

Tugend und psychische Gesundheit

Martin WALLROTH

ZUSAMMENFASSUNG

Die zeitgenössische Betonung psychischer Gesundheit scheint – zumindest auf den ersten Blick - moralisch fragwürdig zu sein. Bei genauerer Betrachtung aber zeigt sich, dass es eher der dieser Diagnose zugrundeliegende Begriff von Moral ist, der fragwürdig ist. Von der Warte eines tugendethischen Moralverständnisses aus gesehen erweist sich der Begriff der psychischen Gesundheit hier als wertvolles Korrektiv. Dies bedeutet allerdings nicht, dass der Begriff der psychischen Gesundheit den Begriff der Tugend ersetzen könnte.

Schlüsselwörter: Moral, guter Wille, Tugend, psychische Gesundheit

ABSTRACT

The contemporary stress on mental health seems – at least at first glance – to be morally dubious. Upon closer consideration, however, it is rather the concept of morality underlying this diagnosis that is dubious. From the point of view of a virtue-ethical conception of morality the concept of mental health proves to be a useful corrective in this context. This does not mean, however, that the concept of mental health could replace the concept of virtue.

Keywords: morality, good will, virtue, mental health

Anschrift des Autors: Dr. Martin WALLROTH,
Forschungsstelle für aktuelle Fragen der Ethik an der Universität Trier,
Universitätsring 15, D-54286 Trier; e-mail: wallroth@uni-trier.de

1. Einleitung

„The switch from morality to virtue [...] puts the question of freedom and responsibility on a footing that [...] diverts us from sterile debate and directs us toward a genuinely moral struggle.“

„The psychodynamic deepening [...] of virtue on the one hand, and the detechnol[og]ization of therapy on the other are the great benefits that follow from the reunion of health and virtue. Reunited, ethics and psychology would even hint at the possibility of an integrated vision of life - at something worth calling 'wisdom'.“¹

Wir können sinnvoll davon sprechen, dass ein Mensch seine Intelligenz oder seine körperliche Gesundheit zu verwerflichen Zwecken missbraucht. Wir können nicht sinnvoll davon sprechen, dass ein Mensch seine Tugend in diesem Sinne missbraucht.² – Können wir sinnvoll davon sprechen, dass ein Mensch seine psychische Gesundheit zu verwerflichen Zwecken missbraucht? Ist der Begriff der psychischen Gesundheit also in diesem wichtigen Punkt dem Begriff der Intelligenz und dem der körperlichen Gesundheit ähnlicher als dem der Tugend oder umgekehrt? In den beiden meines Wissens einzigen zur Zeit greifbaren Monographien, die sich an einer vergleichenden Analyse der Begriffe „Tugend“ und „psychische Gesundheit“ versuchen, werden beide Positionen vertreten:

Mark PESTANA votiert klar im Sinne der ersten Option.³ Seiner Auffassung nach verweisen zwar sowohl der Begriff der psychischen Gesundheit als auch der Begriff der Tugend notwendig auf zugrundeliegende psychische Funktionen bzw. Fähigkeiten (insbesondere in den Bereichen des Verstandes einerseits und der Handlungskontrolle bzw. der Willensstärke andererseits). Während aber im Falle der Tugend der rechte Gebrauch dieser Funktionen bzw. Fähigkeiten definierender Bestandteil des Begriffes ist, fordert der Begriff der psychischen Gesundheit nur die Intaktheit solcher Funktionen bzw. das Vorliegen entsprechender Fähigkeiten. Der rechte Gebrauch, ja sogar überhaupt irgendein Gebrauch dieser Funktionen

bzw. Fähigkeiten, ist kein Bestandteil des Begriffes der psychischen Gesundheit und damit kein Kriterium für deren Zuschreibung.⁴

PESTANA erreicht diese Unterscheidung zwischen Tugend und psychischer Gesundheit auf der Basis wichtiger moralphilosophischer und zugleich philosophisch-psychologischer Vorentscheidungen, die auf eine radikale Trennung dieser beiden Arbeitsfelder hinauslaufen.⁵ Er geht bei seiner Analyse des Begriffes der Tugend zunächst von einem regel- bzw. gesetzesorientierten Moralbegriff aus. Ein solcher Begriff von Moral führt aber einen höchst speziellen Begriff individueller Moralität mit sich. Diese erweist sich vor dem Hintergrund eines solchen Moralverständnisses schlicht als die Bereitschaft und Entschlossenheit, moralischen Regeln bzw. Gesetzen Folge zu leisten (Stichwort: „guter Wille“). Der Begriff der Tugend wiederum verweist im Rahmen einer solchen begrifflichen Rekonstruktion lediglich auf eine Kombination von Moralität im Sinne der genannten Bereitschaft und Entschlossenheit zur Befolgung moralischer Regeln bzw. Gesetze und dem Vorliegen intakter kognitiver und volitiver Funktionen bzw. Fähigkeiten, die die Erkenntnis und die gewollte Befolgung dieser Regeln sicherstellen helfen. Diese Kombination, die das Wesen der Tugend ausmachen soll, ist in einem wichtigen Sinne eine recht äußerliche. Sie spiegelt sich in einem entsprechend äußerlichen Verhältnis von Moralphilosophie und philosophischer Psychologie bzw. Anthropologie wider: Auf der einen Seite stehen die moralischen Regeln bzw. Gesetze. Deren Entdeckung und vor allem Begründung ist – wenn überhaupt über bloße Konventionen hinausgegangen werden soll – ein rein moralphilosophisches Unterfangen, das seine Maßstäbe unabhängig von jeder philosophischen Psychologie oder Anthropologie aus übergeordneten – sei es utilitaristischen oder in irgendeiner anderen Weise konsequentialistischen, sei es in irgendeinem Sinne deontologischen – Erwägungen bezieht. Auf der anderen Seite stehen die kogniti-

ven und volitiven Funktionen bzw. Fähigkeiten auf der Seite des Individuums, deren Analyse von moralphilosophischen Befunden weitgehend unabhängig ist. Solche Befunde kommen nur insoweit ins Spiel, als sie ein Auswahlkriterium dafür abgeben, welche Funktionen bzw. Fähigkeiten zum Gegenstand einer genaueren Untersuchung gemacht werden müssen (möglicherweise andere als im Falle der genaueren Bestimmung psychischer Gesundheit). Die Analyse selbst ist von den moralischen Inhalten weitgehend unabhängig.

Für PESTANA ergibt sich auf diesem Wege zwangsläufig eine höchst bedeutsame Unterscheidung zwischen Tugend und psychischer Gesundheit: Während die Tugend definitionsgemäß die Ausbildung und eben auch den Einsatz bestimmter kognitiver und volitiver Funktionen bzw. Fähigkeiten an eine immer wieder neu und radikal frei zu treffende Entscheidung zugunsten der Befolgung der Regeln bzw. Gesetze bindet, die das moralisch Richtige bzw. Gute ausmachen, trifft der Begriff der psychischen Gesundheit keine Vorentscheidung in eine solche Richtung. In folgerichtiger Weise kommt PESTANA dann auch zu einer eindeutig negativen Bewertung der ohne Zweifel bestehenden gesellschaftlichen Tendenz, den traditionellen Tugenddiskurs durch einen Diskurs mit Begriffen psychischer Gesundheit zu ersetzen, da dieser ja nach PESTANA weder zur Frage nach dem moralisch Richtigen bzw. Guten noch zum geforderten freien Einsatz kognitiver und volitiver Funktionen bzw. Fähigkeiten im Dienste des moralisch Richtigen bzw. Guten etwas zu sagen hat. PESTANA sieht in dieser Entwicklung gefährliche Tendenzen in Richtung einer moralisch problematischen „Wertfreiheit“, einer Verstärkung der Versuchung zur moralischen (Selbst-) Exkulpation und letztlich einer zunehmenden Bereitschaft zur moralischen Entmündigung des Individuums am Werk.⁶

Nun ist kaum zu bezweifeln, dass der Begriff der psychischen Gesundheit zumindest in sei-

ner popularisierten Form durchaus häufig die von PESTANA hervorgehobenen Züge aufweist. Auch die Begriffe der Moral und der Tugend werden im Alltag sicherlich häufig in der von ihm rekonstruierten äußerlichen Weise verstanden. Es stellt sich allerdings die Frage, ob diese drei Begriffe sich nicht auch auf eine Weise analysieren und aufeinander beziehen lassen, die eine produktivere Aneignung des Begriffs der psychischen Gesundheit und der hinter ihm stehenden Entwicklungen der Psychologie seitens der Moralphilosophie und insbesondere seitens der Tugendethik ermöglicht, die anstelle einer kompromisslosen Konfrontation der Disziplinen eine fruchtbare Zusammenarbeit in Gang bringt.

Ich komme damit zur zweiten der oben angekündigten Optionen: Neal O. WEINER kommt in seiner vergleichenden Analyse der Begriffe „Tugend“ und „psychische Gesundheit“ zu Ergebnissen, die denen von PESTANA diametral entgegengesetzt sind.⁷ Nach seiner Auffassung ist der Begriff der psychischen Gesundheit keineswegs moralisch unverbindlich. Seine verstärkte Verwendung befördert keineswegs zwingend eine moralisch problematische „Wertfreiheit“ und legt keineswegs zwingend eine moralische (Selbst-) Exkulpation nahe, die auf eine moralische Entmündigung des Individuums hinausläuft. Im Gegenteil: Nach WEINER ermöglicht uns eine in Begriffen psychischer Gesundheit durchgeführte psychologische Forschung und eine auf ihrer Basis ausgeübte psychologisch-therapeutische bzw. psychoanalytische Praxis ein vertieftes Verständnis menschlicher Tugend im allgemeinen und im besonderen sowohl einen Ansporn als auch Hinweise auf wirklich gangbare Wege für eine erfolgreiche Übernahme der im Begriff der Tugend realistisch implizierten persönlichen moralischen Verantwortung.⁸

WEINER kommt zu diesem Ergebnis auf dem Wege einer durchaus im philosophischen Trend der Zeit liegenden Wiedererschließung eines Moral- und Tugendverständnisses, das

sich von PESTANAS philosophischen Vorgaben in fundamentaler Weise unterscheidet. Er spricht in diesem Zusammenhang von „[a] *transformational* [...] *vision of ethics* [that] is something very different from the justification of the rules of correct behavior that we now think of as moral philosophy“.⁹ Nach dieser Auffassung, die man als philosophisch-psychologische oder philosophisch-anthropologische Tugendethik bezeichnen könnte, muss die Frage nach der Ausbildung der richtigen inneren Verfasstheit der Person deshalb ins Zentrum aller ethischen Überlegungen (zurück-) gestellt werden, weil die aus ihr resultierenden Lebensäußerungen die eigentlich entscheidende Vermittlungsgröße zwischen moralischen Fragen und Fragen des guten menschlichen Lebens darstellen. Das moralphilosophische Setzen auf in Verhaltensregeln oder Gesetzen entäußerte und losgelöst von lebendiger individueller Tugendpraxis zu begründende „Moral“ hat in den Augen einer solchen Tugendethik in eine philosophische (und auch lebenspraktische und gesellschaftliche) Sackgasse geführt.

Der entscheidende, über die allgemeine Wiederbelebung tugendethischer Sichtweisen in unserer Zeit hinausgehende philosophische Beitrag WEINERS besteht nun darin, dass er auf zweierlei aufmerksam macht: Einerseits zeigen seine Ausführungen auf, dass ein „radikales“ Tugend- und Moralverständnis im beschriebenen Sinne für seine Fundierung in der menschlichen Natur letztlich auf psychologische Überlegungen und Befunde angewiesen ist, die zumindest in der im weitesten Sinne psychoanalytischen Tradition unter dem Begriff der psychischen Gesundheit verhandelt werden. Andererseits deckt spätestens ein in diesem Sinne tugendethischer Blick auf den Begriff der psychischen Gesundheit moralische Aspekte, Potentiale und Probleme auf, die diesem Begriff - gegeben die menschliche Natur - von vornherein innewohnen und entsprechend berücksichtigt werden müssen.

Es deutet sich hier also tatsächlich die Notwendigkeit und Möglichkeit einer für das Verständnis gelingenden menschlichen Lebens fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen Ethik und Psychologie an. Im Dienste einer solchen Perspektive möchte ich im folgenden in der an dieser Stelle gebotenen Knappheit einige weiterführende Überlegungen anstellen.

2. Von der Gesetzesmoral zur Tugend

Zunächst einige vertiefende Worte zur philosophisch-psychologischen bzw. philosophisch-anthropologischen Tugendethik und ihrem Moralverständnis, das für die moralphilosophische Aufschließung des Begriffes der psychischen Gesundheit fruchtbar und seiner wiederum auch bedürftig zu sein scheint¹⁰: In welchem Sinne bilden die aus einer richtigen inneren Verfasstheit resultierenden Lebensäußerungen die eigentlich entscheidende Vermittlungsgröße zwischen moralischen Fragen und Fragen des guten Lebens? Und inwieweit ist eine Fokussierung auf in Verhaltensregeln oder Gesetzen entäußerte und losgelöst von lebendiger individueller Tugendpraxis zu begründende „Moral“ problematisch?

Zunächst zur zweiten Frage: Eine reine Gesetzesmoral setzt die Person in ein prinzipiell äußerliches und entfremdetes Verhältnis zu ihren eigenen Handlungen und sonstigen Lebensäußerungen. Sie verlangt von ihr, dass sie sich einer fremden oder auch „eigenen“ Gesetzgebung unterwirft, in deren Dienst sie sich selbst als strenger Hüter der moralischen Gesetze entgegentritt und kontrolliert. Auch zum guten menschlichen Leben gerät die Person auf diese Weise - jedenfalls was ihren Beitrag zur moralisch gebotenen Praxis betrifft - in ein äußerliches und entfremdetes Verhältnis: Nur als anonymer Vertreter moralischer Gesetze, die z.B. auf die Herstellung bestimmter Weltzustände (Konsequentialismus) oder die Fingierung oder Schaffung bestimmter rechtsartiger Rahmen-

bedingungen des Zusammenlebens (Kant, Kantianismus) ausgerichtet sind, kann sie sich zur Idee eines guten menschlichen Lebens in Beziehung setzen.

Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass auch die „Internalisierung“ einer reinen Gesetzesmoral nicht zu einer Aufhebung des äußerlichen Verhältnisses zwischen Moral, Person und gutem Leben führt: Die mit einer Gesetzesmoral untrennbar verbundene Notwendigkeit der Selbstbeherrschung und -kontrolle bringt im Falle der Internalisierung zwangsläufig eine innere Spaltung mit sich, die auf die Bildung einer inneren Instanz von der Art des aus der Psychoanalyse bekannten Über-Ichs hinausläuft.¹¹

Wir kommen damit zur Antwort auf die erste Frage. Diese Antwort eröffnet hier nämlich eine fruchtbarere Perspektive, indem sie uns von der notwendigen inneren Gespaltenheit der gesetzeskonform handelnden Person zur Möglichkeit der Transformation der gesamten Persönlichkeit durch „erlebte“ Tugend führt: Nach der Auffassung einer konsequenten Tugendethik bilden die tugendhaft geordneten spontanen Lebensäußerungen der Person selbst den entscheidenden, weil konstitutiven Bestandteil eines guten menschlichen Lebens. Gutes menschliches Leben besteht darin, auf eine Weise zu leben, die typisch menschliche tugendhafte Verhaltensanlagen angesichts typisch menschlicher Bedürfnisse und Notwendigkeiten (entsprechend der Gunst oder Ungunst der Umstände im Einzelfall mehr oder minder erfolgreich) realisiert. Die Tugenden sind dem Menschen also insoweit natürlich, als ihre Ausbildung eine natürliche Antwort auf die Herausforderungen darstellt, mit denen sich Menschen bei der Verfolgung ihrer natürlichen Strebungen und auch bei dem Versuch, diese Strebungen in eine harmonische Ordnung zu bringen, konfrontiert sehen. In diesem Sinne können die Tugenden „erlebt“ werden, und tugendgemäßes Verhalten braucht nicht von außen oder von einem „höheren Ich“ ver-

ordnet und immer wieder kontrolliert zu werden (wichtige Einschränkungen dieser Aussage werden uns in Abschnitt 4 beschäftigen).

Als Fazit dieser Entgegensetzung ergibt sich, dass die Tugendethik uns eine Idealvorstellung innerer menschlicher Verfasstheit zu entwickeln erlaubt, die auf dem Boden einer reinen Gesetzesmoral undenkbar wäre. Ein Mensch, der dieser Idealvorstellung entspräche, wäre in all seinen Lebensäußerungen in dem Sinne durch vollständige moralische „Echtheit“ charakterisiert, dass deren tugendhafte Form ihm (im Sinne einer „zweiten Natur“) natürlich wäre und keiner willkürlichen Kontrolle bedürfte.

Das Stichwort der moralischen „Echtheit“, das sich hier bei dem Versuch aufdrängt, den in idealer Weise tugendhaften Menschen in Absetzung von den Vorgaben einer reinen Gesetzesmoral zu charakterisieren, verweist nun auf eine ganz reale Möglichkeit, die uns unmittelbar zum Begriff der psychischen Gesundheit führt: Könnte es nicht sein, dass die Ausbildung einer tugendhaften inneren Verfasstheit nicht deshalb so selten auch nur ansatzweise realisiert wird, weil es sich hier um ein allzu hohes Ideal handelt, sondern deshalb, weil eine vorherrschende reine Gesetzesmoral und eine entsprechende Erziehungspraxis diese Realisierung verhindern oder zumindest behindern?

3. Von der Tugend zur psychischen Gesundheit

Wie stellt sich eine Erziehungspraxis dar, die durch ein Moralverständnis im Sinne einer reinen Gesetzesmoral geprägt ist? – Hier eine knappe (und mit Absicht an dieser Stelle tendenziöse) Skizze: Sie gebärdet sich ihrem Anspruch nach autoritär in dem Sinne, dass sie vor allem auf Gehorsam gegenüber den moralischen Geboten wert legt. Sie stellt sich deshalb dem Zögling gegenüber tendenziell eher als Bedrohung denn als Ausdruck liebender Zu-

wendung dar. Und das bedeutet auch: Sie erweckt eher Angst als Vertrauen. Der Sinn der moralischen Gebote wird tendenziell eher vernachlässigt. Es entsteht daher leicht der (mehr oder minder berechtigte) Eindruck einer Willkür, die nur die Wahl zwischen bedingungsloser Unterwerfung und Ungehorsam lässt (wie eine solche Auffassung moralischer Gebote verhindert werden kann, werden wir im nächsten Abschnitt sehen).

Diese in sich ambivalente Situation ist nun dazu angetan, eine Fehlentwicklung einzuleiten, die wir spätestens seit Sigmund Freud als „Neurose“ zu bezeichnen pflegen¹²: Die betroffene Person bildet einen inneren Zwiespalt aus, der sie von ihren eigenen Bedürfnissen abschneidet und zum Aufbau einer moralisch akzeptablen „Fassade“ verführt, die sie selbst nicht als solche durchschaut (Stichwort: Verdrängung). Diese maskenhafte und starre „Persönlichkeit“ ist (tendenziell) nicht mehr in der Lage, sich selbst zu lieben und steht aufgrund des ständigen Beschäftigtseins mit der Aufrechterhaltung der eigenen „Fassade“ auch zu ihren Mitmenschen in einem im Grunde lieblosen, für deren Sorgen und Bedürfnisse blinden Verhältnis. Gleichzeitig wird sie oft durch – mehr oder minder als „pathologisch“ auffällige – Erlebnisse und Verhaltensimpulse beunruhigt (Ängste, Zwänge, etc.), die ihr als (tendenziell) nicht nachvollziehbare „Fremdkörper“ im eigenen Seelenleben erscheinen. In einer solchen Verfassung ist sie natürlich von der moralischen „Echtheit“ (und damit auch von der Offenheit für die Schicksale anderer), die für die Tugend charakteristisch ist, weit entfernt. Sie verfehlt also die Tugend, weil sie – im Sinne einer Neurose – psychisch krank ist.¹³

Spätestens an dieser Stelle ist es angebracht, eine wichtige Differenzierung vorzunehmen, die verhindern kann, dass unsere Betrachtung des Verhältnisses von Tugend und psychischer Gesundheit durch unnötige Bedenken belastet wird: Das Bild psychischer Krankheit, das hier gezeichnet wurde, unterscheidet sich deutlich

von dem, was man üblicherweise als „Geisteskrankheit“ bezeichnet. Diese Unterscheidung, die der Unterscheidung von Neurose und Psychose entspricht, ist vor allem hinsichtlich der Frage nach moralischer Freiheit, Verantwortlichkeit und Schuld von höchster Bedeutung, wie sie sich sowohl in forensischer als auch in therapeutischer Hinsicht stellt. Im Gegensatz zur Geisteskrankheit (zumindest in ihren aktuellen „Schüben“) ist psychische Krankheit im Sinne der skizzierten neurotischen Fehlentwicklung nicht primär durch eine generell fehlende Willensbeteiligung am eigenen Erleben und Verhalten charakterisiert. Es scheint vielmehr so zu sein, dass der Wille, der durchaus im großen und ganzen die eigene Lebensführung bestimmt, „in sich selbst krank ist“¹⁴: Die Person ist mit sich selbst nicht im reinen. Sie ist in einer Weise in ihre eigene Lebensgeschichte verstrickt, die es (auch für sie selbst) sehr schwer beurteilbar macht, wie frei sie ist und wie groß ihr Anteil an Verantwortlichkeit und Schuld an ihrer Lage und an den aus ihr resultierenden Konsequenzen im einzelnen ist. Von einer generellen Exkulpation und gegebenenfalls darauf antwortenden Entmündigung (wie im Falle der Geisteskrankheit) kann also keine Rede sein, von einer generellen Vorwerfbarkeit aber auch nicht.

Die zutiefst ambivalente Situation, die durch eine solche neurotische Fehlentwicklung entstanden ist, bedarf offensichtlich dringend der Bereinigung, wenn das Ideal der tugendhaften inneren Verfasstheit bzw. moralischen „Echtheit“ in den Bereich der sinnvoll anstrebbaren Ziele kommen soll. Die Abgeschnittenheit von sich selbst und anderen, die innere Unechtheit und Selbstentfremdung müssen aufgehoben werden, Verantwortung für die eigene Lebensführung und damit auch Schuld müssen in aller Eindeutigkeit übernommen werden. Kurz: psychische Gesundheit muss herbeigeführt werden. Im extremen Fall muss eine professionelle psychotherapeutische bzw. psychoanalytische Auf- bzw. Durcharbeitung der eigenen

lebensgeschichtlichen Verstrickungen stattfinden.¹⁵

Nachdem uns unsere Überlegungen auf diese Weise mit einer gewissen Zwangsläufigkeit von der Tugend zu Fragen psychischer Gesundheit geführt haben, besteht nun wiederum Anlass, den umgekehrten Weg – von der psychischen Gesundheit zu tugendbezogenen Fragen – zu beschreiten. Und zwar insbesondere aus folgendem Grund: Es könnte der falsche Eindruck entstanden sein, dass sich die Tugend sozusagen automatisch aus der Herbeiführung (bzw. dem Vorhandensein) psychischer Gesundheit im beschriebenen Sinne ergibt. Dass dieser Eindruck in mehrfacher Hinsicht der Korrektur bedarf, soll der folgende Abschnitt zeigen.

4. Von der psychischen Gesundheit zurück zur Tugend

Ich möchte mich hier auf die Erläuterung von zwei Gesichtspunkten und auf ein Korollar zum zweiten Gesichtspunkt beschränken: Die therapeutische Ermöglichung bzw. das Vorhandensein eines echten und unentfremdeten Verhältnisses zu sich selbst, das eine echte Verantwortungsübernahme mit sich bringt – die Ermöglichung bzw. das Vorhandensein psychischer Gesundheit also –, eröffnet der Person im Grunde genommen nur erst die Möglichkeit, sich der Aufgabe der Ausbildung der Tugend zu stellen. Darüber hinaus ist zweitens zu beachten, dass die Ausbildung der Tugend nicht aus gegebenenfalls therapeutisch eingeleiteter eigener Bemühung allein gelingen kann. Die Person bedarf zur Bewältigung dieser Aufgabe der moralischen Bildung. Im Zusammenhang mit diesem Punkt ergibt sich als Korollar, dass der heute vielerorts zu beobachtende ideologisch bedingte Ausfall moralischer Bildung dazu geführt hat, dass ein tugendrelevantes psychologisches Störungsbild in den Vordergrund getreten ist, dem wir bisher keine Aufmerksamkeit geschenkt haben.

Zum ersten Punkt: Es scheint mir eine plausible Annahme zu sein, dass eine Person, die einen ungestörten Zugang zu den eigenen Bedürfnissen und Motiven hat und auch ihre Außenwelt in einer nicht durch neurotische innere Verstrickungen verzerrten Weise wahrnimmt, – gegeben allerdings gewisse Bildungsvoraussetzungen, die unter dem nächsten Punkt nachgetragen werden – gute Chancen hat, in ihrer Auseinandersetzung mit den Herausforderungen des menschlichen Lebens zur Ausbildung der prinzipiell lebensdienlichen Haltungen vorzudringen, die wir traditionellerweise mit dem Begriff der Tugend bezeichnen. Allerdings darf nicht übersehen werden, dass die menschlichen Lebenssituationen und die aus ihnen sich ergebenden Anforderungen und Möglichkeiten in ihren Einzelheiten unendlich komplex sind. Auch der psychisch gesunden Person, die nicht durch eine tiefgehende innere Verkehrtheit grundsätzlich auf Abwege geführt zu werden droht, eröffnet sich hier neben einer großen Bandbreite möglicherweise moralisch gleichwertiger Reaktionen ein weites Feld möglicher Fehlentscheidungen, die Fehlentwicklungen in Gang setzen und Fehlhaltungen hervorbringen können. Hier ergeben sich also Anforderungen an die moralische Qualifiziertheit der Person, deren Bewältigung sich nicht im Sinne „der“ psychisch jeweils gesunden Reaktion im einzelnen vorzeichnen lässt.¹⁶

Zum zweiten Punkt: Der Begriff der moralischen Qualifiziertheit verweist uns auf die Notwendigkeit moralischer Bildung und zwingt uns zugleich zu einer differenzierteren Bewertung der Rolle moralischer Gebote. Die lebensdienliche Entfaltung der psychischen Gesundheit zur Tugend lässt sich schwerlich ohne die Unterstützung einer tradierten moralischen Kultur denken, in die der Einzelne auf dem Wege der Erziehung eingeführt wird. Moralische Erziehung aber lässt sich schwerlich ganz ohne moralische Gebote vorstellen. Es stellt sich also die Frage, wie moralische Erziehung durch Gebote ihre moralisch bildende

Wirkung entfalten kann, ohne zu den beschriebenen Beeinträchtigungen der psychischen Gesundheit zu führen. Meine Antwort auf diese Frage muss hier natürlich ganz knapp ausfallen: Moralische Gebote müssen moralische Begriffe einführen, die die Welt- und Selbstsicht des Zöglings so verändern, dass er das mit der Zeit natürlicher Weise und von Herzen will, was die (auch im Falle der Verinnerlichung!) äußerlich gehorsame Befolgung bloßer Verhaltensregeln nur schlecht simulieren könnte.¹⁷ Eine solche erzieherische Veränderung der Persönlichkeit in Richtung Tugend ist sicherlich nur auf dem Boden eigener Vorbildlichkeit und liebevoller Zuwendung möglich, kommt aber auch nicht ganz ohne den immer prekären pädagogischen Einsatz von Sanktionen aus.¹⁸

Eine undifferenzierte Ablehnung moralischer Gebote scheint mir nun am Grunde jenes erzieherischen „Anti-Autoritarismus“ zu liegen, auf dessen Folgen ich jetzt in dem oben angekündigten Korollar zu sprechen kommen möchte. Wir haben es hier mit dem eigenartigen Fall zu tun, dass die (an sich, wie wir gesehen haben, nicht unberechtigte) Befürchtung, durch autoritäre Moralerziehung die psychische Gesundheit der Zöglinge zu gefährden, über den Weg einer weitgehenden Abstinenz in Sachen Moralerziehung (merkwürdigerweise häufig gepaart mit einer durchaus „autoritären“ Lieblosigkeit und mangelnden Vorbildlichkeit) eine andere Beeinträchtigung erst hervorgebracht hat, die man als „antisoziale Persönlichkeitsstörung“ bezeichnen könnte. Es lässt sich bezweifeln, ob ein solches Störungsbild sich seinerseits sinnvoll als eine Beeinträchtigung der psychischen Gesundheit betrachten lässt. Immerhin scheint es sich aber auch hier um Verstrickungen zu handeln, bei denen sich Fragen der Schuld und Verantwortung nur schwer beantworten lassen und psychologische Interventionen nötig sind, um eine klare und eindeutige Verantwortungsübernahme für das eigene Leben zu ermöglichen. Dieser Frage kann ich jedoch an dieser Stelle nicht weiter nachge-

hen. Ich muss mich hier darauf beschränken festzustellen, dass gerade dieses Beispiel uns nachdrücklich zeigt, dass die Förderung psychischer Gesundheit moralische Bildung zwar sinnvoll flankieren, nicht aber ersetzen kann.

5. Fazit

Aus den Überlegungen der letzten Abschnitte möchte ich nun abschließend die folgenden Konsequenzen ziehen: Bei seiner radikalen Gegenüberstellung der Begriffe „Tugend“ und „psychische Gesundheit“ übersieht PESTANA möglicherweise die moralische Pointe, die im Begriff der psychischen Gesundheit angelegt ist. Zumindest der aus der psychoanalytischen Tradition erwachsene Begriff der psychischen Gesundheit scheint bei näherer Betrachtung seinen Sinn aus einer Problemlage zu beziehen, die durch eine fehlschlagende Vermittlung von Moral gekennzeichnet ist – fehlschlagend in dem Sinne, dass die Ausbildung der Tugend prinzipiell verfehlt und statt dessen ein problematisches Surrogat erzeugt wird. Die Betonung der Wichtigkeit der therapeutischen Förderung psychischer Gesundheit ist vor diesem Hintergrund nicht als Aufruf zur Befreiung von der Moral anzusehen. Sie erweist sich vielmehr – zumindest für das tugendethisch aufgeklärte Moralverständnis – als ein Versuch, den Erwerb der Tugend in Gegenstellung zu einem moralischen Autoritarismus und einer ihm korrespondierenden moralischen Unaufrichtigkeit anderen und sich selbst gegenüber sicherzustellen. Dass die verbreitete einseitige Sorge um die psychische Gesundheit, die wohl nicht zuletzt durch eine moralphilosophisch bzw. tugendethisch noch unaufgeklärte psychoanalytische Theorie und Praxis gefördert wurde, die selbst noch ausschließlich in den Kategorien von Unterwerfung und Auflehnung dachte, zu einer Vernachlässigung wichtiger moralischer Bildungsaufgaben und damit einer erneuten Gefährdung der Ausbildung der

Tugend geführt hat, ist natürlich bedauerlich und bedarf dringend entsprechender Korrekturen. Wenn die im vorangehenden angestellten Überlegungen richtig sind, bedeutet dies aber nicht, dass wir den Begriff der psychischen Gesundheit im hier skizzierten Sinne verabschieden sollten. Es bedeutet vielmehr, dass dieser Begriff gerade deshalb dringend der tugendethischen Aufklärung bedarf, weil er in Wirklichkeit gerade aus moralischen Gründen unverzichtbar ist.

Referenzen

1. WEINER, N. O., *The harmony of the soul. Mental health and moral virtue reconsidered*, State University of New York Press, Albany (1993), S. 151 und 142.
2. Vgl. hierzu (anschließend an ARISTOTELES und Thomas von AQUIN) FOOT, P., *Tugenden und Laster*, in: FOOT, P., *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze* (hrsg. v. U. WOLF und A. LEIST), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M. (1997), S. 108 - 115: S. 114ff.
3. Vgl. PESTANA, M., *Moral virtue or mental health?*, Peter Lang, New York (1998).
4. Vgl. PESTANA, *Moral virtue...*, S. 5f. und S. 91ff.
5. Vgl. insbesondere PESTANA, *Moral virtue...*, S. 15ff.
6. Vgl. speziell dazu neben PESTANA, *Moral virtue...*, S. 1ff. und S. 104ff. bereits KENNY, A., *Mental health in Plato's republic*, in: KENNY, A., *The anatomy of the soul. Historical essays in the philosophy of mind*, Basil Blackwell, Oxford (1973), S. 1 - 27: S. 23ff.
7. Vgl. WEINER, *The harmony...*, S. 141ff.
8. Vgl. speziell dazu WEINER, *The harmony...*, S. 147f.
9. Vgl. WEINER, *The harmony...*, S. 11. Die Hervorhebung stammt von mir.
10. Vgl. für das Folgende genauer MÜLLER, A. W., *Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens* (Reihe Ethik Aktuell, Bd. 4), Kohlhammer, Stuttgart (1998), WALLROTH, M., *Moral ohne Reife? – Ein Plädoyer für ein tugendethisches Moralverständnis*, Alber, Freiburg (in Vorbereitung) und WALLROTH, Martin, *Psychologie der Tugend*, in: PRISCHNIG, Manfred (Hg.), *Postmoderne Tugenden? Ihre Verortung im kulturellen Leben der Gegenwart*, Passagen Verlag, Wien (in Vorbereitung).
11. Vgl. hierzu exemplarisch WOLLHEIM, R., *The good self and the bad self: The moral psychology of British Idealism and the English school of psychoanalysis compared*, Proceedings of the British Academy, Bd. 61 (1976): S. 373 - 398 (bes. S. 388f.) sowie WOLLHEIM, R., *The thread of life*, Harvard University Press, Cambridge (1984), Kap. VII.
12. Vgl. zum Begriff der Neurose von philosophischer Seite DILMAN, I., *Freud: Insight and change*, Basil Blackwell, Oxford (1988).
13. Dem widerspricht scheinbar die in der psychoanalytischen und psychiatrischen Literatur seit Freud immer wieder vertretene Meinung, dass auch (oder sogar gerade) Neurotiker „moralisch hochstehende Persönlichkeiten“ sein können (vgl. exemplarisch HARTMANN, H., *Psychoanalyse und moralische Werte*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M. (1992), S. 53). Eine solche Ansicht setzt allerdings genau die Gesetzesauffassung der Moral voraus, die hier in Frage gestellt wird.
14. Die Idee einer „Krankheit des Willens“ lässt sich mindestens bis zu KIERKEGAARD zurückverfolgen. Ich kann diesen Spuren hier natürlich nicht nachgehen.
15. Vgl. dazu von philosophischer Seite DILMAN, I., *Reason, passion and the will*, Philosophy, Bd. 59 (1984): S. 185 - 204 (bes. S. 195ff.). Einen von der Individualpsychologie ADLERS und den Ethiken HARTMANNS und SCHELERS ausgehenden psychoanalytischen Beitrag zu diesem Thema liefert RATTNER, J., *Tugend und Laster. Tiefenpsychologie als angewandte Ethik*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M. (1991). Weitere hier zu nennende (neo-) psychoanalytische Beiträge wären z. B. HORNEY, K., *Neurosis and human growth*, W. W. NORTON, New York (1950); FROMM, E., *Man for himself*, Routledge, London (1950); MONEY-KYRLE, R., *Psychoanalysis and ethics*, in: Klein, M., HEIMANN, P. & MONEY-KYRLE, R. (eds.), *New directions in psychoanalysis*, Tavistock, London (1955). Gegenüber allen diesen Beiträgen gelten in der ein oder anderen Form die Vorbehalte, die ich im folgenden anspreche.
16. Vgl. in diesem Zusammenhang DILMAN, *Freud...*, Kap. 11 sowie DILMAN, I., *Psychoanalysis and ethics: Some reflections on the self in its relationship to good and evil*, in: ALANEN, L., HEINÄMÄA, S. & WALLGREN, T. (eds.), *Commonality and particularity in ethics*, Macmillan, London (1997), S. 123 - 152.
17. Zum Begriffserwerb in der Moralerziehung vgl. WALLROTH, *Moral ohne Reife?*, Kap. V, Abschnitt 2.1.
18. Vgl. in diesem Zusammenhang MÜLLER, A. W., *Das Paradox der pädagogischen Strafe*, in: Kritisches Jahrbuch der Philosophie, Beiheft 1 (1998): S. 127 - 145.