

Gedankenexperimente haben in der Philosophie eine lange Tradition, die mit Platons Höhlengleichnis beginnt. Ihr Sinn besteht darin, falsche Gewißheiten zu erschüttern und bislang undurchschaute Täuschungsmöglichkeiten unter den Bedingungen einer veränderten Erkenntnissituation aufzudecken. Ein solches Gedankenexperiment ist unlängst von Alasdair MacIntyre unternommen worden mit Bezug auf die gegenwärtige Lage der Moralphilosophie. [1] Es läßt sich reduzieren auf folgende Situation: Stellen wir uns eine Welt vor, in welcher nach einer gewaltigen Katastrophe die Erinnerung an die Vergangenheit gänzlich ausgelöscht wurde. Was aus dieser Vergangenheit noch erhalten ist, sind lediglich Bruchstücke, die mangels Erinnerung an die vergangene Welt jedoch nicht in ihrem Fragmentcharakter wahrgenommen werden. Und obwohl es nur Überreste sind, betreiben die Menschen dieser imaginären Welt ihre Wissenschaften in der Meinung, einen lückenlosen Zusammenhang von Tatsachen begrifflich vollständig zu erfassen. Das Ergebnis wird sein, daß eine solche Welt zunehmend mit ahnungslosen Pseudowissenschaftlern bevölkert sein wird, die sich gegenseitig zu übertreffen suchen in scharfsinnigen Erklärungen über den Zusammenhang des Ganzen. Aber weil es sich gleichwohl nur um unerkannte Bruchstücke handelt, werden die Theorien niemals vollständig sein können und die Debatten endlos dauern.

Ist diese negative Utopie ein ernstzunehmendes Gleichnis der heutigen Lage in der Moralphilosophie, sofern auch hier »nur noch Bruchstücke eines Begriffsschemas [gegeben sind], Teile ohne Bezug zu einem Gesamtkontext, der ihnen [einmal] ihre Bedeutung

416 verliehen hat«?[2] Und wenn das zutreffen sollte, was ist der Grund dafür, daß wir »in Wahrheit nur Scheinbilder der Moral« besitzen und dennoch »weiterhin viele ihrer Schlüsselbegriffe (gebrauchen)«, [3] als wäre nichts geschehen? MacIntyre selbst ist überzeugt, daß sich die meisten Verständigungsschwierigkeiten über moralische Fragen, insbesondere natürlich über Fragen der Gerechtigkeit, zurückführen lassen auf einen Verlust, der sich nicht ohne Rückbesinnung auf das ehemals vollständige Bild des Ganzen verstehen läßt: »After virtue« – nach dem Bedeutungsverlust der Tugend als der ehemals zentralen ethischen Kategorie – habe die philosophische Verständigung über das sittlich Gute ihr einigendes Zentrum verloren. Wo ehemals zuerst vom Menschen die Rede war, wie er sein kann und sein sollte, um als Mensch in Ordnung zu sein, führen abgetrennte und zersplitterte Aspekte des Sittlichen ein Eigenleben in rivalisierenden Theorien der Moralität.

Daß es sich hier tatsächlich um einen unbeendbaren Konflikt handelt, in welchem Einigkeit auch künftig nicht zu erwarten sein wird, läßt sich pars pro toto schon an der von den meisten gegenwärtigen Moralphilosophien unterstellten Kategorie moralischer Verbindlichkeit zeigen. Bei dieser zentralen Idee eines unbedingten moralischen Sollens handelt es sich gerade um ein solches Bruchstück im Sinne MacIntyres, das aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgelöst, nicht mehr konsensbildend sein kann. Denn bis heute gehen die Meinungen darüber auseinander, was überhaupt als Kriterium unbedingter moralischer Verpflichtung in Frage kommen darf, etwa die menschliche Natur (seit der Stoa), Gottes Wille (wie im Christentum), der Gerichtshof der Vernunft (Kant), die Einsicht des idealen Diskursteilnehmers (Habermas), die Präskriptivität der Moralsprache (Hare), das größte Glück der größtmöglichen Zahl (im Utilitarismus) oder die formale Korrektheit von Abstimmungsverfahren (wie im Pragmatismus). Schlimmer noch, es herrscht der Verdacht, daß nicht einmal die Idee des moralischen Sollens mit rein philosophischen Argumenten verteidigt werden kann und auf einer *petitio principii* beruht, sobald die Vorstellung eines unbedingten Sollens aus ihrem ursprünglich theologischen Kontext des unbedingten Gehor|sams

417 gegenüber Gott herausgelöst wird. Warum soll ich denn unbedingt moralisch sein? Auf diese Frage nach der Verbindlichkeit des Gesollten gibt es keine vernünftige Antwort, sofern da nicht bereits ein Jemand mitgedacht wird, dem unbedingte Anerkennung geschuldet ist.

Ähnlich steht es um die inhaltlichen Begriffe einer Sollensethik, etwa den Begriff der Gerechtigkeit, wenn die formale Idee einer moralischen »Selbstgesetzgebung« für sich selbst [...] als absurd«[4], als unhaltbar zurückgewiesen werden sollte, wie es Elizabeth Anscombe bereits vor Jahren gefordert hat. Gerechtigkeit als Tugend oder Personqualität, als der beständige Wille, jedem zu geben und zu lassen, was ihm zusteht, ist noch von einem erfahrungsbezogenen Begriff des Wohlergehens her zu vermitteln; Ungerechtigkeit macht nicht glücklich, sondern schadet im Grunde auch dem, der sie verübt – eine Lieblingsthese des platonischen Sokrates, die durchaus als Erfahrungssatz gemeint ist. Aber Gerechtigkeit als Pflicht, als unbedingte Verpflichtung durch die gerechte Sache? Ist hier nicht etwas vorausgesetzt, was aller Erfahrung entzogen ist und woraus der Verpflichtungscharakter erst einsehbar zu machen wäre? Der Hinweis auf die Gewissenserfahrung würde in dieser Frage nur dann weiterhelfen können, wenn wir bereits überzeugt wären, im Ruf des Gewissens nicht bloß unsere eigene Stimme oder die verinnerlichten Forderungen der Gesellschaft (Nietzsche, Freud) zu vernehmen; ebenso wird die unvermittelte Berufung auf das Faktum des moralischen Gesetzes, wie bei Kant, heute kaum mehr die erforderliche Anerkennung finden können, und zwar deshalb nicht, weil »eine solche Gesetzeskonzeption [der Ethik] nicht ohne den Glauben an Gott als Gesetzgeber möglich«[5] ist und die moderne Moralphilosophie gerade ohne diesen Glauben auskommen will. »Dominiert eine solche [Gesetzes]Konzeption [der Ethik] jedoch für viele Jahrhunderte und wird dann aufgegeben, so ist es eine natürliche Folge, daß die Begriffe der Verpflichtung, des durch ein Gesetz Gebunden- oder Verpflichtetseins zurückbleiben, obwohl sie ihre Wurzeln verloren haben.«[6] Das Beste, was man in dieser Situation tun |

418 könne, sei, »die Begriffe der ›moralischen Verpflichtung‹, des ›moralischen Solltes‹ und der ›Pflicht‹ nach Möglichkeit auf den Index [zu] setzen.«[7] Wohlgermerkt, Anscombe plädiert damit weder gegen die Existenz noch den Begriff einer moralischer Verpflichtung, welcher durchaus in einer theologisch begründeten Sollenslehre seinen legitimen Ort haben kann; ihr Einwand richtet sich allein gegen die zentrale Stellung des Pflichtbegriffs in der philosophischen Ethik, die eben nicht als Sollenslehre, sondern nur als Tugendlehre auf konsistente Weise mit philosophischen Mitteln zu begründen sei.

Die Hartnäckigkeit, mit welcher lange Zeit in der modernen Moralphilosophie unter Verdrängung des Tugendbegriffs an diesen kontextlosen »Bruchstücken«, wie vor allem der unvermittelten Idee des Sollens und unbedingter Pflichten, festgehalten worden ist und zum Teil noch wird, scheint nun in einem Selbstverständnis der Ethik angelegt zu sein, wie es sich seit dem Ende des 16. Jahrhunderts – »after virtue«, d.h. nach dem Ende der abendländisch-christlichen Tugendlehre – herauszubilden beginnt. Es gab zwar schon seit der Antike einen immer breiter anwachsenden Strom ethischen Denkens, dessen relative Eigenständigkeit gegenüber anderen Gebieten philosophischer Erkenntnis erstmals im Titel zweier aristotelischer Schriften, der Nikomachischen und der Eudemischen Ethik, zum Ausdruck kommt. Aber es findet sich weder in der Antike noch im Mittelalter eine Ethik, die sich in ausschließlicher Weise für das »Gesollte«, für gebotenes und verbotenes Verhalten, interessiert. Zu sehr bleibt die Aufmerksamkeit noch auf die Frage gerichtet, was der Mensch denn selber ist und worauf es mit ihm im Grunde und aufs Ganze gesehen hinaus will, noch bevor er etwas soll.

Aus demselben Grund kennt auch das Mittelalter noch keine Ethik im modernen Sinne, nicht einmal eine Moralthologie als eigenständige Disziplin, sondern behandelt die Fragen nach Gut und Böse, Sünde und Heil innerhalb der Frage nach dem Ursprung und Ziel des menschlichen Lebens. Das bedeutet, die im engeren Sinne moralischen Fragen interessieren

nicht an sich, sondern nur als Teil einer theologisch begründeten Lehre vom Menschen, sofern dieser als Bild Gottes geschaffen und zu einem Leben in Gemeinschaft mit Gott berufen ist. Erst nachdem mit der Reformation

419 über den sinnstiftenden Horizont moralischer Fragen – über das Sein des Menschen vor Gott – keine Einigkeit mehr besteht, kommt es zur Konstituierung der Moralthologie als eigenständiger Disziplin, und zwar als einer theologischen Sollenslehre, welche die Lehre von den natürlichen und übernatürlichen Tugenden des Menschen verdrängt.[8]

Vergleichbares geschieht auch auf dem Feld der Moralphilosophie. Auch hier kann man feststellen, daß sich die Ethik als wissenschaftliche Disziplin erst etabliert unter dem ausdrücklichen Verzicht auf die kontroverse Frage nach dem Richtigsein des Menschen, deren Beantwortung nicht mehr von einer gemeinsamen Vorstellung vom guten und richtigen – man kann auch sagen Gott wohlgefälligen – Leben getragen ist.[9] Die seit Platon und Aristoteles vorherrschende Idee der Vollkommenheit – insbesondere das Verständnis der Gerechtigkeit als Personqualität – wird zu einem zentralen Streitthema mit der reformatorischen Theologie[10] und die Nikomachische Ethik des Aristoteles, bis dahin das Textbuch der Ethik schlechthin, von Martin Luther vor allem wegen ihrer Tugendlehre als äußerst verderblich und geradewegs zum Feind der Gnade erklärt.[11] Nicht bloß die im Mittelalter formulierte Zuordnung von natürlichen und übernatürlichen Tugenden hat damit aufgehört, Richtbild des vollkommenen menschlichen Lebens zu sein. Auch die spätere Renaissance des Aristotelismus in der protestantischen deutschen Schulphilosophie ändert nichts daran, daß selbst die natürlichen Tugenden nicht mehr vom Richtigsein des Menschen, sondern vom richtigen Verhalten her verstanden werden. Konsequenterweise rückt dann mit Samuel Puffendorfs

420 Schrift *De officio hominis et civis* (1673) die Ethik als (bürgerliche) Pflichtenlehre in den Vordergrund.[12]

Der Begriff der Tugend scheint also vor allem durch die Abtrennung der Ethik von der Anthropologie seine ursprüngliche Bedeutung verloren zu haben, womit dann auch die weitere gesellschaftliche Hochschätzung einzelner Tugenden ihres unmittelbaren Maßstabs beraubt worden ist. Das ethische Bewußtsein der Neuzeit schwankte seither zwischen einem bürgerlichen Konventionalismus, der die Tugend als solche (selbst um den Preis der Lächerlichkeit) mit einzelnen isolierten Verhaltensweisen identifiziert, und einem formalen moralischen Rigorismus, der umgekehrt von der Kritik und vom Abbau solcher Konventionen lebt.

Vor diesem Hintergrund kaum zu vereinbarender Tendenzen in der neuzeitlichen Ethik muß auch der Versuch Max Schelers gesehen werden, zu einem erneuerten Verständnis der Tugenden zurückzukehren. Sein kleiner Essay *Zur Rehabilitierung der Tugend* aus dem Jahre 1914[13] ist eine vehemente Attacke auf den verbürgerlichten Tugendbegriff des 19. Jahrhunderts und zugleich ein scharfer Angriff auf den Stoizismus des sogenannten Formalismus der kantischen Ethik. Ihn hält Scheler entgegen, das sittlich Gute nicht als das Wirklichkeitsgemäße und die sittliche Haltung nicht als Bereitschaft zur Hingabe zu verstehen, sondern sich auf den absoluten Wert der eigenen moralischen Gesinnung zurückzuziehen, wobei ab-solut hier im wörtlichen Sinne zu nehmen ist als Absonderung von den Dingen, als Weltlosigkeit. Dem sittlichen Stolz des neuzeitlichen Stoikers setzt Scheler die Tugend der Demut entgegen, womit eine Haltung benannt werden soll, die das Gute nicht in sich selbst, sondern in der Anerkennung dessen findet, was als das Gut des Menschen – wenig später wird Scheler sagen, als »materialer Wert« – objektiv vorgegeben ist und woran sich die moralische Gesinnung auszurichten hat, um gut zu sein.

Wirkung erlangt dieser Vorstoß zu einer Rehabilitierung der Tugend und zur Wiederherstellung ihrer vormaligen Bedeutung für das sittliche Bewußtsein seiner Zeit jedoch erst mit dem wertethischen Ansatz seines Hauptwerks *Der Formalismus in der Ethik* |

421 und die materiale Wertethik (1913/1916), und zwar auf dem Umweg über Nicolai Hartmann, der Schelers Wertbegriff für seine Ethik (1925) übernimmt und auf die Tugendlehre anwendet. Die Tugenden erscheinen jetzt bei Hartmann als sittliche Grundwerte, wobei das »Reich der Werte« drei Gruppen von Tugenden umfassen soll: die antiken oder griechischen Tugenden, die noch einmal unterschieden werden nach den vier Kardinaltugenden platonischer Herkunft und dem aristotelischen Tugendssystem; danach folgen solche Tugenden, die erst im Christentum Bedeutung erlangt haben, wie vor allem die Nächstenliebe, jedoch ohne die drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe auch nur zu erwähnen; den Abschluß bildet eine dritte Gruppe von Tugenden, deren Zusammengehörigkeit und Herkunft noch weniger erkennbar ist und die offenbar nachtragen soll, was in die beiden vorangehenden Abschnitte nicht so recht hineinzupassen schien.[14] Ein Zusammenhang zwischen den einzelnen Tugenden darf allerdings auch nicht erwartet werden, handelt es sich doch in wertethischer Perspektive um »Sachverhaltenswerte«, die nur einen bestimmten Ausschnitt aus dem »Reich des sittlich Guten« wiedergeben können und die nur »auflesen, was das Wertbewußtsein der Zeitalter herausgearbeitet und einigermaßen faßbar gemacht hat.«[15]

Die Objektivierung der Tugenden zu Sachverhaltenswerten in der phänomenologischen Ethik führt so unvermeidlich zu einer Zersplitterung sittlicher Grundhaltungen, die einer Vielzahl von sittlichen Werten entsprechen sollen. Außerdem läßt die Interpretation der Tugenden als integraler Bestandteile eines »Reichs des sittlich Guten« nicht mehr erkennen, wie sich bei dem von Hartmann so bezeichneten »Auflesen« der Tugendwerte gültige Werte von geschichtlich bedingten Wertungen unterscheiden lassen. Diese Spannung zwischen dem absoluten Geltungsanspruch materialer Werte und der geschichtlichen Bedingtheit von Tugendwerten kennzeichnet dann auch die späteren Rehabilitierungsversuche im Umkreis von Scheler und Hartmann. So haben, um nur die beiden wichtigsten zu nennen, Dietrich von Hildebrand und Romano Guardini im Blick auf die jeweiligen Erfordernisse ihrer Zeit wiederum eigene und voneinander abweichende |

422 (selbst auf den zweiten Blick noch unzusammenhängende) Tugendkataloge aufgestellt.[16] Das führt schließlich bei Otto Friedrich Bollnow (in völliger Umkehrung der ursprünglichen Absicht Max Schelers) dazu, den Aspekt des geschichtlich Wandelbaren über den des Wesenhaften zu stellen, »weil es keinen innerlich systematischen Zusammenhang der Tugenden gibt«[17] und geben kann. Bollnows kleine Schrift wird damit zum Epilog auf all jene Rehabilitierungsversuche der Tugend, die einerseits – trotz der Ablehnung des Formalismus – noch allzusehr von der kantischen Utopie eines universalen »Reichs der Zwecke« geleitet waren und andererseits die Materialität der Werte nur in engem Zusammenhang mit zeitbedingten Wertungen auffinden konnten und an diesem Zwiespalt letztlich scheitern müssen.[18]

Man darf also bezweifeln, ob sich nach dem Verlust einer gemeinsamen Vorstellung vom Richtigsein – nicht des Bürgers, sondern des Menschen – der Sinn für das mit dem Wort Tugend eigentlich Gemeinte wiedergewinnen und verlebendigen läßt durch das bloße Auflesen dessen, was gerade aktuell von Wert zu sein scheint und was unvermeidlich dazu führt, in den Strom der Tageswertungen einzutauchen. Auf der anderen Seite hat sich gerade in den letzten Jahren der Eindruck verstärkt, daß eine Kultur des friedlichen Zusammenlebens, die nur auf der rational zwingenden Anerkennung formaler Prinzipien – also nur auf der Richtigkeit normativer Erkenntnisse und nicht auf dem Richtigsein der Person – beruhen soll, auf dem besten Wege ist, ihren inneren Zusammenhalt zu verlieren und damit in der Gefahr steht, sich selbst zu zerstören. Aus dem Bewußtsein dieser latenten Selbstgefährdung durch die Unterbewertung menschlicher Grundhaltungen erklärt sich vielleicht das wachsende Interesse an den moralischen Tugenden, wie es gleichzeitig im Kontext der politischen |

423 Philosophie, der Rechts- und Sozialphilosophie und der Moralphilosophie zu beobachten ist.

Symptomatisch für den sozialphilosophischen Kontext und die sich ausbreitende Verunsicherung über die Tragfähigkeit der neuzeitlichen Idee einer moralischen Selbstgesetzgebung der Vernunft ist hier die Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, die in Amerika unter dem Stichwort »Kommunitarismus« vor einigen Jahren begonnen wurde.[19] Kritisiert wird vor allem die Abstraktheit und Realitätsferne einer Vorstellung vom Menschen, wie sie dem Universalismus der neuzeitlichen Ethik zugrundeliegt. Deren Subjekt ist nur zum Schein eine transzendental gedachte Vernunft, in Wirklichkeit jedoch das »ungebundene Selbst«, das sich als souverän und unabhängig begreift gegenüber allen noch so verbindlichen Zwecken seiner Wahl. Was zählt, »sind nicht die von uns gewählten Zwecke, sondern unsere Fähigkeit, sie auszuwählen.«[20] Dem ungebundenen Selbst fehlt damit jeder innere biographische Halt, der sich aus dem Treffen richtiger Entscheidungen und aus seiner Lebensgeschichte ergeben könnte bzw. ergeben darf. Denn von Grundeinstellungen geschweige denn Tugenden kann solange nicht die Rede sein, wie unterschieden werden soll zwischen den Überzeugungen, die man lediglich »hat« und der Person, die man »ist«, unabhängig davon, wie man lebt und handelt.

Die Kommunitaristen plädieren demgegenüber für einen umfassenderen Begriff des menschlichen Subjekts, das ja nicht bloß »in«, sondern auch »aus« einem sozialen Lebenskontext heraus existiert. Das wiederum hat Konsequenzen für den Begriff der Gerechtigkeit, der sich nicht länger auf die Forderung politischer Verteilungsgerechtigkeit beschränken läßt. Die wirkliche Existenzsituation des Menschen verlangt vielmehr eine Gerechtigkeit, die Tugend ist und in der Bereitschaft des Einzelnen besteht, nicht bloß für sich Gerechtigkeit zu fordern, sondern auch seinerseits zu geben, was den Anderen, insbesondere der Gemeinschaft, dem *bonum commune* (daher der Name Kommunitarismus), geschuldet ist.

424 Aber auch in der Rechts- und Sozialphilosophie wird diese schon im französischen Existentialismus radikalisierte, neuzeitliche Idee des ungebundenen Selbst zunehmend als problematisch erkannt, zumindest was die unterstellte Souveränität der unmittelbaren Vernunftbindung des sittlichen Subjekts anbelangt. Die Warnung vor dem illusionären Charakter eines allein auf die Vernunft gestellten Selbst kommt jetzt überraschenderweise auch von denen, die eine Zeitlang geglaubt haben, die Geltungsansprüche der moralischen Vernunft würden sich unter idealen Bedingungen gewissermaßen von selbst durchsetzen können. Es bedürfe dazu nur einer entsprechenden Veränderung (Reform oder Revolution) der Gesellschaft und nicht ebenso einer bestimmten Einstellung der Person. So heißt es bei Jürgen Habermas in seinen kürzlich erschienenen Beiträgen zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, daß »Normativität und Rationalität [...] jedenfalls von sich aus die Umsetzung der Einsichten in motiviertes Handeln nicht sicherstellen können.«[21] Eine Vernunftmoral in der Tradition Kants ermögliche wohl »ein Wissen, das zwar der Orientierung im Handeln dienen soll, aber zum richtigen Handeln nicht auch schon disponiert.«[22] Habermas mißtraut am Ende auch der erwünschten moralischen Disposition des Handelnden und setzt neuerdings auf rechtlichen Zwang, um der moralischen Vernunft zur Wirksamkeit zu verhelfen: »Eine Vernunftmoral ist in dem Maße, wie sie in den Motiven und Einstellungen ihrer Adressaten nicht hinreichend verankert ist, auf ein Recht angewiesen, das normenkonformes Verhalten bei Freistellung der Motive und Einstellungen erzwingt.«[23]

Dieser Zusammenhang von moralischem Urteil und Handlungsdisposition ist nun zumindest in der englischen Moralphilosophie (unter dem Einfluß David Humes) nie vollständig übersehen worden und von Richard M. Hare unlängst noch einmal verdeutlicht worden.[24] Doch hätte es schon genügt, sich an die bereits von Aristoteles[25] diskutierte Tatsache zu erinnern, daß |

425 (mit den Worten Richard Hares) »Logik allein uns nicht von Überzeugungen [...] bis zu Handlungsdispositionen katapultieren« kann.[26] Es bedarf also der »sogenannten moralischen Tugenden«, um unseren Überzeugungen entsprechend handeln zu können. Und umgekehrt: Welche Überzeugung wir jeweils haben, hängt nicht zuerst an einer unwiderstehlichen Nötigung durch die Vernunft, sondern an der moralischen Disposition der handelnden Person. »Amoralismus« ist darum für Hare mit der leeren Universalität des reinen Vernunftstandpunkts durchaus vereinbar; dagegen »können wir bestenfalls nicht-moralische Gründe vorbringen,«[27] wie etwa die Wahrscheinlichkeit, daß eine Lebensauffassung scheitern wird, die moralische Bindungen ignoriert.[28]

Dennoch unterscheidet sich diese überraschende Option moderner Rechts-, Sozial- und Moralphilosophien für den Begriff der Tugend in einer wesentlichen Hinsicht von der klassisch-abendländischen Tugendlehre, wie sie von Platon und Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin verstanden worden ist. Bei Hare findet sich hierzu eine hinreichend klare Äußerung, die gleichermaßen auch auf die inzwischen von Habermas eingenommene Position zutrifft. »Wenn Moral ein lebensfähiges Unternehmen sein soll«, dann müssen wir im voraus schon »davon überzeugt sein [können], daß wir, so wir uns die moralischen Zwecke und Prinzipien zueigen machen, eine vernünftige Chance haben, sie durchzuführen und nicht sinnlos bei dem Versuch dazu draufzugehen.«[29] Eine »vernünftige Chance«, mit unseren moralischen Prinzipien zu überleben, haben wir für Hare jedoch nur durch eine »Erziehung zur Tugend – sogar zu einem Mehr an Tugend, als es die Allerweltsprinzipien verlangen.«[30] Man kann auch sagen, wie es im Titel eines Buches heißt: Gefordert sei heute wieder der »Mut zur Tugend.«[31] »Denn gewöhnlich sind dergestalt erzogene |

426 Menschen glücklich.«[32] Für Habermas, der hier zurückhaltender argumentiert, sollen »folgenorientierte Klugheitserwägungen«[33] gegenüber der sanktionsbewährten Institution des Rechts immerhin sicherstellen können, daß wir nicht unglücklich werden. Das Grundverständnis von Tugend ist jedoch hier wie dort dasselbe und läßt sich auf die Kurzformel bringen: Tugenden sind notwendige Dispositionen zur Befolgung moralischer bzw. rechtlicher Regeln, denen zu gehorchen ist und die sonst unbefolgt blieben.[34]

An erster Stelle stehen also für diese modernen Annäherungsversuche an die Tugenden sittliche Vorschriften der moralischen Vernunft, die ein Sollen ausdrücken und denen sich der moralische Wille zu unterwerfen hat – eine Vorstellung, die nicht an Platon oder Aristoteles und deren Grundlegung einer Tugendethik erinnert, sondern an Kant. In Kants Schriften zur Ethik und Anthropologie findet sich dieser Zusammenhang zwischen moralischem Vernunftgesetz und der notwendigen Disposition des Willens viele Male formuliert. Tugend ist »die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine Nötigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, sofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst konstituiert.«[35] Oder, wie es kurz und bündig in der Kritik der praktischen Vernunft zu lesen steht: Tugend ist »moralische Gesinnung im Kampfe«[36] – im Kampfe womit? Für Kant ganz sicher im Kampf mit den unentrinnbaren egozentrischen Neigungen der menschlichen Natur, denen im Menschen allein die gesetzgebende Vernunft gegenübersteht, die selbst keine Neigungen besitzt.

Nun kommt aber keine Ethik – auch Hares Metaethik nicht – ohne den vorausgesetzten Bezug auf ein Menschenbild dahin, irgendwelche Maßstäbe des sittlich Richtigen angeben zu können. Denn »ein Sollen ist nur sinnvoll in bezug auf ein Sein [...] und] kann sich nur aus einer bestimmten Interpretation des Seins ergeben.«[37] Moralischen Erwartungen muß nicht bloß die Möglichkeit |

427 korrespondieren, ihnen gerecht zu werden; ihre Anerkennung muß zudem auch gut sein für den, von dem sie gefordert sind. »Sollen« steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit unserem Verständnis von der Natur oder dem Sein dessen, der etwas soll. Wenn es allerdings weiter heißt, ein solches Verständnis setze voraus und müsse zunächst deutlich machen, »daß das Sein [dessen, der etwas soll] defizient, mit einem Mangel behaftet

ist«,[38] so scheint dieser Satz bereits die spezifisch neuzeitliche Vorstellung vom Sein des Menschen vorauszusetzen, das mit einer unüberwindlichen Defizienz – nämlich einem naturhaften Egoismus behaftet – gedacht ist. Eben dieses Menschenbild und diesen Gegensatz von Moralität und menschlicher Natur finden wir auch in der modernen Moralphilosophie, sofern diese sich neuerdings wieder für die Tugenden zu interessieren beginnt. Bei Richard Hare ist dieser Zusammenhang klar ausgesprochen in seiner These von der Unverzichtbarkeit der Tugenden für jedweden Erfolg im Handeln, sei dieser nun moralisch zu nennen oder nicht. Und von dorthier gesehen wird auch sofort verständlich, weshalb Hare der seltsamen Meinung sein kann, daß »viele der sogenannten moralischen Tugenden« [- auch bei Aristoteles -] eigentlich und richtiger »instrumentelle moralische Tugenden« zu nennen sind, da sie ja »für den Erfolg im Egoismus genauso vonnöten [seien], wie in der Moral.«[39] Hare denkt dabei an die Tugenden Tapferkeit und Selbstbeherrschung, aber auch an die Klugheit, weil »zu tun, was wir tun sollten, [...] nicht immer in unserem prudentiellen Interesse« liegt und es darum für ihn »schwer zu begreifen [ist], warum irgendjemand je geglaubt haben soll, daß es das doch sei«, daß also Klugheit und Sittlichkeit sich gegenseitig einschließen.[40] Offensichtlich ist mit diesem ungenannten Jemand die gesamte Tradition der Ethik gemeint von Platon bis hin zu Thomas von Aquin.

Der eigentliche Differenzpunkt im Verständnis der Tugenden ist deshalb nicht auf den Übergang zwischen Antike und Mittelalter zurückzuführen, wie gelegentlich behauptet wird, sondern gründet in der Differenz zwischen dem abendländisch-christlichen |

428 Menschenbild auf der einen und dem Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen auf der anderen Seite, das in allen späteren Ethikkonzeptionen vorausgesetzt ist und damit implizit weite Teile der modernen Moralphilosophie beherrscht. So wird von dem spezifisch neuzeitlichen Erbe her der im Begriff des Sollens stets mitzudenkende Mangel allein negativ – als ein zu überwindendes Hindernis auf dem Weg zu moralischer Vollkommenheit – gedeutet: ethische Forderungen dienen der Bewußtmachung und Kompensation eines auf Selbsterhaltung und die Durchsetzung des eigenen Interessenstandpunkts gerichteten Selbstverhältnisses der Person, das im Grunde nicht von ihr zu verantworten ist, weil es unmittelbar dem Bedürfnis der menschlichen Natur und nicht der Vernünftigkeit des freien Willens entspringt. Sittliche Tugend unter dieser Voraussetzung ist darum in erster Linie zu begreifen als eine moralische Nachbesserung des Menschen in der Hinsicht, in welcher er als sittliches Wesen von seiner Natur im Stich gelassen und fortwährend in die entgegengesetzte Richtung gezogen wird.

Man kann das in einem Sollen mitzudenkende Defizit an Vollkommenheit jedoch auch positiv verstehen, und das heißt eben: nicht ausschließlich als ein zu behebendes moralisches Defizit, sondern – mit Aristoteles und Thomas von Aquin – als ein ontologisches Defizit in der auf Erfüllung und Vollendung drängenden menschlichen Natur. Gemeint ist dann die im Wesen des Menschen liegende Möglichkeit »mehr« sein zu können, als er zunächst einmal faktisch ist. Der im Begriff des Sollens vorausgesetzte Mangel besteht hier in der noch unerfüllten Potentialität menschlicher Anlagen, deren Verwirklichung nicht schon von selbst oder von Natur zustandekommt, sondern an die Mitwirkung der handelnden Person gebunden ist. Tugend meint demgemäß vor allem die Entfaltung naturgemäßer Existenzmöglichkeiten und nicht deren Unterdrückung, die Fortsetzung von etwas, das längst begonnen hat und im richtigen Handeln sein Ziel erreichen soll. Tugend bedeutet, mit einer Formulierung, welche Thomas von Aquin von Aristoteles übernimmt, die Realisierung des »ultimum potentiae« – des Äußersten dessen, nicht bloß was einer soll, sondern was er im Grunde selber will.[41]

429 Es ist nun zweifellos richtig, wenn darauf hingewiesen wird, daß hierin bereits ein »Vorbegriff des Guten«[42] vorausgesetzt ist, die »Vorstellung eines Seins, das keine Defizienz, keinen Mangel aufweist, das sozusagen in sich gut ist und somit als Vorbild [...] dienen kann.«[43] Aber das unterscheidende Moment der abendländischen Tugendlehre liegt darin, daß diese Vorstellung vom Guten nicht bloß vom menschlichen Willen anerkannt

werden soll, sondern auch nicht jenseits der naturhaften Finalität des menschlichen Willens gefunden werden kann. Dies eigentlich Gewollte und Gesuchte, um das einer nicht einmal selbst zu wissen braucht, ist von der abendländischen Lebenslehre vor allem verstanden worden als erfüllte Begegnung mit Realität, als Einssein mit einer Wirklichkeit, die vor allem einen Namen hat: Person. Nicht von ungefähr gilt darum bei Aristoteles die Freundschaft als höchste Tugend des Menschen, so, wie im Christentum die Liebe. Ihr Vorrang vor allen anderen Tugenden geht daraus hervor, daß in der Freundschaft und in der Liebe der Mensch nicht bloß richtig ist, sondern allein wahrhaft glücklich sein kann.[44]

Das Glück als Kriterium des Guten und der naturhafte Wille des Menschen als Voraussetzung der Moralität? Nichts zwingt uns, diese kaum vollständig zu konkretisierende Betrachtungsweise des Menschen aufzugeben und uns einem Skeptizismus anzuschließen, der teleologischen Erklärungen mißtraut. Sein Einwand gegen die ethische Relevanz einer naturhaften Finalität des Willens folgt erst aus der verkürzenden Interpretation einer bestimmten Seite menschlicher Selbsterfahrung, wonach die Selbstsucht des Menschen, die verkehrte Selbstliebe, die niemals geleugnet worden ist, aber weder in der Antike noch im Mittelalter als das eigentlich Natürliche am Menschen gegolten hat, mit seinem naturhaften Verlangen nach Erfüllung und Glück gleichzusetzen sei. Demgegenüber braucht nur an den wahren Sinn des bekannten, jedoch immer wieder mißdeuteten anthropologischen Grundsatzes der antik-mittelalterlichen Ethik erinnert zu werden: Alle Menschen wollen von Natur glücklich sein. Dieser Satz ist keine Maxime der Selbstliebe und impliziert klarerweise | 430 nicht die Aufforderung, nach seinem Glück zu streben; er weist vielmehr eine Richtung, in welcher unsere Intentionen zu berichtigen sind, nicht sofern wir unser Glück wollen sollen – ein zudem widersinniger Gedanke –, sondern sofern wir nur das wollen sollten, was uns als Menschen in Wahrheit angemessen ist und sich in seiner Angemessenheit daran zeigt, daß wir mit ihm glücklich sind. Augustinus hat diesen Zusammenhang objektiver Entsprechungen dann explizit dazu benutzt, Tugend zu definieren als »ordo amoris«[45] – als geordnete Liebe zu dem, was wir lieben sollten, weil es gut für uns ist.

Nicht eine auf die eigene Erfüllung hin angelegte Natur steht so mit dem Begriff des Guten im Widerspruch, allein wir sind es, die selbst das, was in Wahrheit gut für uns sein kann, auf verkehrte, d. h. auf selbstische Weise intendieren, und nicht weil es objektiv gut, anerkennungswürdig oder einfachhin liebenswert ist. Die natürlichen Tugenden sind darum Ausdruck und Prinzip einer bestimmten Einstellung zum Guten, sofern es dabei auf uns selbst ankommt, und zwar sowohl im Hinblick darauf, was wir wählen – dazu bedarf es der Tugend der Klugheit – als auch bezogen darauf, wie wir zu dem stehen, was wir wählen sollten – und das ist Sache der moralischen Tugenden. Ihr wahrer Sinn wird nirgends deutlicher und von späteren Mißdeutungen unterscheidbar als in dem Satz des Thomas von Aquin, wonach die Tugenden uns in den Stand versetzen, unseren naturhaften Neigungen – nicht etwa zu widerstehen, »im Kampfe«, wie Kant gemeint hat –, sondern ihnen gerade auf gebührende Weise zu folgen.[46]

Es ist naturgemäß nicht leicht, über eine Epochenschwelle hinweg die sachliche Berechtigung und den Realismus eines Menschenbildes in der Ethik überzeugend darzutun, das von der zwischenzeitlichen Entwicklung ja nicht bloß einfach verdrängt und vergessen, sondern in diesem Entwicklungsprozeß unvermeidlicherweise auch verändert, angepaßt und verfälscht worden ist. Und höchstwahrscheinlich wäre auch niemand in der Lage, dieses Bild ganz auf sich allein gestellt gewissermaßen neu zu erfinden, wenn es nicht irgendwo aufbewahrt und überliefert worden wäre. Aufbewahren und Überliefern aber geschieht in der möglichst unverkürzten Aneignung des Sinns, der interpretieren|den

431 Vergegenwärtigung des ursprünglich Gemeinten, das so wiederum zum Inhalt menschlicher Lebenswirklichkeit werden kann.

Über die neuzeitliche Epochenschwelle hinweg und unbeirrt durch stets wechselnde Trends in Philosophie und Gesellschaft hat es Josef Pieper verstanden, den ursprünglichen Sinn der

abendländischen Tugendlehre erneut zugänglich zu machen und von seinen vielfältigen Mißdeutungen klar zu unterscheiden. Es gibt vermutlich keine andere Darstellung in diesem Jahrhundert, die in der Auslegung aller sieben Haupttugenden einen ebenso gründlichen wie umfassenden Einblick in den Realismus und die Tragweite der abendländisch-christlichen Lebenslehre gewährt. Seine Schriften zu den vier Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Zucht und Maß sowie den drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe lehren uns, daß Platon und Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin im Dahingang der Jahrhunderte nichts von ihrer Aktualität verloren haben und – recht verstanden – heute wieder etwas mitzuteilen haben, dessen Realisierung nur gut für uns sein kann, wenn unser Leben gelingen und auf Dauer menschenwürdig bleiben soll.

[1] *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Washington 1981 (21982); deutsch: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt 1995 (= 21982), Kap. 1 »Ein beunruhigendes Gedankenexperiment« (S. 9ff.).

[2] Ebd., S. 15.

[3] Ebd.

[4] E. Anscombe, *Moderne Moralphilosophie*; in: G. Grewendorf, G. Meggle (Hg.), *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt 1974, S. 234.

[5] Ebd., S. 224.

[6] Ebd.

[7] Ebd., S. 236.

[8] M. Theiner, *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970.

[9] Dieser Verzicht war keineswegs willkürlich, sondern (zuerst von Jean Bodin, *De la république*, 1577) als notwendige Voraussetzung einer sonst kaum zu erwartenden Beendigung des europäischen Bürgerkriegs erwogen worden. Vgl. M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre*, Opladen 1980, S. 47-66.

[10] Vgl. J. Passmore, *Der vollkommene Mensch*, Stuttgart 1975, S. 16, 109ff.

[11] »Tota fere Aristotelis Ethica pessima est gratiae inimica.« (*Disputatio contra scholasticam theologiam*, These 40; in: D.-C. Stange, *Die ältesten ethischen Disputationen Luthers*, Leipzig 1932, S. 42). Luthers Bedeutung für die veränderte Fragestellung der neuzeitlichen Ethik ist noch kaum zureichend untersucht worden. Vgl. dazu K. H. zur Mühlen, *Reformatorsche Verunftkritik und neuzeitliches Denken*, Tübingen 1980; B. Wald, *Person und Handlung bei Martin Luther*, Weilheim 1992.

[12] Pufendorfs Schrift erscheint bis zum Ende des 18. Jahrhunderts in über hundert Ausgaben und wird sehr bald in die wichtigsten europäischen Sprachen übersetzt.

[13] Er wurde erstmalig 1915 in den *Abhandlungen und Aufsätzen* (spätere Auflagen *Vom Umsturz der Werte*) veröffentlicht.

[14] *Ethik* 41962; II. Teil, Abschnitte V – VII.

[15] Ebd., S. 417.

[16] Dietrich von Hildebrand, *Sittliche Grundhaltungen*, Mainz 1946; Romano Guardini, *Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens*, Würzburg 1963.

[17] *Wesen und Wandel der Tugenden*, Berlin 1958, S. 29.

[18] Es hat zwar auch später noch einzelne Darstellungen auf dieser Linie gegeben, so z.B. von H. Klomps, *Tugenden des modernen Menschen*, Regensburg 1976. Deren annähernde Wirkungslosigkeit vermag jedoch kaum zu überraschen, schon allein wegen der Beliebigkeit der Auswahl, die mit der Perspektive der Modernität nun einmal verbunden ist. Jüngstes Beispiel für diese Einstellung ist der voluminöse Band von U. Wickert, *Das Buch der Tugenden*, Hamburg 1995, der mit dem Satz beginnt: »Tugenden sind modern.«

[19] Ausführlich dokumentiert in dem Buch von A. Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt-New York 1993.

[20] Ebd., S. 24f. (M. Sandel, »Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst«).

[21] *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt 1992, S. 19.

[22] Ebd., S. 145 (Herv. im Original).

- [23] Ebd., S. 148.
- [24] In: *Moralisches Denken: Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz* (Kap. 11 »Klugheit, Moral und Supererogation«), Frankfurt 1992, S. 258-277.
- [25] In seiner Schrift *De anima* III, 9-11.
- [26] R. M. Hare, *Moralisches Denken*, S. 259.
- [27] Ebd., S. 260.
- [28] Grundsätzliche Kritik an der dezisionistischen Position Hares übt Peter Geach in seinem Buch *The Virtues*, London – New York – Melbourne 1977, überdies die einzige Darstellung (neben derjenigen von Josef Pieper), die eine philosophische Verteidigung aller sieben Haupttugenden unternimmt.
- [29] *Moralisches Denken*, S. 276.
- [30] Ebd.
- [31] K. Rahner, B. Welte (Hg.), *Mut zur Tugend. Über die Fähigkeit, menschlicher zu leben*, Freiburg – Basel – Wien 1979.
- [32] *Moralisches Denken*, S. 276.
- [33] *Faktizität und Geltung*, S. 148.
- [34] Vgl. dazu auch A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, S. 325ff.
- [35] *Metaphysik der Sitten* A 47 (Einleitung zur Tugendlehre XIV).
- [36] *KprV* A 151.
- [37] A. Pieper, *Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an | ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie*, München 1979, S. 19.
- [38] Ebd.
- [39] *Moralisches Denken*, S. 263 (Herv. von mir, B. W.).
- [40] Ebd., S. 261.
- [41] »Per virtutem ordinatur homo ad ultimum potentiae« (*Virt. com.* 11 ad 15, mit Bezug auf Aristoteles *De Caelo* I, 11; 281 a 14, a 18).
- [42] A. Pieper, *Normenbegründung*, S. 18f.
- [43] Ebd., S. 19.
- [44] Vgl. J. Pieper, *Alles Glück ist Liebesglück. Selbstlosigkeit und/oder Glücksverlangen in der Liebe*, Hamburg 1992 (demnächst in *Werke*, Bd. 8).
- [45] *De moribus Ecclesiae* 15; Migne, PL 32, 1322.
- [46] II, II, 108, 2.

* Nachwort zu *Werke* 4, 415-431.