

Haltungen zum Guten

Christoph HALBIG (Jena)

Die Kategorie der Tugend ist insbesondere dank der Renaissance sog. tugendethischer Ansätze in der Moralphilosophie seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts erneut ins Zentrum philosophischer Aufmerksamkeit gerückt.¹ Dennoch bleibt, so meine Ausgangsthese, die Erforschung von Ontologie und Axiologie der Tugend belastet durch eine gleichzeitige strukturelle *Über-* und *Unterforderung* dieser Kategorie, die sich gerade aus der für sie vorgesehenen Rolle im Zusammenhang einer normativen Ethik ergeben: Vor diesem Hintergrund möchte ich zunächst die Grundidee einer rekursiven Theorie als Kern einer adäquaten Ontologie der Tugend, wie sie in den vergangenen Jahren von Philosophen wie Thomas Hurka und Robert M. Adams ausgearbeitet wurde,² kurz darstellen und sie von alternativen Ansätzen, insbesondere dem der aristotelisch-thomistischen Tradition, abgrenzen. Im zweiten Teil dieses Beitrags werde ich dann nicht zuletzt im Lichte dieser Tradition für eine Revision der bisher vertretenen Ansätze der rekursiven Theorie plädieren – und zwar *erstens* mit Blick auf die Bedeutung der deliberativen Perspektive des Handelnden für die Theorie der Tugend und *zweitens* mit Blick auf die Bedeutung fester charakterlicher *Haltungen* im Gegensatz zu aktuellen Einstellungen für die Individuierung tugendhafter Handlungen. Im dritten Teil werde ich dann einige zentrale ontologische und axiologische Anschlussprobleme der dargestellten Tugendlehre und die Perspektiven für ihre Lösung in Form eines abschließenden Ausblicks darzustellen versuchen.

Die *Überforderung* der Tugend resultiert aus dem Anspruch, mit der Tugendethik ein drittes, eigenständiges Paradigma der normativen Ethik zu formulieren, das mit konsequentialistischen und deontologischen Ansätzen gleichberechtigt konkurrieren kann. Dies kann indes nur gelingen, wenn aretische Kategorien wie die von Tugenden und Lastern in dem Sinne als basal betrachtet werden, dass sich alle

¹ Am Beginn dieser Entwicklung stehen die beiden programmatischen Arbeiten von Anscombe (1958) und Stocker (1976), in deren Mittelpunkt freilich eher das negative Projekt einer Kritik an der modernen, durch die Abkehr von der tugendethischen Tradition gekennzeichneten, Ethik stand als das positive Projekt der Ausarbeitung einer tugendethischen Gegenposition.

² Vgl. Hurka (2001) und Adams (2006). Trotz vielfältiger Kritik, die Adams an Hurkas Tugendlehre äußert, sieht er ausdrücklich eine ‚Nähe‘ in den Kernannahmen (vgl. Adams (2006), 26 f.), die es rechtfertigt, beide Ansätze als unterschiedliche Spezies des Genus ‚rekursive Theorie‘ zu klassifizieren.

anderen ethischen Kategorien als von ihnen abhängig und auf sie reduzierbar erweisen: Ob eine Handlung beispielsweise richtig oder falsch ist, hängt dieser Auffassung zufolge ausschließlich davon ab, ob in ihr der tugend- oder der lasterhafte Charakter des Handelnden zum Ausdruck kommt. Darin besteht die Grundannahme der von Michael Slote als akteurs-basierte (*agent-based*) Tugendethik bezeichneten Position als der bisher wohl elaboriertesten Form einer reinen Tugendethik. Ihr zufolge gilt:

What is independent and fundamental is our understanding and evaluation of human motives and habits, and the evaluation of actions is entirely derivative from and dependent on what we have to say ethically about (the inner life of) the agents who perform those actions.³

Lediglich akteurs-fokussierte (*agent-focused*) Ansätze der Tugendethik, zu denen Slote etwa die aristotelische rechnet, eignen sich hingegen insofern nicht als *Alternativen* zu deontologischen bzw. konsequentialistischen Ethiken, als sie (etwa über die Metapher der Wahrnehmung) die Anerkennung von ethisch relevanten Gesichtspunkten, die von aretischen Merkmalen unabhängig sind, beinhalten und sogar für die Individuierung von einzelnen Tugenden voraussetzen: Ein gerechter Mensch zeichnet sich etwa dadurch aus, dass er sein unbedarftes Gegenüber nicht übervorteilt – dass und warum eine solche Handlung ungerecht ist, lässt sich aber nach akteurs-fokussierter Auffassung ganz unabhängig von der Frage nach dem Charakter dessen, der so handelt, entscheiden.⁴

Der Anspruch einer reinen, akteurs-basierten Tugendethik, ein eigenständiges Paradigma der normativen Ethik darzustellen, wird indes um den Preis erkauft, dass die Kategorie der Tugend selbst nicht weiter erläuterungsfähig (freilich auch, nach Auffassung der Vertreter einer solchen Position, nicht weiter erläuterungsbedürftig) ist. Slote etwa beschränkt sich darauf, die Tugenden als bewundernswerte Charaktermerkmale zu bezeichnen; damit ist für ihn ein „ground floor“⁵ erreicht, der selbst keiner weiteren Erklärung mehr zugänglich ist: Jeder Versuch nämlich, zu erklären, *warum* diese oder jene Merkmale bewundernswert sind – etwa insofern sie zu richtigen Handlungen führen oder die Welt zu einem besseren Ort machen –, würde das tugendethische Projekt selbst unterlaufen, insofern für solche Aussagen die zumindest partielle Unabhängigkeit deontischer oder evaluativer Kategorien von aretischen vorausgesetzt werden müsste. Gerade die hohen Ansprüche der reinen Tugendethik, mit der Tugend die begrifflich wie explanatorisch fundamentale Kategorie der Ethik identifiziert zu haben, stehen also paradoxerweise einer theoretisch gehaltvollen Erkundung, was Tugenden selbst denn sind, im Wege.

Die *Unterforderung* der Tugend hingegen resultiert aus ihrer für die neuzeitliche Philosophie charakteristischen Integration in deontologische bzw. konsequentialistische Ansätze normativer Ethik; die Tugenden werden hier als Dispositionen be-

³ Slote (1997), 178. Vgl. auch Slote (2001), 4: „Virtue ethics makes primary use of aretaic terms in its ethical characterizations, and it either treats deontic epithets as derivative from the aretaic or dispenses with them altogether.“

⁴ Zur Unterscheidung von akteurs-fokussierten und akteurs-basierten Ansätzen in der Tugendethik vgl. auch Zagezebski (1996), 78–84.

⁵ Vgl. Slote (2001), 18.

trachtet, Handlungen hervorzubringen, die entweder in sich richtig sind (deontologische Ansätze) oder insofern richtig sind, als sie hinreichend gute oder die besten Folgen haben (konsequentialistische Ansätze). Für die Frage, was eine Handlung allererst zu einer richtigen bzw. falschen macht, was also ihren deontischen Status *konstituiert*, spielen die Tugenden keinerlei Rolle. Entsprechend kommt ihnen kein intrinsischer, sondern allein ein instrumenteller Wert zu: Sie sind nützlich als Mittel zum richtigen Handeln; könnte dieses in anderer Weise garantiert werden, wären die Tugenden prinzipiell entbehrlich.

Aus deontologischer Sicht definiert Kant etwa die Tugend geradezu als „Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht.“⁶ *Worin* die Pflicht des Menschen besteht, entscheidet sich indes unabhängig von Erwägungen der Tugend. Diese werden allein aufgrund der menschlichen Natur relevant, in der den Forderungen der Pflicht „Hindernisse“ in Form von „Naturneigungen“⁷ entgegenstehen können. Folgerichtig versteht Kant alle einzelnen Tugenden als Ausdruck der „fortitudo moralis“⁸, mit der der Wille die Forderungen der Pflicht gegen die „Brut gesetzwidriger Gesinnungen“⁹ durchsetzt. Ein heiliger Wille hingegen bedarf keiner Tugenden, weil für ihn ein solcher Konflikt zwischen den Forderungen der Pflicht einerseits, den Naturneigungen andererseits qua Voraussetzung gar nicht erst entstehen kann, ist der heilige Wille doch *definiert* als ein Wille, „dessen Maximen *nothwendig* [Hervorh. C. H.] mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen“.¹⁰

Aus konsequentialistischer Sicht wiederum stellen die Tugenden lediglich das Ergebnis der Anwendung des konsequentialistischen Kriteriums auf einen besonderen Gegenstandsbereich, nämlich den der Charaktermerkmale, dar. Julia Driver, die eine Theorie der Tugenden im Rahmen einer objektiven Form des Konsequentialismus vorgelegt hat, formuliert diesen Zusammenhang wie folgt: „Character traits are simply another thing that, like action, can be evaluated along consequentialist lines.“¹¹ Ebenso wie an Handlungen lässt sich an Charakterzüge die Frage richten, ob für sie gilt: „[they] systematically produce more actual good than not.“¹² Der Geiz etwa ist demnach ein Laster, weil ein solcher Charakterzug normalerweise schlechte Folgen nach sich zieht. Auch im Bereich einer konsequentialistischen Deutung der Tugenden sind eine Reihe von unterschiedlichen Varianten möglich. So bleibt zu fragen, ob es die tatsächlichen Folgen des Charakterzugs sind, die das Kriterium für seine Bewertung als Tugend oder Laster bilden, oder die aus der Perspektive des Trägers dieses Charakters absehbaren Folgen, ob ein Charakterzug sich als Tugend schon dann qualifiziert, wenn er *hinreichend gute*, oder nur dann, wenn er die *besten* Folgen hat (*satisficing vs. maximizing*) etc. Ihnen allen gemein ist aber,

⁶ MS, 394. Zur Kritik an Kants Konzeption der Tugend vgl. Scheler (1955), 16, und (1916), 50, Fn. 2.

⁷ MS, 394.

⁸ Ebd., 405.

⁹ Ebd.

¹⁰ GMS, 439.

¹¹ Driver (2001), 72.

¹² Ebd., 68.

wollen sie eine vitiöse Zirkularität vermeiden, dass sie die Tugenden nicht selbst unter die intrinsischen Werte rechnen dürfen, die es zu maximieren gilt.

I.

Die Grundidee der *rekursiven Theorie* besteht demgegenüber darin, Tugenden als ihrerseits intrinsisch wertvolle Einstellungen zu anderen intrinsischen Werten zu verstehen. Eine solche Theorie setzt mithin eine Liste von intrinsischen Basiswerten voraus.¹³ Tugenden können im Rahmen einer solchen Theorie also nicht in dem Sinne als fundamental betrachtet werden, dass es sich bei ihnen um die *einzigsten* intrinsischen Werte handeln würde (wie etwa die Stoa angenommen hat), da der Bezug auf *andere* Arten von intrinsischen Werten für sie konstitutiv ist. Mitleid stellt deshalb eine Tugend dar, weil es sich dabei um die angemessene Einstellung zu dem intrinsischen Unwert des Leides handelt. Eine solche Einstellung zu den Basiswerten ist jedoch der rekursiven Theorie zufolge ihrerseits *intrinsisch* wertvoll: Intrinsischer Wert findet sich nicht nur in den Basiswerten, sondern auch in den angemessenen Einstellungen zu ihnen. Es handelt sich bei den Tugenden eben nicht um bloß *instrumentelle* Werte, die sich im Sinne der oben als unterfordernde Ansätze gekennzeichneten Positionen in ihrem Beitrag zur Herstellung des in sich Guten bzw. in sich Richtigen erschöpfen würden.

Die Tugenden nämlich stehen als Einstellungen zu ihren Objekten nicht in einer *kausalen*, sondern in einer *intentionalen* Beziehung: Für die Tugend des Mitleids etwa ist konstitutiv, dass derjenige, der über sie verfügt, eine negative Einstellung zu dem Leid seines Mitmenschen als dem dieser Tugend zugeordneten Basisunwert einnimmt. Eine solche negative Einstellung kann und wird, wenn es möglich ist, diesem Leiden abzuhelpfen, auch kausal relevant werden. Diese kausale Relevanz ist aber nicht *notwendig* für das Vorliegen der entsprechenden Tugend: Mitleid ist auch möglich gegenüber vergangener Not, an der qua Voraussetzung nichts mehr zu ändern ist, und Mitleid kann sich auch artikulieren in einer Einstellung des Bedauerns und des Mitfühlens, selbst wenn diese ohnmächtig bleiben muss und an ihrem Objekt nichts zu ändern vermag. Hier zeigt sich exemplarisch die interne Komplexität, die für Tugenden, verstanden als Einstellungen zu intrinsischen Werten, charakteristisch ist: Hurka etwa unterscheidet drei grundlegende Formen solcher Einstellungen, nämlich (i) die des Wunsches, dass etwas intrinsisch Wertvolles, das nicht existiert, existieren möge, (ii) die der aktiven Herbeiführung der Existenz eines solchen Gutes und (iii) die der Freude an dem existierenden Gut.¹⁴ Insofern es sich bei Tugenden um Einstellungen zu etwas handelt, sie also Intentionalität voraussetzen, ist zugleich sichergestellt, dass kausale Beziehungen zu intrinsischen Werten auch nicht *hinreichend* für das Vorliegen von Tugenden sind – eine robuste

¹³ Die von Thomas Hurka vertretene Liste solcher Basiswerte umfasst etwa Lust, Wissen und Leistung. Vgl. Hurka (2001), 12.

¹⁴ Vgl. Hurka (2001), 13.

gesundheitliche Verfassung mag kausal verantwortlich sein für das Vorliegen von Lust bzw. die Abwesenheit von Schmerz, sie ist aber keine Tugend.

Strukturell empfiehlt sich die rekursive Theorie der Tugend dadurch, dass sie sowohl die Über- wie die Unterforderung der Tugend vermeidet. Die Tugend wird insofern nicht überfordert, als die rekursive Theorie den reduktionistischen Ansatz der reinen Tugendethik, alle anderen ethischen Kategorien auf aretäische zu reduzieren, aufgibt, sie legt vielmehr umgekehrt die Existenz anderer intrinsischer Werte neben den Tugenden als deren ontologische Voraussetzung zugrunde. Die Tugend wird aber auch insofern nicht unterfordert, als ihr selbst ein intrinsischer und nicht bloß instrumenteller Wert und damit eine eigene moralische Relevanz zukommt.¹⁵ Dass Tugenden ein intrinsischer Wert zukommt, ist dabei durchaus mit dem Umstand vereinbar, dass sie in der Regel auch instrumentell wertvoll sind: Wenn eine Person großzügig und gerecht ist, werden ihre Mitmenschen davon profitieren – nur geht der Wert dieser Tugenden eben nicht in ihrer Nützlichkeit auf.

Worin aber, so könnte eingewendet werden, unterscheidet sich die rekursive Theorie der Tugenden eigentlich von der aristotelisch-thomistischen Tradition? Auch diese Tradition schreibt den Tugenden ja weder im Sinne der Unterforderung eine bloße instrumentelle Rolle zu, noch betrachtet sie sie im Sinne der Überforderung als fundamentale und nicht weiter erläuterungsbedürftige Kategorien. Der entscheidende Unterschied ist indes darin zu sehen, dass die aristotelisch-thomistische Tradition nicht die Kategorie des *Guten* selbst, sondern die des *Guten für*, nämlich für die Person, um dessen Charaktermerkmale es sich bei den Tugenden bzw. Lastern handelt, ins Zentrum stellt.¹⁶ Tugenden sind hier definiert als eben die Charaktermerkmale, die zur *Eudaimonie* ihres Besitzers beitragen. Wie genau dieser Beitrag zu verstehen ist, bildet den Gegenstand einer in dieser Tradition bis heute geführten Debatte, in deren Zentrum die Frage steht, ob (i) die Tugenden ihrerseits eine konstitutive Rolle für die *Eudaimonie* spielen, ob (ii) sie lediglich einen instrumentellen Beitrag zu ihr leisten, oder ob (iii) sie die Rolle einer ermöglichenden Bedingung für andere Güter spielen, die erfüllt sein muss, damit diese die *Eudaimonie* konstituieren können.¹⁷

Unabhängig davon, wie diese Frage jeweils entschieden wird, bleibt festzuhalten, dass auch in der Gegenwart diejenigen Philosophen, die sich um eine Erneuerung der aristotelisch-thomistischen Tradition bemühen, weiterhin die Kategorie des *Gut für* ins Zentrum ihrer Tugendlehre stellen. Exemplarisch lässt sich dies anhand der Arbeiten von Rosalind Hursthouse zeigen. Hursthouse versteht Tugenden gerade nicht als unabhängig individuierbare Charaktermerkmale, von denen sich dann zusätzlich zeigen lässt, dass sie zur *Eudaimonia* ihres Besitzers beitragen. Vielmehr definiert sie die Tugenden durch diesen Beitrag: „A virtue is [sic!] a character trait a human being needs for *eudaimonia*, to flourish or live well.“¹⁸ Dass ein Charakter-

¹⁵ Vgl. ebd., 41 f.

¹⁶ Sher (1992) charakterisiert zur Markierung dieser Unterscheidung Theorien der Tugend, die von ihrem Beitrag zum „good for their possessors“ (93) ausgehen, als im weiten Sinne aristotelische, solche Theorien, die die Tugenden hingegen als „good in themselves“ (ebd.) betrachten, als perfektionistische.

¹⁷ Vgl. zum Zusammenhang von Tugend und Eudaimonie Annas (2006), 519–523.

¹⁸ Hursthouse (1999), 167.

merkmal einen notwendigen Beitrag zur *Eudaimonia* seines Besitzers leistet, bildet demnach zumindest eine notwendige Bedingung dafür, dass es sich bei diesem Charaktermerkmal um eine Tugend handelt.

Auf die Schwierigkeiten, auf die ein solcher Ansatz führt, und die eine weitere Motivation bilden, nach einer alternativen Ontologie der Tugend Ausschau zu halten, kann ich hier nicht näher eingehen. Der Hinweis muss genügen, dass Hursthouses Ansatz in ein Dilemma zu führen scheint: Hursthouse selber nämlich konzediert, dass es Gegenbeispiele gibt, die nahe legen, dass die Tugenden weder notwendig noch hinreichend für die *Eudaimonie* sind. Wer tugendhaft handelt, dadurch aber lebenslang verstümmelt wird, der hat möglicherweise keine Aussichten mehr auf ein gelingendes Leben – Tugenden scheinen also nicht *hinreichend* für die *Eudaimonie* zu sein. Und auch für Menschen mit einem lasterhaften Charakter – etwa für die nach Südamerika geflohenen Nationalsozialisten – mag ein gelingendes Leben durchaus möglich sein – Tugenden scheinen also auch nicht *notwendig* für die *Eudaimonie* zu sein.¹⁹

Um solchen Gegenbeispielen begegnen zu können, schwächt Hursthouse ihre Definition der Tugenden ab: Sie plädiert dafür, zwischen Tugenden und *Eudaimonie* lediglich einen gesetzesartigen Zusammenhang zu sehen, wie er etwa zwischen ärztlich angeratener Bewegung und dem Verzicht auf das Rauchen einerseits, der Erhaltung der eigenen Gesundheit andererseits besteht. Ebenso wie der Kettenraucher sich bester Gesundheit bis ins höchste Alter erfreuen kann, mag der Lasterhafte ein gelingendes Leben führen. In beiden Fällen bleibt es aber eine Tatsache, dass Tugenden bzw. körperliche Bewegung und Verzicht auf gesundheitsschädliche Gewohnheiten den „only reliable bet“²⁰ zur Erhaltung der Gesundheit bzw. zum Verwirklichen der eigenen *Eudaimonie* darstellen. Hursthouses Analogie übersieht indes ein entscheidendes Problem:²¹ Die beiden Relata des gesetzesartigen Zusammenhangs zwischen Nichtrauchen und Gesundheit lassen sich unabhängig voneinander individuieren – Nichtrauchen ist nicht *definiert* über den Zusammenhang mit der Gesundheit. Genau dies ist aber bei den Tugenden der Fall – sie sind ja von Hursthouse ihrerseits *definiert* über ihren Beitrag zur *Eudaimonie*; eben deshalb aber liegt keine hinreichende Unabhängigkeit der beiden Relata vor, wie sie für die Konstatierung eines gesetzesartigen Zusammenhangs vorausgesetzt werden muss.

Damit zeichnet sich das folgende Dilemma ab, vor das sich Hursthouses Ansatz gestellt sieht: Entweder sie hält an einem begrifflichen Zusammenhang zwischen Tugenden und *Eudaimonie* fest. Dann gelingt es ihr, über diesen Zusammenhang die Tugenden erfolgreich zu individuieren, allerdings um den Preis, dass diese als notwendig zur *Eudaimonie* erscheinen – dies aber scheint durch die von Hursthouse selbst anerkannten Gegenbeispiele widerlegt. Oder aber der Zusammenhang zwischen Tugenden und *Eudaimonie* wird zu einer gesetzesartigen Verallgemeinerung anstelle einer begrifflichen Wahrheit abgeschwächt. In diesem Fall können die Gegenbeispiele integriert werden, die Theorie selbst erweist sich jedoch insofern als

¹⁹ Vgl. Hursthouse (1999), 171 f., zum Problem des ‚glücklichen Nazi‘ vgl. auch Foot (2001), 90 ff.

²⁰ Hursthouse (1999), 172.

²¹ Auf dieses Problem haben Copp/Sobel (2004), 529 f., zu Recht aufmerksam gemacht.

defizitär, als die Tugenden nun unabhängig von ihrem Beitrag zur *Eudaimonie* individuiert werden müssen. In diesem Fall muss Hursthouse jedoch ihre Grundidee, Tugenden aus ihrem Beitrag zum *Guten für* den Tugendhaften, nämlich seine *Eudaimonie*, heraus zu verstehen, aufgeben.

Die rekursive Theorie bietet sich an dieser Stelle zur Lösung der gerade aufgeworfenen Probleme an: Insofern sie Tugenden nicht als Charaktermerkmale versteht, die *gut für* ihren Besitzer sind, sondern schlicht als *in sich* gute Charaktermerkmale, die als solche in ihrem intrinsischen Wert durch ihren Bezug auf Basiswerte, zu denen sie die ihnen angemessenen Einstellungen bilden, verständlich gemacht werden können. Hieraus ergibt sich eine hinreichende Unabhängigkeit der Tugenden von der *Eudaimonie* ihres Besitzers, um Raum für eine substantielle *Erklärung* des Beitrags von ersteren zu letzterer zu eröffnen. Eben weil es intrinsisch gut ist, mit einer Haltung des Mitgefühls dem Leid anderer Menschen zu begegnen, anstatt dieses Leid zu ignorieren oder gar sadistisch zum Anlass der eigenen Luststeigerung zu nehmen, wird verständlich, warum ein Leben, das sich durch angemessene und ihrerseits intrinsisch wertvolle Einstellungen zu der evaluativen Umwelt auszeichnet, in der es geführt wird, auch für die Person, die dieses Leben führt, ein besseres Leben darstellt, als ein Leben, das sich dieser Realität gegenüber verweigert oder sie nur zur bloß instrumentellen Quelle der eigenen Lustmaximierung herabsetzt.²²

Damit ist das Problem des Verhältnisses zwischen einem ‚guten Leben‘ und einem ‚guten Leben für die Person, die es führt‘ nur benannt und keineswegs gelöst. Insbesondere ist nicht ausgeschlossen, dass angemessene Haltungen zum Guten, eine entsprechend deprivierte Umwelt vorausgesetzt, mit einem guten Leben für das Subjekt dieser Haltungen inkompatibel sein könnten. Eine solche Unvereinbarkeit definitiv auszuschließen, widerspricht jedoch schlicht den auch von Hursthouse als Vertreterin der Tradition anerkannten Erfahrungen, dass ein tugendhaftes Leben eben auch das Opfer der eigenen *Eudaimonie* erfordern kann.

II.

Im zweiten Teil dieses Beitrags möchte ich nun der Frage nach den Implikationen der rekursiven Theorie für eine Ontologie der Tugend anhand der Frage nachgehen, wie die *Einstellungen* zum Guten, als die die Tugenden verstanden werden sollen, näher zu charakterisieren sind.

Zunächst bleibt daran zu erinnern, dass Tugenden genuin *praktische* Einstellun-

²² Diese Möglichkeit auszuschließen erlaubt einzig eine Theorie, die ein entscheidendes Merkmal des Tugendhaften gerade darin sieht, dass eine Handlung, insofern sie durch die Tugend gefordert ist, für ihn keinen Verlust an anderen Gütern mit sich bringen kann, weil diese Güter als solche im Konfliktfall aufgehoben werden. Wer etwa durch eine mutige Handlung im Dienste seiner Mitmenschen verstümmelt wird, der erleidet zwar, so McDowell, einen Verlust an seiner Gesundheit, diese stellt aber im Konfliktfall mit der Tugend kein *Gut* mehr dar – konfligierende evaluative Gesichtspunkte werden durch die Tugend ‚zum Schweigen gebracht‘. Insofern kann McDowell zu dem Ergebnis kommen, dass selbst in einem solchen Fall der tugendhaft Handelnde „no loss at all“ erlitten habe. Vgl. McDowell (1981), 370; vgl. ebd., § 13, zur Kategorie des ‚silencing‘/Zum-Schweigen-Bringen.

gen sind.²³ Wer lediglich zur Kenntnis nimmt, dass ein anderer leidet, etwa weil es seine Aufgabe ist, statistische Erhebungen über den Lebensstandard in Entwicklungsländern durchzuführen, der nimmt zu diesem Leid eine bloß *theoretische* Einstellung ein, die außerhalb des Bereichs der Tugenden liegt. Der Unterschied zwischen theoretischen und praktischen Einstellungen lässt sich am besten durch ihr *formales Ziel* fassen: Das formale Ziel einer Aktivität ist ein Ziel, das der Akteur schon insofern verfolgen muss, als er diese Aktivität überhaupt ausübt.²⁴ Wer etwa Fußball spielt, *kann* sich um einen eleganten Spielaufbau bemühen – er *muss* sich aber darum bemühen zu gewinnen; das formale Ziel von Kampfspielen besteht eben darin, den Sieg zu erringen. Wer nur ‚für die Tribüne‘ spielt und sich bedenkenlos zehn Gegentreffer einhandelt, muss sich die Frage gefallen lassen, ob das, was er tut, überhaupt noch Fußball ist.

Die beiden für theoretische bzw. praktische Einstellungen charakteristischen formalen Ziele sind nun das *Wahre* bzw. das *Gute*. Dem Statistiker geht es in seiner Erkundung fremden Leids darum, die Wahrheit über gesellschaftliche Verhältnisse herauszufinden; dem mitfühlenden Menschen geht es darum, im Lichte des Guten eine angemessene Einstellung zu diesem Leid zu finden. Das Gute als spezifisches formales Ziel praktischer Einstellungen impliziert freilich nicht, dass Wahrheit für diese irrelevant wäre: Vielmehr setzt die Orientierung am Guten die Wahrheit entsprechender Werturteile voraus (zur Tugend des Mitgefühls gehört, sich nicht systematisch darüber zu täuschen, wer wirklich leidet und ein solches Mitgefühl nötig hat); und die Wahrheit selber kann als Wert eben das Gute spezifizieren, um das es der entsprechenden praktischen Einstellung zu tun ist (dem aufrichtigen Menschen geht es eben um die *Wahrheit*, auch wenn ihre Äußerung sein eigenes Wohlergehen gefährden mag).

Innerhalb des Bereichs der praktischen Einstellungen gibt es allerdings keinen Anlass, die Reichweite der Tugenden auf *handlungsleitende* Einstellungen zu restringieren.²⁵ Die Tugend des Mitgefühls kann sich auch gegenüber den Opfern des Erdbebens von Lissabon, also gegenüber einem vergangenen Ereignis, das *ipso facto* nicht Gegenstand unseres Handelns sein kann, wie auch in dem Wunsch nach einer schmerzlosen Therapie für einen akut Erkrankten, die außerhalb des medizinisch Möglichen liegt, äußern. Falls aber eine handlungsleitende Einstellung vorliegt (z. B. ‚eine so feige Handlung muss ich unterlassen‘), so beinhaltet diese nicht nur den normativen Grund, mit Blick auf den die entsprechende Handlung verständlich wird, sondern wird *ceteris paribus* – sofern nicht Bedingungen wie etwa eine akute, handlungslähmende Depression dazwischentreten – auch zu dieser Handlung motivieren. Die Ungerechtigkeit der Handlung als ihr spezifisches *malum*

²³ Das Problem der dianoetischen Tugenden, also der Tugenden des Verstandes, muss außerhalb der Grenzen dieses Beitrags bleiben; vgl. dazu Zagzebski (1996).

²⁴ Diese Definition des ‚formalen Ziels‘ einer Handlung folgt der Definition von Tenenbaum (2007), 6. Vgl. auch ebd., 6–9; 12–13.

²⁵ McDowells These, „the concept of the virtue is the concept of a state whose possession accounts for the action that manifests it“ (McDowell (1979), § 2), erscheint also als zu eng gefasst: Eine Tugend kann sich nicht nur in Handlungen, sondern etwa auch in Wünschen oder Emotionen manifestieren.

konstituiert sowohl den normativen wie den motivierenden Grund zu ihrer Unterlassung.²⁶

Für alle tugendhaften Einstellungen charakteristisch bleibt aber eine Orientierung am Guten: Auch körperliche Reflexe mögen in einer verlässlichen Beziehung zum Guten stehen (und sei es nur die Beseitigung einer Muskelverspannung), sie *orientieren* sich aber nicht an ihm. Was den Tugendhaften auszeichnet, ist dagegen eine Orientierung an Gründen, wie sie in den evaluativen Merkmalen der Situation, in die er sich als Subjekt praktischer Überlegung gestellt findet, fundiert sind. Eine Person, die etwa über die Tugend der Aufrichtigkeit verfügt, zeichnet sich dadurch aus, dass sie (i) für die entsprechenden Merkmale der Handlungssituation überhaupt sensibel ist. Diese Sensibilität für den Basiswert der Wahrheit, wie er in der konkreten Situation auf dem Spiele steht, unterscheidet den Ehrlichen von jemandem, der den Aspekt der Wahrheit in seiner Wahrnehmung der Handlungssituation gar nicht oder nur unzureichend berücksichtigt oder, selbst wenn er ihn erkannt hat, ihm den Eingang in sein praktisches Überlegen versagt.²⁷ Zu der Sensibilität für die entsprechenden evaluativen Merkmale muss nämlich (ii) eine angemessene Berücksichtigung ihrer normativen Relevanz treten. Dass ich fremdes Leid als Unwert wahrnehme, impliziert noch nicht notwendig, dass ich auch den Anspruch, den dieses Leid an mich selbst stellt, erkenne. Ein tugendhafter Mensch wird jedoch dem wahrgenommenen evaluativen Merkmal auch das ihm angemessene normative Gewicht beimessen, es also in seiner fundierenden Rolle für die eigenen Handlungsgründe angemessen wahrnehmen.²⁸

Diese Wahrnehmung eines evaluativen Merkmals in seiner normativen Relevanz impliziert jedoch aus Sicht der hier vertretenen rekursiven Theorie nicht, dass der tugendhaft Handelnde in seiner deliberativen Perspektive notwendig *im Lichte* der entsprechenden aretischen Kategorie handeln müsste. Ein ehrlicher Mensch zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es ihm schlicht darum geht, die Wahrheit zu sagen. Fragt man ihn, warum er so gehandelt hat, wie er gehandelt hat, erscheint

²⁶ Für die Ausarbeitung einer Motivationstheorie, die im Gegensatz zum motivationstheoretischen Internalismus einen *begrifflichen* Zusammenhang zwischen Wertung und Handlungsmotivation zurückweist, dennoch aber an der intrinsischen motivationalen Kraft von Wertungen festzuhalten erlaubt (also keine externen Wünsche als Quelle der Handlungsmotivation zu postulieren zwingt), vgl. Halbig (2007), Kap. 6, besonders 6. 6.

²⁷ Der Tugendhafte unterscheidet sich indes nicht nur darin vom bloß Selbstbeherrschten oder Lasterhaften, dass er *mehr* sieht als diese, nämlich sensibel ist für relevante Handlungsoptionen, die für die beiden anderen gar nicht erst in den Blick kommen oder, sofern sie dies tun, durch Erwägungen des Eigeninteresses überwogen werden (also etwa die Rettung eines anderen Menschen auf einem Wege, der für einen selbst große, aber insgesamt gerechtfertigte Gefahren bedeutet), sondern auch darin, dass er in anderer Hinsicht *weniger* sieht als sie: Die Chance, sich durch eine Lüge einen großen persönlichen Vorteil zu sichern, wird ein wirklich ehrlicher Mensch gar nicht als Handlungsoption in Betracht ziehen. Sie wird insofern im Sinne der Terminologie McDowells von vornherein ‚zum Schweigen gebracht‘ (*silenced*), als sie gar nicht erst Eingang in die deliberative Perspektive des Handelnden findet. Vgl. dazu McDowell (1978), §9; (1979), §3; (1981), §13; und Setiya (2007), 74.

²⁸ Die zentrale Bedeutung praktischer Rationalität ist gerade in der jüngeren Debatte ins Zentrum der Ontologie der Tugend getreten, vgl. etwa Annas (2006), §1.1, und Foot (2001), 12f. Foot schlägt vor, Tugenden anhand von „(a) the recognition of particular considerations as reasons for acting, and (b) the relevant action“ zu charakterisieren (ebd., 13).

die Antwort ‚Die Wahrheit musste ans Licht‘ angemessener als die Antwort ‚Ich wollte ehrlich sein und habe deshalb die Wahrheit gesagt.‘ Die letztere Auskunft involviert eine Form von Selbstbezüglichkeit, die zumindest potentiell in einem Spannungsverhältnis zur Tugendhaftigkeit steht. In der Metapher von Bernard Williams könnte es geradezu ‚einen Gedanken zuviel‘²⁹ bedeuten, wenn der Tugendhafte im Lichte der entsprechenden Tugend selbst handelt. Wer sich daran erinnern muss, was ein ehrlicher Mensch hier tun würde, um es dann selbst zu tun, scheint im Sinne der aristotelischen Unterscheidung zwischen dem Tugendhaften und dem bloß Selbstbeherrschten eher ein Kandidat für die Rolle des letzteren zu sein. Der Tugendhafte hingegen ist in einer Weise ehrlich, die in deliberativer Perspektive vollständig transparent ist für den Wert, der das spezifische Objekt der jeweiligen tugendhaften Einstellung bildet, hier für die Wahrheit, die es auszusprechen gilt.

Diese Transparenz gilt indes nicht *unbedingt*;³⁰ sie muss dann suspendiert werden, wenn unterschiedliche evaluative Merkmale der Situation miteinander inkompatible normative Ansprüche stellen. Das Mitgefühl mit dem körperlich entstellten Freund mag jemanden zu Recht daran hindern, ihm die Wahrheit in Bezug auf sein Erscheinungsbild ins Gesicht zu sagen. Wer in einer solchen Situation rücksichtslos die Wahrheit sagt, zeigt gerade *nicht*, dass er zwar über die Tugend der Aufrichtigkeit, nicht aber etwa über die des Mitgefühls verfügt, sondern er kann in diesem Fall nicht einmal Anspruch darauf erheben, genuin aufrichtig zu sein. Die Tradition hat diesen holistischen Aspekt der Tugenden in ihrer Lehre von der Einheit (*Antakolouthie, connexio*) der Tugenden zum Ausdruck gebracht.

Für die hier darzustellende rekursive Theorie ist dieser Zusammenhang insofern relevant, als er zeigt, dass durch die den Tugenden intrinsische Perspektive auf die normative Relevanz der Werte, die ihre Objekte bilden, den Tugenden ein holistischer Zug eignet, der durch die rekursive Definition selbst noch nicht impliziert ist. Die einzelnen Tugenden sind ja zunächst lediglich definiert durch ihre Beziehungen auf die ihnen korrespondierenden intrinsischen Basiswerte (die Tugend der Ehrlichkeit etwa erscheint als die ihrerseits intrinsisch wertvolle, angemessene Einstellung zum Basiswert der Wahrheit). Da die Tugenden aber zugleich deren normative Relevanz berücksichtigen müssen, die sich wiederum anhand der Frage zeigt, wie denn nun gerade angesichts von Wertkonflikten *all-things-considered* zu entscheiden ist, erhalten die einzelnen Tugenden eine interne Sensitivität für die Forderungen der jeweils anderen Tugenden. Die Frage, wie diesen Forderungen Rechnung zu tragen ist und ob und in welcher, ggf. abgeschwächter Form, an der These der Einheit der Tugenden festgehalten werden kann, muss freilich außerhalb der Grenzen dieses Beitrags bleiben.³¹

Wenn Tugenden sich als Einstellungen zum Guten definieren lassen, muss es sich dabei, wie die gerade angestellten Überlegungen zeigen, um eine besondere *Art* von

²⁹ „One thought too many“, vgl. Williams (1976), 18. Zur Relevanz dieser Überlegung von Williams im Zusammenhang mit dem praktischen Überlegen des Tugendhaften vgl. Setiya (2007), 72 f.

³⁰ Insofern ist es zumindest missverständlich, wenn Setiya (2007), 72, davon spricht, der Tugendhafte verfüge notwendig über die Disposition „to be moved *directly* and *unconditionally* by beliefs whose objects are the reasons themselves“.

³¹ Zum Problem der Einheit der Tugenden vgl. Badhwar (1996), Müller (1998) und Wolf (2007).

Einstellungen handeln, nämlich um deliberative Einstellungen, die die entsprechenden Werte und deren normative Relevanz zum Gegenstand haben. Müssen diese Einstellungen und die durch sie motivierten Handlungen jedoch – so muss weiter gefragt werden – aus festen charakterlichen *Haltungen* hervorgehen, um als tugendhaft zu gelten, oder können solche Einstellungen auch ganz unabhängig von diesen Haltungen als tugendhaft gelten? Die aristotelisch-thomistische Tradition beantwortet diese Frage eindeutig im Sinne der ersteren Option – so formuliert etwa Aristoteles ausdrücklich als Kriterium für tugendhaftes Handeln, dass der so Handelnde „mit fester und unerschütterlicher Sicherheit“ handelt.³²

Jüngst hat jedoch Thomas Hurka als wohl wichtigster Vertreter einer rekursiven Theorie der Tugend gerade vor dem Hintergrund dieser Theorie die Auffassung der Tradition in Frage gestellt und für eine *occurrent-state view* der Tugendhaftigkeit von Handlungen plädiert.³³ Der *occurrent-state view* zufolge ist es hinreichend für das Vorliegen einer tugendhaften Handlung, wenn sie aus einem tugendhaften Motiv heraus erfolgt; die Tugendhaftigkeit des Motivs wiederum bemisst sich nach Hurka daran, dass der entsprechende Wunsch als motivierender Grund für die Handlung dem moralischen Wert seines Objekts angemessen ist.³⁴ Eine solche Auffassung liege auch unserer alltäglichen Praxis der Zuschreibung von Tugendprädikaten zugrunde. Wenn sich ein ansonsten feiger Soldat ‚einmal im Leben‘ dazu entschließt, im Augenblick unmittelbarer Gefahr für seine Kameraden eine Handgranate kurz vor der Explosion aufzunehmen und weit fortzuschleudern, würde sein Handeln, so Hurka, ganz selbstverständlich als mutig bezeichnet – obwohl hier qua Voraussetzung gerade nicht „mit fester und unerschütterlicher Sicherheit“ gehandelt wurde; es liegt ja eine Handlung *out of character* vor, die vielleicht sogar den Handelnden selbst in der Rückschau verwundern mag. Hurka sieht keinen Grund, diese alltägliche Praxis aus philosophischer Perspektive zu revidieren: Er konzidiert zwar, dass tugendhafte Haltungen ihrerseits von großem instrumentellem Wert sein können, insofern sie die tugendhaften *occurrent states* verlässlich hervorbringen, und schreibt ihnen sogar selbst einen eigenen intrinsischen Wert zu,³⁵ betrachtet diese Haltungen jedoch ausdrücklich als der Individuierung der tugendhaften Handlungen selbst externe Merkmale.³⁶ Die Handlung des Soldaten im obigen Beispiel kann also auch aus philosophischer Sicht zutreffend als mutig charakterisiert werden.

Hurkas Argumentation für seine *occurrent-state view* erscheint mir indes weder im Einklang mit dem *common sense* noch philosophisch überzeugend. Auch im Alltag würden die Vorgesetzten des feigen Soldaten *pace* Hurka ihm wohl kaum ohne zu Zögern eine Tapferkeitsmedaille verleihen.³⁷ Und zwar nicht aus dem einzigen von Hurka in Betracht gezogenen Grund, dass nämlich seine allseits bekannte Feigheit einen lediglich *epistemisch* relevanten Beleg gegen die Annahme darstellt,

³² NE II, 3, 1105a33.

³³ Vgl. Hurka (2006), vgl. auch die knappen Ausführungen zum Problem in Hurka (2001), 43 f.

³⁴ Ebd., 70.

³⁵ Vgl. ebd., 73. Hurka folgt hier der Position von Ross (1939), 291 f.

³⁶ Er spricht von „external features“ (Hurka (2006), 71).

³⁷ Hurka behauptet das Gegenteil, vgl. ebd., 72.

dass das aktuelle Motiv seiner Rettungstat tatsächlich in einem Wunsch bestand, der seinem evaluativen Objekt (hier dem Wohl der von der Granate bedrohten Kameraden) angemessen war. Das Vorliegen einer festen Haltung spielt vielmehr auch im Bewusstsein des *common sense* eine *konstitutive* Rolle für die Tugendhaftigkeit der aktuellen Handlung bzw. deren Fehlen.

Der Grund dafür ergibt sich erneut aus der Bedeutung der deliberativen Perspektive des Handelnden, in der er sich zu den entsprechenden Werten in Beziehung setzt. Zu der in der rekursiven Theorie geforderten angemessenen Einstellung zu den Werten gehört nämlich, dass deren normatives Gewicht adäquat wahrgenommen wird. Genau dies ist im Falle des eigentlich feigen Soldaten aber nicht anzunehmen. Natürlich orientiert auch er sich am Wohl der Kameraden; da er qua Voraussetzung aber feige ist, darf unterstellt werden (und wird vom *common sense* auch unterstellt), dass dies nur deshalb der Fall war, weil unter dem unmittelbaren Zeitdruck, wie er in Hurkas Beispiel vorliegt, *zufälligerweise* nur dieses Wohl in das praktische Überlegen des Handelnden Eingang gefunden hat, nicht aber etwa die ängstliche Sorge um die eigene Gesundheit, die, wäre sie berücksichtigt worden, wohl ausschlaggebend für die Handlungsintention geworden wäre (diese Erwartung wird dadurch begründet, dass der Soldat eben als *feige* bekannt ist).

Damit selbst im aktuellen Fall von einer mutigen Handlung gesprochen werden kann, muss unterstellt werden, dass die Handlungsintention auch in unterschiedlichen Kontexten stabil auf den Vorrang des Wohls der Kameraden gegenüber dem eigenen Sicherheitsbedürfnis hin ausgerichtet bleiben würde. Die Erfüllung genau dieser Annahme liegt unserer Bereitschaft zugrunde, die entsprechende Person tatsächlich tugendhaft zu nennen und für ihr Handeln zu bewundern. Entgegen der von Hurka vertretenen *occurent-state view* bleibt also festzuhalten, dass Handlungen *out of character* eben deshalb keine tugendhaften Handlungen sind – sie lassen die Festigkeit in der Orientierung auf das Gute vermissen, die nur durch entsprechende charakterliche Haltungen, aus denen dann die aktuellen Einstellungen hervorgehen, ermöglicht werden kann und die *pace* Hurka auch der Bewertung von aktuellen Handlungen als tugendhaft keineswegs äußerlich bleibt.³⁸

III.

Ziel dieses Beitrags war die Entfaltung der Grundidee einer rekursiven Theorie der Tugenden, die diese als intrinsisch wertvolle Haltungen zu anderen intrinsischen Werten versteht. Im Zentrum stand dabei die Frage danach, wie solche Haltungen und die aus ihnen resultierenden Einstellungen näher zu verstehen sind.

³⁸ Hurkas Variante einer rekursiven Theorie fällt also erneut zu wenig holistisch aus. So wie Hurka das Zusammenspiel der in den jeweiligen evaluativen Situationsmerkmalen fundierten Handlungsgründe, das sich in der deliberativen Perspektive des Handelnden unter der leitenden Frage ‚Was soll ich *all things considered* tun?‘ ergibt, aufgrund der einseitigen Fokussierung auf das Passungsverhältnis zwischen Einstellung und evaluativem Objekt vernachlässigt, vernachlässigt er gleichermaßen die Bedeutung, die festen Haltungen zu den entsprechenden Werten für die Konstituierung tugendhafter Handlungen zukommt, zugunsten einer isolierten Betrachtung der aktuellen Handlungsmotive.

Sowohl in ontologischer wie in axiologischer Hinsicht bedarf das hier gezeichnete Bild indes der Ergänzung, die ich abschließend nur ausblickshaft und in thetischer Form geben kann:

Ontologisch stellt sich die Frage, wie die intrinsischen Werte, welche die Objekte der Tugenden bilden, ihrerseits zu charakterisieren sind.

Kategorial bleibt zu prüfen, ob es sich bei diesen Objekten nur um Sachverhalte handeln kann³⁹ oder ob ein ontologischer Pluralismus in Bezug auf die Arten von Objekten vertreten werden kann, die sich als Objekte der Tugenden eignen. Letzterer erscheint mir für eine adäquate Theorie der Tugenden als unverzichtbar. Der Sachverhalt, dass jemand bewusst eine Unwahrheit äußert, bildet ohne Zweifel ein geeignetes Objekt der entsprechenden Einstellung (Ärger darüber, Bereitschaft, die Lüge aufzudecken etc.) eines ehrlichen Menschen. Für andere Tugenden jedoch erscheinen Sachverhalte als kategorial ungeeignete Objekte: Wer Mitgefühl empfindet, empfindet es der entsprechenden Person selbst und nicht dem Sachverhalt gegenüber, dass eine Person über bestimmte evaluative Eigenschaften verfügt, wie die, starke Schmerzen zu empfinden. Der Versuch, die Beziehung zu einer Person auf die zu einem Sachverhalt zu reduzieren, führt zu einer Verfälschung dessen, was den Kern der Tugend des Mitgefühls als Tugend personaler Hinwendung ausmacht.⁴⁰

Ebenso wäre zu fragen, welcher *ontologische Status* den intrinsischen Werten zukommt, als welche die rekursive Theorie sowohl die Tugenden selbst als auch ihre Objekte versteht. Müssen diese im Sinne eines starken Wertrealismus als vollständig unabhängig von subjektiven Einstellungen zu ihnen verstanden werden, oder können solche Einstellungen partiell oder vollständig für sie konstitutiv sein?⁴¹ Eine weitere Stärke der rekursiven Theorie scheint mir darin zu liegen, dass sie sich gegenüber dieser ontologischen Debatte weitgehend neutral verhält. Inkompatibel dürfte diese Theorie lediglich mit einem rein konstruktivistischen Verständnis von Werten sein, insofern in einem solchen Rahmen kaum mehr verständlich gemacht werden könnte, warum bestimmte Werte bestimmte Einstellungen als Reaktionen auf sie *verdienen* – und zwar unabhängig davon, ob sie diese Reaktionen faktisch evozieren oder nicht.⁴² Genau diese Beziehung von Tugenden auf eine evaluative Dimension der Realität, die zumindest nicht in den Einstellungen der wertenden Subjekte zu ihr aufgeht, sondern diesen Einstellungen gegenüber (partiell oder vollständig) unabhängig bleibt, bildet eine Kernannahme der rekursiven Theorie, die nicht ohne Verlust ihrer Ausgangsplausibilität aufgegeben werden kann.

Axiologisch bleibt zu klären, welche werttheoretischen Konsequenzen sich aus den gerade dargestellten ontologischen Zusammenhängen ergeben. Namentlich wäre zu prüfen, ob sich aus dem Umstand, dass Tugenden in der rekursiven Theorie ontologisch sekundär sind gegenüber den intrinsischen Basiswerten, die ihre Objekte bilden, auch eine axiologische Unterordnung ergibt: Kann ein Sachverhalt,

³⁹ Diese Auffassung liegt der von Hurka vertretenen Version einer rekursiven Theorie der Tugend zugrunde, vgl. Hurka (2001), Kap. 1 und 2.

⁴⁰ Ich teile hier die von Adams (2006), 22, geäußerten Zweifel an einem solchen Reduktionsprogramm.

⁴¹ Für einen starken Wertrealismus in Bezug auf moralische Werte plädiere ich in Halbig (2007), Kap. 4.

⁴² Zu der Kategorie der ‚verdienten Reaktion‘ auf Werte vgl. McDowell (1985), § 4.

der das Leid einer Person A und das Mitgefühl einer Person B, das sich auf dieses Leid als Basisunwert richtet, umfasst, insgesamt wertvoller sein als ein Zustand, in dem A gar nicht erst leidet, B aber auch kein Mitgefühl empfindet – eine Frage, die nicht zufällig gerade in Kontexten der Theodizee-debatte aufgeworfen wurde?⁴³ Thomas Hurka verneint diese Frage – für ihn korrespondiert der ontologischen auch eine axiologische Unterordnung der Tugenden als abhängiger Werte gegenüber dem Wert der Basiswerte. Diese Unterordnung formuliert Hurka durch das sog. axiologische Komparativitätsprinzip: „The value of a virtuous attitude to a good or evil object is always less than the value, positive or negative, of that object.“⁴⁴ Max Scheler hingegen, dessen Tugendlehre ebenfalls den Grundannahmen der rekursiven Theorie folgt,⁴⁵ sieht (im Widerspruch zum Komparativitätsprinzip) die tugendethische Tradition gerade durch die axiologische Überordnung der Tugenden gegenüber ihren Objekten gekennzeichnet:

Diese erlebte Macht [sc. „zum Guten“, als die Scheler die Tugend definiert, C. H.] selbst galt als besser als dasjenige, ‚wozu‘ sie Macht war [also etwa zur Beseitigung von Leid, C. H.] [...].⁴⁶

Auch hier scheint mir die Suche nach ausnahmslos geltenden axiologischen Zusammenhängen, wie Hurka sie im Komparativitätsprinzip und anderen Prinzipien⁴⁷ aufzufinden beansprucht, wenig aussichtsreich. Warum sollte es ausgeschlossen sein – darin ist Scheler zuzustimmen – dass das geringfügige Leid, das jemand empfindet, durch das ihm entgegenbrachte liebende Mitgefühl in seinem Unwert kompensiert, oder sogar überwogen wird?

Auf axiologischer Ebene zeigt sich hier m. E. wie bereits auf ontologischer bei der oben angestellten Diskussion der Verwiesenheit der Tugenden aufeinander und der

⁴³ So sieht Swinburne einen Hauptgrund für die verbreitete Skepsis, auf die Theodizee-Argumente in der Gegenwart stoßen, darin, dass diese zu einer axiologischen Überschätzung von Basisgütern wie Schmerzen einerseits, einer axiologischen Unterschätzung der durch sie ermöglichten tugendhaften Haltungen andererseits neigt. Nach der notwendigen Korrektur beider Irrtümer hält Swinburne die Rechtfertigung einer Welt, die Schmerzen, aber auch Mitgefühl enthält, gegenüber einer ‚belanglosen‘ Welt, die ohne beides auskommt, für durchaus möglich. Eben diese Argumentationsstrategie wird durch Hurkas Komparativitätsprinzip ausgeschlossen. Vgl. Swinburne (1998), 161–167 und 237 ff.

⁴⁴ Hurka (2001), 129. Vgl. auch ebd., 141: „Something secondary in the origin of its value [sc. wie die Tugenden gegenüber den Basiswerten, C. H.] should likewise have secondary weight.“

⁴⁵ Leider hat Scheler nie eine ausgearbeitete Tugendlehre vorgelegt. Die verstreuten Bemerkungen zur Tugend in Schelers Formalismusschrift (1916), in der er Tugenden definiert als „Beschaffenheiten der Person, sofern sie (nach Regeln) abhängig von der *Güte der Person* variieren“ (ebd., 103) zusammen mit den Kriterien, die Scheler für ‚gut‘ und ‚böse‘ als Personenwerte (ebd., 45–51), entwickelt, scheinen mit die These zu rechtfertigen, dass er die Grundannahmen der rekursiven Theorie teilt. Unzweifelhaft steht im Mittelpunkt von Schelers Argumentation das Bemühen um die Rehabilitation der Tugend als einem zentralen *intrinsic* Wert – „nicht da ‚für‘ bestimmte Handlungen und Werke, noch gar für die Nutznießung anderer, sondern ein freier Schmuck ihres Trägers“ (Scheler (1955), 16).

⁴⁶ Scheler (1955), 17.

⁴⁷ Vgl. insbesondere das *Proportionalitätsprinzip*: „The best division of love between two goods is proportioned to their degree of goodness, with as much more for the greater good as its value exceeds that of the latter.“ Vgl. Hurka (2001), 68. Dieses Prinzip scheint sich insbesondere mit zwischenmenschlichen Tugenden, welche die Fokussierung der eigenen Wertschätzung auf eine bestimmte Person oder Gruppe ganz unabhängig von Gesichtspunkten der Proportion (z. B. die Liebe einer Mutter zu ihren Kindern) verlangen, nur schwer vereinbaren zu lassen.

notwendigen Verankerung der einzelnen Tugenden in festen charakterlichen Haltungen, dass die mit der rekursiven Theorie verbundene Hoffnung, dass sich ihre strukturelle ‚einfache‘ Grundidee in ein Forschungsprogramm übersetzen lässt, das zu atomistischen Definitionen der einzelnen Tugenden⁴⁸ und zu axiologischen Gesetzen, die ihre Rolle innerhalb einer allgemeinen Theorie des Guten bestimmen, führen könnte, verfrüht wäre. Dass die rekursive Theorie einen fruchtbaren Ausgangspunkt für die Wiederbelebung einer Tugendlehre darstellt, die sich gleichermaßen der Über- und Unterforderung der Tugend im Dienste normativ-ethischer Begründungsprojekte entzieht, hoffe ich in diesem Beitrag zumindest angedeutet zu haben.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Siglen

- GMS = Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Bd. IV, Berlin 1968, 385–464.
 MS = Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, in: *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Bd. VI, Berlin 1968, 203–493.
 NE = Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übersetzt v. F. Dirlmeier, Stuttgart 1969.

2. Weitere Literatur

- Adams, R. M. (2006), *A Theory of Virtue*, Oxford/New York.
 Annas, J. (2006), „Virtue Ethics“, in: Copp, D. (Hg.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford, 515–536.
 Anscombe, G. E. M. (1958), „Modern Moral Philosophy“, Nachdruck in: Crisp, R./Slote, M. (Hgg.) (1997), *Virtue Ethics*, Oxford, 26–44.
 Badhwar, N. (1996), „The Limited Unity of the Virtues“, in: *Nous* 30, 306–329.
 Copp, D./Sobel, D. (2004), „Morality and Virtue. An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics“, in: *Ethics* 114, 514–554.
 Driver, J. (2001), *Uneasy Virtue*, Cambridge.
 Foot, Ph. (2001), *Natural Goodness*, Oxford.
 Halbig, Ch. (2007), *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, Frankfurt a. M.
 Hurka, Th. (2001), *Virtue, Vice and Value*, Oxford/New York.
 – (2006), „Virtuous act, virtuous disposition“, in: *Analysis* 66, 69–75.
 Hursthouse, R. (1999), *On Virtue Ethics*, Oxford/New York.
 McDowell, J. (1978), „Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? I“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplement Volume* 52, 13–29.
 – (1979), „Virtue and Reason“, in: *The Monist* 62, 331–350.
 – (1981), „The Role of Eudaimonia in Aristotle’s Ethics“, in: Rorty, A. O. (Hg.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley, 359–376.
 Müller, A. W. (1998), „Einheit der Tugend oder Einheit der Tugenden?“, in: *Theologie und Philosophie* 73, 173–195.
 Ross, W. D. (1939), *Foundations of Ethics*, Oxford.
 Scheler, M. (†1916/1980), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern/München.
 – (†1955), „Zur Rehabilitierung der Tugend“, in: Ders., *Vom Umsturz der Werte*, Bern/München, 13–31.

⁴⁸ Die atomistische Behandlung der Tugenden wird von Hurka (2001), 42, ausdrücklich als grundlegendes Merkmal der rekursiven Theorie hervorgehoben.

- Setiya, K. (2007), *Reasons without Rationalism*, Princeton.
- Sher, G. (1992), „Knowing about Virtue“, in: Chapman, J. W./Galston, W. A. (Hgg.), *Virtue* (= Nomos 34), New York/London, 91–116.
- Slote, M. (1997), „Virtue Ethics“, in: Baron, M./Pettit, Ph./Slote, M. (Hgg.), *Three Methods of Ethics*, Oxford, 175–238.
- (2001), *Morals from Motives*, Oxford/New York.
- Stocker, M. (1976), „The Schizophrenia of Modern Ethical Theories“, in: *Journal of Philosophy* 73, 453–466.
- Swinburne, R. (1998), *Providence and the Problem of Evil*, Oxford.
- Tenenbaum, S. (2007), *Appearances of the Good*, Cambridge.
- Williams, B. (1976), „Persons, character and morality“, Nachdruck in: Ders. (1981), *Moral Luck*, Cambridge, 1–19.
- Wolf, S. (2007), „Moral Psychology and the Unity of the Virtues“, in: *Ratio* 20, 145–167.
- Zagzebski, L. T. (1996), *Virtues of the Mind*, Cambridge.

christoph.halbig@uni-jena.de