

# Tugenden und Absichten

Versuch, Anscombe einen Tugendbegriff zu entnehmen

Boris HENNIG (Berlin)

## *Vorbemerkungen*

Gewöhnlich wird angenommen, eine Tugend sei eine stabile Charaktereigenschaft, die eine Person, die sie hat, unter gewissen Umständen verlässlich zu Handlungen einer allgemeinen Art veranlasst. Unter einer Charaktereigenschaft ist dabei genauer eine Disposition zu verstehen, also eine bleibende Beschaffenheit, die darauf schließen lässt, wie die sie besitzende Person in bestimmten Situationen denkt, fühlt und handelt.

Dabei nimmt man an, dass eine tugendhafte Person ihr tugendhaftes Verhalten einigermaßen verlässlich unter verschiedenartigen Umständen an den Tag legt. Wer über eine Tugend verfügt, sollte ihr mehr als bloß manchmal entsprechen, sofern die Umstände es mehr als manchmal erfordern. Zum Tugendbesitz gehört es also, in Situationen verschiedener Art tugendhaft zu handeln, und dazu gehört auch die Fähigkeit, verschiedene Situationen daraufhin einzuschätzen, ob sie das betreffende Verhalten erfordern oder nicht. Es ist zum Beispiel relativ einfach, in geregelten Kontexten wie der Tätigkeit von Geschäften ehrlich zu sein. Die Tugend der Ehrlichkeit legt aber im vollen Sinne nur derjenige an den Tag, der nicht nur da ehrlich ist, wo es leicht fällt, sondern in allen Situationen, die das erfordern.

Daher scheint es auch angemessen, dass wir einzelne Tugenden gewöhnlich sehr allgemein fassen. Mutig allein bei Unwetter zu sein ist etwas zu speziell, um wirklich eine Tugend zu sein, und Ehrlichkeit bloß gegenüber Geschäftspartnern auch. Nicht, dass wir solche Charaktereigenschaften nicht schätzen würden. Unter einer wirklichen Tugend stellen wir uns aber eine Charaktereigenschaft vor, die zu Verhaltensweisen sehr allgemeiner Art disponiert: nicht nur zu mutigem Handeln bei Gewitter, sondern zu solchem Handeln bei beliebiger Art von Gefahr; und nicht nur zu ehrlichem Handeln gegenüber Geschäftspartnern, sondern auch gegenüber anderen.

Damit wäre noch nicht alles über Tugenden gesagt. Man müsste nun noch sagen, wie sich Tugenden von anderen Charaktereigenschaften unterscheiden, die ebenfalls stabil und allgemein sind. Bisher ist zum Beispiel nicht klar geworden, worin sich Tugenden und Laster unterscheiden. Auch der Hang zur Unehrlichkeit kann eine stabile Charaktereigenschaft allgemeiner Art genannt werden. Für die Zwecke

dieses Beitrags reicht das bisher Gesagte jedoch aus. Denn ich möchte zeigen, dass bereits die Annahme, Tugenden seien Dispositionen, in die Irre führt.

Ich werde vorschlagen, eines der eben geschilderten Elemente des herkömmlichen Tugendbegriffes zu revidieren. Dazu habe ich zweierlei Anlass. Erstens kann man auf diese Weise einem Einwand gegen die Tugendethik begegnen, den ich in Kürze schildern werde. Zweitens scheint mir, dass Elizabeth Anscombe<sup>1</sup> die Notwendigkeit einer solchen Revision gesehen hat, als sie schrieb, dass man eine zeitgemäße Ethik nur auf dem Boden einer grundlegend reformierten philosophischen Psychologie erhoffen könne. Wenn es tatsächlich so ist, dass meine kleine Revision Probleme vermeidet, kann es sein, dass sie einen Schritt in die Richtung dessen darstellt, was Anscombe an der Psychologie ihrer Zeit noch vermisst hat.

Ich werde nun zuerst das Problem schildern, das sich einigen Autoren zufolge für die Tugendethik ergibt. Dann werde ich mich Anscombe zuwenden und auf der Basis dessen, was sie sagt, den Tugendbegriff der erwähnten Revision unterziehen. Schlussendlich werde ich fragen, ob diese Revision denn hilft, das Problem zu vermeiden.

### I

Worin besteht das Problem? Wie bereits gesagt, erwarten wir von einer tugendhaften Person, dass sie einigermaßen verlässlich ein Verhalten einer allgemein beschreibbaren Form an den Tag legt, und dass sie dieses Verhalten deswegen an den Tag legt, weil sie eine bestimmte bleibende Charaktereigenschaft hat. Es reicht zum Beispiel nicht, zu wissen, dass sich eine Person bisher ehrlich gezeigt hat, um sie ohne Einschränkung ehrlich zu nennen; einer ehrlichen Person unterstellen wir gewöhnlich, dass sie sich auch in Zukunft und in neuartigen Situationen als ehrlich erweisen wird. Wir wollen uns ja auf die *Person* verlassen, und nicht auf die Gunst der Umstände.

Eben diese neuartigen Situationen bereiten aber Probleme. Wir wissen seit geraumer Zeit, dass ansonsten anständige Menschen unter bestimmten Umständen erstaunlich untugendhafte Taten vollbringen können. Das kann man vielleicht einfach aus den Ereignissen schließen, die sich in den meisten Kriegen abspielen, oder in totalitären Regimes. In den 90er Jahren kam es im Balkan zu erstaunlich grausamen Handlungen durch Menschen, die bis dato nicht derart grausam zu sein schienen. Im Dritten Reich haben gewöhnliche Ärzte Dinge getan, die man unter anderen Umständen nie von ihnen erwartet hätte. Allgemein scheinen Menschen unter extremen Bedingungen auch zu extremem Verhalten zu neigen. Wir wollen aber deshalb nicht einfach behaupten, dass Serben oder Kroaten eben ihrem Charakter nach gewaltbereit seien, oder Deutsche zum Sadismus neigten.

Falls wir dennoch zu solchen Aussagen geneigt sein sollten, sind wir jedenfalls durch die Experimente von Stanley Milgram<sup>2</sup> eines Besseren belehrt worden. Denn

<sup>1</sup> Vgl. Anscombe (1958).

<sup>2</sup> Vgl. Milgram (1963).

Milgram hat nicht Menschen untersucht, denen man bleibende charakterliche Schwächen unterstellen würde. Die von ihm durchgeführten Experimente werden den meisten mehr oder weniger bekannt sein, deshalb will ich mich hier kurz fassen. Sie zeigen, dass Menschen, denen man bestimmt keinen sadistischen oder sonst wie verdorbenen Charakter zuschreiben würde, in bestimmten Situationen durchaus dazu bereit sind, anderen Menschen Elektroschocks zuzufügen, die sie für tödlich halten müssen. Die wesentlichen Faktoren, von denen dies abhängt, sind der fehlende physische Kontakt zum Opfer und die gradweise Steigerung der Stromstärke, aber vor allem die Anwesenheit einer Autoritätsperson, die entsprechende Anweisungen gibt. Menschen, die im Rahmen eines solchen psychologischen Experiments durch einen Versuchsleiter dazu aufgefordert werden, abwesende Personen zu quälen, tun dies in einem erschreckenden Ausmaß. Was man daraus schließen kann, ist, dass eine Person, die Grausames tut, nicht notwendig über eine Charaktereigenschaft verfügt, die sie zur Grausamkeit veranlagt; vielmehr hängt es von der Situation ab, in der sie sich befindet.

Die Milgram-Experimente sind nur ein Teil einer Gruppe verschiedener Experimente, die so etwas zeigen. Es scheint nicht nur so zu sein, dass die Anwesenheit einer Autoritätsperson das Verhalten wesentlich beeinflusst, sondern auch die Anwesenheit von irgendwelchen anderen Personen. Menschen neigen zum Beispiel zu weniger Hilfsbereitschaft, wenn Personen in ihrer Umgebung nicht mit gutem Beispiel vorangehen. Umgekehrt scheinen sie zu mehr Hilfsbereitschaft zu neigen, wenn zuvor irgendetwas Erfreuliches passiert ist, oder es einfach angenehm riecht.

John Doris<sup>3</sup>, der die betreffende Evidenz in *Lack of Character* kompakt und ausführlich darstellt, zieht daraus den Schluss, dass Tugendethiker auf einem naiven Menschenbild basieren. Erstens empfehlen Tugendethiker, vor allem den Charakter von Menschen zu bilden, um sie zum Tun guter Dinge zu bringen. Diese Methode scheint aber nicht effektiv zu sein, denn der Charakter scheint gerade dann ohne Einfluss zu sein, wenn es darauf ankommt. Zweitens behaupten Tugendethiker, dass eine Person, die sich fragt, was sie in einer bestimmten Situation tun solle, sich am besten fragen sollte, was sie in dieser Situation tun würde, wenn sie vollkommen tugendhaft wäre. Die Idee eines vollkommen tugendhaften Menschen ist aber, wenn sie die Annahme eines stabilen Charakters einschließt, viel zu weit von der Realität entfernt, um im realen Leben von Nutzen zu sein. Was es nicht gibt, können wir uns auch nur schwer vorstellen, und was wir uns nur schwer vorstellen können, können wir nur schwer nachahmen. Es hilft hier nicht, einzuwenden, dass es den tugendhaften Menschen, so wie den stoischen Weisen, vielleicht einfach extrem selten oder gar nicht gibt. Denn Tugend erwarten wir, anders als stoische Weisheit, zu jeder Gelegenheit von ganz normalen Menschen. Das, was wir von jedem normalen Menschen erwarten, kann nicht etwas sein, das prinzipiell nur sehr wenige leisten können. Es gibt Anlass, mehr Realitätsnähe einzufordern.

So weit ich sehe, hält die Literatur vor allem zwei aussichtsreiche Ansätze bereit, mit diesem Problem umzugehen. Erstens kann man mit Christian Miller<sup>4</sup> betonen,

<sup>3</sup> Vgl. Doris (2002).

<sup>4</sup> Vgl. Miller (2003).

dass die Experimente der Persönlichkeitspsychologen nicht in Frage stellen, dass Menschen in vergleichbaren Situationen auf charakteristische Weise handeln. Charakter zeigen Menschen dadurch, dass sie in bestimmten Situationen jeweils auf bestimmte Art und Weise handeln, und darin unterscheiden sich Menschen durchaus voneinander. Es gibt Menschen, die in speziellen Situationen stets ehrlich und mutig sind, während andere es in solchen Situationen nicht sind. Was die Experimente zeigen, ist nur, dass wir von solchen „lokalen“ Charaktereigenschaften nicht auf „globale“ Charaktereigenschaften schließen sollten. Wir sollten nicht vorschnell annehmen, dass eine Person generell ehrlich und mutig ist, nur weil sie es in Situationen einer bestimmten Art ist. Aber selbstverständlich nehmen Tugendethiker nicht einfach an, dass Menschen generell tugendhaft seien. Sie sagen ja nur, dass Menschen generell tugendhaft sein *sollen*. Also basiert die Tugendethik nur auf der Annahme lokaler Charaktereigenschaften, die empirisch belegt werden kann, und schließt daran die berechnete Forderung an, diese Charaktereigenschaften nicht nur lokal auszubilden, sondern auch aktiv deren Generalisierung zu betreiben.

Zweitens kann man darauf hinweisen, dass sich Tugenden nicht nur in oberflächlich messbarem Verhalten zeigen, sondern auch in den emotionalen Reaktionen einer Person. In dieser Form tritt zum Beispiel die Tugend des Mitgefühls bei den meisten Teilnehmern der Milgram-Experimente in Erscheinung. Viele Probanden folgten zwar den Anweisungen, gerieten aber bald unter erheblichen emotionalen Stress, so dass sie anfangen zu schwitzen, zittern, und weinen. Natürlich hätten wir eigentlich mehr von ihnen erwartet, nämlich schlichten Ungehorsam, aber ihnen jegliches Mitgefühl abzusprechen ist dennoch etwas unfair.

Jonathan Webber<sup>5</sup> hat deshalb vorgeschlagen, unter einer Tugend etwas anderes zu verstehen als eine Disposition zu Verhalten einer bestimmten Art. Stattdessen, schlägt er vor, solle man von Dispositionen sprechen, die bestimmte innere Ereignisse erwartbar machen, welche inneren Ereignisse dann wiederum unter den entsprechenden Umständen zu gewissen Handlungen führen können. Er rät also dazu, den Weg von der Disposition zum sichtbaren Verhalten um ein Glied zu verlängern, so dass wir genauer lokalisieren können, wo die situationsbedingten Faktoren wirken. Eine Person kann zum Beispiel ihrem Charakter nach ehrlich sein, aber das bedeutet Webber zufolge erst einmal nur, dass sie zu ehrlichen Absichten neigt, also zu inneren Ereignissen einer bestimmten Art. Ob diese Absichten dann zu ehrlichem Verhalten führen, kann immer noch an der Situation liegen.

Ich werde hier ebenfalls vorschlagen, Tugenden nicht einfach als Verhaltensdispositionen zu beschreiben. Deshalb sollte ich kurz sagen, was mir an Webbers Vorschlag nicht gefällt. Erstens scheint er davon auszugehen, dass die emotionale Reaktion einer Versuchsperson nicht als Verhalten zählt. Ich glaube nicht, dass Psychologen dem zustimmen würden. Wenn eine Versuchsperson schwitzt, ist das aus Sicht eines Psychologen ebenso ihr Verhalten, wie wenn sie einen Hebel umlegt. Dann kann man aber auch die emotionale Reaktion der Milgram-Teilnehmer einfach als Aspekt ihres Verhaltens beschreiben, ohne ein Zwischenglied zwischen Disposition und Verhalten einzuführen. Die betreffenden Personen verfügen ein-

<sup>5</sup> Vgl. Webber (2006).

fach über eine Disposition, die dazu führt, dass sie in einer bestimmten Situation einen Hebel umlegen, schwitzen, und weinen.<sup>6</sup>

Deshalb ändert Webbers Vorschlag zweitens nichts an der Tatsache, dass die Milgram-Experimente einfach die Abwesenheit von Tugend in bestimmten Situationen zeigen. Es reicht nicht, wenn einer schwitzt, solange er währenddessen in der Lage ist, einen Menschen zu foltern. Dass er schwitzt, macht ihn nicht tugendhafter.

Drittens gibt es eine Reihe allgemeiner philosophischer Argumente gegen Versuche, menschliches Handeln in einen inneren und einen äußeren Teil zu zerlegen, wie es Webber zu tun scheint.<sup>7</sup> Er nimmt ja an, dass Charaktereigenschaften zu inneren Ereignissen disponieren, die dann zu bestimmten offen sichtbaren Verhaltensweisen führen können. Insofern das aber die Annahme einschließt, absichtliche Handlungen würden durch innere Ereignisse verursacht, die man Absichten nennt, ist es begrifflich unklar und irreführend. Denn eine solche Redeweise setzt voraus, dass wir Absichten und Handlungen unabhängig voneinander beschreiben, und dann in eine kausale Beziehung zueinander setzen können.<sup>8</sup>

Gegen den Versuch, Absichten und Handlungen zuerst unabhängig voneinander zu fassen und dann in eine kausale Beziehung zu setzen, sprechen wenigstens drei Gründe, die ich hier nur andeuten kann. Einerseits lassen sich Absichten nicht unabhängig von Handlungen beschreiben. Andererseits lassen sich Handlungen nicht ohne Verweis auf Absichten beschreiben. Schließlich könnte man das Verhältnis von Absichten zu Handlungen auch dann, wenn man sie unabhängig voneinander zu fassen bekäme, nicht einfach als ein kausales beschreiben. Da sich die Problematik auf der Ebene von Tugenden und tugendhaften Handlungen wiederholen wird, ist es sinnvoll, diese drei Punkte ein wenig genauer zu skizzieren.

Erstens habe ich soeben behauptet, kann man eine Absicht nicht angemessen beschreiben, ohne bereits zu sagen, welche Handlung in ihr beabsichtigt ist. In der Regel beschreiben wir innere Ereignisse anhand äußerer Ereignisse. Wir beschreiben Überzeugungen anhand von Sachverhalten, Wünsche und Bedürfnisse unter Verweis auf das Gewünschte und Benötigte, und wir beschreiben Absichten als Absichten, etwas Bestimmtes zu tun. Vielleicht ist es möglich, innere Ereignisse rein physiologisch zu beschreiben, etwa als Veränderungen im Gehirn oder anderswo im Organismus einer Person. Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass eine rein physiologisch charakterisierbare Klasse von Ereignissen in jedem Fall genau den Zuständen entspricht, die wir die „Absicht, einen Hebel umzulegen“ nennen. Und selbst wenn es so sein sollte, bleibt die physiologische Beschreibung doch immer eine abgeleitete. Ob der physiologisch beschriebene Zustand mit einer bestimmten Absicht zusammenfällt oder nicht, ist immer eine empirische Frage. Um es im Zweifelsfall sicher zu stellen, müssen wir die Absicht auf anderem Wege dingfest machen, und

<sup>6</sup> Richtig bleibt natürlich, was auch Aristoteles betont: dass sich Tugenden typischerweise in emotionalen Reaktionen niederschlagen (vgl. Hursthouse (1999), Kap. 5). Ich sehe nur nicht, warum man diese emotionalen Reaktionen als etwas Inneres ansehen sollte, das ein äußeres Verhalten verursacht.

<sup>7</sup> Siehe u. a. Anscombe (1963), §§ 19, 27; Ryle (1949); Baier (1985).

<sup>8</sup> Jedenfalls fordert Taylor (1964), Kap. 1, dass die Ursachen eines Verhaltens *unabhängig* von diesem Verhalten beschreibbar sein müssen. Ich möchte mich dieser Meinung letztlich nicht anschließen, unterstelle sie aber dem, der Absichten für Ursachen von Handlungen hält.

dann fragen, ob auch unsere physiologische Beschreibung zutrifft. Die Verbindung zwischen einem bloß physiologisch beschriebenen Zustand und einer Absicht ist also ebenso kontingent wie die Verbindung zwischen diesem Zustand und der beabsichtigten Handlung. Das Problem ist daher, dass wir einen inneren Zustand, um ihn unabhängig von der beabsichtigten Handlung beschreiben zu können, in demselben Maße unabhängig von der Absicht selbst beschreiben müssen. Aufgrund dieser Unabhängigkeit können wir uns dann aber nicht mehr sicher sein, ob es sich bei dem Zustand überhaupt um die Absicht handelt, dies oder jenes zu tun.

Zweitens hatte ich gesagt, kann man absichtliches Handeln nicht ganz ohne Verweis auf Absichten beschreiben. Es soll ja angenommen werden, dass ein Verhalten dann absichtlich ist, wenn es von etwas verursacht wird, das diesem Verhalten kausal vorausgeht. Dann müssen wir aber eine Beschreibung der Wirkung finden, die das nicht bereits voraussetzt. Es ist aber schwer zu sehen, wie man ein Verhalten angemessen als Wirkung einer Absicht und zugleich ganz unabhängig von dieser Absicht fassen können soll. Wenn wir sagen, dass eine Person einen Hebel umlegt, setzen wir bereits voraus, dass es sich um die Umsetzung der Absicht handelt, einen Hebel umzulegen. Wir machen zwar keine Annahmen über die weiteren Absichten, mit der sie den Hebel umlegt, aber zumindest die Annahme, dass sie etwas mit eben der Absicht tut, einen Hebel umzulegen. Das tun wir auch dann, wenn wir einen Schritt zurückgehen und sagen, dass die Person ihre Hand mit der Absicht bewegt, den Hebel umzulegen: dann unterstellen wir doch wenigstens, dass sie etwas mit der Absicht tut, ihre Hand zu bewegen. Wenn wir wiederum versuchen, das Verhalten einer Person rein physikalisch zu beschreiben, etwa als Veränderung der Lage bestimmter Objekte, dann können wir nicht sicher sein, dass eine solche Beschreibung allgemein alle Verhaltensweisen unter einen Hut bringt, die wir „Umlegen eines Hebels“ nennen. Wieder gilt, dass wir das, was die Person tut, entweder unter Verweis auf die Absicht als Handlung beschreiben können, oder eben gar nicht als Handlung, sondern als bloßen Vorgang. Und wieder ist die Frage, ob es sich bei einer rein physikalischen Beschreibung dieses Vorgangs tatsächlich um eine Handlungsbeschreibung handelt, eine empirische Frage, die im Zweifelsfall nur beantwortet werden kann, wenn man ohnehin über eine Beschreibung desselben Vorgangs als Ausführung einer Absicht verfügt.

Aber nehmen wir einmal an, es gelänge uns, sowohl die Absicht zu beschreiben, ohne bereits zu sagen, welche Handlung beabsichtigt ist, als auch die Handlung zu beschreiben, ohne irgendeine Absicht zu erwähnen, die sich in ihr ausdrückt. Dann ergibt sich drittens das weitere Problem, den kausalen Zusammenhang zu denken. Wir können zwar gut und gerne annehmen, dass jede Handlung durch irgendein weiteres Ereignis verursacht wird, einfach weil wir in der Regel annehmen, dass überhaupt alles, was geschieht, eine Ursache hat. Es scheint auch so zu sein, dass wenigstens einige der Ursachen von Handlungen stets in der handelnden Person liegen. Es ist aber schwierig, solche Ursachen in einer handelnden Person, die Absichten sind, von anderen zu unterscheiden, die es nicht sind. Eine Person kann sich auf bestimmte Weise verhalten, weil sie Schluckauf hat, oder weil sich etwas in ihrem Nervensystem ereignet, worüber sie keine Kontrolle hat. In solchen Fällen nennen wir die Ursachen nicht Absichten. Wenn wir aber zu sagen versuchen, wa-

rum wir das nicht tun, scheinen wir bei der Behauptung zu enden, dass nur solche Ereignisse im Inneren einer Person Absichten sein können, die sie wiederum beabsichtigt. Wenn das stimmt, führt es zu einem Regress. Denn entweder wir geben jetzt zu, dass ein Ereignis absichtlich sein kann ohne von einer weiteren Absicht verursacht zu sein, oder wir müssen nach einer weiteren Absicht suchen, die diese Absicht verursacht, und so fort. Wenn wir aber das Erstere zugeben, dann spricht nichts dagegen, es von vornherein zuzugeben. Auch ein äußerlich sichtbares Verhalten kann dann absichtlich sein, ohne von einer Absicht verursacht zu sein.

Nicht zuletzt kann man die Vorstellung einer kausalen Beziehung zwischen Absicht und Handlung durch die Konstruktion von Gettier-Fällen attackieren.<sup>9</sup> Nehmen wir an, ein Verhalten würde immer dann als absichtlich gelten, wenn es von einer Absicht verursacht wird, Verhalten dieser Art an den Tag zu legen. Dass jemand einen Hebel absichtlich umlegt, bedeutet dann, dass das Verhalten, das diese Person an den Tag legt, von einer Absicht verursacht wird, den Hebel umzulegen. Das funktioniert aber nicht allgemein. Zum Beispiel kann eine Teilnehmerin im Milgram-Experiment, die bereits unter erheblichem emotionalen Stress steht, die Absicht haben, den Hebel umzulegen. Stellen wir uns aber vor, dass diese Absicht sie dazu bringt, nervös zu zucken, und dass der Versuchsleiter das Experiment aufgrund dieser Zuckungen beendet. Nehmen wir weiter an, dass die Versuchsperson unter diesen Umständen nicht mehr die Absicht hat, den Hebel umzulegen, aber bereits so sehr zittert, dass sie mit der Hand den Hebel umstößt und den Schock auslöst. Die Absicht, die sie hatte, hat das bewirkt, was sie beabsichtigt hatte. Aber hat sie deshalb absichtlich den Hebel umgelegt?

Das sind alles mehr oder weniger bekannte Argumente gegen eine Position, die vielleicht nie jemand in dieser Form eingenommen hat. Sie zeigen, dass es keine gute Idee ist, Absichten als innere Ereignisse aufzufassen, die Handlungen verursachen. Es ist aber erstens noch nicht klar, wie man sonst über das Verhältnis von Absichten zu Handlungen denken soll. Zweitens ist noch nicht klar, was die Argumente im Kontext der Milgram-Experimente und für den Begriff der Tugend bedeuten. Beiden Fragen will ich im Folgenden nachgehen. Ich wende mich dazu Anscombe zu.

## II

Es dürfte allgemein bekannt sein, dass Anscombe zu den Autorinnen gehört, die Mitte des 20. Jahrhunderts in der Tugendethik eine Alternative zu utilitaristischen und deontologischen Ansätzen gesehen haben. Man kann dennoch nicht wirklich sagen, sie habe die neoaristotelische Tugendethik begründet, ja noch nicht einmal, sie habe eine solche entwickelt. Denn sie sagt, dass ihr dazu die nötige begriffliche Ausrüstung fehle. Eine der drei Thesen, die Anscombe in ihrem klassischen Aufsatz *Modern Moral Philosophy* vertritt, lautet: Bis wir über eine adäquate Philosophie der Psychologie verfügen, sollten wir überhaupt alles ethische Denken beiseite stel-

<sup>9</sup> Vgl. Davidson (1980).

len. Das reicht ihr immerhin, um einige herkömmliche Ansätze in der Ethik zu kritisieren. Ihr Hauptargument ist, dass sie das Verhältnis von absichtlichen Handlungen zu deren kausalen Folgen falsch konzipieren. Was wir besser verstehen müssen, um weiter zu kommen, sind ihr zufolge drei Dinge: (1) das Verhältnis von Absichten zu Handlungen, (2) den Begriff der Tugend und (3) was es für ein menschliches Leben heißt, zu gelingen. Wenigstens was den Tugendbegriff angeht, schreibt Anscombe aber, dass keiner ihrer Zeitgenossen über die nötigen philosophischen Grundlagen verfüge. Das schließt wahrscheinlich sie selbst ein, auf jeden Fall aber ihre Philosophenkollegen und wohl auch Psychologen wie Milgram. Es ist in jedem Fall gewagt, Anscombe direkt Elemente einer Tugendethik entnehmen zu wollen. Was ich im Folgenden anbieten kann, will ich daher auch nicht alles Anscombe zuschreiben.

Zunächst will ich folgendem Umstand nachgehen. Anscombe schreibt, dass jeder Fortschritt in der Ethik wenigstens ein vernünftiges Verständnis solcher Begriffe wie „Handlung“ und „Absicht“ erfordere. Da sie sich gerade mit diesen beiden Begriffen in *Intention* auseinandersetzt, und da dieses Buch fast gleichzeitig mit *Modern Moral Philosophy* erschienen ist, liegt die Frage nahe, was denn an dem, was sie in *Intention* schreibt, für eine Tugendethik relevant sein könnte.

Auf den ersten Blick ist das nicht viel, und viel mehr als einen ersten Blick kann ich mir hier nicht leisten. Anscombe kommt nur an einer Stelle direkt auf die Ethik zu sprechen, und dort sagt sie eigentlich nur, dass es nicht um Ethik gehe. Es handelt sich um eine Stelle innerhalb ihrer Diskussion des praktischen Schlusses, und sie sagt Folgendes:

Was also kann der praktische Schluss mit Ethik zu tun haben? Er kann nur dann in ethische Untersuchungen eingehen, wenn eine angemessene philosophische Psychologie für ein philosophisches System der Ethik erforderlich ist: was eine Ansicht ist, die ich vertreten würde, wenn ich vorhätte, mich an der Konstruktion eines solchen Systems zu versuchen. Ich glaube aber, dass diese Ansicht nicht allgemein verbreitet ist.<sup>10</sup>

Der praktische Schluss, so wie Anscombe ihn versteht, dient also nicht unmittelbar dazu, Handlungen als gut oder schlecht zu bewerten. Er dient aber auch nicht unmittelbar dazu, Handlungen zu erklären. Denn er beschreibt Anscombe zufolge nicht die Prozesse im Geist der handelnden Person, die zu einer Handlung führen (§ 42). Das heißt nicht, dass der praktische Schluss gar keine Rolle bei der Erklärung und Rechtfertigung von Handlungen spielt. Um klarer zu sehen, sollten wir ein Beispiel betrachten. Nehmen wir an, eine Ärztin sei damit befasst, eine Patientin zu heilen. Nehmen wir ferner an, dass sie weiß, dass die Heilung durch Erzeugung von Wärme begünstigt wird, und dass sie diese Wärme durch eine Massage erzeugen kann. Der entsprechende praktische Schluss sieht etwa so aus:

Der Patientin kann durch Erzeugung von Wärme geholfen werden,  
Wärme kann durch Massage erzeugt werden,  
Massieren kann ich die Patientin hier und jetzt.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Anscombe (1963), § 41.

<sup>11</sup> Dass hier der Schlusssatz fehlt, ist kein Versehen; auch Aristoteles gibt ihn oft nicht an. Das oben



Wenn die Ärztin in dieser Situation die Patientin massiert, können wir sowohl eine Erklärung als auch eine Rechtfertigung ihres Verhaltens geben. Sie massiert die Patientin, weil sie bestimmte Dinge will und glaubt. Es ist angemessen, die Patientin zu massieren, weil (oder wenn) das, was die Ärztin will, gut ist und das, was sie glaubt, wahr ist. Solche Erklärungen und Rechtfertigungen gehen aber über das hinaus, was der praktische Schluss als solcher leistet. Der Schluss selbst stellt nur einen Zusammenhang her.

Was die philosophische Psychologie angeht, kommt es Anscombe zunächst darauf an, den Zusammenhang zwischen den Schritten zu verstehen, die im praktischen Schluss auseinandergesetzt werden. Wenn die Ärztin eines tut, indem sie etwas anderes tut, tut sie in einem gewissen Sinne verschiedene Dinge zugleich. Sie massiert und sie erzeugt Wärme. Da sie aber natürlich nicht zwei verschiedene Handlungen ausführt, sondern nur eine, sieht es andererseits eher so aus, als könnten wir ein und dasselbe Verhalten auf zwei verschiedene Weisen beschreiben: als Massieren und als das Erzeugen von Wärme. Genau an diesem Verhältnis zwischen verschiedenen möglichen Weisen, eine Handlung zu beschreiben, ist Anscombe interessiert.

Man kann Anscombes These über die Funktion des praktischen Schlusses kurz so formulieren: der praktische Schluss offenbart einen besonderen Zusammenhang zwischen verschiedenen möglichen und angemessenen Beschreibungen einer einzelnen absichtlichen Handlung. Er „beschreibt eine Ordnung, die immer dann vorliegt, wenn Handlungen mit einer Absicht ausgeführt werden“<sup>12</sup>. Der praktische Schluss setzt also noch nicht Fakten und Güter in ein Verhältnis zu einer Handlung, wie dies erst Erklärungen und Rechtfertigungen tun, sondern zunächst nur Beschreibungen einer Handlung zu anderen Beschreibungen derselben Handlung. Er zeigt eine Ordnung auf, die zwischen verschiedenen angemessenen Beschreibungen einer Handlung besteht. Die Ärztin massiert die Patientin, indem sie deren Haut reibt, sie erzeugt Wärme, indem sie massiert, und sie begünstigt die Heilung, indem sie Wärme erzeugt. Diese Handlungsbeschreibungen können ebenso gut als Beschreibungen der Absicht verstanden werden, mit der die Ärztin handelt. Denn wir sagen, die Ärztin tue etwas mit der Absicht, zu massieren, mit der weitergehenden Absicht, Wärme zu erzeugen, und mit der noch weiter gehenden Absicht, die Heilung zu begünstigen. Zwar kann man nicht jede Absicht auf diese Weise beschreiben, denn es gibt manche Absichten, deren Beschreibung nicht zugleich die Beschreibung einer Handlung sein kann. Zum Beispiel kann man beabsichtigen, alt zu werden, und alt werden ist nicht wirklich eine Handlung. Wenigstens aber gilt umgekehrt, dass eine absichtliche Handlung immer in Begriffen einer oder mehrerer Absichten beschrieben werden kann.

Dies ist jedenfalls die Sichtweise, die ich Anscombe für das Folgende entnehmen will: der praktische Schluss ist deshalb wichtig für eine philosophische Psychologie, weil er zeigt, wie eine absichtliche Handlung auf verschiedene Weise angemessen

---

Stehende kann dennoch „Schluss“ heißen, weil es eine Überlegung darstellt, auf deren Basis gehandelt werden kann.

<sup>12</sup> Anscombe (1963), § 43.

beschrieben werden kann, so dass die angemessenen Handlungsbeschreibungen immer auch als Beschreibungen einer Absicht verstanden werden können<sup>13</sup>. Es ist wichtig, zu sehen, dass Handlung und Absicht hier gerade keine unabhängig voneinander beschreibbaren Dinge sind, und dass keine kausale Verbindung zwischen ihnen angenommen wird. Das Massieren der Patientin mag zwar die Ursache für die *Wärme* sein, ist aber nicht die Ursache für das *Wärmen* der Patientin; denn *Wärmen ist* Erzeugen von Wärme, und das ist nicht das, was die Ärztin durch ihr Tun *verursacht*, sondern einfach das, was sie tut.

Eine Handlung ist absichtlich, wenn sie auf die Arten beschrieben werden kann, die der praktische Schluss auseinandersetzt. Eine Absicht ist nicht nur etwas, das eine Handlung erklären und rechtfertigen kann, sondern viel grundlegender etwas, mit Blick worauf wir eine Handlung beschreiben, wenn wir sie in angemessener Weise als Handlung beschreiben. Unsere Rede von Absichten dient also nicht in erster Linie der Erklärung oder Rechtfertigung von Handlungen, sondern der Beschreibung und Klassifikation von Verhalten. Handlungsbeschreibung und Absichtsbeschreibung können nicht voneinander getrennt werden.

Wenn ich Anscombe richtig verstehe, ist das genau die Einsicht, die in der zeitgenössischen Ethik zu kurz kommt. Wo Absichten bloß als Ursachen oder Gründe für Handlungen angesehen werden, können wir keine vernünftige Tugendethik erwarten. Es fehlen aber, wie gesagt, weitere Elemente für eine wirklich angemessene Grundlage: ein Begriff der Tugend und eine Vorstellung vom menschlichen Gedeihen. Hier möchte ich fragen, wie ein angemessener Begriff der Tugend Anscombe zufolge aussehen könnte. Ich werde einem sehr einfachen Verdacht folgen.

Anscombe sagt, dass Absicht und Handlung nicht in einem äußerlichen Verhältnis zueinander stehen. Kritiker der Persönlichkeitspsychologie haben Ähnliches beklagt: dass dort Charaktereigenschaften in ein zu äußerliches Verhältnis zu bestimmten Verhaltensweisen gesetzt werden. Dass hier der Hase im Pfeffer liegt, sieht im Grunde auch Webber, und in dieser Hinsicht habe ich nichts an seinem Ansatz auszusetzen. Eine Tugend als etwas aufzufassen, das äußerlich messbares und unabhängig beschreibbares Verhalten produziert, führt zu einer verfehlten Vorstellung von dem, was Tugendethiker wollen. Wenn aber der Fehler darin liegt, dass man die Beziehung zwischen Charakter und Verhalten so beschreibt, wie eine unangemessene philosophische Psychologie das Verhältnis zwischen Absicht und Handlung beschreiben würde, ist vielleicht auch die Lösung in derselben Richtung zu suchen.

### III

Nun geht es den Persönlichkeitspsychologen nicht um das Verhältnis einzelner Handlungen zu Absichten, sondern um das von generellen Verhaltensweisen zu Charaktereigenschaften. Was wir tun müssen, um hier von Anscombe zu lernen, sind zwei Schritte: wir müssen erstens von einzelnen Handlungen zu Handlungs-

<sup>13</sup> Ebd., § 26.

weisen übergehen. Zweitens müssen wir fragen, wie sich Tugenden zu solchen Handlungsweisen verhalten.

Das Verhältnis von Einzelhandlungen zu Handlungsweisen ist ein in der neoaristotelischen Tugendethik bekanntes und relativ oft behandeltes Thema; allerdings in einem Kontext, auf den es mir hier noch nicht ankommt. Meist wird in Anschluss an Anscombe angenommen, dass eine Tugendethik auf der Vorstellung eines gelingenden menschlichen Lebens basieren müsse, und dann wird gefragt, wie ein solches Leben zu beschreiben sei.<sup>14</sup> Man orientiert sich dabei vorläufig an der Art und Weise, wie wir Lebewesen im Allgemeinen beschreiben, und hofft, irgendwann den Unterschied zwischen Menschen und anderen Lebewesen hinreichend klären zu können, um die gewonnenen Einsichten übertragen zu können. Man argumentiert dabei, grob betrachtet, von oben nach unten. In dem Fall, dass sich eine allgemeine Beschreibung des menschlichen Lebens geben lassen sollte, möchte man bestimmte Elemente dieser Beschreibung vor anderen auszeichnen, und dann einzelne Handlungen als tugendhaft kennzeichnen, insofern sie zu diesen Elementen in einer gewissen Beziehung stehen. (Zum Beispiel könnte man sagen, dass tugendhaft ist, was zu einem guten menschlichen Leben beiträgt.)

Meine Hoffnungen, vorab eine allgemeine Beschreibung des menschlichen Lebens geben zu können, sind nicht groß, und ich möchte nicht so lange warten, bis es einem anderen gelingt.<sup>15</sup> Mir kommt es hier auf logische Zusammenhänge an. Die allgemeine Beschreibung einer Lebensform bildet ein System von Aussagen über gewisse Merkmale, Verhaltensweisen und Umstände. Wenn die Tugenden in einem solchen System vorkommen sollen, dann müssen sie so ähnlich beschrieben werden, wie man allgemein Verhaltensweisen und Charakteristika bestimmter Lebewesen beschreibt. Also sollten wir nach der logischen Form einzelner Elemente einer möglichen allgemeinen Beschreibung einer Lebensform fragen. Schlagen wir dazu, Michael Thompson<sup>16</sup> folgend, eine beliebige Beschreibung einer Lebensform auf und lesen nach:

Nach einer Trächtigkeitsdauer von 60 bis 65 Tagen wirft die Wölfin im Normalfall vier bis acht behaarte, noch blinde Junge. Das erfolgt in einer selbstgegrabenen unterirdischen Erdhöhle, auch unter dichtem Gebüsch, im Rohrdickicht, in einer natürlichen Felsspalte oder im Inneren eines großen hohlen Baumes. Meist hält sich in ihrer Nähe ständig ein Rüde auf, der sie und das Geheck schützt und auch hilft, Futter für die Jungen heranzuschleppen.<sup>17</sup>

Es ist offensichtlich, dass wir es hier mit einer besonderen logischen Form der Rede zu tun haben. Jede Rekonstruktion, die für „die Wölfin“ oder „den Rüden“ eine

<sup>14</sup> Vgl. Müller (1998), Hursthouse (1999) und Foot (2001).

<sup>15</sup> Es kann nicht darum gehen, zuerst eine generische Beschreibung des gelingenden menschlichen Lebens zu etablieren und dann daraus abzuleiten, was Tugenden sind. Umgekehrt sind Aussagen darüber, was eine Tugend ist, als Beiträge zu einer möglichen generischen Darstellung gelingenden menschlichen Lebens zu verstehen. Der Tugendethik geht es nicht darum, einzelne Handlungsempfehlungen zu geben oder zu begründen, sondern darum, ihren Status und ihre Funktion zu erklären. Das tut sie, indem sie darauf hinweist, dass Handlungsempfehlungen und Handlungsbewertungen als Fragmente einer möglichen generischen Darstellung gelingenden menschlichen Lebens anzusehen sind.

<sup>16</sup> Vgl. Thompson (1995).

<sup>17</sup> Vgl. Petzsch/Piechocki (2000), 270.

gewöhnliche Individuenvariable einsetzte, würde schnell in die Irre führen. Denn wie soll man es verstehen, dass eine bestimmte Wölfin „im Normalfall vier bis acht“ Junge wirft, und dazu noch an allen möglichen verschiedenen Orten? Was soll es heißen, dass ein bestimmter Rüde sich „meist ständig“ in der Nähe aufhält? Was hier beschrieben wird, ist keine bestimmte Wölfin, und dementsprechend geht es auch nicht um bestimmte Erdhöhlen, Felsspalten, oder Rüden. „Die Wölfin“ ist eine generische Nominalphrase, und die Sätze, in denen gesagt wird, was diese Wölfin tut, sind generische Sätze. Generische Wölfinnen tun generische Dinge, und das Verhalten, das hier beschrieben wird, ist generisches Verhalten. Es sollte klar sein, dass sich generisches Verhalten irgendwie zu partikulärem, tatsächlich beobachtetem Verhalten verhält. Wenn nie die Spur einer Wölfin in einer Felsspalte gefunden worden wäre, würde man nicht sagen, dass „die Wölfin“ gelegentlich in Felsspalten wirft. Das Verhältnis zwischen generischen und partikulären Sätzen ist aber nicht ganz einfach, denn generische Sätze können auf verschiedene Weise verstanden und gebraucht werden:<sup>18</sup>

(1) Wenn es heißt, dass der Wolf in Polen so und so viele Lämmer gerissen hat, dann ist von der Gesamtmenge der polnischen Wölfe die Rede; (2) wenn es aber heißt, dass die Wölfin vier bis acht Junge wirft, ist von einer typischen oder durchschnittlichen Wölfin die Rede. (3) Wenn es heißt, dass die Wölfe gegen Norden größer werden, geht es weder um die Gesamtpopulation noch um einzelne Wölfe, sondern um einen Vergleich zwischen verschiedenen Teilpopulationen. (4) Manchmal reicht es auch, wenn etwas überhaupt vorkommt, um es in generische Beschreibungen aufzunehmen. Es heißt zum Beispiel (eine Seite vor dem oben zitierten Abschnitt), der Wolf fresse auch seine Artgenossen; aber nicht deshalb, weil Wölfe das oft tun, sondern nur deshalb, weil es im Vergleich zu anderen Tieren bemerkenswert ist, dass sie überhaupt dazu in der Lage sind.

Es gibt natürlich mehr über generische Aussagen zu sagen. Hier muss ein sehr grobes Verständnis für die Form und Logik der Sätze reichen, in denen wir generisches Verhalten beschreiben.<sup>19</sup> Denn es ist an der Zeit, den nächsten Schritt zu tun. Was die generische Wölfin tut, kann auf verschiedene Weise angemessen beschrieben werden, und diese verschiedenen Weisen lassen sich auch dann, wenn die Wölfin nicht denkt oder plant, in eine gewisse Ordnung bringen. Sie tut eines, indem sie ein anderes tut. Eine solche Ordnung zeigt Anscombe zufolge der praktische Schluss auf. Vielleicht sollte man hier nicht von einem praktischen Schluss sprechen, da wir im Fall von Tieren ja nicht annehmen, dass sie erwägen, was zu tun sei. Aber auch dann, wenn wir den praktischen Schluss für denkende Wesen reservie-

<sup>18</sup> Vgl. Carlson/Pelletier (1995), 78–83. Wilfrid Sellars (1992), Kap. IV, geht davon aus, dass sich generische Subjekte (distributive Gegenstände, die durch distributive singuläre Terme bezeichnet werden) stets auf plurale Subjekte reduzieren lassen; also dass sich „Die Wölfin wirft vier bis acht Junge“ ersetzen lässt durch „Wölfinnen werfen vier bis acht Junge.“ Das ist nicht immer der Fall; und auch Sellars scheint S. 128 einzuräumen dass „room for argument“ bestehe. Mehr „argument“ braucht er spätestens, wenn er S. 207 betont, dass moralische Prinzipien nicht aus der Überlegung folgen, was passieren würde, wenn *alle* etwas Bestimmtes tun, sondern aus der Überlegung, was passieren würde, wenn man – *anybody*, also ein generisches Subjekt – etwas Bestimmtes tut.

<sup>19</sup> Zur Zeitform generischer Sätze siehe Rödl (2005), Kap. VI.

ren, bleibt es doch bei der Ordnung. Wir könnten ein Analogon des praktischen Schlusses einführen, das diese Ordnung aufzeigt.

Ich kann die Frage, ob man Wölfen zielgerichtetes Verhalten zuschreiben sollte, hier aber unerledigt lassen, da die generische Beschreibung menschlichen Verhaltens sie nicht aufwirft. Wir können ohne weiteres von einer generischen Ärztin sprechen, die eine generische Patientin massiert. Etwa: „Im Fall einer Erkrankung dieser Art massiert die Ärztin die betroffene Stelle, indem sie mit der Hand reibt.“ Generische Sätze dieser Art kommen in Regelwerken und Ratgebern vor; zum Beispiel in Kochbüchern. Schlagen wir wieder ein solches Werk auf:

Die sauber gewaschenen, etwa gleich großen Kartoffeln werden im Kartoffelkörbchen oder im Kartoffeldämpfer mit so viel kaltem Wasser zugesetzt, daß dieses die Kartoffeln knapp berührt, also etwa bis zum Boden des Körbchens reicht. Dann streut man bei neuen Kartoffeln Salz und Kümmel, bei alten nur dann Salz auf, wenn sie nicht aufspringen sollen, deckt sie zu und kocht sie auf dem Herd rasch weich.<sup>20</sup>

Hier wird auseinandergesetzt, wie man etwas tut, indem man anderes tut. Beschreibungen wie die eben zitierte sind schon stilistisch auffallend verschieden von Beschreibungen tierischen Lebens. Die Sätze stehen entweder im Passiv oder sie haben „man“ als Subjekt. Diese Form des generischen Subjekts könnte nicht in derselben Weise in der Beschreibung einer nicht-menschlichen Lebensform vorkommen. „Man“ steht hier für die generische Köchin; ebenso hätte man schreiben können: „Dann streut die Köchin Salz und Kümmel auf.“ Zweitens fällt sofort auf, dass solche Beschreibungen nicht wirklich Beschreibungen dessen sind, was in der Regel passiert: Wer kocht schon Kartoffeln im Kartoffelkörbchen? Es mag sich um ein veraltetes Kochbuch handeln, aber im Grunde spielt es gar keine Rolle, ob es die tatsächlichen Gepflogenheiten beschreibt. Es soll ja beschreiben, was ein Koch am besten tun sollte, damit sein Werk gelingt. Niemand würde ein Kochbuch allein deshalb kritisieren, weil sich keiner daran hält.

Der Vergleich von Naturbeschreibungen mit Kochbüchern wirft gewiss viele weitere Fragen auf, die hier nicht alle geklärt werden können. Ich wäre vorschnell, wenn ich einfach unterstellen würde, dass alle generischen Sätze über das menschliche Leben die Form von Anleitungen haben. Aber immerhin fallen zwei Dinge auf. Erstens finden sich in Naturbeschreibungen ebenso wie in Anleitungen Sätze derselben logischen Form, nämlich generische Sätze. Zweitens können generische Sätze über menschliches Verhalten überhaupt als Anleitungen fungieren, während generische Sätze über andere Lebensformen dies nicht tun.

Der Verdacht liegt also nahe, dass eine allgemeine Beschreibung der menschlichen Lebensform nicht nur Darstellungen empirisch belegbarer Fakten enthalten wird, sondern auch Anleitungen zum Tun bestimmter Dinge. Wenn wir sagen, was „man“ tut, meinen wir oft, was ein jeder tun sollte, und wie einer vorgehen sollte, der etwas Bestimmtes tut. Sätze über das, was „man“ tut, haben also oft eine normative oder wenigstens anleitende Bedeutung.<sup>21</sup> Schon deshalb ist die Annahme

<sup>20</sup> Haarer (1994), 93.

<sup>21</sup> Heidegger (1986), § 27, hat das gesehen, aber vielleicht falsch verstanden, wenn er sagt, das „Man“

verfehlt, Tugendethiker wollten ethische Forderungen aus einer bloßen Beschreibung des menschlichen Lebens ableiten. Die generischen Sätze, für die sich Tugendethiker interessieren, sind gar nicht immer *bloße* Beschreibungen.

Was Aristoteles über den tugendhaften Menschen sagt, ist tatsächlich teils von der Art eines Kochrezeptes, teils eher von der Art einer darstellenden Beschreibung. Zum Beispiel schreibt er Folgendes über den Hochsinnigen (*μεγαλόψυχος*):

Er tratscht nicht und spricht generell nicht über sich oder andere, denn er gibt nichts auf Komplimente und auch nichts darauf, andere herabzusetzen. Er lobt aber auch nicht leichtfertig. Er redet also nicht gern abschätzig, nicht einmal über seine Feinde, es sei denn um sie zu provozieren. [...] Vom Hochsinnigen sagt man auch, dass seine Bewegungen gemessen sind, seine Stimmlage tief und seine Sprechweise ausgeglichen, denn wer nur wenig ganz ernst nimmt, gerät nicht leicht in Hast, und wer nichts als groß erachtet, kennt keine nervöse Spannung.<sup>22</sup>

Aristoteles beschreibt die Tugend der Hochsinnigkeit, indem er den Hochsinnigen beschreibt. Der Hochsinnige tut etwas, indem er etwas anderes tut, also lässt sich sein Tun in die bekannte Ordnung bringen. Einerseits beschreibt Aristoteles einfach bestimmte Merkmale und Verhaltensweisen hochsinniger Menschen. Andererseits berichtet er damit aber nicht einfach über einen gewissen Menschenschlag, der vorkommt, sondern leitet auch dazu an, ein bestimmtes generisches Verhalten nachzuahmen.

Außerdem ist zu beachten, dass Aristoteles die einzelnen Tugenden beschreibt, indem er erzählt, in welchen *Situationen* der Tugendhafte welche Dinge tut. Er nimmt gar nicht an, dass eine Tugend etwas im Inneren eines Handelnden sei, das erst zu bestimmten äußeren Umständen in eine Beziehung gesetzt werden kann oder muss. In der generischen Beschreibung des Tugendhaften kommen gleichermaßen Handlungen, Emotionen, und Umstände vor.

#### IV

Was bedeutet das für den Begriff der Tugend? Ebenso wie die Beschreibung einer Absicht nicht von der Beschreibung ihrer Umsetzung getrennt werden kann, kann auch die Beschreibung einer Tugend nicht von der eines generischen Verhaltens getrennt werden. Umgekehrt gilt, dass sich tugendhafte Handlungen nicht unabhängig von der Tugend beschreiben lassen, die sich in ihnen ausdrückt, ebenso wenig wie absichtliche Handlungen unabhängig von der Absicht beschrieben werden können, die sich in ihnen manifestiert. Die Beschreibung einer Tugend *ist* die Beschreibung einer generischen Handlung. Tugenden verhalten sich also so zu generischem Verhalten, wie sich Absichten zu partikulärem Verhalten verhalten. Vielleicht sind Tugenden so etwas wie generische Absichten. Allerdings ist zu beachten, dass nicht nur Handlungen und Verhaltensweisen Ausdruck einer Tugend sein können,

---

diktieren den Einzelnen, wie sie zu sein haben. Das „Man“ ist auch bei Heidegger eigentlich das generische Subjekt einer möglichen allgemeinen Beschreibung (alltäglichen) menschlichen Lebens.

<sup>22</sup> *Nikomachische Ethik*, 1125a5–17.

sondern auch emotionale Reaktionen, und dass die Beschreibung einer Tugend auch die Darstellung generischer Situationen und Umstände einschließt.

Natürlich ist nicht jede generische Handlungsbeschreibung auch die Beschreibung einer Tugend. Wenn es darum geht, genauer zu sagen, was eine Tugend ist, muss weit mehr gesagt werden. Dazu kann ich hier nur einen Versuch anbieten, von dessen Gelingen in diesem Kontext aber nicht viel abhängt.<sup>23</sup> Man betrachte zunächst die Möglichkeit, eine Handlung durch eine Neubeschreibung zu rechtfertigen. Die Ärztin kann etwa auf die Frage, warum sie die Patientin massiere, mit einer alternativen Beschreibung dessen antworten, was sie tut: sie erzeugt Wärme. Für meine Zwecke ist es wichtig, diese Rechtfertigungen von solchen zu unterscheiden, die auf ein der Handlung externes Ziel verweisen. Eine Rechtfertigung, die darauf verweist, dass jemand aus Not, für den Weltfrieden oder im Einklang mit Gesetz und Ordnung handelt, ist keine rechtfertigende Beschreibung in dem hier geforderten Sinn, denn sie rechtfertigt die betreffenden Handlungen durch Verweis auf etwas diesen Handlungen Äußerliches.

Wenn es möglich ist, eine Handlung allein durch Neubeschreibung zu rechtfertigen, dann ist auch so etwas denkbar wie eine *abschließende* Rechtfertigung dieser Art, also eine Beschreibung einer Handlung, die diese so rechtfertigt, dass kein weiterer Rechtfertigungsbedarf besteht. Die Auskunft, dass die Ärztin, indem sie massiert, Wärme erzeuge, lässt noch Fragen offen. Die Auskunft, dass sie jemandem hilft, vielleicht nicht. Und auch wenn dann noch weiter gefragt werden kann, etwa ob man in der Situation, in der die Ärztin sich befindet, wirklich helfen sollte, so ist doch ein Punkt denkbar, an dem sich weitere Rechtfertigungsfragen erübrigen. Abschließend rechtfertigende Beschreibungen zu geben ist offenbar nicht einfach. Sie werden höchstwahrscheinlich nicht kurz sein, da eine kurze Beschreibung immer mögliche Fragen offen lässt. Wahrscheinlich werden sie wenigstens das Format von Kurzgeschichten haben.

Die Frage, was eine Tugend sei, kann man jedenfalls in einem ersten Schritt so beantworten: Wenn es einer Person gelingt, in einem bestimmten Kontext eine Handlung so zu beschreiben, dass sie diese zugleich abschließend rechtfertigt, dann gilt diese Handlung in diesem Kontext auch als tugendhaft.

In einem weiteren Schritt muss dann von der Zufälligkeit der jeweiligen Kontexte abstrahiert werden. Dazu müssen wir zunächst von der Frage, ob eine einzelne Handlung in einem bestimmten Kontext abschließend rechtfertigend beschrieben werden kann, zu der Frage übergehen, welche generischen Handlungen allein durch angemessene Beschreibung gerechtfertigt werden können. Dabei ist unter anderem zu beachten, dass die Praxis des Bewertens generischer Handlungsbeschreibungen nicht universell zu denselben Resultaten führen muss. Alasdair MacIntyre<sup>24</sup> kann mit vollem Recht konstatieren, dass etwa der Fleiß in Amerika, nicht aber im antiken Athen eine Tugend ist. Aussagen darüber, was „man“ tut, sind kontextgebunden: in Frankreich trinkt *man* Wein zum Essen, anderswo tut *man* das

<sup>23</sup> Eine eingehendere Behandlung des Themas müsste sich unter anderem mit Rödl (2007) auseinandersetzen, insbesondere mit den Seiten 34–44 und 141.

<sup>24</sup> Vgl. MacIntyre (1984).

nicht. Es gibt daher amerikanische im Gegensatz zu athenischen Tugenden (während es ja nicht amerikanische im Gegensatz zu athenischen Wahrheiten geben kann).

Schließlich ist zu beachten, dass die Bewertung und Diskussion generischer Handlungsbeschreibungen ebenfalls generisch zu fassen ist. Dass der Fleiß in Amerika eine Tugend ist, bedeutet natürlich nicht, dass alle Amerikaner den Fleiß für eine Tugend halten. Es bedeutet, dass „der Amerikaner“ ihn für eine Tugend hält. Was in einer Gemeinschaft als Tugend gilt, kann man am *generischen* Bewertungsverhalten erkennen.

Ich schlage also vor, die generische Beschreibung eines Verhaltens in einer gegebenen Gemeinschaft dann als Beschreibung einer Tugend anzusehen, wenn *man* diese Beschreibung in dieser Gemeinschaft als abschließende Rechtfertigung akzeptiert.<sup>25</sup>

Das ist nur ein *Versuch*, einen Schritt weiter zu gehen. Probleme für diesen Ansatz sind am ehesten bei der Frage zu erwarten, ob dieser Tugendbegriff etwas generiert, das überhaupt einem der traditionellen Tugendkataloge hinreichend ähnelt. Es liegt aber für meine Zwecke in diesem Aufsatz nichts daran, ob generische, abschließende und rechtfertigende Beschreibungen eines Verhaltens tatsächlich auch Beschreibungen einer Tugend sind. Hier reicht es, dass Tugenden überhaupt nur beschrieben werden können, indem man generisches Verhalten in generischen Kontexten beschreibt. Es reicht also die folgende Implikationsbeziehung: wenn etwas eine Tugend ist, dann kann es nur anhand einer generischen Verhaltensbeschreibung angemessen beschrieben werden. Auf dieser Basis kann ich dem Einwand entgegenreten, den Doris formuliert.

Doris nimmt an, dass wir, wenn wir von Tugenden sprechen, Menschen aufgrund ihres Verhaltens bestimmte Beschaffenheiten zuschreiben, die ihr Verhalten in verlässlicher Weise und in verschiedenen Situationen gleichermaßen maßgeblich beeinflussen. Indem ich hier Tugenden nicht als Beschaffenheiten beschreibe, die das Verhalten beeinflussen, argumentiere ich nicht direkt gegen das, was er sagt, sondern entziehe seiner Annahme den begrifflichen Boden.

Wenn Tugenden so etwas sind wie bestimmte generische Absichten, dann sind sie erstens keine neutral beschreibbaren Dispositionen von Handelnden; ebenso wenig wie partikuläre Absichten Dispositionen eines Handelnden sind.<sup>26</sup> Natürlich kann man sagen, dass einer tugendhaften Person die Beschaffenheit zukomme, so und so zu handeln. Wenn man das tut, gebraucht man aber das Wort „Beschaffenheit“ in einem sehr weiten Sinn. Die Beschaffenheit, so und so zu handeln, ist keine Disposition.

Zweitens kommen Tugenden, als generische Handlungen, in generischen Kontexten vor, die wir in generischen Darstellungen oder Anleitungen beschreiben.

<sup>25</sup> Das bedeutet nicht, wie MacIntyre zu unterstellen scheint, dass eine Tugendethik konservativ sein muss. Im Übrigen macht MacIntyre den hier kritisierten Fehler, Tugenden als Beschaffenheiten von Handelnden aufzufassen, die in bestimmter Weise wirksam sind („acquired human quality“, 190).

<sup>26</sup> Es ist deshalb auch irreführend, wenn Laird die Tugenden als „inner fineness of moral character“ auffasst (1946), 115, oder Swanton (2003), 26, sie „fine inner states“ nennt.



Wenn wir eine Tugend beschreiben, beschreiben wir, was ein tugendhafter Mensch in gewissen Situationen tut. Wir nehmen also gar nicht an, dass sich eine Tugend zunächst situationsneutral fassen lasse, so dass sich dann Probleme bei der Interaktion bestimmter Tugenden mit bestimmten Situationen ergäben.

Drittens stehen Tugenden und einzelne Handlungen nicht in einem kausalen, sondern in einem komplizierten begrifflichen Verhältnis zueinander. Das Verhältnis von Tugenden zu einzelnen Handlungen ist um so komplizierter, als ja *einzelne* Handlungen zu Tugenden in eine Beziehung gesetzt werden. Um eine einzelne Handlung als tugendhaft zu bewerten, muss man zunächst von der Tugend zu der generischen Beschreibung tugendhaften Verhaltens übergehen, und die Tugend darf dabei nicht als Ursache des Verhaltens missverstanden werden. Vielmehr verhält sich die Tugend so zu dem generisch beschriebenen Verhalten, wie sich eine Absicht zu einer einzelnen absichtlichen Handlung verhält. In einem zweiten Schritt muss man die generische Verhaltensbeschreibung auf die betreffende Einzelhandlung beziehen, und wieder ist das Verhältnis kein einfaches, geschweige denn ein kausales. Dass ein generischer Mensch etwas Generisches tut, bedeutet nicht unbedingt, dass einzelne Menschen etwas so und so oft tun. Es kommt darauf an, wie der jeweilige generische Satz zu verstehen ist. Wie bei generischen Sätzen über andere Lebensformen kann hier durchschnittliches oder besonderes, vor anderem auszeichnendes Verhalten gemeint sein; es kann um typische Exemplare gehen, um die Gesamtpopulation, oder um Teilpopulationen im Vergleich zueinander. Zudem können generische Sätze über menschliches Handeln als Anleitungen zum Handeln verstanden werden, und dann handelt es sich gar nicht um Beschreibungen, die ein empirisch arbeitender Psychologe direkt überprüfen könnte.

Die Persönlichkeitspsychologen weisen nach, dass Menschen nicht über Charaktereigenschaften verfügen, die verlässlich ein Verhalten einer allgemeinen Art verursachen würden. Dem möchte ich hier nicht widersprechen. Es zeigt nur nicht, wie Doris annimmt, dass die Tugendethik auf einem naiven Menschenbild basiere. Denn es ist viel eher naiv, eine Tugend als eine situationsunabhängig beschreibbare Beschaffenheit eines Menschen aufzufassen, die ein bestimmtes Verhalten bewirkt.

Das bedeutet auch, dass es bei der Herausbildung von Tugenden nicht darum gehen kann, in den Besitz bestimmter situationsneutral beschreibbarer Beschaffenheiten zu gelangen, die dann kausal wirksam sind. Es geht in der moralischen Bildung vielmehr um die (nicht bloß theoretische) Vermittlung von Menschenbildern, die in Systemen generischer Sätze beschrieben werden. Diese Sätze beschreiben Handlungen innerhalb generischer Situationen, und können eine anleitende statt einer bloß beschreibenden Funktion haben. Deshalb stellt es auch kein Problem dar, wenn Menschen in der Regel nicht tugendhaft sein sollten. Generische Sätze sind keine universalquantifizierten Behauptungen, und sie lassen sich nicht einfach durch den Aufweis von Gegenbeispielen falsifizieren. Sie lassen sich natürlich falsifizieren, aber eben nicht auf diese Art.

Dass reale Menschen keine stabilen und globalen Charaktereigenschaften haben, bedeutet also auch nicht, dass wir uns tugendhafte Menschen schwer vorstellen können. Vielmehr machen uns gerade die Resultate aus der Persönlichkeitspsychologie darauf aufmerksam, dass wir das sehr wohl können. Nur weil wir uns tugend-

haftes Verhalten so gut vorstellen können, sind wir uns sicher, dass Milgram einen Missstand aufzeigt. Daraus, dass Menschen in bestimmten Situationen nicht tugendhaft handeln, folgt nicht, dass Tugenden nicht wichtig sind. Umgekehrt folgt daraus, dass uns Milgrams Resultate alarmieren, dass Tugenden sehr wohl wichtig sind, und dass es sie auch dort gibt, wo Menschen keinen Charakter haben. Es gibt sie in Form des Verhaltens, das „man“ von ihnen in solchen Situationen erwartet.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Anscombe, E. (1958), „Modern Moral Philosophy“, in: *Philosophy* 33, 1–19.  
– (1963), *Intention*, London.
- Baier, A. (1985), „Intention, Practical Knowledge, And Representation“, in: Dies., *Postures of the Mind*, Minneapolis, 34–50.
- Carlson, G. N./Pelletier, F. J. (1995), *The Generic Book*, Chicago.
- Davidson, D. (1980), „Freedom to Act“, in: Ders., *Essays on Actions and Events*, Oxford, 63–81.
- Doris, J. (2002), *Lack of Character*, Cambridge.
- Foot, P. (2001), *Natural Goodness*, Clarendon.
- Haarer, L. (1994), *Kochen und Backen nach Grundrezepten*, Baltmannsweiler.
- Heidegger, M. (1986), *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Hursthouse, R. (1999), *On Virtue Ethics*, Oxford.
- Laird, J. (1946), „Act-Ethics and Agent-Ethics“, in: *Mind* 55, 113–132.
- MacIntyre, A. (1984), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame.
- Milgram, S. (1963), „Behavioral Study of Obedience“, in: *Journal of Abnormal and Social Psychology* 67/4, 371–378.
- Miller, Ch. (2003), „Social Psychology and Virtue Ethics“, in: *The Journal of Ethics* 7, 365–92.
- Müller, A. (1998), *Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik guten Lebens*, Stuttgart.
- Petzsch, H./Piechocki, R. (Hgg.) (2000), *Die große farbige Enzyklopädie, Urania Tierreich, Band „Säugetiere“*, Berlin.
- Rödl, S. (2005), *Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes*, Frankfurt a.M.  
– (2007), *Self-Consciousness*, Cambridge/MA.
- Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*, London.
- Sellars, W. (1992), *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, Atascadero.
- Swanton, Ch. (2003), *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, Oxford.
- Taylor, Ch. (1964), *The Explanation of Behaviour*, London.
- Thompson, M. (1995), „The Representation of Life“, in: Hursthouse, R. et al. (Hgg.), *Virtues and Reasons*, Oxford.
- Webber, J. (2006), „Virtue, Character, and Situation“, in: *Journal of Moral Philosophy* 3/2, 195–216.

*ABSTRACT*

Experimente aus der Persönlichkeitspsychologie zeigen, dass menschliches Verhalten oft nur zu einem geringen Teil durch allgemeine und bleibende Charaktereigenschaften bestimmt wird. Also scheint die Behauptung naiv, dass gut handeln werde, wer einen tugendhaften Charakter besitzt. Das gilt jedenfalls dann, wenn man unter einer Charaktereigenschaft eine bleibende Beschaffenheit versteht, die ein bestimmtes Verhalten kausal verursacht und daher erwartbar macht. Vor dem Hintergrund der Handlungstheorie, die Anscombe in *Intention* entwickelt, wird in diesem Beitrag vorgeschlagen, Tugenden *nicht* derart als bleibende Beschaffenheiten aufzufassen. Vielmehr stehen Tugenden in einem begrifflichen Verhältnis zu generischen Handlungsweisen und Szenarien, ebenso wie Absichten in einem begrifflichen Verhältnis zu einzelnen Handlungen stehen. Aus Experimenten, die die Stabilität und Allgemeinheit von Charaktereigenschaften in Frage stellen, folgen also keine Einwände gegen Tugendethiken.

Psychological experiments show that human behavior is often determined by features of the situation rather than by general and persistent character traits of the agent. Therefore, it may seem naive to suppose that someone with a virtuous character will in general act virtuously. This is at least true if a character trait is taken to be a persistent characteristic or property that reliably causes certain behavior. On the basis of the conception of agency developed by Anscombe in *Intention*, I will argue against the assumption that virtues are such persistent traits. Rather, I will suggest that virtues stand in a conceptual relation to ways of acting in kinds of contexts in the same way in which intentions are not causes of actions but stand in a conceptual relation to them.