

Einheit der Tugend oder Einheit der Tugenden?

Eine aristotelische Alternative zu Nicolai Hartmanns Position

VON ANSELM WINFRIED MÜLLER

1 Aus der Geschichte des Themas

Einheit der Tugenden ist ein altes Problem. Allerdings wird es von recht unterschiedlichen Fragestellungen und Standpunkten aus aufgeworfen und beantwortet. Ein vorrangiger Gesichtspunkt, der auch die folgenden Erörterungen leitet, ist dabei die Beobachtung, daß die ethischen Tugenden anscheinend untereinander in Spannung stehen, in Konflikt miteinander geraten und in einer und derselben Situation sogar Gegensätzliches verlangen können. Der „Einseitigkeit“ der einzelnen Tugenden und dem Anschein ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit und Unverträglichkeit stellen nun die Denker der europäischen Philosophiegeschichte unterschiedliche Konzeptionen von Vielheit, Verbundenheit, Synthese, Einheit und Koinzidenz gegenüber. Einige Beispiele seien genannt.

1.1 Antike und Mittelalter

Sokrates stellt in Platons *Protagoras* (329 c–d) die Frage, in welchem Sinne die Tugenden als Teile eines Ganzen aufzufassen seien. Alle Tugenden gelten ihm als Wissen; welche Art Einheit sie untereinander bilden, wird jedoch nicht endgültig geklärt. Im *Laches*¹ scheint sich die Tapferkeit als umfassende Tugend zu erweisen, da sie sich auf alles bezieht, was zu fürchten bzw. nicht zu fürchten ist, und deshalb auf alle Übel und auf alle Güter.

Bei Aristoteles begegnet man sowohl einem Plural der Tugenden als auch dem Singular zur Bezeichnung der Vollkommenheit des ganzen Menschen². Die mittelalterliche Lehre von der *connexio virtutum* ist in der aristotelischen Antwort auf das sokratische Problem bereits in nuce vorhanden: Jede Charaktertugend ist auf die Klugheit und die wieder auf alle Charaktertugenden angewiesen, so daß diese – im Unterschied zu den natürlichen Tugenden – nicht ohne einander bestehen können³.

Die Stoa schließt an Sokrates an, indem sie die Tugend für ein Wissen erklärt. Der Inhalt dieses Wissens ist, grob gesprochen, nichts anderes als die Irrelevanz aller sogenannten Güter (und Übel) – mit Ausnahme des Tugendwissens und seiner Betätigung selbst. Ob diese Voraussetzungen für

¹ 199 b – c. Vgl. auch unten 6.5.

² Vgl. NE II 5, 1106 a 22f.; V 3, 1130 a 8–10; VI 13, 1144 a 5f.

³ Vgl. NE VI 13, insbes. 1144 b 30–1145 a 2. Im folgenden wird von natürlichen Tugenden weiterhin im aristotelischen, nicht im humeschen Sinne die Rede sein.

eine Mehrzahl von Tugenden Platz lassen, ist unter den Stoikern umstritten⁴.

Augustinus sagt von der Tugend, sie sei eine gute Beschaffenheit, die niemals schade: „Virtus bona qualitas, quae numquam nocet“ – eine Formulierung, die Thomas von Aquin übernehmen wird. Alle wirklichen Tugenden seien miteinander verträglich. Ja sie seien sogar, sofern es um die Motivation geht, eine einzige, nämlich Liebe zu Gott⁵.

Im Anschluß an Augustinus und an Aristoteles entwerfen und vertreten die Philosophen des Mittelalters – mit wenigen Ausnahmen wie z. B. Duns Scotus – Varianten einer Lehre von der Verknüpfung der Tugenden untereinander. Beispiele finden sich etwa bei Abaelard, Buridan und Thomas⁶.

1.2 Neuzeit

Auch die frühneuzeitliche Scholastik, der Neo-Thomismus und die neuere analytische Aristoteles-Rezeption verteidigen im allgemeinen die Einheit der Tugenden. Ansonsten aber stehen, wo in der neuzeitlichen Philosophie die Ethik überhaupt systematisch betrieben wird, Fragen nach dem Verhältnis der Tugenden untereinander nicht im Vordergrund des Interesses. Immerhin verwirft Kant in der Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* das „ältere Apophthegma“: „Es ist nur eine Tugend und nur ein Laster.“⁷ Allerdings sagt er auch: „Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken (wie es denn unvermeidlich ist) ist nichts anderes, als sich verschiedene moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Prinzip der Tugend geleitet wird.“⁸ Aber darin manifestiert sich eine moralphilosophi-

⁴ Siehe M. Forschner, Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, Stuttgart 1981, 65 f.; vgl. auch 123 f. und 215.

⁵ „Quod virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur“ (Augustinus, De Moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo XV 25; CSEL 90, 29; vgl. dazu S. Davis, The Unity of the Virtues in Abelard's Dialogus, in: Phillip Posiano (Hg.): Proceedings of the Patristic, Mediaeval and Renaissance Conference, Villa Nova 1986, 71–82, hier 77).

⁶ Thomas widmet der aristotelischen Auffassung im Ethik-Kommentar die lectiones 10 und 11 zum VI. Buch, in der Summa theologiae Artikel 1 von Teil I/II, q. 65. An beiden Stellen bezeichnet er die „natürliche Tugend“ des Aristoteles als bloße – naturgegebene oder erworbene (!) – *dispositio*, während er nur der eigentlichen, ethischen Tugend den Charakter eines *habitus* zuspricht. Der hier intendierte Unterschied in der Festigkeit der Verhaltensbereitschaft scheint für unser Thema bei Aristoteles keine Rolle zu spielen. Thomas ist sich im übrigen mit Aristoteles darin einig, daß es der Zusammenhang mit der Klugheit ist, der dafür sorgt, daß die *virtutes morales*, im Gegensatz zu den bloßen *promptitudines*, als *connexae* gelten müssen. Er kennt aber auch die Auffassung Gregors des Großen, die nicht nur in der Klugheit, sondern auch in den anderen drei Kardinaltugenden „quosdam generales conditiones humani animi“ erblickt, „quae inveniuntur in omnibus virtutibus“ (I/II, q. 61, a. 4). Diese Auffassung identifiziert die Kardinaltugenden miteinander. In gewisser Weise nimmt sie aber auch Kants Identifizierung von Tugend mit *fortitudo moralis* vorweg.

⁷ I. Kant, Werke in zehn Bänden, hrg. von Wilhelm Weischedel, Sonderausgabe, Darmstadt 1983, VII, 536. Die Tradition lehrt allerdings nur eine Einheit der Tugenden, nicht der Laster.

⁸ VII, 538; vgl. auch 539 f. Dieses „einige Prinzip“ scheint nun doch eine Art Super-Tugend zu sein, nämlich „die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht“ oder

sche Konzeption, die gerade nicht am Begriff der Tugend, sondern an dem des Gesetzes orientiert ist.

1.3 Phänomenologie

Ein erneutes Interesse am Thema zeigt sich in unserem Jahrhundert bei den Phänomenologen. Das mag verschiedene Ursachen haben. Zum einen spielt wohl der Einfluß Franz Brentanos eine Rolle, dem seinerseits die Beschäftigung mit Aristoteles und der Stoa die Frage „Einheit oder Vielheit der Tugenden?“ vorgibt und der mit der Frage „Ob Tugenden zugleich Untugenden sein können?“⁹ die augustinische Frage nach Verträglichkeit und Konfliktpotential der Tugenden aufgreift. Zum anderen bedeutet die Abwendung von den formalen Interessen des Neukantianismus und die Hinwendung zu inhaltlichen Untersuchungen eine gute Voraussetzung, das Thema Einheit der Tugenden wiederzubeleben. Die Gegenstände des „Wertfühlers“ und die Phänomene des sittlichen Lebens weisen Strukturen auf, an denen vor allem zwei Aspekte das phänomenologische Interesse wecken: die Eigenarten der einzelnen Werte auf der einen und ihre begriffliche oder auch empirische gegenseitige Bezogenheit auf der anderen Seite.

Edmund Husserl verfolgt diesen zweiten Aspekt in recht abstrakter Weise. Er spricht dabei einerseits allgemein über die Möglichkeit von „Wertkonflikten“, andererseits aber auch z. B. über die Koexistenz von Selbstliebe und Nächstenliebe in einer Ethik, die Raum läßt für den „tragischen Konflikt“¹⁰.

1.4 Nicolai Hartmann

Vor allem aber ist hier Nicolai Hartmann zu nennen, der ehemalige Neukantianer, dessen *Ethik*¹¹, in erster Auflage 1925 erschienen, von der Phänomenologie besonders nachhaltig beeinflusst ist. Im Unterschied zu Max Scheler widmet er der Frage nach dem Verhältnis der Tugenden untereinander erhebliche Aufmerksamkeit. Er bezweifelt, zunächst jedenfalls, die Vielheit der Tugenden nicht. Die Frage nach ihrer Einheit – genauer: die Suche nach einer Einheitstugend – ergibt sich ihm aus der Tatsache der Wertkonflikte. Anscheinend sind solche Konflikte nur in dem Maß zu überwinden, als Wert-Synthesen zustande kommen.

In den folgenden Überlegungen gehe ich von Problemen und Lösungsvorschlägen aus, die Hartmann entwickelt, um dann im Anschluß an die aristotelische Tradition eine Sicht der Einheit der Tugenden zu skizzieren,

„Tapferkeit (fortitudo moralis)“. Sogar einer aristotelischen Auffassung kommt er nahe, wenn er hinzufügt: „auch wird sie die eigentliche, nämlich praktische Weisheit genannt: weil sie den Endzweck des Daseins der Menschen auf Erden zu dem ihrigen macht“ (VII, 537; vgl. unten 4.5).

⁹ F. Brentano, Grundlegung und Aufbau der Ethik, Neuauffl. Hamburg 1978, 370 u. 375.

¹⁰ A. Roth, Edmund Husserls ethische Untersuchungen, Den Haag 1960, 88–90, 118–120.

¹¹ Berlin 1962.

die die Auffassungen Hartmanns teilweise bestätigen, teilweise ergänzen und korrigieren soll. Dabei werde ich die Verknüpfung der Tugenden, Hartmann folgend, unter dem Gesichtspunkt ihrer Verträglichkeit erörtern und nur am Rande auf ihre wechselseitige Abhängigkeit zu sprechen kommen.

2 Hartmanns Überlegungen zur Synthese ethischer Werte

Bei Hartmann sind Tugend-Dispositionen sekundär gegenüber den gefühlten und geschauten Tugendwerten. Diese bilden einen Bereich des idealen Seins. Eine solche Ontologie bringt die Möglichkeit mit sich, Tugendkonflikte auf eine objektive „Antithetik“ oder „Antinomie“ zugrunde liegender Werte zurückzuführen. Ansonsten soll diese Ontologie uns hier nicht weiter beschäftigen.

Hartmann läßt sich in seinen Überlegungen allerdings zugleich von der aristotelischen Tugendlehre leiten, aus deren Perspektive sittliche Werte eher den Realisierungen der Tugend und dieser selbst gegenüber sekundär sind – wenn sie überhaupt eine Rolle spielen – oder vielleicht als Zielkonzeptionen vorkommen. Er erblickt in der aristotelischen Konzeption der Tugend als Mitte ein Modell der Lösung von Wertkonflikten, das eine Perspektive auch auf diejenigen Fälle erlaubt, in denen wir Wert-Antinomien fühlen, ohne entsprechende Wert-Synthesen angeben zu können. Im einzelnen können wir ihm folgende sechs Thesen zuschreiben:

2.1 *Nicht jede, aber die typische aristotelische Tugend ist – als Mitte zwischen entgegengesetzten Lastern verstanden – eine Synthese von zwei Werthaltungen, die miteinander in Spannung liegen.*

„Hinter den Aristotelischen Tugenden stecken in Wahrheit allemal zwei Werte, und diese zeigen in der Tat deutlichen Gegensatzcharakter“ (568). So vereinigt z. B. die Tapferkeit (*andreia*) in sich zwei nicht immer verträgliche Werte: die Kühnheit, die die Feigheit ausschließt, und die Vorsicht, die den Übermut verhindert. Ebenso ist die Großzügigkeit (*eleutheria*) eine Synthese zwischen zwei einseitigen Werten, der Sparsamkeit, die die Verschwendung ausschließt, und der Freigebigkeit, die den Geiz vermeidet (574; vgl. 567).

2.2 *Die Ethik hat es auch mit anderen Tugend- und sonstigen Werten zu tun, die keine derartigen Synthesen darstellen.*

Was diese These meint, wird an einer Reihe von Beispielen deutlich:

2.2.1 Von den aristotelischen unterscheidet Hartmann „höhere sittliche Werte“ (573) wie Nächstenliebe, Wahrhaftigkeit, Treue und Glaube (572). Strukturell sind sie nach seiner Auffassung eher mit den einseitigen Werten Kühnheit und Vorsicht, Sparsamkeit und Gebefreudigkeit zu vergleichen

als mit den entsprechenden Synthesen, den Tugenden der Tapferkeit bzw. der Großzügigkeit. Diese enthalten die Überwindung einseitiger Werte schon in sich, Nächstenliebe, Wahrhaftigkeit usw. noch nicht. Zwischen Gerechtigkeit und Nächstenliebe, zwischen Reinheit und Fülle, zwischen Stolz und Demut besteht jeweils eine Antinomie (573). Der Grund dafür, daß wir uns an solchen einseitigen und deshalb antithetischen Werten orientieren, liegt darin, daß das Wertfühlen die erforderliche und postulierte Synthese (noch) nicht erfaßt (572f.).

2.2.2 Von besonderem Interesse sind für Hartmann Antinomien „zwischen den Persönlichkeitswerten und den allgemeinen Werten“ – Antinomien, „durch welche das Ganze des sittlichen Wertreichs gleichsam in zwei Lager gespalten ist“ (575). Gemeint ist hier auf der einen Seite, was die moralische Orientierung beliebiger Individuen miteinander verbindet, und auf der anderen, was einen jeden von ihnen auf unverwechselbare Weise qualifiziert.

2.2.3 Ein weiteres Beispiel für das Ausbleiben einer postulierten Synthese liefert die Fernstenliebe. Sie steht nach Hartmann insbesondere zu Gerechtigkeit und Nächstenliebe im Gegensatz. Die Synthese müßte hier Gegenwarts- und Zukunftswerte in einer Grundhaltung vereinigen (575).

2.2.4 Schließlich stehen alle Tugendwerte untereinander oder wenigstens mit bestimmten anderen in einer grundsätzlichen Spannung: „Erst ein Rechtssinn, der zugleich liebend, eine Nächstenliebe, die zugleich auf den ‚Fernsten‘ bedacht, ein Stolz, der zugleich demütig wäre, dürfte als ein Ideal sittlichen Verhaltens gelten. Sofern aber die Antithetik der Werte sich abgestuft durch das ganze Wertreich hindurchzieht, so ergibt sich die Konsequenz, daß isolierte Werte für sich überhaupt nicht bestehen, daß vielmehr jeder Wert nur in Synthese mit anderen zu seiner wahren Sinnerfüllung kommt – und zwar der Idee nach schließlich in Synthese mit allen“ (577).

2.3 *Auch wo keine Antinomie zwischen Tugendwerten als solchen herrscht, kann die „Gegensätzlichkeit“ oder schlicht „materiale Verschiedenheit“ zwischen Werten in der Wirklichkeit zu unauflösbaren Konflikten führen.*

Hartmann führt dazu u. a. aus: In der „konkreten Situation“ gibt es „Wertkonflikte ... zwischen allen Werten“. „Wo es ... in der Struktur der Situation liegt, daß zwei verschiedene in ihr beteiligte Werte nicht gleichzeitig berücksichtigt werden können, da kann die Entscheidung nur dem einen folgen, den anderen aber verletzen“. „Das heißt aber, prinzipiell gesprochen, daß in der konkreten Situation alle materiale Wertverschiedenheit antinomischen Charakter annehmen kann“ (576).

2.4 *Im Wertgefühl des einzelnen kann der Anspruch eines Wertes zu dem der übrigen durch Exklusivität in Gegensatz treten.*

Dies geschieht dann „auf Kosten anderer Werte, auch solcher, die ihm nicht material entgegengesetzt sind“. Die im Wert gegebene Einseitigkeit wird hier in seiner Realisierung zu Rigorismus. Es kann sogar zum Fanatismus der Gerechtigkeit, der Nächstenliebe, der Treue, der Bescheidenheit, der Demut, der Distanz, des Stolzes, des Vertrauens usw. kommen. „In diesem Sinne läßt sich sagen, alle sittlichen Werte haben auch ihren Widerhaken – zwar nicht an sich, wohl aber für den Menschen –, eine Grenze, von der ab ihre Herrschaft im Wertbewußtsein aufhört wertvoll zu sein. ... Hier liegt der Widerhaken der Werte im Verhältnis zwischen der Enge des Wertbewußtseins und der Struktur der Werttafel selbst ...“ (576 f.).

2.5 *Es ist ohne weiteres möglich, daß ein ethischer Wert mit einem ethischen Unwert koexistiert, solange es sich nicht gerade um ein Gegensatzpaar handelt.*

„Nächstenliebe verträgt sich durchaus mit Ungerechtigkeit, Gerechtigkeit aber nicht mit Lieblosigkeit. Ebenso widerstreitet Reinheit der sittlichen Armut nicht, Fülle aber nicht der Unreinheit“ (566). Erst eine Tugend, die Nächstenliebe und Gerechtigkeit zur Synthese brächte, verträge sich selbstverständlich weder mit Ungerechtigkeit noch mit Lieblosigkeit. Aber eine solche Tugend wäre dann immer noch beispielsweise mit Feigheit oder Mangel an Fernstenliebe verträglich. In solchen Verträglichkeiten wird der Unterschied von Hartmanns Auffassung zur Lehre von der *connexio virtutum*, der zufolge keine ethische Tugend ohne die übrigen bestehen kann, besonders greifbar.

2.6 *Unserer Idealvorstellung nach orientiert sich, was den Namen der sittlichen Tugend verdient, an einem Wert, der alle Einseitigkeit abgelegt hat und keiner weiteren Synthese bedürftig ist.*

In dieser Formulierung fasse ich Hartmanns Tendenz zusammen, über die bisherigen Thesen in der Richtung auf eine Verknüpfung der isolierten Tugenden hinauszugehen. Hier einige Aspekte dieser Tendenz:

2.6.1 „... ein jeder einzelne Wert erlangt seinen eigenen vollen Wertcharakter erst durch sein axiologisches Gegengewicht in der Synthese mit ihm. Er ist auch in sich selbst unvollständig, ja in seinem Wertcharakter bedroht, ohne sein Gegengewicht“ (578).

2.6.2 Bemerkenswert ist der implizite Vergleich zwischen gegenseitiger Bezogenheit von Werten und funktionalen Zusammenhängen innerhalb eines Organismus: „Solange einzelne Werte – wie komplex sie in sich selbst auch sein mögen – einander gegenüber ohne organische Verknüpfung bestehen

bleiben, muß notwendig etwas vom Charakter des Widerhakens in ihnen zurückbleiben“ (579). Schon zuvor heißt es von den „Aristotelischen Tugenden“, sie seien „komplexe Werte, die ... in der inneren organischen Verbindung zweier material entgegengesetzter Wertelemente“ bestehen (569).

2.6.3 Hartmann schreibt (577): „Erst ein Rechtssinn, der zugleich liebend, eine Nächstenliebe, die zugleich auf den ‚Fernsten‘ bedacht, ein Stolz, der zugleich demütig wäre, dürfte als ein Ideal sittlichen Verhaltens gelten.“ Man könnte diese Aussage so verstehen: Die Begriffe von Rechtssinn, Nächstenliebe usw. müßten eigentlich bereits so strukturiert sein, daß sie sozusagen den Ausschluß des entgegengesetzten (und überhaupt eines ethischen oder jeden wirklichen) Wertes ihrerseits ausschließen. In dieser Richtung werden meine weiteren Überlegungen nach einer Alternative zu Hartmanns Einheitskonzeption suchen.

2.6.4 Für Hartmann selbst jedoch ist das Postulat einer allgemeinen Verträglichkeit der Werte nur in dem Maß realisiert, wie Wertsynthesen existieren und im Wertfühlen gegeben sind. Das aber, so meint er, ist faktisch immer nur partiell der Fall – für die europäische Moraltradition z. B., die er im Blick hat, insbesondere auf der Ebene der typischen aristotelischen Tugenden.

2.6.5 Das Problem der Wert-Antithetik wäre letztlich erst gelöst, wenn uns eine Synthese aller ethischen Werte in einem „Einheitsethos“ möglich wäre: „Erst ein solches würde in einem höheren und strengeren Sinne ‚Tugend‘ heißen dürfen ...“ (574). „In der Verfolgung dieses Gedankens liegt unabweisbar der Ausblick auf eine ideale Synthese aller sittlichen Werte“ (579). „Damit nähert sich die Ethik wieder der altstoischen Idee einer ‚Einheit der Tugend‘“ (579). Dieser Idee wird die Theorie einer Einheit der Tugenden gegenüberzustellen sein.

2.6.6 Ähnlich wie diese Theorie keine Einheit der Laster kennt, gilt für Hartmann: „Der Idee einer ‚Einheit der Tugend‘ ... entspräche keine ‚Einheit der Untugend‘“ (582). „Die Schlechtigkeiten, Laster, Mängel ziehen einander nicht nur nicht nach sich, sondern die vielen material entgegengesetzten unter ihnen schließen sich auch noch gegenseitig aus“ (583).

2.7 *Wir wissen nicht wirklich, daß ethische Werte miteinander verträglich sein müssen; diese Ungewißheit betrifft sogar die Verträglichkeit verpflichtender Werte.*

2.7.1 Wir kommen aber nach Hartmann nicht umhin, eine solche Verträglichkeit und sogar eine alle Tugenden einschließende Synthese zu postulieren: „Die axiologische Forderung der Synthese ... besteht unabhängig von ihrer Erfüllbarkeit. Sie ist einfach dadurch gegeben, daß das Verhalten des Menschen in den überall vorliegenden Konfliktfällen eben doch nur ein einheitliches sein kann. Die Idee der Wertsynthese in einem idealen sittlichen

Habitus ist also das notwendige Postulat der Ethik aller bestehenden Wert-Antithetik gegenüber. Gesucht ist gerade ein Einheitsethos“ (574).

2.7.2 Diese Suche zu unterlassen, steht gar nicht in unserer Macht. Denn zunächst einmal gilt: „Das Ausschauen nach der Synthese ist aller Wertgegensätzlichkeit gegenüber ein unwillkürliches, im Wesen des Wertbewußtseins liegendes“ (581).

2.7.3 Zwar ist damit der Philosophie eine Aufgabe vorgezeichnet: Wie das „lebendige Wertgefühl“, soll auch sie nach der Synthese Ausschau halten (574). Aber mit dialektischen Konstruktionen ist hier nichts gewonnen: Philosophie kann die Synthese nicht vorwegnehmen. Ohne im Wertfühlen erfaßt zu sein, ist eine Wertsynthese bedeutungslos. „Werte müssen gefühlt und auf Grund des Fühlens konkret geschaut sein“ (580).

2.7.4 Sind alle erlebten Wert-Antinomien grundsätzlich auflösbar? Oder wenigstens manche? Oder aber gar keine? Derartige Fragen stoßen an die Grenzen unseres Wissens und lassen sich nicht beantworten. Es ist sogar möglich, „daß sich die Antinomien irgendwie in den Synthesen erhielten, daß also die letzteren gar keine Behebung oder Auflösung des Gegensatzverhältnisses, sondern nur eine Umspannung oder Überbrückung bedeuteten“ (584).

3 Vorläufige Abgrenzung einer alternativen Konzeption

Ich werde nun der Hartmannschen Sicht der Tugenden eine „Alternative Konzeption“ gegenüberstellen, die ihr verwandt, zugleich aber entgegengesetzt ist. Die Verwandtschaft besteht im Eingeständnis eines Anscheins von Unverträglichkeit zwischen verschiedenen Tugenden, in der Bemühung, dieses gleichzeitig theoretische und praktische Problem zu lösen, und in der Anerkennung einer Forderung der Vernunft, die Lösung zu suchen. Die Entgegensetzung besteht darin: Während nach Hartmann jede einzelne Tugend – auch wenn sie bereits eine Wertsynthese darstellt – mit anderen Tugenden in Konflikt geraten kann, enthält unter der Alternativen Konzeption der Begriff jeder ethischen Tugend bereits die Rücksicht auf die Erfordernisse aller anderen ethischen Tugenden; das Postulat der Verträglichkeit ist hier einerseits im Begriff der Tugend und andererseits im vollkommenen Besitz jeder beliebigen Tugend tatsächlich erfüllt. Unter dieser Alternativen Konzeption sind also auch in „konkreten Situationen“ Konflikte zwischen Tugenden nur in dem Sinne möglich, daß das Subjekt die Forderungen wenigstens einer der „kollidierenden“ Tugenden mißversteht oder aber auf andere Weise nicht moralisch qualifiziert ist, allen Erfordernissen der Tugenden gerecht zu werden.

Den Unterschied zwischen den beiden Konzeptionen könnte man demnach auch so kennzeichnen: Hartmann meint, angesichts einer faktischen Uneinheitlichkeit der Tugenden nur die Einheit der Tugend postulieren zu

können und zu sollen. Die Alternative Konzeption dagegen behauptet eine Einheit der Tugenden. Mit dieser Kennzeichnung habe ich auch schon angedeutet, was uns dazu bewegen sollte, der Alternativen Konzeption den Vorzug zu geben. Es ist nicht eine einfachere innere Struktur: wir werden sehen, daß die Alternative Konzeption nicht weniger komplex ist als die von Hartmann entwickelte. Vielmehr ist es gewissermaßen die Phänomenologie der Tugenden selbst und, sozusagen dahinter, ihre Teleologie, die uns zu zwingen scheinen, die Lösung des Problems der sittlichen Konflikte in einer Konzeption der Kompatibilität der Tugenden, nicht in einer Erklärung der Strukturen ihrer Kollision zu suchen. Die Alternative Konzeption wird im Ergebnis, wenn auch vielleicht nicht in allen Motiven und Aspekten, mit der aristotelischen und mittelalterlichen Idee einer *connexio virtutum* konvergieren.

4 Aristotelische Ansatzpunkte

Die Alternative Konzeption geht, wie diejenige Hartmanns, von der aristotelischen Tugendlehre aus. Sie geht jedoch mit deren Schwierigkeiten nicht in genau derselben Weise um.

4.1 *Tugend: Mitte oder Veredelung einseitiger Werte?*

Daß Aristoteles einige Mühe hat, jede einzelne der von ihm behandelten Tugenden als Mitte zwischen zwei charakterlichen Defekten zu kennzeichnen, ist bekannt. Hartmann scheint den Schwierigkeiten mit seinem Begriff der einseitigen höheren („nicht-aristotelischen“) Tugenden zu begegnen, die nicht als Wertsynthesen zu betrachten sind. Gerechtigkeit z. B. ist aus dieser Perspektive keine Mitte, sondern Gegenpol zur Nächstenliebe; eine „Mitte“, also eine Synthese aus Gerechtigkeit und Nächstenliebe ist einstweilen noch ein Postulat. Man kann jedoch auf die Schwierigkeiten auch anders reagieren: indem man nämlich die Konzeption der Tugend als Mitte generell in Frage stellt.

Für eine solche Reaktion spricht u. a. die Tatsache, daß diese aristotelische Konzeption (auch im Griechischen) als Deutung umgangssprachlicher Begriffe nicht überzeugt. Großzügigkeit (vgl. 2.1) ist nicht als Synthese aus Freigebigkeit und Sparsamkeit zu verstehen; sie hält nicht wirklich die Mitte zwischen Geiz und Verschwendung. Sie ist vielmehr eine Form der Freigebigkeit und nur dem Geiz (oder einer Form des Geizes) entgegengesetzt. Die Sparsamkeit ist eine andere Tugend; sie – und nicht die Großzügigkeit – ist dem Laster der Verschwendung entgegengesetzt. Ähnliches gilt für andere Konstellationen von Tugendbegriffen. So ist etwa Tapferkeit nur der Feigheit, nicht der Tollkühnheit wirklich entgegengesetzt; einer anderen Tugend, der Vorsicht, steht Tollkühnheit als Mangel gegenüber; Tapferkeit ist also auch keine Synthese zwischen den „einseitigen Werten“ der Vorsicht und der Kühnheit.

Die Tugenden der aristotelischen Ethik werden daher besser nicht als Synthesen, sondern als Veredelungen einseitiger Werte verstanden. Aristoteles selbst bezeichnet die jeweilige Basis der Veredelung als natürliche Tugend. So könnte man Gebefreudigkeit als natürliche Basis der Freigebigkeit (oder Großzügigkeit) bezeichnen; die Neigung, Ressourcen zusammenzuhalten, wäre dagegen die natürliche Tugend, auf der die ethische Tugend der Sparsamkeit beruht. Ähnlich ist Kühnheit die natürliche Vorform der Tugend der Tapferkeit; und man könnte sagen, Vorsicht trete in zwei Varianten auf: als natürliche und als ethische Tugend.

Der Unterschied zwischen den beiden Varianten liegt nach Aristoteles darin, daß die erste, die natürliche Tugend, einer sozusagen blinden Tendenz entspricht, während die zweite, die ethische Tugend, auf dem Wege von Erfahrung, Belehrung und Reflexion zur Erleuchtung durch Einsicht gelangt ist. Die erste ist vielen Situationen durchaus einigermaßen angepaßt und angemessen – daher die Bezeichnung „natürliche Tugend“. Sie versagt jedoch, insofern sie keine differenzierten Reaktionen hervorbringt und die besonderen Umstände nicht in Betracht zieht.

Ein Beispiel: Natürliche Tapferkeit wird einen hungrigen Menschen passenderweise dazu führen, sich durch unwegsames oder auch gefährliches Gelände unter Mühe einen Pfad zu bahnen, um zu einer Mahlzeit zu gelangen. Ein vergleichbares Verhalten wäre kaum angemessen, wenn eine Schlange von Menschen vor ihm steht, die ihn von der Ausgabe eines rationierten Essens trennt. Angesichts der Umstände verlangt Tapferkeit, falls sie überhaupt hier vonnöten ist, eher geduldiges Warten.

Nun gehören zu den Umständen, für die eine veredelte, nicht aber eine natürliche Tugend „sensibel“ ist, insbesondere auch die Erfordernisse anderer Tugenden. Daraus ergibt sich jetzt schon, daß von einer Einheit oder Verbundenheit der ethischen, nicht aber der natürlichen Tugenden die Rede sein kann.

4.2 *Verknüpfung durch Klugheit*

Die Einsicht, mit der sich eine natürliche Tugend verbinden muß, um zur ethischen Tugend zu werden, ist praktische Klugheit, die aristotelische *phronesis*. Sie ist selbst Tugend – wenn auch Verstandestugend –, und zwar eine einzige für die „Transformation“ aller praktischen Tugenden aus ihrer natürlichen in die ethische Gestalt. So kann keine ethische Tugend ohne Klugheit, aber auch die Klugheit in ihrer Ausrichtung auf das Gute nicht ohne die ethischen Tugenden bestehen. Schon auf diese Weise – indirekt, auf dem Weg über die Klugheit – sind die verschiedenen ethischen Tugenden auch untereinander verbunden. Man kann z. B. nicht tapfer sein, ohne klug zu sein, klug aber nicht, ohne gerecht zu sein; also kann man nicht tapfer sein, ohne gerecht zu sein.

Dieser der aristotelischen Tradition entnommene Beweis für die Ver-

knüpfung der Tugenden könnte den Eindruck eines Taschenspielertricks erwecken. Aber dieser Eindruck wird verschwinden, sobald wir sehen, worauf die Verbindung ethischer Tugenden mit der Klugheit unter der Perspektive unserer Fragestellung tatsächlich hinausläuft.

4.3 *Definierende Finalität der Tugend*

Wenn eine aristotelisch (oder auch augustinisch) orientierte Tugendlehre erklärt, das Verhalten im Sinne der Tugenden sei immer gut, eine Tugend könne gar nicht zu schlechten Ergebnissen führen, weil sie per definitionem um des Edlen willen praktiziert werde, weil also z. B. Ausdauer und Kühnheit nur „im Dienste eines guten Zieles“¹² die Bezeichnung „Tapferkeit“ verdienen: so kann auch diese Begründung als Taschenspielertrick erscheinen. Denn soll hier nicht – etwa gegen den Utilitarismus – der unbedingte, uneingeschränkte Wert der einzelnen Tugenden dadurch nachgewiesen werden, daß man sozusagen von außen bereits in ihre Definition die Garantie moralischer Qualität hineinpackt?

Aber auch hier trägt der Schein. Der Sinn jener Begründung liegt nämlich gar nicht darin, Zweifel daran auszuräumen, daß die Praxis jeder Tugend ausnahmslos gute Konsequenzen habe. Es geht vielmehr um eine Erinnerung an die Pointe des Begriffs der Tugend: Nur insofern ein Tugend-Begriff von der Hinordnung der jeweiligen Tugend auf den Wert ihrer Betätigung bestimmt ist, haben wir Interesse an diesem Begriff und eine Verwendung für ihn.

Darin liegt der Grund dafür, daß nicht von einem Trick die Rede sein kann, wenn die Tradition sich sozusagen per definitionem weigert, als Tugend eine Disposition zu bezeichnen, deren Betätigung schlecht sein kann. Wir sprechen ja auch nicht von einem Trick, wenn ein Organ nur dann als gesund bezeichnet wird, wenn seine Verfassung auf die Gesundheit des ganzen Organismus hingeordnet ist. Die überfunktionierende Schilddrüse ist nicht „zu gesund“, sondern krank. So ist auch der Tollkühne eben nicht „zu mutig“, sondern dumm.

Der Begriff der Tugend und die Begriffe einzelner Tugenden sind also teleologischer Natur. Und zwar durch ihren Bezug auf ein telos, das sich nicht in der Verwirklichung der einzelnen Tugend erschöpft. Als Tugend wird nur

¹² Was ist ein gutes Ziel? Ist z. B. im Falle tapferen Verhaltens an ein Ziel gedacht, das gerade in diesem Verhalten intendiert ist – z. B. die Sicherstellung einer dringend benötigten Mahlzeit oder die Rettung eines Menschen –, oder aber an das Tapfer-Sein selbst, um dessentwillen ja nach Aristoteles der Tapfere tapfer handelt, oder schließlich an das gute Leben? – Um eine Antwort auf diese Frage wenigstens anzudeuten: Die drei erwogenen Alternativen könnten auf dasselbe hinauslaufen. Denn ein gutes Leben läßt sich konsequenterweise nur als Leben der Tugend bzw. der Tugenden verstehen; und einzelne, etwa situationsbestimmte Ziele können nur insoweit als gut gelten, als sie motivational in das so verstandene gute Leben integriert sind. Vgl. A. W. Müller, *Ende der Moral?* Stuttgart 1995, 188–191.

eine Disposition bezeichnet, die als solche den Menschen dazu qualifiziert, ein gutes Leben zu führen.

Nach Hartmann kann das nur heißen: eine Disposition, die im großen und ganzen – genauer: in dem Maß, in dem ihre Aktualisierung nicht mit der Aktualisierung einer anderen Tugend kollidiert – zum guten Leben beiträgt. Die Alternative Konzeption dagegen behauptet im Anschluß an die aristotelische Tradition: Nicht nur ist Tugend in einem allgemeinen Sinn auf das gute Leben ausgerichtet; sondern jede Tugend ist von der Art, daß ihre Praxis unfehlbar, ausnahmslos und uneingeschränkt gutes Leben konstituiert. Dispositionen, die das nicht tun – ein ziel-neutral verstandener Fleiß, eine Kühnheit, die beliebigen Gefahren trotzt – sind keine Tugenden.

Was läßt sich unter diesen Voraussetzungen über die Struktur einer beliebigen Tugend sagen? Wie z. B. läßt sich Tapferkeit so gegen sonstige Kühnheit abgrenzen, daß klar wird, worum es dem tapferen Verhalten geht? Mit der Beantwortung dieser Frage kann ich hier nur einen Anfang machen: Abschnitt 5 soll die Konsequenzen aufzeigen, die sich aus der Alternativen Konzeption für das Verständnis der einzelnen Tugend ergeben. Zuvor aber ist noch zu klären, was die Teleologie der Begriffe von Tugenden für deren Einheit bedeutet.

4.4 Verknüpfung durch übereinstimmende Finalität

Damit kommen wir zum entscheidenden Gedanken der Alternativen Konzeption: Eine Tugend, eine Disposition also, die ihrem Begriff nach dem guten Leben dient, ist als solche, ihrer Finalität halber, so beschaffen, daß sie sich nicht in Handlungen, Unterlassungen usw. verwirklicht, die anderen Tugenden widerstreiten. Denn eine so geartete Verwirklichung würde nicht nur anderen Tugenden widerstreiten, sondern zugleich ihrer eigenen Finalität, die ja keine andere als die der übrigen Tugenden ist, – dem guten Leben.

Diese Finalität also ist es, die nach der Alternativen Konzeption letzten Endes Verknüpfung und Einheit der Tugenden untereinander ausmacht. Der Grund für die Notwendigkeit dieser Verknüpfung läßt sich auch folgendermaßen artikulieren: In ihren natürlichen Vorformen sind alle Tugenden auf Werte ausgerichtet, die in ihrer Verwirklichung unter bestimmten Umständen miteinander kollidieren können. Wenn nun die Betätigung einer Tugend keinem, auch von dem ihren verschiedenen, ethischen Anspruch widerstreiten soll, so muß die Tugend selbst eine Disposition sein, die auf eine solchermaßen verträgliche Betätigung ausgerichtet ist. Für die Garantie dieser Verträglichkeit, also dafür, daß die Betätigung einer Tugend auch den Erfordernissen der übrigen Tugenden genügt, sind aber eben diese Tugenden zuständig. Also ist keine Tugend in ihrer vollkommenen Form ohne die übrigen zu haben.

4.5 Zusammenhang zwischen Klugheit und gemeinsamer Finalität der Tugenden

Eine solche Verknüpfung läßt sich für die natürlichen Tugenden nicht behaupten. Zwar mag ihnen allen – als natürlichen Anlagen eines überlebensfähigen Organismus – eine naturgegebene gemeinsame Finalität zugrunde liegen. Aber die Finalität eines spezifisch menschlichen Lebens ist eine (vielleicht unausdrücklich) konzipierte Finalität. Am konzipierten telos gemessen, ist die Aktualisierung der bloß natürlichen Tugenden ein ungenügender Lebensvollzug. An ihm gemessen, sind sie nicht einheitlich ausgerichtet. Die Tendenzen der natürlichen Tugenden können einander widerstreiten. Die natürliche Tapferkeit des Draufgängers führt zu rücksichtslosen Verletzungen, die natürliche Rücksichtnahme des Nachgiebigen zum Verzicht auf wichtige Ziele. (So läßt sich EN VI 13, 1144 b 32–1145 a 2 im Licht von 1144 b 1–13 auslegen.) Man darf vermuten, daß keine Konzeption des guten Lebens in einer Praxis nach Maßgabe der bloß natürlichen Tugenden realisierbar ist.

Die Aufgabe, eine Konzeption des guten Lebens in den unterschiedlichsten Situationen zu realisieren, weist Aristoteles der Klugheit zu. Sache der Klugheit ist es also u. a. auch, im Hinblick auf jede gegebene Art von Situation die Belange der verschiedenen Tugenden sozusagen aufeinander abzustimmen – nach Maßgabe jener übergeordneten Konzeption. Insofern sagt man dasselbe, wenn man einmal (4.2) die Klugheit und dann wieder (4.4) die teleologische Übereinstimmung der ethischen Tugenden für deren notwendige Verknüpfung verantwortlich macht.

Diesen Zusammenhang bezeugen wir übrigens auch, wenn wir sagen, der Tollkühne sei nicht „zu mutig“, sondern dumm (4.3): Was ihm fehlt, ist die Klugheit, die u. a. dafür sorgt, daß man Widerständen und Gefahren da, aber auch nur da trotzt, wo es um eine Sache geht, die den Einsatz verdient; und das ist eine, die weder trivial ist noch in der Situation hinter anderen Erfordernissen des guten Lebens zurückstehen muß. Was aber ist nicht trivial, sondern wertvoll? Und welche anderen Erfordernisse sind mit der Situation verbunden und beanspruchen Vorrang? Beide Fragen beantwortet nur der Mutige richtig, der sich aufgrund seiner übrigen Tugenden in den verschiedenen Werten und Erfordernissen des guten Lebens auskennt, und zwar – weil er klug ist – so, daß er die Belange der verschiedenen Tugenden in der Situation aufeinander abzustimmen weiß.

Von welcher Norm wird solche Abstimmung gesteuert? Wir können antworten: von einer Konzeption des guten Lebens. Allerdings müssen wir damit rechnen, daß sich (wenigstens Aristoteles zufolge) diese Konzeption nicht unabhängig von einer näherungsweise Spezifizierung der einzelnen Tugenden artikulieren läßt, die ihrerseits, der Alternativen Konzeption entsprechend, wiederum nicht ohne ihre Hinordnung auf das gute Leben zu verstehen sind. Zu einer Konzeption des guten Lebens gelangt man eben nicht durch Definition, sondern durch Hineinwachsen in eine Tradition.

4.6 *Einheit und Unterschiedenheit der Tugenden*

Selbstverständlich unterscheiden sich die einzelnen ethischen Tugenden ihrem Wesen nach. Wäre eine Tugend einzig als Disposition definiert, die auf das gute Leben ausgerichtet ist, so gäbe es nur eine einzige Tugend. Welche Elemente also gehen in die Definitionen oder Erklärungen von Tugendbegriffen ein?

Ich kann diese Frage hier nicht angemessen beantworten. Aber so viel scheint klar: Je nach Tugend, werden folgende Begriffsmerkmale im Vordergrund stehen: 1. Typische Muster der Manifestation. Eine Tugend läßt sich durch Weisen erwünschten Handelns, Unterlassens, Fühlens, Denkens usw. kennzeichnen, zu denen die jeweilige Tugend tendenziell¹³ disponiert. Ein Beispiel wäre etwa: Zuteilen nach gleichem Maß im Fall der Gerechtigkeit. Oder: Nicht-Stören im Fall der Rücksichtnahme. 2. Gründe oder Motive, die für die Manifestation der Tugend konstitutiv sind. So liefert etwa das Beschenktwerden Gründe für Empfindungen und Handlungen, in denen sich die Tugend der Dankbarkeit verwirklicht. Der Barmherzige erblickt in der Bedürftigkeit des Gegenübers usw. einen Grund für bestimmte Weisen des Handelns. Dankbarkeit und Barmherzigkeit gehören auch zu den Tugenden, deren Namen zugleich Motive benennen. 3. Zurückstellung von Gründen und Motiven einer bestimmten Art. Um andere nicht zu stören, relativiert der Rücksichtsvolle konkurrierende Handlungsgründe, insbesondere eigene Zielsetzungen, und er schränkt entsprechende Verhaltensweisen ein. Tapferkeit begrenzt das Motiv der Furcht: sie verlangt den Ausschluß bzw. die Unterordnung von Gesichtspunkten, die sich aus scheinbaren bzw. wirklichen Gefahren und Risiken ergeben. Spezifischen Versuchungen stellen sich auch andere Tugenden entgegen – so etwa der Versuchung zur Schadenfreude oder zur Gleichgültigkeit die Anteilnahme.

Die Alternative Konzeption behauptet nun, daß die Struktur einer Tugend mit diesen drei Wesenskomponenten – genauer: mit der Nennung von jeweils kennzeichnenden Komponenten dieser drei Gruppen – noch nicht adäquat beschrieben ist. Was fehlt, wenn die Beschreibung von Tugendstrukturen deutlich machen soll, daß ethische Konflikte durch die Praxis der Tugenden selber lösbar sind?

5 **Strukturen ethischer Tugenden**

Hier stehen wir vor der Aufgabe, zu klären, wie eine Tugend, deren Verwirklichung ausnahmslos gutes Handeln bedeutet, beschaffen sein müßte. Betrachten wir zu diesem Zweck zunächst zwei Beispiele.

¹³ In Ausnahmefällen manifestiert sich eine Tugend nicht im typischen Muster ihrer Betätigung. Vgl. 5.1.

5.1 *Zwei Beispiele*

Das erste liefert die Tugend der Gerechtigkeit. Sie verlangt u. a. die Achtung von Eigentumsrechten anderer. Also scheint zu dieser Tugend die feste Disposition zu gehören, Geliehenes absprachegemäß zurückzugeben. Bei näherem Hinsehen erweist sich diese Behauptung als ungenau. Denn es gibt Ausnahmerebedingungen, unter denen eine andere Tugend einem Verhaltensmuster, das ansonsten nach Maßstäben der Gerechtigkeit erlaubt, geboten, oder verboten ist, eine andere moralische Qualität gibt.

Ein klassisches Beispiel dafür ist dieser Fall: X hat Y eine Waffe geliehen; jetzt verlangt er sie zurück; Y erkennt, daß X vorübergehend gestört und suizidgefährdet ist; er verweigert die Rückgabe. Damit hat er nach übereinstimmender Auffassung offenkundig recht. Wie ist diese Berechtigung im Rahmen einer Tugendethik zu erklären?

Es scheint, daß Nicolai Hartmann hier von einem Konflikt zwischen Gerechtigkeit und einer anderen Tugend – vielleicht Fürsorge oder Anteilnahme oder Nächstenliebe – sprechen müßte. Y sollte also vermutlich um eines anderen Wertes willen ungerecht handeln. Nur eine Synthese der konkurrierenden Werte könnte in diesem Fall den Konflikt beheben. Freilich könnte die „synthetische“ Tugend dann in einem anderen Fall mit einer anderen Tugend kollidieren.

Anders die Alternative Konzeption. Ihr zufolge handelt Y hier keineswegs ungerecht, indem er die Waffe nicht zurückgibt. Die Verweigerung der Rückgabe ist in diesem Falle deshalb nicht ungerecht, weil die Tugend der Fürsorge oder der Liebe sie fordert.

Ein zweites Beispiel: Die Tugend der Rücksichtnahme verlangt normalerweise, daß man Schlafende nicht stört. Aber selbstverständlich können Umstände, insbesondere auch andere Tugenden, etwas anderes fordern oder wenigstens erlauben. Vielleicht bin ich Zeuge eines Überfalls, und Solidarität verlangt, daß ich zu nächtllicher Stunde laut um Hilfe rufe. Auch eine Äußerung, die man normalerweise aus Rücksicht auf die Gefühle eines anderen unterdrücken sollte, kann um der Aufrichtigkeit oder der Gerechtigkeit oder der Freundschaft willen geboten sein. Ob sie tatsächlich geboten ist, hängt daran, ob die besonderen Umstände solche Gebote der Aufrichtigkeit oder der Gerechtigkeit oder der Freundschaft mit sich bringen.

5.2 *Präsumtion und Ausnahme*

Die Alternative Konzeption verallgemeinert diese Beispiele in folgendem Sinne: Jede Tugend zeigt sich, den Umständen entsprechend, in charakteristischen Mustern des Handelns, der Unterlassung, des Erinnerns und Erwartens, der Einstellung, des Denkens, der Verhaltens- und Gefühlsreaktionen oder -impulse usw. Aber diese charakteristischen Verhaltensmuster sind grundsätzlich nicht notwendig, sondern tendenziell, nicht ausnahmslos, sondern präsumtiv mit der Tugend verbunden. Das heißt: Wo geprüft

wird, ob ein Verhalten einer bestimmten Tugend entspricht, muß das Urteil davon ausgehen, daß diese Tugend (im Beispiel: Rücksichtnahme) unter passenden Umständen (nachts) durch bestimmte Verhaltensweisen (Lärmvermeidung) aktualisiert wird. Doch muß die Beurteilung in Rechnung stellen, daß vielleicht zusätzliche Umstände Ausnahmebedingungen schaffen, unter denen die Tugend das sonst erforderliche Verhaltensmuster nicht verlangt bzw. nicht zuläßt.

Wir können also von jeder Tugend präsumtiv behaupten, sie werde unter den-und-den Umständen durch das-und-das charakteristische Verhaltensmuster verwirklicht. Allerdings haben wir erst dann diese Tugend adäquat erfaßt und gekennzeichnet, wenn wir eine „Liste“ von Ausnahmen anerkennen – Bedingungen oder Umstände, die für die „konkrete Situation“ die Bindung des Tugend-Besitzes an die charakteristischen Manifestationsweisen auflösen.

An der Liste der Ausnahmebedingungen ist folgendes bemerkenswert: 1. Sie läßt sich nicht abschließen. 2. Selbst wenn es uns gelingen sollte, die Liste abzuschließen, so gehört doch die vollständige Kenntnis der Ausnahmebedingungen offenbar nicht zu dem, was wir lernen, wenn wir lernen, den Ausdruck für die betreffende Tugend korrekt zu verwenden. 3. Die hier betrachteten Ausnahmebedingungen verweisen auf Tugendbegriffe, die ihrerseits wiederum nur präsumtiv durch Verhaltensmuster zu kennzeichnen sind, also auch selbst sozusagen offene Listen von Ausnahmebedingungen mit sich führen.

5.3 „Offene“ Begrifflichkeit

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, daß keine Tugend durch Angabe ihrer charakteristischen Verhaltensmuster (selbst wenn wir diese erschöpfend zu kennzeichnen vermöchten) definierbar ist. Genauer: Diese Angabe kann zwar der Erläuterung des Begriffs dienen, sie bedarf aber einer Ergänzung von der Form: „So (und ähnlich) verhält sich jemand, der diese Tugend hat – es sei denn, er müßte oder dürfte aus Gründen der Gerechtigkeit ... oder aus Gründen der Freundschaft ... und so weiter.“

Das ist natürlich keine sehr befriedigende begriffliche Situation. Kein Wunder auch, wenn über einzelne Punkte der jeweiligen Liste keine vollständige Einigkeit besteht. Diesen Preis zahlt sozusagen die Alternative Konzeption dafür, daß sie die Tugend vor gelegentlicher Unsittlichkeit bewahrt; also dafür, daß einerseits beim nächtlichen Überfall nicht Rücksichtnahme im Dienst der Nachtruhe Tatenlosigkeit verlangt und daß andererseits der solidarische Hilfe-Ruf vom Makel der Rücksichtslosigkeit befreit wird, der ihm bei Hartmann anhaftet. Ist aber ein solcher „offener“ Tugendbegriff überhaupt möglich? Wie läßt er sich erlernen oder sonstwie erfassen?

5.4 Das Lernen von Tugendbegriffen und von Tugenden

Hier ist nicht die Gelegenheit, auf die schwierigen Fragen der Begriffsbildung und speziell des moralischen Begriffserwerbs einzugehen. Ich will nur auf drei Aspekte hinweisen, die das Problem entschärfen: 1. Auch viele andere Begriffe sind Präsumtionsbegriffe mit einer offenen Struktur der beschriebenen Art, z. B. der Begriff der Gesundheit oder der Sinn des Ausdrucks „erst gemeint“. 2. Offenkundig lernen wir – wie auch immer – tatsächlich Tugendbegriffe, die diese Struktur aufweisen. Die Alternative Konzeption erhebt den Anspruch, diese Begriffe zu beschreiben, sie schlägt keine Konstruktionen vor. 3. Tugendbegriffe werden zusammen mit Tugenden gelernt. So muß sich die Übertragung eines Ausdrucks wie „Rücksichtnahme“ auf einen neuen Fall nicht ausschließlich „kognitiv“ an wiederkehrenden Zügen von Situationen und Verhaltensmustern orientieren: sie kann auch von einer praktischen Tendenz geleitet sein, die sich unter dem Anspruch herausbildet, den eine Hinführung zum guten Leben, also zu allen Tugenden, mit sich führt.

Hartmanns Konzeption der Tugenden scheint das besondere Problem, wie ihre Begriffe gebildet bzw. erlernt werden können, gar nicht zu kennen. Doch erstens müßte diese Vermutung überprüft werden – z. B. darauf, ob man für jede Tugend ein charakteristisches Verhaltensmuster abschließend angeben kann. Zweitens aber ist der vermutete Vorzug fragwürdig, sofern er mit einem Mangel an „phänomenologischer Treue“ erkaufte wird: Eine Tugendlehre sollte zunächst einmal die Begrifflichkeit nachzeichnen, in der das ethische „Wertfühlen“ sich tatsächlich artikuliert. Und diese Begrifflichkeit ordnet offenkundig – um auf unser Beispiel zurückzugreifen – den nächtlichen Ruf um Hilfe nicht als Mangel an Rücksichtnahme ein, der dann vielleicht durch eine andere Tugend gerechtfertigt wird (aber aus welcher übergeordneten Perspektive?), sondern als einen Akt der Solidarität und der Hilfeleistung, der keinerlei Rücksichtslosigkeit aufweist.

6 Der Unterschied der Konzeptionen: Aspekte und Konsequenzen

Abschließend ein Blick auf die Ergebnisse der vorangehenden Überlegungen. Dabei rufe ich von vornherein in Erinnerung, daß es mir nicht darum ging, Nicolai Hartmanns Konzeption der Tugenden und seine regulative Idee einer Einheit der Tugend zu widerlegen. Mein Anliegen war der Hinweis auf die Möglichkeit einer der aristotelischen Tradition verpflichteten Alternativen Konzeption, die zwar ihre eigenen Schwierigkeiten hat, durch den tatsächlichen Umgang mit Tugendbegriffen jedoch weitgehend gestützt wird.

6.1 *Einheit der Tugenden im Einheitsprinzip der einzelnen Tugend*

Was die Alternative Konzeption vor allem charakterisiert, ist ihre Behauptung einer faktischen Einheit der Tugenden – im Gegensatz zu Hartmanns bloßem Postulat der Möglichkeit, einseitige Tugenden jeweils miteinander zur Synthese zu bringen und dieses Verfahren auf die entstehenden synthetisierten Tugenden so lange anzuwenden, bis Konflikte ausgeschlossen sind, bis nämlich eine Synthese aller Werte in einer einzigen Tugend, in einem „Einheitsethos“ erreicht ist. Man könnte auch sagen: Die Alternative Konzeption löst das Problem der Einheit der Tugenden, indem sie es zum Problem des korrekten Verständnisses der einzelnen Tugend macht, also fragt: Was ist das eigentliche Prinzip der Einheit ihrer Aktualisierungen? Und da gibt sie zwei Antworten, oder besser: eine Antwort in zwei Teilen:

1. Das Prinzip der Einheit besteht zunächst im jeweiligen Bezug zu einem spezifischen Gut, das die Tugend verfolgt, oder zu einem spezifischen Übel, das sie abwehrt, und insbesondere in einem entsprechenden Muster des Umgangs mit Gründen (vgl. die Beispiele unter 4.6).

2. Zum Prinzip der Einheit einer bestimmten ethischen (nicht im aristotelischen Sinne bloß natürlichen) Tugend gehört aber auch bereits die Finalisierung ihrer Übung durch die Ausrichtung auf das gute Leben. In dieser Ausrichtung stimmen alle Tugenden überein; in ihr liegt der Grund ihrer notwendigen Verbundenheit untereinander. Bildete aber diese übergeordnete Ausrichtung nicht von vornherein zugleich einen Aspekt des Kriteriums, nach dem wir bestimmte Verhaltensweisen einer bestimmten Tugend zuordnen – wäre sie also eine nachträgliche, zusätzliche Finalisierung einer Tugend, die ihrerseits sozusagen auf eigene Faust bereits das Verhalten finalisierte: dann könnten wir zwischen gebotenen und unangebrachten Dank, zwischen rücksichtsloser und legitimer Störung, zwischen Feigheit und vernünftiger Furcht oder Vorsicht, zwischen Mut und Tollkühnheit etc. nicht unterscheiden.

6.2 *Die Notwendigkeit einer Einheit der Tugenden*

Die Notwendigkeit einer Verknüpfung von Tugendwerten miteinander erblickt die Alternative Konzeption mit Hartmann darin, daß sich der Mensch unter dem unbedingten Anspruch vorfindet, keiner der verschiedenen Tugenden zuwiderzuhandeln, zuwiderzufühlen usw.

Eine Notwendigkeit derselben Art besteht z. B. nicht im Hinblick auf die Konkurrenz zwischen ethischen und rechtlichen Maßstäben: Auch hier ist Einheit im Sinne vollständiger Verträglichkeit zwar wünschenswert. Wenn ich aber, moralisch gesehen, etwas unterlassen soll, was das Gesetz des Staates von mir verlangt, so handelt es sich hier um einen Konflikt zwischen Anforderungen unterschiedlicher Art und unterschiedlicher Geltung. Ich soll, letzten Endes, einem Gesetz, das der Moral widerstreitet, zuwiderhandeln.

Das ist in diesem Fall die richtige Antwort auf die Frage: Was soll ich tun, tout court?

Eine analoge Antwort ist nicht möglich, wo Tugend-Forderungen einander zu widerstreiten scheinen, also innerhalb der Moral. Glaubt man nicht an die Möglichkeit einer objektiv bedingten, in der Moral als solcher „vor-programmierten“ Tragik, wird man die Verträglichkeit der Tugenden nicht nur, wie Hartmann, postulieren, sondern als gegeben betrachten. Man wird dann nicht fragen: ob, sondern lediglich: wie Einheit der Tugenden möglich sei.

6.3 Die Möglichkeit einer Einheit der Tugenden

Die Alternative Konzeption liefert Ansätze zu einer Antwort auf diese Frage. Dabei sucht sie die Lösung von Wert-Konflikten auf der Ebene der Spezifizierung – und der Betätigung (vgl. 6.4) – wirklicher Tugenden, nicht auf der Ebene idealer Synthesen. Ihre Frage lautet: Wie läßt sich zeigen, daß der Anschein unverträglicher ethischer Forderungen trägt?

Die Basis einer Antwort erblickt sie im gemeinsamen telos der Tugenden, in dem einen guten Leben, auf das es deren Betätigung abgesehen hat. Wenn auch weder das alltägliche Denken noch die Moralphilosophie dieses Ziel zufriedenstellend kennzeichnen mögen, ist doch klar, daß zum ausgebildeten Moralbewußtsein die überzeugte Annahme eines solchen Zieles gehört. Unspezifische Ausdrücke wie „gutes Leben“, „sittliche Vollkommenheit“, „guter Mensch“, „richtig handeln“, „Moral“ u. a. bezeugen unsere Gewißheit in diesem Punkt.

Bei allem Mangel an Kontur bedingt das ethische Ziel die Einheit der Tugenden: Nur in dem Maß, in dem diese „kooperieren“, sich also in ihrer Betätigung nicht gegenseitig ausschließen, kann jede von ihnen beanspruchen, dem guten Leben zu dienen. Jede ethische Tugend muß also um dieses Beitrags willen auf jede andere Bezug nehmen. Sie muß deshalb ihrem Begriff nach – als Tugend – die offene Struktur aufweisen, die ich in Abschnitt 5 beschrieben habe.

6.4 Einheit der Praxis und Vielheit der emotionalen „Infrastrukturen“

Diese Offenheit bedeutet, daß ein Verhaltensmuster, das eine bestimmte Tugend kennzeichnet, unter bestimmten Umständen, den nicht aufzählbaren „Ausnahmebedingungen“, nicht als Manifestation dieser Tugend gelten kann, weil eine andere Tugend hier die Exemplifizierung des Musters verbietet¹⁴. Insofern zeigen sich die einheitliche Ausrichtung und die resultierende Verflechtung der Tugenden untereinander auf der Ebene ihrer Betätigung. Man könnte auch sagen: In jedem Abschnitt seines Lebens praktiziert zwar der gute Mensch nicht alle Tugenden zugleich, er genügt aber ihrer aller Forderungen.

¹⁴ Vgl. Abschnitt 5 und Punkt 1 in 4.6.

Dagegen muß sich die Vielheit der Tugenden einer Betrachtung offenbaren, die sie als Dispositionen untersucht. Denn, wie bereits angedeutet, unterscheiden sich die ethischen als Veredelungen der natürlichen Tugenden durch charakteristische Motive und Formen der Handlungsbegründung sowie durch Disponierung zu charakteristischen Verhaltensmustern, Einschränkungen, emotionalen Impulsen und Reaktionen (4.6).

6.5 *Alles oder nichts?*

Peter Geach schreibt, das klassische Argument für die Einheit der Tugenden beruhe auf der Meinung, alle Tugenden fehlten, wenn eine einzige fehlt; diese Meinung entspringe der stillschweigenden Annahme, die moralische Urteilskraft einer Person sei für alle Bereiche verdorben, sobald sie in einem Bereich durch Untugend verdorben ist; und diese Annahme wiederum hänge an der falschen Voraussetzung, unsere Urteilsbildung sei völlig konsistent¹⁵.

Nun muß die Alternative Konzeption tatsächlich von jeder Tugend sagen: An den Grenzen ihrer problemlosen Umsetzung in Praxis, in Fällen des „Tugendkonflikts“, wird man sie nicht zuverlässig praktizieren, wenn man die Grenzen nicht an der richtigen Stelle zieht; und so eine Grenzziehung betrifft natürlich auch die andere Seite, auf der eine andere Tugend umgesetzt sein will. So kann ich z. B. nicht barmherzig sein, ohne die Grenzen der Gerechtigkeit verinnerlicht zu haben; und auch nicht gerecht, wenn ich für die Forderungen der Barmherzigkeit keine Grenzen anerkenne. Für die Alternative Konzeption ist also die Einheit der Tugenden mit der Notwendigkeit gegeben, in der Betätigung einer Tugend grundsätzlich die Erfordernisse anderer Tugenden mitzubeachten.

Allerdings ist zu bedenken, daß in den angedeuteten Fällen die Verknüpfung der jeweils einschlägigen Tugend mit einer anderen darin besteht, daß ich, um die erste zu betätigen, wissen muß, an welcher Stelle die Forderungen der anderen nicht mehr greifen. Soll man also sagen: „Um Gerechtigkeit zu praktizieren, bedarf ich auch der Barmherzigkeit“? Auf dem Hintergrund der bisherigen Diskussion wäre es jedenfalls seltsam und pedantisch, zu sagen: Ich kann mich nicht gerecht verhalten, solange mir die Barmherzigkeit fehlt. Richtiger würde es heißen: „solange der Erwerb der Klugheit meine natürliche Barmherzigkeit noch nicht in eine ethische Tugend transformiert hat“.

Tugenden sind aber auch auf andere Weisen miteinander verknüpft, von denen hier – in der Darstellung einer Alternative zu Hartmanns Postulat der

¹⁵ „The classic argument for the unity of virtues proceeds by seeking to show that loss or lack of any one virtue carries with it loss or lack of all the others. ... There is a tacit assumption that if a man's habit of sound moral judgment is vitiated anywhere it is vitiated everywhere. This would follow only if men formed their judgments with rigorous consistency; but notoriously they do nothing of the kind, and we may thank God that they do not“ (P. Geach, *The Virtues*, Cambridge 1977, 164f.).

idealen Synthese kollidierender Tugendwerte – nur am Rande die Rede war. Zwei Formen eines solchen Zusammenhangs seien wenigstens erwähnt: 1. Die Betätigung einer Tugend wird oft eine andere in Anspruch nehmen. So wird mein Handeln nicht immer gerecht und mein Reden nicht immer wahrhaftig sein, wenn ich nicht ebenfalls mutig, bescheiden u. a. m. bin. 2. Zu den Gütern, um derentwillen jemand großzügig hilft, tapfer erträgt, Maß hält o. ä., gehören nicht nur natürliche, sondern auch moralische Werte. Wer terroristischer, also ungerechter Ziele wegen schlimme Strapazen auf sich nimmt, manifestiert die natürliche, aber nicht die ethische Tugend der Tapferkeit.

In derartigen Fällen sind also Tugenden in einem sehr greifbaren Sinn aufeinander angewiesen. Ein wenig Inkonsistenz wird hier nicht verhindern, daß das Fehlen der einen die Übung der anderen beeinträchtigt. Spätestens hier zeigt sich, daß Geach doch unrecht hat, wenn er meint, man könne eine Tugend besitzen, ohne auch die übrigen erworben zu haben. Wenigstens ist eine Reihe von Tugenden auf eine Reihe von anderen angewiesen.

Freilich ist es nur der vollkommene Besitz einer Tugend, der den Besitz auch anderer Tugenden verlangt. Dagegen ist man unter Voraussetzung der Alternativen Konzeption durchaus in der Lage, beispielsweise einigermaßen tapfer oder gerecht zu sein, ohne in der Nächstenliebe oder in der Bescheidenheit große Fortschritte gemacht zu haben. Insbesondere wächst die Einheit der Tugenden – im Sinne ihrer Angewiesenheit aufeinander und zugleich im Sinne ihrer gegenseitigen Vervollkommnung – mit dem Maß, in dem sie aus ihrem „Naturzustand“ in den der ethischen Kultur geführt werden.

Sofern wir ohnehin eher auf dem Weg zum guten Leben als am Ziel sind, wird es uns vermutlich nur in Maßen beunruhigen, zu erfahren, daß einer der Mängel, an denen unsere Tugenden noch leiden, darin besteht, daß sie nur unzureichend untereinander verbunden sind.

6.6 *Bemühung um ein gutes Leben: aussichtslos oder unbegrenzt?*

Abschließend könnte man fragen, ob der Unterschied zwischen Hartmanns Idee der Tugend-Synthesen und der Alternativen Konzeption von praktischer Bedeutung ist. Eine erste Antwort lautet: Die Frage ist falsch gestellt. Denn die moralische Praxis hat sich nicht an moralphilosophischen Theorien zu orientieren. Auch in der hier geführten Auseinandersetzung kommt es umgekehrt darauf an, zu einer Konzeption zu finden, die unsere Praxis adäquat interpretiert – insbesondere unsere Praxis der Lösung von moralischen Konflikten und unseres Umgangs mit Tugend-Begriffen.

Im wesentlichen scheint mir diese Antwort korrekt zu sein. Sie läßt aber eine Reihe weiterer Fragen offen: ob die von Hartmann vertretene Position nicht doch eine Sicht moralischer Forderungen reflektiert und möglicherweise bestärkt, die sich wenigstens in Spuren im Bewußtsein vieler Men-

schen findet; ob und in welcher Weise diese Sicht für deren Einstellung zum Leben von Bedeutung ist; und wie sich andererseits Tugendvorstellungen auswirken, die der Alternativen Konzeption entsprechen. Antworten auf diese Fragen will ich hier nur andeuten.

Nehmen wir Hartmanns Theorie der Tugend ernst, so hängt die sittliche Lebensführung einer Person zu einem erheblichen Teil von glücklichen Zufällen ab. Sobald das Schicksal sie in eine Lage bringt, in der sie nur einem von zwei einander entgegengesetzten Tugendwerten gerecht werden kann, ist sie dazu verurteilt, einen der beiden zu mißachten (2.3). Sie kann sich auch nicht damit trösten, daß sie keinen eigentlich moralischen Wert verletze, weil der Bereich der Moral erst da definitiv beginne, wo kollidierende Werte in einer Wert-Synthese aufgehoben seien. Denn wo man überhaupt einen durch Synthese gebildeten Wert erfaßt, ist dieser dem Konflikt mit anderen Werten ebenso ausgesetzt wie die Ausgangspunkte der Synthese. Das gilt auch für höhere Synthesen (2.2.4). Eine höchste Synthese, die keinem Konflikt mehr ausgesetzt sein kann, läßt sich lediglich postulieren (2.7.1); und selbst wenn wir sie kennen, lägen die von ihr umspannten Werte vielleicht immer noch im Konflikt miteinander (2.7.4).

Insofern kann der Zufall einen immer wieder in Situationen führen, in denen man einer Tugend zuwiderhandeln muß, um eine andere zu verwirklichen. „Wertkonflikte dieser Art ... sind es, von denen das ganze Menschenleben durchzogen ist“ (576). Die Unfähigkeit, unter normalen Umständen gut zu sein, ist objektiv – durch die Natur des Reichs der Werte – programmiert.

Die Auffassung, daß man gelegentlich um einer Liebespflicht willen Unrecht tun oder aus Barmherzigkeit unwahrhaftig sein müsse, ist – wenigstens als Faustregel – populär und weit verbreitet. Sie wird durch Hartmanns Theorie gestützt. Stellt sie aber die moralische Bemühung eines Menschen nicht unter ein fragwürdiges Vorzeichen? Führt diese Auffassung nicht einerseits leicht zur Selbstentlastung von hohen moralischen Forderungen und andererseits zur Entmutigung angesichts objektiver Aussichtslosigkeit?

Vielleicht ist die Gefahr der Entmutigung auf Dauer gewichtiger, weil weniger oberflächlich. (Um uns zu entlasten, werden wir ohnehin immer einen Weg finden, uns etwas einzureden.) Die von Hartmann suggerierte Sicht scheint nur zwei Einstellungen zuzulassen: einerseits eine Art moralischer Verzweiflung, den Verzicht auf jede ernste Bemühung, ein gutes Leben zu führen; und andererseits den heroischen Trotz, der sich das Aussichtslose zur Ehrensache macht. Was sonst ist denkbar, wenn die Natur der Tugend selbst das Ziel eines guten Lebens zum Scheitern verurteilt und wenn auch die Chance, eine einzelne Situation moralisch zu bestehen, von glücklichen Zufällen abhängt?

Eine Sicht, aus der man schon deshalb unweigerlich schuldig wird, weil die Führung eines uneingeschränkt guten Lebens durch objektive Vorgaben

und prinzipiell der eigenen Kraft entzogen ist, kann man als tragisch bezeichnen. Allerdings ist unter Hartmanns Voraussetzungen diese Tragik – anders als etwa die der frühen griechischen Tragödie – in keine religiöse Sinngebung eingebunden.

Verurteilt nicht auch die christliche Lehre von der Erbsünde das moralische Bemühen des Menschen in ähnlicher Weise zum Scheitern? Nun, gerade mit dieser Lehre ist die Behauptung verbunden, die Unfähigkeit des Menschen, sein Leben so zu vervollkommen, daß kein moralischer Abstand zum Ziel mehr bleibt, gründe nicht in objektiven Vorgaben, sondern in einer Tiefendimension des Subjekts. Im übrigen wird dieser Mensch mit der Erbsündenlehre von einer Religion konfrontiert, die zugleich Erlösung predigt.

Die Alternative Konzeption ist solchen Lehren gegenüber neutral. Eine Sicht der Welt, die ihr entspricht, ist sich der Unerreichbarkeit eines vollkommen guten Lebens bewußt, führt diese aber nicht auf Konflikte unter den Tugendwerten selbst zurück, sondern darauf, daß der Erwerb von Tugend für ein schrittweise lernendes Wesen weder kognitiv (5.2 und 5.3) noch charakterlich abschließbar ist. Das Ideal widerstrebt nicht einer internen Inkohärenz wegen der Verwirklichung. Dem beständigen Fortschritt in der Bemühung um ein sittliches Leben steht nichts im Weg. Das gilt auch und besonders von der Steigerung der Sensibilität für besondere Umstände und von der Präzisierung von „Grenzen“, an denen die Reichweite einer Tugend endet, weil sie um einer übergeordneten Finalität willen mit anderen verträglich sein muß.