

Martin Rhonheimer

Die Perspektive der Moral

Martin Rhonheimer

DIE PERSPEKTIVE DER MORAL

Philosophische Grundlagen
der Tugendethik



Akademie Verlag

Dem Lindenthal Institut, Köln, und dem
IMABE Institut für medizinische Anthropologie und Bioethik, Wien,
sei für gewährte Druckkostenzuschüsse herzlich gedankt.

Umschlaggestaltung unter Verwendung von Ausschnitten aus *Prudentia* und *Iustitia*
von Jacob Matham nach Hendrick Goltzius, aus der Kupferstichserie
Die sieben Tugenden, verlegt von Pieter de Reyger, 1597.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation
ist bei Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

ISBN 3-05-003629-X

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2001

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten.
Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein
anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von
Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Lektorat: Mischka Dammaschke

Einbandgestaltung: Jochen Baltzer, Berlin

Satz: Konzepta, Prenzlau

Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung: Philosophische Ethik als Tugendethik	11
Klassische Ethik in der Tradition von	11
Die „Perspektive der Moral“	15
Normenethische Ansätze der	18
Philosophische Ethik als	22
Philosophische Ethik und religiöser Glaube	30
Moralphilosophie und	34
Struktureigenschaften	35
I. Ethik im Kontext der philosophischen Disziplinen	41
1. Das Sollen und das Gute	41
2. Das Gute und das Richtige	42
3. Ethik ist reflektierte Praxis	42
4. Philosophische Ethik und Gott	45
II. Menschliches Handeln und die Frage nach dem Glück	49
1. Handlungstheorie: Intentionalität und Freiheit menschlichen Handelns	49
a) Die Perspektive des Handlungssubjekts	49
b) Zielgerichtetheit und Begriff der „menschlichen Handlung“	53
c) Zielgerichtetheit und Vernünftigkeit	56
d) Sittliche Handlungen als „immanente Tätigkeiten“	59
e) Das letzte Ziel und das Glück	62
2. Handlungsmetaphysik und Anthropologie: Bestimmung des menschlichen Glücks	65
a) Zwei Aspekte von „Ziel“: „Ziel von etwas“ und „Ziel für etwas“	65
b) Das zweifache Glück dieses Lebens und die Anthropologie der Lust (Aristoteles)	68
c) Vollkommenes und unvollkommenes Glück (Thomas v. Aquin)	73
d) Die Zweistufigkeit des Glücks dieses Lebens	79

e) Der Gegenstand philosophischer Ethik	80
f) <i>Desiderium naturale</i> und die Denkmöglichkeit eines natürlichen Menschen	83
3. Philosophische Ethik als Lehre von der menschlichen Tugend	86
a) Die Nichtrelativierbarkeit des Menschlichen.	86
b) Die menschliche Vernunft: Telos und Maßstab	87
III. Sittliche Handlungen und praktische Vernunft	91
1. Glücksstreben und Moral	91
a) Glücksstreben und Handlungsmotive.	91
b) Handlungsmotive als Handlungsgegenstände	94
c) Glücklichein und Gutsein	95
2. Zur Struktur intentionaler Handlungen	96
a) Intentionen und Gegenstände von Handlungen. Der Begriff der intentionalen Basis-Handlung	96
b) Mittel und Ziele	100
c) Wählen und Intendieren als Willensakte und ihre intentionale Einheit	102
d) Gute Intention und guter Wille	105
3. Praktische Vernunft und die Konstituierung von Gut und Übel	108
a) Das Praktische der praktischen Vernunft	108
b) Gut und Übel in der Perspektive der Moral.	115
c) Die Unterscheidungen sittliche/nichtsittliche Güter und richtige/guteHandlungen.	118
d) Die moralische Differenz	129
4. Der objektive Sinn menschlicher Handlungen und seine Bestimmung durch die Vernunft	132
a) Intentionale Handlungen und Handlungsobjekte. Der Begriff der Handlungsspezies	132
b) Die Konstituierung der moralischen Differenz und der Handlungsspezies durch die Vernunft.	135
c) Naturale und moralisch-intentionale Identität von Handlungsobjekten	138
d) Die Vernunft als Maßstab der sittlichen Bewertung von Handlungsobjekten.	143
5. Anthropologie der sittlichen Handlung	146
a) Der anthropologische Primat der Vernunft	146
b) Leidenschaften (Affekte, Emotionen, sinnliche Antriebe) und ihr Einfluss.	151
c) Der Wille und seine Freiheit	157
d) Wille, Vernunft und Leidenschaft.	160
e) Menschliche Natur und Ethik. Der Begriff der Person.	163
IV. Die sittlichen Tugenden	169
1. Der Begriff der sittlichen Tugend.	169
a) Vorbemerkungen zum Begriff „Tugend“.	169
b) Unterscheidung zwischen intellektuellen („dianoetischen“) und sittlichen („ethischen“) Tugenden.	170
c) Anthropologische und affektiv-kognitive Dimension der sittlichen Tugend	173

2.	Die sittliche Tugend als Habitus der guten Handlungswahl	177
	a) Die Aristotelische Definition der sittlichen Tugend	177
	b) Die sittliche Tugend als Mitte.	178
	c) Die habituelle Vervollkommnung der Handlungswahl durch die sittliche Tugend.	181
	d) Die Ausformung der sittlichen Tugenden zum Habitus (I): Problematik der Aristotelischen Lösung und Ausweitung der Perspektive	186
	e) Die Ausformung der sittlichen Tugenden zum Habitus (II): Erziehung zur Tugend, Autorität und Freiheit	190
3.	Der Organismus der sittlichen Tugenden: Kardinaltugenden und Einzeltugenden.	192
	a) Der Begriff der Kardinaltugend.	192
	b) Die objektive Differenzierung (Spezifizierung) der Tugenden	195
	c) Klugheit	199
	d) Gerechtigkeit (I): Gerechtigkeit als Wohlwollen und ihr sozialer Charakter	204
	e) Gerechtigkeit (II): Menschenrechte und politische Ethik	208
	f) Gerechtigkeit (III): Religion	212
	g) Starkmut (Tapferkeit)	214
	h) Maß.	215
	i) Der innere Zusammenhang der sittlichen Tugenden	216
4.	Der mitmenschliche Charakter der Tugenden und die Freundschaft	220
	a) Der Primat der Person	220
	b) Freundschaft. Politische Tugenden und Institutionen	222
	c) Sittliche Tugend und das Glück dieses Lebens.	225
V.	Strukturen der Vernünftigkeit	227
1.	Die Prinzipien der praktischen Vernunft	227
	a) Das „von Natur aus Vernünftige“.	227
	b) Zum Begriff des natürlichen Gesetzes (lex naturalis)	231
	c) Das erste Prinzip der praktischen Vernunft.	235
	d) Die Konstituierung spezifischer Handlungsprinzipien.	239
	e) Praktische Prinzipien, Tugenden und intentionale Basis-Handlungen	245
	f) Genese und Applikation praktischer Prinzipien: Die Rolle von Erfahrung und Klugheit	253
	g) Exkurs: Die Mehrstufigkeit der praktischen Vernunft und das „Gesetz der abnehmenden Gewissheit“	263
	h) Prinzipienkenntnis und affektive Dispositionen	267
2.	Sittliches Wissen und Gewissen	269
	a) Der Habitus des sittlichen Wissens	269
	b) Das Gewissen	272
	c) Sittliche Verpflichtung und ihre theonome Begründung.	280
3.	Sittliche Normen	291
	a) Die Formulierung der Prinzipien als Normen	291
	b) Gesetzesnormen, Verhaltensregeln und sittliche Normen	293
	c) Normen und Handlungsbeschreibungen; Normenutilitarismus und Tugendethik	297
	d) Absolute Handlungsverbote. Töten und Lügen.	303
	e) Verbotsnormen: Grenzbedingungen der Wahrung menschlicher Identität	319

4. Ethik des Handlungsurteils (Strukturen der Klugheit)	321
a) Die Einheit der praktischen Vernunft und die Perspektive der Moral (Rekapitulation und Vertiefung)	321
b) Klugheit und Kompetenz	328
c) Kann der Zweck die Mittel heiligen?	329
d) Umstände und Folgen. Prinzipien für die moralische Bewertung von Handlungsfolgen .	332
e) Handlungen mit nichtintentionalen Nebenfolgen	334
f) Güterabwägungskalküle und Folgenbilanzen („teleologische Ethik“, Konsequentialismus)	341
g) Klugheit und Gewissen	358
 Epilog: Von der philosophischen zur christlichen Perspektive der Moral	363
 Verzeichnis der zitierten und weiterführender Literatur	369
 Personenregister	383
 Sachregister	387

Vorwort

Die erste Fassung dieses Buches wurde 1994 in einer italienischen Übersetzung unter dem Titel *La prospettiva della morale* im Verlag Armando in Rom veröffentlicht. Im Jahre 2000 folgte eine erweiterte Version in spanischer Übersetzung (*La perspectiva de la moral*) im Verlag Rialp, Madrid. Schließlich ist nun auch die Zeit gekommen, das deutsche Original zu veröffentlichen, allerdings in einer wiederum erheblich erweiterten und aktualisierten Version. Abgesehen von einigen substantiellen inhaltlichen Zusätzen versuche ich hier nun auch auf Kritik an einigen meiner Ansichten und Positionen zu antworten, wie ich sie in der ersten, im deutschen Sprachraum kaum rezipierten Version dieses Buches wie auch in anderen Arbeiten vertreten habe. Dies betrifft vor allem die Studie „Natur als Grundlage der Moral“ (Tyrolia, Innsbruck 1987, in einer englischen Übersetzung unter dem Titel *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy* bei Fordham University Press, New York 2000 erschienen) und die breit angelegten Untersuchungen zur ethischen Handlungstheorie bei Aristoteles und Thomas von Aquin, die 1994 unter dem Titel „Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis“ ebenfalls im Berliner Akademie Verlag erschienen sind.

Im Unterschied zu diesen eher an ein engeres Fachpublikum gerichteten Arbeiten lege ich hier nun eine systematisch konzipierte Darstellung philosophischer Ethik in der Tradition von Aristoteles und Thomas von Aquin vor. Es handelt sich dabei um eine Tugendethik. Dieses Buch erhebt, wie in der Einleitung näher ausgeführt wird, zwar durchaus den Anspruch, ein eigenständiger Beitrag zur ethischen Theorie zu sein, soll aber auch Studien- und Unterrichtszwecken dienen können und ist in diesem Sinne auch als eine Einführung in das Studium der philosophischen Ethik zu verstehen. In dieser Hinsicht vermochte „Die Perspektive der Moral“ bereits ihre Dienste zu leisten.

bleibt dem Leser überlassen zu beurteilen, wie leistungsfähig und der heutigen Zeit angemessen eine durchgehend an Aristoteles und vor allem an Thomas von Aquin anknüpfende Moralphilosophie ist, wie sie hier vorgelegt wird. Nicht nur das Interesse an Aristotelischer Ethik, sondern auch an Thomas von Aquin und seiner Moraltheorie hat freilich in den letzten Jahren, vor allem im angelsächsischen Sprachraum, erheblich zugenommen. Eine solche „klassisch“orientierte Ethik könnte, so ist die Erwartung, auch im deutschen Sprachraum durchaus als Bereicherung einer Diskussion wirken, in der gerade diese Position oft nur noch in recht oberflächlicher Verzeichnung gegenwärtig zu sein scheint. Keinesfalls soll hier der Anspruch erhoben werden, eine an Aristoteles und vor allem an Thomas von Aquin anknüpfende philosophische Ethik erschöpfe das Thema und mache andere Ansätze einfach überflüs-

sig. Wohl aber ist gemeint, dass sie für die grundlegenden Fragen der Ethik ein unverzichtbares Instrument darstellt. Näheres dazu ist in der Einleitung zu finden.

Ein ganz besonderer Dank gebührt dem Akademie Verlag und ihren Geschäftsführern Dr. Gerd Giesler und Johannes Oldenbourg, die es gewagt haben, dieses Buch im Rahmen des Ethik-Programms des Verlags herauszubringen, und Herrn Dr. Mischka Dammaschke für die tadellose Betreuung der Drucklegung des Bandes.

Martin Rhonheimer

Einleitung:

Philosophische Ethik als Tugendethik

Klassische Ethik in der Tradition von Aristoteles und Thomas von Aquin

Es mangelt nicht an Einführungen in die philosophische Ethik. Die vorliegende verfolgt einen zugleich theoretischen wie auch didaktischen Zweck. Sie will nicht einen Überblick über verschiedene Ansätze, Argumentationsweisen und Problemfelder im Bereich der Ethik vermitteln. Auch will sie keine Geschichte der Ethik vorlegen. Dieses Buch bietet vielmehr einen methodisch und argumentativ, Schritt für Schritt vorgehenden Grundkurs in philosophischer Ethik, indem es zugleich eine systematische ethische Position – eine ethische Theorie – entwickelt. Näherhin geht es darum, in zusammenhängender Gedankenführung die Grundelemente einer *Tugendethik* zu erarbeiten, und zwar in bewusster Absetzung von einer Form von Ethik, die sich in erster Linie als Begründungsdiskurs für „sittliche Normen“ versteht.

Es handelt sich um eine Tugendethik „klassischen“ Typs, die, auf die antike Tradition zurückgreifend¹ und in steter Auseinandersetzung mit neuzeitlicher Moralphilosophie, an Thomas von Aquin anknüpft und damit indirekt auch „aristotelisch“ genannt werden kann. Aber war Thomas von Aquin nicht Theologe? Gewiss war er das. Und deshalb kann sich Moralphilosophie², die sich an ihm inspiriert, auch nicht darauf beschränken, einfach zu wiederholen oder zu kompilieren, was der Magister der Pariser Universität vor nun über siebenhundert Jahren geschrieben hat. Dies umso mehr, als hier ja *philosophische* Ethik geboten werden soll. Der Nachweis dafür, dass sich beim *Theologen* Thomas tatsächlich philosophische Ethik findet, wurde bereits vor Jahren erbracht, obgleich es einer besonderen Bemühung bedarf, aus der theologischen Synthese die *philosophische* Methodik und die philosophischen Gehalte gleichsam herauszuschälen, und zugegebenermaßen für Thomas das letzte Wort der Moraltheorie das theologische ist³.

1 Vgl. als umfassende Einführung die herausragende Studie von J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford 1993.

2 Der Begriff „Moralphilosophie“ wird im Folgenden synonym mit „(philosophischer) Ethik“ verwendet, und nicht (falls es sich nicht unmittelbar aus dem Kontext ergibt) als Gegensatz zur klassischen Strebens- und Tugendethik. „Moral“ hingegen bezeichnet den Gegenstand der Ethik bzw. der Moralphilosophie. Manchmal werde ich allerdings auch, im Sinne der klassischen Tradition, die Adjektive „ethisch“ und „moralisch“ synonym gebrauchen.

3 Bahnbrechend in dieser Hinsicht war W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, hier zitiert nach der 2. Aufl. Hamburg 1980. – Meine eigenen Beiträge dazu finden sich vor

Es bleibt jedoch die Aufgabe, diese Gehalte zu aktualisieren und bezüglich neuer Fragestellungen und mit einem differenzierteren Problembewusstsein zu präzisieren, zu ergänzen und weiterzuentwickeln. Wir können nicht mehr einfach hinter Kant, J. S. Mill, G. E. Moore, Sartre usw. zurück. Versuchten wir das, wären wir nicht nur um manche Fragestellungen und Lösungsansätze ärmer, sondern wir könnten diese dann auch nicht hinterfragen und gegebenenfalls überwinden. Was not tut, ist nicht ein „zurück zu Thomas“ oder „zurück zu Aristoteles“, sondern beide, und damit eine ganze mit dem platonischen Sokrates anhebende Tradition in die Gegenwart hinein zu holen, um durch solche Vergewärtigung wieder vieles zu lernen, was wir vielleicht vergessen haben. Trotz aller Faszination moderner und zeitgenössischer Moralphilosophie, die wiederum nur Reflex der Faszination der Moderne insgesamt ist, und trotz aller Vielfalt neuer Probleme und Fragestellungen, wurde dieses Buch aus der Überzeugung heraus geschrieben, dass eine Ethik klassischen Typs, die insbesondere der Tradition eines durch Thomas weiterentwickelten Aristotelismus verpflichtet ist, auf fundamentalethischer Ebene neuzeitlichen Ansätzen in entscheidender Hinsicht überlegen bleibt. Der Leser soll sich hier freilich sein eigenes Urteil bilden. Ob es mir auf diesen Seiten gelingen wird, eine dieser Charakterisierung angemessene Behandlung des Stoffes vorzulegen, ist eine andere Frage. Auch dies muss dem Urteil des Lesers überlassen bleiben.

Sofern wir mit „aristotelischer Ethik“ nicht einfach eine bestimmte historische Gestalt von Ethik meinen, sondern einen, zwar historisch verorteten, durch ihren Wahrheitsgehalt jedoch die Grenzen bloßer Geschichtlichkeit übersteigenden *Typus* von Ethik, so kann m. E. die Position des Thomas von Aquin als eine Art fortgeschrittene aristotelische Ethik bezeichnet werden⁴. Ihre Grundkategorien sind von unzweifelhafter Aktualität und Fruchtbarkeit. Dass die thomanische Moralphilosophie grundlegend aristotelisch und trotz anderer und weitreichender Einflüsse⁵ nur von Aristoteles her adäquat zu verstehen ist, wurde in den letzten Jahren wieder vermehrt hervorgehoben⁶. Gerade dieser „thomanische Aristotelismus“ ermöglicht, ja fordert gerade dazu auf, sich auch heute mit Thomas nicht nur aus historischem Interesse, sondern auch im Sinne einer produktiven und aktualisierenden Aneignung zu beschäftigen, ohne dass dabei jedoch die Erfordernisse einer historisch genauen Hermeneutik und Textinterpretation vernachlässigt werden müssten. Dabei erweist sich der von Thomas

allem in: Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin, Innsbruck-Wien 1987 (engl. Übers.: Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy, New York 2000); Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik, Berlin 1994. Kritisch gegenüber diesen und anderen Versuchen, bei Thomas eine philosophische Ethik zu finden, äußerte sich in letzter Zeit D. J. M. Bradley, Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Happiness in Aquinas's Moral Science, Washington, D. C., 1997.

4 Zur Doppelbedeutung des Begriffs „aristotelische Ethik“ s. meine Ausführungen in Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis, a. a. O., S. 6 ff.

5 Dazu das klassische Werk von M. Wittmann, Die Ethik des Hl. Thomas von Aquin, München 1933.

6 Etwa von Autoren wie R. McInerny, Aquinas on Human Action. A Theory of Practice, Washington D. C. 1992; C. Martin, The Philosophy of Thomas Aquinas, London 1988; A. J. Lisska, Aquinas on Natural Law. An Analytic Reconstruction, Oxford 1996. Wie McInerny habe auch ich mich in „Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis“ ausführlich gegen den Vorwurf von R. A. Gauthier („Introduction“ zu Aristoteles, L'Ethique à Nicomaque, Traduction et Commentaire, zus. mit J. Y. Jolif, Tome I, Paris 1970) gewandt, Thomas verfälsche Aristoteles aus theologischen Gründen.

weitergedachte und in einen neuen kulturellen Kontext transponierte moraltheoretische Aristotelismus als Ansatz, der in oft unerwarteter Weise auf heute diskutierte Fragen Antworten bereithält, vor allem aber im gegenwärtigen moraltheoretischen Problemkontext fruchtbar weiterentwickelt zu werden vermag. Oft finden sich bei Thomas Aspekte, die sich im Zusammenhang heutiger Problemstellungen als entscheidend erweisen, nur beiläufig erwähnt oder gar einfach vorausgesetzt. Gerade das verleiht der Beschäftigung mit Thomas jedoch ihren besonderen Reiz. In diesem Sinne ist auch manches, das der „Schulthomismus“ des 20. Jahrhunderts oft eher verdeckt hatte, erst während der letzten Jahre wieder ans Licht gebracht worden. Allerdings soll nicht der Anspruch erhoben werden, hier nun den „authentischen“ Thomas vorzulegen, es sei denn, wir verstehen unter der Authentizität einer Rezeption immer auch das Weiterdenken und Aktualisieren der rezipierten Philosophie. Nicht so sehr kann es darum gehen zu fragen, ob Aristoteles oder Thomas dies oder jenes wirklich gesagt habe, sondern ob sie es heute sagen würden bzw. ob wir es heute *mit ihnen* sagen können oder sogar sollten. Die vorliegende einführende Darstellung will sich entsprechend daran orientieren, nicht-explizite – vor allem handlungstheoretische – Voraussetzungen einer von Thomas weitergedachten und vor allem um eine Theorie der Prinzipien praktischer Vernunft erweiterten aristotelischen Tugendethik herauszuarbeiten, um damit einen Beitrag dafür zu leisten, eine klassische Tradition gleichsam auf das Reflexionsniveau der Zeit zu heben, – ein Anspruch, der freilich hoch gegriffen ist und im Rahmen einer bloßen Einführung und von einem einzelnen Autor ohnehin nur unvollkommen eingelöst zu werden vermag⁷.

Das sogenannte „höhere Reflexionsniveau“ der Moderne ist allerdings selbst wiederum teilweise ein Mythos. Der Zwang zur ständigen „Anhebung“ des Reflexionsniveaus ist nicht unbedingt immer nur als Fortschritt zu werten. So war das Reflexionsniveau der ptolemäischen Astronomie höher als dasjenige der kopernikanischen; der Geozentrismus bedurfte zur „Wahrung der Phänomene“ eines ausgeklügelten Instrumentariums, dessen Notwendigkeit durch die kopernikanische Wende zunehmend entfiel.

Der Zwang zu ständiger Ausweitung des Reflexionsinstrumentariums in der Philosophie reflektiert zum großen Teil die Bewältigung der Folgeprobleme philosophischer Einseitigkeiten und Reduktionismen. Die Philosophie der Neuzeit beginnt ja mit den *terribles simplificateurs* wie Descartes, Locke, Hume, und damit – vereinfachend gesagt – mit der Antithese von Rationalismus und Empirismus. Die Kantische Philosophie, sowohl die theoretische wie auch die praktische, markiert den definitiven Beginn einer bislang nicht ans Ende gekommenen Anstrengung, die Folgeprobleme solcher Einseitigkeiten zu bewältigen. Gerade in der Ethik ist die Hochkonjunktur der sich von der „normativen Ethik“ unterscheidenden „Metaethik“ (z.B. der Frage, was mit dem Wort „gut“ gemeint sei) nur mit Vorsicht als Zeichen eines höheren Reflexionsniveaus oder eines gesteigerten Problembewusstseins zu werten; sie kann auch als Ausdruck eines moralphilosophischen Krisenmanagements interpretiert werden, das Folge eines Verlustes von Reflexionsgehalten ist, der nun „reflexionstechnisch“ kompensiert werden muss. Metaethische Probleme scheinen zumeist gar keine Probleme *der*

7 Eine solche Konzeption unterscheidet sich deshalb von der eher restaurativen „neoaristotelischen“ Tendenz von A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 2. Aufl. Notre Dame Indiana 1984; dt. *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1987, denn im Unterschied zu MacIntyre erblickt sie in der modernen Moralphilosophie nicht einfach ein Verfallsprodukt und Traditionsvergessenheit, sondern auch die spezifisch moderne Antwort auf ungelöste Probleme und auf Unvollständigkeiten vormoderner Ethik.

Ethik zu sein, sondern Probleme, die Philosophen *mit* der Ethik haben. Damit ist nun nicht gemeint, Fragen wie diejenige nach der Bedeutung des Wortes „gut“ seien sinnlose Fragen; gemeint ist nur, dass sie nicht Fragen *über die* Ethik sind, sondern innerhalb des Ganges der ethischen Reflexion selbst beantwortet werden müssen, womit allerdings das Reflexionsniveau unvermeidlicherweise „sinken“ wird⁸.

Kennt man ein wenig gegenwärtige Ansätze der Ethik und entsprechende Diskussionen – sei dies nun bezüglich der Frage der „Letztbegründung“ oder auch Fragen konkreter ethischer Normierung –, so darf man ohne Zweifel in der thomanischen und generell in der klassischen Position eine Möglichkeit erblicken, nicht nur entscheidende Ergänzungen zu finden, sondern oft auch die ausschlaggebende Perspektive – die „Perspektive der Moral“ –, die es überhaupt ermöglicht, das Phänomen der Moral und des sittlichen Handelns adäquat zu erfassen. Dabei findet heute ein Vertreter klassischer Ethik neben der Diskursethik vor allem zwei große Konkurrenten: die Moralphilosophie Kants und diejenige des Utilitarismus oder Konsequentialismus. Eine erschöpfende Auseinandersetzung mit Kant, dessen zwar in so manchen Vorurteilen des historischen Bewusstseins verfangener Genius dennoch eine denkerische Größe und Überlegenheit besitzt, der auch der Kritiker seine Bewunderung nicht zu versagen vermag, kann hier natürlich nicht geboten werden. Ob Kant bzw. seiner Moralphilosophie auf den folgenden Seiten Gerechtigkeit widerfährt, wird wiederum der Leser zu entscheiden haben, der vielleicht zum Schluss kommen wird, mehr als zum Verständnis Kants trage diese Auseinandersetzung zum Verständnis meiner eigenen Ansichten bei. Im Zentrum wird jedenfalls die Entwicklung meiner eigenen Position stehen, so dass ich mich auf gelegentliche Hinweise auf allerdings wesentliche und deshalb auch erhellende Differenzen zu Kant beschränken kann. Auch weniger häufige Anmerkungen zu der in kantischer Tradition stehenden Diskursethik werden hin und wieder zur Klärung von einigem Nutzen sein, bildet doch die Diskursethik in manchen Aspekten ein ausgesprochenes ethisches Kontrastprogramm zu einer aristotelischen Tugendethik, denn ihr Selbstverständnis erwächst gerade aus der Diagnose der unter modernen Bedingungen zu konstatierenden Undurchführbarkeit einer solchen klassischen Ethik des guten Lebens und gewinnt von daher einen nicht unbeträchtlichen Teil ihrer Legitimation. Am meisten Raum wird jedoch die Auseinandersetzung mit dem konsequentialistischen Utilitarismus, der sogenannten „teleologischen Ethik“, einnehmen, denn konsequentialistische moralische Rationalität ist der eigentliche Antipode dessen, was hier als „Perspektive der Moral“ verstanden wird. Diese Auseinandersetzung wird sich wie ein roter Faden durch das ganze Buch hindurch ziehen und dann im vorletzten Abschnitt („Güterabwägungskalküle und Folgebilanzen“) ihren ausführlichen Abschluss finden.

8 Dass („metaethische“) Fragen über die Grundlagen von Ethik überhaupt keine von der Ethik selbst zu unterscheidende Fragen, sondern selbst Teil der Ethik sind, ist Charakteristik der antik-klassischen Ethik-Tradition; vgl. J. Annas, *The Morality of Happiness*, a. a. O., 135. Dadurch werden „metaethische“ Fragen also keineswegs für sinnlos erklärt, aber in ganz anderer Weise angegangen.

Die „Perspektive der Moral“

Die „Perspektive der Moral“, wie sie hier verstanden wird, ist nicht identisch mit dem, was im angelsächsischen Raum geläufigerweise *the moral point of view* genannt wird⁹. Dieser „moralische Standpunkt“ wäre derjenige, der, jeweils das Verfolgen des Eigeninteresses einschränkend, die Interessen der anderen bzw. der Allgemeinheit geltend macht. Gegenüber dem seine eigenen, nur persönlichen Interessen verfolgenden Subjekt verträte dann die Moral den Standpunkt des Allgemeinen, für alle Gültigen und die Interessen aller Betroffenen Berücksichtigenden sowie der Unparteilichkeit.

Nun soll hier keineswegs behauptet werden die Perspektive der Moral sei *nicht* diejenige eines das pure Eigeninteresse korrigierenden „allgemeinen“ oder „höheren“ Standpunktes. Insofern ist der *moral point of view* in der Tat der Standpunkt der Moral. Zu bestreiten ist lediglich der behauptete Gegensatz zwischen „persönlichem Interesse“ und „Moral“, bzw. ein Begriff des Moralischen als Einschränkung dessen, was in unserem persönlichen Interesse liegt¹⁰.

Die „Perspektive der Moral“, so wie sie hier verstanden werden soll, ist der Standpunkt des Menschen als leib-geistige Einheit und *handelndes Subjekt*, ausgestattet mit Trieben, Affekten und Emotionen, instinktschwach aber gleichzeitig befähigt, aus seiner eigenen Zentralität sich durch Intellekt und Wille auf andere hin zu transzendieren, frei, und zugleich stets der Verfehlung seiner Freiheit ausgesetzt, zwar Herr seines Tuns aber doch auch immer gefährdet, Sklave dieses Tuns und seiner oft ungeklärten Antriebe zu werden; und aus dieser Perspektive dann der Standpunkt des handelnden Subjekts, der in seinem Streben, Wollen und Tun das „für ihn Gute“ sucht und dabei schließlich auf ein Letztes aus ist, das um seiner selbst willen gesucht wird und alles Streben zu erfüllen vermag, eine Erfüllung, die wir „Glück“ nennen. Aus dieser Sicht macht die Dichotomie „Eigeninteresse - Moral“ keinen Sinn. Denn hier steht Moral gerade im Dienst des eigenen Interesses am Guten, nämlich im Dienste der Wahrheit dieses Guten und damit im Dienst des Interesses am Gelingen der eigenen Existenz, am „guten Leben“. Gleichzeitig aber kann das Interesse der jeweils anderen bzw. der Allgemeinheit an *ihrem* Wohl und dem für *sie* Guten jetzt auch als eigenes Interesse verstanden werden, da es – sofern der Handelnde auf Kohärenz bedacht ist – unmöglich erscheint, ein „Für-mich-in-Wahrheit-Gutes“ anzuerkennen und praktisch zu verfolgen, wenn ich es nicht grundsätzlich auch als ein „Für-die-anderen-Gutes“ anerkenne und insofern daran, dass sie dieses Guten teilhaftig werden, auch ein persönliches Interesse habe.

Gerade die grundlegende Ausrichtung praktischer Vernunft nicht an einem bloße subjektive Neigung übersteigenden „Sollen“, sondern am „Guten“, wie es vernunftgeleitetem Streben gegenständlich ist, garantiert zwar nicht die Harmonie von Eigeninteresse und Interesse anderer, wohl aber, dass das Eigeninteresse auch das Interesse, das Wohl, des anderen einzuschließen vermag, – *weil* es eben Interesse am wahrhaft Guten ist. Die Relevanz von Moral

9 Vgl. K. Baier, *The Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics*. Ithaca and London 1958 (dt.: *Der Standpunkt der Moral. Eine rationale Grundlegung der Ethik*, Düsseldorf 1974).

10 Genau in diesem Sinne kritisiert J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, S. 313 ff. den in der heutigen Ethik geläufigen Gegensatz zwischen der auf das Interesse der anderen gerichteten *morality* und der das eigene Interesse verfolgenden *prudence*. H. Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt a. M. 1992 hingegen bietet in seinem sich selbst als postmodern verstehenden Ansatz geradezu eine Apotheose dieses typisch neuzeitlich-modernen Gegensatzes.

und ihren Wahrheitsansprüchen für die Verfolgung meines persönlichen Interesses garantiert dann gerade die Universalisierbarkeit solcher Ansprüche, die Gemeinsamkeit der Interessen und damit eine grundlegende – wenn auch nicht notwendigerweise bruchlose – Verschränkung von Eigeninteresse und Moral. Freilich heißt dies nicht, sittliche Forderungen bzw. praktische Urteile seien wesentlich universal oder universalisierbar. Sie sind im Gegenteil partikulär, situationsgebunden, konkret und, wie Aristoteles sagt, „immer wieder anders“. Aber gerade insofern praktische Urteile partikuläre Handlungsurteile sind, sind sie wiederum gar nicht Thema der Moralphilosophie oder Ethik, sondern eben Gegenstand der handlungsleitenden Klugheit. Moralphilosophie beschäftigt sich gerade mit dem diesen zugrundeliegenden Allgemeinen, wodurch konkretes Urteilen und Handeln eben „moralisch“ wird. Gerade deshalb muss sie sich allerdings auch mit den Grenzen des „moralisch Möglichen“ beschäftigen, denn nichts kann positiv bestimmt werden, wenn es nicht zugleich auch ein- und abgegrenzt wird. *Insofern* sich Ethik mit moralischen Grenzen beschäftigt, wird sie auch zu konkreten Aussagen über „dürfen“ und „nicht-dürfen“ kommen.

Die wahre, der Perspektive der Moral eigene Dichotomie ist deshalb jene zwischen bloßem subjektiven Schein des Guten und der Wahrheit dieses „Scheinens des Guten“ vor der praktischen Vernunft. „Moral“ steht nicht im Dienste der Überwindung oder Unterdrückung von Subjektivität (auch nicht empirischer und sinnlicher Subjektivität), sondern im Dienste ihrer *Wahrheit*, gerade auch – und dies ist mit einem kritischen Seitenblick auf Kant gesagt – der Wahrheit der durch unsere empirischen und sinnlichen Antriebe geprägten Subjektivität. Die Perspektive einer Moral, der es um solche „Wahrheit der Subjektivität“ zu tun ist, ist immer jene des handelnden Subjekts, der „ersten Person“¹¹. Was in den Blick kommen muss, ist gerade dieser Standpunkt des handelnden Menschen, – der immer und notwendigerweise auf ein Gutes und, da er doch in seinem Streben nach dem Guten kein Betrogener sein will, auf ein „in Wahrheit Gutes“ aus ist –, sowie der diesen Standpunkt reflektierende ethische Diskurs. Die heutigen Bemühungen um „Ethik“, vor allem wenn sie sich primär als Diskurs zur Begründung von „Normen“ verstehen, leiden oft gerade darunter, dieser Perspektive nicht gerecht zu werden, trotz aller wertvollen Teileinsichten. Sie leiden unter dem Verlust der Frage nach dem Ethischen¹². Dies ganz besonders, wenn Ethik nur noch beansprucht, formale Regeln zur Normenerzeugung begründen zu können, nicht aber materiale Inhalte und Werte, auf die sich solche Normen zu beziehen hätten und die imstande sind, auch praktische Orientierungsleistungen zu erbringen. Solche Orientierungsleistungen sind heute je länger je mehr gefragt und deshalb kann es auch nicht verwundern, dass sich philosophische Ethik heute wieder zunehmend dem Diskurs über Inhalte und Werte, die konkret-praktische Orientierungsleistungen zu erbringen vermögen, zuwendet.

Ethik hingegen, die sich in Analogie zum politisch-ethischen und rechtspolitischen Diskurs auf die Begründung formaler Prozeduren der Rechtfertigung von moralischen Normen beschränkt, scheint immer mehr aus dem Blick zu verlieren, was denn nun das „Moralische“ solcher moralischen Normen eigentlich ausmacht, auch wenn sie sich durchaus damit beschäftigt, „moralische Probleme“ zu lösen. Besteht die „Grundfrage der Moral“ wirklich darin, „wie

¹¹ Vgl. II, 1, a.

¹² Vgl. auch: F. Ricken, Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem ‚Ethischen‘ verzichten? in: Theologie und Philosophie 59 (1984), S. 161–177.

interpersonale Beziehungen legitim geregelt werden können“¹³? Ist das nicht vielmehr die Grundfrage aller Politik und damit das Thema politischer Gerechtigkeit? Schließlich: Wo moralische Normen, kantianisch (aber hinter Kant zurückbleibend) als „praktische Regeln der Selbstbeschränkung von Freiheit um der Freiheit aller willen“ verstanden werden, die im Wesentlichen den „wechselseitigen Anerkennungsprozess in einem Lebenskontext“ reflektieren¹⁴, dann bedeutet das auch, dass Moral bzw. Ethik nichts anderes als das je wieder in solchen geschichtlicher Kontingenz unterworfenen Anerkennungsprozessen Erzeugte begriffen werden kann. Eine solche Ethik entspricht dem, was Charles Taylor „Ethics of Inarticulacy“¹⁵ nannte, in der keine Werthierarchien begründet werden können, die Frage nach der Superiorität von Auffassungen über das Gute bezüglich anderer Auffassungen also ausgeklammert wird. Nun haben aber Autoren wie J. Raz und Ch. Taylor eindringlich darauf hingewiesen, dass es Autonomie nicht geben kann, wenn ihr Sinn nicht auf jenes Gute bezogen wird, für das Autonomie eben gut ist, was wiederum nach Kriterien für die Auszeichnung moralisch wertvoller Handlungsmöglichkeiten und Lebensformen verlangt¹⁶; und dass die „Authentizität“ des autonomen, nach Selbstverwirklichung strebenden Individuums nicht möglich ist, wenn nicht aller Autonomie vorgelagerte Bedeutsamkeits- und Sinnhorizonte anerkannt werden, die ermöglichen, *unabhängig* davon, was das autonome Subjekt jeweils für wertvoll erachtet und deshalb wählt, gewisse Dinge als wichtiger und bedeutsamer als andere zu bewerten¹⁷.

Die oft einseitige Konzentrierung auf die Frage nach den bloß prozeduralen Bedingungen legitimer Begründung moralischer Normen hängt wohl auch wesentlich mit der zumindest für professionelle Philosophen kanonisch geltenden Meinung zusammen, in einer von Bewusstseinsphilosophie, kantischer und nach-kantischer Erkenntniskritik, nietzschescher Metaphysikkritik und schließlich dem *linguistic turn* gekennzeichneten nachmetaphysischen Epoche sei so etwas wie „Wahrheit“ für die Ethik kein Thema. Aus ähnlichen Gründen tut sich die Moderne schwer, die klassische, für den *common sense* der Alltagsvernunft immer noch zentrale „Frage nach dem guten Leben“ zu stellen¹⁸. Auch der von vormodernen Ressourcen zehrende, oft abschätzig so genannte „Neoaristotelismus“¹⁹ weiß natürlich, dass gerade bei Aristoteles *praktische* Wahrheit sich von Wahrheit im epistemisch-theoretischen Sinne unterscheidet. Der ethische Diskurs der Moderne ersetzt deshalb, falls er nicht, eben in „neoaristotelischer“ Weise, praktische Vernunft an Traditionen von Kommunitäten zurück-

13 J. Habermas, Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen, in: Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1999, S. 301.

14 A. Pieper Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie, München 1985. Pieper erklärt hier für „Moral“ was bei Kant lediglich die „Rechtslehre“ der Metaphysik der Sitten zum Gegenstand hat, die Kant immerhin noch um eine „Tugendlehre“ ergänzt hat.

15 Ch. Taylor, Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge, Mass. 1989, S. 53 ff.

16 J. Raz, The Morality of Freedom, a. a. O., S. 400 ff.

17 Ch. Taylor, The Ethics of Authenticity, Cambridge Mass. / London 1991, S. 38 f.

18 Vgl. U. Wolf, Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben, Reinbek b. Hamburg 1999; A. W. Müller, Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens, Stuttgart 1998 (eine glänzende, eingängige Kurzfassung einer Tugendethik).

19 H. Schnädelbach, Was ist Neoaristotelismus?, in: W. Kuhlmann, Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt a. M. 1986, S. 38–63.

bindet, Wahrheit durch Geltung, Richtigkeit (utilitaristischer oder pragmatischer Art), oder Zweckmäßigkeit. An die Stelle der Erkenntnis von Wahrheit treten Strategien der Rechtfertigung, obwohl man weiterhin weiß, dass die lebensweltliche Alltagsvernunft „realistisch“ ist und sich an Gewissheiten und Wahrheitsansprüchen orientiert²⁰. Es ist jedoch einleuchtend, dass in einer solchen Situation Ethik nur noch als das Geschäft der Begründung von Normen verstanden werden kann, da Programme der Normenbegründung am ehesten Wahrheitsfragen zugunsten von Strategien der bloßen Rechtfertigung auf sich beruhen lassen können²¹.

Normenethische Ansätze der Moralphilosophie und die „Perspektive der Moral“

Pointiert normenethische Ansätze philosophischer Art finden sich gegenwärtig vor allem in der Gestalt des Utilitarismus und der Diskursethik. Die Kantische Ethik hingegen ist nicht so sehr eine Normenethik, sondern eher eine Maximenethik²². Allerdings teilt sie mit Utilitarismus und Diskursethik die zentrale Charakteristik jeglicher Normenethik, Handlungen aus der Beobachterperspektive zu beurteilen, von einem Standpunkt außerhalb des handelnden Subjekts also. Dies ist natürlich wiederum Ausdruck der typisch modernen Entgegensetzung von Moralität und Eigeninteresse, die dazu führt, Moral dort beginnen zu lassen, wo das eigene Interesse durch die Interessen der anderen eingeschränkt wird. Tugendethiken in klassischer Tradition hingegen sind eudämonistisch und damit Ethiken der „Ersten Person“, d.h. für sie lautet die grundlegende ethische Frage, worin das für den Handelnden Gute besteht, und zwar aus der Perspektive des Handelnden (was, wie bereits gesagt, nichts mit Egoismus zu tun hat, da in einem richtig, nicht hedonistisch fehl interpretierten Eudämonismus auch das Gut des anderen zum Gut des Handelnden gehört²³). Dennoch bleiben bei Kant die subjektiven Handlungsmaximen zentral und sie drücken Wünsche und Interessen des Handelnden auf einer allerdings noch vor-moralischen Ebene aus. Dass es ein subjektives Interesse am Guten gibt, das nicht selbst wiederum „egoistisch“ sondern bereits moralisch sein könnte, ist auch für Kant undenkbar.

Utilitarismus und Diskursethik – auch Mischformen sind möglich: vertragsethische Theorien tragen z. B. utilitaristische und diskursethische Züge – verfehlen, in je verschiedener Weise, aber konsequenter als Kantische Ethik, was hier als die „Perspektive der Moral“ verstanden wird. Wie zu zeigen ist, klammert der Utilitarismus (oder Konsequentialismus) mit seinem eventistischen Begriff von Praxis gerade den handelnden Menschen zugunsten der Optimierung der durch sein Handeln verursachten Folgen und Sachverhalte aus. Konse-

20 Vgl. J. Habermas, Richtigkeit versus Wahrheit, a. a. O. 288 ff.

21 Eine Ausnahme bildet hier jedoch der im Raum des Konsequentialismus angesiedelte „Moralische Realismus“, der wiederum, gleichsam im Sinne des Common sense, die Wahrheitsfähigkeit moralischer Urteile behauptet, da sich dies aus der „Idee der richtigen moralischen Antwort“ bzw. „richtiger Lösungen moralischer Probleme ergibt“; vgl. P. Schaber, *Moralischer Realismus*, Freiburg / München 1997. S. 34 f. und 41 ff.

22 Vgl. O. Höffe, *Immanuel Kant*, München 1983, S. 186 ff.

23 Dazu unten II, 1 a und III, 1 a. Vgl. auch Teil III („The Good Life and the Good of Others“) von J. Annas, *The Morality of Happiness*, S. 223 ff., bes. 322 ff.

quentialisten²⁴ gehen davon aus, dass der Handelnde verpflichtet ist, jeweils jene Handlung auszuführen, durch die er voraussichtlich die Folgen für alle Betroffenen zu optimieren vermag. Konsequentialisten halten es nicht nur für evident, dass eine Handlung mit besseren Folgen einer solchen mit weniger guten Folgen vorzuziehen ist; ihnen gemäß ist dies auch der einzige Gesichtspunkt, unter denen die sittliche Richtigkeit von Handlungen sinnvollerweise beurteilt zu werden vermag. Mit tugendethischen Argumenten können sie deshalb wenig anfangen, denn für einen Konsequentialisten kann Tugend höchstes eine Name für die Disposition sein, jeweils die richtige, d.h. folgenoptimale Handlung auszuführen. Konsequentialisten kommen zu dieser Auffassung, weil sie gerade ausklammern, was für einen Tugendethiker zentral ist, dass nämlich das Handlungssubjekt selbst bzw. seine Handlungswahl gegenüber den von seinen Handlungen betroffenen Subjekten einen privilegierten Status besitzt, so dass Urteile der folgenden Art möglich sind: Eine Handlung x (z. B. das Töten eines Menschen in einem Erpressungsfall, um damit den Tod von vielen anderen zu verhindern) hätte zwar für *alle* Betroffenen bessere Folgen als die Unterlassung dieser Handlung; dennoch darf ich sie nicht ausführen, weil ich durch ihre Ausführung eine Ungerechtigkeit begehen und ein ungerechter Mensch würde. Aus konsequentialistischer Warte sind solche Urteile nicht möglich, da „gerecht“ immer nur auf Grund der Handlungsfolgen für alle Betroffenen beurteilt werden kann, wobei Handlungen und Unterlassungen gleicher Status zuerkannt wird. Kritiken tugendethischer Kritik am Konsequentialismus sind natürlich genau dann zirkulär, wenn sie bereits einen konsequentialistischen Begriff von „Tugend“ voraussetzen²⁵. In der Tradition des Utilitarismus besitzt also der Konsequentialismus die Eigenart, als „moralisch“ nur gelten zu lassen, was die Interessen aller möglicherweise Betroffenen einschließt. Konsequentialistisch begründete moralische Normen reflektieren dann notwendigerweise diesen intersubjektiven Standpunkt.

Diskursethische Ansätze auf der anderen Seite scheinen von Anfang an den moralischen Diskurs des Einzelsubjekts zugunsten des intersubjektiv erzielten Konsenses bezüglich der Etablierung von gesamtgesellschaftlich, für alle Betroffenen akzeptierbaren Normen zurückzustellen oder gar für unmöglich zu erachten. Die Diskursethik setzt damit zum einen als moralische Subjekte konstituierte Diskursteilnehmer bereits voraus (ohne dafür allerdings eine ethische Theorie anzubieten, es sei denn, wie bei Habermas, in der Form sozialpsychologischer Entwicklungstheorien, oder, im Falle Apels, in einer, von Habermas wiederum abgelehnten, transzendentalen Analyse des Apriori kommunikativer Praxis, das als ethische Letztbegründung verstanden wird²⁶) und verlangt zum andern nach einem die diskursethische Etablierung von Normen ergänzenden Anwendungsdiskurs, welcher den Charakter eines Klugheitsdiskurses besitzt²⁷, in dem dann durchaus z. B. auch konsequentialistische Ge-

24 Für eine präzisere Bestimmung verschiedener Formen von Konsequentialismus s. J. Nida-Rümelin, *Kritik des Konsequentialismus*, München ²1995.

25 Das ist z. B. der Fall bei P. Schaber, *Moralischer Realismus*, a. a. O., S. 309314 und seiner Kritik an P. Foot, *Utilitarianism and the Virtues*, in: S. Scheffler, (Hrsg.), *Consequentialism and its Critics*, Oxford 1988, S. 224–242. Schabers Kritik ist eine *Petitio principii*. Vgl. auch V, 4 f.

26 K. O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*, in: Apel, *Transformation der Philosophie*, Band 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* (1973), Frankfurt a. M., 1976, S. 358435.

27 J. Habermas, *Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: Habermas *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983, S. 114, sowie J. Habermas., *Treffen*

sichtspunkte zum Tragen kommen können und – aber gewissermaßen zu spät, als dass die Diskursethik dazu noch etwas zu sagen hätte – sämtliche moralischen Grundfragen auftauchen.

Die Diskursethik manifestiert symptomatisch die Signatur moderner Moralphilosophie, insofern sie als kognitivistische Ethik davon ausgeht, dass unter neuzeitlichen Bedingungen einer „nachmetaphysischen“ Epoche praktische Vernunft nicht mehr eine Antwort auf das „für mich Gute“ zu finden vermag, sondern allein noch für das intersubjektiv und durch Konsens feststellbare „Was soll *man* tun?“ zuständig sein kann²⁸. Das führt folgerichtig zur Einsicht, dass ein Diskursethik eigentlich erst als Diskurstheorie des Rechts und der Politik durchführbar ist²⁹, das Diskursprinzip selbst dann gar nicht mehr als Moralprinzip verstanden wird³⁰, was wiederum zur Diagnose einer „definitiven Auflösung“ der Diskursethik geführt hat³¹. Damit zeigt sich jedoch: Diskursethik ist keine Ergänzung zur praktischen Vernunft des Einzelnen, sondern höchstens eine Theorie darüber, wie gesellschaftliche Geltung von sittlichen Normen – letztlich als rechtliche Normen – erzeugt werden kann. Damit wird sie zur politischen Ethik – eine Tendenz, die ihr auf Grund ihres nur intersubjektive Vernunft und entsprechendes verständigungsorientiertes Handeln als Rationalitätskriterium geltend lassenden Charakters von Anfang an innewohnte³².

Tugendethik braucht freilich mit der Diskursethik nicht prinzipiell in Konkurrenz zu treten. Sofern man die politisch-rechtsethische Logik der Diskursethik und damit ihre im Gegensatz zur Tugendethik intersubjektive Legitimationsbasis unterstreicht, handelt es sich nicht eigentlich um alternative Paradigmen. Aus der Sicht klassischer Tugendethik wird man jedoch feststellen müssen, dass die Diskursethik gerade den eigentlich fundamentalen Gegenstand der Ethik verfehlt: das handelnde Subjekt in seinem ursprünglichen Streben nach dem Guten und seinem Interesse an der Richtigkeit dieses Strebens und der entsprechenden praktischen Wahrheit seines konkreten Tuns. Diskursethische Gesichtspunkte sind für eine politische Ethik, die eher Institutionenethik und Rechtsethik als Tugendethik ist, durchaus einschlägig. Institutionelle politisch-ethische Diskurse sind wesentlich auf Konfliktlösung angelegt. Und genau das will die Diskursethik (während hingegen utilitaristische Rationalität Konflikte

Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M. 1991, S. 24.

28 Vgl. J. Habermas, Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus, in: Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, a. a. O., S. 77–99.

29 J. Habermas, Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, a. a. O., 117. Das Programm wird durchgeführt in J. Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M. 1992.

30 Ebd., S. 140.

31 K.-O. Apel, Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt a. M. 1998, S. 733 ff.

32 Und die bei Apel noch verschärft wird durch die Hinzufügung einer realistischen Verantwortungsethik, dem sog. „Ergänzungsprinzip“ oder Teil B der Diskursethik, eine (durchaus pragmatisch-utilitaristische) Ethik, die darum besorgt ist, die den idealen Diskurs erst ermöglichenden gesellschaftlichen Zustände herzustellen. Vgl. K.-O. Apel, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a. M. 1990 (z. B. S. 453 ff.); sowie Apel, Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik, in: Apel und M. Kettner (Hrsg.), Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt a. M., 1992, S. 29 ff.

zugunsten rationaler Sozialtechnologie eigentlich weg-argumentiert). Diskursethik verlagert das klassische, noch bei Kant dominierende Thema des Konflikts zwischen falschen, egozentrischen, unvernünftigen und wahren Interessen – gleichsam Kant in Rousseau rückübersetzend – auf die Ebene des gesellschaftlichen Diskurses, in dem ein für alle zwanglos akzeptierbarer Konsens die Vernunft der Moral repräsentiert, die alle partikulare, dem bloßen (zumindest unaufgeklärten) *self interest* verhaftete Vernunft hinter sich lässt. Die diskursethischen Erfordernisse der zwanglosen und sich auf alle Betroffenen erstreckenden Akzeptabilität der voraussichtlichen Folgen einer allgemein geltenden Norm und der diskursiven und konsensgeprägten Einlösung von normativen Geltungsansprüchen in einer idealen Sprechsituation werden damit zu alles tragenden Moralprinzipien, welche allerdings durchaus die „Anwendung eines substantiell gehaltvollen moralischen Gesichtspunktes“³³ einschließen, eines Gesichtspunktes allerdings, so wäre zu ergänzen, der eher für die politisch-rechtliche Ebene relevant zu sein scheint. Denn er begründet nicht substantielle Auffassungen über das Gute, sondern ist eher ein Prinzip der politischen Gerechtigkeit, dem gemäß – etwa im Sinne von Rawls’ „overlapping consensus“ – nicht allgemein akzeptierte bzw. akzeptierbare Auffassungen über das Gute von der öffentlichen Geltung auszuschließen sind³⁴.

Als Tugendethik beschäftigt sich „Die Perspektive der Moral“ gerade mit der aller Möglichkeit von intersubjektiven Diskursen und verständigungsorientiertem Handeln vorausliegenden Ebene. Diese Ebene umfasst ein Zweifaches: Die Bedingungen dafür, dass diskursives Verhalten, Verständigungspraxis, überhaupt möglich ist (denn sie ist, was die Diskursethik nicht leugnet, aber auch nicht thematisiert, nur unter Subjekten möglich, die bereits vorgängig als moralische Subjekte mit entsprechenden Überzeugungen und einem für alle verständlichen moralischen Sprache konstituiert sind³⁵); und zweitens umfasst sie die grundlegenden möglichen Inhalte von solchen Diskursen. Diskurse ohne nicht-formale d.h. substantielle Rationalitätskriterien – vornehmlich, aber nicht ausschliesslich, Gerechtigkeitskriterien – sind nicht möglich, nicht einmal im politischen Kontext. Dazu kommt dann aber noch eine dritte Ebene, die jedem normbezogenen Diskurs nach- und gleichzeitig übergeordnet ist und auch noch die Ebene von sog. Anwendungskursen hinter sich lässt: jene des konkreten Handelns des einzelnen Subjekts. Dazu bedarf es wiederum einer Ethik des partikularen Handlungsurteils (Klugheit). Hier ist keine intersubjektive Verständigung mehr gefragt, sondern persönliche Verantwortung. Das Moralische ist ja nicht unbedingt das, worüber Konsens besteht, sondern, wie Robert Spaemann betont, unter Umständen gerade, was aus allem Konsens ausbricht, ja ihm widerspricht, und dabei mit dem Anspruch des Richtigen auftritt³⁶. Eine Ethik, die wie die Diskursethik, nur eine intersubjektive Verständigung über das Gute zulässt, muss diese letztlich entscheidende Ebene verfehlen bzw. ausblenden. Sie wird deshalb praktische Wahrheit durch konsensuell erzeugte Richtigkeit ersetzen³⁷.

33 J. Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, a. a. O., S. 21.

34 J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993, S. 133ff; jetzt auch in Rawls, *Collected Papers* (hrsg. von S. Friedmann), Cambridge, Mass. 1999, S. 421 ff. („The Idea of an Overlapping Consensus“).

35 So wurde aus ganz anderer Perspektive auch von E. Tugendhat, *Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik*, in: *Tugendhat, Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, S. 118 darauf hingewiesen, „dass die Konsensstheorie als eine allgemeine Begründungstheorie unannehmbar ist“.

36 R. Spaemann, *Glück und Wohllollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989, S. 184.

37 Vgl. auch A. Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1986, S. 69 ff., der ähnlich wie Tugendhat darauf hinweist, dass die Gründe, aus denen wir etwas für wahr oder richtig halten, jeder intersubjektiven Verständigungs-

Im Folgenden wird es darum gehen, eine Einführung in die philosophische Ethik vorzulegen, der es besonders daran gelegen ist, gegenüber den verschiedenen Formen von Normenethik die genannte „Perspektive der Moral“ herauszuarbeiten. Das hat nun freilich nichts mit „Moralismus“ zu tun, sondern mit der Erkenntnis, dass sich die Antwort auf die Frage nach der Begründung sittlicher Normen bereits dort entscheidet, wo sie noch gar nicht ausdrücklich gestellt werden kann, nämlich auf der Ebene der Einsicht darin, was denn überhaupt „menschliches Handeln“, „praktische Vernunft“, kurz: was überhaupt der handelnde Mensch ist. Auffassungen darüber werden von Ethikern oft stillschweigend vorausgesetzt oder erst im Nachhinein, wenn alles schon gelaufen ist, erörtert. Diese Auffassungen sind es jedoch, die letztlich alles bestimmen. Gerade dazu lassen sich in der von Aristoteles über Thomas von Aquin verlaufenden Tradition der Tugendethik entscheidende Grundlagen erarbeiten. Hier sind nun allerdings noch einige Abgrenzungen und Differenzierungen notwendig.

Philosophische Ethik als rationale Tugendethik

Klassische Tugendethik, in deren Tradition die vorliegende Grundlegung zu stehen beansprucht, unterscheidet sich von manchen gegenwärtigen Formen der *Virtue ethics*, wie sie sich vor allem im angelsächsischen Raum in Opposition zur dominierenden *Moral philosophy* in den vergangenen Jahrzehnten ausgebreitet hat³⁸. Sie geht auf einen berühmt gewordenen Aufsatz von G. E. M. Anscombe aus dem Jahre 1958³⁹ und der darin enthaltenen Kritik an den Kategorie des „moralischen Sollens“ und der „moralischen Verpflichtung“ zurück, eine Kategorie, die nach Anscombe durch Rückbesinnung auf das Paradigma der „sittlichen Tugend“ zu überwinden wäre⁴⁰. Ebenso erhielten tugendethische Ansätze durch A. MacIntyres epochales Buch *After Virtue* (1981) entscheidenden Auftrieb. In ihren extremeren

handlung und einem daraus zu erzielenden Konsens vorausliegen: „Das Faktum des Konsenses, selbst wenn er unter idealen Bedingungen einträte, kann kein Grund für die Wahrheit des für wahr Gehaltene sein“ (S. 72). Darauf erwidert Habermas heute durch die Ersetzung von „Wahrheit“ durch Richtigkeit: „Ein unter idealen Bedingungen diskursiv erzielt Einverständnis über Normen oder Handlungen hat mehr als nur autorisierende Kraft, es verbürgt die Richtigkeit moralischer Urteile. Ideal gerechtfertigte Behauptbarkeit ist das, was wir mit moralischer Geltung meinen ...“ (J. Habermas, Richtigkeit versus Wahrheit, a. a. O., S 297).

38 Einige wichtige klassische Beiträge pro und contra Tugendethik und weiterführende Bibliographie findet sich z. B. in: P. Rippe und P. Schaber, *Tugendethik*, Stuttgart 1998; R. Crisp und M. Slote, *Virtue Ethics*, Oxford 1997 (Oxford Readings in Philosophy). Vgl. auch ausführlicher: M. Slote, *From Morality to Virtue*, Oxford 1992. Wichtige Beiträge auch in P. A. French u. a. (Hrsg.): *Ethical Theory: Character and Virtue* (Midwest Studies in Philosophy Volume XIII), Notre Dame 1988. Vgl. weiter: Ph. Foot, *Virtues and Vices*, in: Foot, *Virtues and Vices*, Oxford 1978 (dt. auch im oben angegebenen, von Rippe und Schaber besorgten Band) und Foot, *Die Wirklichkeit des Guten*, Frankfurt a. M. 1997; A. W. Müller, *Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens*, Stuttgart 1978. Einen kritischen Überblick über die moderne Tugendethik und eine Analyse bietet: J. Schuster, *Moralisches Können. Studien zur Tugendethik*, Würzburg 1997.

39 *Modern Moral Philosophy* (1958), in: *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, Vol. III, Oxford 1981, S. 26–42; dt.: *Moderne Moralphilosophie*, in: G. Grewendorf und G. Meggle, *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt/M. 1974, S. 217–243.

40 Vgl. auch die Kritik am Begriff der moral obligation und seiner zentralen Stellung in der modernen Moralphilosophie bei B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985, S. 174 ff.

oder „radikalen“ Formen⁴¹ hat diese Art der Tugendethik einen weitgehend nicht-kognitivistischen Charakter, d. h. sie behauptet, die Moralität einer Handlung und schließlich des handelnden Subjekts selbst entspringe nicht so sehr der erkennbaren – und im Nachhinein auch als Normen, Prinzipien oder Regeln formulierbaren – Richtigkeit von Handlungsweisen, sondern vielmehr der jeweiligen moralischen Verfasstheit des handelnden Subjekts. Nicht „Richtigkeit des Handelns“ definiert hier, was die Tugend des Subjekts ist, sondern Tugend als richtige Verfasstheit des Subjekts definiert und generiert die „Richtigkeit des Handelns“. Wichtig ist also zunächst nicht, das „Richtige“ zu tun (schon gar nicht auf Grund von Normen, Prinzipien oder Regeln), sondern richtig zu fühlen, richtig zu denken, die richtigen Motive zu haben, – kurz, ein subjektiv richtig verfasster (z. B. altruistischer, mitfühlender, tapferer, gerechtigkeitsliebender) Akteur zu sein. Daraus entspringen dann entsprechend richtige, moralisch wertvolle Handlungen

Dies sind entscheidende Charakteristika einer jeden, auch einer klassischen Tugendethik. Moderne Tugendethik tendiert jedoch dazu, diese motivationalen Aspekte gegenüber den rational kognitiven zu verselbständigen. Sie hält zwar m. E. richtigerweise dafür, dass die moralische Hauptfrage lautet „Was für ein Mensch will ich sein?“ und nicht „wie soll ich handeln?“, hat aber Schwierigkeiten, die erste Frage – die Frage nach dem guten Leben – zumindest auch von der Frage nach dem richtigen Handeln her zu stellen. „Tugenden“ als subjektive Verfasstheit des Handlungssubjekts werden damit mehr oder weniger scharf der Erkenntnis und Befolgung von Prinzipien, sittlichen Normen und Regeln des richtigen Handelns entgegengesetzt⁴². Die richtige Motivation durch tugendhafte Verfasstheit des Subjekts steht nun gegen „Verpflichtung“ durch Prinzipien, Normen und Regeln. Während der (moderne) Moralphilosoph die Erkenntnis der Richtigkeit von Handlungsweisen, entsprechende Prinzipien, Normen oder Regeln und die dadurch geschaffene sittliche Pflicht an den Anfang stellt, Tugenden hingegen dann als bloß abgeleitete Größe im Sinne einer subjektiven Verfasstheit *gemäß* den so erkannten Prinzipien, Normen und Regeln begreift, versteht der (moderne) Tugendethiker die sittlichen Tugenden als das Primäre, den Ursprung von Moralität, die Richtigkeit einer Handlungsweise hingegen als abgeleitete, aus der Tugend des Subjekts, der Richtigkeit seiner Verfasstheit entsprungene Größe. Damit tritt „Tugend“ bzw. richtige Motivation an die Stelle von sittlicher Pflicht: man tut das moralisch Richtige und Gute, nicht weil man Pflichten, Regeln oder Normen erfüllt, sondern weil man ein richtig verfasster, ein guter Mensch ist.

Die gegenwärtige, vor allem im angelsächsischen Raum vertretene Tugendethik kritisiert berechtigtweise einige Schwachpunkte neuzeitlicher „Moralphilosophie“ und akzentuiert dabei wesentliche Anliegen klassischer Tugendethik. Die Unterschiede bleiben jedoch beträchtlich. Gegenwärtige Tugendethik ist oft einseitig und eine Extremposition und wird deshalb auch nicht selten kurzerhand als Schuss ins Leere kritisiert, da letztlich auch Tugenden nur aufgrund der Richtigkeit von Handlungen definiert werden können⁴³. Freilich schließen das auch heutige Vertreter der Tugendethik nicht unbedingt aus. Einige anerkennen explizit, dass die Richtigkeit von Handlungen von tugendgemäßen Dispositionen unterscheidbar und

41 Vgl. K. Baier, *Radical Virtue Ethics*, in: P. A. French u. a. (Hrsg.), *Ethical Theory: Character and Virtue*, a. a. O., S. 126–135.

42 Vgl. etwa N. J. H. Dent, *The Moral Psychology of the Virtues*, Cambridge 1984, S. 31 f.

43 F. Ricken, *Aristoteles und die moderne Tugendethik*, in: *Theologie und Philosophie* (1999), 391–404.

nicht ausschließlich von letzteren ableitbar ist⁴⁴. Dennoch scheinen diese beiden Aspekte in der heutigen Tugendethik nicht immer in zufriedenstellender Weise integriert zu sein.

Klassische Tugendethik ist jedenfalls weder nicht-kognitivistisch (sie behauptet also nicht, dass die Richtigkeit einer Handlungsweise einfach positiv zu bewertenden Motivationen entspringt und versteht „Tugend“ als durchaus vernunftbezogenen Begriff⁴⁵), noch kennt sie einen Gegensatz von Tugend und Pflicht. Tugend im klassischen Sinn versucht auch nicht einfach unsere gegebenen moralischen Intuitionen zu rechtfertigen und ist auch nicht in „neor aristotelischer“ Weise an das jeweilige vorherrschende Ethos zurückgebunden. Als rationale Kategorie will Tugend auch unsere gegebenen und durch Erziehung, Gewohnheit, Ethos mitgeformten moralischen Intuitionen und Motivationen aufklären und sie gegebenenfalls verbessern. Andererseits reduziert klassische Tugendethik jedoch die Tugenden auch nicht, wie dies die neuzeitliche Moralphilosophie tut, auf bloß habituelle Aneignung von Prinzipien, Normen und Regeln, sondern ist ausgesprochene Glückslehre: sie versteht das Gute, Richtige, Gesollte immer im Hinblick auf das dem Erreichen wahren – wenn auch u. U. durchaus unvollkommenen – Glücks Zutragliche. Klassische Tugendethik in aristotelischer Tradition versteht Tugend als jene emotionale bzw. affektive Verfasstheit des Subjekts, die (1) auf rational erkennbaren Prinzipien gründet und durch die (2) das Richtige, die Pflicht, das Sollen dann im Einzelfall erst adäquat erkennbar wird, weil sittliche Tugend die Affektivität vernunftgemäß disponiert und damit Vernünftigkeit im partikularen Handeln ermöglicht und sichert.

Gerade dieser zweite Punkt ist das entscheidende Charakteristikum einer jeden echten Tugendethik. Gemäß einem gängigen, den Begriff der Tugend zur Trivialität herab stufenden Missverständnis, sind Tugenden einfach positiv zu bewertende Charaktereigenschaften⁴⁶ oder, wie bereits erwähnt, Dispositionen der Erfüllung moralischer Regeln oder Normen, wichtig vor allem für Kinder, die noch nicht über die rationale Kompetenz des Verstehens moralischer Regeln und des differenzierten Umgangs mit ihnen verfügen⁴⁷. Der springende Punkt ist nun gerade, dass einem nicht-trivialen Begriff der sittlichen Tugend gemäß „Tugend“ nicht in einer Disposition, affektiven Verfassung oder Neigung besteht, „das jeweils Richtige zu tun“, sondern darin, *das Richtige aus affektiver Neigung zu tun, d. h. auf Grund der affektiven Verfassung oder Neigung jeweils das Richtige zu treffen*. Wäre Tugend nur im trivialen Sinne zu verstehen als Disposition, das jeweils Richtige zu tun, so bedeutete dies ja, dass Tugend selbst gar keine Grundlage für die Bestimmung dieses „Richtigen“ sein kann, da das jeweils der Tugend Gemäße vom „Richtigen“ her bestimmt würde. Gemeint ist aber gerade das Umgekehrte: die tugendhafte Disposition ermöglicht es überhaupt erst, das im Konkreten Richtige zu erkennen und auch effektiv zu tun, weil Tugend praktische Vernunft affektiv leitet und sichert. Sittliche Tugend ist nicht einfach nur die affektive Verfassung oder Neigung, das jeweils Richtige (die „Pflicht“) zu tun, sondern eine Neigung oder affektive Verfassung, durch die das hier und jetzt Richtige überhaupt erst adäquat als „Gutes“ erfasst und im konkreten Tun auch effektiv getroffen wird (davon gibt es dann natürlich keine Theorie bzw. universale normative Aussagen). Sittliche Tugend ist Potenzierung von Vernünftigkeit bezüglich des konkreten Handelns.

44 So etwa M. Slote, *From Morality to Virtue*, a. a. O., S. 89.

45 Vgl. J. Annas, *the Morality of Happiness*, a. a. O., S. 450.

46 So z. B. bei J.-C. Wolf / P. Schaber, *Analytische Moralphilosophie* Freiburg / München 1998, S. 63.

47 B. Gert, *Morality. Its Nature and Justification*, New York / Oxford 1998, S. 277 ff. (= dritte Version von B. Gert, *The Moral Rules: A New Rational Foundation for Morality*, New York 1970).

Wird Tugend in dieser Weise verstanden, dann scheint es fehl am Platz zu sein, von möglichen Konflikten zwischen einzelnen Tugenden als Kollisionen zwischen verschiedenen moralischen Verbindlichkeiten zu sprechen und, da solches in der Aristotelischen Tugendethik nicht angemessen berücksichtigt sei, eine „für Tugendkonflikte zuständige Urteilskraft“ als „Metatugend“ zu fordern⁴⁸. Dies geht am klassisch-aristotelischen Verständnis sittlicher Tugend gerade vorbei, weil diese erstens dem Begriffe nach bereits die adäquate Erkenntnis des im Partikularen zu Tuenden einschließt und zweitens behauptet, „einzelne Tugenden“, die möglicherweise miteinander in Konflikt geraten, könne es so gar nicht geben, da im eigentlich Tugendhaften alle Tugenden eine organische Einheit bilden, was dem Tugendhaften gerade ermöglicht, das im Konkreten Richtige zu erfassen. „Die wirkliche Tugend hat sozusagen den Konflikt bereits gelöst, bevor er die reale Entscheidung lähmen könnte.“⁴⁹

Nun bedeutet das keineswegs, was im Einzelnen das Richtige sei, könne nicht rational gerechtfertigt werden, hänge nicht auch von vernünftig einsehbaren normativen Voraussetzungen ab und könne vor dem Gewissen des Handelnden nicht als „Pflicht“ auftreten. Auch das Handlungsurteil des Tugendhaften ist immer ein Urteil der Vernunft, näherhin der Klugheit. Die affektiv geleitete praktische Erkenntnis des Tugendhaften ist jedoch ein vorzüglicher Modus praktischer Erkenntnis, der sich vor allem dadurch auszeichnet, dass er (1) das flexible Eingehen auf die konkrete Situation ermöglicht, und zwar gerade als ein Treffen des dem jeweiligen Tugendziel entsprechenden moralisch Richtige (2) nicht nur Erkenntnis verschafft, sondern (im Unterschied zu dem von Aristoteles ausführlich analysierten „akratos“, dem Unenthaltamen oder „Willensschwachen“) auch zum effektiven Tun des erkannten Guten führt und (3) (diesmal im Unterschied zum bloß Enthaltamen, der gegen seine Neigung das als Pflicht Erkannte erfüllt) Motivation und Handlungsgründe zur vollen, auch subjektiv befriedigenden Übereinstimmung bringt⁵⁰. Auch das affektiv geleitete praktische Urteil des Tugendhaften bleibt jedoch ein Urteil der Vernunft, ja ist noch mehr ein solches, als das praktische Urteil des affektiv Fehlgeleiteten, da dieses letztere nicht einer durch wohlgeordnete Affekte potenzierten Vernunft entspringt, sondern einer solchen, die sich bloß im Schlepptau von ihrer eigenen Logik überlassenen Affekten oder Emotionen befindet und deshalb weniger „Vernunft“ ist, als die Vernunft des Tugendhaften⁵¹. Sittliche Tugend definiert und sichert damit gerade auch die Bedingungen dafür, dass das Glücksstreben sich in den Bahnen von Vernünftigkeit vollzieht, dass wir als Letztes und um seiner selbst willen erstrebtes Gut darauf aus sind, was auch *vernünftigerweise* als ein solches Letztes und Höchstes gewollt werden kann. Klassische Tugendethik, wie sie hier verstanden wird, ist rationale Tugendethik.

Da eine solche Tugendethik die Richtigkeit von Handlungen nicht einseitig als Derivat von positiv zu bewertenden emotionalen Einstellungen und Motiven versteht, letztere an Kriterien von Vernünftigkeit zurückbindet und einen Diskurs über moralische Regeln und Normen zulässt, also an einem der Teleologie der Wünsche, Neigungen und Strebungen des Subjekts

48 O. Höffe, Aristoteles' universalistische Tugendethik, in: Rippe/Schaber (Hrsg.) Tugendethik, a. a. O., S. 42–66; 61

49 A. W. Müller, Was taugt die Tugend?, a. a. O., S. 17.

50 Vgl. auch M. Stocker, The Schizophrenia of Modern Ethical Theories (orig. The Journal of Philosophy 73, 1976, 453–466) in: Crisp/Slote (Hrsg.), Virtue Ethics, a. a. O. S. 66 ff. (dt.: Die Schizophrenie moderner ethischer Theorien, in: Rippe/Schaber (Hrsg.), Tugendethik, a.a.O. 19 ff.).

51 Die anthropologischen Implikationen und Voraussetzungen dieser Aussage sind hier noch nicht zu erörtern. S. dazu III, 4.

vorgeordneten normativen Begriff des „Guten“ festhält, wurde behauptet, „dass weder Aristoteles noch Thomas eine ‚reine Tugendethik‘ vertreten“⁵². Eine solche Behauptung ist nun aber ein Missverständnis und nur sinnvoll, wenn man von einem bereits „radikalen“ Begriff von Tugendethik ausgeht. Auch eine rationale Tugendethik, wie die hier vertretene, ist durchaus eine „reine“ Tugendethik, allerdings ohne die Einseitigkeiten jener radikalen Formen von Tugendethik, wie sie zuweilen anzutreffen sind.

In einer rationalen Tugendethik klassischen Zuschnitts haben Prinzipien, Regeln und Normen jedoch einen anderen Status als in der modernen Moralphilosophie. Sie drücken letztlich Strebensziele aus, die, gleichsam anthropologisch rückgekoppelt, auf das für den Menschen Gute gerichtet sind und dieses auf der Ebene des grundlegend-Allgemeinen zum Ausdruck bringen. „Sittliche Tugend“ meint hier nicht die Disposition, Gesetze, Normen oder Regeln zu erfüllen sondern vielmehr der vollkommene Modus des Erfüllens dessen, was in Gesetz, sittlicher Norm oder moralischer Regel zum Ausdruck kommt: nicht als Erfüllung einer Norm, sondern in zugleich affektiver wie auch kognitiver Ausrichtung auf das durch Prinzipien und entsprechende Normen ausgewiesene Gute. Gemäß einem tief sitzenden Vorurteil habe es auch der Aristotelismus eines Thomas von Aquin nicht weiter gebracht als zu einer Auffassung der Tugenden als „habits of obedience to laws“⁵³. Eher müsste man jedoch sagen, für Thomas brächte gerade das (natürliche) Gesetz – die „Lex naturalis“ – die Rationalität der Tugenden zum Ausdruck. Tugenden helfen nicht, ein uns gleichsam gegenüber stehendes oder auferlegtes moralisches Gesetz zu erfüllen; als „natürliches Gesetz“ ist das Moralgesetz vielmehr das die Tugend überhaupt erst ermöglichende kognitive Grundprinzip. Tugenden sind nicht als „Mittel“ oder Dispositionen zu verstehen, um das moralische Gesetz zu erfüllen, sondern umgekehrt ist das moralische Gesetz ein „Mittel“ bzw. das Prinzip, mit dessen Hilfe wir die Tugenden erwerben können. Aber ein solches „Mittel“ ist es nicht als ein uns Gegenüberstehendes oder uns Auferlegtes, sondern als Strukturprinzip praktischer Vernunft selbst. Das grundlegende Phänomen ist immer der Mensch als kognitiv-strebendes Wesen, nicht aber Normen, Regeln oder Gesetze. Normen und Regeln sind normative Aussagen, abgeleitete sprachliche Universalien, mit denen wir uns über das praktisch Gute verständigen. Praktische Prinzipien hingegen, insofern wir sie, wie es im Folgenden der Fall sein wird, von Normen und Regeln *unterscheiden*, sind zugleich intelligible Bewegungsursachen von Praxis – also Prinzipien der Praxis selbst, und nicht einfach normative Aussagen *über* sie – und damit zugleich Grund aller Intelligibilität des jeweils konkret Guten, wie es das Handlungsurteil zum Gegenstand hat. Damit sind sie Handlungs- und Moralprinzip in einem.

Tugendethik in diesem Sinne fragt nach den Bedingungen dafür, dass ein solches strebendes Wesen vernünftig ist bzw. erstrebt, was allein *vernünftigerweise* als Gutes erstrebt werden kann. Dazu rekurriert sie in der verschiedensten Weise auf das „von Natur aus Vernünftige“. Allen Formen klassischer Tugendethik gemeinsam ist, das „Natürliche“ nicht naturalistisch, sondern als das wirklich und prioritär für den Menschen Gute und ein Ideal gelungenen Menschseins zu verstehen⁵⁴. Das „von Natur aus Vernünftige“ wird bei Thomas von Aquin dann als – die moralische Kompetenz des Handlungssubjekts und Praxis überhaupt begrün-

52 J. Schuster, *Moralisches Können*, a. a. O., S. 52.

53 J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge 1998, S. 20.

54 Vgl. J. Annas, *The Morality of Happiness*, a. a. O., S. 135 ff.

dende – originäre Erkenntnisleistung praktischer Vernunft, die sich zur sittlichen Tugend ausweitet, und als durch diese konstituiertes „natürliches Gesetz“ interpretiert.

Damit zielt eine so verstandene Tugendethik – wie alle Tugendethik – auf die Rehabilitierung der moralischen Kompetenz des Handlungssubjekts ab, wird diese Kompetenz aber zugleich an bestimmte Bedingungen knüpfen. Nicht um eine Letztbegründung von Ethik geht es dabei, sondern um den Aufweis von nichthintergehbaren und letzten sittlichen „Gegebenheiten“, die zwar diskursiv nicht ableitbar sind – sie sind vielmehr Ausgangspunkt und Voraussetzung jeglichen ethischen Diskurses –, jedoch, wie gesagt, jedem Handlungssubjekt als *Einzelnem* „natürlicherweise“ offen stehen. Dies freilich nicht im Sinne eines besonderen „Wertfühlers“ im Sinne Max Schelers oder Nicolai Hartmanns, das als ein von praktischer Vernunft unterschiedenes Organ der Werterkenntnis verstanden wird, sondern als Ausgangspunkt und damit Bestandteil praktischer Vernünftigkeit selbst. Der Auffassung, dass ethische Geltungsansprüche nur noch im Medium der Intersubjektivität einsichtig gemacht werden können, wird dabei mit der Behauptung eines unmittelbar möglichen und auch unausweichlichen Gegebenseins dessen, was alle Moral, ja die Sphäre des Moralischen überhaupt begründet, entgegengetreten⁵⁵. Diese Gegebenheiten sind an sich keineswegs strittig: Dass es für uns gut ist, zu leben, uns zu erhalten, in der Gemeinschaft mit anderen Menschen zu leben, vernünftig zu handeln, Wahrheit zu erkennen, die verdienten Früchte unserer Arbeit zu ernten, uns mit dem anderen Geschlecht zu verbinden, uns zu reproduzieren u. ä. ist gewöhnlicherweise auch heute nicht Gegenstand des Streitigen. Strittig ist aber nicht nur die Gewichtung, sondern vor allem die Interpretation dieser „Güter“. Man kann sie nämlich als bloßen „Rohstoff“ und materialen Ausgangspunkt einer erst noch zu leistenden, im geschichtlichen Prozess immer wieder neuen individuellen und gesellschaftlichen Wert-Schöpfung deuten, durch die sich humane Identität und entsprechende moralische Normen erst als geschichtlich und gesellschaftlich bedingte jeweils herausbilden, oder aber auch als eben nichthintergehbare „natürliche“ Voraussetzungen praktischer Vernünftigkeit und von ihnen abhängiger Wert-Schöpfung und humaner Identität. Das muss nicht naturalistisch gemeint sein, und ist es hier ebensowenig, wie es in der dieselbe Haltung einnehmenden Tradition des Naturrechts gemeint war. Eine Tugendethik in klassischer Tradition repräsentiert jedenfalls eine gewissermaßen „naive“ Interpretation dieser Gegebenheiten als Prinzipien d. h. eben nichthintergehbare Ausgangspunkte aller praktischen Vernünftigkeit, verlangt aber auch – in diesem Sinne nicht „naiv“ und vor allem nicht naturalistisch – eine ethische Klärung dieser Gegebenheiten im Horizont von Vernünftigkeit⁵⁶.

55 Zur Kritik am diskursethischen Junktum von Letztbegründung und Intersubjektivität vgl. auch V. Höhle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München 31997, S. 179 ff.

56 U. Steinvorh, *Klassische und moderne Ethik. Grundlinien einer materialen Moraltheorie*, Reinbek b. Hamburg 1990, vertritt die Auffassung, „modern“ sei eine Ethik, wenn sie moralische Verbindlichkeit auf der „Verbindlichkeit menschlicher Interessen, Bedürfnisse und Entscheidungen“ gründet, „klassisch“ hingegen, wenn sie zur Bestimmung moralischer Verbindlichkeiten von objektiven Verhältnissen ausgeht, „die unabhängig von menschlichen Interessen und Wünschen bestehen“ (S. 56). Diese Aussage und ihre plane Gegenüberstellung von „subjektiven Interessen“ und „objektiven Verhältnissen“ ist allerdings zu relativieren, denn klassische Tugendethik geht gerade davon aus, dass unsere Vorstellungen vom Guten und seiner Verbindlichkeit auf unseren Interessen und Wünschen beruhen, allerdings auf unseren *wahren* Interessen und unseren *vernünftigen* Wünschen. Der Unterschied von „objektiv“ und „bloß subjektiv“ ist hier nicht ein solcher von „außen“ und „innen“, sondern eher von „vernünftig“ und „vernunftwidrig“. Deshalb gilt für klassi-

Damit ist aber Tugendethik das Gegenteil von „Expertenmoral“. Sie unterscheidet sich hier wesentlich von Auffassungen von Ethik, die, wie die Diskursethik, nur aus intersubjektiven Verständigungsprozessen hervorgehende, auf Konsens beruhende Geltungsansprüche akzeptiert, oder, wie der utilitaristische Konsequentialismus, eine Fülle von Folgen aller Art für einen möglichst großen Kreis von Betroffenen in ihr nutzenmaximierendes Kalkül einzubeziehen hat, und die deshalb eher die Vernunft von Ethikkommissionen als von moralisch kompetenten Alltags-Handlungssubjekten reflektieren (was nicht heißt, dass diese Subjekte von Ethikkommissionen nicht entscheidende Hilfen erfahren können bzw. dass solche Kommissionen für Entscheidungsprozesse innerhalb von Institutionen, z. B. Krankenhäusern, nicht von Bedeutung sein können). Tugendethik reproduziert nicht die Vernunft von philosophierenden oder wissenschaftlich aufgeklärten Subjekten – obwohl sie natürlich auch für diese einschlägig ist –, sondern die Vernunft der Person als moralische Subjekt *tout court*, so wie wir alle solche Subjekte sind, die ein Leben führen und dieses eben „gut“ zu führen beabsichtigen. Was dieses „gut“ bedeutet und beinhaltet, nennen wir „Moral“, und Ethik ist davon die Philosophie.

Die erwähnten, die moralische Kompetenz des Handlungssubjekts begründenden sittlichen Gegebenheiten werden in der vorliegenden Version einer rationalen Tugendethik als „das von Natur aus Vernünftige“ bezeichnet. Es handelt sich dabei nicht um *Letztbegründung*, denn diese ist nicht möglich, wohl aber um den *Aufweis* eines „Letzten“ oder „Ersten“ (je nach dem, von welcher Seite her man die Dinge betrachtet)⁵⁷. Diese Gegebenheiten, das „von Natur aus Vernünftige“ und entsprechende praktische Prinzipien werden nicht „begründet“ oder „abgeleitet“, sondern eher gefunden.

Für die Rehabilitierung der moralischen Kompetenz des Handlungssubjekts muss allerdings ein Preis bezahlt werden. Der Preis besteht erstens darin, dass man nicht mehr alle Interessen und Präferenzen solcher Subjekte gleich gewichten kann. „Nutzen“ ist hier nie, utilitaristisch, Erfüllung der Präferenzen einer möglichst großen Zahl von Betroffenen, und normative Richtigkeit ist nie, wie in der Diskursethik, das zwanglose Zusammenstimmen sittlicher Normen mit den (subjektiven) Interessen aller Diskursteilnehmer. Zweitens behauptet Tugendethik in klassischer Tradition, dass moralische Kompetenz wiederum einen Zusammenhang besitzt mit der moralischen Verfasstheit des Subjekts. Sittliches Gutsein ist selbst, so wird behauptet, bis zu einem gewissen Grad Bedingung für die Erfassung des Guten. „Sittliche Tugend“ ist gerade jene Verfasstheit von Handlungssubjekten, in denen diesen das in Wahrheit Gute auch wirklich als Gutes *erscheint*. Gegenwärtige *Virtue ethics* denkt hier in manchen Spielarten relativistisch⁵⁸. Dadurch unterscheidet sie sich von der klassischen

sche Tugendethik zunächst einmal: „Gut“ ist, was wir vernünftigerweise erstreben. Erst *danach* gilt dann auch: Moralisch verbindlich ist, was unabhängig von unseren faktischen Wünschen und Interessen „gut“ ist (wobei „gut“ eben das „vernünftigerweise Erstrebte“ ist).

- 57 Mir scheint auch Apels transzendentalpragmatische „Letztbegründung“ eigentlich gar keine *Begründung* zu sein, sondern eher den Charakter einer *Entdeckung* eines immer schon in allen Kommunikationsprozessen Vorausgesetzten zu sein. Was hier allerdings entdeckt wird (die allen Diskursen zugrundeliegende Struktur gegenseitiger Anerkennung) ist aus tugendethischer Perspektive viel zu „dünn“, um als Grundlage einer Ethik dienen zu können.
- 58 Dagegen opponiert etwas M. C. Nussbaum, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, in: French, Uehling, Wettstein (Hrsg.), *Ethical Theory: Character and Virtue*, S. 32–53 bzw. leicht erweitert in: M. C. Nussbaum und A. Sen (Hrsg.), *The Quality of Life*, Oxford 1993; dt.: *Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz*, in: M. C. Nussbaum, *Gerechtigkeit oder das gute Leben*

Tradition, die zwar das der Tugend entsprechende Gute auch als ein Gutes „in Bezug auf uns“ betrachtet, dennoch aber, zumindest in der Aristotelischen Form, am Begriff der praktischen Wahrheit dieses Guten festhielt. Diese Art von Wahrheit besteht jedoch nicht in der Übereinstimmung von Urteilen mit irgendwelchen außerhalb des Subjekts liegenden Sachverhalten, sondern in der Übereinstimmung des jeweils konkreten Urteils über das praktisch Gute (und dem entsprechenden Wollen) mit dem richtigen Streben. Natürlich ist „richtiges Streben“ selbst ein Sachverhalt und die Richtigkeit dieses Strebens impliziert einen Bezug zur „objektiven Welt“, aber es handelt sich um jene „objektive Welt“, die das Handlungssubjekt gerade selber ist.⁵⁹ Aber auch intersubjektiv erzeugte Richtigkeit im Sinne von Habermas kommt nicht ohne einen „Bezug zur objektiven Welt“ aus, ist doch der jeweils andere, dem als Mitglied einer Kommunikationsgemeinschaft und als Diskursteilnehmer jeweils Anerkennung als Gleicher entgegenzubringen ist, gerade „objektive Welt“, auf die ich mich als Subjekt beziehe. Die Behauptung der grundlegenden moralischen Richtigkeit solcher gegenseitiger Anerkennung – und diese Behauptung ist gleichsam die Seele aller Diskursethik – besitzt dann also durchaus den Charakter einer Wahrheitsbehauptung.

Die Richtigkeit des Strebens entstammt grundlegend den genannten, nicht vom Subjekt selbst gewählten, wohl aber diskursiv aufweisbaren letzten moralischen Gegebenheiten – den Prinzipien –, ist damit Grundlage der „Richtigkeit“ oder praktischen Wahrheit aller Handlungsurteile, bleibt aber selbst hinter dem konkret zu Tugenden zurück: Letzteres kann nicht zwingend aus den Prinzipien abgeleitet werden, denn Prinzipien sind bezüglich konkreter praktischer Handlungsleitung gleichsam unterbestimmt. Wohl aber kann das konkret Gewollte und Getane als dem Prinzip widersprechend erkannt werden. Praktische Prinzipien sind damit Grundlage und Grenze von Richtigkeit und als solche Grund aller praktischen Wahrheit. In einer Aristotelische Tugendethik ergänzenden praktischen Prinzipienlehre liegt einer der entscheidenden Beiträge des Thomas von Aquin für die philosophische Ethik⁶⁰.

(hrsg. von H. Pauer-Studer), Frankfurt a. M. 1999; Vorabdruck in: Rippe/Schaber, Tugendethik, S. 114–165

- 59 Die Aussage von J. Habermas (Richtigkeit versus Wahrheit, a. a. O., S. 296): „Moralische Geltungsansprüche fehlt der für Wahrheitsansprüche charakteristische Bezug zur objektiven Welt. Damit sind sie eines rechtfertigungstranszendenten Bezugspunktes beraubt“ und können nur durch „diskursiv erzieltes Einverständnis“ erzeugt werden, verfehlt also die eigentliche Pointe praktischer Wahrheit. Die Ersetzung von praktischer Wahrheit durch konsensuell erzielte Richtigkeit beruht auf einer anfänglichen Verkürzung dessen, was „Wahrheit“ in der praktischen Philosophie meinen könnte.
- 60 Dieser hermeneutischen Perspektive einer die Struktur Aristotelischer Tugendethik intakt lassenden Ergänzung dieser Ethik durch die thomanische Prinzipienlehre, wie ich sie in meiner Untersuchung „Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis“ vorgelegt habe, ist von D. J. M. Bradley, Aquinas on the Twofold Human Good, a. a. O., S. 250 ff. widersprochen worden. Bradley meint erstens, die thomanische Prinzipienlehre sei mit der Aristotelischen Konzeption des Phronimos und der von Aristoteles behaupteten Vielfalt des menschlich Guten unvereinbar; dazu, warum in meiner Sicht eine solche Unvereinbarkeit nicht besteht, vgl. vor allem II, 3 b und V, 1 f. Zweitens vertritt Bradley die Ansicht, Thomas fülle hier nicht eine tatsächliche Lücke bei Aristoteles und löse damit auch kein Aristotelisches Problem, sondern vielmehr ein solches, das sich aus der christlich-theologischen Gesetzesperspektive, vor allem den Moralgeboten des Dekalogs, ergibt. Dem ist zu entgegenen, dass mit der These, Thomas fülle eine Lücke bei Aristoteles, nicht gemeint war, Thomas löse ein Problem des historischen Aristoteles, sondern dass die Erweiterung aristotelischer Tugendethik durch eine Prinzipienlehre der praktischen Vernunft einer inneren Notwendigkeit aristotelischer Tu-

Damit erst erhält allerdings Ethik jenes Profil, das sie, mit Ausnahme des Hedonismus der Kyrenaiker, typischerweise bereits in ihrer antiken Form besaß: Sie ist eine Lehre vom „guten Leben“ in dem Sinne, dass sie uns dazu zwingt, unsere Prioritäten und Maßstäbe zu überdenken und unter Umständen unser Leben zu revidieren. In jedem Fall aber kann sie dieser Auffassung gemäß nur von Subjekten betrieben werden, die nach einer Verbesserung ihrer Lebenspraxis streben. Gerade der eudämonistische Charakter klassischer Tugendethik verlangt nach der vernunftorientierten Revision spontaner, unreflektierter Glücksvorstellungen. Das Motiv der Verbesserung der Lebenspraxis ist in der Kantischen Ethik noch gegenwärtig, allerdings in einer bereits rudimentären, weil anti-eudämonistischen Form. Kants Ethik ist nicht ein Programm der Reform des „inneren Menschen“, sondern eher ein Programm der Unterwerfung der Amoralität, der Bosheit und des Eigennutzes des inneren Menschen unter die Ansprüche der Moralität. Im Utilitarismus und in der Diskursethik finden sich solche Motive freilich kaum mehr. Vielmehr zielen sie in eher klassischer Manier auf die Verbesserung der Praxis und auf „Reform“ im weitesten Sinne – sonst wären sie keine Ethik – allerdings auf die Verbesserung einer das Subjekt transzendierenden *gesellschaftlichen* Praxis. Utilitaristische Ethik funktionalisiert dabei das Handlungssubjekt zum Zwecke der Optimierung von Weltzuständen. Die Diskursethik hingegen möchte Einzelinteressen gesamtgesellschaftlich in zwangloser Harmonie zum Besten aller koordinieren. Damit transponiert sie das wesentliche Motiv Kantischer Rechtsphilosophie in die Ethik.

Philosophische Ethik und religiöser Glaube

Wenn gesagt wurde, dass sich die folgende Darstellung einer Tugendethik vor allem an Thomas von Aquin inspiriert, so muss noch ein zweites hinzugefügt werden: Jeder Ethiker befindet sich in „seiner“ Situation. Das heißt: Bevor er beginnt, als Ethiker zu reflektieren und sich zum Thema zu äußern, hat er bereits eine gute Zeitspanne gelebt. Er besitzt seine eigenen Lebenserfahrungen, und schreibt auch aus einem Lebenskontext heraus. Das wird nirgends deutlicher, als gerade bei den klassischen Schöpfern dieser philosophischen Disziplin: Sokrates, Platon, Aristoteles. Nicht minder gilt dies für die Vertreter der griechischen und der römischen Stoa oder für die Epikureer. Sie alle waren keine Philosophen im luftleeren Raum. Und auch Thomas von Aquin war es selbstverständlich nicht, ebensowenig wie Kant, Hegel, Sartre, Rawls oder Habermas es sind. Die „Philosophie an sich“, die gibt es nicht; es gibt immer nur Philosophen, philosophierende menschliche Subjekte, und man gesteht diesen Subjekten zu, Philosophen zu sein, wenn sie ihre Gedanken rational zu begründen suchen, sich also weder auf Mythen, noch auf Glaubenssätze, noch auf die Meinung der Mehrheit berufen. Auch werden wohl Aristoteles' Ausführungen über die Freundschaft davon mit bedingt sein, dass er wusste, was Freundschaft ist, weil er selbst Freunde hatte und es verstand, anderer Freund zu sein. Wer dazu nicht fähig ist, wird wohl auch kaum etwas Vernünftiges über die Freundschaft zu sagen imstande sein. Aber das heißt nun ja nicht, dass Aristoteles' Analyse der Freundschaft „unwissenschaftlich“ ist. Vorwissenschaftliche Erfahrung – „Vorurteil“ im besten Sinne – spielt immer mit, und wer behauptet, davon frei zu

gendethik als *Typus* von Ethik entspricht und dass die Erweiterung genau an jener Stelle ansetzt, wo sie „aristotelisch“ gesehen auch möglich und von der Sache her eben erfordert ist. Dazu, warum meiner Ansicht nach eine solche Erweiterung erforderlich ist, vgl. IV, 2 d und 3 c.

sein, „die Philosophie selbst“ zu repräsentieren und nicht einfach ein bestimmter philosophierender Mensch zu sein, der täuscht wohl nicht nur seine Leser, sondern auch sich selbst.

Als Philosophierender ist man Heide, Muslim, Jude oder Christ, Glaubender oder Nicht-Glaubender, Mann oder Frau, verheiratet oder ledig, auf dem Land oder in der Stadt aufgewachsen; man hat eine bestimmte Erziehung genossen; man ist geprägt von mitmenschlichen Beziehungen, kulturspezifischen Vor-Urteilen, kognitiven Gewohnheiten, einem bestimmten Bildungshorizont. Nicht nur, was man weiß, sondern ebenso auch, was man nicht weiß, bestimmt das Denken. Man besitzt sein Temperament, Ideale, Ressentiments. Es gab Heiden, die hervorragende, und Christen, die miserable Philosophen waren. Aristoteles war ein guter Philosoph nicht weil er Grieche war, sondern weil er Wahrheit suchte und denken konnte. Und wenn man Christ ist, heißt das noch lange nicht, dass man die Mühe rationaler Wahrheitsuche auf sich nimmt und dass man denken kann; aber auch nicht das Gegenteil. Weshalb soll der Ungläubige ein besserer Denker sein? Wenn er es trotzdem ist, dann sicher nicht, weil er ungläubig ist. Wahre Philosophie lebt von der Überzeugung, dass jener rationale Diskurs, den wir Philosophie nennen, gleichsam immer *trotzdem* möglich ist, weil er dem Interesse an Wahrheit entspringt.

Wozu diese Bemerkungen? Philosophische Ethik unter den Bedingungen der Gläubigkeit dessen, der sie betreibt – und das trifft für den Verfasser des vorliegenden Buches zu – und der Gläubigkeit desjenigen, an die sie sich zumindest auch wendet, ist nicht frei von Problemen: Gläubige Christen wissen für die Philosophie gleichsam bereits zu viel. Denn: Sind sie nicht schon im Besitz der wichtigsten Antworten? Ist Philosophie unter den Bedingungen des Glaubens nicht, wie Heidegger meinte, ein „hölzernes Eisen und ein Missverständnis“⁶¹? Ist es für einen Christen sinnvoll, ja überhaupt möglich, *philosophische* Ethik zu betreiben? Kann es für einen Glaubenden überhaupt noch eine „nichtgläubige“ Erkenntnis geben? Vermag hier Philosophie neben Theologie überhaupt noch zu bestehen?

Die vorliegende Darstellung vertritt die Überzeugung, dass es zwar dem menschlichen Subjekt „Philosoph“, der gläubig ist, nicht möglich ist, seinen Glauben einfach auszuschalten, auch nicht während er philosophiert, – so wenig wie man als Philosophierender einfach vergessen kann, was man durch Wohlwollen, Liebe und Zuneigung anderer Menschen an Horizontenerweiterung erfahren hat. Es ist ihm aber möglich, und auch unverzichtbar, dass die *Philosophie*, die er betreibt nicht aufgrund irgendwelcher Glaubenswahrheiten *argumentiert*. Im Falle der Ethik muss zudem eine solche argumentative Ausklammerung mitreflektiert und das Thema philosophischer Ethik gegenüber Moralthologie abgegrenzt werden.

Wie weit eine solche Ausklammerung im Einzelfall gelingt, ist letztlich gar nicht die entscheidende Frage. Entscheidend ist allein, ob die Argumente, die man benutzt, *philosophische* und als solche vor dem Forum der bloßen Vernunft diskutierbar sind. Philosophisch sind Argumente, wenn sie sich weder auf Autorität, noch auf religiöse Offenbarung stützen, sondern allgemein zugänglicher Erfahrung und begründeter Einsicht entspringen.

In dieser Situation befindet sich nicht nur der Glaubende, sondern jeder Mensch. Vorwissenschaftliche, bzw. nichtwissenschaftliche Erfahrung kann und braucht nun einmal nicht beiseite geschoben zu werden, und faktisch tut dies auch niemand. Wer noch nie die Anziehung einer Frau, bzw. eines Mannes verspürt hat, wird wohl nichts Vernünftiges zum Thema Liebe und Sexualität zu sagen wissen. Aber was er sagt, soll es nicht Dichtung, sondern Philosophie sein, das muss mit begründeten Argumenten vorgetragen werden. Wer einst

61 M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, 3. Aufl. Tübingen 1966, S. 6.

ethnologische Erkenntnisse über die Völker neuentdeckter Kontinente gewinnen wollte, der wird wohl zunächst einmal denen, die ihm von der Existenz dieser Kontinente berichteten, Glauben geschenkt haben. Aber um wissenschaftliche Einsichten zu gewinnen, musste er dann selbst hinfahren. So weit wäre es allerdings nie gekommen, hätte er bloße Reiseberichte als nichtwissenschaftlichen Einfluss auf die Ethnologie abgelehnt.

So verhält sich der Glaube zur Philosophie etwa ähnlich, wie das Hören zum Sehen⁶². Durch das Hören des Glaubens vermag der Philosophierende manches zu vernehmen, was bislang außerhalb seines Gesichtsfeldes lag, und dadurch erst wird er sein Augenmerk in die entsprechende Richtung lenken. Aber was er dann *mit seinen eigenen Augen nicht zu sehen* vermag, – weil es seine Sehkraft übersteigt –, das muss er dem Hören des Glaubens belassen. Und wer will behaupten, dass der Glaubende mit seinen eigenen Augen, seiner Vernunft, nicht auch ebenso viel zu sehen vermag, wie der Nichtglaubende, auch unabhängig vom Hören des Glaubens? Das einzige, was zu verlangen ist, besteht darin, dass er, was er zu sehen behauptet, auch für andere sichtbar macht, und das heißt, um nun die Metapher zu verlassen, dass er es vernünftig begründet.

Aber, so ließe sich erneut fragen: Braucht der Glaubende überhaupt „Philosophie“? Diese Frage ist entschieden zu bejahen. Zunächst weil der Glaube nicht an die Stelle natürlicher Erkenntnisfähigkeit tritt, sondern diese eher ergänzt, sie auf ein höheres Niveau erhebt. „Ergänzung“ und „Erhebung“ sind nun aber nicht möglich, wenn da nicht etwas ist, was „ergänzt“ und „erhoben“ werden kann. Und daraus ergibt sich sogleich das Zweite: der Glaube sagt uns nicht *alles*. Er ist Licht *im* menschlichen Intellekt und Wirkkraft *im* menschlichen Willen. Und deshalb kann er menschliche, natürlich-vernünftige Einsicht nie ersetzen, ja er setzt sie in mancher Hinsicht sogar voraus.

Es könnte nun der Verdacht aufkommen, dass hier für Philosophie als *ancilla theologiae*, als „Magd der Theologie“ plädiert wird. Darunter kann man freilich vielerlei verstehen. Man könnte darunter etwa sinnvollerweise verstehen, dass Theologie auf Philosophie angewiesen ist und letztere deshalb der ersteren nicht dienstbar, sondern dienlich ist, auch wenn das nicht der historisch ursprüngliche Sinn dieser recht zweifelhaften Metapher ist⁶³. Jedenfalls wäre dies keine Herabwürdigung der Philosophie. Denn auch die Mathematik „dient“ ja der naturwissenschaftlichen Erkenntnis; und dadurch wird Mathematik nicht in ihrer Würde oder Selbständigkeit geschmälert. Im Gegenteil, wäre solcher Nutzen nicht vorhanden, so führte wohl die Mathematik heute eine ebensolche akademische und gesellschaftliche Randexistenz wie gegenwärtig die Philosophie. Diese besitzt ja nachweislich nicht nur akademisch, sondern auch sozial gerade dort höchste Wertschätzung, wo der Glaube blüht und Theologie bedeutsam ist. Das bezeugt nicht nur das christliche Mittelalter, sondern auch das gewissermaßen theologischste aller Zeitalter, das 17. Jahrhundert.

Mag denn also Philosophie ruhig *ancilla* sein. Als brauchbare Dienerin wird sie sich jedoch nur erweisen können, wenn sie wirklich *Philosophie* ist, – und in diesem Sinne ist sie gerade wesentlich nicht *ancilla*, sondern jene dem Menschen eigene Öffnung auf die Wirklichkeit als ganze hin, die, um das Wort Kants zu gebrauchen, einer „Naturanlage“ des Menschen entspringt. Sie ist Suche nach Erkenntnis des Ganzen *als* Ganzes, d. h. Suche nach Erfassung der

62 Diese geglückte Metapher stammt von J. Pieper, Verteidigungsrede für die Philosophie, München 1966, S. 134 f.

63 Zu ihrer Herkunft vgl. den Artikel „*Ancilla theologiae*“ in J. Ritter (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1 (Basel 1971), Sp. 294 f.

Wirklichkeit aufgrund deren letzter und tiefstliegender Gründe und Ursachen. Als menschliches Unternehmen ist ihr das Suchen wesentlich. Mehr als Besitz von Wahrheit ist sie Liebe zur Wahrheit, weil ihr Wissen als menschliches immer bruchstückhaft bleiben muss. Zudem ist dies Wissen immer auch an die Art der eigenen Lebensführung gebunden. Erkenntnis und Interesse sind hier nicht zu trennen. Philosophie wird gerade deshalb immer auch in sich kontrovers bleiben. Das ist kein Argument gegen sie, sondern nur ein Zeichen dafür, dass sie sich wirklich mit dem *Ganzen* beschäftigt. Damit wird sie aber auch als akademische Disziplin zur „institutionalisierten Grundlagenkrise“⁶⁴. Die Krise betrifft nicht nur „Sachfragen“, sondern unmittelbar den jeweils philosophierenden Menschen in seinem existentiellen Selbstverständnis. Man denke an das Wort, das Nikias im platonischen Dialog „Laches“ an Lysimachos richtet: „Du scheinst nicht zu wissen, dass, wer mit Sokrates in Berührung kommt und sich in ein Gespräch mit ihm einlässt, dass der, mag auch wirklich vorher die Unterredung mit etwas ganz anderem begonnen haben, unbedingt von ihm in einem fort im Gespräche so lange herumgeführt wird, bis er sich in die Notwendigkeit versetzt sieht, Rechenschaft von sich zu geben, wie er jetzt lebt, und wie er die verfllossene Lebenszeit hingebraucht hat“⁶⁵.

Auch der Gläubige besitzt *sein* Erkenntnisinteresse. Im Kontext einer gläubigen Existenz wird Philosophie gerade dann *Philosophie* sein, wenn sie in ihrem Gang sich ausschließlich ihrer eigenen Methode bedient, nicht auf die Theologie und deren Bedürfnisse schießt, und auch nicht dem Irrtum verfällt, sie müsse unbedingt am selben Orte ankommen, an dem sich der Philosophierende als Glaubender bereits befindet. Philosophie muss da oft „heroischen Verzicht“ zugunsten der Wahrheit üben. Die Schwierigkeit besteht darin, dass wir alle im Kontext eines christlichen Ethos leben und philosophieren, in dem sittliche Werte Geltung besitzen, die schlechterdings christlich sind und *rein philosophisch* nicht wirklich gerechtfertigt werden können. Etwa das Gebot der Feindesliebe, das Ethos der Barmherzigkeit, die Seligpreisungen insgesamt, vor allem aber die „Weisheit des Kreuzes“, die der bloßen philosophischen Vernunft letztlich als „Torheit“ erscheinen muss. Alle Versuche, wie etwa der Kantische, das christliche Ethos rein philosophisch zu rechtfertigen, führen schließlich zu dessen Zerstörung. Gerade weil die Kantische Ethik in ihrer Grundintention als *philosophische* Ethik zu christlich ist, hört sie auf, christlich zu sein (Ähnliches lässt sich von der gesamten Philosophie des deutschen Idealismus, insbesondere von Hegel sagen). Philosophisch muss man sich beschränken, indem man dem Kaiser gibt, was dem Kaiser, Gott aber, was Gott gehört. Das heißt nun freilich nicht, dass Gott in der Philosophie keinen Platz hat. Aber er ist ein anderer, als in der Theologie. Dies sei noch kurz erläutert⁶⁶.

64 R. Spaemann, Die kontroverse Natur der Philosophie, in: *ders.*, Philosophische Essays, Stuttgart 1983, S. 104–129; hier S. 117. In ähnlicher Weise diagnostiziert MacIntyre die unüberwindlich kontroverse Natur verschiedener Versionen der Moralphilosophie; vgl. A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame 1990.

65 Platon, Laches 187c–188a (Übersetzung von Otto Apelt).

66 Wir werden auf dieses Thema zurückkommen in I, 4 und V, 2, c.

Moralphilosophie und theologische Letztbegründung: Abgrenzungen und Eingrenzungen

Für den Christen liegt die Versuchung nahe, auch in der Ethik davon auszugehen, dass ohne Gott nichts läuft. Er wird vielleicht glauben, nur eine „*theologische* Ethik“ sei möglich. Mir scheint, das wäre ein verhängnisvoller Irrtum. Gewiss: Ohne Gott läuft überhaupt nichts. Und der Philosoph wird zu begründen wissen, weshalb das so ist, auch in der Moral. Von dem Irrtum jedoch, dass Ethik an Gott „aufgehängt“ werden muss, sind auch viele gegenwärtige Moraltheologen weniger entfernt, als es zunächst scheinen mag. Wenn sie auch für Autonomie der Moral plädieren, so muss dann doch das Ganze noch in Gott letztbegründet werden, damit nicht alles im Nichts versinkt.

In Wirklichkeit ist auch Moral nicht einfach „letztbegründet“ an Gott „aufgehängt“. Wie alles, was ist, Sterne, Planeten, Atome, Gräser, Mücken und Elefanten, so ist auch der Mensch und sein Handeln stets „in Gott“ und „durch Gott“. Gott tritt nicht erst am Ende in die Moral ein, sondern ist immer schon präsent. Die Frage ist nur, wie er präsent ist, und wie diese Präsenz wirksam wird.

Wo Gott im sittlichen Handeln des Menschen gleichsam zum ersten Mal erscheint, ist nur schwer zu sagen. Es lässt sich höchstens rekonstruieren. Denn von Gott wissen wir zumeist schon bevor wir beginnen, sittliches Handeln zu analysieren und Ethik zu betreiben. Gotteserkenntnis ist nicht eine Leistung der praktischen Vernunft. Vielmehr haben wir in der Regel unsere ersten Gehversuche als moralische Subjekte bereits aufgrund von irgend einer Form von Einsicht in die Existenz Gottes gemacht und entsprechend deuten wir dann auch die Leistung praktischer Vernunft. Natürlich führen auch die Phänomene „praktische Vernunft“ und „Moral“ zur Gotteserkenntnis. Jedoch nicht als praktische Erkenntnis, sondern als eine Form von „Theoria“, die im Phänomen der Moral die Spuren derjenigen Ursache entdeckt, „die alle Gott nennen“⁶⁷. Das „Aufhängen“ von Moral und menschlicher Autonomie an „Gott“ als deren „Letztbegründung“ erweist sich somit als Selbsttäuschung und oft nur zu billiger Ausweg, um das, was man zuvor nicht zu begründen vermochte, schließlich noch durch „Letztbegründung“ nachzuholen⁶⁸.

Welcher ist nun aber der Ort der philosophischen Ethik im Kontext jenes Ganzen, auf das sich der Glaube bezieht und das Gegenstand der Moralthologie ist? Man bot hier in der Vergangenheit oft Lösungen an, die äußerst unbefriedigend bleiben. Zumeist hieß es, philosophische Ethik beschränke sich auf das „natürliche Ziel“ des Menschen und die Anforderungen, dieses zu erreichen. Die Theologie schließlich betrachte dann menschliches Handeln insofern es auf ein „übernatürliches Ziel“ hingeeordnet sei. Damit wurde philosophische Ethik zu einer Art Schmalspur-Moralthologie, zu einer Moralthologie mit Ausklammerungen, zur Ethik auf niedrigerem Niveau, oder gar zu einem rein hypothetischen Sprechen über eine *natura pura*, eine „bloße Natur“, über einen Menschen also, den es in Wirklichkeit gar nicht gibt. Das hatte umgekehrt zur Folge, dass dann theologisch das Natürliche gleich auch als bloßer „Restbegriff“ relativiert werden musste⁶⁹.

67 Mit dieser oder einer ähnlichen Formel enden jeweils die Gottesbeweise in der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin; vgl. I, q.2, a.3.

68 Das ist die Tendenz zahlreicher Beiträge im „Handbuch der christlichen Ethik“ (hrsg. von A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling), Freiburg/Brsg. 1978; vgl. z. B. Bd. I, S. 75 und 146

69 So K. Rahner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1956, S. 323–345; 340.

Es bedarf deshalb einer erneuten Reflexion über die Eingrenzung philosophischer Ethik. Und auch dazu, so wird sich zeigen, gibt uns gerade Thomas von Aquin die entscheidenden Anhaltspunkte. Wir werden allerdings sehen, dass diese Eingrenzung sich aus der handlungstheoretischen Fundamentalanalyse erst ergeben muss. Wir beginnen also nicht mit der Eingrenzung selbst, sondern rechtfertigen sie erst, nachdem wir im Gang der Darstellung bereits eine gewisse Wegstrecke zurückgelegt haben. Das mag zunächst überraschen, wird sich aber im Folgenden als fruchtbar erweisen.

Philosophische Ethik, wie sie hier in ihren Grundlagen als rationale Tugendethik dargestellt wird, versteht sich demnach als Ethik, die auch unter den Bedingungen des christlichen Glaubens als *philosophische* zu bestehen vermag. Insofern ist sie also gerade keine *christliche* Ethik, obwohl sie die Existenz einer spezifisch christlichen Moral, die auf Offenbarung gründet und erst das Ganze umfasst, voll anerkennt und unter einem entsprechenden Vorbehalt steht. Nur in diesem letzteren Sinne ist sie „christliche Philosophie“. *Nicht* ist sie dies jedoch, was ihre Methode und ihre Inhalte anbelangt. Als philosophische Ethik soll sie ausschließlich den Ansprüchen einer rein philosophischen Methode genügen, einer Methode, die als philosophische sowohl vom Glaubenden wie auch vom Nichtglaubenden anerkannt werden kann. Sie versteht sich als eigenständige Disziplin, die in die Moralthologie integriert werden *kann*, aber auch unabhängig davon in dem ihr eigenen Bereich Gültigkeit besitzt, eine Gültigkeit, die auch die Moralthologie anerkennen muss und die durch diese in keiner Weise eingeschränkt oder relativiert zu werden vermag. Denn wenn auch die „Perspektive der Moral“, wie sie in einer rein philosophischen Ethik aufgewiesen wird, nicht das Ganze ausmacht, so ist sie – als unvollkommene Teilperspektive – doch auch unverzichtbarer Bestandteil der Wahrheit des Ganzen.

Ich gehe also von der Überzeugung aus, dass auch für einen gläubigen Christen philosophische Ethik etwas von theologischer Ethik oder Moralthologie gänzlich Verschiedenes ist. Verschieden sind – vom Inhaltlichen einmal abgesehen – vor allem Ausgangspunkt, Aufbau und Argumentationsstruktur. Hier glaube ich auch in mehrerer Hinsicht neue Wege einzuschlagen. Von entscheidender Wichtigkeit scheint mir deshalb gerade der Aufbau des Buches und die Abfolge der einzelnen Argumentationsschritte zu sein.

Struktureigenschaften klassischer Tugendethik und Aufbau des vorliegenden Buches

Wie Julia Annas verdienstlicherweise herausgearbeitet hat⁷⁰, unterscheidet sich klassische Tugendethik methodologisch in mehrfacher Hinsicht von moderner Moralphilosophie. Gemäß weit verbreiteter heutiger Meinung, so Annas, muss eine ethische Theorie sich durch zwei Eigenschaften auszeichnen: hierarchische Strukturierung und Vollständigkeit. Mit „hierarchisch“ ist gemeint, dass in einer ethischen Theorie einige Begriffe als grundlegend und alle anderen als von diesen abgeleitet bzw. auf sie zurückführbar betrachtet werden. So ist die für den Konsequentialismus grundlegende Größe jene der als voraussichtliche Folge des Handelns bewirkten Zustände und Sachverhalte, aus der dann wiederum abgeleitet wird, wozu wir im

⁷⁰ The Morality of Happiness, a. a. O., S. 7 ff.

Handeln verpflichtet sind: eben die Herstellung möglichst optimaler Zustände und Sachverhalte. Wer ein guter, gerechter usw. Mensch ist oder was eine „Tugend“ genannt werden kann, ist ebenfalls darauf zurückzuführen, in welchem Maße diese „Tugend“ geeignet ist, optimale Zustände und Sachverhalte herbeizuführen. „Tugend“, „Gerechtigkeit“ usw. wird also auf den Begriff der Disposition zum richtigen d. h. folgenoptimalen Handeln reduziert. Dass eine ethische Theorie „vollständig“ sein solle meint hingegen, dass ihre Grundbegriffe und alle von diesen abgeleiteten Begriffe imstande sind, sämtliche moralischen Phänomene zu erklären. So wird ein Konsequentialist keine moralischen Urteile zulassen, die *nicht* darauf beruhen, eine Handlung oder Disposition auf Grund der dadurch bewirkten Folgen zu beurteilen. Er wird deshalb behaupten, Feigheit sei deshalb zu verurteilen, weil sich daraus schlechte Folgen ergeben, was natürlich dazu führt, dass es aufs Gleiche herauskommt zu sagen, jemand habe eine Untat aus Feigheit oder aus Ungerechtigkeit vollbracht; beides ist ja dasselbe, da seine moralische Bewertung auf Grund der dadurch bewirkten Folgen vorgenommen wird. Tapferkeit ist dann die Disposition, immer das Richtige zu tun (d. h. das, was die besten Folgen bewirkt), genau wie dies auch Gerechtigkeit oder Mäßigkeit ist. Letztlich werden alle moralischen Größen, insbesondere Tugendbegriffe, zu bloßen Namen um immer wieder dasselbe zu bezeichnen: die konsequentialistische Rationalität der Folgenoptimierung. Solche ethischen Theorien sind reduktionistisch, weil sie alles auf ein einziges Moralprinzip zurückführen.

Klassische Tugendethik ist weder auf hierarchische Strukturierung noch auf Vollständigkeit im genannten Sinn bedacht. Dasselbe läßt sich mit einer noch zu erörternden Einschränkung auch von einer in ihrer Tradition stehenden, an Thomas von Aquin orientierten rationalen Tugendethik sagen. Klassische Tugendethik beginnt nicht mit Grundbegriffen („basic notions“), aus denen alles Nachfolgende abzuleiten bzw. auf die alles zurückzuführen ist, sondern mit *ersten* Begriffen („primary notions“) wie dem letzten Ziel des Handelnden, dem Streben nach Glück (als des um seiner selbst willen erstrebten Letzten) und dem Begriff der Tugend selbst (als Vorzüglichkeit dessen, der in all seinem Wählen und Tun das in Wahrheit Gute trifft). Der Begriff der „richtigen“ oder „guten“ Handlung ist aber von diesen ersten Begriffen nicht abgeleitet und nicht darauf zurückführbar. So verstehen z. B. alle klassischen Tugendethiken der Antike Tugend als eine Disposition, das sittlich Richtige zu tun; dennoch wird nun der Begriff des „sittlich Richtigen“ nicht als das definiert, was dazu geeignet ist, eine tugendhafte Disposition oder Verfasstheit des Subjekts hervorzubringen oder zu fördern. Tugendgemäße Handlungen beziehen ihren moralischen Wert nicht daraus, dass sie dazu dienen, die Tugenden zu erwerben, sondern weil sie ermöglichen, das jeweils sittlich Richtige zu wählen; die Tugenden sind davon die habituelle Disposition. Zweck der Tugend ist nicht, ein tugendhaftes Subjekt mit guten Motivationen zu sein, sondern ein solches, das richtig handelt. Die Pointe davon, ein guter, gerechter, tapferer, maßvoller Mensch zu sein besteht darin, ein solcher zu sein, der das Gerechte, Tapfere und dem rechten Maß entsprechende liebt und es auch tut. Gerade deshalb ist die Frage so wichtig, zu was für einem Menschen wir uns machen, wenn wir dieses oder jenes wählen und tun. Eine „gerechte Handlung“ wird deshalb nicht definiert als eine Handlung, durch die man ein gerechter Mensch wird (obwohl natürlich gerade jede Tugendethik dafür hält, dass wir durch gerechte Handlungen gerechte Menschen werden). Was sittlich richtig ist, muss jedoch unabhängig davon verstanden werden, denn gerechte Menschen werden wir durch das Wählen und Tun gerechter Handlungen d. h. des gemäß den Erfordernissen der Gerechtigkeit Richtigen. Erst so erkennen wir, was eine Handlungsdisposition oder affektive Verfassung des Subjekts überhaupt zu einer *Tugend* macht d. h. zu einer *moralischen* Disposition, einer Disposition zum sittlich Richtigen, und

nicht nur zu *irgend* einer Disposition, die man zwar bewundernswert oder vorzüglich nennen könnte, die aber gar nicht unbedingt etwas mit Moralität zu tun haben muss⁷¹.

Klassische Tugendethik kennt also durchaus Primärbegriffe wie Glück oder Tugend, da es ja auch in unserer sittlichen Erfahrung Primäres und Sekundäres gibt, aber es fehlt eine hierarchische Ableitungsbeziehung zwischen ihnen. Weder „Glück“ noch „Tugend“ sind Moralprinzipien. Deutlich wird dies gerade beim Verhältnis zwischen den Begriffen „Glück“ und „richtige“ bzw. „gute Handlung“. Obwohl der Begriff des Glücks der Begriff des höchsten Gutes ist, kann das Richtige und Gute, durch das wir das Glück erreichen können, daraus nicht „abgeleitet“ werden. Der Begriff des höchsten Gutes oder des Glücks ist auch kein Standard, auf Grund dessen Handlungen bezüglich ihres Gutseins evaluiert werden könnten (vgl. dazu unten III, 1). Damit ist eine „hierarchische“ Strukturierung der Ethik (im Sinne Annas') unmöglich. Mangel an hierarchischer Strukturierung führt aber zum Mangel an entsprechender Vollständigkeit. Tugendethik kann nicht alles in Tugendbegriffen erklären. So bedarf eine Tugendethik z.B. der Ergänzung durch eine Institutionenethik, die nicht auf tugendethische Begriffe zurückführbar ist (Konsequentialisten begründen institutionenethische Aussagen hingegen zwangsläufig konsequentialistisch). Eine Tugendethik kennt durchaus auch folgenorientierte Argumente und sie wird auch für das diskursethische Konsensprinzip limitierte Anwendungen finden, dies vor allem, wenn sie sich zur politischen Ethik ausweitet. Überhaupt öffnet sich Tugendethik in pluralistischer Manier einer Vielzahl rationaler Argumentationsweisen. Auch dies ist ein durchaus aristotelisches und natürlich völlig unkartesianisches Prinzip: Die Methode hat sich nach dem Gegenstand und nicht der Gegenstand nach der Methode zu richten. Eine Tugendethik behauptet auch nicht, für alle Fälle eine Lösung bieten zu können. Grenzfälle, „borderline cases“, knifflige „moralische Probleme“, „quandaries“ und „Dilemmata“ finden aus tugendethischer Sicht nicht unbedingt eine klare „Lösung“ (während es für einen Konsequentialisten immer eine präzise Lösung gibt, nämlich jene, welche voraussichtlich die besten Folgen bewirkt). Allerdings ist aus tugendethischer Sicht dennoch begründbar, *warum* solche moralischen Probleme aus theoretischer Sicht nicht unbedingt abschließend beurteilt zu werden vermögen.

Wer der Idee einer Tugendethik skeptisch gegenüber steht, kommt zu seinem Urteil oft dadurch, dass er Tugendethiken aus der Sicht der für moderne Moralphilosophie typischen Erfordernisse von hierarchischer Strukturierung und Vollständigkeit bewertet. Auch Tugendethik, so ein Kritiker, „geht von dem Kernbegriff eines moralisch guten Menschen aus und führt dann eine bestimmte Menge anderer, abgeleiteter Begriffe ein, die mit Bezug auf ihr Verhältnis zum ursprünglichen Element definiert werden“⁷². Damit wäre Tugendethik nur eine andere Strategie einer hierarchisch strukturierten und auf Vollständigkeit zielenden Ethik. Dieses Missverständnis führt dann direkt zu einer Abwertung der Leistungsfähigkeit des Tugendbegriffs, denn es ist offensichtlich, dass der „Kernbegriff des moralisch guten

71 J. Annas, a. a. O., S. 9. Gerade in dieser Hinsicht sind moderne Tugendethiken oft problematisch. So behauptet M. Slote, *From Morality to Virtue*, a. a. O., S. 90 ff. die für Tugenden charakteristischen „aretaischen“ Eigenschaften seien nicht als *moralische* Qualitäten zu verstehen, sondern einfach als „bewundernswerte“, „vorzügliche“, „lobenswerte“ Eigenschaften. „Tugend“ ist in Slotes Tugendethik keine moralische Disposition.

72 R. B. Loudon, *Einige Laster der Tugendethik*, in: Rippe/Schaber, *Tugendethik*, a. a. O., S. 185–212; 189; orig.: *On Some Vices of Virtue Ethics*, in: *American Philosophical Quarterly* 21 (1984), S. 227–236; Reprint in Crisp/Slote, *Virtue Ethics*, a. a. O., S. 201–216.

Menschen“ als „ursprüngliches Element“ in Bezug auf das alles andere definiert werden muss, nicht viel hergeben kann und letztlich zurückverweist auf einen normativen Diskurs, der allein zu begründen vermag, was hier unter „gut“ zu verstehen ist. Tugendethiken, so heißt es dann entsprechend weiter, seien chaotisch, unklar, und unfähig, konkrete moralische Probleme zu lösen bzw. auf kasuistische Fragen eine Antwort zu geben. Solcher Kritik ist zwar nicht generell eine gewisse Berechtigung abzusprechen. Dennoch geht sie an den entscheidenden Punkten vorbei. Berechtigt ist die Kritik dann, wenn Tugendethiker selbst aus dem Begriff der Tugend einen Grundbegriff machen, aus dem sie alles andere abzuleiten bzw., auf den sie alle zurückzuführen versuchen. Sie betreiben dann allerdings, weil „Tugend“ zu einem alles bestimmenden Grundbegriff wird, Tugendethik im Geiste moderner Moralphilosophie. Eine solche „moderne“ Tugendethik, welche die Richtigkeit von Handlungen durch die Motivationen zu verstehen sucht, aus denen sie hervorgehen, vergisst natürlich die alte Weisheit, dass man ja auch das Richtige aus schlechten Motiven tun kann und man zuweilen auch mit guten Motiven das Falsche tut. Wir beurteilen Handlungen also nicht einfach auf Grund der Motive, aus denen sie vollzogen werden.

Dass Tugendethik auch bei Thomas von Aquin die genannten Eigenschaften klassischer Tugendethik bewahrt hat, würde man nun eigentlich nicht erwarten. Die Verbindung der klassischen, vor allem aristotelischen Ethik-Tradition mit einer christlichen Gesetzesethik scheint eher dazu geeignet, Tugendbegriffe zu bloß abgeleiteten Begriffen werden zu lassen, im Sinne einer Disposition, moralischen Gesetzen zu gehorchen. Hätte G. E. M. Anscombe mit ihrer 1958 geäußerten Meinung Recht, so wären ja „Tugend“ und „moralisches Gesetz“ sich gegenseitig ausschließende ethische Kategorien. Das braucht aber nicht so zu sein und Thomas von Aquin ist der Beweis dafür. Seine Interpretation des „natürlichen moralischen Gesetzes“ als einer klassischen Tugendlehre ergänzende Prinzipienlehre zeigt das, bringt aber die klassische Tradition aristotelischer Tugendethik gleichzeitig auf eine Ebene, die zwar keineswegs unaristotelisch ist, aber, wie bereits gesagt, als „erweiterte aristotelische Position“ bezeichnet werden kann⁷³. Eine Prinzipienlehre praktischer Vernunft ist nun in der Tat ein hierarchisches Element, weil sie einen eigentlichen normativen Begründungsdiskurs erlaubt. Dennoch verbleibt sie der nicht-hierarchischen Logik antik-klassischer Tugendethik treu. Denn auch aus den Prinzipien kann nichts für die Praxis Konkretes abgeleitet werden. Vor allem aber sind praktische Prinzipien nur insofern hierarchisch strukturiert, als es unter ihnen jeweils höhere und wichtigere gibt, nicht aber in dem Sinne, dass sie auseinander ableitbar wären (sonst wären sie keine eigentlichen Prinzipien); und da sie vielfältig sind, sperren sie sich auch gegen Ansprüche von Vollständigkeit im oben genannten Sinn.

Das bedeutet aber auch, dass es einen eigentlichen tugendethischen Begründungsdiskurs als Aufweisung der Prinzipien praktischer Vernunft sehr wohl geben kann. In diesem Buch wird er sich vor allem in Kapitel V finden und es ist eben bezeichnend, dass er am Ende und nicht am Anfang situiert ist. Die Fundierung der *Ethik*, wie sie im Folgenden vorgenommen

73 Dies versuchte ich in „Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis“ auch gegen die gegenteilige These aufzuzeigen, Thomas habe eine theologisch-christliche Umdeutung und Verfälschung des wesentlich heidnisch-philosophischen Aristoteles vorgenommen. Diese These war nicht nur von R. A. Gauthier (s. oben), sondern vor allem von H. Jaffa, *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, Chicago 1952 vertreten worden. Jaffas Thomas-Interpretation kann zwar heute wohl definitiv als überholt bezeichnet werden, besitzt in weiten Kreisen jedoch immer noch fast kanonische Geltung.

wird, ist genau deswegen nicht im oben genannten Sinne hierarchisch. „Hierarchisch“ ist hingegen die Fundierung von *Moral* selbst, denn die Prinzipien sind, in einem noch zu erörterndem Sinne, das alle Moralität Gründende und den Menschen als moralisches Subjekt konstituierende Erste. Dieses Erste ist aber nicht das Erste der Ethik oder Moralphilosophie. Wie alle Philosophie und Wissenschaft geht auch die Ethik nicht von den Prinzipien oder Ursachen aus, sondern ist gerade ein Weg, um diese aufzufinden. Der ethische Diskurs über praktische Prinzipien steht also am Schluss und ist gleichsam sein Ergebnis und nur in diesem Sinne auch eine Begründung oder Fundierung.

Die folgende systematische Darstellung und „Grundlegung“ darf also nicht als Ableitungsdiskurs missverstanden werden⁷⁴. Das bedeutet nicht, dass die einzelnen Kapitel und Abschnitte nicht einer argumentativen Logik entsprechen. Im Gegenteil. Der Leser wird jedoch selber bemerken, dass jedes Kapitel gleichsam wieder zu einem frischen Start ansetzt. Dabei muss auf solches verwiesen werden, was schon gesagt wurde, aber auch auf anderes, das erst gesagt werden wird, dennoch aber grundlegend ist. Die Argumentation ist demnach als ein Kreisen um immer denselben Gegenstand zu verstehen: um den Menschen als handelndes, nach Erfüllung strebendes Vernunftwesen. Dieses Kreisen jedoch vollzieht sich gemäß einer argumentativen Logik die nachfolgend noch kurz zu skizzieren ist.

In Kapitel I („Ethik im Kontext der philosophischen Disziplinen“) werden sachliche, methodologische und terminologische Vorabklärungen geleistet.

Kapitel II („Menschliches Handeln und die Frage nach dem Glück“) klärt zunächst – handlungstheoretisch – den Ursprung der ethischen Grundfrage, der Frage nach dem Glück, nach dem Gelingen des Lebens, um zwei klassische Antworten darauf nachzuzeichnen und zu verdeutlichen. Diese Antworten sind, sowohl in ihrer Aristotelischen wie auch in ihrer thomanischen Version, vielschichtig und teilweise aporetisch, verhelfen jedoch bereits zu einer Fülle grundlegender handlungstheoretischer Einsichten. Sie führen schließlich auch zur genaueren Eingrenzung der Thematik einer rein philosophischen Ethik.

Kapitel III („Sittliche Handlungen und praktische Vernunft“) erarbeitet die handlungstheoretischen und anthropologischen Grundlagen einer philosophischen Ethik als rationale Tugendethik, wobei vor allem der Begriff der intentionalen Handlung vertieft wird. Im Mittelpunkt steht das Verständnis von praktischer Vernunft in ihren verschiedenen, auch anthropologischen Dimensionen, ohne die der intentionale Charakter menschlichen Handelns unverständlich bliebe.

Kapitel IV („Die sittlichen Tugenden“) erschließt systematisch, auf den vorherigen handlungstheoretischen Grundlagen, den Begriff sittlicher Tugend. Obwohl „Tugend“ ein Primärbegriff ist, muss er nun im Anschluss an die handlungstheoretischen und anthropologischen Analysen präziser gefasst werden. Dabei wird die thomanische Rezeption der Aristotelischen Tugenddefinition im Mittelpunkt stehen sowie die damit zusammenhängende Analyse der anthropologischen und affektiv-kognitiven Doppelfunktion von sittlichen Tugenden und die

74 Und damit verfällt sie auch keinem der drei Alternativen von Alberts „Münchhausen-Trilemma“, das ja nur für deduktive Argumentationsstrukturen gelten kann; vgl. H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, 5. verbesserte und erweiterte Auflage, Tübingen 1991, S. 13 ff. In diesem Sinne wusste aber bereits Aristoteles, dass es keine Letztbegründung geben kann, da das Letzte, das zugleich Prinzip ist, gerade weil es Prinzip ist, nicht begründet, sondern nur aufgewiesen werden kann. Dennoch gibt es einen Weg zu den Prinzipien, und dabei kommt dann den Prinzipien die Funktion einer Letztbegründung des Vorhergehenden zu.

Wichtigkeit der wechselseitigen Verknüpfung der einzelnen Tugenden zu einem „Organismus“ der Tugenden.

Kapitel V („Strukturen der Vernünftigkeit“) enthält, was Ethiker zumeist als das Wichtigste erachten, nämlich den im eigentlichen Sinne *normativen* Teil der Ethik. Die Frage nach der sittlichen Norm bzw. der Begründung sittlicher Normen, dem moralischen Gesetz, den praktischen Prinzipien, dem Gewissen etc. wird hier, wie erwähnt, nicht zufällig am Ende geboten. Er versteht sich hier ja als abschließender Begründungsdiskurs einer eudämonistischen Tugendethik. Auf diesem Hintergrund auch schließt dieses letzte Kapitel mit einer Kritik der sogenannten „teleologischen Ethik“ („Konsequentialismus“, „Proportionalismus“). Es mag für den Leser hilfreich sein, die Lektüre von Abschnitt 4. a) dieses fünften Kapitels („Die Einheit der praktischen Vernunft und die Perspektive der Moral“) vorzuziehen: er besitzt zusammenfassenden Charakter und orientiert über den Gesamtduktus der Argumentation und die daraus resultierende Position.

Der Epilog schließlich („Von der philosophischen zur christlichen Perspektive der Moral“) will zeigen, wie gerade die innere Unfertigkeit der rein philosophischen Perspektive jene christliche Moral rechtfertigt, die sich schließlich selbst wiederum als „Rettung“ und Rechtfertigung philosophischer Vernunft erweist dabei aber durchaus der Logik einer eudämonistischen Tugendethik treu bleibt.

Vieles, was auf den folgenden Seiten oft nur umrissartig zur Darstellung gelangen wird, wurde vom Verfasser an anderen Orten ausführlicher behandelt. Entsprechende Hinweise finden sich in den Fußnoten und im abschließenden Literaturverzeichnis. Im übrigen wurden die Literaturverweise auf das Notwendigste beschränkt. Wichtig erschien mir jedoch, die eigene Gedankenarbeit durch historische Genauigkeit und ausreichende Hinweise auf Quellentexte auszuweisen. Insofern vermag das Buch vielleicht auch, gleichsam als Nebenwirkung, manche Anregung zum philosophiegeschichtlichen Verständnis zu bieten. Vieles glaube ich aus der Auseinandersetzung mit Vertretern der analytischen Handlungstheorie gewonnen zu haben; dies betrifft vor allem den grundlegenden Begriff der intentionalen Handlung. Dadurch erklären sich entsprechende Verweise aber auch kritische Distanzierungen von gewissen Aussagen analytischer Philosophen.

Der Charakter einer einführenden Darstellung, die dieses Buch ja auch sein will, macht es – aus Gründen der Vollständigkeit – unvermeidlich, manchmal auch ein wenig lehrbuchartig vorzugehen. Manches muss, um der Vollständigkeit willen, ohne weitere Vertiefung und Differenzierung angeführt werden. Ansonsten jedoch ist dieses Buch argumentativ abgefasst. Es ist nicht einfach Darstellung eines Stoffes, sondern Analyse, Reflexion und schrittweise argumentative Entfaltung einer einheitlichen Konzeption. Dabei bemühte ich mich um flüssige Lesbarkeit und Anschaulichkeit; der philosophische Gedanke muss sich immer auch am konkreten Beispiel einlösen lassen. Die eingeschobenen Textblöcke im Kleindruck enthalten Ergänzungen und Präzisierungen des Haupttextes, manchmal auch Beispiele oder kleine Exkurse. Sie sind Bestandteil des Gesamtduktus' der Argumentation, können aber, ohne den Zusammenhang zu verlieren, vorerst auch übersprungen werden.

Ich erhoffe mir, dass dieses Buch nicht nur als ein für sich stehender Beitrag zur Philosophie, sondern zugleich auch als philosophische Propädeutik für die Moraltheologie nützlich werden kann. Letzteres erklärt gewisse Akzentsetzungen, die auf das Anliegen zurückzuführen sind, gegenüber theologisch motivierten Problemstellungen die eigenständige Methode, Gedankenführung und spezifische Argumentationsweise philosophischer Ethik herauszuarbeiten.