

Aristoteles und die moderne Tugendethik

VON FRIEDO RICKEN SJ

Seit Ende der fünfziger Jahre zeichnet sich vor allem in der englischsprachigen Moralphilosophie unter dem Titel *Tugendethik* (Virtue Ethics) eine Renaissance der Aristotelischen Ethik ab¹. Sie erhebt den Anspruch, als drittes Paradigma neben die beiden seit der Aufklärung dominierenden Typen der Moralphilosophie, die kantische Sollensethik und den Utilitarismus oder Konsequentialismus, zu treten. Ich werde zunächst die zentralen Thesen der Tugendethik referieren (I), um sie dann mit Hilfe der Aristotelischen Begrifflichkeit (II) und in unmittelbarer Auseinandersetzung mit Texten von Tugendethikerinnen und Tugendethikern (III) in systematischer Absicht zu prüfen. Schließlich möchte ich versuchen, das Anliegen der Tugendethik zu verstehen (IV).

I

Ausgangspunkt ist G. E. M. Anscombes Aufsatz *Modern Moral Philosophy* von 1958. Anscombe wendet sich gegen den Begriff des moralischen Sollens. Er habe außerhalb einer Ethik, die vom Gesetzesbegriff ausgehe, keinen Sinn, und alle neuzeitlichen Versuche, eine solche Gesetzesethik ohne einen göttlichen Gesetzgeber zu entwickeln, sieht sie als gescheitert an. An die Stelle einer Sollens- oder Gesetzesethik solle eine Tugendethik treten. Wie ein Mensch aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Spezies *Homo sapiens* so und so viele Zähne habe, so habe er die und die Tugenden; „und dieser ‚Mensch‘ mit der vollständigen Menge ist die ‚Norm‘, wie ‚Mensch‘ z. B. mit der vollständigen Menge der Zähne eine Norm ist. Aber in *diesem* Sinn hat ‚Norm‘ aufgehört, ein ungefähres Äquivalent von ‚Gesetz‘ zu sein.“²

Außer der These vom theologischen Ursprung des Gesetzesbegriffs findet sich bei Anscombe eine zweite Argumentation dafür, daß die Tugendprädikate in der Ethik grundlegend sind. Anscombe vertritt die Lehre von den in sich, unabhängig von ihren Folgen schlechten Handlungen (*actio intrinsecus mala*), und diese könne durch das Prädikat ‚ungerecht‘ besser zum Ausdruck gebracht werden als durch die Prädikate ‚sittlich richtig‘ und ‚sittlich falsch‘. Es sei zu unterscheiden zwischen Handlungen, die in sich ungerrecht sind, z. B. die Verurteilung eines Unschuldigen bei voller Kenntnis seiner Unschuld, und Handlungen, die nur unter bestimmten Voraussetzungen ungerrecht sind, z. B. ein Eingriff in das Eigentumsrecht. In der

¹ Vgl. z. B. P. A. French u. a. (Hrsg.), *Midwest Studies in Philosophy*. Volume XII, *Ethical Theory: Character and Virtue*, Notre Dame, Ind. 1988; R. Crisp/M. Slote (Hrsg.), *Virtue Ethics*, Oxford 1997; J. Schuster, *Moralisches Können*, Studien zur Tugendethik, Würzburg 1997.

² G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in: *Philosophy* 33 (1958) 1–19; 14f.

englischen Moralphilosophie seit Sidgwick sei es möglich, darüber zu diskutieren, ob eine in sich ungerechte Handlung unter bestimmten Umständen sittlich richtig sei; dagegen könne man nicht dafür argumentieren, daß sie unter irgendwelchen Umständen gerecht sei.

Beide Argumentationsstränge laufen zusammen im Begriff der Entfaltung, des guten Lebens oder des Glücks (*flourishing*) des Menschen als Menschen. Anscombe plädiert dafür, vom inhaltsleeren moralischen Sollen zur alltäglichen Verwendung von Sollen zurückzukehren. Dann ergebe sich eine eindeutige Antwort auf die Frage, ob wir ungerecht handeln sollen. Ein Akt der Ungerechtigkeit mache den Menschen schlecht; die Entfaltung des Menschen bestehe aber darin, daß er gut sei; da der Mensch das brauche, was zu seiner Entfaltung beiträgt, solle oder müsse er gerecht handeln.

Der entscheidende Schritt liegt darin, daß die Handlung nicht nach ihren außerhalb des Handelnden liegenden Folgen beurteilt wird, sondern nach den Auswirkungen, welche sie auf den Charakter des Handelnden hat. Die Frage ‚Was soll ich tun?‘ läßt sich also nur beantworten, wenn zuvor die Frage ‚Wie soll ich sein?‘ geklärt ist. Damit ist die These der Tugendethik in einem ersten Umriß formuliert. Sie soll jetzt, im Anschluß an Veröffentlichungen neueren Datums, genauer gefaßt werden.

Während für die Sollenethik und den Konsequentialismus die Urteile über Handlungen grundlegend sind und Urteile, die einem Menschen Tugenden zusprechen, Urteile über Handlungen voraussetzen, behauptet die Tugendethik, Urteile über die Tugenden seien grundlegend und Urteile über Handlungen leiteten sich von Urteilen über Charakterzüge ab³. Man unterscheidet deshalb auch zwischen *act centered ethics* und *agent centered ethics*⁴. Bei genauerem Hinsehen sind drei Thesen zu unterscheiden:

(a) Die epistemologische These: Urteile über richtige Handlungen werden durch Urteile mit Tugendbegriffen begründet. „Eine Handlung ist dann und nur dann richtig, wenn sie das ist, was ein tugendhafter Handelnder unter den gegebenen Umständen tun würde [...] Ein tugendhafter Handelnder ist einer, der tugendhaft handelt, das heißt, einer, der die Tugenden hat und ausübt.“⁵ Während Handlungen nur durch Rückgriff auf Tugenden beurteilt werden können, können wenigstens einige Urteile über Tugenden unabhängig von Urteilen über Handlungen bestätigt werden⁶.

(b) Die ontologische oder axiologische These: Der sittliche Wert der Handlung beruht auf dem sittlichen Wert des Charakters. Die Handlungen sind gut, weil der Charakter gut ist. Das Umgekehrte gilt nicht. Der Wert

³ Vgl. G. Trianosky, *What is Virtue Ethics all about*, in: APQ 27 (1990) 335–344; 336.

⁴ Vgl. z.B. R. B. Louden, *On some vices of Virtue Ethics*, in: APQ 21 (1984) 227–236; 229; M. Slote, *Goods and Virtues*, Oxford 1989, V–VII.

⁵ R. Hursthouse, *Virtue Theory and abortion*, in: PPAf 20 (1991) 223–246; 225: „An action is right if it is what a virtuous agent would do in the circumstances. [...] A virtuous agent is one who acts virtuously, that is, one who has and exercises the virtues.“

⁶ Trianosky 1990 (s. Anm. 3), 336: „First it claims that at least some judgments about virtue can be validated independently of any appeal to judgments about the rightness of actions.“

des Charakters ist unabhängig vom Wert der Handlungen. Als klassisches Beispiel gilt Platon, *Politeia* 443c-444a, wo die Gerechtigkeit als Harmonie der Seelenvermögen bestimmt wird⁷.

(c) Die These des begrifflichen Reduktionismus: Die deontischen Prädikate lassen sich auf aretische (d. h. Tugend-)Prädikate zurückführen. Diese These wird nicht von allen Tugendethikern geteilt. Hursthouse⁸ behauptet, hier handle es sich um ein allgemein geteiltes Mißverständnis der Tugendethik, wogegen Slote⁹ es zumindest für möglich hält, deontische Begriffe von aretischen abzuleiten.

II

Ich gehe aus von der These des begrifflichen Reduktionismus, die ich im Sinne von Anscombe interpretiere: Die Tugendethik wird einer Sollens- oder Gesetzesethik als ausschließende Alternative entgegengestellt; die Prädikate ‚sittlich richtig‘ und ‚sittlich falsch‘, so die Forderung, seien durch aretische Prädikate, z. B. ‚gerecht‘ zu ersetzen. Der Terminus ‚ungerecht‘ sei den Termini ‚sittlich richtig‘ und ‚sittlich falsch‘ überlegen, weil es in der englischen Moralphilosophie seit Sidgwick als legitim erscheine zu diskutieren, ob z. B. die Verurteilung eines Unschuldigen bei voller Kenntnis seiner Unschuld unter bestimmten Umständen sittlich richtig sein könne; es sei jedoch unter allen Umständen ausgeschlossen, daß sie gerecht sei¹⁰.

Als erstes ist hier der Begriff des Gesetzes zu klären. Wird das moralische ‚Gesetz‘ als Vernunftvorschrift verstanden, so fällt die These vom theologischen Ursprung der Sollens- oder Gesetzesethik; ausgeschlossen wird dann auch das Mißverständnis, die Rede vom Gesetz besage, moralische Urteile darüber, was hier und jetzt zu tun ist, könnten durch einen Algorithmus begründet werden. Der Begriff des Gesetzes als Vernunftvorschrift hat in jeder Ethik ihren Platz, die ein Strebevermögen annimmt, das sich von der Vernunft, aber auch von nicht-vernünftigen Neigungen bestimmen lassen kann, und diese moralpsychologische Voraussetzung findet sich bei Aristoteles ebenso wie bei Kant¹¹, so daß von einem theologischen Ursprung nicht die Rede sein kann. Diese Vernunftvorschrift wird mit Hilfe deontischer Prädikate ausgedrückt, auf welche die Aristotelische Tugendethik nicht ver-

⁷ Vgl. *Trianosky* (s. Anm. 3) 336. *M. Slote*, Agent-based Virtue Ethics, in: *Midwest Studies in Philosophy* 20 (1995) 83–101; (83) formuliert diese These folgendermaßen: „An agent-based approach to virtue ethics treats the moral or ethical status of acts as entirely derivative from independent and fundamental aretaic (as opposed to deontic) ethical characterizations of motives, character traits, or individuals“. Slote betont jedoch, daß eine solche agent-based theory sich nicht auf (die Standardinterpretation des) Aristoteles berufen könne.

⁸ *R. Hursthouse*, Applying Virtue Ethics, in: *R. Hursthouse/G. Lawrence/W. Quinn* (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford 1995, 57–75; 72.

⁹ *Slote* 1989 (s. Anm. 4), VII.

¹⁰ *Anscombe* 1958 (s. Anm. 2), 16.

¹¹ *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik* (NE) I 13; *Kant*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad.-Ausgabe IV 412,26–413,11.

zichten kann. Die Leistung der Tugend besteht darin, daß Lust und Unlust empfunden werden „wann es notwendig [oder richtig: δέῖ] ist und bei welchem Anlaß und welchen Personen gegenüber und zu welchem Zweck und wie es notwendig [oder richtig: δέῖ] ist“¹². Der Begriff des praktisch Notwendigen drückt das Verhältnis einer Vernunftvorschrift, der „befehlenden“ Phronesis¹³, zu einem Strebevermögen aus, das nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch Lust und Unlust bestimmt werden kann. Wenn wir die Urteile der praktischen Vernunft unabhängig von diesem Verhältnis beschreiben, gebrauchen wir Prädikate wie „praktisch wahr“ oder „richtig“¹⁴.

Der Begriff der Tugend ist gegenüber diesen deontischen Begriffen logisch sekundär; er setzt diese Begriffe voraus, während das Umgekehrte nicht der Fall ist. Die Grundstruktur der begrifflichen Beziehungen ist vorgezeichnet in De an. B 4,415a18–21: Den Vermögen sind die Tätigkeiten logisch vorgeordnet und diesen die Gegenstandsbereiche der Tätigkeiten. Entsprechendes gilt für die Tugend als Verfassung eines Vermögens. Die ethische Tugend wird definiert durch den Begriff der Entscheidung *προαίρεσις*, die spezifiziert ist durch die Norm, an der sie sich ausrichtet: die durch den Logos bestimmte Mitte; die ethische Tugend ist die Verfassung, welche auf diese Mitte zielt, oder die Verfassung „entsprechend dem richtigen Logos“¹⁵. Am deutlichsten zeigen diese begrifflichen Abhängigkeiten sich bei der Gerechtigkeit. „Die Gerechtigkeit ist das, aufgrund dessen vom Gerechten gesagt wird, er sei einer, der aufgrund einer Entscheidung das Gerechte tut.“¹⁶ Der Begriff der Tugend der Gerechtigkeit wird danach bestimmt durch den Begriff einer Norm, des Gerechten. Die verschiedenen Formen dieser Norm werden im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* behandelt, ohne daß dabei auf die Tugend der Gerechtigkeit als den primären Begriff zurückgegriffen würde: das Gerechte als das, was dem Glück der politischen Gemeinschaft dient¹⁷; das Gerechte als arithmetischer Ausgleich zwischen dem, der einen Schaden zugefügt und dem, der einen Schaden erlitten hat¹⁸; das Gerechte als geometrische Gleichheit bei der Verteilung von Vorteilen und Lasten in einer Gemeinschaft¹⁹; das Gerechte als Gleichheit des Wertes beim Austausch von Waren²⁰.

Wenden wir uns nun der ontologischen oder axiologischen These zu. Sie kann in dem Sinn als These über ein kausales (wirkursächliches) Verhältnis interpretiert werden, daß der Wert der Handlung durch den Wert der Hand-

¹² NE II 5, 1106b21 f.; vgl. NE II 6, 1107a4.; II 9, 1109b15 f.

¹³ NE VI 11, 1143a8.

¹⁴ Vgl. NE VI 1, 1138b20.25.34; VI 2, 1138a26 f. b13.

¹⁵ NE II 6, 1106b36–1107a1; II 9, 1109a22 f.; VI 13, 1144b21–23.

¹⁶ NE V 9, 1134a1 f.

¹⁷ NE V 3.

¹⁸ NE V 7, 1131b25–1132b20.

¹⁹ NE V 6, 1131a10–7, 1131b24.

²⁰ NE V 8.

lungsd disposition verursacht ist. Daß die Handlungsdisposition gut ist, ist zumindest notwendige Bedingung dafür, daß die Handlung gut ist. Betrachten wir zunächst zwei Beispiele für diese Interpretation. Das erste ist die Platon (*Politeia* 443c-444a) zugeschriebene Ansicht, jede Handlung, die aus einem harmonischen Verhältnis der Seelenvermögen hervorgehe, sei, weil sie in dieser Weise verursacht ist, gut. Das zweite ist Mt 7,17 „Jeder gute Baum bringt gute Früchte hervor“. Der Unterschied liegt darin, daß wir beim zweiten Beispiel Kriterien dafür haben, wann eine Frucht gut ist, die unabhängig sind von den Kriterien dafür, wann ein Baum gut ist. (Ob auch das Umgekehrte gilt, soll offenbleiben.) Beim ersten Beispiel ist das nicht der Fall. Hier wird deshalb die Rede von einer guten Handlung sinnlos. Wir können von Tätigkeiten sprechen, welche aus einer guten Verfassung hervorgehen, aber es besteht kein Grund, darüberhinaus nicht nur die Verfassung, sondern auch die Tätigkeiten als gut zu bezeichnen.

Wollen wir die Rede von einer guten Verfassung *und* einer guten Tätigkeit oder Handlung beibehalten, so müssen wir die wirkursächliche durch die teleologische Betrachtung ergänzen. Der Begriff der Tugend als der Verfassung $\epsilon\tilde{\nu}\epsilon\tilde{\iota}\varsigma$ eines Vermögens erfordert das bereits aus ontologischen Gründen. Ein Vermögen ist ein Vermögen zu einer Tätigkeit; die Tugend ist die Verfassung, welche das betreffende Vermögen zur vollkommenen Tätigkeit befähigt²¹. Unter dieser ontologischen Rücksicht betrachtet ist der Wert der Tätigkeit primär gegenüber dem Wert der Verfassung; das Vermögen und seine Verfassung sind um der Tätigkeit willen und vollenden sich in ihr. Wenn wir unter dieser ontologischen Rücksicht nach dem Wert der Tugend fragen, so muß die Antwort lauten: Der Wert der Tugend besteht darin, daß sie die vollkommene Tätigkeit ermöglicht. Die Tugend hat die vollkommene Tätigkeit zum Ziel, und sie erhält ihren Wert von diesem ihrem Ziel her. Der Charakter ist sittlich wertvoll, weil er das sittlich wertvolle Handeln ermöglicht.

Erkenne ich den Wert der Handlung aus dem Wert des Charakters, oder erkenne ich den Wert des Charakters aus dem Wert der Handlung? Ist die Handlung oder die Tugend epistemisch primär? Hier ist zunächst der Begriff „Wert der Handlung“ zu klären. „Die Handlungen“, so schreibt Aristoteles, „werden gerecht und besonnen genannt, wenn sie so sind, wie der Gerechte oder der Besonnene sie ausführen würde“²². Wie ein Gerechter oder Besonnener handelt, ist wenige Zeilen vorher beschrieben. Aristoteles nennt dort drei Kriterien: Er handelt „wissend“, d. h. er kennt die Umstände und weiß, daß die Handlung sittlich richtig ist; er handelt aufgrund einer Entscheidung, und in dieser Entscheidung wählt er die sittlich richtige Handlung um ihrer selbst willen; er handelt mit fester und unerschütterli-

²¹ NE I 6, 1098a16-18.

²² NE II 3, 1105b5-7.

cher Sicherheit²³. Entsprechend heißt es in der oben zitierten Definition der Gerechtigkeit, gerecht sei, wer aufgrund einer Entscheidung das Gerechte tue²⁴.

Es werden also drei bzw. zwei notwendige Bedingungen für den Wert der Handlung genannt. Eine dieser Bedingungen ist die sittliche Richtigkeit der Handlung; die zweite bzw. die beiden anderen Bedingungen sind eine Einstellung, welche der Handelnde zu dieser Richtigkeit einnimmt: Er entscheidet sich allein deshalb für die Handlung, weil sie richtig ist und er hält unbeirrt an dieser Entscheidung fest. Wenn wir uns auf die beiden in der Definition der Gerechtigkeit genannten Bedingungen beschränken, können wir mit der Terminologie Kants zwischen „pflichtmäßig“ und „aus Pflicht“²⁵ unterscheiden: Die Handlung ist sittlich gut, wenn sie pflichtmäßig ist und aus Pflicht geschieht.

Was ergibt sich aus dieser Unterscheidung für die Frage, ob wir den Wert der Handlung aus dem Wert des Charakters oder den Wert des Charakters aus dem Wert der Handlung erkennen? Sie ist für die beiden notwendigen Bedingungen des Wertes der Handlung verschieden zu beantworten. Die Pflichtmäßigkeit der Handlung wird unabhängig vom Charakter erkannt; unter dieser Rücksicht ist der Wert der Handlung gegenüber dem Wert des Charakters epistemisch primär. Ein notwendiges, wenn auch nicht hinreichendes Kriterium für den Wert des Charakters ist die Frage, ob die betreffende Person pflichtgemäß handelt. Die Frage, ob sie aus Pflicht handelt, kann ich jedoch nur entscheiden, wenn ich den Charakter kenne; hier ist also der Wert des Charakters gegenüber dem Wert der Handlung epistemisch primär.

Die epistemologische These der modernen Tugendethik, wie ich sie oben in der Formulierung von Hursthouse zitiert habe, behauptet jedoch offensichtlich, daß der Begriff der Tugend gegenüber dem Begriff der richtigen Handlung epistemisch primär ist. Die bisher vorgetragene Aristoteles-Interpretation spricht gegen sie. Ich werde in Teil IV auf die These zurückkommen und fragen, welche Bedeutung die Tugend für die Erkenntnis des sittlich Richtigen hat. Zunächst möchte ich mich jedoch mit einigen Argumentationen von Tugendethikerinnen und Tugendethikern auseinandersetzen, um so die zunächst nur als Aristoteles-Interpretation vorgetragene Kritik auch sachlich zu entwickeln.

III

1. Nach der gängigen Meinung, so Michael Stocker, sei die gute Absicht ein wesentlicher Bestandteil eines moralisch guten Aktes. Dabei werde unter einer moralisch guten Absicht die Absicht verstanden, den Akt wegen

²³ NE II 3, 1105a30–33.

²⁴ NE V 9, 1134a1f.

²⁵ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. IV 397.

seines Gutseins oder seiner Richtigkeit zu tun. Um zu zeigen, daß diese Auffassung unseren moralischen Intuitionen nicht entspricht, bringt Stocker folgendes Beispiel: Stellen Sie sich vor, Sie liegen in einer Klinik, wo Sie sich von einer langen Krankheit erholen. Sie fühlen sich gelangweilt und unruhig, als auf einmal Schmidt Ihr Zimmer betritt. Sie sind jetzt mehr denn je davon überzeugt, daß er einer Ihrer besten und aufrichtigsten Freunde ist; er hat sich die Zeit für einen Besuch genommen, ist durch die ganze Stadt gefahren usw. Sie danken ihm so überschwenglich, daß er sich dagegen wehrt und sagt, er versuche immer zu tun, was er für seine Pflicht oder für das Beste halte. Zunächst halten Sie das für eine Form der Bescheidenheit, aber je mehr Sie beide miteinander sprechen, umso deutlicher wird, daß er die reine Wahrheit sagt: „that it is not essentially because of you that he came to see you, not because you are friends, but because he thought it his duty“. Stocker kritisiert, daß Schmidt aus einem falschen, „externen“ Motiv handelt²⁶.

Hier ist zunächst folgendes zu unterscheiden: (1) Schmidt besucht seinen Freund, weil er das für seine Pflicht hält – (2) Schmidt sagt seinem Freund, er besuche ihn, weil er das für seine Pflicht halte. Beides ist, was hier nicht weiter verfolgt werden kann, meiner Ansicht nach unterschiedlich zu bewerten. (2) ist eine Selbstbespiegelung und ein Selbstlob; außerdem haben wir es, wie im folgenden deutlich wird, mit einer Leerformel zu tun. Ich frage deshalb ausschließlich, ob Stockers Kritik an der eingangs umrissenen Auffassung zutrifft, wenn wir die Geschichte im Sinne von (1) verstehen.

Stocker konstruiert einen Gegensatz: Schmidt besucht den Freund nicht, weil er sein Freund ist, der in dieser Situation Trost und Ermunterung braucht, sondern weil es seine Pflicht ist. Die kritische Frage an Stocker lautet, was er unter ‚Pflicht‘ versteht, damit dieser Gegensatz sich ergibt. Die Rede von der Pflicht oder vom sittlich Richtigen ist eine Leerformel. Das wird deutlich, wenn wir fragen, warum Schmidt die Pflicht hat, seinen kranken Freund zu besuchen. Das ist keine Frage nach einem übergeordneten Grund, aus dem sich die Pflicht ableiten ließe, sondern es geht in dieser Frage darum, die in den Begriffen ‚Pflicht‘ oder ‚sittlich richtig‘ zusammengefaßten Gründe im einzelnen zu nennen. Sobald wir die Frage in diesem Sinn beantworten, verschwindet der von Stocker konstruierte Gegensatz. Schmidt hat die Pflicht, seinen Freund zu besuchen, weil er sein Freund ist, der in dieser Situation Trost und Ermunterung braucht. Wenn wir davon ausgehen, daß Schmidt im Sinne von NE II 3 tugendhaft handelt, d.h. das sittlich Richtige um des sittlich Richtigen willen tut, dann sind die Gründe, weshalb er so handelt, zugleich seine Motive. Das „weil“ ist also in diesem zweifachen Sinn zu verstehen, und damit wird Stockers Einwand des Externalismus gegenstandslos.

2. In der Diskussion über die moralische Bewertung der Abtreibung, so

²⁶ M. Stocker, *The schizophrenia of modern ethical theories*, in: JPh 73 (1976) 453–466; 462.

Rosalind Hursthouse, stehen zwei Gesichtspunkte im Mittelpunkt: der Status des Foetus und das Recht der Frau. Die Tugendethik zeige, daß beide Gesichtspunkte völlig irrelevant sind. Im vorliegenden Zusammenhang interessiert nur der zweite Gesichtspunkt. Hursthouse betont, daß es um die moralische und nicht um die rechtliche Frage der Abtreibung geht. Wenn wir voraussetzen, daß Frauen ein *moralisches* Recht haben, ihre Schwangerschaften zu beenden, dann könne man daraus folgern, daß ein Gesetz, welches die Abtreibung verbietet, ungerecht ist. Aber wenn wir einmal von der Frage der Gesetzgebung völlig absähen und nur voraussetzten, daß die Frauen ein solches *moralisches* Recht hätten, dann folgte nach der Tugendethik aus dieser Voraussetzung nichts für die moralische Bewertung der Abtreibung, „once it is noted (quite generally, not with particular reference to abortion) that in exercising a moral right I can do something cruel, or callous, or selfish, light-minded, self-righteous, stupid, inconsiderate, disloyal, dishonest – that is, act viciously“²⁷.

Auf eine kurze Formel gebracht, lautet die Argumentation von Hursthouse: Aus dem moralischen Recht auf eine Handlung folgt nichts für die moralische Bewertung dieser Handlung. Ich kann also durchaus ein moralisches Recht auf eine unmoralische Handlung haben. Daraus, daß eine Handlung z.B. grausam oder unverantwortbar leichtsinnig ist, folgt nicht, daß ich kein moralisches Recht auf diese Handlung hätte. All das wäre in einem gewissen Ausmaß, wenn auch nicht uneingeschränkt, noch verständlich, wenn nicht von einem moralischen, sondern von einem Recht im engeren Sinn (sei es kodifiziert oder nicht) die Rede wäre, aber das wird von Hursthouse ausdrücklich ausgeschlossen.

Hursthouse argumentiert an dieser Stelle für die Tugendethik auf der Grundlage eines völlig ungeklärten Begriffs des moralischen Rechts; die Tugendethik profiliert sich dadurch, daß ihr ein solcher konfuser Begriff gegenübergestellt wird. Wie immer Hursthouse diesen Begriff des moralischen Rechts bestimmt: Nach dem gängigen Begriff des moralischen Rechts ist der hier von Hursthouse konstruierte Gegensatz unhaltbar. Daß ich ein moralisches Recht auf x habe, besagt danach, daß ich x tun darf, d.h. daß x sittlich erlaubt oder sittlich richtig oder pflichtmäßig ist. Nach diesem Begriff ist es ein Widerspruch zu behaupten, ich hätte ein moralisches Recht auf eine grausame Handlung.

Weil für die Tugendethik argumentiert wird, soll offensichtlich gezeigt werden, daß die moralische Bewertung einer Handlung letztlich nur durch Tugend- bzw. Lasterbegriffe möglich ist. Aber auch das ist nicht überzeugend. Schaut man die Beispiele genauer an, so wird deutlich, daß die Lasterbegriffe sich auf andere Begriffe reduzieren lassen. Grausam ist z.B. eine Handlung, die einem empfindenden Wesen ohne rechtfertigenden Grund Leiden welcher Art auch immer zufügt. „Light-minded“ oder „inconside-

²⁷ Hursthouse 1991 (s. Anm. 5) 235.

rate“ sind insofern handlungstheoretische Begriffe, als es darum geht, ob die praktische Überlegung mit der von der jeweiligen Sache her geforderten Sorgfalt durchgeführt wird²⁸.

3. Die Tugendethik, so lautet ein immer wieder vorgebrachter Einwand, kann keine Antwort auf die Fragen der angewandten Ethik, z.B. nach der moralischen Bewertung von Euthanasie, Abtreibung oder Tierexperimenten geben²⁹. Die grundsätzliche Antwort des Aristoteles ist seine Identifikation von Tugend und allgemeiner Gerechtigkeit; beide Begriffe sind nach ihm nur der Intension, nicht aber der Extension nach verschieden. Der Begriff der allgemeinen Gerechtigkeit besagt, daß jede Tugend einen sozialen Aspekt hat und sich in der Beziehung zum anderen vollendet. Als allgemeine Gerechtigkeit ist die Tugend „ein fremdes Gut [...], weil sie sich auf den anderen bezieht; denn sie tut das, was einem anderen nützt“³⁰. Aristoteles nennt hier zwei Gesichtspunkte, nach denen kasuistische Fragen zu entscheiden sind: Nutzen bzw. Schaden und das Recht (im Sinne des Gerechten: *δίκαιον*). – Betrachten wir nun die Antwort eines Tugendethikers und einer Tugendethikerin, Michael Slote und Rosalind Hursthouse.

Slote bringt den Fall einer Frau, die vor der Entscheidung steht, ob sie ihre schwer erkrankte Mutter sterben lassen oder ob sie lebensverlängernden Maßnahmen wie künstlicher Ernährung und/oder künstlicher Beatmung zustimmen soll. Nach der Tugendethik (für Slote eine Ethik des Wohlwollens) ist die Frau verpflichtet, sich genauer zu informieren: über den Zustand ihrer Mutter, die Lebensqualität und Lebensdauer bei lebensverlängernden Maßnahmen usw. Dagegen ist nichts einzuwenden; man wird jedoch in dieser Informationspflicht schwerlich eine spezifische Forderung sehen können, durch welche die Tugendethik sich von anderen Formen der Ethik unterscheidet. Wenn nun diese Informationen vorliegen (die Lebensverlängerung würde eine Qual bedeuten), läßt die Entscheidung sich nach Slote von der Ethik des Wohlwollens ableiten, d.h. mit Hilfe von aretischen Prädikaten begründen: Es wäre gefühllos („callous“), sich für, und wohlwollend („benevolent“), sich gegen lebensverlängernde Maßnahmen zu entscheiden.

Aber die Frau, so wendet Slote ein, denkt nicht in diesen Begriffen. Es geht ihr vielmehr um die Lebensqualität ihrer Mutter und nicht darum, ob sie selbst gefühllos oder wohlwollend handelt. Diesen Einwand halte ich für überzeugend; schauen wir, wie Slote ihn löst. Wir erhalten eine salomonische Antwort: Die Entscheidung kann begründet werden *entweder* durch die Leiden, welche der Mutter bei einer Lebensverlängerung bevorstehen, *oder*, „komplexer und reicher“, durch aretische Prädikate: „it would be (have been) callous for me to try to keep her alive, given her prospects“ [...]

²⁸ Vgl. jedoch auch unten IV 1.

²⁹ Vgl. z.B. Loudon 1984 (s. Anm. 4) 229; Hursthouse 1995 (s. Anm. 8) 69.

³⁰ NE V 3, 1130a3–5.

„Our ordinary thinking in response to difficult or not-so-difficult practical moral issues can invoke either motives or consequences or both.“³¹

Das Vorgehen der Frau, wie Slote es beschreibt, widerspricht dieser These; es zeigt, daß es sich hier nicht um zwei alternative Verfahren handelt, zwischen denen die Frau in ihrer Entscheidungssituation wählen kann; vielmehr ist das aretische Prädikat in dem Sinn sekundär oder leer, daß seine Anwendung die Kenntnis der Konsequenzen voraussetzt. Die Frau will wohlwollend handeln. Dazu benötigt sie Informationen über den Zustand der Mutter und über die Folgen, welche jede der beiden Handlungsalternativen für die Mutter hat. Das „Motiv“ des Wohlwollens ist in dem Sinn leer, daß die Frau erst anhand der Konsequenzen, d. h. des Wohls oder Übels der Mutter, entscheiden kann, welche Alternative eine dem Motiv entsprechende Handlung ist. Die Frau kann nicht wohlwollend handeln, wenn sie nicht weiß, was für die Mutter unter diesen Umständen gut ist.

Hursthouse³² bringt als Beispiele Abtreibung, Euthanasie und Tierversuche. Die Tugendethikerin stehe hier vor der Schwierigkeit, daß wir keine aretischen Begriffe haben, welche diesen Handlungstypen entsprechen. Für ungerechte, grausame oder unehrliche Handlungen hätten wir Charaktertypen, die wir ihnen zuordnen können; bei Abtreibung, Euthanasie und Tierversuchen sei das nicht der Fall. Die Tugendethik habe jedoch einen Ausweg. Sie könnte z. B. den Fall, daß eine Frau, die im siebten Monat schwanger ist, ihr Kind abtreiben läßt, weil sie in Urlaub fahren möchte, als grausam oder äußerst egoistisch usw. bezeichnen. Das sei jedoch keine befriedigende Antwort, denn man könne jetzt weiterfragen, weshalb eine solche Handlung grausam usw. ist. Hier kann nicht wiederum mit aretischen Begriffen geantwortet werden, etwa: Einem lebensfähigen Baby das Leben zu nehmen ist eine schwerwiegende Sache, weil eine tugendhafte Person eine solche Sache sehr ernst nehmen würde. Die Antwort müsse vielmehr lauten: Eine tugendhafte Person *qua* tugendhafte betrachte eine solche Sache nicht lediglich *de facto* als schwerwiegend, sondern sie *müsse* sie als schwerwiegend betrachten, weil einem Menschen das Leben zu nehmen eine schwerwiegende Sache *ist*³³.

Der Tugendbegriff hilft uns also nicht, das ist das von Hursthouse zugestandene Ergebnis dieser Überlegungen, kasuistische Fragen zu entscheiden. Dazu müssen wir vielmehr, wenn wir vom Begriff des Rechts im Sinne des Gerechten einmal absehen, auf den Begriff des Guten zurückgreifen, d. h. wir müssen nach Gütern und Übeln, Nutzen und Schaden fragen. Damit sind aber die drei oben (I 2.) genannten Thesen, durch welche die Tugendethik sich von anderen Formen der Ethik unterscheidet, offensichtlich

³¹ Slote 1995 (s. Anm. 7), 99.

³² Hursthouse 1995 (s. Anm. 8), 69–73.

³³ Ebd. 73: „The virtuous do not just happen to, but *qua* virtuous, have to, regard the fact that a proposed act is one of taking life as a serious consideration because taking life is a serious matter“.

aufgegeben. Hursthouse fragt deshalb, ob ihre eben referierten Überlegungen zeigen, daß die Tugendethik nutzlos ist. Ergibt sich aus meinen bisherigen Ausführungen, daß hier mit einem eindeutigen Ja zu antworten ist? Oder bleiben trotz dieser Kritik Anliegen der Tugendethik, die eine wesentliche Korrektur der „modernen Moralphilosophie“ darstellen?

IV

Es seien zwei Begriffe der Aristotelischen Ethik genannt, auf welche die Tugendethik erneut die Aufmerksamkeit gelenkt hat: Phronesis und Eudaimonia.

1. In der Definition der ethischen Tugend finden wir den Begriff des Phronimos: Die ethische Tugend ist die Verfassung, welche zur richtigen Entscheidung befähigt, und Maßstab, auf den Aristoteles letztlich für die richtige Entscheidung verweist, ist der Phronimos³⁴. Wenn diese Stelle auch nicht im Sinne der drei Thesen der Tugendethik interpretiert werden kann, so verweist sie doch auf die Bedeutung der Tugend und der Person, die Tugend hat, für die sittliche Erkenntnis. Aristoteles zieht eine scharfe Trennungslinie zwischen dem sittlichen und dem mathematischen Wissen. Die richtige Beurteilung des einzelnen Falls ist in der Ordnung der Erkenntnis früher als die Erkenntnis allgemeiner Prinzipien; der Weg der sittlichen Erkenntnis ist ein Weg *zu* und nicht *von* den Prinzipien; er geht aus von dem uns Bekannten, der Einsicht, daß diese bestimmte Handlung hier und jetzt richtig ist³⁵. Trotz des Unterschiedes von Phronesis und Techne setzt die richtige sittliche Entscheidung technisches Wissen voraus³⁶. Sittliches Wissen verlangt Erfahrung. Das ergibt sich einmal aus dem epistemologischen Primat der richtigen sittlichen Beurteilung des einzelnen Falls³⁷, zum anderen daraus, daß die Anwendung praktischen Wissen ohne Erfahrung nicht möglich ist: Wer weiß, daß leichtes Fleisch leicht verdaulich und folglich gesund ist, aber nicht weiß, daß Geflügel leichtes Fleisch ist, dem nützt sein allgemeines Wissen nichts³⁸. Daß die Phronesis eine Tugend ist, besagt, daß es für das sittliche Wissen und die sittliche Entscheidung keinen Algorithmus gibt. Wie das Beherrschen einer Sprache oder der Musik³⁹ ist die Phronesis ein Können; hier wie dort ist die Kenntnis der Regeln sekundär. Der Hinweis auf das Gewicht der Erfahrung für die sittliche Erkenntnis und die Betonung, daß es sich um ein Können und nicht um ein deduktives, formalisierbares Wissen handelt, sind ein wichtiges Korrektiv rationalistischer und szientistischer Tendenzen in der modernen Moralphilosophie.

Phronesis und ethische Tugend bedingen nach Aristoteles einander. „Es

³⁴ NE II 6, 1106b36–1107a2.

³⁵ NE I 2, 1095b3–8; NE VI 9, 1142a25–30.

³⁶ NE VI 13, 1144a28f.

³⁷ NE VI 9, 1142a18f.

³⁸ NE VI 9, 1142a14f.; VI 8, 1141b14–22.

³⁹ Vgl. NE II 3, 1105a23–26.

ist nicht möglich, im eigentlichen Sinn gut zu sein ohne Phronesis, und es ist nicht möglich, sittlich einsichtig $\varphi\rho\acute{o}\nu\upsilon\mu\omicron\nu$ zu sein ohne die ethische Areté.⁴⁰ Daß ethische Areté ohne Phronesis nicht möglich ist, ergibt sich aus deren Definition am Anfang von NE II 6, wo auf den Phronimos als letzte Norm der sittlichen Entscheidung verwiesen wird. Worauf es jetzt ankommt, ist das umgekehrte Verhältnis: die Abhängigkeit der sittlichen Einsicht von der ethischen Areté⁴¹. Sittliche Erkenntnis ist an emotionale Voraussetzungen gebunden, ohne daß ihre Objektivität dadurch eingeschränkt würde. Wiederum wird ein rationalistisches Verständnis der praktischen Vernunft kritisiert. Was ein Mensch für gut hält, ist durch seinen sittlichen Charakter bedingt; was jedoch der sittlich Gute für gut hält, das *ist* in Wahrheit gut⁴².

Eine überzeugende Interpretation dieses Aristotelischen Lehrstücks gibt Rosalind Hursthouse am Beispiel der Abtreibung. Es geht hier um den zweiten der beiden oben (III 2.) genannten Gesichtspunkte: den Status des Foetus⁴³. Die Diskussion geht um die ontologische Frage, von welchem Zeitpunkt an der Foetus ein Mensch oder eine Person sei; ist sie geklärt, so läßt sich, wie man meint, das moralische Problem mit Hilfe einer allgemeinen Regel, etwa daß nur eine Person ein Recht auf Leben hat, lösen. Hursthouse ist der Auffassung, daß diese ontologische Frage nach dem Status des Foetus für die moralische Bewertung der Abtreibung ohne Bedeutung ist. Für sie seien lediglich die biologischen Tatsachen relevant, mit denen jeder vertraut ist und für die es keines biologischen Fachwissens bedarf: daß die Schwangerschaft (in den meisten Fällen) durch den Geschlechtsverkehr verursacht ist; daß sie etwa neun Monate dauert, während deren der Foetus wachse und sich entwickle; daß sie normalerweise mit der Geburt eines lebenden Babys ende; und daß das der Weg ist, dem wir alle unser Dasein verdanken.

Der entscheidende Punkt an der Argumentation von Hursthouse ist, daß durch dieses alltägliche biologische Wissen der Foetus bzw. die Schwangerschaft in einen umfassenden Kontext hineingestellt wird und daß dieser Kontext verloren geht, sobald wir uns auf die fachwissenschaftliche Frage nach dem Status des Foetus konzentrieren. Nehmen wir an, die humangenetische Forschung käme zu dem Ergebnis, der Foetus sei bis zu einem bestimmten Zeitpunkt kein Mensch oder keine Person. Dann berechtigt uns dieses biologische Wissen, um die Vergleiche von Hursthouse zu gebrauchen, dazu, eine Abtreibung moralisch mit dem Haarschneiden oder einer Blinddarmoperation gleichzusetzen.

⁴⁰ NE VI 13, 1144b31 f.

⁴¹ Die Unterscheidung zwischen der Erkenntnis des Ziels und der Erkenntnis der Mittel, die Aristoteles in diesem Zusammenhang macht, lasse ich hier außer acht. Vgl. NE VI 5, 1140b11–20; VI 13, 1144a28–b1.

⁴² NE III 6, 1113a22–31.

⁴³ Zum folgenden vgl. Hursthouse 1991 (s. Anm. 5) 235–241.

Unsere Werturteile beruhen – so läßt sich die Aristotelische These, daß die Phronesis die ethische Areté voraussetzt, interpretieren – auf der Einstellung, die wir zu den Tatsachen haben, und diese Einstellung ist wiederum bedingt durch unser Tatsachenwissen und die Art und Weise, wie wir die Tatsachen sehen. Hursthouse betont, daß der Foetus bzw. die Schwangerschaft in einem umfassenden Zusammenhang gesehen werden muß; nur aus diesem umfassenden Zusammenhang heraus kann sie richtig bewertet werden. Wer eine Abtreibung mit dem Haareschneiden oder einer Blinddarmoperation gleichsetze, der habe nicht nur eine falsche Einstellung zum Foetus, sondern zum Leben und zum Tod des Menschen, zur Elternschaft und zur Familie. Beides, die Sicht des umfassenden Zusammenhangs und die richtige Einstellung zu und die Bewertung der Tatsachen des menschlichen Lebens, ist nicht in einer mathematischen, apriorischen Erkenntnis gegeben. Hier stößt die praktische Philosophie an eine ihrer Grenzen. Sie kann die Lebenserfahrung, die allein uns beides vermitteln kann, nicht ersetzen. Insofern verweist Aristoteles mit Recht auf den Phronimos als den letzten Maßstab sittlich richtigen Handelns.

2. Die Tugend ist nach Aristoteles die Disposition, die allein den Menschen zum Glück befähigt. Seit Anscombe ist dieser Zusammenhang ein Anliegen der Tugendethik. Von dieser These des Aristoteles trenne uns eine breite Kluft: sie müsse ausgefüllt werden durch einen Begriff der menschlichen Natur, der menschlichen Handlung, der Tugend und vor allem des „human flourishing“⁴⁴. „Die Tugenden“, so Aristoteles, „entstehen in uns weder von Natur noch gegen die Natur. Vielmehr ist es unsere Natur, daß wir sie aufnehmen; vollendet werden sie jedoch durch die Gewöhnung“⁴⁵. Die Tugend stellt also eine Verbindung dar zwischen der menschlichen Natur und dem Glück, und es ist ein Anliegen der Tugendethik, diesen Zusammenhang herauszuarbeiten⁴⁶. Tugend und Glück sind nach Aristoteles eine Entfaltung natürlicher Anlagen. Dadurch wird der Glücksbegriff vor einer einseitigen Subjektivierung bewahrt; er erhält eine objektive Grundlage; es wird hingewiesen auf die natürlichen Voraussetzungen und natürlichen Minimalbedingungen menschlichen Wohlergehens⁴⁷.

Die menschliche Natur kommt nach Aristoteles erst durch die Tugend zu Vollendung, und zwar unter einer zweifachen Rücksicht: Das Gelingen aller sozialen Beziehungen setzt die Tugend der Gerechtigkeit voraus⁴⁸, und nur die Tugend kann durch die Integration von Vernunft und Streben dem Menschen die innere Einheit mit sich selbst schenken⁴⁹. Beides sind nach Aristo-

⁴⁴ Anscombe 1958 (s. Anm. 2) 18f.

⁴⁵ NE II 1, 1103a23–26.

⁴⁶ Vgl. etwa Hursthouse 1991 (s. Anm. 5), wo diese Zusammenhänge am Beispiel der Abtreibung herausgearbeitet werden.

⁴⁷ Vgl. z. B. die Ausführungen von Philippa Foot zum Zusammenhang zwischen „Leben“ und „Gut“ in ihrem Aufsatz „Euthanasia“ in: *Ph. Foot, Virtues and vices*, Oxford 1978, 33–61; 36–43.

⁴⁸ Eudemische Ethik VII 9, 1241b14f.; NE VIII 11, 1159b26f.

⁴⁹ NE I 13, 1103b27f.; IX 4.

teles jedoch nur verschiedene Aspekte der *einen* Tugend der allgemeinen Gerechtigkeit⁵⁰; die innere Einheit mit sich selbst und das gelungene Leben in der menschlichen Gemeinschaft sind untrennbar miteinander verbunden. Den von der Tugendethik betonten Gegensatz zwischen act-centered und agent-centered kennt Aristoteles also nicht; für ihn sind das lediglich zwei verschiedene Betrachtungsweisen der Tugend, die für den Menschen, in Analogie zur physischen Gesundheit, in einem Disposition zum richtigen Handeln und Vollendung seines Wesens ist.

⁵⁰ NE V 3, 1130a10-13.