

Taylor stellt eine enge Verbindung her zwischen der instrumentellen Einstellung zu den Gütern der Welt im Sinne ihres Gebrauchs zum Wohle der Allgemeinheit im Rahmen der Bejahung des gewöhnlichen Lebens und der Herausbildung des *mechanistischen Weltbilds*, auf dem die modernen Naturwissenschaften basieren, die die vormoderne, antike Art der Naturbetrachtung ablösen.

Hinweis zum Unterschied dieser Arten der Naturbetrachtung.

These: Auch das mechanistische Weltbild verdankt sich einer letztlich theologischen Weichenstellung, nämlich dem *spätmittelalterlichen Voluntarismus*, von dem auch der Protestantismus beeinflusst ist.

Problem: Will Gott das Gute, weil es gut ist, oder ist es gut, weil Gott es will?

Wenn Gott das Gute wollen würde, weil es gut ist, dann wäre das Gute seinem Willen vorgegeben und sein Wille wäre daran gebunden, da Gott als ein guter Gott nicht das Schlechte wollen kann. Dies aber würde seine Souveränität einschränken.

Um die absolute Souveränität Gottes zu wahren, behauptet daher der Voluntarismus, dass das Gute gut ist, weil es von Gott gewollt ist. Hieraus bezieht es sein Gutsein.¹

Überträgt man diesen Gedanken auf die Schöpfung bzw. Welt, dann ist diese nicht an sich selbst gut, sondern sie ist gut, weil Gott sie so gewollt hat.

Wenn es im biblischen Schöpfungsbericht in Gen 1 heisst „Und Gott sah, dass es gut war“, dann ist dies nach dieser Sicht im Sinn des Satzes zu interpretieren: „Und Gott sah, dass es seinem Willen und seinen Absichten entsprach.“ Denn das macht die Schöpfung gut.

¹ Zur Bedeutung des spätscholastischen Voluntarismus für die Entstehung der neuzeitlichen Weltauffassung vgl. auch Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ²1988.

Das bedeutet, dass die Welt, rein für sich betrachtet, *wertneutral* bzw. *wertindifferent* ist, d.h. dass sie uns nichts darüber vorgibt, wie wir mit ihr umgehen sollen. Sie kann daher für die verschiedensten Zwecke gebraucht werden, oder besser gesagt: *für welche Zwecke sie gebraucht werden darf und gebraucht werden soll, dass bemisst sich an dem Willen und Plan ihres Schöpfers.*

Diese Vorstellung einer an sich wertindifferenten Wirklichkeit liegt dem mechanistischen Weltbild zugrunde, das, wie gesagt, der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften den Boden bereitet hat.

Sie verstärkt die *instrumentelle* Einstellung zu den Dingen im Sinne ihres Gebrauchs zum Wohle der Allgemeinheit im Rahmen der Bejahung des gewöhnlichen Lebens.

Taylor verdeutlicht diesen Zusammenhang an Francis Bacon, der die antike Naturbetrachtung, die auf das den Dingen eigentümliche *Telos* oder Wesen gerichtet war, nicht zuletzt deshalb kritisiert, weil sie nichts dazu beigetragen hat, die Lage des Menschen zu erleichtern oder zu verbessern:

„Unter allen Zeichen gibt es keines, das sicherer oder edler wäre als das, welches von den Früchten hergenommen ist. Denn Früchte und Werke sind gleichsam Förderer und Bürgen der Wahrheit philosophischer Theorien. Nun lässt sich aus allen diesen Systemen der Griechen und ihrer Verzweigungen auf den Gebieten der Einzelwissenschaften auch nach Verstreichen so vieler Jahre kaum ein einziges Experiment anführen, das dazu geeignet wäre, die Lage der Menschheit zu erleichtern und zu verbessern, und das sich dabei wirklich auf die Spekulationen und Theorien der Philosophie zurückführen liesse.“²

² Quellen des Selbst, aaO. 377f.

Dabei steht Bacon in der puritanischen Tradition: „Wir wollen alles so haben, dass es zwar nicht der Weisheit Gottes oder den in der Natur aufzufindenden Verhältnissen, wohl aber unserer Torheit entspricht. Wir bemühen uns nicht eifrig darum, das Siegel Gottes an den Dingen ausfindig zu machen, sondern wir drücken den Geschöpfen und Werken Gottes das Siegel unserer bildlichen Vorstellungen auf.“³ Das Siegel Gottes an den Dingen ausfindig zu machen, das heisst, die Dinge im Lichte der Absichten ihres Schöpfers erkennen. Diese aber gehen in Richtung der Erhaltung seiner Geschöpfe, und so gilt es, die Natur so zu erkennen, dass sie für die Erhaltung der Menschheit und das menschliche Wohlergehen *nutzbar* gemacht werden kann.

³ AaO. 378.

Auf dem Hintergrund der skizzierten Entwicklung dürfte es kein Zufall sein, dass im Bereich des ethischen Denkens das *Handeln* und mit ihm der *deontische Wertungsmodus* ins Zentrum rückt. Denn die instrumentelle Einstellung zu den Dingen realisiert sich in Handlungen und deren Wirkungen in der Welt.

Anderer sozialgeschichtlicher Hintergrund dafür, dass nun der deontische Wertungsmodus (Pflichten, Rechte) und damit das Handeln ins Zentrum des ethischen Nachdenkens rückt: Konfessionskriege.

Projekt einer rationalen Begründung der Ordnung des Zusammenlebens.
Vertragstheorien/Kontraktualismus.

Zurück zu Taylors Rekonstruktion: Synthese von Deismus einerseits und der Entwicklung des modernen naturwissenschaftlichen Denkens andererseits.

Zum Begriff des *Deismus*: Ueberzeugung, „dass die natürliche Religion mit ihrem Gottesglauben und ihrer Verpflichtung zum sittlichen Lebenswandel alles enthält, was zum ewigen Heil des Menschen notwendig ist“ (RGG, 4. Aufl., Bd. 2, 616). Der Begriff beruht also auf der Unterscheidung zwischen natürlicher Religion und offenbarter Religion. Vgl. Bacons These, nach der es in der Naturwissenschaft darum geht, „das Siegel Gottes an den Dingen“ ausfindig zu machen.

Drei Auswirkungen auf das moderne ethische Denken:

1. Neubewertung der Eigenliebe bzw. Selbstliebe

Die Vorstellung, dass die Dinge der Welt, wie der Mensch sie unabhängig von Gottes Offenbarung erkennen kann, von Gottes Vorsehung so eingerichtet worden sind, führt zu einer Neubewertung der menschlichen Eigenliebe, die in der theologischen Tradition – man denke etwa an Augustin (Auswirkungen bis zu Kants Verständnis des radikal Bösen) – zumeist als Inbegriff der menschlichen Sünde gegolten hat. Es ist Gott selbst, der den Menschen mit dieser Anlage geschaffen hat, und zwar in grosser Weisheit, da hierin ein starker Antrieb für den Menschen liegt, sich mit anderen zusammen um das gemeinsame Wohlergehen zu kümmern.

Hinweis: Englischer Bischof Joseph Butler (Beginn des 18. Jahrhunderts), der die Eigenliebe gegen die Kritik in Schutz nimmt, dass in ihr die Quelle allen moralischen Uebels liege.⁴ Für ihn verwechselt diese Kritik die Eigenliebe mit den irrationalen Strebungen im Menschen wie Machtstreben oder Geltungsdrang. Demgegenüber versteht er die *Selbstliebe* zusammen mit der *Nächstenliebe* – dem Wohlwollen – als *kritische Instanzen* zur Beurteilung solcher Strebungen im Hinblick darauf, ob sie dem eigenen und fremden Nutzen förderlich oder schädlich sind.

⁴ Vgl. dazu Patzig, aaO. 42ff.

Die Selbstliebe und die Nächstenliebe werden ihrerseits durch die ihnen übergeordnete Instanz des Gewissens beurteilt im Hinblick darauf, ob und inwieweit wir in einer konkreten Situation eher der Selbstliebe oder der Nächstenliebe den Vorrang geben sollen.

Diese Aufwertung der Selbstliebe ist von eminenter Bedeutung für die Entwicklung des modernen ethischen Denkens (z.B. Utilitarismus).

2. Naturalismus

Zur Erinnerung: Theologischer Voluntarismus – wertindifferentes Verständnis der Wirklichkeit, wie es der modernen Naturwissenschaft zugrunde liegt. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis erkennt, was *ist*, nicht aber was sein *soll*.

„Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt“, heisst es bei Kant⁵, und darin spiegelt sich dieses Verständnis der Natur wider.

(Zur Erinnerung: Kants Freiheitsverständnis)

Es ist nicht zuletzt dem Aufstieg und Erfolg der Naturwissenschaften zuzuschreiben, dass dieses Verständnis der Natur paradigmatisch wird für das Verständnis der Wirklichkeit insgesamt, und dies hat, wie gesagt, auch das ethische Denken der Moderne beeinflusst.

⁵ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Werke in zehn Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 4, 498.

Vorstellung, dass es einen tiefen Graben zwischen *Sein* und *Sollen* gibt. Aus Feststellungen darüber, was *ist*, lassen sich keine Feststellung darüber ableiten, was sein *soll* (Humesches Gesetz, „naturalistischer Fehlschluss“). Hieraus resultieren einige für das moderne ethische Denken typische Probleme, insbesondere bezüglich des Ursprungs und der Begründung des moralischen Sollens.

3. Desengagierte Vernunft

Im Zuge dieser Entwicklung hat sich eine bestimmte Auffassung von Vernunft herausgebildet, für die Charles Taylor den Ausdruck ‚desengagierte Vernunft‘ geprägt hat.

„Desengagement steht immer in einer Wechselbeziehung zu einem Vorgang der ‚Objektivierung‘ Zur Objektivierung eines gegebenen Bereichs gehört, dass man ihm die normative Kraft nimmt, mit der er auf uns wirkt.“⁶

Die Naturalisierung der Wirklichkeit ist nichts anderes als eine grandiose Objektivierung, mit der die Wirklichkeit, wie sie *erlebt* wird, neutralisiert wird. In ethischer Hinsicht massgebend ist dann zum Beispiel nicht, nicht, wie werdende Eltern das Wesen im Leib der Mutter *erleben* und *wahrnehmen*, sondern vielmehr, welche *biologischen Eigenschaften* sich daran feststellen lassen.

⁶ Quellen des Selbst, aaO. 290.

Damit wird der erlebten Wirklichkeit ihre normative Kraft genommen, mit der sie auf uns wirkt, indem sie zum Beispiel Eltern in Anspruch nimmt im Sinne der Fürsorge für ihr Kind.

Mit der Berufung auf die Wirklichkeit, wie wir sie erleben, scheinen wir uns auf etwas bloss *Subjektives* zu beziehen, auf Gefühle und Intuitionen. *Desengagierte Vernunft* mutet uns daher zu, hinter diese Wirklichkeit zurückzutreten, in der wir die Dinge lediglich wahrnehmen, wie sie uns *erscheinen*, und anhand objektiver Kriterien zu prüfen, wie sie tatsächlich *sind*.

Sie verpflichtet uns dazu auf Gründe und Argumente, die unabhängig sind von subjektiven Wahrnehmungen und Befindlichkeiten und die für jedermann einsichtig und verpflichtend sind. Die modernen ethischen Theorien in Gestalt des *Kantianismus* und *Utilitarismus* beanspruchen, solche Gründe bereitzustellen.

Zur Erinnerung: Beispiel aus einem Aufsatzband über „Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft“:

Nach Meinung des Autors müssen Fachethiker bereit sein, sich davon, wie die Dinge uns erscheinen, zu lösen und „alles in Frage zu stellen. Bei Handlungstypen, deren Verwerflichkeit allen Laien offensichtlich ist, stellen sie die Frage: ‚Was ist wirklich falsch daran?‘ Was ist falsch an Folter, Mord, Sklaverei, Diskriminierung der Frau?“⁷ Nimmt die philosophische Ethik „nicht die Intuitionen der eigenen Zeit, die *doxa*, für gegeben, muss sie diese rational hinterfragen.“ Zumindest dort, wo es um die öffentliche Klärung moralischer Fragen zum Beispiel in Ethikkommissionen geht, „ist nicht auf die *doxa* zu vertrauen, sondern auf die moralphilosophische Argumentation“⁷

⁷ Klaus Peter Rippe, Ethikkommissionen als Expertengremien? Das Beispiel der Eidgenössischen Ethikkommission, in: ders. (Hg.), *Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 1999, 359-370, 363f.

Es geht hier, wie das Zitat verdeutlicht, gewissermassen um das Berufsethos des philosophischen Ethikers.

Gegenüber der *doxa*, dem sich vordergründig Zeigenden, an das sich die philosophisch Ungebildeten halten, steht er für die *aletheia*, die Wahrheit. Mögen jene *glauben* zu wissen, dass ein Mord oder eine Vergewaltigung eine schlimme Sache und ein moralisches Übel ist, so verfügt er über *wirkliches*, nämlich rational begründetes Wissen. Im Unterschied zum Laien ist er bereit, alles in Frage zu stellen, bis dahin, ob ein Mord oder eine Vergewaltigung moralisch gesehen wirklich so schlimm ist, wie der Laie glaubt.

Zur Erinnerung: Christopher Cordner, Ethical Encounter. The Depth of Moral Meaning

Cordner setzt sich kritisch mit dieser desengagierten Art des Denkens auseinander (Warum ist ein Mord schlimm? Warum ist eine Vergewaltigung schlimm?). Sie übersieht, dass die Moral es mit der *Bedeutung* („Meaning“) zu tun hat, die die Dinge in unserem Leben haben (Was bedeutet es für eine Frau, vergewaltigt zu werden?). Bei solchen Fragen aber sind wir *engagiert* und *emotional involviert*.

Die Einstellung desengagierter Vernunft wirkt sich nicht nur auf das ethische Denken der Moderne aus, sondern sie ist eine wesentliche Ursache für die Infragestellung und Unterminierung des religiösen Glaubens in der Moderne. Geht es nach dieser Einstellung, dann hat die Entscheidung für oder gegen solchen Glauben ihr Kriterium nicht darin, ob und wie Gott im eigenen Leben erfahren wird, sondern vielmehr darin, ob Gott mit rationalen Gründen ein Ort im Zusammenhang der durch die Wissenschaften erschlossenen Welt zugewiesen werden kann. Erst wenn dies sichergestellt ist, ist man gewissermassen berechtigt, Gott auch im eigenen Leben einen Ort einzuräumen.

Die deistischen Konstruktionen des 17. und 18. Jahrhunderts beruhten auf dieser desengagierten, rationalen Einstellung. Mit der Revolution des wissenschaftlichen Weltbilds insbesondere durch die Darwinsche Evolutionstheorie und durch die physikalische Kosmologie verlieren diese Konstruktionen ihre Plausibilität. Im Resultat ergibt sich eine rein *immanente Weltsicht*, die die Welt ganz aus sich selbst ohne Bezug auf eine transzendente Wirklichkeit begreift.

Dieser Sicht kann sich Taylor zufolge niemand in unserer westlichen Kultur wirklich entziehen. Auch religiös gläubige Menschen partizipieren an ihr allein dadurch, dass sie die Errungenschaften von Wissenschaft und Technik in Anspruch nehmen.

Denn die Produktivität der modernen Naturwissenschaft und Technik beruht entscheidend darauf, dass sie die Welt ganz aus sich selbst zu verstehen sucht, statt innerweltliche Phänomene auf transzendente Ursachen zurückzuführen.

Dieser immanenten Weltansicht entspricht die Herausbildung einer rein *immanenten Moral*. Diesbezüglich spricht Taylor von einem „immanenten“ bzw. „exklusiven Humanismus“, der für unsere westliche Kultur charakteristisch ist. Exklusiv ist dieser Humanismus, insofern er alle religiösen und metaphysischen Bezüge ausschließt.

Taylor begegnet diesem Humanismus mit grösster Hochachtung. Er ist gegenüber früheren Moralauffassungen eine zivilisatorische Errungenschaft, die zu verteidigen wir allen Grund haben. Wir *können* Taylor zufolge den immanenten Humanismus gar nicht ernstlich in Frage stellen, weil er Teil unseres Selbstverständnisses ist.

Zu denken ist hier etwa an die Idee der Menschenwürde und der Menschenrechte, die Teil unserer kulturellen Identität ist, was sich daran zeigt, dass sie zum tragenden Fundament von Staatsverfassungen geworden ist. Der immanente Humanismus ist dasjenige, was uns über Grenzen der Religion und Weltanschauung hinweg verbindet und worauf die Ordnung unseres Zusammenlebens gegründet ist.

Insofern kann man sagen, dass er an genau die Stelle getreten ist, die in früheren Zeiten die Religion als Garant der sozialen und politischen Ordnung eingenommen hat.

Zur Erinnerung: Der immanente Humanismus als Flaggschiff der – auch kirchlichen – Entwicklungszusammenarbeit: Beispiel eines kirchlichen Entwicklungsprojekts in Nigeria, das durch das (deutsche) Diakonische Werk – mit Mitteln der Bundesregierung – gefördert wird.

Zwischen säkularer Identität und spiritueller Suche: Die Frage nach dem guten Leben unter den Bedingungen neuzeitlicher Identität

Es dürfte deutlich geworden sein, dass und warum sich die Entstehung der modernen Kultur nicht als eine *Subtraktionsgeschichte* verstehen lässt in dem Sinne, dass mit dem Wegfall der Religion die allgemein menschliche Moral ans Licht getreten ist, der die Menschen aller Zeiten immer schon zuneigten und die durch die Religion überlagert und verstellt war.

Vielmehr ist diese Welt aus religiösen Wurzeln hervorgegangen, und man versteht die Moral des immanenten Humanismus nur auf diesem Hintergrund. Das betrifft

- die Weichenstellungen der *Reformation*, die zur Bejahung des gewöhnlichen Lebens geführt haben, die ein wesentlicher Bestandteil des immanenten Humanismus ist.
- die instrumentelle Einstellung zu den weltlichen Dingen, die ihre Wurzeln einerseits in dieser Bejahung des gewöhnlichen Lebens und andererseits in der Herausbildung des mechanistischen Weltbilds hat, das ebenso aus einer theologischen Weichenstellung hervorgegangen ist.

Beides hat in der Tendenz zur Folge, dass das ‚gute Leben‘ in eine poetische, instrumentelle Perspektive rückt als etwas, das wir durch *Handeln machen* und *hervorbringen* können: Handele so, dass Du möglichst viel Glück bewirkst.

Unterschied zu Aristoteles, für den das gute Leben nicht das Resultat einer *Poiesis*, sondern eine *Praxis* ist.

Der Unterschied lässt sich am Verhältnis von ‚gutem Leben‘ und ‚Glück‘ festmachen:

- Besteht das Glück im guten Leben (als einer *Praxis*) – so Aristoteles?
- Oder besteht das gute Leben im Glück als etwas, das poetisch-instrumentell bewirkt werden kann?

Hinweis: Utilitaristisch inspirierte eugenische und biomedizinische Visionen und Hoffnungen, die sich an den medizinischen Fortschritt im Sinne einer Verbesserung des Menschen und des menschlichen Lebens richten.

Taylors grosse Erzählung der Genese unserer modernen Situation endet mit einem *zweispältigen Befund*.

Für die Reformation war die Bejahung des gewöhnlichen Lebens *religiös* begründet, und sie bezog von dorthin ihren Sinn. Der Christ ist von Gott berufen, sich in den Dienst dieses Lebens zu stellen und im instrumentellen Gebrauch der weltlichen Güter zur Mehrung des allgemeinen Nutzens und Wohlergehens beizutragen.

Mit dem Wegfall dieses religiösen Rahmens wird es Taylor zufolge fraglich, warum eigentlich wir dieses Leben bejahen sollen. Gerade die instrumentelle Art der Beziehung, in die uns dieses Leben zu den weltlichen Gütern setzt, ist geeignet, diese Bejahung in Frage zu stellen.

„So sind die Doktrinen des Naturalismus und der aufgeklärten, instrumentellen Vernunft von vielen Seiten scharf attackiert worden, und zwar mit eben der Begründung, dass sie diese Bejahung unmöglich machen. Man hat ihnen vorgeworfen, dass sie uns von unserer eigenen Natur trennen, Spontaneität und Ausdruck abtöten, uns in eine dominierende, ausbeuterische Beziehung zu unserer inneren und äusseren Natur setzen, echte Gemeinschaft unmöglich machen, eine tote, farblose Welt schaffen, Sittlichkeit auf eindimensionales Interesse reduzieren, radikale und schöpferische Freiheit leugnen und vieles andere mehr.“⁸

⁸ Charles Taylor, Humanismus und moderne Identität, in: Krzysztof Michalski (Hg.), Der Mensch in den modernen Wissenschaften, Stuttgart 1985, 117-170, 159.

Auch die Moral, die die skizzierte Entwicklung hervorgebracht hat, wird mit dem Wegfall des religiösen Rahmens teilweise als „Kerker“ empfunden, d.h. als „etwas, das uns begrenzt und blendet“⁹.

Folge: Revolten und Einsprüche der *Gegenaufklärung*:

- Romantik
- Lebensphilosophie Nietzsches
- Lebensreformbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts
- Strömungen innerhalb der ökologischen Bewegung der zurückliegenden Jahrzehnte, Wiederverzauberung der Natur.

⁹ Charles Taylor, Die immanente Gegenaufklärung, aaO. 74.

Taylor sieht in alledem keine wirkliche Alternative. Zu sehr ist das, wogegen hier revoltiert wird, Teil unserer modernen Identität: „Ich bin der Ueberzeugung, dass wir alle viel zu sehr der modernen Kultur verhaftet sind, der Gewohnheit, unser Leben mit den Kräften der instrumentellen Vernunft zu ordnen, der Suche nach Verklärung durch die schöpferische Phantasie, dem Kult der Freiheit der Selbstbestimmung, als dass wir wirklich imstande sein könnten, uns von diesen poetischen Fähigkeiten zu lösen und uns selbst ohne Bezugnahme auf sie zu definieren. Fast immer, wenn wir einen derartigen Anspruch erheben, werden wir flunkern, ein Spiel des Als-ob spielen. Daraus folgt, dass etwas Analoges vom christlichen Antihumanismus unserer Tage gesagt werden muss ...“¹⁰

¹⁰ Humanismus und moderne Identität, aaO. 164.

Für Taylor schliesst freilich diese Verhaftung in der modernen Kultur die Möglichkeit religiösen Glaubens nicht definitiv aus. Zwar ist er weit davon entfernt, den Menschen dieser Kultur zu unterstellen, dass sie religiös sein müssen oder dass sie insgeheim, ohne dass ihnen dies bewusst ist, religiös sind. Im Unterschied zur verzauberten Welt des Mittelalters, in der es unmöglich war, nicht zu glauben, ist für den Menschen dieser Kultur der religiöse Glaube zu einer *möglichen* Option geworden, zu der er sich positiv oder negativ verhalten kann. Doch rechnet Taylor damit, dass entgegen bestimmten Säkularisierungsthesen die Religion nicht einfach verschwindet.¹¹

¹¹ Charles Taylor, *A Secular Age*, 2007.

Dies zeigt sich für ihn an der spirituellen Suche, die wir in der Gegenwart erleben, die allerdings nicht mehr an die verfassten Kirchen gebunden ist, sondern sich in einer Vielzahl von Ausdrucksformen gestaltet.

Taylor sieht die Menschen der modernen Kultur gespalten zwischen ihrer säkularen Identität, mit der sie einer rein immanenten Welt zugehören, und der Suche nach spirituellen Quellen, die sie über diese Welt hinausheben und ihrem Leben einen tieferen Sinn geben.

Vgl. hierzu Charles Taylor, *A Secular Age*, 2007.

3.2 Tugendethik

3.2.1 Kritik der Regelethik im Namen der Tugendethik

Ausgangspunkt moderner tugendethischer Ansätze: Kritik an der Regelethik:

„Viele Jahre lang wurde das Thema der Tugenden und Laster von den Moralphilosophen der analytischen Tradition merkwürdig vernachlässigt. Man ging stillschweigend davon aus, dass es nicht zu den Grundlagen der Ethik gehöre; und da Philosophen wie Hume, Kant und Mill ..., von denen sich die heutige Moralphilosophie grösstenteils herleitet, anscheinend auch dieser Meinung waren, ist die Vernachlässigung vielleicht gar nicht so überraschend. ...

Sicher ist jedenfalls, dass man dem, was wir über Moral wissen, nicht gerecht werden kann, wenn man nur in Begriffen von Regeln oder Normen spricht. Man muss auf die Tugenden zurückgehen.“ (Philippa Foot)

Diagnose: Regelethik wird dem Phänomen der Moral nicht gerecht.

Zur Erinnerung: Grundunterscheidung der modernen Moralphilosophie zwischen

- *deontologischen* Ansätzen: „Eine Handlung ist dann und nur dann moralisch richtig/zulässig, wenn sie sich in Übereinstimmung mit bestimmten (formalen oder substanziellen) Prinzipien befindet.“

Beispiel: Kantische Ethik mit dem formalen Prinzip des Kategorischen Imperativs

- *konsequenzialistische* Ansätze: Eine Handlung ist richtig/ zulässig, wenn sie die unter den gegebenen Umständen besten Konsequenzen hat.
Beispiel: Utilitarismus

Gemeinsam:

- Im Zentrum der Moral stehen *Handlungen*
- Moralische Normen sind universell und rational begründbar

Zur Stossrichtung der Kritik an der Regelethik im Namen der Tugendethik:

a) Kritik am Fokus auf die Handlung:

„Die Moral ist etwas Internes. Das Gesetz der Sittlichkeit muss die Form des ‚Sei so‘ und nicht die Form ‚Handle so‘ annehmen. Das wahre moralische Gesetz lautet nicht ‚Töte nicht‘, sondern ‚Hasse nicht‘. Nur in der Form einer Richtschnur für den Charakter kann das Gesetz der Sittlichkeit zur Darstellung kommen.“ (William Frankena)

b) Kritik am Fokus auf der Pflicht:

„Wir sollten die Begriffe der Pflicht und der Verpflichtung – im Sinne der *moralischen* Pflicht und der *moralischen* Verpflichtung – über Bord werfen..., falls das psychologisch möglich ist, ebenso unsere Begriffe des *moralisch* Richtigen bzw. Falschen und den *moralischen* Sinn von ‚sollte‘; denn sie sind alle Überbleibsel oder Derivate von Überbleibseln aus einer früheren Konzeption von Ethik, die heute nicht mehr allgemein besteht, und sie sind ausserhalb dieser Konzeption nur von Nachteil....

Es wäre eine wesentliche Verbesserung, wenn man statt ‚moralisch falsch‘ stets eine spezifischere Ausdrucksweise wie ‚unwahrhaftig‘, ‚unkeusch‘, ‚ungerecht‘ verwenden würde. Wir würden uns nicht mehr die Frage stellen, ob es ‚falsch‘ sei, dieses oder jenes zu tun, und damit direkt von irgendeiner Beschreibung einer Handlung zu diesem Begriff übergehen, sondern wir würden uns z.B. fragen, ob es *ungerecht* sei, *und hierauf wäre die Antwort manchmal unmittelbar einsichtig.*“ (Elizabeth Anscombe)

Hinweis: *thin* and *thick* moral concepts (Bernard Williams)

„Dünne“ (deontische) Begriffe: richtig, falsch, geboten, verboten usw.

„Dicke“ Begriffe: grosszügig, gerecht, gütig usw.

Vorgeschlagen wird also in obenstehendem Zitat, die dünnen deontischen Begriffe nach Möglichkeit aus unserer Moralsprache zu streichen bzw. durch dicke Begriffe zu ersetzen. Anscombe ist der Meinung, dass die dünnen Begriffe Relikte einer religiösen Ethik *göttlicher Gebote* sind, deren metaphysische Grundlage der Moderne abhanden gekommen ist. Daher hängen diese Begriffe jetzt in der Luft, und sie sind verzichtbar.

In den „dicken“ Begriffen – gerecht, grosszügig usw. – klingt das tugendethische Interesse von Anscombe an, und sie gilt als eine wichtige, aus der analytischen Philosophie (Schülerin von Wittgenstein) herkommende Erneuerin der Tugendethik.

c) Das moderne moralphilosophische Denken entfremdet uns unseren Motiven:

„Von einigen wenigen rühmlichen Ausnahmen abgesehen, handeln moderne ethische Theorien immer nur von Gründen, von Werten, davon, worauf Rechtfertigungen gründen. Sie versagen aber, wenn es gilt, Motive und motivationale Strukturen und Beschränkungen des ethischen Lebens zu untersuchen....

Als Zeichen eines guten Lebens gilt uns eine Harmonie zwischen jemandes Motiven und seinen Gründen, Werten und Rechtfertigungen. Nicht von etwas motiviert zu sein, was man wertschätzt – was man also für gut, angenehm, richtig, schön usw. hält –, zeugt von einem Leiden des Geistes. Und ebenso zeugt es von einem Leiden des Geistes, etwas nicht zu schätzen, was einen motiviert. Ein solches Leiden bzw. mehrere solcher Leiden können zu Recht als *moralische Schizophrenie* bezeichnet werden, da sie in einer Spaltung zwischen jemandes Motiven und seinen Gründen bestehen.“ (Michael Stocker, Die Schizophrenie der modernen ethischen Theorien)

Bei „Motiven“ denkt Stocker an Phänomene wie Freundschaft, Liebe usw.

d) Kritik am Projekt rationaler Begründung der Moral

„Das Projekt der rationalen Rechtfertigung der Moral ist eindeutig gescheitert; und seitdem fehlt der Moral ... jede öffentliche, gemeinsame, logische Grundlage oder Rechtfertigung. In einer Welt profaner Rationalität kann die Religion dem moralischen Denken und Handeln keinen solchen gemeinsamen Hintergrund und keine Grundlage mehr geben; und das Scheitern der Philosophie, das zu geben, was die Religion nicht mehr bieten kann, war eine der wesentlichen Ursachen dafür, dass die Philosophie ihre zentrale kulturelle Rolle verlor und ein auf die akademische Welt beschränktes Randgebiet wurde.“ (Alasdair MacIntyre, Der Verlust der Tugend)

3.2.2 Die Alternative: Tugenden und Tugendethik

3.2.2.1 Die aristotelische Tugendlehre

Heutige Vertreterinnen und Vertreter der Tugendethik suchen zumeist Anschluss an die antike Tradition und hier insbesondere an Aristoteles und dessen Tugendbegriff. Für ein Verständnis der heutigen tugendethischen Debatte ist es daher unerlässlich, wenigstens in Grundzügen die aristotelische Tugendkonzeption im Kontext seiner Ethik verstanden zu haben.

„Jedes praktische Können und jede wissenschaftliche Untersuchung, ebenso alles Handeln und Wählen strebt nach einem Gut, wie allgemein angenommen wird. Daher die richtige Bestimmung von ‚Gut‘ als ‚das Ziel, zu dem alles strebt‘.“ (Aristoteles, Anfang der Nikomachischen Ethik)

Hinweis: Begriff der *Strebensethik*

„Dabei zeigt sich aber ein Unterschied zwischen Ziel und Ziel: das einermal ist es das reine Tätigsein, das anderemal darüber hinaus das Ergebnis des Tätigseins: das Werk.“

Darin liegt die Unterscheidung zwischen:

- *Praxis*, die ihr Ziel in sich selbst hat, und
- *Poiesis*, die ihr Ziel ausserhalb ihrer selbst hat im Werk.

„Wenn es nun wirklich für die verschiedenen Formen des Handelns ein Endziel gibt, das wir um seiner selbst willen erstreben, während das übrige nur in Richtung auf dieses Endziel gewollt wird, und wir nicht jede Wahl im Hinblick auf ein weiteres Ziel treffen – das gibt nämlich ein Schreiten ins Endlose, somit ein leeres und sinnloses Streben – dann ist offenbar dieses Endziel ‚das Gut‘ und zwar das oberste Gut.

Hat nun nicht auch für die Lebensführung die Erkenntnis dieses Gutes ein entscheidendes Gewicht ...?“

Welches ist das oberste Gut?

„Man wird zugeben: es gehört in den Bereich der Kunst, welche dies im eigentlichsten und souveränsten Sinne ist. Als solche aber erweist sich die *Staatskunst*. Sie nämlich setzt fest, *welche Formen praktischen Könnens in den einzelnen Gemeinwesen unbedingt vertreten sein sollen*, ferner, in welchem und bis zu welchem Grad der einzelne Bürger sich zu beschäftigen hat. ... Da sie es also ist, die sich der übrigen praktischen Künste als Mittel bedient und dazu noch gesetzgeberisch bestimmt, was zu tun und was zu lassen sei, *so umfasst ihr Endziel die Ziele aller anderen und dieses ihr Ziel ist daher für den Menschen das oberste Gut*.

Wenn auch somit das Ziel für den Einzelnen und für das Gemeinwesen identisch ist, so tritt es doch am Gemeinwesen bedeutender und vollständiger in Erscheinung. ... Es ist gewiss nicht wenig, wenn der einzelne für sich es erreicht; schöner noch und erhabener ist es, wenn Völkerschaften oder Polis-Gemeinden so weit kommen.“

Der Mensch ist ein ‚zoon politikon‘, d.h. ein Gemeinschaftswesen. Daher gibt es bei Aristoteles drei Ebenen der Reflexion über das Gute als das Ziel des Strebens:

- *Ethik* (Lebensführung des einzelnen)
- *Oekonomik* (Haushalt)
- *Politik* (Polis-Gemeinde)

Welches ist das höchste von allen Gütern, die man durch Handeln erreichen kann?

Antwort: Das Glück (*Eudaimonia*). Denn das Glück hat in der Tat den Charakter eines obersten Zieles. „Denn das Glück erwählen wir uns stets um seiner selbst willen und niemals zu einem darüber hinausgehenden Zweck.“

Worin aber besteht das Glück für den Menschen?

Aristoteles gewinnt die Antwort hierauf über eine anthropologische Unterscheidung verschiedener Seelenteile:

- Vegetativer Seelenteil (Wachstum, Ernährung; mit Pflanzen gemeinsam)
- Affektiver Seelenteil (Affekte; mit Tieren gemeinsam)
- Rationaler Seelenteil (für den Menschen spezifisch)

Hinweis zum aristotelischen Begriff der Seele: Ursprung der Selbstbewegung; so ist der vegetative Seelenteil der Ursprung des Wachstums

„Wir nehmen nun an, dass die dem Menschen eigentümliche Leistung ist: ein Tätigsein (*Praxis*) der Seele gemäss dem rationalen Element oder jedenfalls nicht ohne dieses...“

Das höchste Gut, also das Glück, muss dabei eine *Praxis* sein und keine *Poiesis* (und kein Resultat einer *Poiesis*), da bei jeder *Poiesis*, die als solche etwas ausserhalb ihrer selbst herstellt, die Frage angeschlossen werden kann, zu welchem Ziel oder Zweck dieses hergestellt wird, und somit wäre diese *Poiesis* kein Endzweck, also nicht das gesuchte höchste Gut.

Dabei kann nun ein Tätigsein vollkommener oder unvollkommener sein wie bei einem durchschnittlichen Kitharasieler und einem hervorragenden Kitharasieler.

„... so gewinnen wir schliesslich das Ergebnis: das oberste dem Menschen erreichbare Gut stellt sich dar als ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit. Gibt es aber mehrere Formen wesenhafter Tüchtigkeit, dann im Sinne der vorzüglichsten und vollendetsten.“

Das oberste dem Menschen erreichbare Gut ist damit die *vernunftgemässe Lebensführung in ihrer grösstmöglichen Vollkommenheit*, denn hierin manifestiert sich die dem Menschen – als einem mit Vernunft ausgestatteten Lebewesen – eigentümliche „wesenhafte Tüchtigkeit“.

Dieses höchste Gut für den Menschen muss sich in einem vollen Menschenleben realisieren:

„Beizufügen ist noch: ‚in einem vollen Menschenleben‘. Denn eine Schwalbe macht noch keinen Frühling und auch nicht einen Tag. So macht auch nicht ein Tag oder eine kleine Zeitspanne den Menschen glücklich und selig. Dies also sei eine erste Skizze des obersten Gutes.“

Hinweis auf Glücksverständnis in der Moderne (z.B. Utilitarismus)

„Indes gehören zum Glück doch auch die äusseren Güter. Denn es ist unmöglich, zum mindesten nicht leicht, durch edle Taten zu glänzen, wenn man über keine Hilfsmittel verfügt. Lässt sich doch vieles nur mit Hilfe von Freunden, von Geld und politischem Einfluss, also gleichsam durch Werkzeuge erreichen. Ferner: es gibt gewisse Güter, deren Fehlen die reine Gestalt des Glückes trübt, zum Beispiel edle Geburt, prächtige Kinder, Schönheit; denn mit dem Glück des Mannes ist es schlecht bestellt, der ein ganz abstossendes Aeusseres oder niedrige Herkunft hat und ganz allein im Leben steht und kinderlos ist. Noch weniger kann man von Glück sprechen, wenn jemand schlechte Kinder oder Freunde besitzt oder gute durch den Tod verloren hat.“

Hier entzündet sich dann die weitere Diskussion, insbesondere in der Stoa. Ist es nicht doch möglich, selbst bei ungünstigsten äusseren Lebensumständen, das Glück – dort verstanden als Seelenruhe, Ataraxia, Unerschütterlichkeit – zu erlangen? Ideal des stoischen Weisen, wie er in der folgenden Kritik von Augustin gezeichnet wird:

„So gross ist in diesen Menschen, die sich einreden, sie besässen schon jetzt das höchste Gut und erreichten aus eigener Kraft die Glückseligkeit, der törichte Hochmut, dass ihr Weiser, d. h. der von ihnen in seltsamer Verblendung sogenannte Weise, auch wenn er blind, taub und stumm wird, auch wenn er an den Gliedern gelähmt, von Schmerzen gepeinigt und von allen irgend aussprech- und ausdenkbaren Übeln überfallen wird, so dass er sich gezwungen sieht, selbst Hand an sich zu legen, sich trotzdem nicht schämt, ein von solchen Übeln überschwemmtes Leben glücklich zu nennen.“ (Augustin)

„Jetzt sind wir von Uebeln umringt, die wir geduldig ertragen müssen, bis wir zu jenen Gütern gelangen, wo all das ist, dessen wir uns unsagbar freuen, aber nichts mehr, das wir noch erdulden müssten. Solch ein Heil, wie es die zukünftige Welt bescheren soll, wird dann die endgültige Seligkeit sein.“

Die Bedeutung der Tugenden:

„Daraus erwächst nun auch die Frage, ob man glücklich werden kann durch Lernen oder Gewöhnen oder sonstwie durch Übung oder ob das Glück uns zuteil wird durch eine Gabe der Gottheit oder etwa gar durch Zufall. Wenn es nun überhaupt ein Geschenk der Götter an die Menschen gibt, so kann folgerichtig auch das Glück eine Gabe der Gottheit sein und zwar umso eher, als es unter den menschlichen Gütern das wertvollste ist. Die Antwort darauf gehört allerdings mehr in eine andere Untersuchung. Doch ist soviel klar: selbst wenn uns das Glück nicht von den Göttern gesandt wird, sondern durch ethisches Handeln und in gewisser Weise durch Lernen und Üben zuteil wird, so gehört es doch zu den göttlichsten Gütern.“

Die Frage, ob man glücklich werden kann durch Lernen und Gewöhnen, führt zum Begriff der Tugend. Tugenden werden durch Übung und Gewöhnung zuteil: Durch tapferes Handeln werden wir tapfer, durch gerechtes Handeln gerecht usw.

Zum Verständnis muss man sich die Grundbedeutung von ‚Tugend‘ vergegenwärtigen: Das, was zu etwas tüchtig macht. (Die Tugend eines Messers besteht in dem, was es tüchtig macht zu schneiden, d.h. in der Festigkeit und Schärfe der Klinge)

Ganz in diesem Sinne sind die Tugenden für Aristoteles das, was zum Erreichen des dem Menschen bestimmten Ziels, der *Eudaimonia*, tüchtig macht bzw. befähigt.

Aristoteles bestimmt dabei Tugenden als *Haltungen (Hexis)*, d.h. als feste Einstellungen oder Charakterzüge wie Grosszügigkeit, Tapferkeit, Weisheit usw.

Die Einteilung der Tugenden ergibt sich aus der Einteilung des Seelenvermögens:

- Der vegetative Seelenteil hat keinen Anteil am Rationalen. Insofern steht er auch in keinem Bezug zu den Tugenden, die ihrem Wesen nach auf die Vervollkommnung *des dem Menschen eigentümlichen* Tätigseins gerichtet sind. Dieses ist dadurch charakterisiert, dass es ein Element es Rationalen enthält.

- Der affektive Seelenteil – das Strebevermögen – besitzt das Vermögen, auf das Rationale „hinzuhören“ bzw. ihm zu gehorchen, „so wie ein Kind auf den Vater hört“. Die Tugenden, die sich auf diesen Teil beziehen (z. B. Mut oder Mässigung), nennt Aristoteles *ethische Tugenden*.
- Schliesslich gibt es den Teil, der „das Rationale im eigentlichen Sinne und in sich selbst“ hat, d. h. den Verstand. Auch dieser Teil kann durch Uebung und Gewöhnung entwickelt und vervollkommnet werden. Die Tugenden, die sich auf diesen Teil beziehen (Klugheit, Urteilsfähigkeit usw.) heissen *dianoetische Tugenden (Verstandestugenden)*.

Mesotes-Lehre:

Ethische Tugenden halten die Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig. (Das gilt nicht für die *dianoetischen* Tugenden)

Beispiel:

- Die Tugend der Tapferkeit hält die Mitte zwischen Ängstlichkeit und Tollkühnheit.
- Die Tugend der Gerechtigkeit, die Aristoteles ebenso als eine *ethische* Tugend begreift, hält die Mitte zwischen einseitigem persönlichem Vorteilsstreben (Gier) und völligem Verzicht zugunsten des Vorteilsstrebens anderer.

Ethische Tugenden sind wesentlich *gegen bestimmte Affekte* wie z.B. Ängstlichkeit gerichtet, in deren Beherrschung wir uns einüben, damit sie keine kausale Macht über unser Denken und Handeln gewinnen.

Ziel der Aneignung ethischer Tugenden: *Bildung* der Affekte, nicht: ihre Unterdrückung. Im Fall ihrer Unterdrückung würden wir „stumpf wie die Tölpel“ (Aristoteles)

Die Aneignung der Tugenden befähigt darüber hinaus zur Erkenntnis des in einer Situation *Richtigen*, also zur Erkenntnis dessen, was in dieser Situation zu tun ist. Das gilt nicht nur für die dianoetischen Tugenden, sondern ebenso und vor allem für die *ethischen*.

Denn bei einer praktischen Entscheidung, bei der es um das in einer Situation *Richtige* geht, wirken gemäss Aristoteles Affekt und Verstand zusammen: „So ist denn die Entscheidung ein vom Affekt bestimmter Verstand oder ein vom Verstand bestimmter Affekt.“

Hinweis: Aktualität dieser Sicht, Emotionsforschung

Daher setzt eine solche Entscheidung, weil bei ihr die Affekte beteiligt sind, die *Bildung* der Affekte voraus. Wenn es z.B. um Gerechtigkeit geht, dann setzt eine diesbezügliche Entscheidung die Tugend der Gerechtigkeit voraus, mit der die eigene Gier und das einseitige Vorteilsstreben zurückgedrängt werden.

Entscheidend für die Erkenntnis des Richtigen ist somit die Tugend. Das ist die tugendethische Position: *Der vollkommen Tugendhafte ist in jeder Situation in der Lage, das Richtige zu erkennen und zu realisieren.*

Die aristotelische Ethik hat dabei einen situationsethischen Zug: „Die Entscheidung liegt in der Wahrnehmung“ (1109 b 23)

Damit wird deutlich, dass und warum die Tugendethik als *Alternative* zur Regelethik profiliert worden ist und profiliert wird.

Literaturhinweis: Linda Trinkaus Zagzebski, *Virtues of Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Entscheidend ist nicht die Begründung des moralisch Richtigen aus ethischen Theorien und Prinzipien. Entscheidend ist die Bildung des Charakters in Gestalt von Tugenden, die uns in jeder Situation das Richtige erkennen lassen.

Hinweis: Bedeutung der Tugendethik angewandt-ethischen
Diskussionszusammenhängen

- Ärztliches Ethos als Tugendethos
- Tugendethische Überlegungen im Bereich der Wirtschaftsethik

Zur aristotelischen Ethik bleibt ein wichtiger Punkt nachzutragen. Die Tugenden sind hier nicht bloss *Mittel* zum Erreichen des Glücks, so als liesse sich dieses von der Tugend trennen.

Vielmehr realisiert sich das Glück in der Tugend bzw. in einem Leben gemäss der Tugend, und zwar das Glück sowohl des *einzelnen* als auch des *Haushalts* als auch der *Polis*.

Die christliche Rezeption der aristotelischen Tugendlehre

Die Rezeption der aristotelischen Tugendlehre in der scholastischen Theologie, insbesondere bei Thomas von Aquin, schlägt die Brücke zur christlichen Auffassung des menschlichen Lebensvollzugs, indem der Tugendbegriff auf „Glaube, Hoffnung und Liebe“ (1. Kor 13, 13) übertragen wird.

„Er <Aristoteles> sagt, dass nichts den glücklich zu nennen hindere, der gemäss der vollendeten Tugend tätig ist und dazu so viel an äusseren Gütern besitzt, wie hinlänglich ist zur Betätigung der Tugend, und zwar nicht nur in einer kurzen Zeit, sondern in der vollen Dauer des Lebens, d. h. einer langen Zeit. Und in der Tat reicht das aus, dass jemand könnte selig genannt werden – in diesem Leben.“ (Thomas von Aquin)

„Weil aber ein natürliches Begehren nicht vergeblich sein kann, kann man mit Recht annehmen, dass dem Menschen eine vollendete Seligkeit aufbewahrt und vorbehalten wird nach diesem Leben.“

Grundlegende Unterscheidung bei Thomas: *Natur-Uebernatur*. Sie ermöglicht es, die aristotelische Ethik und insbesondere Tugendlehre für den Bereich der *Natur* zu adaptieren.

Was aber die Ausrichtung auf die Übernatur betrifft, so greift Thomas einen Grundsatz des Aristoteles auf, nämlich *dass die Natur nichts umsonst tut*, insbesondere nicht damit, dass sie den Menschen mit dem Streben nach Glück ausgestattet hat. Denn andernfalls, wenn es keine Erfüllung gäbe, wäre das menschliche Streben und Leben sinnlos. Daher kann ein natürliches Begehren, nämlich hinsichtlich der vollendeten Seligkeit, nicht vergeblich sein.

Die Tugenden im aristotelischen Sinne, die für die Glückseligkeit in „diesem Leben“ nötig sind, werden ergänzt durch die sogenannten „theologischen Tugenden“ *Glaube, Liebe und Hoffnung*. Sie können nicht, wie die aristotelischen Tugenden, allein durch Übung und Gewöhnung erworben werden, sondern für sie bedarf es des Beistands des Heiligen Geistes. Er muss den Anfang machen, indem diese Tugenden aufgrund göttlicher Gnade dem Menschen „eingegossen“ werden.

Ist dieser Anfang gemacht, dann kann der Mensch durch einen entsprechenden Lebenswandel sich diese Tugenden in immer vollkommenerer Weise aneignen und Werke tun, die von Gott belohnt werden.

Der Begriff ‚Tugend‘ ist also in seiner Anwendung auf den Glauben, die Liebe und die Hoffnung in seiner Grundbedeutung zu verstehen, d. h. als etwas, das zu etwas tüchtig/tauglich macht. Die theologischen Tugenden machen den Menschen tüchtig im Hinblick auf sein eigentliches Ziel, die vollendete Seligkeit, die Thomas sich als *visio Dei*, die Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht denkt.

Der Grundgedanke der Tugendlehre des Thomas ist die reale Ertüchtigung des Menschen im Blick auf dieses ihm bestimmte Ziel.

Ob Glaube, Hoffnung und Liebe im Sinne von Tugenden begriffen werden können, wird dann ab der Reformation zwischen protestantischer und katholischer Theologie umstritten sein.