⁵⁷ – ganz so, als ob Platon direkt zu der konkreten Frage Stellung bezogen hätte, ob zum Beispiel Alexander Bain die Druckkosten von *The Emotions and the Will* durch Verkauf refinanzieren können sollte oder nicht.⁵⁸

Mill verwischt in der dargestellten Weise den Unterschied zwischen Fragen nach dem *kalon kakathon* und anderen Formen praktischen Wissens – oder allgemeiner, den Unterschied zwischen philosophischen Fragen und anderen Formen von Wissen. Dies ist nicht nur deshalb unglücklich, weil dieser Unterschied noch einmal systematisch deutlich macht, warum für die Philosoph*in Bentham's

56 Insofern hat auch Protagoras das Problem der „Ungereimtheit“ aus dem „Gorgias“ nicht gelöst, wie Mill meint (siehe Mill, „Grote's Plato“, S. 401n), wenn er seine Schüler*innen den Wert der Ausbildung unter sakralem Eid selbst bestimmen lässt: Wie bestimmt sich denn der Wert der Ausbildung *für sie*, wenn Protagoras gleichzeitig meint, die Gerechtigkeit einer Person nütze besonders *anderen* Personen. Siehe Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Protagoras“, 327a-c. Der Tauschwert einer Ausbildung bei Protagoras ist weiterhin unklar.

57 Mill, „Grote's Plato“, S. 402.

58 Grote und Mill haben die Veröffentlichung von Alexander Bains *The Emotions and the Will* möglich gemacht, indem sie ihm Garantien gegen finanziellen Verlust gegeben haben. Siehe Sparshot, „Introduction to Vol. XI“, S. lviii. Hat dies Mills Rezension von Bains Psychologie noch wohlwollender gemacht, als sie ohnehin gewesen wäre? Solche Gefahren bilden ungefähr den Hintergrund, vor dem Mill die Frage diskutiert. Aber auch hier geht es nicht um ein Problem speziell der sophistischen Kunst: Auch wenn Bain über Schiffbau geschrieben hätte und Mill dieses Buch kofinanziert hätte, hätte die Neutralität einer Rezension in Frage gestanden. Platon scheint aber nichts dagegen zu haben, dass Lehre im Schiffbau entlohnt wird, also geht Mills Diskussion am Anliegen Platons vorbei.

Tugend *und* Coleridges Tugend wichtig sind und warum es sich um Tugenden handelt. Dies werde ich weiter unten zeigen. Es ist auch deshalb schade, weil es erhellend gewesen wäre, Mills Unterscheidung zwischen Kunst (art⁵⁹) und Wissenschaft, wie er sie in Kapitel 12 von Buch VI des *System of Logic*⁶⁰ trifft, ins Verhältnis zu setzen zu den Frühdialogen. Beide Unterscheidungen liegen einerseits quer zueinander: Wie Ursula Wolf zu Recht anmerkt, sind in den Frühdialogen *episteme* und *techne* in ihrer Rolle als Gegensatz zum Wissen vom Guten, um das es geht, mehr oder weniger austauschbar.⁶¹ Auf den ersten Blick scheint Mill, wenn er genau diese Begriffe zu unterscheiden scheint, also auf etwas anderes hinaus zu wollen. Interessant ist aber andererseits das hierarchische Verhältnis der einzelnen Künste bei Mill: Dass das Ziel der Kardiologie, nämlich ein gesundes Herz, ein gutes Ziel ist und welche Priorität es im Verhältnis zu anderen medizinischen Zielen hat, lässt sich aus der Medizin bestimmen. Dass das Ziel der Medizin, nämlich Gesundheit, ein gutes Ziel ist, und in welchem Verhältnis es zu anderen Zielen steht, lässt sich aus dem bestimmen, was Mill dort (neben anderen Namen) Lebenskunst nennt.⁶² Die Lebenskunst steht aber ganz oben in der Hierarchie. Ihr Ziel lässt sich nicht mehr bestimmen, indem eine übergeordnete Kunst gefunden wird – weshalb Mill an mehreren Stellen sagt, die Art der Begründung müsse hier ganz anders sein. (Was das für Mill heißt, wurde in Abschnitt 6.1.2 und in Abschnitt 4.3 diskutiert.) Hier geht es darum, dass Mill durchaus einen Sinn für die Andersartigkeit der Frage, ob der Utilitarismus die richtige ethische Theorie ist, im Gegensatz zu anderen praktischen und theoretischen Fragen hat. Bei aller Liebe zu Platon, die

59 „It is almost superfluous to observe, that there is another meaning of the word Art, in which it may be said to denote the poetical department or aspect of things in general, in contradistinction to the scientific. In the text, the word is used in its older, and I hope, not yet obsolete sense.“ Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume VIII - A System of Logic Ratiocinative and Inductive (Books IV-VI and Appendices)*, 943n. Gemeint ist methodisch strukturierte Tätigkeit.

60 Ebd., Kapitel 12, Buch VI.

61 Siehe Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, S. 34. Zumindest in der häufig verwendeten Formel *techne kai episteme*.

62 Siehe Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume VIII - A System of Logic Ratiocinative and Inductive (Books IV-VI and Appendices)*, S. 949.

er hat, setzt er diese Andersartigkeit aber nicht ins Verhältnis zu der Andersartigkeit, um die es in den Frühdialogen geht.

7.2. Expert*innentum und Mills Tugenden

Bevor ich im nächsten Abschnitt 7.3 skizzenhaft einen an Ursula Wolfs Auseinandersetzung mit den Frühdialogen angelehnten Vorschlag machen will, wie die Argumentation der Frühdialoge um diese drei Fragen herum (Lehrbarkeit, Bezahlbarkeit, Expert*innentum in der menschlichen Tugend) stattdessen rekonstruiert werden kann, möchte ich einen intuitiven Zugang dazu liefern, was eigentlich die Konsequenz der Akzeptanz der philosophischen Tugenden in Bezug auf die drei Fragen ist. Vollständig ausgearbeitet wird dies dann erst anhand der Auseinandersetzung mit den Frühdialogen im nächsten Abschnitt.

Die Behauptung die ich aufstellen will, ist, dass es die Komplementarität beider Tugenden in der Philosophie ist, die erstens Expertise – auf eine bestimmte, im nächsten Abschnitt spezifizierte Weise verstanden – hier unmöglich macht; die zweitens die systematische Erlernbarkeit in Frage stellt; und die es drittens unmöglich macht, einen Tauschwert zu bestimmen. Um diesen Punkt deutlich zu machen, möchte ich zunächst beide Tugenden einzeln betrachten und zeigen, inwiefern und unter welcher Bedingung hier die drei Fragen positiv beantwortet werden können. Ich werde dann nahelegen, dass die entscheidende Bedingung, unter der es möglich ist, in Benthams Tugend eine Expert*in zu sein, diejenige ist, dass Coleridges Tugend außen vor gelassen wird; und umgekehrt, dass die entscheidende Bedingung, unter der es möglich ist, in Coleridges Tugend eine Expert*in zu sein, diejenige ist, dass Benthams Tugend außen vor gelassen wird. Dies lege ich zunächst nur nahe und es versteht sich, dass dabei ein ganz bestimmtes Verständnis von Expertise (siehe Abschnitt 7.3) vorausgesetzt wird.

Ich werde dafür für jede der Tugenden beispielhaft beginnen und mich danach bemühen, den Punkt in Abstraktion für beide Tugenden zu formulieren. Beginnen werde ich mit dem Beispiel für Coleridges Tugend.

Wenn es darum geht, einen sprachlichen Ausdruck zu finden, der von einer kompetenten Teilnehmer*in an einer Praxis (Institution,

Art und Weise die Dinge zu tun, u.s.w.) als adäquater Ausdruck dafür verstanden wird, worum es in dieser Praxis (Institution, Art und Weise die Dinge zu tun, u.s.w.) geht, ist klar, wer die Expert*in ist: Sie ist in die Formulierung der Tugend, so wie ich sie in dieser Arbeit bisher verwendet habe, bereits eingebaut. Es ist natürlich die kompetente Teilnehmer*in.⁶³ Expertise hat natürlich eine soziale Komponente (die wird im nächsten Abschnitt eine Rolle spielen): Expert*innen können sich nicht bloß selbst bezüglich der Kompetenz ihrer Teilnahme an einer Praxis validieren. Aber natürlich hat die Frage, welcher Person wir eher vertrauen können, ob eine Ausdrucksform das trifft, worum es in einer Praxis geht, eine Antwort: Diejenige, die besser (länger, intensiver) daran teilgenommen hat.

Könnte solche Expertise sogar zu einer Praxis mit dem Anspruch einer *techné* mit einem Tauschwert erhoben werden? Vielleicht nicht in jedem Sinne des Wortes; aber diese Art der Expertise ist zumindest Grundlage für bestimmte Formen des Ratschlags: Beispiele dafür sind der *Knigge* oder in neuerer Zeit zahlreiche Bände zur interkulturellen Kommunikation⁶⁴ im Rahmen des internationalen Handels oder internationaler Unternehmen. Die Ziele sind in beiden Fällen die gleichen, es soll einer Außenstehenden zumindest eine rudimentäre Form der Teilnahme an einer Praxis ermöglicht werden: Die Adressat*in des *Knigge* soll sich in „höherer“ Gesellschaft bewegen können, ohne sich zu blamieren; die Unternehmer*in soll Verträge abschließen können, ohne die Vertragspartner*innen zu beleidigen. Für beides ist es wichtig, nicht nur die äußere Form der Praxis, sondern in begrenztem Umfang auch deren Bedeutung für die Teilnehmer*innen zu kennen. Erstens ist dies wichtig, um

63 In anderer Hinsicht ist es natürlich sinnvoll zu unterscheiden zwischen der bloßen Fähigkeit zu entscheiden, ob ein sprachlicher Ausdruck dem, worum es in einer Praxis geht, angemessen ist, und der Fähigkeit, einen solchen Ausdruck zu finden. Hier ist diese Frage jedoch nicht entscheidend. Sofern es Rechtfertigung und Richtigkeit in Coleridges Tugend gibt, hat sie offensichtlich mit ersterer Fähigkeit zu tun.

64 Zum Beispiel in Bezug auf China: Fred Derwin und Regis Machart, Hrsg. *Intercultural Communication with China*. Singapur: Springer, 2017 oder Caroline Zamor. *Intercultural Trainings for German Expatriates Going to China*. Hamburg: IGEL, 2008 oder Jan Selmer, Hrsg. *International Management in China: Cross-Cultural Issues*. London und New York: Routledge, 1998. Es sei auf Google-Books mit entsprechenden Suchbegriffen für zahlreiche weitere Beispiele verwiesen.

7. Expertise und die Tugenden

bei Abweichungen vom Protokoll zu wissen, wie entscheidend der Fehler war. Zweitens sind so natürlich in Grenzen Inferenzen auf andere nicht explizit erwähnte Fälle und die Lösung von Konflikten zwischen verschiedenen Normen möglich. Hier gibt es Expertise einfach deshalb, weil es ein Erfolgskriterium gibt: Ist die Leser*in der entsprechenden Bücher nun in der Lage, an der betreffenden Praxis teilzuhaben oder nicht? Aus dem gleichen Grund lässt sich auch der Tauschwert relativ leicht (marktwirtschaftlich) bestimmen.

Wenn Coleridges Tugend so zur *techne* erhoben wird, dann steht natürlich oft nicht der angemessene sprachliche Ausdruck, sondern die korrekte Beschreibung der Handlungsformen im Vordergrund. Aber: nur eine, die weiß, was an den einzelnen Handlungsformen hängt, kann eine solche Beschreibung liefern. Sie ist Expert*in.

Dass in diesem Falle Benthams Tugend außen vorgelassen wird, dürfte klar sein. Das externe Interesse der Adressat*in solcher Bücher reicht als Grund aus, an der entsprechenden Praxis teilzunehmen. Ein weiterer Grund für die Teilnahme – siehe Seite 102 für Formulierung von Benthams Tugend als Streben nach einem Grund für die Teilnahme – ist nicht erforderlich. In jedem Fall kann Benthams Tugend, dort wo es um Expertise in Form von Büchern wie dem *Knigge* oder Unternehmensratgebern zur interkulturellen Kompetenz geht, keine Rolle spielen; sie ist extern gesetzt.

Dort, wo es wirklich auf den Ausdruck dessen ankommt, worum es in einer Praxis geht, ist allerdings nicht einmal klar, ob die darstellende Rede die richtige Form ist: In „Coleridge“ behandelt Mill Coleridge zwar als Philosophen, der in seiner Philosophie einen Ausdruck dessen, worum es in verschiedenen sozialen Praktiken geht, geliefert habe, dem eine kompetente Teilnehmer*in an einer solchen Praxis zustimmen könnte; in der *Autobiography* kommt diese Tugend Coleridges aber seinen Gedichten zu und Mill ist selbst derjenige, der die Adäquatheit bestimmen kann: Er befindet sich in einer Depression und er kann daher sagen, dass ihm Coleridges Gedichte aus der Seele sprechen. Hier von „Expertise“ Coleridges zu sprechen, mag übertrieben klingen; es ist jedenfalls eine Expertise, die nicht verdient wird, sondern deren Erwerb zum Teil vom Schicksal abhängt. (Siehe auch Abschnitt 7.3.4.)

Trotzdem ist es klar, dass es Ansprechpartner*innen gibt, deren Urteil in diesen Fällen mehr zählt als das anderer Personen. Dies zeigt sich auch bei anderen Formen des Leides, die vielleicht etwas

offensichtlicher mit sozialen Praktiken zu tun haben.⁶⁵ Was ein angemessener sprachlicher Ausdruck des Leides ist, das Sexismus, Heteronormativität, Rassismus u.s.w. erzeugen, können nur Personen entscheiden, die dieses Leid erlebt haben. Sie sind die Ansprechpartner*innen, deren Urteil mehr zählt, und sie sind – in diesem Sinne – Expert*innen.⁶⁶

Wenn es auf der anderen Seite darum geht, Praktiken (Institutionen, Arten und Weisen die Dinge zu tun, u.s.w.) vor dem Hintergrund, dass es Alternativen gibt, zu bewerten, ist nicht die Person, die besonders involviert ist in eine Praxis, diejenige, die wir fragen sollten. Vielmehr ist es die Person, die eine Methode und eine Hinsicht beherrscht, anhand der die Praktiken verglichen werden können: Geht es beispielsweise darum, die Auswirkung einer Gesetzgebung auf das Bruttoinlandsprodukt zu prüfen, ist eine andere Person eine Expert*in als, wenn es darum geht, die Auswirkungen der gleichen Gesetzgebung auf CO_2 -Emissionen zu prüfen, oder auf das *subjective well-being*. Die Frage, welchen Maßstab wir wählen *sollten*, ist solcher Expertise extern.

65 Das soll nicht heißen, dass Depressionen sonst nichts mit sozialen Praktiken zu tun haben. Im Gegenteil: der ganze Witz der Auseinandersetzung mit Elizabeth Andersons Lesart in Kapitel 5.1 war ja, zu behaupten, Mill konstruiere seine eigene Depression als adäquate Antwort auf eine bestimmte Moralvorstellung.

66 Ich glaube der Punkt ist nicht besonders kontrovers. Es muss dabei nicht unbedingt primäre Erfahrung sein. Dies kann illustriert werden mit einem überzeugenden Gegenargument Gilligans gegen Kohlbergs Stufenmodell der Moral: Gilligan beschreibt das eindruckliche Fallbeispiel von Claire, die nachdem sie relevante Erfahrungen in Bezug auf wichtige moralische Entscheidungen (beispielsweise Abtreibung: Siehe Carol Gilligan. *Die andere Stimme*. München und Zürich: Piper, 1999, S. 76–78) gemacht hat, auf der Kohlberg'schen Skala fünf Jahre später abrutscht (Siehe ebd., S. 73), weil sie die Dinge nicht mehr für ganz so prinzipiell beantwortbar hält, wie es die Kohlbergsskala belohnt. Ganz offensichtlich, so ist ungefähr das Argument in diesem Kapitel, ist die Kohlberg'sche Skala also zumindest einseitig, wenn sie den Erwerb (bei Gilligan hier insbesondere weiblicher) relevanter Erfahrungen, negativ einfließen lässt. Das Argument gegen Kohlberg ist überzeugend. Seine Überzeugungskraft beruht aber darauf, dass Claire, die nun erfahren hat, was es heißt, mit solchen Entscheidungen konfrontiert zu werden, zumindest in bestimmten Hinsichten *besser* weiß, worum es geht. Sie ist nun eher als vorher eine Person, die wir ansprechen sollten und – in diesem Sinne – eine Expertin.

7. Expertise und die Tugenden

Die Beispiele zeigen auch, dass beide Arten von Expert*innen-tum in Spannung zueinander stehen: Wer Expert*in in der einen Hinsicht ist, ist zumindest *prima facie* als Expert*in in der anderen Hinsicht diskreditiert: Eine Studie zur Auswirkung bestimmter Gesetzgebungen zu CO_2 -Emissionen, die von einer Organisation finanziert wird, die gleichzeitig die Kultur des Autofahrens zelebriert und dem Ausdruck zu verleihen verpflichtet ist, was das Auto kulturell bedeutet, wird dadurch diskreditiert – zumindest, wenn die Unabhängigkeit der Studie nicht auf andere Weise nachgewiesen wird. Ebenso wenig würden wir auf der anderen Seite einen Versuch von Pierre Bourdieu ernst nehmen können, die Bedeutung ästhetischer Begriffe zur Beschreibung klassischer Musik aus Perspektive kompetenter Hörer*innen zu erfassen, nachdem er *Die feinen Unterschiede*⁶⁷ verfasst hat. Die Perspektive aus *Die feinen Unterschiede* korrumpiert – zumindest *prima facie* – die für diese Aufgabe nötige Perspektive.

Dies zeigt sich auch in der Person von John Stuart Mill und dem, was bisher dazu gesagt wurde, wie er den Tugenden gerecht wurde: Mill ist, ginge es nur um Coleridges Tugend, sicherlich nicht die Person, die wir fragen sollten, wenn es um eine Würdigung dessen, worum es in den Gedichten von Wordsworth oder von Coleridge geht, wie er es in der Autobiographie unternommen hat. Er ist sicherlich nicht die Person, die wir fragen sollten, wenn es um den Witz der Religion geht, wie er es im zweiten Teil von „The Utility of Religion“ versucht hat. In beiden Fällen sollten wir Personen fragen, die in den jeweiligen Praktiken mehr zu Hause sind als er. Ginge es nur um Benthams Tugend, wäre Mill auch nicht die Person, die wir fragen sollten – zumindest nicht in seiner Funktion als Philosoph: Wie auch Bentham ist Mill stellenweise bemüht, unsere Praktiken vor dem Hintergrund zu bewerten, welche Interessen damit bedient werden; aber, dass er sich auch auf eine Innenperspektive einlässt, verstellt ihm den Blick oft.⁶⁸ Wir könnten uns vor dem Hintergrund von Benthams Bewertung der Poesie und der Religion auch gut vorstellen, dass Bentham Mill in Bezug auf die

67 Pierre Bourdieu. *Die feinen Unterschiede*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

68 Ein besonders hervorstechendes Beispiel ist vielleicht in diesem Zusammenhang Mills Empfehlung eines nach Bildung gewichteten Stimmengewichts bei demokratischen Entscheidungen.

entsprechenden Gedanken vorwerfen würde, durch seine Involvierung in poetische Tätigkeiten seine Unparteilichkeit eingebüßt zu haben – und natürlich ist dieser Vorwurf verständlich.

Trotzdem ist es genau das, was zum Beispiel Mills Auseinandersetzung mit Wordsworth in der Autobiographie lesenswert macht: Es ist, dass er damit *beides* will: Er will nicht nur sagen, was der Witz von Wordsworths „Ode“ ist⁶⁹, sondern auch, warum ein Leben, das das enthält, worum es in dem Gedicht nach ihm (auch) geht, der Bentham'schen Alternative vorzuziehen ist.

7.3. Lehrbarkeit und Expert*innentum als Zugang zu ethischem Wissen in den platonischen Frühdialogen

7.3.1. Zum Status der Auseinandersetzung mit den Frühdialogen

Nachdem nun hoffentlich ein intuitiver Zugang zur Konsequenz der Akzeptanz beider Tugenden auf die Beantwortung der Frage nach philosophischer Expertise gegeben wurde, möchte ich die Frage nun anhand von den Frühdialogen und insbesondere von Ursula Wolfs Lesart⁷⁰ der Frühdialoge vertiefen. Dies kommt auch einer Korrektur von Mills Verständnis dieser Dialoge, das in Abschnitt 7.1 angesprochen wurde, gleich.

Ursula Wolf fasst die Frage (oder zumindest eine sehr wichtige der Fragen), um die es in den Frühdialogen geht, als Frage danach, wie das Wissen vom Guten – das Wissen um die menschliche *arete*⁷¹ – beschaffen ist.⁷² Heute würde diese Frage als Frage der Metaethik bezeichnet. Ich glaube aber, dass das eigentliche Problem zum Beispiel bezüglich Expertise nicht auf Metaethik beschränkt

69 Und, was nicht der Witz ist: Mill lehnt den „Platonismus“, der darin zum Ausdruck kommt – und natürlich den Begriff „Platonismus“ dafür, siehe Abschnitt 7.1 – ab und schätzt etwas anderes. Siehe Mill, *Autobiography*, S. 151ff.

70 Siehe Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*.

71 Ich werde im Folgenden, wenn ich mich auf die Dialoge inhaltlich beziehe, von der menschlichen *arete* reden, damit keine Verwechslung mit Mills philosophischen Tugenden, um die es in diesem Abschnitt natürlich ebenfalls geht, eintritt.

72 Siehe Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, S. 23–26.

ist⁷³, sondern in der Besonderheit der *philosophischen* Auseinandersetzung mit beliebigen Fragen liegt – zumindest insofern diese Auseinandersetzung durch das, was ich Mills Tugenden genannt habe, strukturiert ist (siehe zu dieser Einschränkung Abschnitt 2.2, insbesondere der Punkt zur Nicht-Exklusivität).

Die Gedanken, die ich im Folgenden präsentieren werde, beziehen sich auch auf die Dialogform. Ich werde dafür argumentieren, dass sich das Spannungsverhältnis zwischen Mills philosophischen Tugenden und ihr Verhältnis zueinander als *einer* der Gründe für diese Form auffassen lassen. Die Dialogform bietet nämlich die Möglichkeit, rational – insofern die Dialoge nach Gründen suchende Prüfungsgespräche sind – zwischen den Tugenden zu vermitteln, ohne dass damit der Anspruch erhoben wird, es könne ein Verfahren, eine *techné*, angegeben werden, wie richtigerweise zwischen den Tugenden zu vermitteln sei. Könnte eine *techné* angegeben werden, gäbe es natürlich Expert*innen.

Selbstverständlich glaube ich nicht, dass das Spannungsverhältnis zwischen Mills Tugenden alles sind, was sich aus Sicht einer platonischen Philosophie für die Dialogform anführen lässt: Ein aus meiner Sicht plausibler Zugang zu *dieser* Frage findet sich im „Siebten Brief“ Platons⁷⁴, ganz gleich, ob er nun echt ist oder nicht.⁷⁵ Natürlich ist der „Siebte Brief“ selbst eher dunkel und musste für alle möglichen Interpretationen herhalten.⁷⁶ Trotzdem glaube ich,

73 Gewissermaßen könnte gesagt werden, das gilt auch so für Ursula Wolf; die Frage nach dem guten Leben ist bei ihr (und bei ihrer Platondeutung) in gewisser Hinsicht die Grundfrage der Philosophie (Siehe z. B. Ursula Wolf: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1999, S. 22) und insofern gilt das Gesagte auch für die restliche Philosophie. Ich will hier etwas Schwächeres: Weder möchte ich diese These in dieser Arbeit vertreten noch bestreiten.

74 Siehe Kenneth Sayre für einen Vorschlag dieses Zusammenhanges: Sayre, „Plato’s Dialogues in Light of the *Seventh Letter*“.

75 Siehe ebenfalls Sayre mit einem Argument dafür, dass das nicht die entscheidende Frage in diesem Zusammenhang ist.

76 Am berühmtesten ist die unter anderem mit den Bemerkungen aus dem „Siebten Brief“ begründete Behauptung einer „esoterischen Lehre“ Platons, (z. B. Konrad Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart: Klett, 1968, S. 3f) gegen die aber spricht, dass Platon explizit nicht nur von geschriebener Sprache, sondern von Sprache allgemein spricht – auch wenn Verschriftlichung vielleicht als noch schlimmer

dass sich die Spannung zwischen den Tugenden dort wiederfindet, auch wenn, ich betone es noch einmal, dies nicht alles ist, worum es in dem Brief geht: Eines der Probleme, das die im Gegensatz zu anderen Wissensbereichen⁷⁷ einen Zusammenhang zwischen fünf Elementen in den Blick nehmende Philosophie hat, ist, dass sie zwischen der Konventionalität der Wörter und Begriffe (und abgeleitet der so ausdrückbaren Wahrheiten)⁷⁸ und der Frage, wie die Dinge von dieser Konventionalität *unabhängig* sind,⁷⁹ vermitteln muss. Ich will aber nicht behaupten, dass der Quietismus des „Siebten Briefes“ aus Mills Tugenden folgt, sondern nur, dass die Dialogform *eine* Art und Weise ist, zwischen den Tugenden zu vermitteln: Schon aus formalen Gründen kann ein Versuch, mit der Angabe von Mills Tugenden einen sprachlichen Ausdruck von etwas zu geben, um das es neben anderen Dingen in der Philosophie geht, sich dem Quietismus der im siebten Brief offenbar angedeutet wird, ohnehin nicht vollständig anschließen, ohne einen performativen Widerspruch⁸⁰ zu begehen. Es gibt aber auch noch einige andere Gründe, die dagegen sprechen.⁸¹

angesehen wird. (Siehe Ursula Wolf, Hrsg. *Platon. Sämtliche Werke, Band 3*. 37. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuchverlag, 2013, „Siebter Brief“ 341c-d.

77 Siehe ebd., „Siebter Brief“ 341c.

78 Siehe ebd., „Siebter Brief“ 343b.

79 Siehe ebd., „Siebter Brief“ 342c, 343c-e.

80 Die Frage des performativen Widerspruches ist insofern interessant bezüglich der Frage der Echtheit des „Siebten Briefes“, dass er, wenn man die Bemerkungen über Philosophie für Philosophie hält, es nicht stimmt, was dort behauptet wird, nämlich, dass Platon sich nie in eigener Person wahrhaft philosophisch geäußert habe; wenn der Brief hingegen nicht echt ist, ist es möglich dass diese Aussage zutreffend ist.

81 Im Anschluss an Cora Diamonds und James Conants resolute Lesart von Wittgenstein wird oft zwischen einer mystischen und einer nicht-mystischen (resoluten) Lesart des Quietismus Wittgensteins unterschieden. Nach der mystischen Lesart weist zum Beispiel Wittgensteins *Tractatus* auf *etwas* hin, das aber nicht gesagt werden kann. Nach der resoluten Lesart ist die Annahme von einem solchen *etwas* selbst die philosophische Illusion. Erstmalig siehe Cora Diamond. „Throwing Away the Ladder“. In: *Philosophy* 63.243 (1988), S. 5–27. Einen Überblick über die Literatur liefert Silver Bronzo. „The Resolute Reading and Its Critics. An Introduction to the Literature“. In: *Wittgenstein-Studien* 1.3 (2012), S. 45–80. Wenn es erlaubt ist, einen Versuch der Anwendung dieser Unterscheidung auf die Position im „Siebten Brief“ zu wagen, so scheint es mir naheliegend – auch wenn ich es nicht für

7. Expertise und die Tugenden

Da diese Arbeit aber keine Platonexegese ist – ein solcher Anspruch wäre vermessen –, möchte ich es bei diesen Andeutungen belassen. Ich möchte mich darauf beschränken, darauf hinzuweisen, dass die folgenden Ausführungen zu den Frühdialogen sich, obwohl sie ein viel weniger ambitioniertes Ziel haben, sich einpassen lassen in ein Gesamtbild von Platons Philosophie⁸², ohne dass ich hier für dieses Bild argumentieren könnte. Stattdessen werde ich die in den Frühdialogen und Wolfs Lesart dieser Dialoge wichtigen Fragen, die schon in Mills Auseinandersetzungen mit Platon angedeutet wurden, darstellen und erarbeiten. Dies waren die Fragen der Expertise, Bezahlbarkeit und Lehrbarkeit der menschlichen *arete* und der reflexiven Auseinandersetzung mit der menschlichen *arete*. Dabei werde ich versuchen nachzuweisen, dass die Spannung zwischen den Tugenden eine legitime Rekonstruktion von *einem* der Gründe für die aporetischen Enden der Dialoge in diesen Fragen ist.

Natürlich ist es problematisch, heutige Kategorisierungen auf antike philosophische Texte zu übertragen;⁸³ wir laufen damit Gefahr, den gleichen Fehler zu begehen, wie ich ihn Mill in Abschnitt 7.1 vorgeworfen habe. Natürlich glaube ich nicht, dass ich diesen Fehler begehe, sondern dass das, was ich sage, wirklich Teil dessen ist, um was es in den Frühdialogen geht. Warum ich überhaupt das Risiko eingehe, habe ich in der Einleitung zum Kapitel nahegelegt; es geht hauptsächlich darum, dass ich glaube, dass heutige Debatten in der Metaethik sich zu schnell auf den Hintergrund der Frage, ob der Szientismus zutreffend ist und die Naturwissenschaften die Welt vollständig beschreiben, beziehen. Obwohl dies auch eine interessante philosophische Frage ist, verdunkelt sie ein wichtiges Problem der *Ethik* jedoch. Genau dieser Punkt, der sonst verdunkelt wird, ist aber für das, was ich über Mills Tugenden in diesem

ausgemacht halte (vgl. als Gegenargument zum Beispiel 341e) –, dass der Quietismus im „Siebten Brief“ mystisch ist, dass der vorgebliche Autor des „Siebten Briefes“ also meint, es gebe in der Philosophie *etwas* irgendwie aufzufassen, das aber nicht sprachlich ausdrückbar sei. Gerade die Frühdialoge, auf die ich mich im Folgenden beziehe, lassen sich aber auch nicht-mystisch lesen, so meine ich.

- 82 Wie es zum Beispiel von Sayre angedeutet wird: Sayre, „Plato’s Dialogues in Light of the *Seventh Letter*“.
- 83 Neben vielen anderen weist Elizabeth Anscombe darauf hin. Siehe G. Elizabeth M. Anscombe. „Modern Moral Philosophy“. In: *Philosophy* 33.124 (1958), S. 1–19, S. 1–2.

Kapitel sagen will, entscheidend. Anders ausgedrückt: gerade *weil* sich bestimmte metaethische Diskurse des 20. Jahrhunderts nicht ohne Widerstände auf die Frühdialoge übertragen lassen, sind sie für mich fruchtbar. Ich versuche Kapital aus einigen der Stellen zu ziehen, wo sich die Übertragung schwierig gestaltet. Natürlich kann ich verstehen, dass es trotzdem Unbehagen dabei geben mag, Texte der Antike zur weiteren Ausarbeitung einer Position dazu, was gute Philosophie ist, die aus dem 19. Jahrhundert stammt, zu verwenden. Die Leser*innen, bei denen das der Fall ist, bitte ich daher, wenn ich zum Beispiel „Platons Sokrates“ schreibe, einfach „Sokrates nach Wolfs Platon“ zu lesen und analog bei allen anderen Referenzen auf Platon oder einen entsprechenden Text – in der Hoffnung, dass die kommunikative Kluft zwischen Mill und Wolf von diesen Leser*innen als geringer empfunden wird, als die zwischen Mill und Platon.

In den Frühdialogen wird die Frage nach dem Wissen vom Guten auf verschiedene Weise thematisiert, unter anderem eben über die drei von mir bereits angesprochenen Zugangsweisen:

1. über die Frage nach der Lehrbarkeit der menschlichen *arete*,⁸⁴
2. über die Frage nach der Bezahlbarkeit (oder anderen Formen von externen Maßstäben) von Rat oder Lehre der menschlichen *arete*,⁸⁵
3. über die mit den beiden vorherigen Fragen verbundene Frage nach Expertise in Bezug auf die menschliche *arete*.⁸⁶

84 Im „Protagoras“ und im „Menon“ ist dies die Ausgangsfrage für den Dialog. In der „Apologie“ ist einer der zurückgewiesenen Vorwürfe an Sokrates, er gebe vor, die menschliche *arete* zu lehren. Diese und die anderen in dieser Aufzählung genannten Dialoge befinden sich in Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*.

85 Im „Gorgias“ wird, wie bereits angedeutet, diese Frage direkt angesprochen. Im „Protagoras“ fragt Sokrates auch am Anfang den Hippokrates nach dem (externen) Wert (und der Gefahr) der sophistischen Kunst. Sie wird dort auch verglichen mit (anderen) Künsten, die einen solchen Tauschwert haben. In der „Apologie“ weist Sokrates wieder den Vorwurf zurück, Geld für seine Tätigkeit genommen zu haben.

86 Dies ist Thema in sehr vielen der Dialoge. Außer den in den letzten beiden Fußnoten bereits genannten, werde ich mich hauptsächlich auf „Hippias II“ beziehen.

Die Grundidee in Wolfs Interpretation der Frühdialoge ist jeweils, dass, wenn es offensichtliche Unterschiede zwischen der Lehrbarkeit, der Bezahlbarkeit, der Anerkennung von Expertise in der menschlichen *arete* auf der einen Seite und anderen Formen des Wissens oder Könnens auf der anderen Seite gibt, dies auf einen Unterschied zwischen der menschlichen *arete* und diesen Formen des Wissens oder Könnens hindeutet. Dies werde ich im Folgenden versuchen auszuarbeiten. Dabei werde ich mich hauptsächlich auf Textstellen aus dem „Protagoras“, dem „Hippias II“, dem „Menon“ und dem „Ion“ und auf Ursula Wolfs Aufarbeitung dieser Dialoge beziehen.

7.3.2. Verortung von Benthams Kritik an gängiger philosophischer Moralauffassung im Orakelspruch

Beginnen möchte ich jedoch mit dem Orakelspruch aus der „Apologie“, erstens, weil hier die Zurückweisung einer bestimmten Form von Expertise in Sokrates zum, wenngleich manchmal missverständlichen, geflügelten Wort geworden ist; zweitens, weil in der „Apologie“ sehr schnell die Ambivalenz oder Differenziertheit der Antworten auf die drei Fragen nach Expertise, Bezahlbarkeit und Lehrbarkeit deutlich wird. Der dritte Grund ist, dass auch Mill, wie im letzten Abschnitt deutlich wurde, diese Textstelle bespricht (und fehldeutet). Die nach heutigen Maßstäben fiktive Verteidigungsrede von Sokrates verteidigt ihn (unter anderem) gegen die drei Aspekte, die hier als Vorwürfe formuliert werden: Sokrates habe den Anspruch, die Jugend in der menschlichen *arete* zu unterrichten, so wie dies zum Beispiel Euenos tue,⁸⁷ er habe den Anspruch, Expertise in okkultem Wissen und Können zu besitzen,⁸⁸ wie es ihm in der Aristophanes-Komödie vorgeworfen werde,⁸⁹ und er rede der Jugend ein, ihr mit diesem Wissen oder Können etwas von

⁸⁷ Siehe Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Apologie“, 20C.

⁸⁸ Vgl. die Zurückweisung dieses Anspruches mit einem von zwei im „Siebten Brief“ erwähnten Missverständnissen, die mit dem Versuch eines direkten sprachlichen Ausdrucks philosophischer Thesen laut dem „Siebten Brief“ unweigerlich verbunden wären: „die anderen aber [würde es] mit einem hochfliegenden und törichten Dünkel [erfüllen], als haben sie irgendwelche erhabenen Wahrheiten begriffen.“ Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 3*, „Siebter Brief“, 341e.

⁸⁹ Siehe Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Apologie“, 19C.

(Tausch-)Wert zu vermitteln.⁹⁰ Die Ambivalenz oder Differenziertheit der Antwort, Tugend sei nicht lehrbar oder es gebe keine Expert*innen, die in der „Apologie“ deutlich wird, besteht darin, dass Sokrates natürlich sehr wohl als Lehrer oder Erzieher dargestellt wird, er einen Nutzen für die Athener*innen hat⁹¹ und eine Art Vorbild in der Suche nach der menschlichen *arete* sein soll – wenn auch nicht in der Weise, in der die Sophist*innen die Tugend unterrichten, sich für diesen „Nutzen“ bezahlen lassen und sich für Expert*innen im Bereich der Tugend halten. Aber ganz zweifellos, so zieht es sich durch die Frühdialoge, ist es besser, mit Sokrates in dieser Frage zu reden als zum Beispiel mit Hippias.

Gleich zu Beginn der „Apologie“ werden drei Vorstellungen vom Wesen des Wissens vom Guten zurückgewiesen – so kann die Prüfung des Orakelspruchs bei den Politiker*innen, den Dichter*innen und den Handwerker*innen jedenfalls verstanden werden.⁹² Die Politiker*innen, Dichter*innen und Handwerker*innen verstehen das ethisch Gute nämlich jeweils in einer Weise, die dem eigenen Tätigkeitsbereich entspricht. Sokrates' Zurückhaltung in Bezug auf eine metaethische Vorstellung macht ihn weiser als die anderen – und bestätigt damit den Orakelspruch –, weil jede der Vorstellungen, die durch die drei paradigmatischen Personengruppen repräsentiert werden, falsch ist.

Die Prüfung des Orakelspruchs ist sehr kurz und es werden daher nur drei eher allgemeine Richtungen angedeutet, wie man das Gute

90 Sokrates weist dort explizit darauf hin, dass er „in tausendfältiger Armut“ lebe und von den Söhnen „der reichsten Bürger“ nicht bezahlt werde für seine Gespräche mit ihnen und nicht behaupte, ihnen etwas von (Tausch-)Wert zu vermitteln. Siehe ebd., „Apologie“, 23A-C.

91 Siehe ebd., „Apologie“, 28A-33B.

92 Dies setzt voraus, dass das *kalon kagathon*, das Schöne und Gute, sich in der „Apologie“ (wie in den anderen Frühdialogen) hauptsächlich auf das ethisch oder praktisch Gute bezieht. Dies anzunehmen gibt es gute Gründe – nicht zuletzt die Textstellen unmittelbar vor der Prüfung, in welcher Sokrates den Vorwurf, Menschen zu guten Exemplaren ihrer Art machen wollen, zurückweist. Siehe ebd., „Apologie“, 19d–20c. Die Parallelisierung dieses Vorwurfs mit dem Vorwurf, Sokrates betreibe eine okkulte Kunst oder Wissenschaft, (siehe ebd., „Apologie“, 19b-20c) legt bereits nahe, was ich weiter unten genauer ausführen werde, dass nämlich eine Technik oder Wissenschaft davon, Menschen zu guten Exemplaren ihrer Art machen zu wollen, auch eine Art okkulte Kunst oder Wissenschaft sein müsste. Vgl. Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, S. 33–40.

7. Expertise und die Tugenden

nicht verstehen sollte: Es versteht sich erstens von selbst, dass man jeweils sehr viel raffiniertere Positionen in jeder der drei Richtungen formulieren könnte. Zweitens bleibt uns Platon an dieser Stelle noch schuldig, was gegen die einzelnen Positionen spricht. Trotzdem will ich die Positionen kurz formulieren und mit den Tugenden in Verbindung bringen. Die Handwerker*innen setzen die Ethik mit anderen Bereichen unseres Handelns, in welchen unser Tun nämlich auf Wissen oder Fähigkeit beruht, gleich: sie verstehen nicht, dass unser Zugang zum Guten (die Weisheit, um die es hier geht) weder die Struktur einer *episteme* noch einer *technē*⁹³ hat – weder ist ethische Weisheit (wissenschaftliches) Wissen, noch praktisches Wissen im Sinne von Fähigkeiten, Fertigkeiten, Kompetenzen, etc. Auf der anderen Seite besteht ethische Weisheit auch nicht einfach im *für gut Halten* – weder im individuellen, noch im kollektiven: Die Politiker*innen werden nämlich bei der Prüfung des Orakelspruchs einzig dadurch charakterisiert, dass sie von sich selbst und von vielen anderen für ethisch weise *gehalten* werden. Schließlich gibt es noch die Dichter*innen. Interessanterweise gesteht Sokrates ihnen zu, dass vieles von dem, was sie schreiben, Ausdruck des Guten ist. Allerdings qualifizieren sie sich nicht zu ethischer Weisheit, weil sie nicht in der Lage sind, transparent zu machen, *warum* das, was sie über Menschen in ihren Tragödien sagen, jeweils mit dem Guten (oder Schlechten) zu tun hat. Anders als die Politiker*innen stehen sie in der „Apologie“ aber nicht einfach für die Position, dass das Gute in bloßen Meinungen besteht, die nicht weiter begründet werden können. Vielmehr gibt es im Guten *richtig* und *falsch* weitgehend unabhängig davon, was Menschen meinen, aber der Weg dorthin besteht in Inspiration, deren Unerklärlichkeit im Falle der Dichter*innen diese davon disqualifiziert, sich Weisheit oder Wissen zuschreiben zu dürfen, und der anderenorts durch den Zusatz „göttlich“ charakterisiert wird.⁹⁴

93 Dazu, dass *episteme* und *technē*, was diese Frage angeht, fast in den gesamten Frühdialogen als mehr oder weniger austauschbar behandelt werden, siehe Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, S. 34. Zumindest in der häufig verwendeten Formel *technē kai epistēmē*.

94 Siehe Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Apologie“, 21e-22c; siehe ebd., „Ion“, 534d-535a; vgl. Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, S. 52–58.

Auch wenn ich auf die Problematik der Rekonstruktion antiker Texte mithilfe moderner Unterscheidungen bereits hingewiesen habe, möchte ich die drei Positionen zu den beiden Tugenden ins Verhältnis setzen. Nur die Handwerker*innen beanspruchen überhaupt, die platonische Wissensdefinition zu erfüllen; nur sie erheben den Anspruch, dass ethisches Wissen nicht nur wahr, sondern auch begründet sein müsse. Auf den ersten Blick könnte also angenommen werden, sie stünden für Benthams Tugend. Coleridges Tugend könnten wir dann versuchen mit den Dichter*innen oder den Politiker*innen zu identifizieren, je nach dem, ob wir betonen, dass es um einen guten *sprachlichen Ausdruck* unserer Praxis geht, oder ob wir betonen wollen, dass es um einen guten sprachlichen Ausdruck *unserer Praxis* geht. Dass in Coleridges Tugend etwas zusammengefasst wird, was nach diesem Übertragungsversuch in den Frühdialogen differenziert wird, braucht uns in einer Hinsicht nicht zu wundern: Es wurde bereits angesprochen (zum Beispiel in Fußnote 32 aus Kapitel 4), dass Bentham alle Gegenpositionen, die seiner Meinung nach nicht der asketischen Ethik zuzuordnen sind, unter der Ethik der „Sympathie und Antipathie“ zusammenfasst – und damit auch so unterschiedliche ethische Positionen wie den intuitionistischen Kognitivismus und emotivistischen Nonkognitivismus, denen er beiden vorwirft, konventionalistisch zu sein. Die Rationalisierung dieses Zusammenfassens in den Begriffen des Orakelspruches könnte lauten: Beide ethischen Ansätze haben den Fehler, dass sie Ethik zu wenig wie die Handwerker*innen verstehen. Mill übernimmt, wie ebenfalls bereits erwähnt, (zum Beispiel Fußnote 21 in Kapitel 6) Benthams Klassifizierung und fasst dementsprechend sehr viel unter dem von ihm dafür bevorzugten Begriff des Intuitionismus. Entsprechend der Rede von den Tugenden könnten wir nach diesem Übertragungsversuch die Kritik an den drei Vorstellungen der „Apologie“ also auch umdrehen und sagen: Das richtige Bild der Ethik muss ein bisschen so sein, wie das Bild der Politiker*innen, ein bisschen so, wie das Bild der Handwerker*innen und ein bisschen so, wie das Bild der Dichter*innen.

Nach diesem Bild liegt es nahe, zu meinen, die Sophist*innen, die in gewisser Weise als die Handwerker*innen (oder Wissenschaft-

ler*innen) der Ethik dargestellt werden⁹⁵, seien mit Bentham's Tugend zu identifizieren. Und dies zeigt, so will ich jedenfalls im Folgenden argumentieren, warum dieser erste Übertragungsversuch, obwohl er ein paar Dinge deutlich macht, nicht ganz stimmt. Die eigentlichen Gründe dafür werde ich im Folgenden nennen. Zunächst sei aber nur darauf hingewiesen, dass dies ungefähr das konservative Bild der Sophist*innen wäre, gegen das Mills sich wehrt: Oft, so beobachtet Mill, ist es nicht Sokrates, der eine konventionelle Moralauffassung vertritt, sondern die Sophist*innen.⁹⁶ Für den Anfang aber ist dieses Bild, obwohl es nicht ganz zutreffend ist, ein guter Ansatzpunkt.

7.3.3. Der Aufbau des „Protagoras“ und Mills Tugenden

Ich hatte gesagt, die Dialogform sei eine Möglichkeit zwischen den Tugenden rational zu vermitteln, ohne behaupten zu müssen, diese Rationalität könne dadurch nachgewiesen werden, dass eine Methode – eine *techné* – angegeben würde. Dies möchte ich nun im „Protagoras“ aufzeigen, natürlich kann ich dabei nicht auf alles eingehen, was diesen vielschichtigen Dialog ausmacht.

Der Anlass des Gesprächs, das im „Protagoras“ von Sokrates nachträglich erzählt⁹⁷ wird, ist, dass ein junger Sokrates von Hippokrates, einem noch jüngeren Athener, darum gebeten wird, bei Protagoras ein gutes Wort für ihn einzulegen, damit dieser Hippokrates in der sophistischen Kunst unterrichte. Sokrates, der sich etwas skeptisch bezüglich des Sinnes einer solchen Ausbildung gibt, erklärt sich etwas widerstrebend bereit. Da aber noch Zeit ist, befragt Sokrates den Hippokrates, was er sich unter der Ausbildung

95 In der hier diskutierten Textstelle wird das in der bereits angeführten Person des Euenos (siehe Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Apologie“, 20b-c) deutlich. Später werde ich noch einige weitere entsprechende Stellen diskutieren.

96 Siehe Mill, „Grote's Plato“, S. 400–403. Dies schreibt Mill in „Utilitarianism“ beispielsweise auch über Protagoras, gegen den Sokrates die utilitaristische Lehre verteidigt habe. Siehe Mill, „Utilitarianism“, § 1.1 und etwas differenzierter in Mill, „Grote's Plato“, S. 417f. Ich selbst werde weiter unten diesen Dialog explizit ansprechen.

97 Dies ermöglicht Platon, Sokrates' (zum Teil taktische) Gedanken zur Gesprächsführung (siehe Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Protagoras“, 339c, 339e) und den großen Eindruck, den Protagoras' Ausführungen zur Lehrbarkeit zunächst auf ihn machen, (328d) explizit zu machen.

vorstellt und was er sich davon verspricht. Hippokrates, der ja offenbar noch nicht in der sophistischen Kunst unterrichtet ist, wird so gezwungen der sophistischen Kunst *externe*⁹⁸ Gründe für die Beschäftigung mit dem Gegenstand der sophistischen Kunst auf die Weise, wie sich die Sophist*innen mit ihm beschäftigen zu geben. Keiner dieser Gründe ist natürlich überzeugend.⁹⁹ Es geht sozusagen um Gründe, die nach Benthams Tugend akzeptabel wären: Sokrates weist nämlich auf die Gefahr (für die Seele) von einer bloß auf dem Erwerb einer Innenperspektive, also Konversion beruhenden Gründen für die Aufnahme einer solchen Lehrtätigkeit hin: Es gibt nämlich anders als bei anderen Produkten nicht die Möglichkeit, diese von Expert*innen überprüfen zu lassen.¹⁰⁰

Vordergründig hat das damit zu tun, dass die Konversion die Seele betrifft, wie Sokrates ebenfalls dort sagt, und möglicherweise schon vor einer möglichen Prüfung irreparablen Schaden angerichtet hat. Andererseits wird hier sicher schon vorweggenommen, was wenig später Thema ist, nämlich dass es in Fragen der menschlichen *arete*, die Protagoras als den Gegenstand seiner Lehre benennt, nicht wie in anderen Bereichen Expert*innen gibt: Im Bauwesen und Schiffswesen – das sind die Beispiele, die genannt werden – ist so etwas wie Expert*innentum möglich und dies hat auch damit zu tun, dass in diesen Künsten die Produkte von Außenstehen-

98 Ich gebrauche das metaphorische Wort „extern“ hier in der gleichen Weise, wie in der Formulierung „externer Maßstab“ aus Abschnitt 6.1.3.

99 Siehe Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Protagoras“, 311b-312e. Hippias schlägt zum Beispiel vor, ein Sophist*in sei besonders klug oder gut im Reden. Sokrates erwidert, dass dies aber auf jede Expert*in in Bezug auf ihren Gegenstand zutrifft. Hippias' Charakterisierungen der sophistischen Kunst lassen sich sicherlich auf manches Übertragen, was auch heute manchmal über die Nützlichkeit einer formalen philosophischen Bildung oder der entsprechenden Institutionen gesagt wird: Begriffliches Differenzierungsvermögen, eine kritische Einstellung gegenüber mit bloßer Autorität vorgetragenen Thesen u.s.w. Vgl. den Anfang von Raimond Gaita. „Callicles' challenge“. In: *Critical Quarterly* 47.1-2 (2005), S. 40–52; im Rest des Aufsatzes scheint mir Gaita zu sehr darauf zu setzen, dass der innere (der Coleridges Tugend entsprechende) Wert der universitären (auch philosophischen) Lebensform sich durch die *autoritas* der so Lebenden auch den nicht so Lebenden einfach zeigen könne, wenn wir uns nur auf das besönnen, was die Universität ausmacht.

100 Siehe Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Protagoras“, 313a-314c.

den zumindest im Prinzip bewertet werden können.¹⁰¹ (Im letzten Abschnitt hatte ich diesen Punkt gemacht, indem ich darauf hingewiesen habe, dass „Expert*in“ in diesem Sinne einen besonderen sozialen Status bezeichnet, der gegenüber Außenstehenden gerechtfertigt werden können muss.) Die Frage nach der Bezahlung für philosophische beziehungsweise sophistische Tätigkeit als paradigmatischem externen Bewertungsmaßstab wird im Gegensatz zu anderen Dialogen im „Protagoras“ nur angedeutet: es ist zwar klar, dass Hippokrates für seine Lehre bezahlen will und dies ist auch der Anlass für Sokrates’ Fragen nach dem, was sich Hippokrates von Protagoras im Gegenzug verspricht¹⁰², aber Protagoras umgeht den pragmatischen Aspekt dieses Problems geschickt, indem er es der (ehrlichen) Einschätzung derer überlässt, die er ausbildet, wie viel sie ihm zahlen.¹⁰³

Es wurde schon in Abschnitt 6.1.3 darauf hingewiesen, wie Bentham’s Tugend mit externen Bewertungsmaßstäben zusammenhängt und auch darauf, dass es nicht reicht, den Wert einer Praxis nur darin zu begreifen, was die daran Teilnehmenden als das sehen, um was es in dieser Praxis geht. Die Gefahr für Hippokrates ist, dass er schlechte (und für die Seele gefährliche) Ware erhält, ohne es zu bemerken; er wäre in der gleichen Situation wie eine Person, die Coleridge’s Argumentation dafür, dass die Mysterien des Christentums wesentlich für das Christentum sind, zum Anlass nimmt, von einer Atheist*in zur Christ*in zu werden. (Ausgeführt wurde dieser Gedanke in Abschnitt 3.3.2.) Bereits der Auftakt des Dialoges hat also mit Fragen zu tun, um die es auch in dieser Arbeit geht.

Der Rest des Dialoges behandelt die Frage nach der Lehrbarkeit und im Zuge dessen nach dem Wesen der menschlichen *arete*. Sokrates bringt am Anfang und im ersten Teil des Dialoges seinen Skeptizismus gegenüber der Kunst, die menschliche *arete* zu lehren, die Protagoras von sich beansprucht, zum Ausdruck, indem er

101 Siehe Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Protagoras“, 319b-d. Um die Verwandtschaft der *techné* zur *epistémé* herzustellen, die in Bezug auf die Frage ihrer Opposition zum Wissen vom Guten, wie bereits erwähnt, oft gleichbedeutend sind, könnte im Sinne moderner Naturwissenschaften gesagt werden, dass Expertise sich durch die Zuverlässigkeit von Vorhersagen zeigt – unter anderem aber nicht ausschließlich in der technischen Verwertbarkeit naturwissenschaftlichen Wissens.

102 Siehe ebd., „Protagoras“, 311b.

103 Siehe ebd., „Protagoras“, 328b; siehe auch Fußnote 56.

schlicht bestreitet, dass diese gelehrt werden kann. Am Ende des Dialoges aber scheinen Sokrates und Protagoras (fast¹⁰⁴) die Positionen getauscht zu haben, wie Sokrates bemerkt.¹⁰⁵ Sie tauschen aber nicht nur die Positionen im Laufe des Dialoges, sie tauschen auch zwischenzeitig die Rollen – und zwar, weil Sokrates meint, Protagoras würde zu ausschweifend antworten.¹⁰⁶ In diesem Teil¹⁰⁷ ist es nicht mehr Sokrates, der das *elenchos*, das Prüfungsgespräch, leitet, sondern Protagoras.

Der Tausch der Gesprächsrollen ist gewissermaßen ein Bruch im Dialog. Dieser Bruch ist die Besonderheit des Aufbaus, auf die ich in diesem Abschnitt hinweisen will. In diesem Teil wird mit einer Gedichtinterpretation, so könnte gesagt werden, auch noch die dritte der Vorstellungen aus der Prüfung des Orakelspruches in der „Apologie“ angesprochen. Auf diesen Teil¹⁰⁸ werde ich hier nicht eingehen. Wichtiger für meine Zwecke ist, was danach kommt. Der Bruch geht nämlich nicht nur einher mit dem, was einer Vertauschung der Ausgangspositionen gleichkommt, sondern auch mit einer Vertauschung legitimer Argumentationstypen und einer Vertauschung der Vorstellung des *techne*-Charakters der menschlichen *arete* und der damit verbundenen Vorstellung eines externen Maßstabes.

Im ersten Teil des Dialoges muss Protagoras natürlich verteidigen, dass die menschliche *arete* eine Kunst ist, weil sie als Kunst lehrbar ist. Sie ist nur anders als andere Künste, insofern ihr Ziel das friedliche Zusammenleben¹⁰⁹ ist und so nicht (nur) ihre Besitzer*in, sondern auch alle anderen Menschen ein Interesse an der

104 Sokrates sagt nicht wirklich, dass er die Tugend nun für lehrbar hält; er sagt aber, dass, wenn es stimmt, dass Klugheit einer Messkunst (siehe unten) gleichkäme, Tugend am ehesten lehrbar wäre. Siehe ebd., „Protagoras“, 361a-c.

105 Siehe ebd., „Protagoras“, 361a-c.

106 Siehe ebd., „Protagoras“, 334c-338e.

107 Siehe ebd., „Protagoras“, 338e-348c.

108 Siehe ebd., „Protagoras“, 338e-348c.

109 Siehe ebd., „Protagoras“, 319d-323a. Im hier geschilderten Prometheus-Mythos, so wie Protagoras ihn erzählt, wird die Parallele deutlich: Hermes fragt, ob er Scham und Recht wie die Künste verteilen soll, die Prometheus den Menschen gegeben hat, nämlich ungleichmäßig; Zeus aber meint, dass sie dann ihr Ziel, das friedliche Zusammenleben, nicht erfüllen könnten, und entscheidet sich für eine Verteilung an alle. Wie auch die anderen Künste hat die menschliche *arete* einen externen Maßstab: das seinerseits für das Überleben notwendige friedliche Zusammenleben.

Kunstfertigkeit aller anderen Menschen in dieser Kunst haben.¹¹⁰ Es ist im ersten Teil des Dialoges an Sokrates, den Kunstcharakter zu hinterfragen und sein „Argument“ überrascht vielleicht: Es entspreche nicht der Praxis der Athener*innen, die menschliche *arete* so zu sehen.

Vorsichtshalber sagt Sokrates noch, dass er die Athener*innen für weise hält. Aber da er selbst Teilnehmer an dieser Praxis ist, könnte gesagt werden, dies zähle nicht viel. Es entspricht aber natürlich meiner Redeweise in der Formulierung von Coleridges Tugend von den kompetenten Teilnehmer*innen einer Praxis. Hier geht es um die staatsbürgerliche Praxis (die Teil der menschlichen *arete* ist) und wer hier eine kompetente Teilnehmer*in ist, besitzt daher das, worum es hier geht. Sokrates weist die These der Lehrbarkeit zur menschlichen *arete* also zurück, weil sie Coleridges Tugend nicht entspricht. So darf ich jetzt, glaube ich, reden, ohne dass mir etwas anderes vorgeworfen werden kann, als eine – wenn es mir vorrangig um die Dialoge ginge, zugegebenermaßen seltsame – Terminologie in den „Protagoras“ einzuführen. Protagoras, so scheint es zumindest, liefert mit dem Ziel des friedlichen Zusammenlebens, das seinerseits, wie der Mythos zeigt, für das blanke Überleben notwendig ist, einen externen Maßstab für die menschliche *arete* und ist somit in diesem Teil des Dialoges um Benthams Tugend bemüht.¹¹¹

Im anderen von mir betrachteten Teil¹¹² argumentiert Sokrates hingegen explizit *gegen* die Intuitionen der Menschen¹¹³. Er vertritt dort die explizit gegen das, was die meisten Menschen denken, gerichtete These, dass niemand wissentlich das Böse tue: „Du weißt aber doch, daß die meisten Menschen [...] sagen, daß viele, welche das Bessere sehr gut erkennen, es doch nicht tun wollen, obgleich sie könnten, sondern etwas anderes tun.“¹¹⁴ (Diese Passage wird ohne den komplexen Kontext oft zitiert, wenn es darum geht, eine

110 Siehe Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Protagoras“, 327a-d.

111 In einer Hinsicht ist nach dem am Anfang dieses Unterabschnittes Gesagten natürlich auch klar, dass es sich um einen externen Maßstab handeln muss:

Immerhin müsste Protagoras sonst Konversion *vor* der Prüfung seiner Lehre verlangen – und davor hatte Sokrates den Hippokrates ja explizit gewarnt.

112 Das heißt, wie gesagt, unter Auslassung der Gedichtinterpretation in der Mitte.

113 Im Laufe des Gesprächs nimmt er die Alltagsvorstellung „der Leute“ dennoch einmal auf, aber nur, um sie *ad absurdum* zu führen.

114 „Protagoras“, 352d.

radikale Form der *guise-of-the-good*-These oder Position, dass Willensschwäche ein Mangel an Wissen sei, zu finden.¹¹⁵) Dass dies der Praxis der Athener*innen nicht entspricht, spielt hier keine Rolle für Sokrates. Das Argument beruht letztlich darauf, dass die menschliche *arete* eine *techne* und *episteme* sei, weil sie der Messkunst vergleichbar sei, „und wenn sie ein Messen ist, so ist sie notwendig eine Kunst und Erkenntnis“.¹¹⁶

Auch Protagoras ändert seine Position zum *techne*-Charakter der menschlichen *arete*, wie spätestens aus der Schlussbemerkung von Sokrates bezüglich des Rollentauschs hervorgeht.¹¹⁷ Es ist es nicht ganz so offensichtlich, wie bei Sokrates, dass er bezüglich des Argumentationstyps dessen, was eine Praxis den daran Teilhabenden bedeutet, seine Einschätzung ändert. Aber die ganze Passage zur Messkunst des Guten steht im Kontext von Sokrates' Argumentation, dass alle Teile der *arete*, also Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Tapferkeit¹¹⁸ gleichbedeutend seien. Hier hat Protagoras zumindest die Position, die den Intuitionen „der Leute“ eher gerecht wird.

Sokrates' „Beweis“ der Identität beruht auf dem oben Genannten; darauf nämlich, dass die menschliche *arete* eigentlich (wie) die Messkunst sei. Natürlich setzt eine Messkunst zu sein voraus, dass es irgendetwas gibt, was gemessen wird. In diese Leerstelle wird Lust und Unlust von Sokrates eingesetzt – obwohl selbst innerhalb des Dialoges nicht ganz klar ist, dass Sokrates diese These selbst vertreten will. Protagoras jedenfalls will sie nicht vertreten; er sagt, „daß es einiges gibt unter dem Angenehmen, was nicht gut, und wiederum unter dem Unangenehmen einiges, was nicht böse ist [...]“¹¹⁹. Wieder vertritt Protagoras wohl die Position, die den Intuitionen der meisten Menschen entspricht. Daraufhin zur Einschätzung zu gelangen, der junge Sokrates habe generell den Utilitarismus (oder zumindest den Hedonismus) verteidigt und sich gegen die etablier-

115 Ich rekonstruiere das genaue Argument hier nicht. Eine ausführliche Auseinandersetzung findet sich hier: Gerasimos Santas. „Plato's Protagoras and Explanations of Weakness“. In: *The Philosophical Review* 75.1 (1966), S. 3–33.

116 *techne kai episteme*, „Protagoras“, 357b.

117 Siehe Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Protagoras“, 361a-b.

118 Siehe ebd., „Protagoras“, 330a-333d und 349d-351b. Die Argumentation von Sokrates hat hier auch einige davon unabhängige Schwächen, auf die Protagoras zum Teil auch hinweist.

119 Ebd., „Protagoras“, 351d.

te Meinung, die durch die Sophist*innen vertreten wurde, durchgesetzt, wie Mill es tut¹²⁰, geht natürlich zu weit. Aber Mill hat Recht, dass Sokrates, wenn auch nur in diesem Teil des Dialoges, Bentham's Tugend gerecht wird und Protagoras Coleridge's Tugend.

Was sich durch die Ausgangssituation schon angedeutet hat, wird ebenfalls durch den besonderen Aufbau des Dialoges gestützt: Es geht in dem Dialog auch um etwas, das ich in dieser Arbeit mit Bentham's und Coleridge's Tugend bezeichnet habe. Jeder der beiden Gesprächsteilnehmer vertritt in einem der betrachteten Teile die These, die menschliche *arete* habe einen externen Maßstab (das Überleben der Menschen beziehungsweise Lust und Unlust); jeder der beiden fasst sie in den Passagen, wo das so ist, als *techne* auf; jeder der beiden bemüht sich im jeweils anderen Abschnitt den Intuitionen zum (ethisch) Guten beziehungsweise dem Witz der ethischen Praxis gerecht zu werden.

Ich hatte gesagt, die Form des Dialoges eignet sich in besonderer Weise, um rational zwischen den Tugenden zu vermitteln, ohne ein Verfahren der Vermittlung angeben zu müssen. Jetzt dürfte deutlich geworden sein, warum das so ist: Im „Protagoras“ werden die Tugenden zu diesem Zweck auf die Gesprächspartner aufgeteilt und zwar durch den Bruch im Dialog sogar so, dass trotzdem beide beide Tugenden vertreten.¹²¹ Die Spannung zwischen Mill's Tugenden

120 Siehe Mill, „Utilitarianism“, § 1.1, und, diesmal auf den Hedonismus beschränkt, Mill, „Grote's Plato“, S. 417f.

121 Ich denke daher auch, dass Platon den Umgang von Sokrates mit Protagoras als respektvoller als den Umgang mit anderen Dialogpartnern intendiert hat – und zwar trotz des offensichtlichen Konkurrenzverhaltens und der damit einhergehenden Feindseligkeiten in der Mitte. Darauf deutet auch hin, dass von beiden Philosophen chronologisch im Anschluss an den Dialog Wertschätzung gegenüber der Weisheit der jeweils anderen Person ausgedrückt wird: Protagoras prophezeit Sokrates am Ende, er werde „einst unter die wenigen ihrer Weisheit Berühmten“ (361e) zählen. Sokrates' Wertschätzung kommt schon im Rahmen des ansonsten erzählten Dialoges ganz am Anfang des Textes, der allerdings chronologisch auf das im Text Beschriebene folgt, zum Ausdruck: Er wird am Anfang des Textes von einem Freund, der sieht, wie er strahlt, gefragt, ob er gerade Alkibiades, einem offenbar besonders schönen Jüngling getroffen habe; „einen weit schöneren“ antwortet Sokrates und meint damit Protagoras: „Wie sollte denn nicht, du kluger Freund, das Weisere immer als das Schönerere erscheinen.“ Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Protagoras“, 309a-c. Daraufhin erzählt Sokrates von dem Treffen. Es scheint mir daher falsch zu sein, den Bruch in der Mitte und das aporetische Ende als

drückt sich aus im aporetischen Ende des Dialoges. Philosophieren ist danach zwar der Versuch zwischen Mills Tugenden zu vermitteln, aber es ist nicht so, dass es ein Rezept dafür gäbe: Es kann nicht gesagt werden, dass wir, wenn wir es so machen wie Sokrates und Protagoras, dann eine Anleitung haben, die Spannung zwischen Mills Tugenden aufzulösen. Dass der Dialog in dieser Hinsicht, um den Tugenden gerecht zu werden, eine bessere Form ist als die philosophische Abhandlung wird deutlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass es in Abhandlungen eben nicht möglich ist, einen solchen Bruch einzuführen: Die Autor*in einer Abhandlung kann nicht einfach wie Sokrates am Ende des Dialoges am Ende der Abhandlung sagen, sie habe ihre Position gewechselt.

Dies ist natürlich einer der Gründe, warum die philosophische Biographie in Bezug auf die Tugenden die Rolle spielen kann, die ich ihr in Abschnitt 5 zuschreibe. Wie auch im Dialog kann in der philosophischen Biographie die Zerrissenheit zwischen philosophi-

Anlass dazu zu nehmen zu denken, der Dialog solle lediglich oder hauptsächlich den Zusammenbruch einer Dialogsituation beschreiben, auch wenn dies in der Mitte, wenn es um Protagoras' lange Antworten und den Streit darüber geht, sicher Thema ist. Für ein solches Verständnis des Dialoges siehe: Charles L. Griswold. „Relying on Your Own Voice: An Unsettled Rivalry of Moral Ideals in Plato's Protagoras“. In: *The Review of Metaphysics* 53.2 (1999), S. 283–307. Es ist außerdem auch nicht so, wie Griswold am Anfang nahelegt, dass es vor allem Protagoras ist, der sich aufgrund von Rivalitätsdenken nicht auf Sokrates' Form des Dialoges einlassen kann. Auch Sokrates denkt stellenweise – insbesondere nachdem er sich bereit erklärt hat, ein Beispiel für gutes Dialogverhalten für Protagoras zu sein – sehr taktisch über die Gesprächsführung. Dies erfahren wir deshalb, weil der Dialog aus Sokrates' Perspektive erzählt ist: Unmittelbar nach dem Rollentausch, in dem ja Sokrates dem Protagoras zeigen soll, wie eine Gesprächsteilnehmer*in in dieser Rolle sich richtig verhält, nachdem also Sokrates' in Protagoras Situation ist und im Rahmen des *elenchos* geprüft wird, wehrt Sokrates eher die Fragen ab, als dass er sich darauf einlässt – und das schon nach der dritten Frage: „Zugleich aber ward mir bange, was er sagte, möchte doch etwas sein, und ich fragte Also dir erscheint es nicht so?“ (339c-d) Wenig später lässt er unter dem Vorwand, dem Prodikos, einem der Umstehenden, käme es als Landsmann des Dichters, der hier interpretiert wird, am ehesten zu, diesen zu verteidigen, diesen antworten – explizit, weil er nicht zugeben will, dass er mehr Zeit zum Nachdenken braucht. (339e) Wenn es also um die Unfähigkeit zur Führung eines sokratischen Gespräches geht, wie Griswold meint, dann ist zumindest Sokrates dazu genauso unfähig wie Protagoras – wenigstens dann, wenn er dessen Rolle im *elenchos* einnehmen muss.

7. Expertise und die Tugenden

schen Sichtweisen und das Bemühen um die Auflösung dieser Zerrissenheit ausgedrückt werden, ohne dass der primäre Punkt wäre, diese Zerrissenheit in einer Position oder einer Methode aufzulösen.

Ich habe bereits gesagt, dass der „Protagoras“ sehr vielschichtig ist und dass damit verbunden ist, dass natürlich mit meinem Abgleich des „Protagoras“ mit Mills Tugenden nicht der Anspruch verbunden ist, den Dialog oder auch nur das Hauptanliegen des Dialoges erfasst zu haben. Gleiches gilt für das aporetische Ende dieses Dialoges und anderer Dialoge Platons: Die Spannung zwischen Mills Tugenden kann durch das aporetische Ende deutlich gemacht werden, aber es ist vielleicht nicht die einzige Spannung oder Zerrissenheit der Philosophie, die so deutlich wird und vielleicht sind Spannung oder Zerrissenheit auch nicht die einzigen wichtigen Metaphern in diesem Zusammenhang. (Dies entspricht natürlich meiner Behauptung der Nicht-Exklusivität der beiden sozialphilosophischen Tugenden aus Kapitel 2.)

Das zweite Eingeständnis, das ich am Ende dieses Abschnittes machen muss, betrifft die Besonderheit des Aufbaus des „Protagoras“: Natürlich ist es nicht in allen Dialogen so, dass sich Mills Tugenden so einfach auf beide Gesprächspartner aufteilen lassen – noch dazu in einer Weise, die es ermöglicht, zu sagen, beide wären beiden Tugenden in jeweils anderen Teilen des Dialoges gerecht geworden. Trotzdem denke ich, dass sich im Folgenden zeigen wird, dass es auch in vielen anderen Dialogen um das gleiche Thema geht und dass auch dort die Dialogform bedeutet, dass Mills Tugenden jeweils aufgeteilt werden – auch wenn es in der Hinsicht nicht so systematisch geschieht wie im „Protagoras“, dass die Tugenden über ganze Textabschnitte zuzuordnen sind. In diesem Zusammenhang ist vielleicht eine Klarstellung erforderlich: Ich will keinesfalls behaupten, dass Platon Begriffe von Mills Tugenden, wenn auch unter anderen Benennungen, gehabt hätte, und seine Dialoge entsprechend geplant hätte; Mills Tugenden sind Begriffe, mit denen ich nachträglich versuche, einem Problem sprachlichen Ausdruck zu verleihen, um das es auch in den Frühdialogen geht.

7.3.4. Die Handwerker*innen und Benthams Tugend

Ich hatte weiter oben eine provisorische Zuordnung von Mills Tugenden zu den Positionen im Orakelspruch vorgenommen. Nach

dieser entsprechen die Handwerker*innen Benthams Tugend – ihre Position ist es, dass das Wissen vom Guten wie handwerkliches oder wissenschaftliches Wissen sein müsse und dass die Reflexionsdisziplin daher die Form einer Kunst oder Wissenschaft habe. Coleridges Tugend teilt sich nach dieser vorläufigen Zuordnung auf die Dichter*innen und Politiker*innen auf, je nachdem, welchen Aspekt wir betonen. Auch die Sophist*innen meinen, dass die Reflexionsdisziplin zur menschlichen *arete* eine Kunst oder Wissenschaft sein müsse, sie sind in diesem Sinne Handwerker*innen (oder Wissenschaftler*innen) der Ethik; also entsprechen sie nach dieser provisorischen Zuordnung Benthams Tugend. Die Verteilung der Rollen im „Protagoras“, die ich in Abschnitt 7.3.3 ausgearbeitet habe, dürfte gezeigt haben, dass es so einfach nicht sein kann: Die Sophist*innen vertreten offenbar nicht *immer* Benthams Tugend und Sokrates in den Prüfungsgesprächen mit ihnen selbstverständlich nicht *immer* Coleridges.

Diese Komplikation will ich nun ausarbeiten. Dabei werde ich mich im überwiegenden Teil dieses Unterabschnittes auf die Handwerker*innen und die Abgrenzung von ihnen beschränken. Einmal glaube ich, dass die Position der Politiker*innen in gewisser Weise als unattraktiver erscheinen wird: Immerhin würde sie bedeuten, Ethik sei reduzierbar auf das Konventionelle. Für den Fall, dass systematische Argumente gegen diese Position verlangt werden, verweise ich auf Mills Argumente – zum Beispiel in seiner Auseinandersetzung mit Whewell.¹²² Es bleiben Dichter*innen und Handwerker*innen. Die Dichter*innen, so könnte angenommen werden, entsprechen ungefähr Mills Bild des Intuitionismus: Hier gibt es Wahrheitsansprüche, aber sie können nicht – oder nur durch Referenz auf mysteriöse Mechanismen, d.h. Inspiration oder Intuition – eingelöst werden. Und in der Tat kann die Kritik ähnlich rekonstruiert werden: Im „Ion“ überzeugt Sokrates den Rhapsoden Ion, dass dieser letztlich kein Wissen von dem habe, was er rezitiert, wenn er Homer rezitiert. Über Homer selbst wird keine Aussage in dem Dialog gemacht; aber, wenn die Idee göttlicher Inspiration so zu verstehen ist, dass sie analog zur Inspiration Ions durch Homer aufzufassen ist, dann hat auch Homer kein Wissen. Und dies ist in

¹²² Mill, „Whewell on Moral Philosophy“. Siehe auch Abschnitt 6.1.1.

der Tat sehr analog zu Mills (und Bentham's) Kritik am Intuitionismus. (Siehe Abschnitt 6.1.1.)

Der wichtigere Grund ist aber, dass die Zuordnung des Intuitionismus zu Politiker*innen und Dichter*innen einer Fremdbeschreibung Mills dieser Positionen entspricht – und auch Mill ist sich darüber im Klaren, dass der Anspruch ein anderer ist: Intuitionist*innen beziehungsweise diejenigen, die Mill unter diesem Label vereinigt, wollen in der Regel durchaus, dass in der Ethik Gründe angegeben werden.¹²³ Und hier liegt der Grund, warum die Handwerker*innen von Interesse sind: Die Behauptung der Handwerker*innen entspricht der Strategie der Parallelisierung der Ethik mit anderen Sichtweisen auf menschliches Tun und Denken, die von einigen der Positionen, die Mill „intuitionistisch“ nennt, durchaus in Form einer Selbstbeschreibung geteilt werden kann. Dies will ich in diesem Abschnitt ausarbeiten und entsprechend wird die Kritik an den Handwerker*innen im Vordergrund stehen. Im Folgenden werde ich diese Strategie kurz skizzieren. Dabei werde ich in sehr groben Zügen vorgehen.

Wenn es darum geht, dass ethische Äußerungen mit Ansprüchen getätigt werden, die über den bloßen Ausdruck einer persönlichen Einstellung hinausgehen, und dass diese Ansprüche zu Recht oder zu Unrecht aufrecht erhalten werden, liegt der Vergleich mit den Wissenschaften (oder den Künsten) nahe – und natürlich ist dies auch ein Motiv in weiten Teilen der metaethischen Debatten im 20. Jahrhundert. Dem liegt zugrunde, dass es nicht besonders kontrovers zu sein scheint, dass und wie Wahrheitsansprüche wissenschaftlicher Äußerungen zu Recht oder zu Unrecht aufrecht erhalten werden können. Die Idee ist dann, dass die Ethik *ein bisschen so wie* die Wissenschaft (oder die Künste) ist und dass die Spezifizierung dessen, was mit „ein bisschen so wie“ gemeint ist, es erlaubt, gerechtfertigte Wahrheitsansprüche für ethische Äußerungen zu behaupten.

Obwohl es um die Behauptung einer Analogie geht, gibt es in Wirklichkeit zwei Richtungen, die eingeschlagen werden können: Einerseits kann die Analogie so verwendet werden, der Ethik die Glaubwürdigkeit der Wissenschaften zu übertragen, indem gezeigt wird, dass ethische und wissenschaftliche Diskurse ineinander über-

123 Siehe Mill, „Utilitarianism“, § 1.4.

gehen; dass wissenschaftliche Erkenntnisse ethische Relevanz haben; vielleicht sogar, dass ethische Begriffe letztlich mithilfe wissenschaftlicher Begriffe eingeholt werden können. Auf der anderen Seite kann die Analogie das Spielfeld auch ebnen, indem gezeigt wird, dass die Wissenschaft nicht in einer besseren Situation als die Ethik ist; dass auch in der Wissenschaft kein Blick von der Seite möglich ist; dass auch hier keine absolute Konzeption möglich ist; und dann in der Konsequenz, dass, wenn wir unter diesen Umständen bereit sind, der Wissenschaft weiter Glaubwürdigkeit zuzusprechen, nichts dagegen spricht, auch der Ethik Glaubwürdigkeit zuzusprechen.

Die Richtungen der Analogie sind entscheidend für die Frage, ob die Analogie im Sinne von Bentham's oder Coleridge's Tugend verwendet wird: In einem Fall wird Wert darauf gelegt, dass sich auch die Ethik an externen Maßstäben zu orientieren habe; im anderen Fall wird gesagt, dass die Behauptung eines externen Maßstabes auch im Falle der Wissenschaften nicht möglich wäre. In einem Fall werden ethische Wahrheitsansprüche, um die es in beiden Fällen geht, also auf externe Maßstäbe reduziert (oder zumindest für sie geöffnet), im anderen werden sie gegen sie immunisiert. Natürlich kann eine so kurze Skizze zweier Strategien niemals fair sein gegenüber den Philosoph*innen, die sie tatsächlich verwenden – und ich habe hier auch nicht den Anspruch. Ich habe kein Interesse, in diese Frage einzugreifen, sondern ihre Gemeinsamkeit – die Analogie, egal in welche Richtung wir sie durchlaufen – in Frage zu stellen. *Beiden* Strategien gemein ist nämlich, dass Wahrheit und Wissen in der Ethik nicht etwas grundsätzlich anderes ist, als Wahrheit oder Wissen in den Wissenschaften oder Künsten. Ich möchte im Folgenden weitere Gedanken aus den Frühdialogen heranziehen, die diese Analogie in Frage stellen.

Die Vorstellung der Sophist*innen von der Ethik ist also mit der Vorstellung der Handwerker*innen vergleichbar: Sophist*innen sind überspitzt formuliert die Handwerker*innen der Ethik. Im Sinne der oben behaupteten mehr oder weniger vorhandenen Äquivalenz zwischen *technē* und *epistēmē* kann man vielleicht für uns heute auch ergänzen: Sophist*innen behaupten sich so mit Ethik zu beschäftigen wie Physiker*innen mit Physik. Sophist*innen sind also nicht nur die Handwerker*innen, sondern auch die Wissenschaftler*innen der Ethik. Ob diese Analogie immunisierend oder reduzierend

7. Expertise und die Tugenden

gemeint ist, spielt zunächst keine Rolle. Weil sie Expert*innen in einer *techné* sind, sind sie nach eigener Auffassung als Lehrer*innen in der Ethik geeignet. Zumindest in der Art, wie die Sophist*innen Expert*innen in der Ethik sein wollen, gibt es aber in der Ethik keine Expert*innen – und für Lehrbarkeit heißt dies: In der Art und Weise, wie man Physik oder Medizin lehren oder lernen kann, kann man Ethik nicht lehren (und auch nicht lernen).

Bevor ich dieses Thema in den Frühdialogen verfolge, gilt es nun mögliche Missverständnisse aus dem Weg zu räumen: Natürlich will ich nicht bestreiten, noch glaube ich, dass es in den Frühdialogen bestritten werden soll, dass es vorkommt – und sogar häufig ist –, dass wir bei anderen Personen ethischen Rat suchen. Diejenigen, bei denen wir Rat suchen, sind aber zum Beispiel Menschen, von denen wir meinen, dass sie bereits in einer ähnlichen Situation waren wie diejenige, in der wir uns befinden: Ihre Expertise beruht auf dem Schicksal, vor ein ethisches Problem gestellt worden zu sein, das eine Entscheidung von ihnen nötig gemacht hat, und nicht darauf, den Gegenstandsbereich der Ethik besonders gut zu kennen. Dies ist nur ein Beispiel, das verdeutlichen soll, dass nicht alles, was mit „Expert*in“ gemeint sein kann, ausgeschlossen ist mit dem, was hier gemeint ist.¹²⁴

Das zweite Missverständnis, das aus dem Weg geräumt werden muss, ist dieses: Natürlich gibt es zum Beispiel soziologische oder psychologische Expert*innen – und diese können moralische Phänomene zum Untersuchungsgegenstand haben. Eine Soziolog*in mag die moralischen Kodizes unsere Gesellschaft besser beschreiben können als ich – und auch eine Therapeut*in mag mir im Sinne einer *revealed value*-Vorstellung über die Werte, an denen ich mich tatsächlich im Verhalten orientiere, unter Umständen etwas Informatives sagen. Beide könnte man problemlos als Expert*innen bezeichnen. Dass dies nicht das ist, um was es geht, sieht man spätestens daran: Sobald das, was die Psycholog*in oder die Soziolog*in mir sagen, gegen Zweifel abgesichert ist und als Tatsache behandelt werden sollte, ist es wieder eine ethische Frage, was ich damit mache. Diesen eigentlich selbstverständlichen Punkt erwähne ich nur, weil es Soziologie und Psychotherapie zur Zeit der Frühdialoge natürlich noch nicht gab und ich darauf hinweisen möchte, dass nach mei-

124 Siehe Fußnote 66.

nem Dafürhalten Soziolog*in und Psychotherapeut*in (mehr oder weniger) problemlos den Handwerker*innen im eigentlichen Sinne zugerechnet werden können und nicht den problematisierten Sophist*innen. Sie sind Handwerker*innen und Wissenschaftler*innen der Ethik in einem völlig unproblematischen Bereich.

Ein drittes Missverständnis muss ebenso vermieden werden: Nach dem bisher Gesagten, könnte man die Auffassung vertreten, in der Ethik könne es keine Expert*innen geben, weil Ethik zum Allgemeinwissen (oder zu einem von allen erwarteten Kompetenzbereich) zähle. Genauso wenig, wie der Fragestellung, wie man Hemden mit einem Haushaltsbügelleisen am besten bügelt oder Zwiebeln mit Haushaltsmessern würfelt, eine methodisch geordnete Wissenschaft oder Kunst zugeordnet sei, sei dies eben in der Ethik der Fall. Zweifellos gibt es unzählige Handlungsbereiche, denen eine methodisch geordnete Wissenschaft oder Profession zuzuordnen übertrieben und unplausibel wäre. Nichtsdestotrotz ist dies nicht alles, was mit dem Ausschluss von Expertise an dieser Stelle gemeint ist. Wenn es zum Beispiel Protagoras im gleichnamigen Dialog, den ich ja bereits diskutiert hatte, darauf angekommen wäre, seine Fähigkeit, Zwiebeln zu scheiden oder Hemden zu bügeln, zu einer methodisch geordneten Kunst zu *erheben*, so würden wir dies vielleicht unnötig oder albern finden. Aber wir hätten sicherlich nicht die Art grundsätzlicher Bedenken, die Sokrates gegen dessen Anspruch, ein Experte in ethischen Fragen zu sein, formuliert.

Das letzte Missverständnis deute ich hier nur an, weil ich es später gesondert ansprechen will: Natürlich will Mill Platon als eine Art (ethisches und philosophisches) Vorbild erscheinen lassen. Sowohl in der Ethik als auch in der Disziplin, die die Ethik reflektiert gibt es Menschen, die es besser machen und Menschen, die es schlechter machen. Auch ich selbst habe ja im ersten Satz dieser Arbeit gesagt, Mill sei ein außergewöhnlich guter Philosoph. Auch dafür möchte ich Raum lassen. Ich will also nur behaupten, dass diese Möglichkeit, es besser und schlechter zu machen, nicht die Form einer Technik oder (wissenschaftlichem) Wissen hat und entsprechend nicht die Form von der Art von Expertise, die damit verbunden ist. Sie hat natürlich stattdessen die Form von Tugenden.

Dies ist auch der eigentliche Punkt, der mir in diesem Abschnitt wichtig ist. Moralisch richtig zu handeln besteht *nicht* oder zumindest nicht allein in der Ausübung einer Fähigkeit, Fertigkeit oder

7. Expertise und die Tugenden

Kompetenz – sei diese nun einer methodisch geordneten Kunst zuzuordnen oder nicht. Ich möchte nun kurz auf die Gründe eingehen, die dagegen sprechen, Ethik als Kompetenz, Technik, Fähigkeit, Fertigkeit zu verstehen. Dies wird *en passant* auch deutlich machen, was hier mit Fähigkeit, Fertigkeit oder Kompetenz gemeint ist – denn wie fast immer gibt es akzeptierte Verwendungsweisen dieser Wörter, die dem, was ich hier für Ethik ausschließen will, nicht entsprechen.¹²⁵ Es gibt in den Frühdialogen drei mit einander verwandte Argumente dagegen, Ethik als *technē* – als Fähigkeit, Fertigkeit, Kompetenz – oder *epistēmē* – wissenschaftliches Wissen – zu verstehen. Diese möchte ich um ein viertes, wieder die Lehrbarkeit betreffendes Argument ergänzen.

Das erste Argument findet sich in „Hippias II“. Hippias wird zunächst dargestellt als einer, der sich in allem, was mit Fähigkeiten zu tun hat, für den Besten hält:

Sokrates: [...] [E]s sollte mich wundern, wenn irgendeiner von denen, die sich dort [in Olympia] in Leibesübungen zeigen, so furchtlos und fest vertrauend auf seinen Leib dort hinginge zum Kampf, wie du sagst auf deinen Verstand.

Hippias: Ganz natürlich, o Sokrates, daß es mir so ergeht. Denn seitdem ich angefangen, bei den Olympischen Spielen mich im Wettkampf zu zeigen, bin ich noch auf keinen jemals getroffen, der in irgendetwas vortrefflicher gewesen wäre als ich.¹²⁶

Hippias soll paradigmatisch nicht nur für körperliche, sondern für alle Künste (Fähigkeiten, Fertigkeiten, Kompetenzen) stehen. Zunächst werden Rechnen, Messkunst und Astronomie besprochen. Aber Hippias' Können geht noch sehr viel weiter, wie Sokrates bemerkt:

[D]u bist ja in den meisten Künsten unter allen Menschen der Weiseste, wie ich dich einmal habe rühmen hören [...].

¹²⁵ Dies hat auch mit dem weiter unten angesprochenen Punkt zu tun, damit nämlich, dass der paradigmatische Fall, bei dem es darauf ankommt, dass wir intolerant in der Frage sein sollten, ob ein bestimmter Begriff und nicht ein anderer verwendet werden sollte, die Ethik ist. Stipulative Definition ist (vor allem) in der Ethik nicht erlaubt.

¹²⁶ Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Hippias II“, 364a.

Du sagtest nämlich, du wärest einmal so nach Olympia gekommen, daß alles, was du an deinem Leibe hattest, deine Arbeit gewesen wäre. Zuerst der Ring, den du anhattest – damit fingst du an –, wäre deine Arbeit gewesen, so daß du also auch Steine zu schneiden verständest, und noch ein anderes Siegel deine Arbeit, und ein Badekratzer und ein Ööfläschen, die du selbst gemacht. Hernach auch die Schuhe, die du anhattest, behauptetest du, selbst geschnitten zu haben und den Mantel gewebt und das Unterkleid, und was allen das Sonderbarste schien und der größten Geschicklichkeit Ausstellung, als du sagtest, der Gürtel deines Unterkleides sehe zwar aus wie die persischen der Vornehmen, diesen aber hättest du selbst geflochten. Überdies hättest du Gedichte bei dir gehabt, epische und Tragödien und Dithyramben, und in Prosa gar viele und mancherlei ausgearbeitete Vorträge. [...] Ich glaube aber auch noch vieles anderes vergessen zu haben.¹²⁷

Zum einen macht sich Sokrates sicher hier über die Prahlerei des Hippias lustig. Zum anderen ist aber auch klar, dass *pro argumentum* angenommen werden soll: Dort, wo es eine Fähigkeit gibt, verfügt Hippias über diese.

Anknüpfend an die Frage, ob Odysseus oder Achilles der bessere/vortrefflichere Mensch sei, wird zunächst festgestellt, dass in jeder der Künste, die Hippias besitzt, seine Kunst ihn sowohl dazu befähigt, diese absichtlich gut auszuüben wie auch absichtlich schlecht: Lügen kann nur eine, die in dem Gebiet, über das sie spricht, auch die Wahrheit sagen könnte;¹²⁸ absichtlich ein falsches Rechenergebnis bekanntgeben kann nur diejenige, die das richtige Ergebnis kennt; ein Mittel verabreichen, das den schnellen, schmerzhaften Tod einer Patientin herbeiführt, kann nur eine, die weiß, welche Mittel helfen und welche Mittel schaden. Sokrates resümiert dies, indem er Hippias bittet, eine *techne* (Fähigkeit, Fertigkeit,

¹²⁷ Ebd., „Hippias II“, 368b-e.

¹²⁸ Hier gibt es eine interessante Komplikation: Sokrates scheint zu meinen, dass Achilles in der Odyssee aus guter Absicht heraus gelogen habe. Dem stimmt Hippias zwar nicht zu, aber er gibt zumindest zu, dass man aus böser Absicht die Wahrheit sagen könne: „Odysseus aber, wenn er wo die Wahrheit sagt, tut er es in böser Absicht, und wenn er lügt, ebenso.“ ebd., „Hippias II“, 371e. In einer Hinsicht wird hier aber, wie deutlich werden wird, ein ähnliches Problem angesprochen.

7. Expertise und die Tugenden

Kompetenz) zu finden, bei der es sich anders verhält: „Gewiß, du wirst keine finden, Freund, denn es gibt keine.“¹²⁹

Die Frage kann nicht nur in Bezug auf die Fähigkeiten selbst gestellt werden, sondern auch in Bezug auf die Personen, die diese besitzen: Bei allen Fähigkeiten, die es gibt, scheinen wir – dies legt der Rest des Dialoges nahe – diejenigen für die Besseren zu halten, die *absichtlich*¹³⁰ das Schlechte zu tun in Lage sind, gegenüber denen, die das Schlechte unabsichtlich tun. Dies wird von Sokrates an einer Reihe von Beispielen durchexerziert, bevor er es auf die Seele und den Menschen überträgt. Hier wird diese Struktur unakzeptabel, weil „gut“ nicht mehr im Sinne von „fähig“, sondern im Sinne von „ethisch gut“ verstanden wird.¹³¹ Während diejenige, die absichtlich schlecht läuft, eben eine gute Läufer*in ist, ist diejenige, die zum Beispiel mit Absicht ungerecht ist, einfach ungerecht. Sie besitzt keine Gerechtigkeitsfähigkeit in besonders hohem Maße, gegen deren Gebrauch sie sich entscheidet. Für Hippias bedeutet das, er ist zwar dadurch, dass er alle Fähigkeiten besitzt, die man

129 Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Hippias II“, 369a. Wir müssen hier Sokrates nicht vollständig zustimmen, damit der eigentliche Punkt bestehen bleibt: Vielleicht kann ein Pitcher im Baseball nicht mehr auf die gleiche Weise daneben werfen, wie eine Person, die diese Sportart nie ausgeübt hat. Und im Bereich der Sprache, die ich weiter unten diskutieren werde, mag es ähnliche Beispiele geben – auch wenn Sprache ein Grenzfall ist und es, wie weiter unten deutlich wird, darauf ankommt, was damit gemeint ist, bevor wir sagen sollten, Sprache sei eine Fähigkeit. In jedem Fall mag es durchaus Fähigkeiten geben, die unser Tun auf eine Weise strukturieren, von der wir uns nicht distanzieren können. Möglicherweise ist der Begriff der Absichtlichkeit aufgrund seiner umstrittenen Rolle in der heutigen Handlungstheorie und seiner fraglichen Beziehungen zu entsprechenden altgriechischen Wörtern, die hier natürlich relevant sind, in diesem Sinne ein unglückliches Wort. Vielleicht ist es sinnvoller, zu sagen, bei der Moralität sei das Bemühen um die richtige Ausübung normativ vorgeschrieben (und nicht nur psychologisch oder physisch unumgänglich wie im Falle des Pitchers oder von Sprachen). Weiter unten spreche ich davon, dass eine moralische Betrachtungsweise eben nicht nur konstitutiv für bestimmte Handlungen in bestimmten Situationen ist, wie dies von Fähigkeiten gesagt werden kann, sondern eben auch normativ beziehungsweise regulativ. Dies gilt weiterhin, selbst wenn es Fähigkeiten gibt, deren Erwerb es psychologisch oder physiologisch oder in einer anderen Hinsicht unmöglich macht, so zu handeln als hätten wir sie nicht.

130 Siehe Fußnote 129.

131 Vgl. Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, S. 59–63.

besitzen kann, ein fähiger, aber dadurch noch nicht unbedingt ein guter Mensch.

Was im „Hippias II“ über Techniken gesagt worden ist, gilt, so hatte ich mehrfach angedeutet, auch für eine bestimmte Art von Wissen, nämlich *episteme*, und drückt sich aus in dem Sprichwort: „Wissen ist Macht“. Eine Person, die über Wissen verfügt, das sich zum Beispiel für die Formulierung hypothetischer Imperative – in konstitutiver Lesart und in kausaler Lesart – verwenden lässt, hat eine Möglichkeit, absichtlich schlecht zu handeln, wo eine Person, die dieses Wissen nicht hat, dies nur unabsichtlich tun kann. Entsprechend müssen Philosoph*innen, die einen ethischen Kognitivismus vertreten wollen, der Erkennen in einer der *episteme* analogen Weise versteht, Urteilsexternalist*innen sein.¹³²

Dies ist nicht nur deshalb unattraktiv, weil wir dann, selbst wenn wir es schafften, eine Person, die im Begriff ist, das Schlechte zu tun, davon zu überzeugen, dass dies das Schlechte ist, es eine völlig kontingente zweite Frage wäre, ob sie auch motiviert ist, es zu unterlassen.¹³³ Was diese Position aber hauptsächlich unattraktiv macht, liegt nicht auf der Seite derjenigen, die wider besseres Wissen unmoralisch handelt, sondern zumindest auf den ersten Blick auf Seite derjenigen, die moralisch handelt: wir müssten nämlich bei ihr ein zusätzliches, von den Begründungen der moralischen Richtigkeit unabhängiges motivationales Element annehmen, das ungefähr die Form hat: Was auch immer das moralisch Richtige ist,

132 Z. B. Sigrún Svavarsdóttir. „Moral Cognitivism and Motivation“. In: *The Philosophical Review* 108.2 (1999), S. 161–219. Und bei Michael Smith ist dies eine der drei unvereinbaren Thesen des *moral problem*: Smith, *The Moral Problem*, Kapitel 1.

133 Und dies ist natürlich auch der Grund, warum Kohlberg, nachdem er moralische Entwicklung als die Entwicklung einer Fähigkeit, der moralischen Urteilskompetenz nämlich, gefasst hat, sagen muss, dass die Entwicklung der entsprechenden Handlungsbereitschaft damit noch offen ist. Lawrence Kohlberg und Daniel Candee. „Die Beziehung zwischen moralischem Urteil und moralischem Handeln“. In: *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Hrsg. von Wolfgang Althof. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. Auch in Kohlbergs Modell wird Ethik im Wesentlichen mit (kognitiven) Fähigkeiten identifiziert. Lawrence Kohlberg. „Moralische Entwicklung“. In: *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Hrsg. von Wolfgang Althof. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. Ich hatte bereits darauf hingewiesen, warum ich denke, dass das, was ich hier daran kritisiere, mit Gilligans einflussreicher Kritik kompatibel ist. Siehe Fußnote 66.

ich habe eine Motivation, es zu tun. Dieser Wunsch hätte aber die Form eines Fetisches: Wir sollen das moralisch Richtige nicht deshalb tun, weil es unter einem bestimmten Begriff, den Begriff des Moralischen, fällt, sondern deshalb, weil es sich mit moralischen Gründen begründen lässt.¹³⁴ Natürlich gibt es andere Möglichkeiten. McDowell zum Beispiel kann man so lesen, dass das moralische Wissen eben ein solches Wissen sei, das sich nicht ohne eine entsprechende emotionale Sensibilität erwerben lasse.¹³⁵ Analog dazu könnte man auf der Seite der Fähigkeiten sagen: Die moralischen Fähigkeiten seien eben solche, deren Besitzer*in die Entscheidung darüber, ob sie sie ausüben soll oder nicht, nicht treffen kann. Auf diese Strategie werde ich eingehen, sobald ich die anderen Argumente kurz umrissen habe, die in den Frühdialogen dagegen genannt werden, dass das gute Handeln die Ausübung einer Fähigkeit sei.

Eine andere Strategie ist es, den Wechsel in der Bedeutung von „gut“ beim Übergang von der Läuferin zur Seele von „fähig“ zu „moralisch gut“ einfach zu verneinen – oder besser gesagt: zu verneinen, dass zwischen „fähig“ und „moralisch gut“ ein Bedeutungsunterschied vorliegt. Es sei lediglich so, dass hier der Übergang von einer Personenbeschreibung, von der wir uns distanzieren können (Läuferin, Ärztin), zu einer solchen, von der wir uns nicht distanzieren können (Mensch, Seele) gemacht würde. Oder anders ausgedrückt: Während die spezifischen Fähigkeiten eben für bestimmte Teilbereiche menschlichen Handelns gelten, gibt es allgemein menschliche Fähigkeiten, zu denen die Moral zählt, die für alle Lebensbereiche gelten. Diese Fähigkeiten nennen wir zwar „Tugenden“, aber es spricht nichts dagegen, dass sie ansonsten die Form von Fähigkeiten haben; statt von „Tugend der Besonnenheit“ oder „Tugend der Gerechtigkeit“ könnten wir auch von „Fähigkeit zur Besonnenheit“ und „Fähigkeit zur Gerechtigkeit“ reden.

Zunächst lässt sich festhalten, dass in den Frühdialogen diese Ausweitung des Fähigkeitenbegriffes explizit abgelehnt wird. Dies zeigt sich zum Beispiel im „Ion“, in dem es oberflächlich um die

¹³⁴ Laura Hinn nennt urteilsexternalistische Vorstellungen dieses Formates entsprechend abwertend „Zusätzliche-Wunsch-Theorien“. Siehe Laura Hinn. „Dissertation“. Im Erscheinen. Siehe auch R. Jay Wallace. „Three Conceptions of Rational Agency“. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 2.3 (1999), S. 217–242.

¹³⁵ Siehe zum Beispiel McDowell, „Might There Be External Reasons“.

Frage geht, ob Rhapsodie – so wie Ion sie betreibt – eine Kunst ist. Ähnlich wie auch in der Prüfung des Orakelspruches beansprucht der Rhapsode Ion über das ethisch Gute zu reden – indem Ion Dichtungen, in denen es über das ethisch Gute geht, vorträgt und interpretiert, muss er, grob gesprochen, über das Gleiche verfügen wie die Dichter – sei es nun Inspiration oder Fähigkeit. Im „Ion“ geht es Sokrates darum zu zeigen, dass die Rhapsodentätigkeit nicht auf einer Fähigkeit beruhen kann, weil der Gegenstandsbereich einer Fähigkeit nicht so weit sein darf, dass es das menschliche Handeln als Ganzes umfasst¹³⁶. Ursula Wolf fasst den Gedanken, um den es im „Ion“ geht, so zusammen:

Das begründete Wissen und das praktische Verfügenkönnen, das die *techne* auszeichnet, beruht also gerade auf einer scharfen Abgrenzung der Gegenstandsbereiche, die jeweils durch die Aufgabe der *techne*, ihr *ergon* bestimmt sind, das für die Ganzheit der jeweiligen *techne* verantwortlich ist. [...] Wie wir noch des öfteren sehen werden, steht der *techne*-Charakter der Politik in Frage, weil das Wohl der Polis und ihrer Bürger im ganzen, das sie zur Aufgabe hat, kein durch eine zusammenhängende Regelmenge umschriebener und von anderen abgegrenzter Gegenstand, sondern der Inhalt des gesamten ethischen Wissens ist.¹³⁷

Bereits mehrfach wurde angedeutet, dass es fraglich sei, ob Ethik methodisch in dem Sinne betrieben werden könne, wie eine Wissenschaft methodisch betrieben wird. Hier nun liefert Ursula Wolf mit Sokrates einen weiteren Grund dafür: Wissenschaften und Künste können deswegen methodisch betrieben werden, weil es hier ein *ergon* gibt, das einen begrenzten Gegenstandsbereich individuiert und strukturiert. Ethik kann nicht in der Hinsicht methodisch be-

136 Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Ion“. Noch darf er zu eng sein, was aber hier nicht von Bedeutung ist: Ion behauptet, ausschließlich Homer auslegen zu können (und in der Auslegung von Homer die Gesamtheit des menschlichen Guten zum Ausdruck bringen zu können). Ions Tätigkeit hätte nach Sokrates auch aus dem Grund nicht die Form einer Fähigkeit, sofern sie sich nicht auf andere Dichter übertragen ließe.

137 Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, S. 56f. Dass Wolf hier von ethischem Wissen spricht, soll nicht irritieren: Es wurde von ihr bereits ausgeschlossen, dass dieses Wissen die Form einer *episteme* habe.

trieben werden, weil hier das *ergon* nicht spezifisch¹³⁸ ist und der Gegenstandsbereich prinzipiell unbegrenzt.¹³⁹ Dies kann man in Bezug auf verschiedene Arten und Weisen das ethische Gute zu fassen, unterschiedlich formulieren: Der kategorische Imperativ teilt eben *jede* meiner Handlungen ein in die Kategorien des Verbotenen, des Gebotenen und – je nach Interpretation – des Erlaubten; die Besonnenheit oder die Gerechtigkeit der Tugendhaften ist eben potentiell in *jeder* ihrer Handlungen gefordert; und natürlich lässt sich auch im Konsequentialismus kein Bereich von Handlungen finden, in welchem wir prinzipiell davon befreit wären, unsere Handlungen auf ihre Konsequenzen hin zu prüfen.¹⁴⁰

Damit hängt auch der letzte Punkt zusammen, der wieder mit der Lehrbarkeit zusammenhängt, und das ist das Problem der Übung. Üben und Einüben muss in der Ethik zumindest etwas anders funktionieren, als in den Künsten und bei den Fähigkeiten. In den Künsten kann ich mich (weil es einen eingegrenzten Gegenstandsbereich und ein *ergon* gibt) in spezifische Situationen begeben, in denen genau die Schwäche, die ich in der entsprechenden Kunst oder Fähigkeit habe, betont wird, und durch wiederholte Versuche, die Fähigkeit in dieser Situation anzuwenden, die Fähigkeit oder Kunst verfeinern. In der Ethik funktioniert dies nur begrenzt: Dilemmageschichten im Ethikunterricht beispielsweise mögen dazu geeignet sein, die Unterschiede zwischen verschiedenen Ansätzen der normativen Ethik bezüglich ihrer tragbaren oder nicht tragbaren Implikationen klar zu machen. Zu besseren Menschen machen sie die

138 Natürlich könnte man Begriffe wie „*eudaimonia*“ oder ein respektvolles Zusammenleben oder Ähnliches als *ergon* angeben. Der Punkt wäre dann, dass dieses *ergon* unbestimmt bleibt (siehe Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, Kapitel 6) beziehungsweise dass die Bestimmung des *ergon* dort, wo es sinnvoll erscheint, nach einem solchen zu suchen, bereits selbst eine ethische Aufgabe ist.

139 Siehe dazu auch Mills Auseinandersetzung mit dieser Frage, die ich Abschnitt 4.3.2 behandle.

140 In diesem Sinne können wir, anders als dies James' transzendente Idealistin meint, keine moralischen Ferien machen. Wir können zwar „Ferien“ von unserem Diätplan oder unserer bibliographischen Genauigkeit machen, aber nicht moralische Ferien. Vgl. James, *Pragmatism and other Essays*, S. 35f. Die Entscheidung zum Beispiel, jetzt einmal die Belange anderer zu ignorieren und die eigenen Interessen in den Vordergrund zu stellen, ist keine Entscheidung jetzt einmal aus dem Bereich des Moralischen auszutreten, sondern es ist selbst eine moralische Entscheidung.

so Überlegenden aber sicherlich nicht notwendigerweise. Gleiches gilt in anderen Fällen: Wenn ich bemerkt habe, dass ich am Grab des Freundes nicht die Trauer habe empfinden können, die angebracht gewesen wäre, und sich die darauf folgende Beileidsbekundung falsch und oberflächlich angefühlt hat, dann ist das Rezept hierfür nicht, einfach häufiger zu Beerdigungen von geliebten Menschen zu gehen. Wenn ich merke, dass ich ein Problem habe, mich zu entschuldigen, wenn ich Menschen auf eine persönliche Weise verletzt habe, dann ist das Rezept auch hier nicht, Menschen einfach häufiger zu verletzen, um zu üben, mich zu entschuldigen.

Ich würde durchaus zugestehen, dass zum Beispiel Literatur etwas sein kann, in dem wir tragische Situationen nachempfinden können, ohne dass wir sie selbst erleben müssen. Wichtig scheint mir aber, dass dies nicht die gleiche Struktur und Funktion hat, wie Übung im Falle von Fähigkeiten. Zum Beispiel kann auch Abstumpfen gegenüber oft zur Kenntnis genommenem Unrecht als eine Art Übung gesehen werden.

Dies alles soll nicht bedeuten, dass Übung nicht doch eine Rolle in bestimmten Bereichen des Ethischen – solchen Bereichen vielleicht, in denen es auch um Selbstdisziplinierung geht – spielen kann. Ich wollte nur darauf hinweisen, dass ihre Rolle mittelbarer oder auf kompliziertere Weise mit der eigenen Verbesserung zu tun hat, als dies bei den Fähigkeiten der Fall ist.

Ich nehme an, viele würden trotz dieser Gedanken im Anschluss an den „Hippias II“ daran festhalten wollen, dass der Bereich des Ethischen genauso wie alle anderen praktischen Bereiche über Fähigkeiten strukturiert sei. Ich hatte bereits gesagt, ich will keine Worte sanktionieren und Begriffe aus dem weiten Begriffsfeld der Fähigkeiten werden ja tatsächlich in sehr viel weiterer Weise gebraucht als meine verhältnismäßig strenge Eingrenzung nahelegt: Wir reden von der *Stromleitfähigkeit* von Kupfer, von der spezifischen *Wärmekapazität* von Wasser, von der *Leidensfähigkeit* von Tieren. Und natürlich wurde auch gesagt, der Mensch sei ein Tier, das zur Vernunft oder zur Moral oder zur Kultur oder zur Empfindung höherer Freuden als Schweine *fähig* sei. Genauso reden wir in Bezug auf einzelne Menschen auch in moralischer Hinsicht manchmal von Fähigkeiten: „Er war des Mitgefühls unfähig.“

In vielen dieser Fälle könnte vielleicht „Disposition“ an Stelle von „Fähigkeit“ verwendet werden. Den Begriff „Fähigkeit“ zu wählen

erfüllt aber natürlich eine rhetorische Funktion: Kupfer kann dazu *benutzt* werden, Stromkabel herzustellen und Wasser für Heizungen. Davon zu reden, dass Tiere zur Empfindung von Leid *fähig* sind, analogisiert das Leid von Tieren mit dem, was beim Menschen „kognitive Fähigkeiten“ genannt wird. Und natürlich macht es auch rhetorisch einen Unterschied, ob ich von der Disposition des Menschen zur Vernunft oder von seiner Fähigkeit zu derselben rede. Das Wort „Fähigkeit“ deutet hier (neben anderen Dingen) zumindest auch an, dass es sich um eine *gute* Disposition handelt. „Gute Disposition“ kommt natürlich auch sehr nahe an das, was Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* beschreibt, wenn er die psychologische Kategorie, der die Tugenden zuzuordnen sind, von Fähigkeiten abgrenzt.¹⁴¹ Natürlich ist die Güte der Vernunft nicht wirklich nicht-zirkulär auf den Punkt zu bringen – genauso wenig wie die Güte der Moral oder der Kultur. Aber es ist selbstverständlich trotzdem gänzlich unproblematisch an der Redeweise festzuhalten, der Mensch sei zur Vernunft oder zur Moral *fähig*.

Natürlich folgt aus der Aussage, dass der Mensch in diesem Sinne zur Moral *fähig* ist, nicht, dass meine Moralität eine Fähigkeit (oder eine Menge von Fähigkeiten) von mir ist. Aber auch dies mag man weiterhin behaupten wollen. Hier spielt vielleicht eher der Wunsch nach handlungstheoretischer Eleganz eine Rolle: Es wäre sicher sehr schön, wenn wir für *jede* Handlung (und *jede* Sichtweise auf Handlungen als Handlungen) sagen könnten, dass sie durch Unterordnung unter eine Fähigkeit strukturiert sei, die mit den Begriffen des Gelingens und Misslingens (die wiederum durch das *ergon* bestimmt werden) den einzigen Maßstab zur Verfügung stellt, nach dem diese Handlung bewertet werden kann. Ich kann dieses Motiv durchaus verstehen. Der Punkt, den man in diesem Fall nicht aus den Augen verlieren sollte, ist aber, dass es sich dann um Fähigkeiten einer in entscheidender Hinsicht anderen Form handeln muss, als die Fähigkeiten der alltäglicheren Form, die unsere anderen Handlungen strukturieren: Moralische Fähigkeiten müssten Fähigkeiten sein, (1) deren Ausübung oder nicht-Ausübung¹⁴² nicht der Ent-

141 Siehe Aristoteles, *NE*, 1105b-1106a.

142 In vielen Fällen ist es vielleicht sinnvoller von deren besserem oder schlechterem, bemühtem oder gleichgültigerem Ausführen zu sprechen: Das Argument bleibt das gleiche.

scheidung der Handelnden unterliegt,¹⁴³ (2) die anders als andere Fähigkeiten keinen eingegrenzten Gegenstandsbereich haben, weil sie (3) kein bestimmbares *ergon* haben, und die deswegen (4) nicht durch methodisches Üben erworben werden können. Zusätzlich können wir unter Bezug auf das Vorherige sagen: Es müsste sich um Fähigkeiten handeln, denen (5) prinzipiell keine methodische Kunst oder Wissenschaft zuzuordnen wäre, sodass es (6) keine Expertinnen für diese Fähigkeiten geben kann, die den Kunstverständigen in den anderen Künsten entsprechen würden. Wenn es trotz dieser Unterschiede weiterhin Gründe dafür gibt, zu sagen, die Struktur einer Handlung als moralischer Handlung sollte so verstanden werden wie die Struktur einer Handlung als Ausübung einer Fähigkeit, spricht meines Erachtens nichts dagegen¹⁴⁴. Ich selbst werde aber an den wenigen Stellen, in denen der Fähigkeitenbegriff im Rest dieses Textes noch vorkommt, diesen in der strengeren Variante verstehen, also so, dass (1) Fähigkeiten jeweils zwei Handlungsmöglichkeiten

143 Weil wir nicht sagen wollen, die absichtlich ungerecht Handelnde habe eine größere Fähigkeit zum gerechten Handeln, als die versehentlich ungerecht Handelnde. Wenn wir dies nämlich sagten, müsste zur gerecht Handelnden etwas über die Fähigkeit Hinausgehendes dazu kommen – und die gerechte Handlung wäre nicht mehr bloß durch Fähigkeiten strukturiert.

144 Inhaltlich meine ich aber gibt es zumindest ein Grund, den Begriff der Fähigkeit für etwas anderes zu reservieren: es ist sinnvoll, zu sagen, dass mit dem Aufzeigen einer moralischen Kategorie für Handlungen auch in diesem Fall das Gegenteil – die moralisch schlechte Handlung – konstituiert wird. Nur wer diese praktische Kategorie besitzt, kann ihr wissentlich entgegen handeln: Nur wer weiß, wie man Menschen respektvoll behandelt, kann zum Beispiel effizient beleidigen. (Man könnte so weit gehen zu sagen, dass das, was Judith Butler in *Burning Acts, Injurious Speech* (Judith Butler. „Burning Acts, Injurious Speech“. In: *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York, London: Routledge, 1997, S. 43–69) beschreibt, sogar die Bedingungen von Habermas für kommunikativen und nicht instrumentellen Sprachgebrauch erfüllt: Zumindest bestimmte Formen der *hate speech* funktionieren eben dadurch, dass sie in ihrer illokutionären Rolle als *hate speech* verstanden werden – die Perlokution wird in diesen Fällen also *nicht* verschleiert, indem die Rede eine illokutionäre Form hat, die der Perlokution widerspricht, wie dies beim instrumentellen Sprachgebrauch nach Habermas der Fall ist. Wer *hate speech* verwendet, hat nicht einfach einen Mangel an Fähigkeiten.) Von Fähigkeiten zu reden würde demnach der Handelnden auch hier beide Handlungsmöglichkeiten eröffnen. Gerade also, weil wir den Begriff der Fähigkeit gut verwenden können, um die mit moralischen Kategorien taktisch Verahrende zu beschreiben, sollten wir den Begriff nicht verwenden, um die moralisch Handelnde zu beschreiben.

ihrer Besitzerin konstituieren; dass (2) Fähigkeiten sich auf einen eingeschränkten Gegenstandsbereich beziehen, der (3) durch ein *ergon* strukturiert ist; dass (4) Fähigkeiten durch Übung erworben werden können; dass (5) für Fähigkeiten zumindest im Prinzip eine methodische Kunst gefunden oder erfunden werden könnte – selbst wenn dies für einige Fähigkeiten albern erscheinen mag; und dass (6) es daher für alle Fähigkeiten, die es in diesem Sinne des Wortes gibt, im Prinzip Expert*innen und professionsmäßige Lehrer*innen geben kann.

Was ist aber mit begrifflichen Fähigkeiten? Auf der Ebene dichter moralischer Begriffe – auf der Ebene unserer Bewertungen also – spiegelt sich das, was für Handlungen gesagt wurde, natürlich. Diesen Punkt hatte ich in Fußnote 125 versucht zu machen, indem ich sehr abkürzend gesagt hatte, stipulative Definition sei in der Ethik nicht erlaubt. Gemeint ist folgende Entsprechung: Weiter oben ging es um die im „Hippias II“ thematisierte Feststellung, dass „absichtlich schlecht Handeln“ zwar im Falle von Fähigkeiten auf die Fähigkeit der Handelnden schließen lässt, dass es aber, wenn „schlecht“ im Sinne von „moralisch schlecht“ verstanden wird, natürlich nicht auf die Tugendhaftigkeit der Handelnden geschlossen werden kann. Dem entspricht etwas auf der Ebene der Begriffe und zwar, dass die Anwendung eines moralischen Bewertungsbegriffes auf eine Handlung von der Sprecherin als nicht optional verstanden wird. Es macht einen Unterschied, ob der Völkermord an den Herero als solcher bezeichnet wird, oder ob ich von tragischen Ereignissen spreche. Umgekehrt wurde der Slogan von Teilen der Friedensbewegung, Soldaten seien Mörder, unter dem Ausdruck von Empörung von den Öffentlichkeitsabteilungen der Berufsarmeen verschiedener Länder zurückgewiesen; es wurde nicht einfach gesagt: Wir haben eine andere ebenso zulässige Ebene der Beschreibung der Handlungen. Man kann dies unter Verweis auf Anscombe¹⁴⁵ auch so sagen: Während das Wesen einer Handlung als Handlung auch von der Beschreibungsweise der Handlung durch die Handelnde abhängt, legt die Sprecher*in einer moralischen Äußerung darauf Wert, dass eine bestimmte Beschreibungsweise nicht optional ist und bei der Bestimmung des Wesens der Handlung eine Rolle spielen muss.

145 Vgl. G. Elizabeth M. Anscombe. *Intention*. Cambridge, Massachusetts und andere: Harvard University Press, 2000, § 23ff.

Es wurde in Bezug auf dichte Begriffe in diesem Zusammenhang häufig darauf hingewiesen, dass sich die evaluative Komponente nicht von der beschreibenden trennen lasse. Eine, der Grausamkeit vorgeworfen wird, kann nicht einfach sagen, sie teile die Beschreibung, lehne aber die daraus resultierende Bewertung ab: Sie kann Grausamkeit nicht stipulativ zu einem Begriff mit bloß deskriptivem Gehalt umdefinieren, bloß weil dies ihren Kommunikationsinteressen entspricht, sondern sie muss, wenn sie der Bewertung entgehen will, das Urteil, die Handlung sei grausam, zurückweisen. So zumindest sieht es die Vorwerfende. Eine bestimmte – nämlich die richtige¹⁴⁶ – Beschreibungsweise einer Handlung in moralischer Hinsicht ist nicht optional, ganz gleich welche anderen Handlungsbeschreibungen bezüglich der Handlung auch immer sonst noch wahr oder sinnvoll sein mögen.

Man mag also sagen, dass dichte moralische Bewertungsbegriffe nicht bloß konstitutiv für unsere moralische Praxis der Bewertung sind, sondern auch gleichzeitig normativ oder regulativ – und zwar in einer Weise, die sich nicht einfach in Komponenten aufteilen lässt, weil wir sonst im Urteilsexternalismus landen würden. Diese Doppelrolle mag mit dem Wort „kategorisch“ bezeichnet werden. Das Problem, dass moralische Güte sich nicht als Ausdruck einer Fähigkeit verstehen lässt, lässt sich auf der Seite der Begriffe entsprechend so formulieren: Lediglich die konstitutive Rolle, die unsere dichten Begriffe für unsere moralische Bewertungspraxis spielen, lässt sich mit einigem Recht auf unsere *Fähigkeit* zur Verwendung dieser Begriffe zurückführen. Und mit dieser Fähigkeit geht die Fähigkeit zum taktischen Gebrauch dieser Begriffe einher: Ich kann nun, um das obige Beispiel zu wiederholen, sagen „Soldaten sind Mörder“, auch wenn mir klar ist, dass ich damit eigentlich eine rhetorische Zuspitzung eines von mir wahrgenommen Missstandes betreibe.

146 Zu diesem Punkt passt auch eine Beobachtung aus dem „Protagoras“, die unter dem Begriff der Einheit der Tugend gefasst wird. Dort wird behauptet, dass eine Handlung nicht gleichzeitig Ausdruck eines Lasters und einer Tugend sein könnte. Auf dichte Begriffe übertragen würde dies bedeuten: Die Verwendung eines negativ-bewertenden moralischen dichten Begriffes schließt die Verwendung eines positiv-bewertenden moralischen dichten Begriffes aus. Meiner Einschätzung nach stimmt dies, was unsere Alltagspraxis angeht, nicht völlig, aber es gibt durchaus Tendenzen, die in diese Richtung gehen. Siehe Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Protagoras“, 328d–333d.

7. Expertise und die Tugenden

Ihre normative Rolle hingegen – das heißt, dass mit dem Begriff der Grausamkeit die Auffassung einer Handlung als moralisch verwerflich vorgeschrieben ist – lässt sich nicht so einfach auf eine Fähigkeit zurückführen. Ich halte mich zum Beispiel für fähig, um mich noch einmal auf *Whewell* zu beziehen, den Begriff der Keuschheit¹⁴⁷ zu verstehen und auch anwenden zu können – ich könnte ihn zum Beispiel in einer fiktiven Erzählung der Teilnehmerin an einem Amerikanischen *purity ball* als Erklärung für ihre Teilnahme an einer solchen Veranstaltung in den Mund legen. Ich könnte ihn gegenüber Menschen, die Keuschheit als moralische Kategorie verwenden auch taktisch einsetzen. Ich weiß also auch, dass von einer, die den Begriff der Keuschheit (oder den der Unkeuschheit) verwendet, eine moralische und damit auch emotionale Bewertung abgegeben wird, und ich bin auch bereit zuzugestehen, dass ich das, was sie sagen will, wenn sie etwas als „keusch“ bezeichnet, nicht verstehen würde, würde ich die Bewertung, die sie dabei abgibt, überhören. In diesem Sinne lässt sich die evaluative Komponente tatsächlich nicht von der deskriptiven trennen.

Dies ist aber auch schon alles, was ich sagen kann, wenn ich meine Fähigkeit, einen dichten bewertenden Begriff zu verwenden, auf ihre konstitutive Rolle für mein Verwenden dieses Begriffes beschränke. Dies kommt mir bei „keusch“ natürlich gerade recht; aber auch nur, weil der Begriff der Keuschheit ein Begriff ist, mit dem ich keinerlei moralische Bewertung verbinde. Die Frage, ob ich den Begriff der Keuschheit (oder der Unkeuschheit) ganz generell verwenden und die moralische Bewertung akzeptieren *sollte*, wenn ich sehe, dass eine Verwendung hier regelgemäß wäre, wird mit der Fokussierung auf seine konstitutive Rolle für den Kommunikationserfolg eben nicht beantwortet. Von dichten moralischen Begriffen, von denen ich meine, dass sie wirklich zum Beispiel moralische Missstände ausdrücken, hingegen würde ich sagen, dass ich einen Begriff, wenn ich sehe, dass seine Verwendung hier regelgemäß wäre, auch anwenden und die moralische Bewertung akzeptieren muss. Sie gelten kategorisch und das heißt, dass bei ihnen konstitutive Rolle und regulative Rolle nicht getrennt werden können (wenn wir nicht im Urteilsexternalismus landen wollen).

147 Siehe Abschnitt 6.1.1.

Natürlich wird auch von anderen Fällen im Bereich des Begrifflichen gesagt, hier seien die Regeln, um die es geht, sowohl normativ als auch konstitutiv zu verstehen. Dies sei eben doch kein Alleinstellungsmerkmal der Ethik. Besonders fundamental ist hier vielleicht die Logik: Man kann vielleicht sagen, der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch sei normativ und gleichzeitig konstitutiv für unser Denken. Dies bin ich bereit zu akzeptieren. Ich hatte auch nicht gesagt, es handele sich hier um ein Alleinstellungsmerkmal der Ethik, sondern es unterscheide die Ethik von einem anderen Modell menschlichen Handelns.¹⁴⁸ Wenn logische Regeln in dieser Hinsicht ethischen Regeln ähneln, heißt das nur, dass auch hier von logischen Fähigkeiten (oder gar einer Fähigkeit, sich selbst nicht zu widersprechen) zu reden, problematisch ist. In der Tat gäbe es für logische Fähigkeiten auch die anderen Probleme eines nicht bestimmbareren *ergon*, eines nicht eingrenzbareren Gegenstandsbereiches, ein Problem zu fassen, was es heißen könnte, logische Fähigkeiten systematisch einzuüben. Und dies hieße auch, dass wir in der Metalogik einen Teil¹⁴⁹ der gleichen Probleme hätten wie in der Metaethik.¹⁵⁰

148 Im „Menon“ wird die Mathematik, die in einer Hinsicht vielleicht auch ähnlich ist, als Beispiel genannt: Wolf, *Platon. Sämtliche Werke, Band 1*, „Menon“, 81c–86c.

149 Natürlich nicht alle! Es gibt wichtige Unterschiede zwischen Ethik und Logik oder Mathematik. Wie Korsgaard richtig bemerkt, gibt es eine Form des Motivationsproblems, das sich für die Logik oder die Mathematik in der Hinsicht nicht stellt. Korsgaard fasst das so: „But people do not regulate their actions, love, hate, live, kill, and die for mathematical truths.“ Korsgaard, *The Sources of Normativity*, S. 12.

150 Zum Beispiel: Sollen wir aufgrund der Tatsache, dass wir in der Logik „wahr“ und „falsch“ verwenden können (nämlich, zum Beispiel, indem wir Tautologien und Antilogien bezeichnen – oder ganz allgemein die Logik oder Grammatik einer Redeweise zu formulieren trachten), einen quietistischen logischen Realismus vertreten? Oder sollten wir Expressivist*innen sein und sagen, indem wir das, was wir für die logischen Regeln unserer Alltagssprache halten, auf den Punkt zu bringen suchen, trachten wir danach, etwas von dem auszu-drücken, was wir tun, wenn wir uns einer bestimmten Redeweise bedienen – verbunden vielleicht mit einem emphatischen: „Lasst uns das so-und-so machen!“? Dies sollen nur Beispiele sein. Was die in dieser Arbeit vertretene Position angeht, bin ich mir zwar nicht ganz sicher, wie fruchtbar eine sozialphilosophische Auseinandersetzung mit der Logik ist; aber insofern wir eine solche unternehmen wollten, müssten wir uns zusätzlich zum logischen Expressivismus – dem Versuch, den Witz dieser Regeln auszudrücken – darum bemühen, deutlich zu machen, warum es gut ist, diesen Regeln zu folgen.

Die Kritik aus den Frühdialogen daran, Moral ausschließlich in Begriffen von Fähigkeiten zu verstehen, trifft in diesem Sinne auch das, was Mill „den Intuitionismus“ nennt, zumindest wenn dieser mit einem bestimmten Anspruch vertreten wird – dem Anspruch, ethische Äußerungen könnten mit den Wissenschaften und Künsten analogen Wahrheitsansprüchen vertreten werden und mit den damit verbundenen Formen von Expertise, Methoden von Lehrbarkeit und Möglichkeiten, einen Tauschwert zu bestimmen. Dass diese Kritik auch auf das, was Mill „Intuitionismus“ nennt, zutrifft, habe ich anhand der Frühdialoge, wie sie im Rahmen von Ursula Wolfs Lesart ausgearbeitet wurden, gezeigt, indem ich darauf hingewiesen habe, dass sie sich auch auf Gedanken wie die von Whewell anwenden lässt. Aber natürlich ist das Thema in der Philosophie nicht unbekannt. Zu Recht oder zu Unrecht wird sie zum Beispiel gegen McDowells Idee der zweiten Natur erhoben.¹⁵¹

Für mich war dieser längere Exkurs wichtig, um zu zeigen, dass die Kritik der Frühdialoge an den Sophist*innen, die Ethik beziehungsweise ihre Reflexionsdisziplin als *techné* und entsprechend ihren Erwerb durch Individuen als Fähigkeiten aufzufassen, nicht bedeutet, dass die Sophist*innen automatisch mit Bentham's Tugend

Wie auch analog in der Ethik (siehe Abschnitt 6.1.3) kann ein Maßstab, anhand dessen sich zum Beispiel die Regel des ausgeschlossenen Widerspruches als gut erweist, in einer Hinsicht der Logik nicht extern sein. Dies ist in der Logik sicher noch offensichtlicher: Wir werden die logischen Regeln immer schon zu beachten haben, um einen solchen Maßstab zu formulieren. Aber es ist trotzdem nicht so, dass zum Beispiel mit der Aussage offensichtlich nichts gesagt sei, die Regel des ausgeschlossenen Widerspruches sei nötig, um die Praxis der feststellenden Rede zur Entscheidung zwischen praktisch relevanten theoretischen Aussagen aufrechterhalten zu können.

- 151 Vgl. z. B. Georg W. Bertram. „Was heißt es, Kunst als paradigmatische Praxis der zweiten Natur zu begreifen?“ In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66.3 (2018), S. 362–382. Er wirft McDowell vor, dass bei ihm das kritische Potential des Begriffes der zweiten Natur verloren gehe. (S. 362) Interessanterweise ist es bei Bertram die Kunst (bei Mill war es die Poesie), die es ermöglicht, einen begrifflichen Rahmen zu hinterfragen oder in einem anderen Lichte zu sehen: „Die transformatorischen Impulse, die Kunstwerke freisetzen, resultieren daraus, wie sie Praktiken herausfordern. [...] In der Auseinandersetzung mit Kunstwerken wissen wir grundsätzlich nicht genau, wie wir hören oder sehen, wie wir uns bewegen oder wie wir sprechen sollen. Wie ist ein Gemälde von Édouard Manet angemessen zu sehen? Wie kann man zur Musik von Prince angemessen tanzen? Welche Worte sind angemessen, um das filmische Geschehen in Lars von Triers *Melancholia* zu artikulieren?“ (S. 370f)

identifiziert werden müssten. Mill hat also Recht, wenn er darauf hinweist, dass Sokrates, auch wenn einer seiner zentraleren Vorwürfe an die Sophist*innen ist, sie würden sich als Expert*innen in der Ethik verstehen, damit nicht ausschließlich auf Coleridges Tugend festgelegt ist: Dieser Vorwurf läuft nicht darauf hinaus, Philosophie könnte nichts tun, als sprachlicher Ausdruck unserer Praxis zu sein.

Zusammenfassung. In Kapitel 7 ging es mir um Mills Auseinandersetzung mit Platon. Mill schreibt Platon im Rahmen seiner radikalen¹⁵² Lesart eine inhaltlich ähnliche Rolle für die Philosophiegeschichte zu wie Bentham; in diesem Sinne ist die radikale Lesart aber falsch. Abschnitt 7.1 diente der Erarbeitung der Missverständnisse Mills bezüglich dreier zusammenhängender zentraler Themen: der Frage nach dem Status einer Expert*in bezüglich der menschlichen *arete*, der Frage der Lehrbarkeit der menschlichen *arete* und der Frage des Tauscherts für Lehre und Expert*innenrat bezüglich der menschlichen *arete*. Abschnitt 7.2 hatte die Aufgabe, die Annahme einer Spannung zwischen den beiden sozialphilosophischen Tugenden in Bezug auf diese drei Themen systematisch zu motivieren. In Abschnitt 7.3 habe ich erstens dann die Problematik in Bezug auf diese drei Themen in den Frühdialogen angedeutet; zweitens habe ich dafür argumentiert, dass die Spannung zwischen den Tugenden ein Teil dessen ist, worum es auch in den Frühdialogen in Bezug auf diese drei Themen geht, auch wenn ich eingestanden habe, dass damit die Behandlung dieser Fragen in den Frühdialogen nicht philosophisch erschöpft ist; und drittens habe ich gezeigt, dass die Problematik der drei Themen sich nicht bloß für philosophische Positionen ergibt, die sich an Benthams Tugend orientieren, sondern für alle Positionen, die beinhalten, Wissen in philosophischen Gegenstandsbereichen sei vergleichbar mit Wissen in naturwissenschaftlichen oder technischen Gegenstandsbereichen – egal in welcher Richtung dieser Vergleich intendiert ist. Die Überbetonung jeder der beiden Tugenden geht mit der Behauptung einer Art der Expertise, Lehrbarkeit und Bezahlbarkeit der philosophischen Auseinandersetzung mit der menschlichen *arete* einher, die

152 Giorgini, „Radical Plato: John Stuart Mill, George Grote and the Revival of Plato in Nineteenth-Century England“.

7. Expertise und die Tugenden

aber dadurch, dass die andere Tugend dabei vernachlässigt wird, nicht haltbar ist.

Ich habe bereits angedeutet, dass dies eine weitere Perspektive auf den Grund dafür ist, warum die beiden philosophischen Ideale als *Tugenden* aufgefasst werden sollten. Dies werde ich nun sehr kurz explizit ausformulieren. Ich habe in diesem Kapitel nahegelegt, dass einzeln betrachtet beide Ideale als Fähigkeiten verstanden werden können. Obwohl Fähigkeiten auch Personideale sind, geht damit noch nicht einher, dass wir die Ideale unbedingt als Personideale verstehen *müssen*, denn Fähigkeiten implizieren alles andere, was in den Frühdialogen damit verbunden ist: Es wäre im Prinzip möglich sie zu einer *technē* zu erheben, ihre Prinzipien zu formulieren, Expert*innen auszubilden und zu bezahlen u.s.w. In diesem Sinne könnte, wenn wir die beiden Ideale einzeln betrachten, auch gesagt werden, jedes der beiden Ideale sei eine Menge von Prinzipien, eine abstrakte Forschungsmethodik, eine Technik. Philosophisch werden die Ideale aber erst in ihrer Komplementarität (Abschnitt 2.2). Sie stehen dann in Spannung zueinander und für die Auflösung dieser Spannung gilt all das nicht: Die Auflösung dieser Spannung ist keine Fähigkeit; ihr ist keine *technē* zuzuordnen; es gibt Expert*innen nicht in dem gleichen Sinne; und es ist völlig unklar, wie ihr Tauschwert bestimmt werden sollte.¹⁵³

Philosophisch werden die Ideale erst in der Festlegung der Philosoph*in auf beide miteinander in Spannung stehenden Ideale: In diesem Sinne sind sie als philosophische Ideale notwendig Personideale. Die Philosoph*in versucht beiden Idealen gerecht zu werden, ohne dabei eines aus dem Blick zu verlieren. Ich hatte nahegelegt, dass dies in zwei philosophischen Textformen sogar explizit gemacht werden kann: dem Dialog und der philosophischen Biographie. Keine der Sophist*innen mit ihren Theorien, mit denen Sokrates zum Beispiel spricht, ist (notwendig) eine Philosoph*in. Aber Platon ist ein Philosoph, indem er Dialoge formuliert, in denen die Spannung zwischen den Idealen, die ihn umtreiben, – auf die Dialogpartner*innen mehr oder weniger verteilt – zum Ausdruck kommt, und zwar

153 Ich halte es eigentlich für selbstverständlich, aber ich sage es, um mir nicht unnötig Widerspruch einzuhandeln: Es folgt daraus natürlich nicht, dass es keine Berufsphilosoph*innen geben sollte. Es folgt nur, dass wir die Rechtfertigung dafür, dass es Berufsphilosoph*innen gibt, nicht in ihrem marktwirtschaftlichem Nutzen sehen dürfen.

ohne, dass Platon am Ende selbst Stellung bezieht für die eine oder andere Position. In der Biographie ist ähnliches möglich: Hier kann, wie ich versucht habe deutlich zu machen, ein durch beide Tugenden geleiteter Lernprozess beschrieben werden – in Mills Fall durch philosophische Krisen und philosophische Lösungsversuche für diese Krisen. Die Spannung zeigt sich in diesem Fall als Kampf mit sich selbst.

Natürlich gibt es andere Formen: Ideengeschichtliche Ausführungen können beispielsweise die gleiche Funktion haben. Und selbstverständlich muss es nicht immer darum gehen, die Spannung selbst auf den Punkt zu bringen. Im institutionellen Diskurs können wir der Spannung auch mit systematischen Thesen begegnen in dem Vertrauen darauf, dass diese von anderen geprüft und kritisiert werden. Wir müssen nicht immer danach streben, Philosophie als Individuum zu betreiben. Es ist aber dann nicht unwichtig – und dies sei bezüglich des Tugendcharakters als Letztes festgehalten – dabei nicht aus den Augen zu verlieren, was Philosophie als Ganzes ist.

8. Abgrenzung, offene Probleme, Ausblick

In den letzten sieben Kapitel habe ich versucht, einen Beitrag Mills zur Philosophie der Philosophie auszuarbeiten und zu verteidigen. Mills Beitrag ist in der Hinsicht implizit, dass Mill nicht Teil einer im engeren Sinne akademischen Debatte über „Philosophie der Philosophie“ war; er ist aber durchaus explizit in dem Sinne, dass es Mill um gutes und schlechtes Philosophieren geht. Mill selbst hat zu diesem Thema die Auseinandersetzung mit philosophischen Vorbildern gewählt; und obwohl meiner Auseinandersetzung mit Mill methodisch ein ähnlicher Status zugeschrieben werden kann (siehe Abschnitt 2.3), habe ich mich bemüht, die Stärken und Schwächen, die Mill an seinen philosophischen Vorbildern ausmacht, zwei komplementären philosophischen Tugenden zuzuordnen und zu zeigen, wie Mill selbst in seinem philosophischen Handeln von der Spannung zwischen diesen Tugenden geleitet ist.

Ich hoffe, dass deutlich geworden ist, dass Mill auch deshalb ein guter Philosoph ist, *weil* er mit dieser Spannung zeitlebens – oder um genauer zu sein: mindestens seit seiner ersten Krise – kämpft. Die Revisionen seiner philosophischen Positionen, die Mill im Laufe seines Lebens vornimmt, können insofern nicht deshalb als Verbesserungen gesehen werden, weil sie näher an der philosophischen Wahrheit oder methodisch klarer wären, sondern weil sie jeweils aus der Einsicht *darein* entspringen, einer der beiden Tugenden nicht wirklich gerecht geworden zu sein. (Damit ist natürlich nicht gemeint, dass wir jede von Mills Revisionen seiner Positionen als Verbesserung sehen müssen.)

In einer Hinsicht bin ich dem ersten Satz meiner Arbeit damit gerecht geworden. Selbst wenn ich aber aus Sicht meiner Leser*in erfolgreich darin war, zu zeigen, dass Mill in diesem Sinne und auch aus diesen Gründen ein guter Philosoph war, sind noch viele Fragen offen. Diese Fragen möchte ich in diesem Kapitel ansprechen. In manchen Fällen werde ich eine Antwort andeuten; in manchen Fällen werde ich lediglich das Problem anerkennen.

Die erste Frage ist, inwiefern das hier Gesagte auf andere philosophische Ansätze ausgedehnt werden kann. Diese Frage werde ich sehr beispielhaft in Abschnitt 8.1 angehen. Zweitens gibt es einige Detailfragen insbesondere in Bezug auf die Kritik, die ich an Mill in Kapitel 6 geübt habe. Die damit verbundenen Fragen werde ich in Abschnitt 8.2 andeuten.

8.1. Verhältnis zu anderen Ansätzen

Wie verallgemeinerbar sind Mills Tugenden? Auf der einen Seite ist mit Mills Tugenden natürlich der Anspruch verbunden, verallgemeinerbar in dem Sinne zu sein, dass sie dazu taugen, philosophische Stärken und Schwächen nicht nur von Mill, sondern auch von anderen Ansätzen deutlich zu machen. Auf der anderen Seite sollte deutlich geworden sein, dass nach Mills eigenem Ansatz ein Pluralismus philosophischer Vorstellungen ein Wert ist. Zwischen verschiedenen philosophischen Vorstellungen kann, wenn wir Mills Tugenden auf die Philosophie der Philosophie selbst anwenden und ernst nehmen, nicht rein argumentativ entschieden werden. Es muss, um Mills/Andersons Phrase aus Kapitel 5 abzuwandeln, *experiments in philosophizing* geben.

Damit habe ich nun endlich auch die Begründung für die Qualifikation der „Nicht-Exklusivität“ aus Kapitel 2 gegeben: Mills sozialphilosophische Tugenden selbst können sich nur als sinnvoll erweisen vor dem Hintergrund einer Pluralität von philosophischen Ansätzen. Mills Philosophie der Philosophie könnte, um diesen Gedanken rhetorisch etwas zuzuspitzen, in diesem Sinne Exklusivität nur zum Preis der Selbstausslöschung beanspruchen. (Mill ist der Forderung nach Pluralität natürlich durch die Wahl seiner Vorbilder gerecht geworden: Jedes seiner beiden Vorbilder hatte eigentlich eine andere Vorstellung von Philosophie, deren Stärken und Schwächen Mill *beispielhaft* hervorgehoben hat, und aus deren Synthese sich das, was ich Mills sozialphilosophische Tugenden genannt habe, ergeben.)

Trotzdem hatte ich auf den vorhergehenden Seiten natürlich bereits zur Erläuterung der Position Mills Vergleiche mit anderen Philosoph*innen gezogen – teilweise in kritischer, teilweise in zustimmender Absicht. Darauf werde ich nun explizit eingehen.

8.1.1. Hegelianische Ansätze: Jaeggi

In diesem Abschnitt möchte ich mich mit Rahel Jaeggis Idee der immanenten Kritik¹ auseinandersetzen. Immanente Kritik soll nach Jaeggi sowohl Schwächen der externen Kritik als auch Schwächen der internen Kritik vermeiden.² Es liegt daher nahe, zu vermuten, hier gehe es um etwas Ähnliches, wie in den Tugenden: Bentham's Tugend könnte als externe Kritik verstanden werden und, obwohl ich nicht sicher bin, ob wir die Möglichkeit der Kritik, die mit Coleridge's Tugend einhergeht, als interne Kritik verstehen sollten, macht Mill selbst den Punkt, dass Coleridge's Tugend eine bestimmte Form von Kritik, die sich auf das Wesen oder die Idee einer Institution bezieht, möglich macht.³ Ob diese Art durch Coleridge inspirierter Kritik, so wie Mill sie auffasst, am Ende in Jaeggis Terminologie immanente oder interne Kritik ist, will ich hier nicht entscheiden: In jedem Fall gibt es Parallelen zwischen Jaeggis Ansatz und dem, was ich Mill zuschreibe, die ich hier ausarbeiten will.

Jaeggi steht in meiner Arbeit aber auch beispielhaft für hegelianische Ansätze. Immerhin könnte gesagt werden, Mill habe die „Germano-Coleridgians“, wie er sie nennt, einfach nicht verstanden; Hegel habe das Problem, vor das sich Mill gestellt sieht, nicht nur (und zwar deutlich vor Mill) anerkannt⁴, sondern hegelianische Ansätze hätten auch die Ressourcen, es zu lösen.

Dem will ich eingeschränkt zustimmen und diese eingeschränkte Zustimmung in diesem Unterabschnitt am Beispiel von Rahel Jaeggis *Kritik von Lebensformen* auf den Punkt bringen. Ich hatte bereits gesagt, dass Coleridge's Tugend eher auf Mills Bild von Coleridge beruht, als auf Coleridge selbst und das Mill durchaus keine wohlwollende Sicht auf Hegel selbst oder die sonstige deutsch-

1 Siehe Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*.

2 Siehe ebd., S. 277.

3 Siehe Mill, „Coleridge“, S. 150, vgl. Abschnitt 3.4.

4 Zum Beispiel gelegentlich so formuliert, dass die wahre Philosophie zwischen den Polen von Skeptizismus und Dogmatismus stehen muss: „Ohne [...] die Einsicht, [...] daß es also eine Philosophie gibt, die weder Skeptizismus noch Dogmatismus und also beides zugleich ist, können alle die Geschichten und Erzählungen und neuen Auflagen des Skeptizismus zu nichts führen.“ G. W. F. Hegel. „Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie“. In: *Jenaer Kritische Schriften II*. Hrsg. von Hans Brockard und Hartmut Buchner. Hamburg: Meiner, 1983.

sprachige Tradition hatte, aus der Coleridge entspringt. Dies heißt natürlich nicht, dass Mills sozialphilosophischen Tugenden damit kritisiert wären; es heißt nur, dass wir Mill als Interpreten hegelianischer Ansätze nicht allzu ernst nehmen sollten.

Meine Zustimmung wird aber eingeschränkt sein: Ich versuche zu zeigen, dass es ein paar paradigmatische praktische Probleme gibt, in Bezug auf die es vorteilhafter ist, die Problemstellung so zu formulieren, wie Mill es tut. Damit will ich nicht sagen, dass es unmöglich ist, solche Probleme in Jaeggis Terminologie zu rekonstruieren, sondern dass sich Mills Beschreibung in Bezug auf bestimmte Probleme eher anbietet.

In einer anderen Hinsicht leisten Mills Tugenden aber viel weniger als Jaeggis immanente Kritik. Ich werde eine Perspektive anbieten, unter der wir das verstehen können: Ich werde behaupten, dass wir Jaeggi so verstehen können, dass sie Mills Tugenden gerecht wird, allerdings unter einer spezifischeren Fragestellung. Was diese Fragestellung angeht, leistet Jaeggi damit sehr viel mehr als Mill; ihr Ansatz ist aber für Probleme, die diese Spezifik überschreiten, dadurch auch weniger allgemein. Natürlich ist dies nur eine Perspektive und es gäbe sicherlich andere Möglichkeiten, immanente Kritik mit Mills Tugenden ins Verhältnis zu setzen. Wenn sich diese Perspektive (oder natürlich eine andere Möglichkeit, immanente Kritik mit Mills Tugenden ins Verhältnis zu setzen) aber als fruchtbar herausstellt, wäre ein Beispiel⁵ gegeben, wie wir Mills Tugenden auf andere Ansätze übertragen können.

Darstellung „immanente Kritik“

Die Problemstellung, die Jaeggi am Anfang ihres Buches angibt, ist die Frage, wie über die bloß formale Kritik kantischer oder habermasianischer Ansätze hinaus Kritik an Lebensformen – das heißt, an sehr umfassend verstandenen Arten und Weisen, wie das gesellschaftliche Leben und Zusammenleben organisiert ist⁶ – möglich

⁵ Aufgrund der oben noch einmal angesprochenen Nicht-Exklusivität der Tugenden kann Übertragbarkeit nur für einzelne Beispiele gezeigt werden; und aufgrund der methodischen Problemstellung der Philosophie der Philosophie (Abschnitt 2.3) kann sie nur mithilfe der Auseinandersetzung mit einzelnen Ansätzen gezeigt werden.

⁶ Wie sie Lebensformen genau versteht und wie der Begriff der Lebensform zum Beispiel vom Begriff der sozialen Praxis abzugrenzen ist, beschreibt Jaeggi in

ist.⁷ Das Problem dieser Ansätze ist, wie Jaeggi sagt, dass sie die Wahl der Lebensform, insofern sie nicht gegen die formalen Prinzipien verstößt, zur reinen Geschmacksfrage machen, über die philosophisch wie auch praktisch nichts weiteres gesagt werden kann. Damit ist auch klar, dass es bei der Frage, wie Kritik möglich ist, darum geht, wie *begründete* Kritik möglich ist: Es gehe um die *Rationalität* von Lebensformen, wie Jaeggi schreibt.⁸

Die Problemstellung kann ergänzt werden durch Spezifikation dessen, was Rationalität hier bedeutet, indem Jaeggis Diskussion zweier Kritikformen – interne Kritik und externe Kritik – in Betracht gezogen wird. (Die Vermeidung der Probleme beider dieser Kritikformen ist natürlich schließlich das Ziel von Jaeggis eigener Idee der immanenten Kritik.⁹) Interne Kritik ist bei Jaeggi lediglich die Kritik der Art und Weise, wie wir wirklich leben, vor dem Hintergrund der Normen, die unserer Lebensform intern sind.¹⁰ Um Steuerhinterziehung kritisieren zu können, brauchen wir nicht die ganze Marktwirtschaft in Frage zu stellen. Dass Steuerhinterziehung schlecht ist, ist aus den Normen, die mit unserer Lebensform verbunden sind, direkt ableitbar.

Was aber, wenn wir fundamentalere Kritik üben wollen, wenn also die Normen selbst zur Disposition stehen – und wenn wir diese nicht bloß formal, zum Beispiel auf Widerspruchsfreiheit hin, kritisieren wollen? Hier liegt es nahe, einen *externen* Maßstab zu suchen.¹¹ Ein für Jaeggi entscheidender Nachteil jedoch, den externe Kritik hat, wird deutlich, wenn sie die Vorteile interner Kritik diskutiert: Diese teilen sich auf in die von Jaeggi als „systematisch“

den Kapiteln 1 und 2 ihres Buches. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*. Ich werde, wie ich es auch im Rest dieser Arbeit getan habe, versuchen, in Bezug auf die Frage, welche Entitäten wir genau zur Grundlage der Sozialphilosophie machen sollten, soweit dies möglich ist, neutral bleiben. Damit will ich nicht sagen, dass diese Frage grundsätzlich nicht wichtig ist, sondern nur, dass sie, um zu verstehen, was mit Mills Tugenden gemeint ist, nicht entscheidend ist.

7 Siehe ebd., S. 9ff.

8 Siehe ebd., S. 13.

9 Siehe ebd., Kapitel 6.

10 Siehe ebd., S. 263ff.

11 Jaeggi diskutiert die verschiedenen Varianten externer Kritik explizit nicht. Sie deutet aber an, was sie darunter versteht: Sowohl Kritik einer „Beobachterin eines fremden Landes“, sowie Nagels „Blick von nirgendwo“, als auch (unter anderem vermutlich neo-aristotelische) Versuche, Kritik aus anthropologischen Tatsachen abzuleiten, fallen darunter. Siehe ebd., S. 261f.

bezeichnete Frage, wie ein solcher Maßstab begründet werden kann, und die verwandte von ihr als „praktisch-pragmatisch“ bezeichnete Frage, wie andere Personen davon überzeugt werden können, die Kritik zu akzeptieren.¹² Das Problem gibt es bei interner Kritik nicht. Diesem Vorteil interner Kritik steht natürlich der Nachteil gegenüber, bestimmten Bedürfnissen fundamentalerer Kritik nicht gerecht werden zu können¹³: Wir wollen oft auch die Normen, die unserer Lebensform intern sind, selbst kritisieren.

Die angekündigte Spezifikation dessen, was Rationalität in Jaeggis Problemstellung bedeutet, kann anhand dessen, was nach Jaeggi die Vorteile interner Kritik sind, also auf folgende Weise gefasst werden: Die Rationalität der Kritik an Lebensformen, die in dem Buch gefunden werden soll, muss sich so erweisen können, dass diese von den Kritisierten (zumindest prinzipiell) einsehbar ist – und zwar aus systematischen Gründen (weil dann die Notwendigkeit der Begründung eines externen Maßstabes entfallen kann¹⁴) und aus praktisch-pragmatischen Gründen (weil Kritik nur so *effektiv* sein kann). Die Bedingung der Einsichtigkeit der Kritik durch die Kritisierten bezeichne ich als „zusätzliche Spezifikation“, weil sie auch bestritten werden kann: Es ist zum Beispiel behauptet worden, dass es Gründe für eine Person geben kann, zu deren Einsicht ihr die Fähigkeiten oder Sensibilitäten fehlen, ohne dass deshalb gesagt werden könnte, es handelte sich nicht um gute Gründe. Zwar mag der Erwerb der Sensibilitäten und Fähigkeiten, die nötig sind, um die Gründe einzusehen, mit einigem Recht als „Konversion“ zu einem neuen ethischen Standpunkt in Bernard Williams Sinne bezeichnet werden. Aber dass der Weg von einem ethischen Standpunkt zu einem anderen nicht immer auf Einsicht beruht, bedeute nicht, so zum Beispiel McDowell oder Gunnarsson, dass nicht einer der Standpunkte besser ist oder dass es keine Gründe für den einen oder den anderen gebe. Es gibt lediglich keine solchen Gründe, die einer neutralen Beobachter*in, die keinen der Standpunkte teilt, zugänglich wären – oder zumindest sind es nicht diese Grün-

12 Siehe Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, S. 268f.

13 Siehe ebd., S. 269f.

14 Siehe ebd., S. 268f.

de, auf die es ankommt.¹⁵ In diesem Sinne handelt es sich bei dem, was nach Jaeggi die Vorteile interner Kritik sind, um eine zusätzliche Anforderung an das, was mit der Rationalität (der Kritik) von Lebensformen nachgewiesen werden muss. Kritik an Lebensformen muss sich in einem Sinne als rational erweisen können, der von den unter dieser Lebensform Lebenden einsehbar ist.

Wie schafft es Jaeggi nun mit ihrer Vorstellung von immanenter Kritik, die Vorteile interner Kritik gegenüber externer Kritik zu bewahren, ohne die Nachteile in Kauf nehmen zu müssen? Jaeggis Ausführungen zur immanenten Kritik können nach eigenem Anspruch als Formulierung dessen gesehen werden, was es heißen kann, in Hegels Sinne „seinem Begriff nicht [zu] entsprechen“.¹⁶ Jaeggis Idee ist, dass die Veränderung von Lebensformen (zumindest oft, siehe unten) als Lernprozess aufgefasst werden kann. Der Anspruch auf Rationalität, die dem Gedanken eines *Lernprozesses* im Gegensatz zu einem bloßen Veränderungsprozess inne ist, wird von Jaeggi so eingeholt, dass eine neue Lebensform als eine Instanz zur Lösung eines Problems aufgefasst wird. Den Witz der Lebensform zu verstehen beinhaltet dann, das Problem zu verstehen, das zu lösen die Lebensform eine Strategie ist.¹⁷

Vor diesem Hintergrund kann nun gesagt werden, dass eine Lebensform daran scheitert, ein Problem zu lösen. Und, was wichtig ist: auch die internen Normen der Lebensform können sich als ungeeignet dazu herausstellen, das Problem zu lösen. Immanente Kritik in diesem Sinne kann also vor dem Hintergrund, dass Lebensformen als Problemlösungsstrategien aufgefasst werden, über interne Kritik hinausgehen und auch die fundamentalen Normen, die zu einer Lebensform gehören, kritisch in Frage stellen.

Was ein Problem ist, wird bei Jaeggi absichtlich weit gefasst und ich werde nicht auf alles eingehen, was sie dazu sagt. Wichtig scheint mir aber das zu betonen, was Jaeggi zu Problemen in Abgrenzung zu Bedürfnissen sagt: Probleme ergeben sich nicht unabhängig von

15 Siehe zum Beispiel McDowell, „Might There Be External Reasons“ oder siehe Gunnarsson, *Making Moral Sense – Beyond Habermas and Gauthier*, Kapitel 14.

16 Siehe Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, S. 182–193.

17 Siehe ebd., S. 200.

8. Abgrenzung, offene Probleme, Ausblick

Lebensformen; sie sind zum Beispiel nicht darauf reduzierbar, dass bloße Grundbedürfnisse nicht befriedigt werden¹⁸:

„Probleme“, wie ich sie in diesem Zusammenhang verstehe, sind also *erstens* kulturell spezifisch und historisch wie sozial formiert. [...] Probleme in Bezug auf Lebensformen sind *zweitens* grundlegend normativ verfasst in dem Sinne, dass sie sich [...] nicht einfach als Behinderungen oder Störquellen eines bestimmten Vollzuges per se darstellen, sondern als Problematischwerden in Bezug auf eine ethisch vordefinierte Problembeschreibung [...]. *Drittens* sind Probleme dann immer auch Resultate bereits versuchter Problemlösungen; sie sind Probleme, die aus dem Versuch, Probleme zu lösen, entstanden sind [...].¹⁹

Insofern kann die Geschichte der Veränderungen der Lebensformen als (rationaler) Lernprozess verstanden werden: Jede Lebensform muss als Problemlösungsinstanz für ein Problem aufgefasst werden, das sich seinerseits aus (ethisch gefassten) Problemen ergibt, die sich innerhalb (vorgängiger) Lebensformen ergeben. Insofern sich neue Probleme ergeben oder eine Lebensform den ihr gestellten Problemen nicht gerecht wird, gibt es Anlass zu immanenter Kritik, und so weiter.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Hier deuten sich einige Gemeinsamkeiten natürlich schon an. Im Folgenden möchte ich den Vergleich systematisieren, indem ich zwischen dem, was ich „Mills Tugenden“ genannt habe, und Mills Versuch, diesen Tugenden gerecht zu werden, unterscheide. Diese Unterscheidung entspricht natürlich der Unterscheidung zwischen Teil I und Teil II dieser Arbeit. „Mills Tugenden“ sind Ausdruck einer Vorstellung von Philosophie, die ich in dieser Arbeit verteidigen möchte. Mills Versuch diesen Tugenden gerecht zu werden, habe ich explizit nicht vorbehaltlos verteidigt: ich habe in Kapitel 5 angedeutet, wenn wir ihn richtig verstehen, ist Mills Strategie, den Tugenden gerecht zu werden, plausibel für Vorstellungen des gelingenden Lebens und für den Zusammenhang von Vorstellungen

18 Siehe Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, S. 204ff.

19 Siehe ebd., S. 205.

des Wohlergehens mit dem gelingenden Leben. Was aber diejenigen Aspekte der Moral angeht, die sich auf andere Personen beziehen – insbesondere Fragen der Gerechtigkeit – sind, so hatte ich in Kapitel 6 nahegelegt, Mills Strategien weniger überzeugend, obwohl sie eine wichtige Leerstelle aufdecken und wir Leid als Maßstab für moralische Vorstellungen nicht ohne Weiteres aufgeben sollten. Die Art und Weise, wie Leid genau im Utilitarismus eine moralische Rolle spielt, ist, so hatte ich behauptet, aber unzureichend.

Damit ist nicht gesagt, dass Lebensexperimente, je nach dem, wie weit wir den Begriff fassen, nicht die Antwort sind. Aber es ist damit gesagt, dass wir mit den benannten und offensichtlichen Schwächen der Übertragung auf andere Bereiche als das gute Leben umgehen müssen. Indem ich im Folgenden zwischen der Problemstellung (Mills Tugenden) und den Lösungen (z.B. Mills *experiments in living*) unterscheide, und einen anderen Ansatz dahingehend prüfe, inwiefern sie der Problemstellung gerecht wird, wird auch deutlich werden, welche Elemente eine Lösung haben muss. Die Frage, ob wir dann jeden Ansatz, der diese Elemente aufweist, unter die Überschrift des „Lebensexperimentes“ subsumieren, ist dann zweitrangig.

In diesem Sinne könnte also gesagt werden, die Tugenden stellen eine philosophische Herausforderung dar, der Mills eigener Ansatz gerecht werden muss. In gleicher Weise können wir natürlich auch bei Jaeggi zwischen der Problemstellung („Wie kann Kritik an Lebensformen in der qualifizierten Weise als ‚rational‘ verstanden werden?“) und ihrer Lösung für dieses Problem, der immanenten Kritik, unterschieden werden.

Es wurde bereits am Anfang dieses Unterabschnittes (8.1.1) auf die Ähnlichkeiten zwischen den Problemstellungen Mills und Jaeggis hingewiesen. Natürlich geht es Jaeggi vordergründig nicht um die Frage, was Philosophie ist, sondern um die Frage, wie rationale Kritik in der qualifizierten Weise möglich ist. Trotzdem sind hier viele Motive ähnlich – Kritik gehört natürlich gerade für Denker*innen, die der kritischen Theorie zuzuordnen sind, zum Kern des Wesens der Philosophie.²⁰ Insofern geht es auch bei Jaeggi zumindest implizit um die Frage, wie Philosophie möglich ist. Hier könnte na-

20 Vgl. Max Horkheimer. „Traditionelle und kritische Theorie“. In: *Traditionelle und kritische Theorie*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer, 2005, S. 205–259.

türlich auch ein Unterschied vermutet werden, den ich bereits in Abschnitt 2.2 angesprochen habe, der aber nun in Abgrenzung etwas klarer formuliert werden kann: Jaeggi kann, insbesondere vor dem Hintergrund, wie sie die „Vorteile und Grenzen interner Kritik“ formuliert²¹, so verstanden werden, dass Kritik das eigentliche Ziel (zumindest des Gegenstandes ihres Buches, vielleicht auch der Philosophie grundsätzlich) ist. Alle anderen Charakterisierungen würden, so verstanden, diesem Ziel untergeordnet.

In der vorläufigen Qualifizierung des Status' der Tugenden (Abschnitt 2.2) hatte ich jedoch behauptet, die beiden Tugenden Mills seien logisch nicht voneinander abhängig. Der Grund, warum wir Coleridges Tugend brauchen, ist nach Mill nicht, weil wir erst dann Bentham's Projekt einer radikalen Kritik umsetzen können. Der Grund ist, dies hatte ich versucht in Kapitel 3 zu zeigen, dass Mill meint, es gebe bestimmte menschliche Erfahrungen, die zu machen nur innerhalb einer bestimmten Weise zu Leben möglich ist. (Dies hat mir dann eine Interpretation dessen, was mit höheren Freuden und höheren Formen des Leides in „Utilitarianism“ gemeint ist, die mit bestimmten Arten und Weisen zu leben verbunden seien, ermöglicht, Kapitel 5.) Diese Erfahrungen als *menschliche* Erfahrungen, als das, was menschlich zu leben im Rahmen einer bestimmten Art und Weise zu leben bedeutet, zu berücksichtigen, ist aus eigenem Recht ein komplementärer Teil dessen, was die Philosophie tun sollte. Coleridges Tugend ist somit eigenständiger Teil einer durch beide Tugenden charakterisierten Vorstellung von Philosophie.

Ich will diesen Unterschied in der Begründung der Pole, zwischen welchen die Problemstellung bei Mill und Jaeggi jeweils besteht, aber auch nicht überbetonen. Erstens gibt es in den Konsequenzen keinen großen Unterschied und zweitens wird spätestens bei der Lösung klar, dass meine vorläufige Charakterisierung Jaeggis zu undifferenziert ist: Auch im Falle von Jaeggis immanenter Kritik kann der Witz einer Lebensform als Instanz einer Problemlösung nicht losgelöst von unseren Arten und Weisen zu leben betrachtet werden.²² Wie bereits erwähnt, sind die Probleme, die gelöst werden sollen, nicht einfach Fragen, wie biologische Bedürfnisse befriedigt

21 Siehe Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, S. 268ff. Um eine Darstellung dieser habe ich mich im letzten Abschnitt bemüht.

22 Siehe ebd., S. 205, ausführlicher zitiert weiter oben in diesem Unterabschnitt (8.1.1).

werden können, sondern sie stellen sich innerhalb der ethischen Verfasstheit einer Lebensform.

Nicht nur bei der Problemstellung, auch bei den Lösungen gibt es natürlich Gemeinsamkeiten. Sowohl Mill als auch Jaeggi legen großen Wert darauf, dass das jeweils die Kritik rationalisierende Element – höhere Formen des Leides und der Freude im ersten Fall, Probleme einer Lebensform im zweiten Fall – nicht unabhängig von einer bestimmten Art zu leben erfasst werden kann; dass aber andererseits dies nicht bedeutet, dass nicht die Vorteile externer Kritik²³ beziehungsweise die Vorteile eines externen Maßstabes damit verbunden sein können. Ich hatte das für Mill auf die Formel gebracht, dass Mill beansprucht einen Maßstab zu geben, der gleichzeitig *extern* und *nicht-extern* ist, Abschnitt 6.1.3. Bei Jaeggi zeigt sich das in der aus (vorhergehenden) Lebensformen hervorgehenden Verfasstheit der Probleme, die Lebensformen zu lösen beanspruchen.

Mills Lösung, die ich mit Anderson unter dem Schlagwort „*experiments in living*“ zusammengefasst habe, hat in der spezifischen Weise, wie Mill sie vertritt, wie ich in Kapitel 6 versucht habe zu begründen, große Schwächen, wenn es nicht mehr um die bloß individuellen Aspekte des gelingenden Lebens geht. Das, was Jaeggi dazu sagt, was es heißt, dass eine Lebensform problematisch wird, erscheint mir plausibler, als das Problematischwerden wie bei Mill auf individuelle Erfahrungen von Freude und Leid zurückzuführen. Zur Rettung Mills könnte jedoch gesagt werden, dass auch in Jaeggis Fall das Problematischwerden einer Lebensform eine empirische Frage ist, die in irgendeiner Form als schlecht erlebt werden muss, sich jedenfalls nicht *a priori* zeigen kann. Es erfüllt also die Minimalbedeutung von Hedonismus aus Kapitel 5. Aber es handelt sich sicherlich nicht um die Art von individuellen Erfahrungen, die Mill in seiner Autobiographie beschreibt, oder die durch exzentrische Lebensentwürfe, wie er sie in „On Liberty“ verteidigt, gemacht werden können. Bestimmte Fragen können so individualistisch, wie Mill es tut, nicht beantwortet werden und hier hat Jaeggi, was die Lösungen angeht, sicherlich einen plausibleren Ansatz als Mill.

In diesem Sinne könnten wir versucht sein, Mills Tugenden als Charakterisierung der Philosophie zu verstehen aber seine eigenen

23 Beziehungweise die Vermeidung der Nachteile bloß interner Kritik.

Versuche, diesen Tugenden gerecht zu werden, durch Jaeggis Begriff der immanenten Kritik zu ersetzen. Im Folgenden möchte ich argumentieren, dass wir dies nicht tun sollten. Es gibt Probleme, die sich mithilfe der Tugenden formulieren lassen, für die, so meine ich, immanente Kritik nicht die beste Antwort ist. Selbst, wenn wir uns auf den Standpunkt stellen, dass diese Probleme letztlich nicht lösbar sind, sollten wir die entsprechenden Problemstellungen nur aufgeben, wenn wir wirklich zeigen können, dass es sich im strengen Sinne um Scheinprobleme handelt. In diesem Sinne sind Mills sozialphilosophische Tugenden, weil sie Merkmale der Philosophie sind, allgemeiner als Jaeggis Lösung. Um dies zu zeigen, möchte ich drei miteinander zusammenhängende Grenzen aufzeigen.

Immanente Kritik setzt voraus, dass Geschichte als Lernprozess aufgefasst werden kann, der sich an sukzessiven Problemen und deren Lösungen orientiert. Jaeggi weist zwar darauf hin, dass ihr Ansatz nicht voraussetzt, dass die Frage, inwiefern unsere Lebensform eine Problemlösungsinstanz ist, allen daran Teilnehmenden jederzeit klar sein muss;²⁴ aber immanente Kritik setzt dennoch voraus, dass die Kritiker*in irgendwie erkennen kann, inwiefern unsere Lebensform Teil eines historischen Lernprozesses ist. Damit verbunden erscheint es mir wichtig, dass wir hier von einem „Erkennen“ reden können: Es mag zwar eine gewisse hermeneutische Offenheit darin geben, wie genau wir die Geschichte rekonstruieren, um diesen Lernprozess sichtbar zu machen, aber es kann nicht völlig willkürlich sein. Es muss Richtig und Falsch geben, ansonsten wäre auf die skeptische Herausforderung in Jaeggis Problemstellung, dass nämlich Kritik an unseren Lebensformen, die über rein formale Kritik hinausgeht, am Ende auf bloßen Geschmacksurteilen beruht, nicht eingegangen. Die Konsequenz auf Jaeggis Position ist daher folgende: Die Geschichte, die zu unserer Lebensform führt, muss nicht nur als Lernprozess aufgefasst werden, sie muss in diesem Sinne auch tatsächlich ein Lernprozess sein. Zweitens muss dieser Lernprozess für die Kritisierenden auch zumindest im Prinzip erkennbar sein, damit rationale Kritik möglich ist.

Beides mag oft der Fall sein; es scheint mir aber nicht klar, dass es *immer* der Fall sein muss. (Mill selbst meint, wir müssen aktiv dafür sorgen, dass Geschichte ein Lernprozess ist; dass

24 Siehe Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, S. 206f.

dies aber nicht automatisch gegeben sei.²⁵⁾ Ein vielleicht extremes Beispiel sind katastrophale Ereignisse: Den Zusammenbruch der Bronzezeit-Gesellschaften oder die Auslöschung wichtiger Teile der Gesellschaften der amerikanischen Ureinwohner durch Krieg, neue Krankheiten u.s.w. können, so meine ich, nur in dem Sinne als rational bezeichnet werden, in dem jeder Prozess, auch wenn wir nur eine bloß kausale Beschreibung haben, als rational bezeichnet werden kann. Dass beispielsweise der Zusammenbruch der aztekischen Herrschaftsstrukturen eine rationale Antwort auf Cortés' Angriffe gewesen sei, ist ähnlich plausibel wie zu sagen, dass zu sterben eine rationale Antwort auf einen Hirntumor ist.

Der Punkt hier ist nicht, dass solche extremen Ereignisse besonders häufig sind. Wenn aber rationale und bloß kausale Deutung historischer Ereignisse in dieser Weise in Konflikt stehen können, dann stellt sich die Frage, ob nicht auch in anderen geschichtlichen Entwicklungen nur Teile der Erklärung diese Entwicklungen richtiger Weise als Lernprozess in Erscheinung treten lassen.²⁶ Es ist, so meine ich, genauso optimistisch anzunehmen, dass die Geschichte notwendig ein Lernprozess ist, wie es wäre, wenn eine Person annähme, dass persönliche Veränderungen notwendig einen Lernprozess darstellen – zumal, wenn es, wie angedeutet, darum gehen muss, dass es hier Richtig und Falsch gibt: Wir dürfen nicht nur irgendwie die Ereignisse so deuten, dass sie einen Lernprozess darstellen. Wenn immanente Kritik also die einzig legitime Form der Kritik (oder der Reaktion auf Mills Tugenden) wäre, dann würde das bedeuten, dass wir ausgerechnet diejenigen Aspekte unserer Lebensform, die sich nicht besonders plausibel als Lernprozess beschreiben lassen, nicht rational kritisieren können!

Ein zweites Problem dabei, von *einem* kontinuierlichen, historischen Lernprozess auszugehen, ist, dass bestimmte Probleme, die die Frage betreffen, *wessen* Tradition hierfür die Grundlage bilden soll, nicht berücksichtigt werden. Viele von uns dürften liberale Verfassungen, seien sie nun geschrieben oder ungeschrieben, und die Tradition, in der diese stehen, für eine geeignetere Grundlage für eine Rechtsordnung halten als zum Beispiel die Scharia. Effektiv

25 Siehe Mill, „On Liberty“, S. 238.

26 Oder, dass sie sich als Lernprozess einer herrschenden Gruppe und nicht der Lebensform als ganzer verstehen lassen; dass also Macht der kausale Faktor ist.

verdanken sie ihre Geltung sicherlich der faktischen Macht: Die entsprechenden Rechtsordnungen sind in den jeweiligen Gesellschaften breit genug akzeptiert, institutionell genug geschützt und materiell gut genug ausgestattet – und die Tatsache, dass sie das sind, kann historisch erklärt und sicherlich zumindest zum Teil auch als Lernprozess aufgefasst werden. Ihre effektive Geltung können wir aber kaum als Grund angeben, wenn es um die Frage geht, warum die Rechtsordnungen, die als Ergebnisse eines Lernprozesses *unserer* Geschichte aufgefasst werden können, besser sind als Rechtsordnungen, die Ergebnisse eines Lernprozesses einer anderen geschichtlichen Entwicklung sind. „Weil sie Resultat eines Lernprozesses *unserer* Geschichte sind“ ist keine Antwort, wenn die Fragende eine andere historische Tradition als die ihre identifiziert.²⁷

Hier gibt es, soweit ich sehe, zwei Strategien: Die erste ist, zuzugestehen, dass immanente Kritik für Fragen dieses Typs keine Antwort liefert und sie damit als Kritikform auf Personen zu beschränken, die sich im Großen und Ganzen mit der gleichen geschichtlichen Entwicklung identifizieren. Die zweite wäre, von einer globalen Geschichte auszugehen, in welcher sich der Konflikt zwischen verschiedenen partikularen Traditionen innerhalb der universellen Geschichte selbst als Problem darstellt, das wiederum von einer reformierten Lebensform zu lösen wäre. Vielleicht ist dieser Gedanke attraktiv. Auf der anderen Seite läuft diese Strategie Gefahr, einen der Hauptvorteile der immanenten Kritik, nämlich ihre Verbundenheit mit einer partikularen Lebensform, aufzugeben: Erhält immanente Kritik die Vorteile interner Kritik (ohne ihre Nachteile in Kauf nehmen zu müssen) eigentlich noch aufrecht, wenn der

27 Ich will damit keineswegs behaupten, dass es grundsätzlich keine Antwort auf solche Fragen geben kann. Vielmehr möchte ich auf das Problem hinweisen, das durch die Rolle der Geschichte als Lernprozess im Rahmen der immanenten Kritik hervorgerufen wird. Nach Mill müssten wir uns für die Beantwortung dieser Fragen an Personen wenden, die verstehen, was es heißt, nach *verschiedenen* Lebensformen, die *verschiedenen* historischen Traditionen entspringen, zu leben. Dann können wir Hoffnung auf eine Antwort haben, auch wenn dadurch natürlich nicht garantiert wird, dass es eine eindeutige und unkomplizierte Antwort gibt. Die Probleme, die damit seinerseits verbunden sind, habe ich bereits erwähnt; hier dient diese Bemerkung nur dazu, dafür zu argumentieren, immanente Kritik nicht von Vornherein als einzige Möglichkeit, Mills Tugenden gerecht zu werden, aufzufassen. Siehe Abschnitt 5.3.

Referenzpunkt nicht eine Partikulargeschichte, sondern eine Globalgeschichte ist?

Der dritte Punkt, den ich nennen möchte, ist, dass das, was ich oben die „zusätzliche Spezifikation der Rationalitätsbedingung“ genannt habe, eine zu starke Einschränkung ist. Wir sollten zumindest nicht theoretisch ausschließen, dass es die Möglichkeit gibt, dass eine Art und Weise zu leben besser oder schlechter als eine andere ist, ohne dass es die Möglichkeit gibt, dass es einen rationalen, argumentativen Weg von der einen zur anderen Lebensform gibt. Natürlich sollten wir diese Qualifikation der Rationalitätsbedingung nicht leichtfertig aufgeben: In verschiedenen Ansätzen ist damit die Hoffnung verbunden, Streitigkeiten argumentativ und ohne Gewalt zu lösen. Allerdings ist die Alternative „Argumente oder Gewehre“ natürlich nicht die einzige: Thomas Kuhn, für dessen *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* sich das Problem in ähnlicher Weise stellt, legt nahe, dass wissenschaftliche Paradigmen zum Beispiel dann aufgegeben werden, wenn ihre Vertreter*innen allmählich aussterben²⁸, dass es jedenfalls keine wissenschaftlichen Nachweise für den Vorrang eines Paradigmas vor einem anderen geben könne.²⁹ Trotzdem und trotz der Tatsache, dass die Güte der Wahl eines neuen wissenschaftlichen Paradigmas nicht mit den Mitteln des alten nachgewiesen werden kann, verwehrt er sich gegen einen Relativismus.³⁰ Dies gilt umso mehr für die Ethik. Konversion muss nicht gewaltgeprägt beruhen und darauf, dass es zwischen den Extremen der streng deduktiven Schlussfolgerung und schamloser Propagan-

28 Er zitiert zumindest Max Planck in dieser Hinsicht zustimmend. Siehe Thomas Kuhn. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, S. 162.

29 Siehe ebd., S. 159.

30 „My views, it is said, make of theory choice ‘a matter for mob psychology.’ [...] The debates surrounding such choices must, my critics claim, be for me ‘mere persuasive displays without deliberative substance.’ Reports of this sort manifest total misunderstanding, and I have occasionally said as much in papers directed primarily to other ends.“ Thomas Kuhn. „Objectivity, value judgment, and theory choice“. In: *Arguing about Science*. Hrsg. von Alexander Bird und James Ladyman. London und New York: Routledge, 2013, S. 74–86, S. 74.

da wichtige (und ethisch relevantere) Zwischentöne gibt, hat Cora Diamond hingewiesen.³¹

Das heißt natürlich nicht, dass wir uns nicht um das, was durch die zusätzliche Spezifikation ausgedrückt wird, bemühen sollten, wo es möglich ist. Wir sollten lediglich nicht von vornherein ausschließen, dass es Fälle gibt, in denen wir eine Lebensform als besser (und in der unqualifizierten Weise als rationaler) bezeichnen wollen, ohne dass wir sie in der qualifizierten Weise als rationaler bezeichnen wollen würden. Dies gilt nicht nur für den dritten dieser Punkte, sondern auch für die anderen beiden: Ich will nicht sagen, dass ein Ansatz wie Jaeggis mit diesen Punkten nicht irgendwie umgehen könnte; ich will lediglich sagen, dass diese Art von Problemen dafür sprechen, Mills sozialphilosophische Tugenden unabhängig von einer spezifischen philosophischen Position für fruchtbar zu halten.

8.1.2. Ausdehnung auf weitere Ansätze?

Ich möchte davon Abstand nehmen, die Ausdehnung von Mills Tugenden auf weitere philosophische Ansätze zu demonstrieren, obwohl ich glaube, dass die Tugenden sehr häufig eine Rolle spielen: Eine solche Ausdehnung läuft immer Gefahr, als gezwungen wahrgenommen zu werden und ich glaube, dass ich nicht viel dadurch gewinnen würde, weil ich die Nicht-Exklusivität der Tugenden aus internen Gründen zugestehen muss. Sie folgt aus der Selbstanwendung der philosophischen Tugenden auf die Philosophie der Philosophie. Dass die Tugenden trotzdem oft eine Rolle spielen, bedeutet nämlich nicht, dass sie das vorrangige Organisationsmerkmal dieser Ansätze sind. Jaeggis Ansatz zu untersuchen erschien mir sinnvoll, weil Mills Tugenden selbst mit Coleridge ein hegelianisches Element enthalten, und ich zeigen wollte, dass es sinnvoll ist, die Tugenden auch unabhängig von bestimmten geschichtsphilosophischen Annahmen zu formulieren. Im letzten Kapitel habe ich mich außerdem um eine Lesart der platonischen Frühdialoge vor dem Hintergrund der Tugenden bemüht; der Grund war hier, dass Mill sich selbst extensiv mit Platon auseinandergesetzt hat und in der Korrektur des Bildes von Platon, das Mill hatte, die sozialphiloso-

31 Cora Diamond. „Anything but argument“. In: *Philosophical Investigations* 5.1 (1982), S. 23–41.

phischen Tugenden tatsächlich deutlicher werden, als dies bei Mills eigener Auseinandersetzung mit Platon der Fall war.

8.2. Offene Probleme und Ausblick

Besonders eine Frage, die diese Arbeit offen lassen muss, möchte ich im Folgenden ansprechen, weil sie sich vielleicht aufdrängt: Könnte der Gedanke der *experiments in living* nicht einfach sehr viel einfacher auf nicht-individuelle Fragen ausgeweitet werden, als Mill dies tut? Zunächst werde ich kurz erläutern, warum sich diese Frage aufdrängt, um dann zu erklären, was mit der Frage gemeint ist.

In Kapitel 6 hatte ich Mills Utilitarismus kritisiert. Dieser ist aber ein Versuch eine Position zum Wohlergehen, der gegenüber ich in Kapitel 5 weniger kritisch war, zu verallgemeinern. Wenn wir über das, was Anderson im Anschluss an Mill *experiments in living* nennt, einen philosophischen Zugang zum gelingenden Leben erhalten und wir zeigen könnten, dass es in der Moral im engeren Sinne (zum Beispiel im Sinne von Gerechtigkeit) auch um das gelingende Leben – allerdings aus neutraler Perspektive betrachtet – geht, dann wären wir auch in der Moral im engeren Sinne den Tugenden gerecht geworden.

Nun stimmt es zwar, so hatte ich versucht nahezulegen, dass es in der Moral auch um das gelingende Leben geht, und ebenso, dass es nicht (zumindest nicht nur) um das gelingende Leben der Handelnden geht; ebenso richtig ist es, dass dies einen Maßstab für Moralvorstellungen darstellt, der zwar nicht von außerhalb eines ethischen Standpunkts aus ersichtlich ist, der aber gleichzeitig nicht begrifflich auf diesen reduzierbar ist. Obwohl Mill also in diesen Punkten zuzustimmen ist und der Utilitarismus, wenn wir diese Eigenschaften betonen, als Versuch aufgefasst werden kann, beiden Tugenden gerecht zu werden, bedeutet das natürlich nicht, dass darum nun seinerseits Moral im engeren Sinne auf eine Theorie des Wohlergehens und das ein oder andere neutrale Aggregationsprinzip reduziert werden kann. Diese Art und Weise, die Idee der *experiments in living* auf die Moral zu übertragen, schlägt, so hatte ich in Kapitel 6 gesagt, fehl.

Dies ist aber natürlich nicht die einzige Art und Weise, wie dieser Gedanke übertragen werden könnte. Eine vielleicht auf den ersten

Blick sogar naheliegendere Strategie wäre es, den Gedanken der *experiments in living* direkt zum Beispiel auf zum Beispiel Gerechtigkeitsvorstellungen zu übertragen. Dies bietet sich vor allem an, wenn „Hedonismus“ in der minimalen Weise verstanden wird, die ich in Kapitel 5 nahegelegt habe: Wenn die Minimalvorstellung von Hedonismus, die Mill mindestens vertreten muss, damit die Idee der *experiments in living* plausibel ist, darin besteht, dass normalerweise und vor dem Hintergrund all der bereits erwähnten Grenzen (siehe zum Beispiel Abschnitt 5.3) eine gelingendere Art und Weise zu leben von einer, die kompetent an zwei Lebensweisen teilgehabt hat, auch als eine gelingendere Art und Weise zu leben erlebt wird, steht der Übertragung vielleicht nicht so viel im Weg. Es wird dabei ja zum Beispiel gar nicht gesagt, auf welche Weise dieses „als besser Erleben“ stattfindet, mit welchen Zuständen und Emotionen es verbunden ist u.s.w.

Die Frage, die sich für die direkte Übertragung stellt ist also: Ist es ebenso plausibel wie beim Wohlergehen, dass ein besserer moralischer Standpunkt zu einer moralischen Frage auch als ein besserer moralischer Standpunkt zu dieser Frage erlebt wird von einer die ernsthaft darum bemüht war, zwei oder mehr moralische Standpunkte einzunehmen? Natürlich ist, wenn die Gedanken in Abschnitt 6.1.3 zutreffend sind, ausgeschlossen, dass „besser“ hier „besser für die Handelnde“ heißen kann. Das einzige, was zählen könnte wäre, dass die entsprechende Perspektive als „moralisch besser“ erlebt wird – und wir sollten vermutlich hier ebenso wie bei der Minimaldefinition von Hedonismus, die ich vorgeschlagen habe, darauf verzichten, dies an eine spezifisch moralische Erfahrung zu koppeln: Genauso wenig, wie meine Minimalhedonist*in darauf festgelegt ist, Freude und Leid als homogene Zustände aufzufassen, genauso wenig sollten wir den Gedanken, dass es so etwas gibt, wie etwas als „moralisch besser“ zu erleben, an die Annahme einer bestimmten homogenen Art von Zuständen oder Erkenntnisfähigkeiten koppeln.

Es gibt noch einen zweiten Grund, warum sich diese Art es zu sehen, aufdrängen könnte: In Kapitel 7 habe ich Gilligan mit ihrem Fallbeispiel „Claire“ zitiert und meine Zustimmung, dass es unkontrovers sein dürfte, dass wir nicht annehmen sollten, dass Claire, nachdem sie die von Gilligan beschriebenen Erfahrungen gemacht hat, nun die moralische Urteilskompetenz abgesprochen

werden sollte, wie es die Kohlbergskala nahelegt. Es liegt, wie Gilligan überzeugend darlegt, viel näher zu sagen, Claire sehe die Dinge jetzt besser als zuvor.³² Wir hätten so auch die Möglichkeit, die in Kapitel 7 angedeutete Frage nach Expertise in moralischen Fragen zu beantworten, ohne dass wir behaupten müssten, diese Expertise könne wie eine *techné* methodisch erworben werden.

Und natürlich könnte, wenn die Ausweitung der Idee, dass *experiments in living* Teil des Philosophierens sind, auf die Moral möglich ist, auch darüber nachgedacht werden, sie auf weitere Bereiche der Philosophie auszudehnen – und so eine sehr allgemeine Antwort auf die Frage zu erhalten, wie wir *beiden* philosophischen Tugenden gerecht werden können. Ohne dass er dies freilich in den Kontext von Mills beiden Tugenden stellt, kann Logi Gunnarssons Auseinandersetzung mit dem jungen William James in diese Richtung verstanden werden.³³

Trotz all dieser Punkte möchte ich, wie angedeutet, die Frage in dieser Arbeit offen lassen. Einige der Argumente, die dagegen sprechen, habe ich in anderem Kontext bereits in Kapitel 6 erwähnt: Moral scheint in einer qualitativ anderen Weise sozial zu sein als Wohlergehen³⁴, was die Rolle zumindest individuell verstandenen Erlebens in Frage stellt. Einige der Gegenargumente lassen sich vielleicht auch auf ähnliche Weise entkräften, wie die entsprechenden Argumente gegen *experiments in living* als Methode für das Wohlergehen. Der Grund, warum ich mich enthalten will, sind entsprechend nicht die Probleme, die mit der Rolle von Erfahrung in der Moral oder moralischer Expertise³⁵ verbunden sind, als vielmehr

32 Siehe Gilligan, *Die andere Stimme*, S. 73–78. Siehe Fußnote 66 in Kapitel 7.

33 Gunnarsson, *Vernunft und Temperament. Eine Philosophie der Philosophie*.

34 Natürlich spielt, wie mehrfach betont, auch bei Wohlergehen der soziale Kontext eine entscheidende Rolle: Ob wir überhaupt auf eine bestimmte Weise leben können und ob wir auf eine bestimmte Weise ein gelingendes Leben führen können, hängt stark davon ab, in welcher Gesellschaft wir leben. Für die nachträgliche Antwort auf die Frage aber, ob *so-und-so* gelebt zu haben Teil meines Glückes war oder nicht, scheint die Einschätzung anderer weniger entscheidend als für die gleiche nachträgliche Frage, ob *so-und-so* zu leben moralisch vertretbar ist. Wir müssen nicht so weit gehen wie Habermas und behaupten, dass die Einschätzung anderer (im idealen Diskurs) mit-konstitutiv ist für solche Fragen, um dieser Behauptung zuzustimmen.

35 Für eine Diskussion einiger Einwände gegen *moral testimony* siehe Alison Hills. „Moral Testimony and Moral Epistemology“. In: *Ethics* 120.1 (2009), S. 94–127. Hills argumentiert schließlich dafür, dass *moral testimony* in Bezug

die Tatsache, dass ich es zwar für *prima facie* plausibel halte, dass gelingendere Arten des Lebens normalerweise auch als gelingender erlebt werden, während es mir nicht so offensichtlich erscheint, dass dies auch bei der Moral und bei anderen philosophischen Fragen der Fall ist.

Damit bleibt auch die Frage offen, ob es eine allgemeine Art und Weise gibt, den beiden philosophischen Tugenden systematisch gerecht zu werden. Dies ist insofern kein bedauerliches Ergebnis für mich, als es dann umso sinnvoller ist, Mills Philosophie der Philosophie anhand der beiden philosophischen Tugenden deutlich zu machen.

auf moralisches Wissen möglich ist, dass es aber oft eher auf moralisches Verständnis ankomme, das nicht allein durch die Akzeptanz des Urteils anderer erreicht werden könne.