

ZUR AKTUALITÄT DES BEGRIFFS DER TUGEND

Walter SCHWEIDLER

ZUSAMMENFASSUNG

Der Tugendbegriff erweist sich, wenn man die gegenwärtig aktuellen ethischen Positionen auf ihre Grundlagen und Grenzen hin durchleuchtet als notwendige Ergänzung zur handlungsethischen Perspektive, die sowohl dem Utilitarismus als auch der deontologischen Moralbegründung KANTS eigen ist. Beide setzen immer schon voraus, dass die Eigenart und der typische Charakter der jeweiligen Handlung, die sie auf ihre regelmäßigen Folgen bzw. auf ihre logisch mögliche Regelmäßigkeit hin beurteilen, schon gegeben ist. Die Frage: Was ist das eigentlich, was ich tue? setzen sie als beantwortet voraus. Die Tugendethik kann zur Rekonstruktion und Beantwortung dieser Frage zwar kein geschlossenes Definitions- oder Ableitungssystem bieten, aber sie ermöglicht fundamentale Orientierung, indem sie das Prinzip aufstellt und anwendet, wonach alle moralisch relevanten Handlungen auf ihre Bedeutung für ein gelungenes menschliches Leben hin bedacht werden müssen.

Schlüsselwörter: Tugend, Handlungsethik, gelungenes menschliches Leben

ABSTRACT

If one examines the basis and limits of contemporary ethical positions, one realizes that the concept of virtue proves to be a necessary supplement of the action-ethical perspective, which can be found in the utilitarianism as well as in KANT's deontological justification of ethics. Both positions have always taken for granted the peculiarity and the typical character of a respective action, which is judged with regard to its regular consequences or its logically possible regularity. In other words, the question „What is it that I am doing?“ has already been answered previously. The ethics of virtues can neither provide a closed system of definition nor a derivative system for the reconstruction and answering of this question, nevertheless it can offer fundamental orientation by setting up and making use of the principle according to which all morally relevant actions must be considered with regard to their meaning for a well-balanced human life.

Keywords: virtue, action-ethic, well-balanced human life

Anschrift des Autors: Prof. Dr. Walter SCHWEIDLER
Universität Dortmund, Fachbereich Gesellschaftswissenschaft, Philosophie
und Theologie, Emil-Figge-Straße 50, D-44227 Dortmund

Nur mit Mühe lässt sich der Begriff der Tugend im gegenwärtigen ethischen Diskurs behaupten. Die Hintergründe seiner Verdrängung liegen einerseits auf der Ebene soziokultureller Prozesse, vom reaktionären Anhauch der Anmahnung einer bestimmten bürgerlichen „Tugendhaftigkeit“ bis zur politischen Raserei der „Tugendwächter“ von der französischen Revolution bis hin zum Staat der iranischen Mullahs. Aber es gibt dafür auch genuin theoretische, aus der Entwicklung der modernen Philosophie hervorgegangene Gründe. Der Tugendbegriff stand systematisch im Zentrum jener klassisch antiken und mittelalterlichen Denkweisen, die Ethik als den systematischen Versuch verstanden, die Frage zu beantworten, worin das gute, gelungene *Leben* eines Menschen bestehe. Hingegen ist die neuzeitliche, aus dem Denken der Aufklärung hervorgegangene Ethik, ungeachtet aller Gegensätze zwischen den einzelnen sie tragenden Positionen, nicht Lebens-, sondern *Handlungsethik*. Sie fragt nicht, worin sich ein gutes von einem misslungenen menschlichen Leben unterscheidet, sondern sie fragt nach der Differenz zwischen guten und schlechten Handlungen. Das Leben als Ganzes, die Biographie eines Menschen ist nach der Auffassung der modernen Ethikansätze kein Gegenstand wissenschaftlicher Beurteilung. „Handlung“ hingegen ist die zentrale Kategorie einer ganzen Fülle rationaler und mehr oder weniger exakter Weisen der Rekonstruktion menschlicher Phänomene. Im Handeln verfolgen Menschen Zwecke, richten sie sich nach Regeln, bewirken sie Folgen, und diese Zwecke, Regeln und Folgen können zum Gegenstand ethischer Bewertung gemacht werden. Die beiden hauptsächlichen miteinander konkurrierenden modernen Ethiken sind in diesem Sinne Handlungsethiken, die nur hinsichtlich der Frage divergieren, worin die spezifisch moralische Qualität einer Handlung besteht. Der *Konsequentialismus* verweist auf die Folgen einer Handlung, die *deontologische* Ethik hingegen auf die innere Einstellung des

Handelnden. Gemeinsam ist beiden ein bestimmter Begriff von dem, was für menschliche Wesen *Glück* bedeutet, nämlich der *subjektiv* akzentuierte Begriff von Glück als einem angenehmen, individuell erwünschten Bewusstseinszustand. Der Streit geht nur darum, ob Glück in diesem Sinne die Grundlage ethischer Handlungsbeurteilung sein könne oder nicht. Für den Konsequentialisten besteht die moralische Qualität einer Handlung darin, dass sie das Glück der von dieser Handlung und ihren Folgen betroffenen Subjekte mehrt bzw. dass sie Leid mindert; nach deontologischer Auffassung hingegen hat Moral gerade den Sinn, humane Selbstbestimmung von der Orientierung an individuellen, egoistischen Glückserwartungen zu befreien.

Die klassische Lebensethik, in deren Mittelpunkt der Tugendbegriff steht, lässt sich innerhalb dieses spezifisch modernen Theoriekonflikts nicht unmittelbar verorten. Das liegt daran, dass sie einen anderen Begriff von Glück zugrundelegt, der nicht zuletzt die Ursache dafür gewesen ist, dass sie in der Neuzeit nicht mehr als akzeptable Basis der Moralbegründung gegolten hat. Es handelt sich um die Idee von Glück als objektiv feststellbarem Geschick, als Inbegriff des gelungenen, vorbildlichen Lebens, das jeder Mensch im Grunde erstrebt. Glück ist demnach etwas, das man nicht einfach „empfindet“ oder nicht, und darum kann ein Mensch, der glücklich zu sein glaubt, sich täuschen und unter Umständen von anderen, die mehr von Glück verstehen, eines Besseren belehrt werden.¹ Der Gegenbegriff zu Glück ist nicht Leid, sondern ein lasterhaftes, sich selbst missverstehendes und um seine eigentliche Erfüllungschance bringendes Leben. Ob ein Mensch glücklich werden kann, hängt davon ab, ob er sich zu seinem Leben als Ganzem in ein Verhältnis zu setzen vermag, und auf die Frage, wie ihm dies möglich sei, lautet die entscheidende Antwort: durch den Erwerb der für gelungenes menschliches Leben ausschlaggebenden *Tugenden*. Tugenden sind feste,

auf Entscheidung gegründete Haltungen, *habitus*, also Dispositionen, die einem Menschen, der sein Leben beherrscht, „zur Natur geworden“² sind und es ihm erlauben, sein Dasein auf vernünftige Weise gelingen zu lassen. Der Begriff des *habitus* ist also der Oberbegriff, der Tugenden und Laster sowie ethisch neutrale Grundhaltungen des Menschen übergreift. Die Tugend ist „ein lobenswerter *habitus*“, „vermöge dessen“ man „selbst gut ist und sein Werk gut verrichtet“³. Die Frage, vor der die Neuzeit zurückschreckte, ist natürlich die Frage, wer denn hier zu Lob oder Tadel berufen sei, wer also das Recht haben sollte, das Leben von Menschen daraufhin zu beurteilen, ob es gelungen sei oder nicht. Die Subjektivierung des Glücks war die Leitlinie einer Vorstellung von Ethik, die es dem Individuum anheim stellen wollte, „nach seiner *façon* selig zu werden“, also selbst zu beurteilen, ob es glücklich sei oder nicht und worin sein Glück bestehe.

Doch der Tugendbegriff ist aus der Ethik nicht verschwunden,⁴ und in der Gegenwart erlebt er eine Renaissance, die sich mit ganz theoretischen, systematischen Motiven begründen lässt und ein Licht sowohl auf die Defizite der großen neuzeitlichen Ethikansätze als auch auf die spezifisch gegenwärtigen, neuen Herausforderungen an Ethik überhaupt wirft.

1. Die Grenzen der Handlungsethik

Indirekt war die Kategorie der Tugend zumindest im eher populären, alltäglichen Bereich der sogenannten Wertediskussion seit jeher präsent, denn die meisten „Werte“, um die es in diesen Zusammenhängen geht (Treue, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit etc.) sind, präzise definiert, nichts anderes als Tugenden, und es ist sehr fraglich, ob der Begriff „Wert“ im Zuge der Besinnung auf ethische Grundlagen des menschlichen Handelns nicht eher stört als nützt. Doch abgesehen davon ist es auch in der theoretischen Grundlagen- und Anwendungs-

diskussion der Ethik längst zu einer neuen Akzentuierung des Tugendbegriffs gekommen. Die Gründe dafür liegen einerseits in den Grenzen der Leistungsfähigkeit der neuzeitlichen Grundmodelle, andererseits in der Hinwendung zur sogenannten „angewandten Ethik“, die gegen die abstrahierenden Tendenzen der neuzeitlichen Moralbegründung den eigentlichen „Sitz im Leben“ neu hervorgehoben hat, auf den Ethik immer angewiesen war, nämlich auf die konkreten Rollen-, Berufs- und Amtspflichten, die von Menschen übernommen werden, wenn sie die ihr Leben prägenden Entscheidungen treffen.

Die Grenzen, auf die sowohl der Konsequentialismus als auch die deontologische Pflichtethik stoßen, zeigen sich insbesondere dann, wenn von den Problemen der Moralbegründung zu denen der konkreten Anwendung moralischer Prinzipien übergegangen werden soll. So stößt der Konsequentialismus auf das innerhalb seines theoretischen Horizontes unlösbare Problem der Unüberschaubarkeit der Folgen menschlichen Handelns. Wenn wir heute durch Hilfsaktionen Menschen in Dürregebieten vor dem Verhungern bewahren, dann können wir nicht wissen, ob dies nicht langfristig dazu führen kann, dass künftige Überbevölkerung zu noch mehr Leid führen wird. Wenn man den Konsequentialismus ernst nimmt, dann müssten wir den Schluss ziehen, dass wir gar nicht wissen, ob es gut ist, dass wir Menschen vor dem Verhungern retten – oder noch konsequenter: Wir müssten mit unserem Handeln abwarten, bis uns die Wissenschaft verlässlich darüber Auskunft geben kann, was wir wodurch eigentlich bewirken werden. Im Grunde wäre damit die Ethik überhaupt zugunsten rein natur- oder sozialwissenschaftlicher Folgenabschätzung verschwunden. Für die Bioethik würde das bedeuten, dass keinerlei Eingriff in menschliches Leben kritisiert werden könnte, solange der Forscher, der ihn durchführt, sich darauf berufen kann, dass durch ihn Möglichkeiten künftiger Glücksstei-

gerung oder Leidminderung an den Tag kommen könnten, welche die Glücksbilanz der Menschheit insgesamt verbessern. Auch die Gesichtspunkte der Gerechtigkeit und der Verantwortung gegenüber ganz bestimmten Menschen lassen sich durch eine Ethik nicht mehr einholen, welche die quantitative Optimierung subjektiver Glückszustände zum Kriterium der Güte unseres Handelns erklärt. Wie könnten wir unter solchen Voraussetzungen hohe Summen für Apparate und Therapien ausgeben, mit denen das Leben schwerkranker Patienten in einem für sie höchst bedeutsamen, angesichts der Menschheitsprobleme jedoch verschwindend geringen Maße verbessert wird, während wir mit denselben Geldsummen bei anderer Verwendung ungleich mehr Glück auf der Welt herbeiführen könnten? Die Antwort ist, dass wir Kranken eben nicht Beistand leisten, weil wir ihr Leben „verbessern“ wollen, sondern weil wir uns verpflichtet sehen, ihnen zu *helfen* und weil Hilfe eine ethisch ausgezeichnete Handlungsweise ist, deren Wert jenseits aller im je konkreten Fall zu berechnenden globalen Folgekosten bestehen bleibt. Diese Antwort aber ist konsequentialistisch nicht mehr zu begründen.

Die Gegenposition, die deontologische Pflichtethik, betont gerade den unrelativierbaren Wert, den gute Handlungen unabhängig von allen tatsächlichen Folgen haben, zu denen sie im Einzelfall führen mögen. Eine konkrete Hilfsaktion ist gut, weil Helfen an sich gut ist, und einen Unschuldigen zu töten ist schlecht, nicht weil dabei Leben und mögliches Glück vernichtet wird, sondern weil Morden an sich schlecht ist. Die Frage ist nur, wie sich die hier vorausgesetzte Differenz zwischen an sich guten und an sich schlechten Handlungsweisen selbst noch ethisch begründen lässt. Wird sie von der Deontologie gerechtfertigt oder nicht vielmehr schon vorausgesetzt? *KANTS* Strategie bestand im Verweis auf die einzige Begründungsquelle, die sich für menschliches Handeln jenseits aller Orientierung an individuel-

len Glücksstreben finden lässt, nämlich die Gesetzmäßigkeit der Vernunft, die für den Menschen als einziges unter allen natürlichen Wesen handlungsleitend werden kann, und zwar dann, wenn er sich nicht mehr als Individuum betrachtet, das nach seinem egoistischen Glück strebt, sondern als Repräsentanten der Menschheit, dem es darum geht, das zu tun, was jedes andere vernünftige Wesen an seiner Stelle zu tun hätte. Es gibt Handlungen, die wir gar nicht wollen können, wenn wir uns vorstellen, dass jeder einer *Maxime* folgen würde, die diese Handlungen gebietet. Die einzige Bedingung, die wir erfüllen müssen, um die Differenz zwischen erlaubtem und verbotenen Handeln begründen zu können, besteht in der Bereitschaft, uns „allgemein zu machen“, also nicht parasitär zu handeln, sondern prinzipiell dasjenige zu tun, was jeder an unserer Stelle zu tun hätte.⁵

Die eigentlich problematische Voraussetzung ethischer Handlungs begründung ist damit jedoch nicht bewältigt, sondern im wesentlichen nur verschoben. Zwar hat *KANT* die entscheidende Bedeutung aufgezeigt, die für die ethische Rekonstruktion unseres Handelns der Bereitschaft des Handelnden zukommt, sich über das, was er eigentlich tut, Rechenschaft abzulegen und sich zu fragen, was sich ergäbe, wenn alle das täten, was er da tut. Aber die Quelle, von der her sich die Eigenart dieses hier je schon vorausgesetzten *Was* unseres Handelns ergibt, kann auch seine Ethik nicht mehr ableiten. Von einer Handlungsweise namens „Diebstahl“ kann ich mir tatsächlich nicht denken, dass alle der *Maxime* folgen, sie sei geboten. In den Zuständen, die sich dann ergeben würden, gäbe es keine Erwartung des Respekts vor dem Eigentum anderer mehr, und damit gäbe es die gesellschaftliche Institution „Eigentum“ selbst nicht mehr und stehlen wäre per definitionem nicht mehr möglich. Man kann nur stehlen, wenn man davon ausgeht, dass die anderen es nicht tun, und uns eben von solch parasitärem Sein abzuhalten ist der Sinn der Moral. Aber

diese Beweisführung gelingt schon nicht mehr, wenn ich statt von „Diebstahl“ von „Wegnahme“ spreche. Ich kann mir durchaus vorstellen, dass alle allen ständig etwas wegnehmen. Die so entstehenden Zustände wären nicht sehr angenehm, aber sie wären nicht undenkbar. Lehnen wir sie aber nur deshalb ab, weil sie unangenehm wären, dann sind wir aus der Pflichtethik wieder in den Konsequentialismus übergegangen. So kann man schwer den Schluss vermeiden, dass der kategorische Imperativ handlungsorientierend nur unter der Voraussetzung ist, dass wir ganz bestimmte Benennungsweisen unseres Handelns von vornherein übernehmen. Dass man gegen Eigentum nicht verstoßen soll, lässt sich deontologisch zeigen, wenn die gesellschaftliche Kategorie „Eigentum“ schon vorausgesetzt wird. Warum aber soll man sie akzeptieren? Entweder man unterwirft sich damit geschichtlich kontingenten Konventionen und also einer nicht mehr ethisch begründbaren Gegebenheit oder man muss zu zeigen versuchen, dass es eine andere ethische Rechtfertigung für die elementare Gliederung unseres Handelns in gute und schlechte bzw. gute, schlechte und neutrale Typen von Handlungen gibt.

In diese schon auf der rein theoretischen Ebene bestehende Situation der Voraussetzungsbehaftetheit der großen handlungsethischen Ansätze stößt nun eine Entwicklung, durch welche die dabei gegebene Problematik zu einer höchst praktischen Angelegenheit wird. Insbesondere der biomedizinische, aber auch der technische Fortschritt im allgemeinen erschaffen in sich steigendem Tempo eine Fülle neuer Handlungsmöglichkeiten, die sich in das herkömmliche Raster gesellschaftlicher Konventionen und kultureller Sprachregelungen nicht unmittelbar einordnen lassen. Künstliche Befruchtung, Pränataldiagnostik, Klonen und alles, was ansonsten plötzlich möglich wird, sind Handlungsweisen, deren ethische Beurteilung sich ganz wesentlich auf jener elementaren, scheinbar gar nicht normativ verfassten Ebene

entscheidet, auf der es jeweils um die Frage geht: *Was ist das eigentlich, was wir da tun?* Die neue Definition des menschlichen Todes, das „Hirntodkriterium“, hat sich nicht zuletzt deshalb weltweit durchgesetzt, weil durch sie der Charakter der Handlung, um deren Beurteilung es eigentlich ging, nämlich der Organtransplantation, ethisch neu bestimmt werden sollte. Dass die Verpflanzung eines Organs aus dem Körper eines sterbenden Menschen zum Zweck der Heilung eines anderen, der auf dieses Organ angewiesen ist, die Glücksbilanz auf der Welt steigert und die Leidbilanz mindert, mag außer Zweifel stehen; dass ein solches Handeln aber dennoch nicht akzeptabel sei, wenn man den Akt der Organentnahme als Tötung eines noch lebenden Menschen einstufen müsse, war die offenbar deontologisch geprägte Überzeugung derer, denen es durch die Neudefinition des Todes wesentlich darum ging, die Organverpflanzung ethisch vom Kontext der Tötung zu befreien und den moralischen Wert, den man ihr zuzumessen gewillt war, rational zu rechtfertigen.⁶ Wie hier, so werden sich die ethischen Auseinandersetzungen um erlaubtes und verbotenes menschliches Handeln künftig vermehrt auf der Ebene der Begriffe und Definitionen, der Typisierung und Einordnung unserer Handlungsweisen abspielen. Blickt man etwa auf die rechtlichen Regelungen, die in der „Bioethik-Konvention“ des Europarats für die Forschung an Embryonen aufgestellt worden sind, so zeigt sich, dass der bewusste Verzicht auf die Definition dessen, was ein „human being“ ist, ein wesentlicher Kunstgriff zur Etablierung von Kompromissen zwischen deutlich unterschiedlichen ethischen Auffassungen gewesen ist, ohne die man sich europaweit nicht hätte einigen können und aufgrund derer eine einheitliche und konsistente künftige Entwicklung kaum zu erwarten ist.⁷

Es geht in unserem Kontext nicht darum, diese Neuentwicklungen selbst ethisch zu beurteilen, sondern sie sollen nur belegen, warum die

herkömmlichen handlungsethischen Ansätze angesichts der neuen Möglichkeiten technischer Eingriffe in natürliche Prozesse eine Rationalitätslücke lassen, die wesentlich zur Etablierung der „angewandten Ethiken“ geführt hat. Für diese ist es charakteristisch, dass man wieder auf die handlungsorientierende Kraft zurückgreift, die sich seit jeher aus den Rollen, Berufsaufgaben und Amtspflichten ergeben hat, die Menschen in sozialen Kontexten übernehmen. So ist „medizinische Ethik“ nicht einfach die Anwendung allgemeiner ethischer Prinzipien auf ein bestimmtes Wirklichkeitsgebiet, sondern eine Form systematischer Reflexion auf die ethischen Implikationen, die sich aus der Eigenart des ärztlichen Handelns ergeben. Sie bezieht ihren Status aus den für dieses und nur dieses Handeln eigentümlichen Bedingungen, also gerade nicht aus der Homogenität, sondern aus der inneren Pluralität menschlicher Handlungsweisen. Das heißt nicht, dass sie eine „Sonderethik“ eines bestimmten Berufsstandes mit moralischer Ausnahmestellung wäre.⁸ Der Ausnahmecharakter betrifft nicht den Anspruch der handelnden Personen, wohl aber das Feld, auf dem sie tätig sind. Ärztliches Handeln ist in seinem Ursprung definiert durch ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Arzt und Patient, das durch die naturgegebene Tatsache menschlicher Krankheit und die berufliche Kompetenz des Arztes zur Heilung konstituiert wird. Was zum legitimen Inhalt ärztlichen Handelns gehört, ergibt sich nicht aus einer wie immer gearteten Optimierungsaufgabe hinsichtlich menschlicher Glückszustände, aber auch nicht aus der Grundvoraussetzung allgemein menschlicher Autonomie im Kantischen Sinne, sondern aus der natürlichen Eigenart eines Handlungsfeldes, das gerade durch den Verlust von Autonomie und das Bestreben zu ihrer Wiedergewinnung gekennzeichnet ist. Es ist nicht die reine Vernunft und es ist nicht der konsequentialistische Nutzenkalkül, sondern es sind die medizinische Wissenschaft und die ärztliche Kunst, die den An-

spruch des Patienten auf Hilfe und des Arztes auf Herrschaft über deren Leistung erzeugen. Dabei aber bleibt eine vermittelnde Bedingung, die man aus keinem Prinzip und keinem Kalkül ableiten oder anderweitig begründen könnte, vorausgesetzt, nämlich die *Lebensentscheidung* einer Person für den ärztlichen Beruf und die Übernahme der sich aus ihm ergebenden Verantwortung. Medizinische Wissenschaft gibt es, weil es den Arztberuf und seine Verantwortung gibt, und medizinische Ethik erwächst aus den moralischen Implikationen des Arztseins; aber die Entscheidung eines Menschen, Arzt zu werden, ist nicht selbst noch einmal die Implikation ethischer Gebote oder Kalküle. Ärztliches Handeln hat seine Basis in der ethischen Verantwortung des ärztlichen Berufes und in dem Leben, zu dem jemand sich verpflichtet. Es gibt insofern einen lebensethischen Aspekt am Grunde aller Handlungsmaximen auf dem Feld des ärztlichen Handelns, der sich gerade nicht durch eine homogenisierende, die Eigenart dieses Feldes ausblendende Betrachtungsweise ersetzen lässt. Analog steht es mit den anderen „angewandten Ethiken“, die, wenn sie sich recht verstehen und Anspruch auf einen eigenen systematischen Status erheben wollen, eben Ethiken sind, die die Implikationen der je spezifischen Verantwortung des Wissenschaftlers, des Journalisten, des Unternehmers, des Naturschützers etc. entfalten. Keine einzelne dieser Ethiken und auch nicht ihre wie immer geartete Summe könnte beanspruchen, an die Stelle der grundlegenden neuzeitlichen Ansätze zur Moralbegründung zu treten und damit deren Streit obsolet werden zu lassen. Der lebensethische Aspekt kann den handlungsethischen nicht ersetzen, aber hat ihm gegenüber ein eigenes Recht. Dieses ergibt sich aus den Grenzen, die der Handlungsethik durch ihren *homogenisierenden* und ihren *statischen* Charakter, also dadurch gezogen sind, dass sie einen abstrakten und homogenen Begriff von Handlung konzipieren und dass sie auf eine vorgegebene Typisie-

rung und Gliederung unseres Handelns zurückgreifen muss, die sie nicht selbst noch einmal aus ihren theoretischen Prinzipien heraus abzuleiten vermag und die angesichts der Neuentwicklung menschlicher Handlungsmöglichkeiten immer wieder der Extrapolation auf geschichtlich gewandelte Strukturen bedarf.

So weit wie das so konstituierte eigene Recht des lebensethischen gegenüber dem handlungsethischen Gesichtspunkt reicht, so weit reicht nun aber auch der Anspruch, den der Zentralbegriff lebensethischer Reflexion, eben der Begriff der Tugend, im Kontext systematischer Rekonstruktion und Begründung von Moral erheben kann und muss.

2. Tugenden als Grundelemente gelingenden Lebens

Wenn man den systematischen Ort des Tugendbegriffs in der Ethik rekonstruieren will, muss man die drei grundlegenden Perspektiven ins Auge fassen, unter denen menschliches Leben etwas ist, das mehr oder weniger gut *gelingen* kann.⁹ Diese drei Grundperspektiven sind die der Natur, der Kultur und der Personalität.

Ohne die Rückbesinnung auf die *Natur des Menschen* lässt der Tugendbegriff sich philosophisch nicht rechtfertigen. Diese Feststellung ist nur die andere Seite der Reflexion auf die Grenzen der Handlungsethiken, denn auch sie läuft auf die philosophiegeschichtliche These hinaus, dass der Tugendbegriff mit grundlegenden Vorentscheidungen des neuzeitlichen Denkens nicht zu vereinbaren ist und zu diesen in notwendiger Spannung steht. Fasst man Natur im cartesianischen Sinne als das Reich der *res extensa* auf, dem das menschliche Denken komplementär gegenübergestellt ist und das zur Disposition unserer auf reiner Vernunft gegründeten Manipulationsfähigkeiten steht, dann bleibt für die Denkfigur einer „Natur des Menschen“ kein Platz. Wer unter dieser Voraussetzung noch Handlungsorientierung aus

der „Natur“ gewinnen will, hat keine Möglichkeit mehr, dem Vorwurf des „naturalistischen Fehlschlusses“ zu entgehen.¹⁰ Wenn man etwa sagt, die Natur sei geprägt durch die Gesetze und den Fortgang der „Evolution“ und der Mensch solle sich diesen „anpassen“, so hat man sich schon selbst widersprochen: entweder die Natur verläuft nach Regeln, die uns nicht verfügbar sind, dann müssen wir, insofern wir Naturwesen sind, diesen Regeln ohnehin gehorchen, ob wir uns ihnen „anpassen“ wollen oder nicht; oder es gibt eben doch Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber den Naturgesetzen, und dann ist nicht zu sehen, warum wir uns diesen wiederum anpassen sollten. Solche Widersprüchlichkeit treibt dann die grotesken Blüten, dass der Mensch entweder als „Störfall“ oder „Störenfried“ diffamiert wird, gegen den „die Natur“ geradezu geschützt werden müsse oder dass er umgekehrt anfängt, davon zu träumen, sich durch geschickte Manipulation seiner natürlichen Substanz, durch Klonen oder Einfrieren etc., unsterblich zu machen und sich endgültig von ihr zu emanzipieren. Die Dialektik dieser Extreme verdankt sich dem Fehlen genau jener Vermittlungsbasis, die der klassische Tugendbegriff festgehalten hat.

Von einer „Natur des Menschen“ lässt sich sinnvoll nur sprechen, wenn man „Natur“ nicht als homogenes, sondern als in sich plurales Konzept begreift. Natur ist nicht ein Bestand an Gegenständen oder ein Inbegriff gesetzlich geordneter Erscheinungen, überhaupt nicht die Summe von irgendwelchen Wesen; sondern Natur ist das, was Wesen *haben*, deren Eigenart sich in einem zeitlich verfassten Prozess entfaltet. Die Natur des Hundes zeigt sich an dem, was ihn auf charakteristische Weise von anderen natürlichen Wesen unterscheidet, nicht in irgendwelchen noch zu entdeckenden Gesetzmäßigkeiten, in denen er möglicherweise mit diesen übereinstimmt. Natur insgesamt ist nicht ein Mechanismus oder ein Code abstrakter Strukturen, sondern ein Geflecht von

Differenzen, innerhalb dessen jedes individuelle Wesen eine Beziehung zu seiner Wesensart hat, die der Beziehung anderer Individuen zu ihrer jeweiligen Wesensart entspricht. So gesehen hat die Rede von der Natur des Menschen gerade nicht den Sinn, ihn mit allem anderen über einen Kamm zu scheren, sondern sie richtet sich auf das, was den Menschen auf seine Weise von allen anderen natürlichen Wesen unterscheidet und ihn doch gerade dadurch zu einem der ihnen macht. Sich natürlich zu verhalten heisst für den Menschen, sich zu dem Spezifikum zu verhalten, das ihn vom Rest der Natur abhebt und gleichwohl sein *natürliches* Spezifikum bleibt. Die klassische Bestimmung dieses Verhaltens, von der die Lebensethik getragen ist, lautet, dass es dem Menschen natürlich sei, *auf vernünftige Weise zu leben*. Was aber vernünftiges Leben ist: diese Frage zu beantworten ist der Sinn der klassischen Lehre von den Tugenden.

Es ist sehr wichtig, zu sehen, wie grundlegend auch für den Tugendbegriff selbst der *plurale* Aspekt ist. Der Vielfalt der Aufgaben, die sich dem Menschen durch seine Eingebundenheit in das Geflecht natürlicher Wesen stellen, wird man durch eine Vielfalt angemessener Verhaltensweisen und Haltungen gerecht, die sich nicht auf ein sie umgreifendes, abstraktes Gebot oder einen einheitlichen Kalkül zurückführen lassen. Die „Vernunft“ bildet die Einheit der Tugenden nur in dem Sinne, dass sie sich in ihrer Vielfalt vernünftig, das heisst eben in der ethischen Reflexion, begründen und beschreiben lassen. Es gibt aber nicht etwa ein übergeordnetes Endziel, das uns von der Vernunft als der Zweck vorgestellt würde, dem die Tugenden noch als Mittel dienen. Die *hedonistische* These, wonach die Tugenden letztendlich noch einmal den Sinn hätten, den Menschen in einen befriedigten, in sich angenehmen Zustand zu versetzen, bedeutet bereits eine grundlegende Verkehrung des klassischen Tugendbegriffs.¹¹ Die Aufgabe des Lebens besteht darin, die Vielfalt der Tugenden als ein

Ensemble einander zugeordneter Elemente eines Weges zu entfalten, der sein Ziel in sich selbst hat. Wer diese Aufgabe bewältigt, dem „gelingt“ das Leben – nicht im Sinne eines durch dieses Leben bewerkstelligten Erfolges, sondern als ein in sich wertvolles Ganzes, dessen Elemente so abhängig voneinander und gleichwohl so wenig austauschbar durch einander sind wie die Teile eines Kunstwerks, dessen Ganzes nicht in der Summe und trotzdem im Beieinander seiner Teile besteht, die nur im Kontext des Ensembles jedes für sich wiederum das Allgemeine repräsentieren können.¹²

Die Einsicht, auf der die Verknüpfung zwischen Vernunft und Natur und damit die ethische Bedeutung des Tugendbegriffs beruht, ist letztendlich die, *dass das Gelingen des menschlichen Lebens kein intentional anzielbarer Zweck ist*. Vernünftiges Leben fügt sich zu einer Einheit, indem es sich Aufgaben stellt, die es zu bewältigen versucht, aber dass Leben sich zu einer Einheit fügen solle, ist nicht selbst noch einmal eine Aufgabe, die man in Form der Umsetzung geeigneter Rezepte oder Regeln bewältigen könnte. Ein mit sich zur Deckung kommendes, mit sich „befeundetes“ Leben kann und wird sich hoffentlich einstellen als Reflex der Erledigung der Pflichten und der Erlangung der Ziele, die man sich auf dem Weg dieses Lebens stellt; aber man kann es nicht zum Inhalt normativer Gebote machen. Wittgensteins paradoxes Gebot „Lebe glücklich!“¹³ markiert gerade die Grenze, die der normativen Rationalität in bezug auf das Ganze eines gelingenden Lebens gezogen ist. Der Abgrund zwischen rational antizipierbarer Problem- und Projektbewältigung und der ganz anderen Konstitution des „Problems des Lebens“ ist es, wodurch Norm und Tugend in der Ethik in ein unauflösbares Ergänzungs- und Spannungsverhältnis gesetzt werden. Es ist eine Kernaufgabe ethischer Reflexion, sich zu diesem Abgrund selbst noch einmal in ein rationales Verhältnis zu setzen. Tugenden sind nicht aus Normen ableitbar, aber Normen sind auch

nicht Instrumente zur Herstellung tugendhaften Lebens.

Die Vermittlung zwischen Norm und Leben stellt den entscheidenden *kulturellen* Aspekt gelingenden menschlichen Daseins dar. Wenn Kant „eine vollkommene *rechtliche Verfassung* unter Menschen“ als eine Idee, als „Ding an sich selbst“ bezeichnet, dem „adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann“¹⁴, dann charakterisiert er damit den Sprung, den es zwischen den Normen, aus denen sich eine Gesellschaft konstituiert, und deren sinngebendem Grund immer geben wird. Rechtliche und moralische Regeln können das Gelingen des Lebens, dem sie letztlich dienen, nicht herbeizwingen, sondern sie können nur die Kräfte zu entbinden und zu schützen versuchen, aus denen es hervorgehen kann. Die konkrete Ausgestaltung der staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen bleibt abhängig von den Eigenarten der Kultur und der geschichtlichen Epoche, aus der sie je hervorgehen. Eine übergeschichtliche Deduktion konkreter Normen aus unwandelbaren Elementen der menschlichen Natur haben weder ARISTOTELES¹⁵ noch Thomas von AQUIN¹⁶ für möglich gehalten oder gar gefordert. Zwischen der Tugend der Bürger und der Gerechtigkeit der Gesetze ist immer eine Vermittlungsleistung zu vollbringen, in der sich die kulturelle Höhe eines Gemeinwesens und die ethische Verantwortung der Politik zeigen müssen. Die Gemeinschaft muss fähig sein, sich von dem Bürger, der ein – nach ihren Maßstäben – vorbildliches Leben führt, über diese Maßstäbe belehren und kritisch beurteilen zu lassen. So bestimmt HEGEL den Zusammenhang zwischen Tugend und Recht hinsichtlich seiner notwendigen, wenn auch nicht seiner hinreichenden Bedingungen als das Sittliche, das, „insofern es sich an dem individuellen, durch die Natur bestimmten Charakter als solchem reflektiert, ...die *Tugend*“ ist, „die, insofern sie nichts zeigt als die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse, denen es angehört, *Rechtschaffenheit* ist“¹⁷.

Was ARISTOTELES mit dem unsterblichen Wort vom Menschen als „politischem Lebewesen“ festgehalten hat, ist die letztlich noch in der Universalisierungsforderung der Kantischen Ethik und des Regelutilitarismus fortgeschriebene Einsicht, dass die Differenz zwischen einem guten, gelingenden Leben und dem bloßen tierischen Überleben überhaupt nicht anders als relativ auf einen gemeinschaftlichen Verband von Menschen zu realisieren ist. Das Gelingen des Lebens ist eine Chance, in Bezug auf die man, wenn man in Gesellschaft mit anderen tritt, nicht etwa einen Kompromiss eingehen muss, sondern welche die Menschen sich prinzipiell erst durch ihr spezifisches Zusammenleben gemeinsam und gegenseitig *eröffnen*. Eine am Gemeinwohl orientierte Gesellschaft dient der Entfaltung der Chancen ihrer Angehörigen, aber das, was sich da zu entfalten die Chance hat, gibt es nur in Bezug auf eine derartige Gemeinschaft; es ist durch sie nicht gestiftet, aber es ist auf sie *daseinsrelativ*. Die Möglichkeit, ein unverwechselbares, mit sich selbst zur Deckung kommenden Leben zu führen, verdankt das menschliche Individuum paradoxerweise seiner Fähigkeit, sich mit Maßstäben zu identifizieren, die es mit seinen Mitmenschen teilt.

Wenn dieser Gedanke des „politischen Lebens“ allerdings nicht ad absurdum geführt werden soll, muss man festhalten, dass die Maßstäbe des Zusammenlebens ihrerseits nicht etwa in der Willkür der jeweiligen Gemeinschaft stehen können. Gerade wenn die Grenzlinien zwischen Gut und Böse nicht vom einzelnen Individuum festgelegt werden können, bedarf die Gemeinschaft, die sie zieht, der Begrenzung ihrer Macht im Umgang mit diesen Grenzlinien; denn jede Gemeinschaft besteht letztendlich wieder aus Individuen und wird immer von Individuen repräsentiert und gestaltet. Das heisst, dass der faktische Konsens zwischen hier und jetzt existierenden Menschen niemals der letzte Maßstab für Gut und Böse sein kann, sondern dass es eine Verantwortung

der je konkreten staatlichen oder gesellschaftlichen Einheit gegenüber dem gibt, was *alle* Angehörigen der Menschheit jenseits ihrer zufälligen soziokulturellen Bedingungen miteinander verbindet und voreinander verantwortlich macht. Nichts anderes besagt in seinem Kern der klassische Gedanke des *von Natur aus Rechts*, also desjenigen, was jede staatliche und gesellschaftliche Ordnung respektieren muss, wenn sie ihrer Verantwortung vor der Menschheit als ganzer gerecht werden soll.¹⁸ Die Rechtschaffenheit des Bürgers kann nur dann Tugend und Norm miteinander verbinden, wenn die Normen seines Gemeinwesens das Grundverhältnis respektieren und zu realisieren versuchen, durch das ihre Angehörigen mit allen anderen Menschen verbunden sind.

Dieses Grundverhältnis ist es, was den Menschen zur *Person* macht. Das heisst, den Person ist man wesentlich dadurch, dass man zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, also dadurch, dass man sich mit dem zu identifizieren vermag, was für jeden anderen ebenso wie für einen selbst gilt. Die Begriffe von Person wie auch von „personaler Identität“ sind normativ aufgeladen.¹⁹ Man beruft sich am radikalsten auf seine personale Identität, wenn man sich auf sein *Gewissen* beruft, das heisst wenn man Forderungen in Anspruch nimmt, denen man wie jeder andere zu gehorchen hat. Eben weil aber das Gewissen nur dann Maß jedes konkreten Gesetzes einer faktischen gemeinschaftlichen Ordnung sein kann, wenn es selbst nicht im Namen privater Sonderinteressen, sondern stellvertretend für die Menschheit als ganze in Anspruch genommen wird, muss es noch einmal Maßstäbe dafür geben, ob ein Mensch sich zu Recht auf sein Gewissen beruft oder nicht. Wer Respekt vor seinem Gewissen fordert, erhebt damit den Anspruch, dass das Gelingen seines Lebens auf dem Spiel steht und dass er umwillen des Gelingens dieses Lebens auch allen faktischen Gesetzen noch als eine durch sie unrelativierbare moralische Instanz gegenüberzutreten vermag. Wenn es so ist, dann muss

man von ihm ein – wenn auch nicht notwendigerweise sehr reflektiertes und verbalisiertes – Bewusstsein dafür verlangen, was gelingendes Leben für Menschen heisst. Die Elemente, auf die man sich mit ihm einigen können und für die man von ihm Respekt verlangen muss, wenn es um die Frage geht, worin gelingendes menschliches Leben besteht, werden wesentlich durch den Katalog bezeichnet, der über die verschiedensten Kulturen hinweg mit dem Begriff der Tugenden bezeichnet worden ist. In dieser indirekten Weise also: nicht als Ableitungsbasis für den Inbegriff richtiger Gesetze einer bestehenden Gemeinschaft, aber als Rechtfertigungsbasis für die Infragestellung und möglicherweise notwendige Korrektur dieser Gesetze vor einem universellen Maßstab gelingenden menschlichen Lebens, kann und muss der Tugendbegriff ethisch wirksam werden. Das bedeutet dann auch, dass die Handlungsethik, die immer wieder auf die von der jeweiligen Gemeinschaft und ihren Gesetzen abhängige Formulierung der Typen unseres Handelns angewiesen ist, von der ethischen Reflexion menschlicher Tugenden her ihren letzten Korrekturmaßstab erfährt.

3. Grenzen der Tugendethik

Mit den skizzierten Bedingungen dessen, was es heisst, dass Menschen ein gelingendes Leben zu führen vermögen, lässt sich das eigene Recht des tugendethischen Ansatzes angesichts der Grenzen der abstrakten und homogenisierenden handlungsethischen Betrachtungsweise verstehen. Wenn insbesondere die „angewandten Ethiken“ sich auf Maßstäbe einer Verantwortung stützen, welche Menschen durch ihre Entscheidung zur Übernahme von Rollen-, Berufs- und Amtsverpflichtungen übernommen haben, dann berufen sie sich nicht auf eine prinzipielle Antithese zu den Normkonzepten der Handlungsethik, sondern auf ein zu diesen komplementäres und ihnen aus rational nach-

vollziehbaren Gründen entzogenes Feld kulturell geformter Lebensgestaltung. Paradigmatisch ist wiederum das Beispiel der medizinischen Ethik: Auch wenn man die Selbstbestimmung der Person als Prinzip der ethischen Beurteilung menschlichen Handelns akzeptiert und dieses Prinzip im Sinne eines Kantischen oder auch konsequentialistischen Universalisierungskriteriums auslegt, wird man damit doch nicht den besonderen Anforderungen desjenigen Handlungsfeldes gerecht, auf dem es gerade nicht um die Entfaltung menschlicher Selbstbestimmung, sondern um die Wiederherstellung oder Bewahrung ihrer natürlichen Bedingungen geht. Es ist eben nicht eine Implikation unserer Autonomie, dass wir vom Arzt verlangen, dass er uns vor dem Verlust dieser Autonomie durch Krankheit bewahrt oder sie uns durch Heilung zurückzugewinnen hilft; sondern wir nehmen die ärztliche Kompetenz in Anspruch, weil sie dem natürlichen menschlichen Verlangen dient, gesund zu sein und von Krankheit geheilt zu werden. Wäre es anders, dann müsste jeder autonom gefasste Willensentschluss, zu dessen Umsetzung ärztliches Wissen erforderlich oder hilfreich ist, automatisch eine Handlungsverpflichtung des Arztes begründen. Aber ein Mensch, der sich verstümmeln oder freiwillig aus dem Leben scheiden möchte, ist kein Patient und hat keinen Anspruch auf das Handeln des Arztes. Selbst die radikalen Verfechter der aktiven Sterbehilfe verlangen doch, dass sie zur Beseitigung schweren Leidens erfolgen und dieses Leiden so verlässlich wie möglich festgestellt sein müsse; sie setzen also das natürliche Faktum einer schweren Krankheit und nicht einfach einen Willensentschluss der sterbenswilligen Person voraus. Was man von einem Menschen, der über medizinische Kompetenz verfügt, erwarten darf, richtet sich zuletzt nicht nach der Fähigkeit zu selbstbestimmtem Handeln, die man mit ihm teilt, sondern nach den Elementen der ärztlichen Verantwortung, die man ihm gerade nicht abnehmen kann. Es wäre zwar denkbar, dass

eine Gesellschaft dazu übergeht, diese in der lebensgestaltenden Existenz des Arztberufes fundierte Anspruchsbasis zu beseitigen und den Arzt nur noch als Vermittler medizinisch möglicher Dienstleistungen an Kunden zu betrachten, die mit ihm in einer vertraglichen Beziehung verbunden sind, sodass die Verantwortung für sein Handeln teilweise oder ganz auf den Kunden überginge; es ist aber nicht zu sehen, wie eine derartige Wendung, mit der die reale Grundlage einer eigenständigen Medizinischen Ethik im heutigen Sinne tatsächlich entfielen, aus dem Prinzip der Selbstbestimmung oder aus irgend einer anderen ethisch akzeptablen Begründungsbasis gefolgert werden könnte.

Wie der Arztberuf kann faktisch womöglich jede Lebensform individueller oder gemeinschaftlicher Art beseitigt werden, zu deren Daseinsbedingungen spezifische Tugenden der sie tragenden Personen gehören – von der Familie über den freien Journalismus und das private Wirtschaftsunternehmen bis hin zum politisch repräsentativen Amt; solange jedoch zwischen Menschen die rationale Reflexion über Bedingungen gelingenden Lebens stattfindet, deren Ergebnisse ihr Handeln frei zu bestimmen vermögen, wird sich für diese faktisch bestehende Macht zur Selbstabschaffung humanen Lebens keine vernünftig nachvollziehbare Rechtfertigung geben lassen. Die Gefahr freilich, dass mit den lebensweltlichen Bedingungen der Orientierung am Ziel eines gelingenden Lebens die Ethik selbst aus den menschlichen Beziehungen entfernt wird, lässt sich allein mit Argumenten nicht bannen. Damit Argumente sich zwischen Menschen durchsetzen können, müssen Zustände herrschen, deren faktische Basis nie allein durch Argumentation gesichert werden kann. Und damit ist auch die Grenze der Tugendethik selbst benannt: Die Institutionen, aus denen heraus die lebensbewältigende und sinngebende Leistung des Erwerbs und der Entfaltung persönlicher Tugenden plausibel zu werden vermag, können nicht vollständig als

ethische Implikationen tugendhaften Handelns abgeleitet werden. Sie ergeben sich vielmehr immer auch aus der geschichtlich-politischen Reflexion über die eigengesetzlichen Bedingungen ihrer Bewahrung und Anpassung an sich wandelnde Verhältnisse.

Man sollte sich daher, wenn man dem Tugendbegriff seinen angemessenen Platz in Ergänzung zur Handlungsethik zu reservieren sucht, auch vor der Übersteigerung des lebensethischen Gesichtspunktes hüten. Tugenden ergeben sich aus Lebenszusammenhängen, in die man unter den Bedingungen moderner Staats- und Gesellschaftssysteme normalerweise durch freiwillige Entscheidung eintritt. Es ist noch lange kein Dezisionismus, wenn man diesen Aspekt der Entscheidung für ethisch nicht mehr hintergebar ansieht. Der Versuch, auch sie noch in einen normativen Begriffsrahmen zu integrieren, droht eher in eine verflachende Verrechtlichung der Lebensethik hineinzuführen als zur ethischen Akzentuierung politischer Kontexte beizutragen. Paradigmatisch dafür ist der Weg, den John RAWLS mit seinem Begriff des „Lebensplans“ als Grundlage einer „Theorie des Guten“ in Ergänzung zu rechtlichen Ansprüchen gegangen ist.²⁰ Wenn die normative Kraft von Tugenden damit begründet wird, dass es normalerweise zu den von Menschen erwünschten Lebensentwürfen gehöre, tugendhaft zu handeln, dann ist die Pointe des lebensethischen Gesichtspunktes verloren. Wenn man dann noch dazu übergeht, das Ziel der vernünftigen Formung von und des Respekts vor Lebensplänen von Menschen zur eigentlich moralischen Dimension einer ansonsten auf formalrechtlichen Garantien basierenden Gesellschaft zu erklären,²¹ dann bleibt für den Kern jeder lebensethischen Position, nämlich die Frage nach den objektiven, jeder individuellen Zielsetzung übergeordneten Inhalten gelungenen Menschseins, keine Rekonstruktionsbasis mehr.

Mit dieser Beschränkung des Aspekts gelingenden Lebens auf einen subjektiv entworfenen

„Lebensplan“ muss aber auch der Anspruch entfallen, den Begriff des guten Handelns auf rein lebensethischer Grundlage einzuholen. Es würde den Tugendbegriff überfordern, wenn man auf seiner Basis eine systematische Ableitung oder Letztbegründung der problematischen Voraussetzungen zu geben versuchte, auf die man in der handlungsethischen Reflexion stößt. Er kann nicht dergestalt im Mittelpunkt einer systematischen Rekonstruktion der menschlichen Natur stehen, dass aus dieser sich die Gliederung unseres Handelns und die Differenz zwischen guten, schlechten und neutralen Handlungstypen logisch deduzieren ließe. Er kann jedoch einen entscheidenden Beitrag leisten, wenn es darum geht, uns darüber zu verständigen, was es heisst, *dass menschliches Leben gelingen oder scheitern kann*. Wenn über Tugenden als die Elemente vorbildlichen Menschseins wenigstens grundsätzlich Einigkeit erzielt werden kann, dann lässt sich auf dieser gesellschaftlichen Verständigungsbasis zumindest begründen, dass es eine Repräsentation des Gelingens bzw. Scheiterns menschlichen Lebens auf der Ebene der Handlung geben muss. Die Differenz zwischen guten und schlechten Handlungsweisen ist der Reflex der Differenz zwischen gelingendem und scheiterndem Leben und der Verantwortung, die sich für jeden Menschen gegenüber jedem anderen aus dieser fundamentalen Alternative ergibt. Worin jedoch konkret gute und schlechte Handlungsweisen bestehen, das wird sich immer nur in einem Prozess der Rekonstruktion des Inhalts der bereits existierenden Gliederung unseres Handelns ergeben können. Der lebensethische Gesichtspunkt ist entscheidend, wenn es darum geht, diese Rekonstruktion an das Prinzip des Respekts vor der Würde der menschlichen Person zu binden. Damit nimmt er gegenüber der handlungsethischen Betrachtungsweise gewissermaßen eine transzendente Funktion ein: Er zwingt uns, wenn wir ihn akzeptieren dazu, die Bedingungen der Möglichkeit handlungsethischer Normativität zu respektieren und in

der Auseinandersetzung über die Bewahrung und Weiterentwicklung unserer gesellschaftlichen Wertmaßstäbe zugrunde zu legen. Und dafür, ob wir ihn akzeptieren, ob uns also die Alternative zwischen Gelingen und Scheitern eines Lebens noch konkret vorgestellt bleibt, wird es auf eine vernünftig nachvollziehbare Fassung des Tugendbegriffs in hohem Maße ankommen.

Wenn von den Grenzen der Tugendethik die Rede ist, so heisst das also nicht, dass der Gedanke des gelingenden, vorbildlichen menschlichen Lebens nicht die umfassende Grundlage ethischer Beurteilung menschlichen Handelns wäre, sondern es bedeutet, dass die Umsetzung des von dieser Grundlage her zu gewinnenden Urteils in vernünftige Praxis einer ergänzenden handlungsethischen Perspektive bedarf. Zu tugendhaften Menschen werden wir, wenn wir die Maßstäbe von Gut und Böse, die in den Handlungstypisierungen unserer Kultur und Gesellschaft überliefert werden, für unser Leben übernehmen, jedenfalls soweit diese Maßstäbe dem gerecht werden, was jede menschliche Gemeinschaft gegenüber jedem Menschen zu respektieren hat. Wo dies nicht mehr der Fall ist, dort wird der handlungsethische Standpunkt immer noch insofern von Bedeutung sein, als der Streit um den Widerspruch zwischen Sittlichkeit und faktischer Norm wesentlich ein Streit darüber sein wird, *was das eigentlich ist, was wir tun*. Informationspflicht oder Schnüffelei, Freiheitssteigerung oder Umweltschädigung, Parteienfinanzierung oder Geldwäsche, Leidensminderung oder Tötung eines Unschuldigen, Pränataldiagnostik oder Selektion zwischen Ungeborenen: Was einem tugendhaften Journalisten, Arzt, Politiker oder Techniker geboten und verboten ist, das entscheidet sich dort, wo er sich Rechenschaft darüber ablegt, was das, was er tut, eigentlich ist. Die Grenze der Tugendethik besteht darin, dass sie ihm eine logisch deduzierbare Ableitung für die Antwort auf diese Frage nicht geben kann. Ihr unschätzbare Wert freilich liegt vor allem

darin, dass sie ihm den Ausweg nicht lässt, der heute immer mehr beschritten zu werden droht, nämlich den Ausweg in die Abschiebung der Verantwortung auf „die Gesellschaft“. Ob eine Handlung Tötung ist oder nicht, ob sie das Leben oder die Gesundheit eines anderen Menschen verletzt oder nicht, ob sie der Würde der von ihr betroffenen Menschen Schaden zufügt oder nicht, das kann nicht die Sprachregelung ergeben, zu der die Gesellschaft oder die sie prägende öffentliche Meinung gelangen. Die letzte Verantwortung hat immer diejenige Person, die handelt: der Arzt, der ein menschliches Wesen tötet, der Wissenschaftler, der eine Waffe erfindet, der Journalist, der eine Persönlichkeit öffentlich bloßstellt. Wo Menschen ihr Leben nicht mehr als etwas begreifen, wofür sie Rechenschaft abzulegen haben, dort wird im Streit über einzelne Handlungen und Handlungsarten der ethische Standpunkt nicht mehr zur Geltung kommen, sondern zur gesamtgesellschaftlichen Akzeptanzabschätzung verkommen. Der Gesichtspunkt aber, der jede einzelne Handlung eines Lebens mit der Bedeutung konfrontiert, die sie für dieses Leben als ganzes hat, ist der tugendethische.

Referenzen

1. Der wohl profilierteste Rückgriff auf dieses Konzept in neuerer Zeit findet sich bei Charles TAYLOR: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main (1992), 118 ff., insbes. 125
2. Vgl. ARISTOTELES, *Kategorien* 9 a 2 und 8 b 27 f., übers. E. ROLFES, Hamburg (1974), S.63; *Nikomachische Ethik* 1140 b 28 ff.; *Eudemische Ethik* 1238 a 14
3. ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik* 1103 a 9f. und 1106 a 22ff.
4. Bei KANT wird Tugend als „die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht“ definiert (*Metaphysik der Sitten, Tugendlehre (Werke in sechs Bänden, Band IV, Darmstadt 1983), A 28*) und damit natürlich doch in der deontologischen Handlungsethik und ihrer Basis, dem kategorischen Imperativ, gegründet (vgl. ebd. A 12); SCHILLERS Auseinandersetzung mit KANT ist nicht (wie das bekannte Distychon aus den *Xenien*

- (*Sämtl. Werke*, 1. Band, München/Darmstadt 8. Aufl. 1987, S.299 f.) es nahe legt) darauf gerichtet gewesen, diesen Ausgangspunkt zu konterkarieren, sondern vielmehr darauf, ihn anthropologisch zu erweitern und mit der alten Idee einer Lebensweise, in der die Achtung fürs Gesetz zur Grundform geworden ist, zu verbinden, indem er zwischen der Ebene der theoretischen Reflexion, auf der das „Gute“ durch Rückführung auf Prinzipien ermittelt wird, und derjenigen der moralischen Handlung, in der es als „Schönes“ aufgehoben ist in einem Zusammenhang nicht mehr reflektierenden, sondern selbstverständlichen Gutseins, trennt. „Mit einer Leichtigkeit, als wenn bloß der Instinkt aus ihr handelte“, übt die schöne Seele, so SCHILLER in den *Kallias-Briefen* (*Kallias oder über die Schönheit*, in: *Sämtl. Werke*, 5. Band, Darmstadt 9. Aufl. 1993, S.407), „der Menschheit peinlichste Pflichten aus“; vgl. Thomas von AQUIN: *De veritate*, qu. 24 a. 12: „Eine Handlung ist um so mehr vom habitus, je weniger sie aus Vorbedacht geschieht...“ Zu diesen Zusammenhängen vgl. die im Erscheinen begriffene Untersuchung von Peter NICKL: *Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus*.
5. Auf die innerhalb der deontologischen Ethik selbst wiederum nur schwer zu begründende Natur dieser Voraussetzung hat etwa Ernest GELLNER in seinem Aufsatz *Ethik und Logik* (in: G. GREWENDORF/G. MEGGLE (Hrsg.): *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt am Main 1974, 175 - 194), S.186f., aufmerksam gemacht..
 6. Man sollte an dieser Stelle nicht darüber streiten, ob es sich beim Hirntodkriterium um eine „Neudefinition“ des Todes oder um die Hinzufügung neuer Kriterien zu der schon bekannten handle. (Im letzteren Sinne J. BONELLI, E.H. PRAT, N. AUNER, R. BONELLI: *Brain death: understanding the organism as a whole*, in: *Medicina e morale. Rivista di Bioetica e Deontologia Medica* 1999/3, 497 - S.515, 512 f.) Fest steht, dass nach der Einführung des neuen Kriteriums Menschen in einem Zustand als Leichen betrachtet werden, der es doch nicht gestattet, ihnen die Behandlung zuteil werden zu lassen, die zu den elementarsten Verpflichtungen zählt, die man in der gesamten menschlichen Kulturgeschichte gegenüber der Leiche akzeptiert hat, nämlich sie zu bestatten und sie auf würdige Weise aus der Welt der Lebenden zu verabschieden. Klar ist auch, dass es ganz gezielte technische Eingriffe sind, vermöge welcher der Zustand des „Hirntoten“ herbeigeführt wird (wie die Autoren a.a.O. 497 selbst hervorheben). Das heisst, dass die Hinzufügung des neuen Kriteriums jedenfalls ein wesentlich gewandeltes Verhältnis der lebenden zu dem toten Menschen zum Ausdruck bringt und insofern durchaus eine Revision unseres Todesverständnisses impliziert.
 7. Vgl. dazu mein Gutachten: *Bioethische Konflikte und ihre politische Regelung in Europa: Stand und Bewertung* (Discussion Paper C 13 des Zentrums für Europäische Integrationsforschung, Bonn 1998), 40 f.
 8. Vgl. hierzu Edmund D. PELLEGRINOS Einleitung zu Hans-Martin SASS (Hrsg.): *Bioethik in den USA. Methoden, Themen, Positionen*, Berlin u.a. (1988), S.23 f.
 9. Die systematische Wiederbesinnung auf Ethik als „Lehre vom gelingenden Leben“ ist vor allem die Leistung von Robert SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart (1989), insbes. S.15 ff.
 10. Zum Begriff vgl. programmatisch W. K. FRANKENA: *Der naturalistische Fehlschluss*, in: GREWENDORF / MEGGLE (Hrsg.): *Seminar: Sprache und Ethik*, S.83 - 99
 11. Vgl. SPAEMANN, R., *Glück und Wohlwollen*, S.38 f.
 12. Zu den geschichtlichen Transformationen dieses Ideals vgl. immer noch Ernst CASSIRER: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Darmstadt (1975), S.106, S.110, S.186 ff.
 13. WITTGENSTEIN, L., *Tagebücher 1914 - 1916*, in: *Werkausgabe* Band 1, Frankfurt am Main (1984), S.169
 14. KANT, I., *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, Anhang* (*Werke in sechs Bänden*, Band IV, Darmstadt 1983), B 185
 15. Vgl. *Nikomachische Ethik* 1134 b
 16. Vgl. *Summa Theologica* I-II.93,3 ad 3
 17. HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main (1970), § 150
 18. Vgl. zum Zusammenhang zwischen Tugendethik, Handlungstheorie und Naturrechtsgedanken Martin RHONHEIMER: *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin und ihre Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Berlin (1994), insbes. V.D.1
 19. Vgl. DENNETT, D. C., *Bedingungen der Personalität*, in: BIERI, P. (Hrsg.): *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein im Taunus (1981), S.303 - 324, insbes. S.320
 20. RAWLS, J., *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main (1975), insbes. S.433 - 492
 21. In diese Richtung weisen sowohl der Standpunkt, den HABERMAS in seiner Auseinandersetzung mit dem Komunitarismus eingenommen hat (Jürgen HABERMAS: *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*, in: Charles TAYLOR: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Princeton University Press (1992), S.147 ff.), als auch bestimmte neuere moraltheologische Entwürfe, vgl. etwa Dietmar MIETH: *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf*, Düsseldorf (1984); Franz BÖCKLE: *Fundamentalmoral*, 6. Aufl. München (1994)