

Die Tugendpragmatik im ethischen Relationengefüge

Von Rudolf SCHOTTLAENDER (Berlin-Ost)

Versteht man, wie ich es im folgenden tun werde, die Tugend als *allgemeinmenschliche Besteinstellung, die einerseits Affekte korrigiert, andererseits zu Pflichten disponiert*, dann bietet sich eine Einteilung an, für die der zunächst gewiß ungewohnte Terminus „Elementartugenden“ sich deswegen empfiehlt, weil er die Beziehung zu den Elementaraffekten von vornherein durchsichtig macht. Es ergibt sich hieraus, im Anschluß an Spinozas Affektenlehre, eine Dreizahl sowohl der Elementaraffekte als auch der Elementartugenden.

Spinoza nämlich beginnt mit einer elementaren Dreiteilung. Er spricht von Begierde, Freude, Trauer. Im Hinblick auf die Moraltheorie scheint es mir darauf anzukommen, die Tugenden als Affektkorrektive zu erkennen. Wohl am offenkundigsten einer Korrektur bedürftig ist die Angst vor dem Leid und die aus ihr resultierende Meidung von Leid, Schmerz, Betrübnis aller Art. So fasse ich denn die Tapferkeit auf als das Leidfluchtkorrektiv. Die Genußmöglichkeiten und die aus ihnen zu erklärende Suche nach Lust, Vergnügen, Freude führen auf die zweite Elementartugend: die „sophrosyne“, die durch das Wort „Besonnenheit“ zu verstandesmäßig erscheint und durch „Mäßigkeit“ oder „Maßhaltenkönnen“ besser übersetzt ist, weil darin die Beziehung auf das Genußleben deutlicher wird.

Die sprachlichen Schwierigkeiten, die zu überwinden von größter Bedeutung für die ethische Begriffsbildung ist, machen sich am stärksten geltend bei der dritten Elementartugend. Wie sollen wir diese nennen?

Hier beginnt das Verständigungsproblem bei dem zugeordneten Elementaraffekt. Spinoza nennt ihn „Begierde“ (*cupiditas*) und gibt diesem Ausdruck einen so weiten Sinn, daß die „Begierde“ zusammenfällt mit dem „Willen“, sofern man darunter, etwa im Sinne Schopenhauers, den Inbegriff der irrationalen und emotionalen Strebungen versteht. Das Wort „*voluntas*“ allerdings kann Spinoza dafür nicht gebrauchen, da er das, was er „*voluntas*“ nennt, gleichsetzt mit dem Vorsatz, also mit etwas Intellektuellem. Gleichviel aber ob „Begierde“ oder „Wille“ – jedenfalls kann die Begierde *nach* (oder der Wille *zu*) etwas in der Sphäre, wo die *dritte* Elementartugend anzusetzen ist, nämlich im zwischenmenschlichen Bereich, nichts anderes sein als: Begehren von *sich* aus, kurz: *Eigenwille*. Der Anklang an „*Eigensinn*“ ist freilich wegzudenken, es handelt sich vielmehr um den fundamentalen Gegensatz zwischen dem eigenen Willen und dem stets möglicherweise abweichenden Willen Anderer, seien es nun Freunde, Fremde oder Feinde.

Platon wie auch Aristoteles hatten sich festgelegt auf eine griechische Sprach- und Volkstradition, derzufolge die zwischenmenschliche Elementartugend als die

oberste aller Tugenden „Gerechtigkeit“ heißen müsse. Daraus ergeben sich Schwierigkeiten für uns als Interpreten. Platon versteht unter der „Gerechtigkeit“, indem er sie primär *innerhalb* der *Einzelseele* ansetzt, etwas von der traditionellen Wortbedeutung weit Entferntes, während Aristoteles von zweierlei Gerechtigkeit redet: die eine ist hochabstrakt, die andere eine Spezialtugend in den Bereichen der Politik, der Wirtschaft und der Justiz. Gerechtigkeit in jenem äußerst abstrakten Wortsinn bedeutet bei Aristoteles: jemandes Tugend in bezug auf den Anderen. Diese Definition kann uns einen Fingerzeig geben, mehr allerdings nicht. Sicherlich ist die Gerechtigkeit eine Besteinstellung zu dem oder den Anderen, aber diese Präzisierung läßt sich nicht einfach umkehren, denn das Bestverhalten zu Anderen erschöpft sich nicht in der Gerechtigkeit. Aristoteles selbst liefert hierfür genug Beispiele in seinen Ausführungen über die Freundschaft, die er in einem besonderen, dem achten Buch der „Nikomachischen Ethik“ macht. Auch im Griechischen sind die Freundestugenden nicht unter dem Titel „Gerechtigkeit“ unterzubringen. Für das Bestverhalten zum Anderen paßt am ehesten unser Wort „*Mitmenschlichkeit*“, von der die Gerechtigkeit eine Unterart ist, nämlich diejenige Art von Mitmenschlichkeit, deren Bewährungsbereich der Situationstyp des Streitens, des möglichen oder wirklichen Streitens ist. Zu anderen Arten der Mitmenschlichkeit, als es die Gerechtigkeit ist, gehören alle die Tugenden, von denen die Freundschaft – ein Glücksgut, kein Rechtsgut – abhängt, z. B. die gegenseitige Freundestreue; die Schenk- und Dankbereitschaft, sowie außerhalb der Freundschaft im zwischenmenschlichen Verkehr die Rechtschaffenheit, einschließlich der Wörthaltenswilligkeit, und ebenso die Uneigennützigkeit und Unbestechlichkeit in der Situation der Bereicherungsmöglichkeit.

Worauf es bei der Charakteristik einer Elementartugend vor allem ankommt, ist deren Beziehung zu einem Elementaraffekt als dessen Korrektiv. Dieser Elementaraffekt eben ist bei der dritten Elementartugend der Eigenwille. Nicht daß er durchgängig gedämpft oder gar abgetötet werden sollte! – aber seine Entartung zur *Selbstsucht* d. h. zur Beeinträchtigung des unschuldigen Eigenwillens Anderer, sei's durch Übergriffe oder durch Vernachlässigung, ist stets möglich, sogar in der Freundschaft. Insofern ist die Besteinstellung zu Anderen oder, weniger abstrakt gesprochen, die Mitmenschlichkeit das spezifische Eigenwillenskorrektiv und damit eine Elementartugend. Man kann die Mitmenschlichkeit auch in eins setzen mit der Nächstenliebe, sofern man aus dieser die religiöse Implikation der Gotteskindschaft und Allbruderschaft ausklammert.

Wie kommt es nun dennoch zur Vielzahl der Tugenden? Einmal dadurch, daß zu den elementaren Affekten durch Kombination oder Differenzierung die relativ komplizierten Affekte hinzutreten, zu denen als Korrektive je besondere Tugenden gehören. So paaren sich – um nur ein Beispiel anzuführen – im *Zorn* das Leid der Kränkung und die Begierde nach Vergeltung. Dementsprechend gehört zum Zorn als sein Korrektiv die Tugend der Gemessenheit, die dem Erzürntsein keinen oder nur begrenzten Spielraum läßt. Diese Charaktertugend, bei den Römern „*gravitas*“ genannt, ist nicht zu verwechseln mit der „*sophrosyne*“ d. h. der Mäßigkeit in Genüssen, auch wenn die Mäßigung ein gemeinsames Merkmal ist.

Ferner lassen sich innerhalb einer bestimmten Tugend Spielarten je nach den typischen äußeren Anlässen unterscheiden. So ist – um wiederum nur eins von vielen möglichen Beispielen zu geben – die Gerechtigkeit zu unterteilen in 1) die *Unparteilichkeit* bei Gelegenheit der richterlichen Entscheidung und 2) die *Fairness* in der typischen Situation des Wettkampfes einschließlich seiner Beurteilung.

Hieran schließt sich sofort das Problem, wie man sich denn angesichts der Verschiedenheit der Tugenden zu entscheiden habe, sobald man in Betracht zieht, daß Tugend, indem sie *Affekte* korrigiert, doch auch zu *Pflichten* disponiert. Im Hinblick auf diesen zweiten Definitionsbestandteil eröffnet sich die *Pragmatik* der Tugend.

Was ich „Tugendpragmatik“ nenne, unterscheidet sich wesentlich von den phänomenologischen Varianten der Tugendlehre, wie sie uns im 2. Teil von *Nicolai Hartmanns* „Ethik“ oder in *Bollnows* Untersuchungen über „Wesen und Wandel der Tugenden“ vorliegen. Hartmann will die Lehre von den Tugenden „in den Grenzen jeweiliger Wertschau“ und zugleich „diesseits aller praktischen Tendenzen“ halten (380). Bollnow setzt die „echte freie Entscheidung“ als „außerhalb aller philosophischen Begründung in der Tiefe der einzelnen Seele“ gelegen an (30). Er stimmt darin weitgehend mit *Sartre* überein, nur daß bei diesem die „echte freie Entscheidung“ nicht „außerhalb aller philosophischen Begründung“ steht, sondern geradezu die philosophische Grundlage alles weiteren ethischen Nachdenkens ist.

Über all' dies hinauszugehen ist dadurch erschwert, daß die Tugendpragmatik älteren Stils nur allzu oft in moralisierende Kausistik abgeglitten ist. Aber die Bedenken gegen solche rückständige Tendenzen der ethischen Theorie sind mittlerweile, und das nicht zuletzt dank den Leistungen der Phänomenologie, so einhellig beherzigt worden, daß wir uns nun den Problemen der Pragmatik der Tugenden wieder unbefangener zuwenden können.

„Pragmatik“ als die Lehre von der Praxis betrifft das Tun und Lassen überhaupt. Ethische Pragmatik insbesondere beschäftigt sich mit den Pflichterfüllungen ebenso wie mit den Pflichtverletzungen und Pflichtversäumnissen. Wäre die Tugend weiter nichts als die Disposition zu einem unabhängig von ihr bereits festgelegten Handeln (oder auch Unterlassen), dann würden Tugendbetätigung und Pflichterfüllung ausnahmslos deckungsgleich sein. Solche Identifizierung wird aber problematisch, sobald man auf die Verschiedenheit der Tugenden achtet. Aus einer jeden bestimmten Tugend folgen zwar normalerweise bestimmte Handlungen oder Unterlassungen, aber nicht jedes pflichtgemäße Tun oder Lassen muß Ausdruck einer Tugend sein. Ja, die Befolgung bestimmter Gebote oder Verbote außerhalb der moralischen Situation, der sie objektiv adäquat sind, kann sogar vom Übel sein. Ich möchte dies in der Form eines Imperativs und durch ein erläuterndes Beispiel verdeutlichen. Man könnte sagen: „Verbinde durch dein Tun eine Tugend mit ihrem Bewährungsbereich, nicht aber mit dem einer anderen Tugend, da sonst ein äußerlich gleiches Tun sich vielmehr als Ausdruck einer Schlechtigkeit erweisen könnte!“ – Beispiel: „Leite aus der habituellen Bereitschaft, entgegen aller Furchtsamkeit, Trägheit, Begehrlichkeit das gewußte Wirkliche mitzuteilen, kurz: aus der Tugend *Wahrhaftigkeit* Pflichten ab gegenüber den Freunden und den

Nichtfeinden, nicht aber für die Situation der Feindschaft, wo der Bewährungsreich einer anderen Tugend vorliegen kann, nämlich der *Hilfsbereitschaft* für Schutzbedürftige (einschließlich der Selbsthilfe zum Selbstschutz), wodurch das Wahrheitsagen zum Ausdruck einer Schlechtigkeit wie Verräterei, Starrsinn, Ängstlichkeit, Torheit würde!“

Die Unterscheidung spezifischer Bewährungsbereiche der einzelnen Tugenden voneinander führt ungezwungen auf die bekannte Zweiteilung, die Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik vollzogen hat. Er teilt dort die Tugenden in solche des Charakters und solche des Intellekts auf. Über das Verhältnis der beiden Arten zueinander macht er am Anfang des 6. Buches die allgemeine Bemerkung, daß das Mittlere ebenso wie das Zuviel und das Zuwenig, worauf er bei den Charaktertugenden immer wieder gestoßen war, nicht bloß instinktiv getroffen bzw. vermieden, sondern immer dann auch *denkrichtig* bestimmt werden muß, wenn die moralisch-praktische *Entscheidung* in Frage steht; eben hierzu seien *intellektuelle* Tugenden vonnöten. Darunter versteht er z. B. – ich will hier nur die pragmatisch wichtigsten nennen – Fähigkeiten wie Klugheit (*phronesis*) und Urteilsvermögen (*gnóme*). Er beschreibt und analysiert diese Fähigkeiten, aber von deren Anwendung auf die ethische Pragmatik findet sich bei ihm nur wenig. Nicht zu verwundern ist, daß derartige *intellektuelle* Tugenden nur beiläufig vorkommen in dem reichen Schatz von Beschreibungen verschiedenster Tugenden, der sich in der „Ethik“ von Nicolai Hartmann findet; halten sich doch die darin vorgetragenen phänomenologischen Deskriptionen stets, wie Hartmann es ausdrückt, „diesseits aller praktischen Tendenzen“. Gerade die moralische Praxis aber ist es, für die jene intellektuellen Tugenden von entscheidender Bedeutung sind. Dies haben die führenden Scholastiker und in unserer Zeit *Josef Pieper* im Anschluß an Thomas von Aquin voll erfaßt und eindringlich zur Geltung gebracht; hierzu braucht nur an Piepers Schrift „Traktat über die Klugheit“ erinnert zu werden. Freilich scheint es mir eine Übersteigerung, die Klugheit so, wie es hier geschieht, zur „Gebälerin aller Tugenden“ zu ernennen und ihr daher den ersten Platz unter den vier Kardinaltugenden zuzuweisen. Es käme vielmehr darauf an, genauer, als Aristoteles dies tut, auszumachen, worin die Funktionen der intellektuellen Tugenden bestehen, insbesondere was die Aufgaben der Klugheit und der Urteilsfähigkeit bei der Kontrolle der charakterlichen Tugenden sind.

Urteilsfähigkeit (*gnóme*) ist erforderlich, um das Besondere einer konkreten Situation richtig unter das Allgemeine desjenigen *Situationstyps* zu subsumieren, der uns jeweils als Bewährungsbereich einer bestimmten Charaktertugend herausfordert zu praktischem Rechtverhalten, womöglich unter Ausschluß anderer, scheinbar konkurrierender Tugenden. Man hat eine solche Situation etwas unbestimmt „die Forderung der Stunde“ genannt. Die antiken Stoiker sprachen von der „*eukairia*“, dem im moralpraktischen Sinne „rechten Zeitpunkt“, was Cicero mit „*opportunitas*“ übersetzt. Das Wahrnehmen solcher moralischer Opportunität ist nicht zu verwechseln mit dem Ergreifen einer sonstwie günstigen Gelegenheit, das ja auch „Opportunismus“ im unmoralischen Sinne sein kann. In unserem Beispielfall kommt es darauf an, die Interessen des ungerecht Verfolgten vor denen des ungerechten Verfolgers zu bevorzugen; und dies mit aller Klarheit und

Entschiedenheit zu tun, ist nur dadurch möglich, daß man in der Situation der Kreuzung beider Interessen voll durchblickt, denn hieraus ergibt sich die Beurteilung der Gesamtsituation als eines Bewährungsbereiches der Tugend „Hilfsbereitschaft“, nicht aber der von Kant ausschließlich berücksichtigten Tugend „Wahrhaftigkeit“, die hier vielmehr moralisch fehl am Platze ist. Gegen Kants Argumentation in der Abhandlung „Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen“ ist nicht etwa nur einzuwenden, daß die Lüge in einem solchen Fall zu entschuldigen sei. Damit schwächt man viel zu sehr die Paradoxie ab, daß hier gerade im Lügen die Pflichterfüllung besteht, während das, was in normaler Situation pflichtgemäß wäre, nämlich das Wahrheitsagen, hier zur Pflichtverletzung wird. Das ist mehr als Entschuldigung, mehr sogar als Rechtfertigung – es ist Gegenanklage.

Die in einer bestimmten Situation erforderte spezifische Tugend samt der ihr entsprechenden Pflicht erkannt zu haben, gewährleistet noch nicht, daß der mit der Pflichterfüllung bezweckte Erfolg auch erzielt wird. Hierzu die Mittel und Wege zu finden ist die eigentliche Aufgabe der Klugheit, auf die man sie, um Mißverständnisse zu vermeiden, beschränken sollte, statt sie mit Thomas von Aquin zum Inbegriff sämtlicher auf moralische Praxis bezüglicher Tugenden des Intellekts und damit zur ersten Kardinaltugend zu erheben. Bei Platon hatte den ersten Rang die *Weisheit* erhalten, aber Weisheit im biblischen Wortsinn war ein theologisch geprägter Begriff und schien daher im katholischen Verständnis offenbar ungeeignet zur Bezeichnung einer der rein *humanen* Tugenden, zu denen ja, neben Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, auch die Klugheit gehört.

Im Auffinden der praktischen Zweckmäßigkeit von Mitteln zu ethisch gebotenen Zwecken versieht die Klugheit, als intellektuelle Tugend verstanden, ihre spezifische Funktion. Leider hat mehr als einmal die moralische Kasuistik den Irrweg beschritten, sich die unwahrscheinlichsten Möglichkeiten auszudenken, um nur ja den kategorischen Imperativ, z. B. das Lügenverbot, zu retten, Kant hat hierzu in der genannten Abhandlung ein Virtuosenstück geliefert. Man vergißt bei solchen Konstruktionen leicht, daß die Klugheit sich, wie Aristoteles das klar genug sagt, von vornherein mit dem Wahrscheinlichen, möglicherweise auch Ausbleibenden, also nicht absolut Sicherem befaßt. Solche absolute Gewißheit von ihr zu verlangen, hieße sie lähmen. Die in derartigen Überforderungen liegende Untugend heißt mit Recht „Klügelei“. Und gleichfalls zur Klügelei gehört es, als radikaler Skeptiker die Abwägung der Wahrscheinlichkeitsgrade eines moralisch positiven äußeren Erfolges von vornherein so darzustellen, als könnte dabei bloß eine ausweglose Aporie herauskommen, statt daß man der Klugheit wenigstens generell die Fähigkeit zubilligt, ein schwieriges Problem der moralischen Praxis schließlich zu lösen.

Die Zerteilung der Tugenden in solche des Charakters und solche des Intellekts wie auch die Zusammenhänge beider Arten von Tugend finden ihr Analogon auf der Seite der Schlechtigkeiten. Es gibt Schlechtigkeit des Charakters, „*kakía*“, wie es im Griechischen heißt, aber auch Schlechtigkeit des Intellekts im Sinne von Unverstand oder Torheit. Zusammenfassend kann man all dies als „*Fehlbarkeit*“ bezeichnen, worunter einerseits die ganze Mannigfaltigkeit der Dispositionen zu

moralischer Verfehlung fällt, während andererseits die intellektuelle Fehlbarkeit als Irrtums- und Wahnanfälligkeit zutage tritt. Wie nun die charakterlichen und die intellektuellen Tugenden in der Praxis zusammenwirken, so gibt es auf der Seite der Schlechtigkeiten eine vergleichbare Wechselwirkung. So nährt z. B. die Habsucht, je heftiger sie sich betätigt, um so mehr den Wahn, das Geld sei Selbstzweck, der Mammon ein Gott. Umgekehrt steigert beispielsweise der Verfolgungswahn, je selbstsicherer er daherkommt, desto mehr die Grausamkeit dorthin, von wo man Verfolgung wähnt. Und so basierte denn die Judenhetze und -ausrottung im Dritten Reich auf dem Verfolgungswahn, als deutsches Volk Objekt einer vom Weltjudentum geleiteten Verschwörung zu sein.

Aber auch die *Verschiedenheit* zwischen der intellektuellen und der charakterlichen Fehlbarkeit ist von größter Bedeutung, insbesondere angesichts der Kunstform „Tragödie“. Beispielsweise trifft eine primäre Schuld im moralischen Sinne des Wortes den sophokleischen Ödipus nicht; glaubt er doch, in Notwehr gehandelt zu haben, als er jenen Fremden und damit unwissentlich seinen Vater erschlug, und weiß er doch nicht, daß die Königinwitwe, die er geheiratet hat, seine eigene Mutter ist. Die Fehlbarkeit ist hier intellektueller Art, sie bekundet sich als Wahn und Irrtum des sonst Klügsten. Solche intellektuelle Verfehlung zeitigt dann allerdings sekundär auch Schuld, denn Ödipus vergeht sich durch wüste Beleidigungen an dem Seher, der ihm die Wahrheit kündigt. Durch dieses Unrecht steigert sich sein ungeheurer Irrtum zum verblendeten Frevel. Nur wenn wir unter dem Oberbegriff der Fehlbarkeit die Irrtumsanfälligkeit und die Schuldhaftigkeit zusammenfassen, wobei wir sowohl die eine nicht mit der anderen verwechseln dürfen als auch auf die Wechselwirkung beider achten müssen, nur dann können wir zum vollen Verständnis nicht nur dieser Tragödie gelangen, sondern darüber hinaus des Tragischen überhaupt.

Definitiv vorweggenommen, aber noch nicht erörtert habe ich das Tugendbegriffsmerkmal „Einstellung“ (in dem Terminus „Besteinstellung“). „Einstellung“ verstehe ich in der ursprünglichen, von Psychologen aufgebrachten Bedeutung „eingeübte Disposition“. Jede einzelne Tugend ist ein bestimmter Habitus („hexis“, wie Aristoteles dafür sagt). Für die ethische Theorie und die moralische Praxis ist es unerlässlich, die Tugend als moralischen *Habitus* deutlich zu unterscheiden von den moralisch relevanten Formen des *Tuns und Lassens*. Einer jeden Tugend sind bestimmte Betätigungsformen zugeordnet in einer Verknüpfung, die zwar normal und daher einübungswürdig, nicht aber, wie *Kant* lehrt, gesetzmäßig, d. h. absolut notwendig ist. Darum ist die Tugend als habituelle Fähigkeit, Fertigkeit, Tüchtigkeit nicht mitbetroffen von der Relativierung der als Pflichten deklarierten Handlungen und Unterlassungen, die, obwohl in der Regel moralisch an der Zeit, doch unter Umständen, und das gleichfalls in moralischer Hinsicht, zur un rechten Zeit erfolgen können. So behält beispielsweise die *Wahrhaftigkeit* als Besteinstellung ihren moralischen Wert auch dann, wenn das normalerweise zu ihr passende *Sagen* der Wahrheit zur moralisch un rechten Zeit geschehen würde, und wenn statt dessen die Schutzgewährung mittels einer Unwahrheit, eben als Betätigung der Tugend „*Hilfsbereitschaft*“, moralisch an der Zeit ist. Je eine Tugend ist somit der absolute Bezugspunkt, nach welchem das jeweilige Tun und

Lassen sich zu richten hat; die einzelnen Pflichten aber wechseln je nach derjenigen Tugend, deren Betätigung jeweils vermittelt zwischen dem konstanten Habitus und der variablen Situation.

Von hier aus fällt ein neues Licht auf das negative Begriffsmerkmal, daß es bei der Tugend kein Zuviel gibt. Wovon es ein Zuviel geben kann, das ist als solches nicht Tugend, z. B. der Wagemut, der übermäßig sein kann, im Verhältnis zur Tapferkeit, von der es kein Übermaß gibt. Der Wagemut ist eben mit der Tapferkeit verwandt, nicht aber mit ihr identisch, was sich auch darin zeigt, daß ein Zuviel an Wagemut keine Tapferkeit, also auch kein Zuviel an ihr, sondern etwas ganz anderes, nämlich Tollkühnheit ist. Die Unmöglichkeit des Zuviel spricht aber nicht gegen die zweifache Möglichkeit, moralisch an der Zeit oder nicht an der Zeit zu sein. Denn diese Möglichkeit bezieht sich auf die Betätigung, nicht auf den Habitus. Ich möchte dies wie an der Tapferkeit so auch am Maßhaltenkönnen und an der Gerechtigkeit zeigen. Wo keine Gefahr ist, ruht die Tapferkeit: künstlich Gefahren zu erzeugen, um Tapferkeitsproben abzulegen, kann Vorübung, kann aber auch Abenteurertum sein. Ebenso betrifft das Übermaß der Enthaltung nur scheinbar die Tugend des Maßhaltenkönnens als solche, denn nicht der Habitus ist übermäßig, sondern seine Betätigung geschieht zur Unzeit. Wo aber wirklich die habituelle Disposition gemeint ist, erweist sich das, was Tugend scheint, als Untugend. Ich denke hierbei an eine Einstellung auf Genußverzicht, die als gesundheitsschädliche Speisenthaltung, als gastlichkeitswidrige Genußabstumpfung, als gemeinschaftsuntergrabende Sexualverweigerung ein Übermaß annimmt und dann den Tugendnamen „sophrosyne“, d. h. Maß und Zucht, nicht verdient, sondern Untugend ist, die gegen Vernünftigkeit, Freundlichkeit, Innigkeit verstößt. Das Maßhalten, obwohl als *Habitus* keines Übermaßes fähig, kann in der *Betätigung* höchst unzeitig dann sein, wenn es den freudigen Schaffensschwung eines der Eingebung sich Überlassenden kreativitätswidrig unterbricht. – Eine entsprechende Distinktion ist bei der Gerechtigkeit zu machen. Es gibt einen alten Spruch, der im Rechtsvolk der Römer entstanden ist: *summum ius summa iniuria*. Wer die Rechtsgenauigkeit auf die Spitze treibt, ist nicht gerecht, sondern ungerecht, das Obermaß macht das Prädikat „Gerechtigkeit“ unanwendbar. Die Tugend, die da „Gerechtigkeit“ heißt, kennt als solche kein Zuviel, ihre Betätigung aber kann zur rechten Zeit oder zur Unzeit geschehen. Wenn Gnade vor Recht ergeht, so ist das möglicherweise – vom berechenbaren Nutzen ganz abgesehen – moralisch opportun, weil Gnadenbereitschaft, *dementia*, eine Tugend ist, deren Betätigung ihren Bewährungsbereich und damit auch ihre rechte Zeit haben kann, so wie die Gerechtigkeitsübung die ihre (freilich auch, die eine wie die andere, ihre unrechte Zeit).

Die Auffassung der Tugenden als Konstanten liegt auch einem Buchstaben-gleichnis zugrunde, das Platon einmal verwendet. Im dritten Buch seiner „Politeis“, Kapitel 12, spricht er von den verhältnismäßig wenigen Buchstaben, die in allem Geschriebenen „zirkulieren“ und deren Kenntnis uns erst in den Stand setzt, Wörter und Sätze zu lesen. Ebenso, sagt er, zirkulieren in allem Getanen die Tugenden, von denen er als Beispiele außer der Mäßigung und der Tapferkeit hier noch die Freigebigkeit und die Großzügigkeit nennt, nicht ohne hinzuzufügen,

daß er sowohl alles mit ihnen „Verschwisterte“ einbezieht als auch das Gegenteil davon, womit er die Schwächen, Untugenden, Laster, kurz: die charakterlichen Schlechtigkeiten meint. Das Lesenkönnen hat da – um im Bilde zu bleiben – zum Gegenstand die persönlichen Charaktere, die wir oder in denen wir richtig buchstabierend lesen können, wie wir aufgrund der Schriftzeichenkenntnis etwas Geschriebenes richtig lesen. Man darf den Vergleich nicht pressen, also nicht verlangen, daß es eine begrenzte Zahl von Zeichen, wie in unserem Alphabet die 26 Buchstaben, sein müsse. Aber wenn man auch nicht ausschließen sollte, daß Tugenden neu oder von neuem entdeckt werden können, die Reihe also unabgeschlossen ist, so bleibt doch als Vergleichspunkt, daß eine praktisch *unbegrenzte* Zahl von *Kombinationen*, eben wie beim Alphabet, die Charaktere durchschaubar und interessant macht. Sehr bemerkenswert ist auch, daß Platon solche moralisch relevante Kunst des Charakterlesens zur musischen Bildung rechnet. Denn in der Tat erschließt sich damit ein Zugang zur Dichtung und zur Kunst überhaupt, wie auch wir ihn noch unaufhörlich beschreiten, auch wenn wir es als kunstfeindlich ablehnen, daß Platon das dichterische Schaffen einengen will auf Werke von *unmittelbar* erzieherischer Wirkung.

Ich möchte an einem Beispiel zeigen, auf welche Weise man mittels eines solchen Zeichensystems, sozusagen eines ethischen Ideenalphabets, in den Charakteren lesen könnte. Eine Zusammenstellung, wie ich sie hier im Auge habe, kann sich ebensogut in der Wirklichkeit ereignen, wie sie auch, nur ausgeprägter und durchsichtiger, mit dichterischer Kunst dargestellt werden kann. Man denke sich Partner, mögen es Ehegatten oder ganze Familien sein, von denen der eine Teil sparsam, aber ungesellig, der andere gesellig, aber eitel ist. Ein Zerwürfnis ist fast unvermeidlich. Wie hilft nun hier unser Alphabet zum Verständnis? Die Sparsamkeit in der Haushaltung, als Tugend aufgefaßt, ist eine Spielart des Maßhaltenkönnens in Genüssen (der „sophrosyne“). So empfinden es die Sparsamen selbst, und so stellen sie es zu ihrer Rechtfertigung dar. Die Aufgeschlossenheit für Geselligkeit, wiederum als Tugend aufgefaßt, ist eine Variante der Mitmenschlichkeit und liefert den darin Geübten die Rechtfertigungsgründe. Wir haben hier also die beiden Elementartugenden „Maßhaltenkönnen“ und „Mitmenschlichkeit“ gleichsam als die wenigen Grundbuchstaben, sagen wir, als ethische Vokale, mit denen wir die Untugenden, als die zahlreicheren, gleichsam als die ethischen Konsonanten dergestalt zusammenzubringen hätten, wie es der uns zur Beurteilung vorliegenden Realität entspricht. Unsere zu bewährende Tugend wäre dabei die *Gerechtigkeit*, denn sie ist ja die Mitmenschlichkeit in der Situation des *Streites*, und wir setzen einen solchen Streit voraus. Da sehen wir denn, wie sich der Tugend des Maßhaltenkönnens, deren allein sich die eine Seite bewußt ist, die Untugend z. B. der mangelnden Gastfreundlichkeit beimischt, und dieses Beisammen von Vokal und Konsonant erst macht einen solchen Charakter lesbar und gerecht beurteilbar. Analog verhält es sich auf der anderen Seite: Da ist dem für Geselligkeit Aufgeschlossenen lediglich diese Einstellung als eine ihm eigene Tugend, nämlich als Unterart der Mitmenschlichkeit, und damit gleichsam als ethischer Vokal bewußt, wogegen die andere Seite nur Augen hat für die Beimischung der Eitelkeit als einer Untugend, die ausschließlich, wie leer und aufwendig auch immer,

Eindruck machen will. Als Beobachter oder Leser würden wir auch diesen Charakter erst richtig lesen können, wenn wir den ethischen Vokal „Mitweltfreundlichkeit“ und den ethischen Konsonanten „Eitelkeit“ so zusammennehmen, wie es die komplexe Realität erfordert, wenn ein *gerechtes* Urteil herauskommen soll.

Um den Geltungsanspruch der Tugenden in seiner Wurzel zu fassen, muß man die *ursprünglichen* und die *zeitweiligen* Nutz- und Schadenseffekte so voneinander unterscheiden, daß falschen Folgerungen vorgebeugt wird. Beispielsweise ist die Tugend der Pietät durch den ursprünglichen und immer wieder bestätigten Effekt der alles Gemeinschaftsleben tragenden Familienerhaltung gerechtfertigt, ja, sanktioniert. Dies ist die allgemeinmenschliche Gemeinnutzregel, von der es freilich Ausnahmen gibt, die, ohne die Regel außer Kraft zu setzen, zu einer tragischen Familienkatastrophe führen können, wie sie in der „Antigone“ des Sophokles dargestellt wird.

Im engeren Sinne „utilitaristisch“ ist eine darauf gebaute Ethik durchaus nicht, wohl aber universalempirisch fundiert in einem Sinne, der näher zu bestimmen ist. Zu unterscheiden ist nämlich die spezielle, temporär empirische Wahrscheinlichkeit praktischer Einzeleffekte von der auf Urerfahrung gegründeten generellen Wahrscheinlichkeit der Folgen des Tuns oder Lassens. Daß die Tapferkeit im allgemeinen der Abwehr von Gefahren dient, ist eine Urerfahrung. Daß sie den Untergang bisweilen nicht verhüten kann, entkräftet keineswegs die generell zutreffende Erwartung, kennzeichnet aber den Geltungsanspruch als den einer Regel mit Ausnahmen. Darin besteht der Hauptunterschied vom ethischen Apriorismus, der für das Sollen die ausnahmslose Gültigkeit nach dem Muster des Naturgesetzes in Anspruch nimmt. Das Festhalten an der Tugend und ihrem Regelerfolg resultiert aus der Unvordenklichkeit der Urerfahrung, d. h. aus dem über Menschengedenken zurückreichenden Ersterleben in der Vergangenheit. Das ist nicht gleichbedeutend mit zeitlosen Apriori, aber ebensowenig mit utilitarischer Kalkulierbarkeit. In den Ausnahmen verrät sich der empirische, wenn auch universalempirische Ursprung der Regel.

Daß Feigheit im allgemeinen den Zusammenbruch der Individuen wie des Gemeinwesens herbeiführt oder beschleunigt, ist eine Regel, deren verallgemeinerte Vernachlässigung zum allgemeinen Zusammenbruch führen würde. Das hindert nicht, daß der Feigling mitunter durch Flucht, Sichdrücken, Beistandsverweigerung seine eigene Existenz oder auch die seiner Familie vor Schaden bewahren kann. Die berechtigten Einwände gegen den Utilitarismus richten sich dagegen, daß dieser die jeweils fälligen Entschlüsse und ihre Wirkungen spezialempirisch loslöst von der durch unvordenkliche Urerfahrung fundierten Absolutsetzung der als „Tugenden“ und „Schlechtigkeiten“ bezeichneten personalen Qualitäten, für die hier Tapferkeit und Feigheit als Beispiele genügen mögen.

Durchaus im Einklang mit dem volkstümlichen Denken schärft *Kant* in der Methodenlehre der „Kritik der praktischen Vernunft“ die Reinheit der Motivation ein. Das pflichtgemäße Tun oder Lassen scheint moralisch entwertet, sobald ein eigennütziges Motiv dahinter sichtbar wird. Reinheit und Unreinheit der Gesinnung sind ein unerschöpfliches Thema. Was hierbei in der Philosophie wohl noch

zu wenig beachtet wird, ist die Beteiligung einer *intellektuellen* Tugend, nämlich der Tüchtigkeit zur *Motivationskritik*.

Wer sich auf diese Tugend besinnen will, hat dabei vor allem zu denken an die Prüfung der Beweggründe Anderer wie auch, in Selberkenntnis, seiner eigenen! Das erste, was er zu beachten hätte, wäre, daß die Handlung ebenso wie die Unterlassung sozusagen einen Januskopf hat, der nach außen und nach innen schaut. Das eine Gesicht nämlich blickt vorwärts auf die Situation, das andere rückwärts auf die Motivation. Von der ethischen Mehrdeutigkeit des Tuns oder Lassens, auch des pflichtgemäßen, im Hinblick auf den rechten moralisch-praktischen Zeitpunkt war schon die Rede.

Es gibt aber auch eine Mehrdeutigkeit nach innen hin, unter dem Gesichtspunkt der Motivation. So kann ein mutiges Standhalten aus der Tapferkeit hervorgehen, muß es aber nicht, denn auch Ehrgeiz, Eigensinn, Gefallenwollen, Bezahlungserwartung können die Quellen sein, aus denen sich Mut und Ausdauer speisen. Unrein heißt die Gesinnung dann insofern, als sie nicht oder nicht allein auf der Urerfahrung der allgemeinemenschlichen Gemeinnützigkeit tapferer Abwehr von Gefahren basiert. Solche Urerfahrung braucht nicht in jedem Augenblick reflexiv bewußt zu sein, sie muß aber die Tat begleiten *können*, etwa in der Weise, wie Antigone erst auf Herausforderung hin zu der Reflexion gelangt, daß das Pietätsgebot der Bestattung nächster Angehöriger „Nicht heut' ja erst und gestern, sondern allezeit Lebendig ist und niemand weiß, woher's erschien“ (456f.). Antigone beruft sich auf „Göttergesetze“; und in der Tat kann man sagen, daß der Kern religiös begründeter Moral sich zurückführen läßt auf unvordenkliche und immer wieder bestätigte Urerfahrungen. Die Religion erscheint hiernach als der Inbegriff alles dessen, worauf von jeher der Zusammenhalt eines jeden Gemeinwesens und im besonderen Falle das Wohl eines bestimmten Gemeinwesens ruht.

Die Tugenden des Charakters und die des Intellekts haben miteinander gemein, daß Vernunft, praktische Vernunft, in ihnen allen wirkt. Nur durch Vernunft kann der Tapfere erkennen, was seine Pflicht ist; der bloße Mut würde dazu nicht ausreichen, er würde vielmehr, käme die Vernunft abhanden, zur Tollkühnheit ausarten. Den Anteil der Vernunft an der „sophoosyne“, d. h. dem Maßhalten im Streben nach Lust hat Goethe, im 80. Lebensjahr stehend, in seinem Gedicht „Vermächtnis“ prägnant bezeichnet mit den Worten:

„Genieße mäßig Füll' und Segen,
Vernunft sei überall zugegen.
Wo Leben sich des Lebens freut!“

Daß es aber auch einen Vernunft*kult* gibt, vor dem man sich in der Lehre von den Tugenden zu hüten hat, läßt sich an der „Ethik“ des Flamen Arnold *Geulincx* zeigen. Er hat dieses lateinisch geschriebene Werk im Jahre 1665 mit dem Untertitel „Über die Kardinaltugenden“ veröffentlicht. Nach Geulincx soll Gegenstand der Liebe die Vernunft sein, aber nicht die eigene, sondern die Gottesvernunft (eine Tugend, die er „*diligentia*“ nennt; was irreführend mit „Fleiß“ übersetzt wurde), ferner das darauf sich gründende Gernegehören (*oboedientia*), drittens die

Korrektur des Ungehorsams wie auch des allzu eifrigen Gehorsams (willkürlich von ihm „iustitia“ genannt) und schließlich und vor allem die freudige Selbsterniedrigung angesichts der Gottesvernunft (*humilitas*, Demut) – das seien die eigentlichen vier Kardinaltugenden. Dieser damals neue Kanon stellt einen Vernunft*kult* dar, nicht einen auf Kosten Gottes, wie später in der französischen Revolutionszeit, sondern zur höheren Ehre Gottes. Geulincx war frommer Christ, für ihn konnte es nur die in der Heiligen Schrift in Form moralischer Vorschriften uns mitgeteilte Vernunftigkeit sein, die wir fromm lieben sollen und an die wir uns fromm halten müssen. Wer nicht fromm ist, bleibt von solcher Vernunftliebe ausgeschlossen. Es ist keine allgemeinverbindliche Liebe, während doch die Allgemeinverbindlichkeit ein Wesensmerkmal der Tugend ist, wobei man ganz absehen kann von eventuell mit ihr verbundener Affektlosigkeit oder von etwa nebenherlaufenden, aber keiner Korrektur bedürftigen Affekten.

So beschreibt denn Geulincx zwar in lehrreicher Weise temporäre Fähigkeiten und Leistungen einer vernunftgläubigen Religiosität seiner Epoche, aber sein Versuch, die traditionellen Kardinaltugenden, jene Angeln (*cardines*), um die sich alles Moralische dreht, durch neue Angeln zu ersetzen, ist mißlungen.

Doch entheben uns Feststellungen wie diese nicht der Frage, auf welche Funktionen der Vernunft wir denn in ethischer Hinsicht besonders zu achten haben. Ich möchte vor allem auf die Bedeutung hinweisen, die der Vernunft im Rahmen der Lehre von den *Gütern und Übeln* zukommt. Es gibt eine hierauf bezügliche durchaus unreflektierte gesunde Vernunft (*bon sens*, *common sense*), die von vornherein, auch ohne Inanspruchnahme der spezifisch intellektuellen Tugenden, Güter wie Leben, Gesundheit, Freiheit den Übeln Tod, Krankheit, Knechtschaft entgegensetzt. Hieraus ergeben sich jene allgemeinen, jene oberen Prämissen, denen die Urteilsfähigkeit als intellektuelles Vermögen das individuell Besondere in richtiger Subsumption zuordnet. Durch die Bereitstellung der oberen Prämissen ist die Vernunft als reflexionsbedingende Instanz unlöslich verbunden mit den Verstandestugenden. Vernunft, die über den einfachen Menschenverstand hinausgeht, tendiert schon zur Weisheit, besonders dann, wenn so elementare und doch auch so vieldeutige Güter wie das Glücks- und Rechtsgut „Freiheit“ oder das Glücks-, nicht aber Rechtsgut „Freundschaft“ in Frage stehen. Glücks- und Rechtsgüter sind die Bezugspunkte in allen moralisch relevanten Situationen. Es ist jedoch irreführend, sie „Werte“ oder gar „absolute Werte“ zu nennen, und selbst die gebräuchliche Bezeichnung „Grundwerte“ ist mißverständlich. Ein elementares Gut wie die Freiheit ist notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung alles dessen, was moralisch wertvoll sein kann. Ohne Entschluß*freiheit* kommt zwar keine sittlich wertvolle Entscheidung zustande, aber die in dieser Hinsicht unerläßliche Freiheit kann auch zu Übelbewirkungen wie Tötung, Krankmachung, Knechtung eingesetzt werden und damit der Schlechtigkeit statt der Tugend zur Betätigung verhelfen. Die Vernunft erst reduziert die natürliche Freiheitsliebe auf ihr mit den Tugenden harmonierendes Maß und bestimmt damit, wieweit die Freiheits*rechte* reichen dürfen, wenn sie nicht entarten sollen zu Ansprüchen auf unrechten Freiheitsgebrauch.

Mit diesem Ausblick stehen wir bereits an der Schwelle zur Pädagogik und zur

Rechtstheorie als bevorzugten Gebieten der angewandten Ethik. Gewiß gehört das alles mittelbar auch zur Tugendpragmatik, doch wollte ich diese für heute nur innerhalb so fundamentaler ethischer Relationen betrachten, wie es die Beziehungen zu den Affekten, den Pflichten, den Situationen, den Motivationen sind.