

# 1 Einleitung

## 1.1 Thematische Hinführung

Die philosophische Ethik sieht sich im 21. Jahrhundert vor altbekannte, aber auch vor neue Herausforderungen gestellt. So vergeht kein Tag, an dem uns nicht Nachrichten erreichen, die sowohl dem Kenner in diesen Fragen als auch dem diskursfernen Laien ethisch relevante Entscheidungssituationen und Handlungskonstellationen vor Augen führen. Oftmals ist in den Diskussionen von mehr oder weniger durchsichtigen Dilemmata die Rede, welche komplexe Abwägungsprozesse zur Folge haben: Organtransplantation, Sterbehilfe, Präimplantationsdiagnostik sind hier einige Stichworte. Neben zentralen involvierten Akteuren und Entscheidungsträgern, Ärzten und betroffenen Patienten, Wissenschaftlern und Politikern stehen zumeist die Handlungen bzw. deren Folgen im Mittelpunkt einer ethischen Bewertung. Soll der Spenderkandidat seine Niere geben, um einem anderen zu helfen, ist es dem Arzt oder einem Verwandten erlaubt, die künstliche Ernährung eines unheilbaren Kranken zu unterbrechen, um weiteres Leid zu vermeiden, soll der Wissenschaftler Eingriffe in die zellbiologische Struktur eines Embryos tätigen, um Gendefekte zu erkennen, die eine nachfolgende Entscheidung zur Selektion erleichtern könnten? In all diesen Fragen fällt der Blick meist zunächst darauf, welche positiven oder negativen Konsequenzen eine den Sachverhalt betreffende Entscheidung haben könnte. Die Eingrenzung des moralischen Interesses auf Dilemmasituationen und Grenzfälle kommt dabei nicht selten selbst einem Dilemma gleich, dessen vorgebliche Lösbarkeit wohl auch den Erfolg des Utilitarismus erklärt, der ohne Zweifel ein solcher Konsequentialismus ist.<sup>1</sup> Durch die alleinige Ausrichtung am Erfolg, welcher

<sup>1</sup> Konsequentialismus besagt in seiner Urform erst einmal nichts anderes, als dass die moralische Richtigkeit einer Handlung allein von deren Folgen, nicht aber von deren Umständen oder der inneren Natur dieser Handlung abhängt. Die Bandbreite der gängigen Konsequentialismusdefinitionen reicht vom Aktkonsequentialismus, der die unmittelbaren Konsequenzen einer Handlung bewertet bis hin zum totalen Konsequentialismus, für den die Gesamtmenge der Folgen positiv sein muss, damit eine Handlung moralisch gut genannt werden kann. Der Konsequentialismus kann damit nicht nur auf einzelne Handlungen und individuelle Handlungsträger bezogen werden, sondern sich auch in universalteleologischer Hinsicht auf Kollektive, auf Ideale – zum Beispiel gleich gute Handlungsfolgen für alle – und Werte – moralische Güte ist abhängig vom Wert der Handlungsfolgen – sowie auf Tugenden – beispielsweise Motivutilitarismus – und Normen – zum Beispiel Regelutilitarismus – erstrecken.

durch ethische Regularien nicht beschränkt, sondern vielmehr gesichert wird, müssen zwangsläufig die persönlichen Haltungen, Absichten und Einstellungen der Entscheidungsträger verschleiert und auch der Blick auf die jeweilige Kultur, aus der die entsprechenden Standpunkte erwachsen, verstellt werden. Gegenwärtige Entscheidungsprozesse sind deshalb öfters so gestaltet, dass Standpunkte in ihrer Qualität ununterscheidbar von den Handlungen sind, die eine Billigung oder Missbilligung ihrer selbst zwar zulassen, den Impulsgeber dieser Handlungen aber entweder ausblenden oder ihn ebenso diesem Bewertungsschema unterwerfen. Diese Prozedur erweckt den Anschein, als ob Standpunkte in der moralischen Bewertung vollständig durch Handlungen vertreten werden können. Wäre dem tatsächlich so, dann könnte und dürfe man Kriterien für moralisches Sein allein an Handlungen ablesen.<sup>2</sup> Dies ist offenkundig ungenügend, da es Felder gibt, die durch eine Handlungsbewertung nicht erfasst werden können, deren Wirklichsein aber unbestritten bleibt. Ich spreche hier vom unbedingt zu Achtenden und zu Schützenden, von einem Unantastbaren, das sich viel zu oft willkürlichen Handlungsmächten ausgesetzt zeigt.

Die vorliegende Arbeit bietet keine konkreten Lösungsvorschläge für moralische Dilemmata, sie will dem geneigten Leser diese auch nicht geben. Überhaupt ist eine strikte Lösungsorientierung in der philosophischen Ethik selbst mit Problemen behaftet, die einer eigenen Untersuchung bedürfen. Was die vorliegende Arbeit aber zu leisten versprechen möchte, ist einerseits die Sensibilisierung für eine Neubetrachtung moralischer Phänomene, andererseits eine revidierte Bewertung der Stellung des Menschen in ethischen Zusammenhängen. Dazu ist es erforderlich, dass handlungstheoretisch verengte Moralperspektiven zwischenzeitlich verlassen werden, um einer Betrachtung der kulturellen Einbettung dieser Ansichten größeren Raum zu geben. Im Anschluss an Walter Schweidler und Thomas Sören Hoffmann ist zu diesem Zweck die heutzutage vorherrschende Dialektik zwischen einer Norm- und einer Nutzenkultur, die auch das Verhältnis von Moral und Politik betrifft, zu beschreiben, aus deren Leerlaufen die Notwendigkeit hervorgeht, andere ethische Zugänge zu finden und zu stützen.<sup>3</sup> Dazu ist es eben-

<sup>2</sup> Im Laufe unserer Ausführungen wird sich zeigen, dass dem Personenbegriff eine erstrangige Funktion zukommt, da sich dieser als ontologisch primär gegenüber dem Handlungsbegriff erweist. In diesem Sinne schreibt auch Linda Zagzebski, *Virtues of the mind*, Cambridge 1996, S. 79: „Personen sind ontologisch grundlegender als Akte; Akte lassen sich dann über den Begriff der Person definieren.“ Die Übersetzung findet sich bei Christoph Halbig, *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*, Frankfurt am M. 2013, S. 59.

<sup>3</sup> Walter Schweidler, *Normkultur vs. Nutzenkultur: Worüber streitet die Bioethik?*, in: *Normkultur versus Nutzenkultur. Über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht*, hg. v. Thomas Sören Hoffmann u. Walter Schweidler, Berlin 2006, S. 15: Norm- und Nutzenkultur sind „divergente, die

falls unerlässlich, auf einen Grundbegriff des Handelns und der Sinnorientierung zurückzugreifen, der nicht nur die Natur des Menschen berührt, sondern auch Zielbewegungen, Wünsche und rationale Gründe handlungsfähiger Subjekte in sich aufnimmt. Ich spreche vom Begriff der Tugend. Nun tut sich die gegenwärtige philosophische Ethik, vor allem im kontinentaleuropäischen Raum, noch immer schwer, Tugenden als Grundbegriffe der Moral zu akzeptieren. Sicherlich wurden in den letzten Jahrzehnten mit der Renaissance der Tugendethik bereits viele Vorbehalte abgebaut. Wir wollen in den folgenden Kapiteln versuchen, die noch immer vorhandene Tugendskepsis zu hinterfragen, bisher ungesehene Einwände einzubringen und vor diesem Hintergrund eine Anthropologie vorzubereiten, die normative Aussagen zwar nicht aus dem Wesen des Menschen ableitet, das anthropos agathon aber in seiner vernünftigen Natur zu finden glaubt.

Vor allem sind hierbei folgende Aspekte neu zu überdenken: Der Begriff der Tugend, bei dem zahlreiche widersprüchliche Konnotationen mitschwingen, ist nicht die ‚zahnlose Jungfer‘, für die sie oft gehalten wurde, sondern erweist sich als ein bestechendes Instrument für die Analyse moralisch relevanter Handlungskonstellationen. In unserer Arbeit vertreten wir jedoch keinen ‚neoaristotelischen‘ Ansatz, schon gar nicht stimmen wir in den Chor derjenigen Tugendbeschwörer ein, die während ihrer Suaden vergessen, den erhobenen Zeigefinger einzuknicken. Unser Interesse liegt hauptsächlich in der Tatsache begründet, dass Tugenden für unsere ethische Praxis selbstverständlich sind. Der Verlust ihrer Selbstverständlichkeit, der mit ihrer Herauslösung aus natürlichen Anerkennungsprozessen verbunden ist, scheint rückwirkend auch die Ursache dafür zu sein, dass ihr heutiger Gebrauch problematisch geworden ist. So liefert die Attraktivität des Immoralismus unter anderem auch einen Beweis für die Notwendigkeit, Tugenden nicht instrumentell, sondern in unfraglicher und damit unmissverständlicher Weise zu gebrauchen. Jeder unselbstverständliche Gebrauch lädt gewissermaßen dazu ein, diesen entweder zu verspotten oder das als Selbstverständliches Eskamotierte in Form eines neuen, invertierten ‚Selbstverständnisses‘<sup>4</sup> zu restituieren.

Die folgenden Analysen nehmen die Tugenden aber nicht als gegebene Größen hin. Vielmehr versuchen sie deren Eigenschaften, die für eine mög-

Fundamente unserer Lebensform betreffende Prinzipien der Zuordnung dessen, was man im Unterschied zu ‚Standpunkten‘ den ethischen und den politischen ‚Gesichtspunkt‘ nennen kann.“

<sup>4</sup> In diesem Zusammenhang ist oft von sogenannten ‚quandary ethics‘ die Rede, deren Aufgabe allein darin besteht, dilemmatische und hochkomplexe Extrem- und Konfliktfälle in Entscheidungssituationen – zum Beispiel im Rahmen der Bioethik – zu thematisieren, um davon absehen zu können, Ethik – auch – als Projekt der persönlichen Charakterbildung zu verstehen.

lichst genaue Wiedergabe ihrer inneren Absichtlichkeit erforderlich sind, näher zu betrachten. Wir wollen in der Untersuchung insbesondere fünf Problemkomplexe bearbeiten. Zunächst interessiert uns an den Tugenden die mit ihnen verbundene Plastizität des Handelns, die in der besonderen Situationsangemessenheit und Sachgerechtigkeit tugendhafter Akte, welche ihrerseits wieder eine gewisse Wahrnehmungsevidenz voraussetzen, besteht. Danach scheint es von Belang, dass Tugenden nicht nur private Einstellungen beschreiben, sondern auch öffentlichkeitswirksame Gesinnungsprofile darstellen, deren politische Relevanz nicht zu bestreiten ist. Im Zusammenhang mit Tugenden ist weiterhin die Idee einer Habitualisierung oder Übernahme einer bestimmten Lebensform von größter Bedeutung. Schließlich sind Tugenden für die individuelle und kollektive Präferenzbildung und Wertrealisierung unerlässlich. Die Rede von den Tugenden erschöpft sich damit nicht im Aufzählen von positiven Eigenschaften, sondern verlangt zuvörderst die Untersuchung ihrer Konstituentien. In diesem Kontext muss deshalb die Frage gestellt werden, ob sich Tugenden überhaupt erst aus einem Zusammenhang, den sie selbst stiften oder in den sie hineingestellt werden, begründen lassen. Damit einher geht schließlich unsere zentrale Forschungsfrage, die nach Möglichkeiten Ausschau hält, die Vielzahl der Tugenden als Einheit denken zu können. So gilt es in diesem Zusammenhang eine Tugendkultur zu beschreiben, die sich nicht als Alternative zu einer Norm- und Nutzenkultur versteht, sondern sich auf die Förderung positiver Werte in diesen Kulturen konzentriert und sich damit imstande zeigt, diese Kulturen von innen heraus zu verwandeln.

## 1.2 Aktueller Stand der Diskussion

Bevor wir unsere Untersuchungen beginnen, müssen zunächst entsprechende Vorüberlegungen angestellt werden, die als notwendig zu erachten sind, um einige klassisch gewordene Missverständnisse aus dem Weg zu räumen. Die gegenwärtige, hauptsächlich metaethisch ausgerichtete Moralphilosophie führt einen Ballast mit sich, der einerseits dem stringenten Suchen nach einem schmalen Ausgang aus der weit verzweigten Höhle der Moralbegründung, andererseits aber auch einem strengen Ausschlussprinzip verpflichtet ist, das konzeptuelle Alternativen außerhalb der ausgetretenen, aber größtenteils abgesicherten Argumentationspfade nur schwerlich zulässt. Im Folgenden möchte ich auf diese Konstellation kurz eingehen. Sie bildet den Ausgangspunkt unserer Analysen und umfasst zuerst die drei richtungsweisenden W-Fragen der modernen Moralphilosophie. Vor dem Problemhorizont, den

diese Fragen aufwerfen, liegen drei theoretische Bewertungs- und Begründungsparadigmen normativer Ethik, die sich unmittelbar durch vier „eherne Gesetze“ verbinden, aber auch voneinander abgrenzen lassen. Diese drei Felder sind schließlich Ausläufer und Folgeerscheinungen zweier Schismen der neuzeitlichen Moraltheorie gewesen, infolge derer eine „Einigung über das Unabstimmbare“<sup>5</sup> nahezu unmöglich geworden ist. Aus dieser Lage heraus ist aber auch ein Desiderat erwachsen, das bislang nur am Rande in Erscheinung getreten ist und sich im Verlangen nach der namenlosen „Tugend zwischen Gesetz und Freiheit“<sup>6</sup> ausdrückt.

### Die drei W-Fragen der modernen Moralphilosophie

Die Moralphilosophie modernen Zuschnitts versteht sich als eine Disziplin, die gewohntermaßen zunächst auf zwei Fragen Antworten geben möchte. Die erste Frage, die Immanuel Kant bereits aufgeworfen hat, lautet: ‚Was soll ich tun?‘ Diese Frage wendet sich dabei nicht direkt an eine außermoralische, allmächtige Instanz wie Gott, sondern ist an den mit Vernunft ausgestatteten Menschen selbst gerichtet, der Modelle ersinnt, die sich anwendungsorientiert und ungehindert in die moralische Praxis einfügen haben. Seit der ‚kopernikanischen Wende‘ in der Ethik wurden Philosophen immer wieder dazu aufgerufen, sich auf vielfältige Art und Weise selbstständige Gedanken zur Beantwortung dieser Frage zu machen. Dabei stießen sie, je stärker sie den Wunsch verspürten, ihre Ansichten zu verankern, auf zahlreiche „Merkwürdigkeiten“<sup>7</sup> – so genannte objektive moralische Werte oder platonische Ideen –, deren Postulierung unumgänglich zu sein scheint, wenn von der Objektivität der Moral die Rede sein soll. Aufgrund dieser unhintergehbaren Einschränkung ist es seitdem Usus geworden, moralische Werturteile nicht mehr auf objektiver Wahrheit zu gründen, sondern als subjektive Einstellungen zu kennzeichnen. Für die neuzeitliche Moral ist diese Entwicklung, die damit einen ganzen Möglichkeitsbereich für Erklärungen eliminiert, durchaus schicksalhaft gewesen. Moralische Wertsubjektivismen und -objekti-

<sup>5</sup> Ernst Wolfgang Böckenförde, *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen unserer Zeit: Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002*, Münster 2007, S. 42.

<sup>6</sup> Hermann Krings, *Die Tugend zwischen Gesetz und Freiheit. Eine kritische Prüfung des Begriffs ‚Rechtsgehorsam‘*, in: *Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn*, hg. v. Jörg Jantzen, Rupert Hofmann u. Henning Ottmann, Weinheim 1989, S. 123.

<sup>7</sup> John Leslie Mackie, *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*, Stuttgart 1981, S. 11 – im Original *Ethics. Inventing Right and Wrong*, New York 1977. In diesem Zusammenhang erteilt Mackie auch jeder teleologischen Deutung objektiver Werte eine Absage. Der unübersetzbare Ausdruck ‚to-be-pursuedness‘ deutet darauf hin, dass objektive Werte bloß inhärierende motivatorische Kräfte besitzen, die einen Akteur auf die Erfüllung eines Handlungszieles hinbewegen lassen.

visten, Internalisten und Externalisten, Kognitivisten und Nonkognitivisten streiten bis heute – und ohne Aussicht auf eine abstimmungsbedingte Einigung – um eine tragfähige Begründung der Moral. Sie suchen jedoch vergeblich nach einer Lösung, wie jene Polizisten in einer Geschichte von Edgar Allan Poe einen entwendeten Brief. Obzwar sie das ganze Haus gründlich durchkämmen, übersehen sie das Brieflein in der geöffneten Schublade des Schreibtisches.<sup>8</sup>

Diese zahlreichen, heute immer wieder vorgebrachten und sich oftmals widerstreitenden Lösungsansätze haben schließlich dazu geführt, dass jene berühmte, auf eine Selbstaufhebung der philosophischen Ethik zielende Frage gestellt werden musste: ‚Warum soll ich überhaupt moralisch sein?‘<sup>9</sup> Damit scheint die Suche nach einer Antwort auf die ihr vorausgehende Frage ‚Was soll ich tun?‘ unerwartet an ihr Ende gelangt zu sein und der Suchende plötzlich vor neue Tatsachen gestellt. Das letzte Fundament, an dem bislang niemand zu rütteln wagte, ist nun selbst brüchig geworden. Sich dieser ernsthaften Lage durchaus bewusst, haben zahlreiche Ansätze daher immer wieder versucht, einen positiven Gehalt dieser Frage herauszuarbeiten: ‚Warum moralisch sein?‘ wird dabei nicht als Ausdruck eines Zweifels an der Notwendigkeit, moralisch zu sein, gedeutet, sondern markiert im heuristischen Sinne den Auftakt für die Entwicklung eines ethischen Programms zur Beantwortung dieser Frage. Andere Interpreten untersuchen den Sinn dieser Frage, um daraufhin traditionelle Verteidigungsstrategien zu entwickeln, die erst gar nicht die Möglichkeit aufkommen lassen, diese Frage als Ausdruck einer allgemeinen Sprachlosigkeit und moralischen Skepsis zu verstehen.<sup>10</sup> Trotz dieser mit einiger Vehemenz vorgetragenen Apologetiken einer erbaulichen Moral zeugt das neuerliche Interesse an der Philosophie Friedrich Nietzsches dennoch von einer allgemeinen Auflösungstendenz moralischen Ernstes. Der Nihilist wird zum Gegenspieler und unheimlichen Spiegelbild des moralischen Rigoristen oder ‚Pharisäers‘, da beide im Kern das Gleiche intendieren – Ehrlichkeit und Authentizität gegenüber sich selbst und ande-

<sup>8</sup> Edgar Allan Poe, *Der entwendete Brief*, in: *Gesamtausgabe der Dichtungen und Erzählungen*, 6 Bde., hg. v. Theodor Etzel, Berlin 1921, Bd. 3: *Verbrechergeschichten*, S. 289 ff.

<sup>9</sup> Den entscheidenden Anstoß, diese Frage zu stellen, gab der berühmte Aufsatz von Harold Arthur Pritchard, *Beruhet die Moralphilosophie auf einem Missverständnis?*, in: *Seminar Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, hg. v. Günther Grewendorf u. Georg Meggle, Frankfurt am M. 1974, S. 61 ff.

<sup>10</sup> Vgl. Kurt Bayertz, *Warum überhaupt moralisch sein?*, Paderborn 2002, und Friedo Ricken, *Warum moralisch sein? Beiträge zur gegenwärtigen Moralphilosophie*, Stuttgart 2010.

ren.<sup>11</sup> In diesem Sinne kann man ‚moralisch‘ sein und muss nicht mehr an etwas glauben, dessen Wahrheit sich durch seine Verbindlichkeit ausdrückt. Diese Auffassung, welche Wahrheit durch Wahrhaftigkeit ersetzt, gibt sich dabei bewusst idiosynkratisch, möchte sie doch mit der moralischen Realität als solcher, deren Wirklichkeit selbst schleierhaft geworden ist, nicht wirklich mehr etwas zu tun haben. Was anstelle der obsolet gewordenen seriösen Moral stehen soll, wenn objektive Wahrheit verschwindet, muss gewiss nicht gleich die Amoral sein, sondern kann als ein habitualisierter, pragmatischer Ironismus auftreten. Die „liberale Ironikerin“<sup>12</sup> tut alles, was sie kann, und das sogar nach bestem Wissen und Gewissen. Allerdings tut sie es nur solange, als damit keine Wahrheitsansprüche verbunden sind.

Wenn wir aber an der Notwendigkeit festhalten wollen, Moral als etwas zu betrachten, das wichtig ist für unser Leben, weil es diesem Sinn verleiht und eine Struktur gibt, kann sich unser vordringliches Interesse nicht mehr allein auf die Frage ‚Was soll ich tun?‘ richten. Das wird vor allem dann deutlich, wenn ich mich mehr und mehr gezwungen sehe, mir die Frage ‚Warum muss ich überhaupt moralisch sein?‘ zu stellen. Wenn ich dennoch beiden Tendenzen gerecht werden möchte, demnach die Frage nach dem Sollen nicht zu verabschieden versuche, sondern sie nur anders zu stellen beabsichtige, dann könnte mir vielleicht eine dritte Frage die Antwort auf die ersten beiden Fragen geben: Was ist das, was wir tun, und warum ist es oft auch moralisch?

### Drei klassische Paradigmen ethischer Bewertung

Wenn wir also weiterhin ernsthaft über Moral sprechen wollen, so greifen wir zumeist auf drei klassische Paradigmen philosophischer Ethik zurück: die auf Kant zurückgehende Pflichtenethik, der Utilitarismus und die Tugendethik. Wir sind uns der Tatsache bewusst, dass die Bewertung ethischer Handlungen aufgrund ihrer Folgen in Gestalt des Konsequentialismus<sup>13</sup> und die moralische Beurteilung intrinsisch guter oder schlechter Handlungen unabhängig von ihren Konsequenzen in Form des Deontologismus – man denke an den kategorischen Imperativ – bereits wichtige Aspekte einer Analyse unserer moralischen Praxis abdecken. Im ersten Fall wird der instrumentelle Wert einer Handlung, im zweiten Fall der verpflichtende Charakter

<sup>11</sup> Diese Idee der Authentizität ist sicherlich ein Produkt der modernen Geisteshaltung. Schon in Jean-Jacques Rousseaus Pädagogik finden sich dafür Belege. Bis heute hält dieses Authentizitätspathos an, das selbst noch in der Idee der Selbstachtung seinen Niederschlag findet.

<sup>12</sup> Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge 1989, S. 14 f.

<sup>13</sup> Vgl. dazu oben Anm. 1.



bestimmter Handlungsarten untersucht. Hier wie da lassen sich aber auch eindeutig zu lokalisierende Schwachstellen erkennen, die ein Begründungsdefizit dieser beiden Paradigmen normativer Ethik offenlegen. Der Konsequentialismus löst zwar zunächst das Motivationsproblem, droht dabei aber den Akteur zu unterfordern, insofern er ihm nahelegt, einem recht simplen und kognitiv anspruchslosen Optimierungsgebot zu folgen. Allerdings kann er ihn auch überfordern, wenn der Handelnde die Erreichung des Optimierungszieles obligatorisch versteht und gleichzeitig Verpflichtungssuspensionen abweist. Der Deontologismus hingegen umgeht bewusst das Motivationsproblem, kann aber dennoch ebenso den Akteur unterfordern, indem dieser auf die formale Erfüllung der Pflicht ausgerichtet bleibt und sich gegenüber Fragen der moralischen Vervollkommenung, die nicht in einer übergebührlichen Erfüllung der Pflicht bestehen kann, indifferent zeigt. Ein Deontologismus, der Motive als Handlungsgründe aufnimmt, bietet aber auch die Möglichkeit zur ethischen Überforderung der sich auf ihn Berufenden, wobei sich dieses Paradigma in entscheidenden Punkten sogar mit dem Konsequentialismus zu decken scheint. So ist es möglich, dass die Erfüllungsabsichten in Bezug auf die Pflicht ebenfalls im Sinne eines Optimierungsgebotes gesehen werden. Durch jene Überstrapazierung des normativen Charakters beider Paradigmen droht im Falle überpflichtgemäßer Handlungen – zum Beispiel bei Helden- und Märtyrertaten – die Aufhebung der klassischen Unterscheidung in ‚geboten‘ und ‚geraten‘. Der Deontologismus kollabiert im Zuge dessen in einen Konsequentialismus und umgekehrt. Gerade an diesen Grenzen zeigt sich letztlich auch die partielle Unzulänglichkeit beider Paradigmen in Bezug auf die normative Ethik. Wie weithin bekannt ist, sah sich Gertrude Elizabeth M. Anscombe deshalb gezwungen, beide Paradigmen scharf zu kritisieren. Der klassische Sollensbegriff des Deontologismus kann infolgedessen nicht mehr allein für normative Fragen herangezogen werden. Ebenso ist es fatal, sich einem unkritischen Konsequentialismus, der sich nur auf gesellschaftliche Konventionen berufen kann, zu überantworten. Somit lassen das konsequentialistische und das deontologische Bewertungskriterium vor allem Rückschlüsse auf die moralische Beschaffenheit einer Gesellschaft zu, also auf die ihr zu Grunde liegende Norm- und Nutzenkultur. Es war vor allem Max Scheler, der die Norm- und Nutzenkultur des Bürgertums im 19. Jahrhundert auf diese Weise desavouierte und auf der Basis dieser Kritik eine Rehabilitierung der Tugendethik einklagte. In der Neuzeit setzte daraufhin auch eine schleichende Rückbesinnung auf tugendethische Fragestellungen ein, forciert durch die Arbeiten von Anscombe und Alasdair MacIntyre.

Eine ‚reine Tugendethik‘ wurde seitdem aber noch nicht entwickelt und ist zukünftig auch nicht zu erwarten. So sind und bleiben Tugendbegriffe,



nach Bernard Williams „dicke Begriffe“<sup>14</sup>, weiterhin wichtige Bestandteile des Deontologismus und des Konsequentialismus. Sie besitzen innerhalb dieser Paradigmen zwar einen sekundären Status, können aber nicht so einfach aus dem jeweiligen Zusammenhang, in dem sie bestehen, herausgelöst werden. So bezeichnen Tugenden bei Kant moralische Kräfte, die notwendig sind, um jene Pflichten, die in der Begründung von Normativität als erstrangig einzustufen sind, erfüllen zu können. In John Stuart Mills qualitativem Utilitarismus zählen Tugenden dagegen zu den ausschlaggebenden Garanten einer universellen Glücksmehrung. Allerdings zeigen die hiermit auf einen bestimmten Zweck ausgerichteten Inanspruchnahmen des Begriffs für höher-rangige Konzepte, dass Tugenden in Form von selbstständig zu bewertenden Phänomenen, die sogar mit normativem Anspruch auftreten dürfen, streng genommen sowohl für den Utilitarismus als auch für die Pflichtenethik redundante und damit vernachlässigenswerte Größen darstellen.

Ohne jemals daran zweifeln zu müssen, dass eine normative Ethik weiterhin utilitäre und deontologische Aspekte zu enthalten habe, wollen und müssen wir uns dennoch auf das Feld der Tugenden begeben. Unser Ansatz, der größtenteils auf Tugendbegriffen aufgebaut ist, soll insbesondere der Explikation der Tugenden als ‚natürlich guten Haltungen‘ dienen. Dabei orientieren wir uns argumentativ nicht an den Gründen für die Tugend als einem funktionalen Argument, da Tugenden für sich selbst Gründe darstellen bzw. mit diesen kompatibel sind. Ähnlich wie Philippa Foot entlehnen wir Handlungsgründe deshalb aus der vernünftigen Natur des Menschen.<sup>15</sup> Die Tugendethik nimmt, so verstanden, wichtige Desiderate der Moraltheorie auf, bildet das Brückenkonzept zum Glückstopos, zeichnet sich ferner durch den offensichtlichen Praxisbezug aus und ist im Zuge dessen auch sehr gut anpassungsfähig an situativ auftretende Forderungen des moralischen Lebens. Wir halten aus diesen und anderen Gründen die Trennung der Tugend in einen extrinsischen – ‚Tugend dient einem höheren Wert‘ – und einen intrinsischen Begriff – ‚Tugend ist an sich wertvoll‘ – für artifiziell und nicht praktikabel. Dennoch evoziert jede Metaethik der Tugenden auch ein zentrales Problem, das Derek Parfit erkannt und beschrieben hat: Wie sollen wir

<sup>14</sup> Vgl. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985, S. 140 ff.; ‚dünne Begriffe‘ – thin concepts – sind in der philosophischen Ethik durchaus praktikabel und gehören zum Standardrepertoire ethischen Argumentierens: ‚Interesse‘, ‚Normativität‘, ‚Handlung‘ zum Beispiel; ‚dicke Begriffe‘ – thick concepts – sind dagegen argumentativ etwas unhandlicher, wenngleich sie für eine moralphänomenologische Beschreibung und situationsgerechte ethische Beurteilung unabdingbar sind.

<sup>15</sup> Philippa Foot, *Die Natur des Guten*, Frankfurt am M. 2004, S. 28: „Zur Tugend gehören nach meiner Beschreibung a) die Anerkennung bestimmter Gesichtspunkte als Handlungsgründe und b) die entsprechende Handlung.“

damit umgehen, dass Menschen, die über Ethik reden, sich selbst nicht mehr auf das von ihnen Gesagte zu verpflichten brauchen? In diesem Sinne hat Parfit die Tugendethik auch als „self-effacing theory“<sup>16</sup> bezeichnet, was nichts anderes heißen soll, „als dass die Tugendethik eine Theorie ist, die sich selbst ausstreicht, insofern sie ihren eigenen Anhängern verbietet, sich an ihr zu orientieren.“<sup>17</sup> Dass Tugendethiker nicht selbst tugendhaft sein sollen, verweist auf die Crux einer Metaethik, die es nicht mehr zu erlauben scheint, sich die allgemeinen Tatsachen des menschlichen Lebens anzuschauen, um daraus verbindliche moralische Urteile für sich und andere bilden zu können.

### Vollendete Brüche und unvollendete Neuanfänge

Das gerade eben beschriebene Paradox einer Tugendethik, die sich eine Selbstanwendung verbietet, deutet auf ein tiefer liegendes Problem hin, das in der Trennung von ‚Ethik‘ als Reflexion auf Moral und ‚Ethos‘ als gelebter Moral besteht. Dieses Schisma führt geradewegs in das Dilemma, dass die Metaethik – teilweise schon beginnend mit Kant – als eine ‚Ethik ohne Ethos‘ daherkommt, die keine moralischen Beurteilungen vornimmt, sondern nur die Struktur moralischer Urteile mit Hilfe von Begriffsanalyse und unter Wahrung methodologischer Stringenz untersucht. Doch hat bereits Scheler dieses Problem hellsichtig erkannt, indem er feststellte, dass „die *Beurteilung* eines Sittlichen ... durchaus kein *sittlicher* Akt“ ist.“<sup>18</sup> Diese Neutralität erschwert es, Tugendbegriffe, die eher moralphänomenologischen Analysen entnommen werden, wirklich ernst zu nehmen. Noch von einer anderen Seite her ergeben sich Schwierigkeiten: Das Operieren mit Tugendbegriffen ist trotz des hervorragenden Praxisbezugs auch für die angewandte Ethik nicht unproblematisch. Obzwar hier die Problemlage meist eindeutig ist und die Neutralität aufgrund der kontextspezifischen Handlungserfordernisse aufgegeben werden kann, sind Tugenden in diesem Bereich nichts anderes als abstrakte Kategorien. Der unter Zeitdruck stehende, ergebnisorientierte Mediziner kann daher nur darauf hoffen, dass sein Handeln auf ein Ethos rekurriert, das die Verwendung von Tugenden von sich aus empfiehlt. Die me-

<sup>16</sup> Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984, S. 24.

<sup>17</sup> Christoph Halbig, *Tugend und Glück*, in: *Glück – Werte – Sinn. Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben*, hg. v. Matthias Hoesch, Sebastian Muders u. Markus Rüter, Berlin u. Boston 2013, S. 171.

<sup>18</sup> Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 2 Tle., <sup>1</sup>1913 u. 1916, in: *Gesammelte Werke*, 15 Bde., Bern, München u. Bonn 1954 ff., Bd.2, 1980, S. 191; Hervorhebungen durch den Verfasser.



<http://www.springer.com/978-3-658-08051-8>

Das Ethos der Ethik  
Zur Anthropologie der Tugend  
Hähnel, M.  
2015, VIII, 390 S., Hardcover  
ISBN: 978-3-658-08051-8