

3. Die Fragwürdigkeit der Tugenden

Die Überlegungen zum Humanitätsgedanken und das damit verbundene und schon erwähnte Problem der Freiheit führen unmittelbar zu den Grundlagen eines ethisch gegründeten Lebens, insofern man in diesem auf den ersten Blick eine Diskrepanz zwischen bewußt gelebter Freiheit und den diese Freiheit einschränkenden Tugenden vermuten möchte. Denn Tugenden sind zweifelohne auch mit Verzicht hinsichtlich des Auslebens freiheitlicher Lebensentwürfe verbunden. In diesem Zusammenhang gilt es daher auch, einen Blick auf die Prinzipien eines ethisch gegründeten Lebens zu werfen, die immer auch auf Werte rekurrieren, d.h. die dem Leben selbst und allen Handlungsintentionen Sinn und damit Wert verleihen. Freiheit steht von daher in vielerlei Hinsicht sowohl in engem Bezug zum „Können“ und „Wollen“ als auch zum „Dürfen“ in Gestalt eines sinnvollen und wertgetragenen Handelns, das durch bestimmte Tugenden als Korrektiv subjektiver Handlungen charakterisiert ist. Dabei ist nicht zu vergessen, daß der Begriff Tugend eine besondere Form der Vollkommenheit von Handlungen bezeichnet, die das Leben regeln und ihm zugleich aufgrund seiner Bedeutung für die Entfaltung der Persönlichkeit Tiefe verleihen. Tugenden sind nicht nur Ausdruck von Kompetenz oder Perfektion des Handelns (also wertneutral), sie sind immer auch Motiv zur Verwirklichung des Guten. So darf auch M. Rhonheimers Definition der Eigenschaften von Tugenden verstanden werden, wenn er hervorhebt: „Tugend ist Können, Virtuosität, Brillanz, Souveräni-

tät, Kompetenz, Treffsicherheit usw. in spezifischen Bereichen des Erkennens, Herstellens und Handelns. Sie ist die Vollkommenheit des Menschseins im Bereich seiner Tätigkeit und damit auch Vollkommenheit und Erfüllung von Freiheit“.¹ Aus ontologischer Sicht präzisiert, bedeutet dies: Tugend ist Ausdruck der inneren Harmonie des Menschen mit dem Sein, welche alle menschlichen Strebungen zum Sinnvollen hin bewegt.²

Grundsätzlich wird eine Unterscheidung getroffen zwischen ‘vernünftigen’ Handlungen, die als sittliche auf einer affektiven Motivationsgrundlage beruhen, und intellektuell gesteuerten tugendhaften Handlungen, die vom Willen beeinflußt sind (dianoetische Tugenden). Die letztere Form ist im klassischen (aristotelischen) Sinne diejenige, die auf einen Menschen zutrifft, der sein menschliches Vermögen im Blick auf ein geordnetes Leben bewußt auf das Gute und Sinnvolle richtet. Diese Haltung zur Welt allein umfaßt trotz ihrer offenkundigen Vollständigkeit jedoch nicht alle Aspekte tugendhaften Lebens, insofern erst durch das Hinzutreten affektiver Elemente das Seelische des Menschen miteinbezogen wird. Am Beispiel des Begriffs Freiheit ließe sich dann sagen, daß der Intellekt durchaus Freiheit gewähren wird, aber es fehlt ihm das „Mitfühlen“ hinsichtlich der existentiellen menschlichen Befindlichkeit (im ontologischen Sinne das Einsführen mit allem

¹ Vgl. M. Rhonheimer: Die Perspektiven der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik. Berlin 2001, S. 173.

² Einer solchen auf metaphysischen Grundlagen basierenden Vorstellungen ethischen Handelns steht indes die Auffassung von Metaphysik als bloß theoretische Disziplin entgegen, aus der sich keine Ethik entwickeln läßt (Vgl. H. Krämer: Replik: Die Integrative Ethik in der Diskussion. In: Zur Grundlegung einer integrativen Ethik. Hg. von M. Endreß. Frankfurt/M. 1995, S. 205-249, hier S. 207. Daß aus einer seit der Antike zu verfolgenden Seinsmetaphysik als Metaphysik der Erfahrung allerdings verbindliche und überzeugende Grundlagen für eine Ethik (für allem hinsichtlich der begründenden Instanz ethischer Akte) gewonnen werden können, wird von Krämer verkannt.

Seienden), welche sich als Empfindung der *Gleichwertigkeit im Sein* konkretisiert.

Freiheit ist seit der Aufklärung ein erstrebenswertes Ziel jeder modernen Gesellschaft, obgleich dieses Ziel nicht in jeder Kultur mit denselben Vorstellungen verbunden ist. So werden in vielen Ländern Einschränkungen aller Art unter dem Begriff Tugend mit der Tradition, religiös, geschlechtsspezifisch oder ideologisch begründet, so daß von wirklicher Freiheit nicht mehr die Rede sein kann. Auf der anderen Seite beweist vor allem die westliche Welt, daß Freiheit zu Liberalismus verkommt, der wiederum selbst zum Instrument der Einschränkung von Freiheit wird, insofern es nur eine Frage der Macht, der Rücksichtslosigkeit oder des puren Egozentrismus ist, inwieweit diese für sich in Anspruch genommene, falsch verstandene Freiheit den anderen einschränkt. Doch die westliche Welt klammert sich an den Irrglauben, daß auch zuhöchst differierende Auffassungen der unterschiedlichsten Kulturen in Bezug auf Freiheit und Menschenrechte rational zu einem Konsens kommen und ein problemloses friedliches Zusammenleben garantieren könnten. Verdrängt nicht aber wirtschaftliches und politisches Machtstreben jede kritische Reflexion? Macht sich dieser Opportunismus nicht schuldig gegenüber denjenigen, die in der zivilisierten Welt Hierarchien und Unterdrückungsmechanismen als überwunden betrachtet glauben? Darf man nicht mit Recht von einem Rückfall in die Barbarei sprechen, wenn das Leben selbst nicht mehr als „höchster Wert“ anerkannt wird und Indifferenz jede inhumane Praktik zuläßt?³ Hierzu bemerkt P. Sloterdijk: „Weil aber... alle Unterschiede auf der Basis der Gleichheit, also einer im voraus festgesetzten Ununterschiedenheit, vorgenommen

³ Vgl. hierzu die kritische Gesellschaftsanalyse von M. Henry: Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik. Freiburg/München 1994, u.a. S. 274.

werden, sind alle modernen Unterscheidungen mehr oder weniger akut von der Indifferenz bedroht“.⁴

Individuelle Freiheit endet mithin an der Freiheit des Nächsten und seinen Menschenrechten, und es bedarf einer Regelung, die das Gleichgewicht zwischen der Freiheit des einen und des anderen sicherstellt. Diese Regelungen aber basieren in den meisten Fällen auf funktionalen und pragmatischen Erwägungen, weniger aber auf ethischen oder moralischen Vorstellungen, besonders dann, wenn sie von institutioneller Natur sind. Dem wäre allerdings mit Martin Rhonheimer entgegenzuhalten, daß ethisches Verhalten, z.B. in der klassisch-eudämonistischen Auffassung, aufgrund der subjektiven Wendung zum Guten erfolgt, in dem der Mensch sein Glück sieht. Dabei geht es nicht nur um individuelle Befriedigung, sondern vielmehr um „Erfüllen des Strebens nach Maßstäben von Vernünftigkeit“, und der Ethik gehe es dann darum, „die Bedingungen für die ‘Wahrheit der Subjektivität’ zu analysieren“. Eine Tugendethik müsse daher behaupten, daß eben diese Bedingungen im Besitz der Tugend selbst bestehen.⁵ Fraglich bleibt jedoch, ob das vernünftigerweise Gute mit dem subjektiv gut Erscheinenden identisch ist. Weitere Zweifel an der Überzeugungskraft einer ‘Tugendethik’ entstehen, wenn Rhonheimer behauptet, sittliche Tugenden seien affektive Bedingungen für die Vernünftigkeit des Handlungssubjekts, insofern sie das handelnde Subjekt „affektiv auf das Gute“ ausrichten und auf diese Weise die praktische Vernunft „potenzieren“: „insbesondere die Fähigkeit, auch im Einzelnen und Konkreten das sittlich Richtige zu erkennen und es auch effektiv zu nutzen“.⁶ Wie aber kommt der Mensch in den Besitz

⁴ Vgl. P. Sloterdijk: Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft. Frankfurt/M 2000, S. 86.

⁵ M. Rhonheimer: Die Perspektiven der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik. Berlin 2001, S. 169.

⁶ A.a.O. Der dem Konzept seiner „Tugendethik“ zugrundeliegende optimistische Blick auf den Menschen offenbart zwar Rhonheimers Idealvorstel-

der Tugenden? Welches sind die Motive und welche Begründung könnte für die Realisation tugendhafter Handlungen angeführt werden? Und welche Instanz überhaupt liefert die Sicherheit, daß das subjektive Erkennen auf das Gute gerichtet ist? Was geschieht, wenn die „tugendhafte Vernünftigkeit des Handlungssubjekts“ mit seiner Freiheit oder der des anderen kollidiert? Diese Fragen beweisen, daß die Annahme des Guten oder die Annahme eines zum Guten hin tendierenden Subjekts noch keinerlei Gewißheit über tatsächlich gutes Handeln liefern.⁷

Nun ist, wie man bei kritischer Beobachtung der modernen Gesellschaft leicht erkennt, der Freiheitsdrang in einem Maße gewachsen, daß man dieser Erscheinung des Zeitgeistes allenfalls resigniert begegnen kann. Denn mahnende Stimmen aus Politik, Pädagogik oder Philosophie finden kaum Gehör für ihre Hinweise, daß die Tugenden wiederzuentdecken seien, wolle man nicht vollends in die Barbarei zurückfallen. Und so wird nicht nur der Jugend vorgelebt, daß Selbstverwirklichung und Durchsetzen jeden Wunschkens ein Attribut zielgerichteter Lebenshaltung sei, alle einflußreichen Instanzen unterstützen dieses Vorhaben darüber hinaus noch - und dies vor allem auch aus kommerziellen oder politischen Gründen. Gebt dem Volk Brot und Spiele, und es wird willfährig und kritiklos zur Masse, die sich jeder Verantwortung entzieht.

Die veralteten und den „ewig Gestrigen“ zugeordneten Tugendbegriffe wie Leistung, Verantwortung, Treue usw. lassen sich

lung von einer moralischen Gesellschaft, er verstellt jedoch zugleich den Blick auf die Realität, d.h. auf den durch subjektive Bedürfnisse entstehenden Konflikt zwischen Wollen und Können.

⁷ Ähnlich verhält es sich mit M. Hauskellers „Versuch über die Grundlagen der Moral“ (München 2001), in dem zwar moralisch überzeugend, aber ohne hinreichende Begründung auf das Verantwortungsgefühl des Menschen zu moralischem Handeln rekurriert wird. So läßt sich sein ‘Versuch’ im besten Falle als *Appell* zu sittlichem Handeln verstehen, nicht aber als Grundlage eines Ethikkonzepts, das Geltung beanspruchen kann.

mithin nicht ohne weiteres in die Diskussion bringen, werden sie doch häufig im besten Falle belächelt oder gar in Verbindung gebracht mit faschistischem Gedankengut. Zudem sieht man sich bestätigt, daß Erfolg nur durch Rücksichtslosigkeit erreicht werden kann, und daß das Leben nur dann Sinn hat, wenn man dem Vergnügen hier und jetzt lebt. Die einen führen diese Entwicklung zurück auf den Verlust religiösen Einflusses, auf familiäre Bindungslosigkeit oder ganz allgemein auf Orientierungslosigkeit im Weltverhalten und dem damit verbundenen Individualitätsverlust. Die anderen sehen diese Entwicklung eher indifferent und verteidigen den Standpunkt, man könne ohnehin in einer Demokratie keine Schranken setzen, und jeder könne und dürfe seinen Vorstellungen entsprechend leben.

Aber ist es wirklich so absonderlich, den abhandengekommenen Tugenden wieder einmal nachzuspüren und ihre Bedeutung für den Menschen und die Gesellschaft zu untersuchen? Muß der Rückgriff auf Tugenden mit dem Verlust von Freiheit verbunden sein, oder gewinnt nicht der Mensch eine ganz andere Qualität von Freiheit, wenn er sich wieder auf Grundlegendes besinnt?

Nun sind diese Gedanken nicht leicht zu vermitteln, wenden sie sich doch an den Menschen der Gegenwart, der vor allem sein Glück in einem nach außen gerichteten Leben sucht. In diesem Leben ist nicht viel Raum für eine Reflexion über den wirklichen Sinn des Lebens und vor allem keine Zeit. Die Schnellebigkeit lässt ein Nachdenken nicht zu, sie verführt vielmehr zum Verdrängen von Zeit und verhindert auf diese Weise intensives Fragen und kritisches Denken.

Im folgenden soll nicht nur an die verlorengegangenen Tugenden erinnert werden, es soll vielmehr ins Bewußtsein gerufen werden, daß Tugenden zum einen eine notwendige Grundlage im Miteinander auch der heutigen Zeit sind, daß sie zum anderen aber auch - selbst wenn verschiedene Formen der Tugend uns heute durchaus

fragwürdig erscheinen - der Selbstverdierung des Menschen dienen. Dabei ist es nicht unwesentlich, einige Aspekte der Tugend - z.B. die Tapferkeit - einer kritischen Betrachtung zu unterziehen, weil sie tatsächlich einem Bedeutungswandel unterliegen und mit den Maßstäben der Gegenwart aktualisiert werden müssen.

I

Mit seinem frühen Buch „Der Verlust der Tugend“⁸ hat der amerikanische Philosoph Alasdair MacIntyre in die Debatte um moralisches Verhalten eingegriffen und ist dabei sehr scharfsinnig und kritisch auf die konkrete Situation der Zeit im Blick auf die philosophiegeschichtlichen Grundlagen eingegangen, indem er zunächst behauptet, daß die Sprache der Moral in der heutigen Welt „verwahrlost“ sei, dies aber gar nicht mehr bemerkt werde.⁹ Schon seine ersten Bemerkungen verweisen auf die Problematik der Verständigung über ethische Fragen, die keinerlei Konsens über Lösungen zu erlauben scheinen, denn: „Die oberflächliche Sprache unserer Kultur neigt in diesem Zusammenhang dazu, selbstgefällig von moralischem Pluralismus zu reden“.¹⁰ Sinnvoll über ethische Forderungen zu diskutieren, verlange indes zunächst ein gemeinsames Vokabular, von einer gemeinsamen Grundlage zunächst einmal ganz abgesehen. Dementsprechend wendet er sich auch vehement gegen die Absichten der Aufklärungsmoral, insofern diese die Tugenden überkommener Lebensformen eliminieren und durch rationalistisch begründete Normen ersetzen

⁸ A. MacIntyre: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt/New York 1987.

⁹ A.a.O., S. 15f.

¹⁰ A.a.O., S. 19ff.; 24.

wolle.¹¹ Durchaus ablehnend stellt er sich ferner gegen jene vor-modernen Traditionen, die vorgeben, unanfechtbare Maximen vorgelegt zu haben, nach denen die Menschen glücklich in hermetisch abgeschlossenen Sinnhorizonten und mit allgemein akzeptierten Zielvorstellungen leben könnten. Aufgrund der Veränderung aller Lebensformen müsse nun für die „übernommenen, wenn auch zum Teil umgewandelten Regeln der Moral ein neuer Status gefunden werden, da ihnen ihr alter teleologischer und ihr noch älterer kategorischer Charakter als Ausdruck eines letztlich göttlichen Gesetzes genommen wurde“. Denn wenn kein solch intersubjektiv überzeugender Status gefunden werde, erscheine die Berufung auf jede Art moralischer Normen als „Werkzeug des individuellen Wunsches und Willens“.¹²

Weder die Vorstellung einer Gründung der Ethik auf den kategorischen Imperativ Kants noch eine solche auf innere moralische Empfindungen (die ja schon Nietzsche verspottet hatte¹³) hält MacIntyre aufgrund des fiktiven und illusionistischen Charakters der Begründungen für das geeignete Fundament einer Ethik. Fraglich bleibt ferner, ob die Vernunft als Instanz für moralisch zu rechtfertigenden Handelns gelten kann, steht sie doch immer auch im Zwiespalt des Abwägens zwischen eigenem Vorteil und möglichen altruistischen Agieren.¹⁴ Dennoch bleibt Nietzsche, wie MacIntyre mit Recht betont, der „Moralphilosoph der Gegenwart“, der das Scheitern aller Moraltheorien besonders deutlich erkannt habe, auch wenn er der Illusion erliege, an „durch heroischen Wil-

¹¹ A.a.O., S. 66ff. MacIntyre geht hier auf Kants These ein, daß die Gesetze der Moral rational und folglich für alle rationalen Wesen gleich und bindend seien. Es hänge nur vom Willen des Einzelnen ab, sie zu befolgen.

¹² A.a.O., S. 89.

¹³ Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, S. 374ff.

¹⁴ Eine kritische und skeptische Untersuchung der Vernunft, der die Rationalität als „subjektive Vernunft“ entgegengestellt wird, lieferte u.a. auch St. Gosepath: Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität. Frankfurt/M. 1992.

lensakt zu autonomen moralischen Subjekten“ erhobene Menschen zu glauben.¹⁵ Doch auch Nietzsches eigener Ansatz bleibe wirkungslos, insofern sein „Üermensch“ nur aus einem moralischen Solipsismus lebe, sich selbst die einzige moralische Autorität sei und kein adäquates Gegenüber finde, durch dessen Bindungen ein allgemein geteiltes Verständnis von Werten entwickelt werden könnte.¹⁶ Sich auf diese Weise von der Gemeinschaft auszuschließen, bedeute aber den Ausschluß jeder Möglichkeit, Sinn und Wert außerhalb seiner selbst zu finden. Doch aus moderner Sicht hänge „die Rechtfertigung der Tugenden von einer vorausgehenden Rechtfertigung von Regeln und Grundsätzen ab“.¹⁷ Daß auch diese Maßgabe nur *ein* Aspekt für die Realisierung tugendhaften Verhaltens sein kann, wird sich weiter unten im Blick auf eine ontologische Ethik noch zeigen.

Mit diesen Vorgaben aus seiner Untersuchung bemüht sich MacIntyre nun in seinem neuen Buch „Die Anerkennung der Abhängigkeit“, eine neue normative Ethik zu verfassen.¹⁸ Der Verfasser sucht dabei auf anthropologischer Grundlage nach Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Fähigkeiten und Bedürfnisse der Menschen, um - natürlich recht pauschal - sowohl ein gemeinsames ethisches Fundament als auch intersubjektiv anerkannte Tugenden vorzustellen.

Bis zu diesem Punkt könnte man MacIntyre durchaus noch zustimmen, wenngleich die Beweisführung oder der Beleg für seine Argumentation unzureichend ist. Wenn er jedoch auf Ergebnisse

¹⁵ A. MacIntyre: Der Verlust der Tugenden, S. 155.

¹⁶ A.a.O., S. 341.

¹⁷ A.a.O., S. 162. In der homerischen Gesellschaft werde dagegen jedem Menschen sein Platz und damit seine Identität in der Gesellschaft zugeteilt und die damit verbundenen Rechte und Pflichten. Alle Handlungen sind daher immer in Verbindung mit den sich in ihnen zeigenden Tugenden zu betrachten (S. 164f.).

¹⁸ A. MacIntyre: Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden. Hamburg 2001.

der Verhaltensforschung zurückgreift, um „menschliches“ Verhalten von Tieren auf das Verhalten von Menschen zu übertragen, tauchen Zweifel an der Tragfähigkeit seiner Überlegungen zu ethischen Fragen auf. So behauptet er, der Mensch müsse anerkennen, daß seine eigene Rationalität in subhumanen, vorsprachlichen Bewußtseinsleistungen verhaftet sind, also im wesentlichen im Naturhaften angesiedelt sind. Daraus leitet er nun die Kreatürlichkeit des Menschen ab, deren spezielles Kriterium die „Abhängigkeit“ oder Hilflosigkeit ist, welche ausschlaggebend für die Zuwendung zu anderen Menschen sei. Diese, wie immer geartete „Zuwendung“ ist mithin zweckgesteuert, d.h. sie basiert auf der Tatsache der eigenen Unzulänglichkeit, aus welcher überhaupt Gemeinsinn erst entstehen könne. Individuelle Unabhängigkeit erfolge erst durch die Fähigkeit, sich von eigenen Bedürfnissen zu distanzieren, wobei die „Tugenden der Unabhängigkeit“ und die „Tugenden der Abhängigkeit“ als Motivation des Handelns wirken. Geben und Nehmen sind folglich die grundlegenden Haltungen, welche eine Gemeinschaft steuern und regeln, und das subjektive Lebensglück sei nur in diesem Rahmen möglich.

Diese recht pragmatische, und der angelsächsischen Philosophie entsprechende Sicht in Bezug auf die Tugenden hat natürlich in der Realität durchaus ihre Vorzüge, ihr Nachteil ist jedoch, daß sie sich vor allem auf die empirische Welt mit den Rahmenbedingungen „Nutzen“ und „Vorteil“ bezieht. Zumindest egozentrischen Strategien könnte MacIntyre mit seinen Vorstellungen entgegentreten, aber es ist fraglich, ob sie das Subjekt faktisch überzeugen können, insofern Eigeninteressen dem Gemeininteresse entschieden untergeordnet werden müssen.

Ein viel gravierender Einwand ist aber noch zu erwähnen. MacIntyres Auffassung über tugendhaftes Verhalten zeigt deutlich, daß sein Interesse vor allem auf ein Funktionieren des Subjekts im gesellschaftlichen Rahmen gerichtet ist. Das äußere Leben ist der

Gegenstand, dem seine Überlegungen gelten, während er die innere Entfaltung des Menschen insbesondere unter dem Aspekt der geistigen Entwicklung nur peripher berücksichtigt und das weite Spektrum tugendhaften Verhaltens daher auf ein (wenn auch nicht unwesentliches) Minimum reduziert. Aber bedeutet nicht Tugend viel mehr?

Schon die Griechen unterschieden verschiedene Qualitäten tugendhaften Verhaltens, das sich einerseits im alltäglichen Leben, andererseits als philosophische Lebensform auswirken sollte. So hat Platon die Tugend in der Politeia als Fähigkeit der Seele zu dem ihr gemäßen Verhalten bezeichnet, und auch Aristoteles spricht in seiner Nikomachischen Ethik von einer „theoretischen“, d.h. einer philosophischen Tugend. Das Innere des Menschen, die Seele, ist bei beiden Philosophen die maßgebende Instanz, welche den Menschen zu einem wahrhaft tugendhaften Leben - und dies ist das philosophische - bewegen kann.¹⁹ Zu diesem Leben gehören nicht nur Tapferkeit (die man fälschlich ja zunächst als eine auf äußere Ziele gerichtete Haltung versteht), sondern auch Weisheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und sogar Frömmigkeit, Begriffe, die in unserer Zeit zumindest teilweise auf Unverständnis stoßen. Aber nach der Auffassung der alten Griechen sind sie alle Ausdruck der Erkenntnis des Guten selbst, nach dem jeder Mensch strebe²⁰. Die Ausübung von Tugenden zur Erlangung von *eudaimonia* wird häufig in ihrer Beziehung zur Funktionalität verstanden. MacIntyre betont jedoch, daß die durch Tugend entstehende Glückseligkeit eine weit tiefere Bedeutung enthalte: „das für den Menschen Gute ist ein ganzes, erfülltes Menschenleben, und die Ausübung der Tugenden ist ein notwendiger und wesentlicher Teil eines solchen Lebens, nicht nur eine vorbereitende Übung, um sich ein solches

¹⁹ Vgl. hierzu die Ausführungen des ersten Kapitels des ersten Teils.

²⁰ Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1049a3.

Leben zu sichern“.²¹ So ist das Erreichen des Guten als Steigerung des Lebens nur durch tugendhaftes und damit richtiges Handeln möglich.

Gegen diese illusionistische Vorstellung von den Fähigkeiten des denkenden und handelnden Menschen läßt sich natürlich vielerlei vorbringen, denn nicht nur die individuellen Anlagen sprechen vielfach gegen ein die eigenen Neigungen und Wünsche in den Hintergrund stellendes Handeln, welches ja, wie Kant meinte, gerade dann Ausdruck höchster Tugendhaftigkeit sei, wenn es ohne eigenes Interesse erfolge. Aristoteles glaubt dagegen, daß der Mensch aus dem Inneren heraus tugendhaft handeln könne, indem er zwischen den verfügbaren Mitteln wählt, also darüber urteilt, welches Mittel moralisch vertretbar ist, um ein angestrebtes Ziel zu erreichen: „Eine aristotelische Theorie der Tugenden setzt daher eine deutliche Unterscheidung zwischen dem voraus, was irgendein einzelner zu irgendeinem Zeitpunkt als gut für sich erachtet, und dem, was für ihn als Mensch wirklich gut ist“.²² Was aber für den Menschen tatsächlich gut ist, sind nach Aristoteles nicht primär die äußereren Güter wie Gesundheit oder Besitz, sondern die „seelischen“: „so nennen wir die seelischen die eigentlichen und die hervorragendsten Güter. Außerdem schreiben wir die entsprechenden Handlungen und Tätigkeiten der Seele zu“.²³ Und Aristoteles fügt einen weiteren wichtigen Gedanken an, daß nämlich das Ziel jeden Handelns „zu den seelischen Gütern und nicht zu den äußereren“ gehöre.²⁴

Aristoteles erwartet mithin von den Menschen, daß sie angemessen handeln, indem sie das vernünftige Maß zwischen zwei Extremen wählen, die jeweils als Gegenpole zu verstehen sind.

²¹ Der Verlust der Tugenden, S. 200f.

²² A.a.O., S. 202.

²³ Nikomachische Ethik 1098b3.

²⁴ A.a.O.

Nach Aristoteles gibt es also zu jeder Tugend „zwei entsprechende Untugenden“, z.B. liegt Mut zwischen den Antipoden der Unbesonnenheit und der Ängstlichkeit, Großzügigkeit zwischen Geiz und Verschwendungssehnsucht usw.²⁵ Wesentlich ist für den Stagiriten der menschliche Verstand, insofern er einzig diesem die Fähigkeit unterstellt, richtige Urteile zu fällen, um auf dieser Grundlage moralisch handeln zu können. Allerdings müssen zu der intellektuellen Verstandestätigkeit charakterliche Eigenschaften hinzutreten, denn nur im Zusammenwirken beider sei ein moralisches Leben möglich. Mit Recht betont MacIntyre daher, daß die praktische Intelligenz eine „durch Tugenden beseelte Intelligenz“ sei, insofern Charakter *und* Verstand in Einheit zum Guten hin streben.²⁶ Auf diesem Hintergrund beschreibt MacIntyre die aristotelische Vorstellung einer Ethik folgendermaßen: „die Erziehung der Leidenschaften zur Übereinstimmung mit dem Streben nach dem, was das theoretische Urteilen als das Telos und das praktische Urteilen als richtiges Handeln zu jeder Zeit und an jedem Ort bestimmt, ist das Ziel der Ethik“.²⁷

Aristoteles' Sicht des Menschen mag auf den ersten Blick primär politisch sein, d.h. er bezieht seine Erörterungen der Tugenden vor allem auf den Erhalt der sozialen Gemeinschaft, dennoch bleibt aber - wie sich in vielen Passagen zeigt - eine platonische Sicht des Menschen in seinen Überlegungen erhalten, wenn der von der „metaphysischen Kontemplation“ des Göttlichen als für den Menschen „spezielles und letztes Telos“ spricht.²⁸ Insofern ist die Aristotelische Ethik nicht utilitaristisch, auch wenn die Tugenden auf den ersten Blick als Mittel zum Zweck erscheinen.

²⁵ MacIntyre: Der Verlust der Tugend, S. 207.

²⁶ A.a.O., S. 216.

²⁷ A.a.O., S. 217.

²⁸ A.a.O., S. 212.

II

Die bei den Griechen vorherrschende Vorstellung von Tugend ist uns heute fremd geworden, da sich das Verhältnis der Tugenden zur sozialen Ordnung und hinsichtlich der Bestimmung des Subjekts innerhalb der Gemeinschaft gewandelt hat.²⁹ Begriffe wie Tapferkeit unterliegen heute einer völlig anderen Deutung als zu seiner Zeit, in der damit nicht nur eine individuelle Eigenschaft bezeichnet wurde, sondern darüber hinaus eine Fähigkeit, mit persönlichem Einsatz der Gemeinschaft zu dienen und sein Selbst zurückzustellen. Daher „ist Tapferkeit ein wichtiger Bestandteil der Freundschaft“, denn sie ist Ausdruck von Zuverlässigkeit, Treue und Garant für den Erhalt der antiken Gesellschaft.³⁰ Aber - so wird man heute einwenden müssen - pervertiert zu Fanatismus, verleitet sie auch zu irrationalen Handlungen, indem alle, auch widersinnige und durchaus unmoralische Mittel zur Erreichung eines Ziels eingesetzt werden.

Die Ablehnung bestimmter tradierter Tugenden oder ihre Modifizierung hängt also ganz wesentlich von ihrer Definition auf dem Hintergrund bestimmter Kriterien des sozialen und moralischen Lebens ab, wobei jedoch einige Grundprinzipien moralischen Handelns zeitunabhängig sind (oder sein sollten). Diese Grundprinzipien aber lassen sich nur von einer philosophischen Grundlage her begründen und in die Praxis umsetzen, wenn sie dem Menschen nicht nur im Innersten verständlich und überzeugend erscheinen, sondern wenn ihre tatsächliche Durchsetzung im Leben ihnen als *Bedürfnis* erscheint³¹: als handlungsorientierter Ausdruck dessen,

²⁹ MacIntyre verweist in diesem Zusammenhang auf den Einfluß christlichen Denkens, durch welches die Tugendbegriffe nicht nur neue Implikate erhalten, sondern antike Begriffe sogar ausgeschlossen werden (vgl. a.a.O., S. 244ff.).

³⁰ A.a.O., S. 165f.

³¹ In dieser grundlegenden Deutung des Charakters der Tugend als Bedürfnis des im Sein stehenden Menschen stimmen wir M. Rhonheimer zu, der jedoch

was Menschsein im wahren Sinne meint. Tugend ist daher als Disposition des Menschen zu verstehen, mit deren Hilfe nicht nur ein ethisch zu rechtfertigendes Ziel erreicht werden kann, sondern die als Ausdruck der Besonderheit subjektiven Lebens auch als Mittel zur Überwindung inakzeptabler Zustände (z.B. Ungerechtigkeit) fungiert. Da es - wie schon die teils widersprüchlichen Auffassungen zum Tugendbegriff belegen - keine allgemeingültige und zeitunabhängige rationale Autorität (zumindest aus moderner Sicht) gibt, wird man heute tugendhaftes Verhalten dem Individuum zu überantworten haben, das als freier Mensch Verantwortung für sein Tun zu übernehmen hat. Dabei ist nicht zu vergessen, daß die Theorien über Tugenden seit der Antike in der Regel unter dem Aspekt der Nützlichkeit propagiert werden (z.B. Tapferkeit, Keuschheit, Demut usw.), wobei zweifellos Machterhalt verschiedener Institutionen eine große Rolle spielt, indem hierarchische Strukturen gesichert werden sollen. Selbst die Tugend der Gerechtigkeit kann aus dem Grund gefordert werden, damit Gebote und

vom „subjektiven Interesse“ des Menschen am Guten spricht und sich damit gegen die Annahme H. Krämers wendet, der eine Einheit „von ‘moralischen Sollen’ und subjektivem Interesse“ grundsätzlich als „illusorisch“ bezeichne und deshalb zwei sich ergänzende, aber nicht in Einheit zu bringende Typen von Ethik beschreibe: „Die Strebensethik (sie handelt von dem Für-mich-Guten weil Gewollten) und die Moralphilosophie (sie handelt von dem Für-den-Anderen Guten und deshalb Gesollten). Rhonheimer wendet kritisch sein: „Auf unreflektierte Weise impliziert ist hier allerdings ein Menschenbild, demgemäß es im Bereich des Für-mich-Guten kein ‘Sollen’ geben kann (und damit letztlich auch kein unrichtiges, nach moralischen Maßstäben korrigierbares Wollen); und im Bereich des Dem-anderen-Geschuldeten kein wirkliches Wollen, sondern nur die Einschränkung meines jeweils auf das Für-mich-Gute gerichteten Wollens.“ Unverständlich erscheint allerdings Rhonheimers folgende, an Krämers Konzept vorgenommene Kritik: „Der Mensch erscheint hier als radikaler Egoist, und moralische Sollen als die Einschränkung dieses Egoismus zum Wohle des anderen bzw. zur Ermöglichung menschlichen Zusammenseins“, da Krämer ausdrücklich auf das zu erstrebende „wirklich Gute“ sogar bei der „bloßen Lebensbewältigung“ und „alltäglichen Lebensführung“ verweist. (Vgl. Die Perspektiven der Moral, S. 176; vgl. ferner zu dieser Kritik H. Krämer: Integrative Ethik. Frankfurt/M. 1992, S. 79, 132, 76, 133.

Regeln befolgt werden, die lediglich Fremdbestimmung begründen. Tugendhaftes Verhalten kann mithin nicht allein das Befolgen von Regeln bedeuten; dies wäre ein bloß äußerlicher Anlaß, der mit der subjektiven inneren Überzeugung keineswegs kongruieren muß, sondern der Nützlichkeit wegen aus rationalen Erwägungen heraus „tugendhaftes“ Verhalten erzeugt. Dann nämlich besteht die Tugend des Individuums „aus nichts anderem als zuzulassen, daß das öffentliche Gute den Maßstab für das individuelle Verhalten liefert“.³² Wie schon erwähnt, stehen immer auch verschiedene Interessen hinter der Forderung nach tugendhaftem Verhalten. Diese Interessen können anderen durchaus zuwiderlaufen, und die Tolerierung der einen oder anderen Position muß daher als Preis für die Anwendung moralischer Prinzipien in Kauf genommen werden. Die demokratisch geforderte und als wesentliche Tugend bezeichnete Gleichheit aller mindert beispielsweise die Privilegien einiger, so daß Kontroversen in Bezug auf das „Maß“ an Gleichheit auftreten können. Tugend erfordert in diesem wie auch in anderen Bereichen immer auch Verzicht, das Zurückstellen subjektiver Ansprüche und das Abwägen des richtigen Mittels und eine angemessene Zielsetzung. Eine rationale Lösung zu erwarten, ist jedoch utopisch, insofern der Verzicht auf die Durchsetzung eigener Vorstellungen in der Regel von egoistischen Absichten überlagert wird. Gibt es also keine Lösung scheinbarer Unvereinbarkeiten? Ohne den späteren Ausführungen voreignen zu wollen, sei an dieser Stelle schon einmal auf einen grundlegenden Gesichtspunkt einer ontologischen Ethik hingewiesen.

Daß rationale Argumente allein zu einem Konsens führen können, scheint wenig erfolgversprechend, denn je stärker das Eigeninteresse das Erreichen eines Ziels steuert, umso mehr werden sich die konträren Positionen verhärteten. Gleichwohl streben die

³² MacIntyre: Der Verlust der Tugend, S. 314.

analytischen Moralphilosophen an, rationale Prinzipien zu liefern, auf die sich streitende Parteien mit konträren Interessen berufen können.³³

Damit stellt sich die Frage, um welche Ziele es überhaupt geht und welche Bedeutung sie im Leben des Menschen besitzen. Im allgemeinen sind es Ansprüche, die sich auf äußere Dinge beziehen, die den Besitz erhalten oder steigern, dem Machterhalt dienen ebenso wie dem Ehrgeiz oder der Habgier. Die Bedeutung von materiellen Dingen dieser Art hatte zwar immer schon einen wesentlichen Platz im Leben der Menschen, es scheint allerdings immer mehr zu einer Überbewertung ihrer Funktion für das Selbstwertgefühl des Einzelnen zu kommen. Der Mensch der Gegenwart definiert sich über sein Äußeres und glaubt, nur dieses als höchstes Gut verschaffe ihm Anerkennung in der Fortschrittsgesellschaft. Das aber, was sein Wesen als Mensch tatsächlich ausmacht, verkümmert unter den Bestrebungen, dieses Äußere zu perfektionieren. Daraus folgt, daß ein wesentliches Element der Tugenden in ihrer Eigenart liegen muß, das Innere des Menschen zu aktivieren, ihm diejenige kritische Einstellung zu vermitteln, die schon die *Ziele* des Handelns selbst einer kritischen Betrachtung unterzieht. Aber noch ein Weiteres gilt es in den Blick zu rücken. Die oben erwähnten Tugenden Gleichheit oder Gerechtigkeit - wie auch alle anderen - können nur dann in die Tat umgesetzt werden, wenn der Mensch seinem Denken und Handeln eine fundamentale Prämissen zugrundelegt: dies ist die Einsicht, daß er selbst wie auch jedes andere Teil eines übergreifenden Seins ist. Verfügt er über diese Einsicht, so wird er nicht nur völlig andere Maßstäbe an die Dinge

³³ Vor allem im angelsächsischen Raum finden z.B. R.Nozick (*Anarchie - Staat - Utopia*. München 1976) und John B.Rawls (*Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M. 1979) durchaus Gehör. Beide gehen von die Gesellschaft konstituierenden Subjekten mit spezifischen Interessen aus, wobei jedoch gemeinsame Lebensregeln entworfen werden.

und Ereignisse der Welt legen, sondern in ihr zugleich auch anderen und bewußteren Handlungsstrategien folgen (wir gehen im letzten Teil noch genauer darauf ein). Denn klar ist, daß rivalisierende Vorstellungen von Tugend nicht von politischen Institutionen geeint werden können. Sie können bestenfalls einen Weg zur Lösung von Konflikten anbahnen. Dies sieht auch MacIntyre so: „In jeder Gesellschaft, in der der Staat nicht die moralische Gemeinschaft der Bürger ausdrückt oder verkörpert, sondern eine Reihe institutioneller Vereinbarungen darstellt, um der Gesellschaft eine bürokratisierte Einheit aufzuzwingen, der ein wahrer moralischer Konsens fehlt, wird das Wesen politischer Verpflichtung systematisch unklar“.³⁴ Das bedeutet nicht zuletzt, daß die tradierten Tugenden im Gegensatz zu den Interessen moderner Politik stehen, vor allem aber im Gegensatz zu den wesentlichen Merkmalen der modernen Ökonomie und ihrem Individualismus.

Sehen wir nun einmal zu, ob mit dieser Festlegung nicht doch - wenn man die verschiedenen Formen der Tugend einmal genauer betrachtet - etwas auch heute noch Zeitgemäßes und sogar Wesentliches für das Leben des Menschen in ihnen enthalten ist. Dabei sind drei Kriterien der Tugend für die folgenden Überlegungen von besonderer Bedeutung: erstens die Tugend als Eigenschaft, zweitens die Tugenden, die zum Gelingen eines ganzen Lebens beitragen und drittens schließlich die Tugenden, die Sinn und Wert des menschlichen Lebens ausmachen. Der Philosoph und Pädagoge O.F.Bollnow hat sich diesem schon zur Entstehungszeit seines kleinen Buches äußerst kritisch aufgenommenen Thema gewidmet und dabei die in Vergessenheit geratenen Grundvoraussetzungen menschlichen Zusammenlebens eingehend erörtert. Einige wesentliche Gedanken seiner Schrift lassen durchblicken, daß Tugend ein Ausdruck einer besonderen menschlichen Verfassung ist, die

³⁴ Der Verlust der Tugend, S. 338.

Bollnow selbst zwar nicht auf die Seinserfahrung zurückführt, die aber bei näherem Hinsehen durchaus so zu deuten ist.

III

In einer Zeit, in der Entgleisungen, Grenzüberschreitungen und Perversionen aller Art salonfähig geworden sind, mag es als Anachronismus erscheinen, überhaupt noch von Tugenden zu reden. Mit der Terminologie „anything goes“ hat sich ein Maß von Beliebigkeit breitgemacht, das aus falsch begriffenem Demokratieverständnis heraus zu den wunderlichsten Erscheinungen geführt hat. Fragwürdig sind die alten Tugenden geworden, und ein ausufernder Individualismus betätigt sich unter dem Mäntelchen der Selbstverwirklichung in einer Weise, daß sich niemand mehr scheut, alle Tabus zu brechen und dem, was ehemals als moralisch galt, das genaue Gegenteil selbstbewußt entgegenzustellen und als legitimen Anspruch zu verteidigen. Toleranz wird eingeklagt, um das Ausleben aller - selbst der extremen Lebensformen - zu rechtfertigen, sie wird indes selten angewandt, wenn es darum geht, für die Gegner solch exzessiver Lebensformen Verständnis aufzu bringen.

O.F.Bollnow spricht bezeichnenderweise nicht nur vom Wesen der Tugenden, sondern auch von ihrem Wandel.³⁵ Damit trägt er der Tatsache Rechnung, daß Tugenden mit der Entwicklung des Lebens einer Veränderung unterliegen, die das zwischenmenschliche Verhalten entscheidend prägt. Er beklagt jedoch auch, daß es dadurch nichts Festes und Ruhendes mehr im Leben gebe, an das man sich halten könne und daß nicht alles Neue auch besser und wirksamer sei als Tradiertes.

³⁵ O.F.Bollnow: Wesen und Wandel der Tugenden. Frankfurt/M. 1958.

Das Verblassen alter Tugenden führe schließlich zu ihrem völligen Vergessen, und die Menschen könnten dann mit Begriffen wie Besonnenheit, Weisheit, Demut, Bescheidenheit oder Großmut usw. keinerlei einigermaßen klare Vorstellungen verbinden. Vor allem aber: wer wolle sein Leben schon unter solchen Tugendbegriffe führen, die nicht nur hohe Anforderungen an das Selbst des Menschen stellen, sondern die darüber hinaus auch das Zurückstellen eigener Ziele und Wünsche in sich bergen. Manche Begriffe - wie die Demut - seien ferner erst im Zusammenhang mit abendländischem, vor allem christlichen Denken zu verdeutlichen, und sie seien von daher schon nicht mehr jedem gegenwärtig. Mit den Tugenden gehe folglich auch das Verständnis der sie tragenden Welt verloren, so daß - weil sie ihre Überzeugungskraft einbüßten - auch das Verständnis vergangener Lebensformen abhandengekommen sei.

Tugendhaft zu sein, galt ehemals als auszeichnendes Prädikat, lag doch in der Tugend vor allem die Möglichkeit, sein Selbst zu entfalten, das nicht etwa nur ein tadelloses Leben bewirken sollte, sondern das das Menschsein zum höchstmöglichen Maß steigerte. Schon hier wird für viele unserer Zeit die Fragwürdigkeit der Tugend transparent: der Tugendhafte gilt als angepaßt, wenig eigenständig und gelegentlich sogar als überheblich, insofern er mit seiner Haltung der scheinbaren Einordnung Mißfallen erregt. Und indem Tugend mit gesteigertem Menschsein zu verbinden versucht wird, tritt sogleich die Frage hinzu, worin sich dieses denn äußere. Ist es der Hang zum Elitären, zum Intellektuellen, Geistigen oder etwa zum asketischen Leben? Verbirgt sich hinter diesem Gedanken weltferner Idealismus oder utopische Wunschvorstellung? Man darf also zunächst skeptisch sein und erneut die Fragwürdigkeit der Tugenden ins Spiel bringen. Doch für wen sind Tugenden tatsächlich fragwürdig? Aus welchen Gründen steht man Ihnen kritisch, ja ablehnend gegenüber? Schließlich kann allen Tugend-

kategorien zumindest aus pragmatischen oder funktionalen Gründen durchaus auch ihr Gegenteil als sinnvolle Handlungsstrategie entgegengestellt werden, wie auch Bollnow kritisch anmerkt. Hierzu einige Beispiele.³⁶

Als eine der „bürgerlichen“ Tugenden nennt Bollnow die Ordnung, deren einerseits notwendige und sinnvolle Funktion auch in ihr Gegenteil umschlagen kann, wenn sie lediglich dem Selbstzweck dient oder das Leben gar erstarren lässt.³⁷ In diesem Falle haben wir es mit einer „entarteten Ordnungsliebe“ zu tun, die von tugendhaftem Verhalten weit entfernt ist. Ähnlich verhält es sich mit anderen Formen der Tugend: der Sparsamkeit, die zum Geiz werden kann, dem Fleiß, der zum eifernden Fanatismus entartet, der Tapferkeit, die irrationale Züge annehmen und sogar zur Gefahr werden kann, ja sogar der Besonnenheit (im platonischen Sinne ursprünglich ein erstrebenswerter Zustand der Seele), die in extremer Form zu Entschlußlosigkeit und Weltferne führt - oder, wie Bollnow bemerkt, sogar aus überlegtem Kalkül „gleichbedeutend mit rechnender Vernünftigkeit“ sein kann. Ist Besonnenheit unter diesem Gesichtspunkt nicht tatsächlich „Ausdruck einer reflektierten Haltung, die den Fluß des Lebens nur hemmt?“³⁸ Und wie steht es gar mit der Bescheidenheit und Demut, Begriffe, die im modernen Leben nur noch als antiquierte und reichlich unrealistische Haltungen verstanden werden? Auch mit der Wahrhaftigkeit steht es im Zuge der Entwicklung unseres zuhöchst individualisierten Lebens nicht besser, denn alle mit dem Begriff Wahrhaftigkeit verbundenen Aspekte wie Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit, Offenheit, Echtheit, Treue, Gerechtigkeit usw. unterliegen - wie deutlich zu erkennen ist - immer mehr der zersetzenen Wir-

³⁶ O.F.Bollnow. Wesen und Wandel der Tugenden. Frankfurt M./Berlin/Wien 1958.

³⁷ A.a.O., S. 35.

³⁸ A.a.O., S. 92f..

kung einer subjektiv gestalteten Form von Wahrhaftigkeit, die weder intersubjektiv von Bedeutung sein kann noch auch nur den geringsten Hinweis auf ein wirklich tugendhaftes Motiv der Handlung und ihrer Begründung gibt. Schon die politischen Aktionen der letzten Jahrzehnte (aber auch früherer Zeiten) dürften dies bestätigen, von gesellschaftlichen oder individuellen einmal ganz abgesehen. So ist es keineswegs verwunderlich, daß der Einzelne aufgrund des vorgelebten und wahrgenommenen Lebens jedes Maß verloren hat und auch keine Begründungsversuche akzeptieren wird, die ihn vom Gegenteil überzeugen könnten. Viele Fragen, z.B. die der Gewalt, sind - wie R. Spaemann betont - daher keine moralischen mehr, sie sind nur noch „eine taktische Frage“,³⁹ teils zum Zwecke scheinbarer Verbesserung menschlicher Bedingungen, indem das Gewaltmonopol des Staates bewußt mißachtet und eigene Normen eingesetzt werden, teils aber auch zum jeweils eigenen Machterhalt.

K.-O. Apel meint daher mit Recht, daß sich der Mensch der Gegenwart vor eine paradoxe Situation gestellt sehe, wenn man das Verhältnis von Politik, Wissenschaft, Wirtschaft und Ethik der modernen Industriegesellschaft genauer betrachte. Einerseits sei nämlich die Notwendigkeit einer „universalen“, für die gesamte Menschheit gültige Ethik erkennbar, andererseits unterlaufe das subjektive Interesse (des Einzelnen, der Nationen) eine solche Vorstellung, „weil die Idee der intersubjektiven Geltung in diesem Zeitalter ebenfalls durch die Wissenschaft präjudiziert ist, nämlich durch die szientistische Idee der normativ neutralen und wertfreien ‘Objektivität’“.⁴⁰

³⁹ R. Spaemann: Moral und Gewalt. In: Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd.I: Geschichte, Probleme, Aufgaben. Hg. von M. Riedel. Freiburg 1972, S. 215-241, hier S. 215.

⁴⁰ K.-O. Apel: Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft. In: Rehabilitierung der praktischen Philosophie Bd.II:

Dies macht deutlich, daß Tugenden aufgrund der globalen Vernetzung heute nicht mehr nur im Mikrobereich wirken können und dürfen, sondern daß nach Formen der Tugend gesucht werden muß, die grenz- und kulturüberschreitend ein allgemeines sinnvolles Miteinander begründen können. Dies umso mehr, weil die internationalen Verflechtungen neue Abhängigkeiten nach sich ziehen, also weitreichende Auswirkungen menschlicher Handlungen, die alle Lebensinteressen beeinflussen. Die Resultate der technologischen Forschung stellen dabei in erster Linie eine neue moralische Herausforderung an den Menschen, denen jedoch spezifische Eigeninteressen in der Regel zuwiderlaufen. Sind wir mithin von einer solidarischen Verantwortung für die Auswirkungen von Handlungen des modernen Menschen weiter entfernt denn je? Apel sieht dies recht pessimistisch, wenn er ausführt: „Im allgemeinen kann man feststellen, daß auf allen Sektoren des öffentlichen Lebens in der westlichen Industriegesellschaft (sicher inzwischen aber auch in der sogenannten dritten Welt, vor allem der islamischen, E.J.) die moralischen Begründungen in der Praxis durch pragmatische Argumente ersetzt werden, wie sie von ‘Experten’ aufgrund objektivierbarer szientifisch-technologischer Regeln geliefert werden können“.⁴¹ Doch gerade weil die „wertfreie szientifisch-technische Vermittlung von Theorie und Praxis“ keine moralische Verantwortung übernehmen könne, bleibe letztlich nur das subjektive Gewissen, mit anderen Worten: die bewußte, reflektierte tugendhafte Haltung zur Welt. Nur einem solchen subjektiven Gewissen als Instanz traut Apel zu, durch Übereinkunft mit der öffentlichen Willensbildung verbindliche Normen zu entwickeln. Doch Apel erkennt im folgenden auch, daß derartige auf einem „subjektiven Gewissen“ aufbauende Grundnormen ethischen, tugendhaften

Rezeption, Argumentation, Diskussion. Hg. von M. Riedel. Freiburg 1974, S. 13-32, hier S. 13.

⁴¹ A.a.O., S. 25.

Verhaltens wohl kaum zu einem bindenden Konsens führen können: Man kann sie höchstens als „zweckrationale Klugheitsveranstaltungen“ interpretieren,⁴² zumal kulturelle oder traditionsgebundene Überlegungen immer intervenieren werden. Die möglichen Ergebnisse seien daher höchstens „affektiv“ bestimmt, selten aber intersubjektiv überzeugend, denn freie Gewissensentscheidungen der „subjektiven Privatmoral“ seien gegen jede andere isoliert und gehorchten folglich keiner „Solidaritätsnorm“, wobei noch zu ergänzen wäre, daß nicht nur die Masse, sondern auch der Einzelne immer stärker manipuliert, also außengeleitet wird, wodurch eine private existentielle Gewissensbildung - auch aufgrund von Sachzwängen - verhindert wird.⁴³

Wie man sieht, sind zwar die Probleme hinsichtlich des Verlusts von Tugenden durchaus kritisch erkannt und benannt, doch wird zugleich auch deutlich, daß sich eine Lösung in keinerlei Hinsicht andeutet. Vielleicht bescheiden wir uns schon mit der Ethisierung der Ideale des Wohllebens als Sollforderung und „Masseneudämonismus“, wie Arnold Gehlen in seinem Buch „Moral und Hypermoral“ betont.⁴⁴ Damit ist natürlich das Wohlleben des äußeren Lebens in den Blick gerückt, welches vom Staat eingefordert wird, während ein seelisches Wohlleben aufgrund wirklicher, eigentätiger Tugend aber eine Distanzierung von den Institutionen, ihrer häufig dem tugendhaften Verhalten widerstreitenden Reglementierungen vernachlässigt wird. Doch Gehlen wirft ein, daß die Bedeutung der Institutionen vor allem in ihrer vom Zweckdenken gesteuerten Funktionalität liege, was dazu führen müsse, daß der Glaubenswert ihrer Leitideen schwinde. Ethische Grundprinzipien aber können - wie auch Gehlen betont - nur durch die Transzendierung des Ich Geltung beanspruchen, nur dann also, wenn Normen

⁴² A.a.O., S. 29.

⁴³ A.a.O., S. 30.

⁴⁴ Eine pluralistische Ethik. Bonn 1969.

nicht vereinzelt und verabsolutiert werden, sondern auf das Seelenleben, die innere Befindlichkeit eines jeden Menschen ausgerichtet sind. Das bedeutet letztlich, daß sich Polarisierungen, die das bloß Alltägliche überschreiten, auf eine ganz „eigen“-artige Weise auflösen, weil ein Konsens unter den Mensch entstehen kann, dessen philosophische Grundlage es erlaubt, Widersprüche aus dem sicheren Gefühl des Einsseins mit dem Sein zu lösen. Daß dieser zunächst abstrakt und unrealisierbar anmutende Gedankengang so lebensfern nicht ist, wird weiter unten noch ausführlich erörtert. Damit verbindet sich zweifellos eine hermeneutische Frage, nämlich die Frage danach, wie der Mensch sich selbst und seine Existenz im Leben betrachtet, welche Schwerpunkte er setzt und was ihm bedeutsam erscheint innerhalb der Vielfalt der Erscheinungen des alltäglichen und geistigen Lebens. Vielleicht erlaubt das Nachdenken über die dem Menschen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten, sein Leben zu gestalten, die Hoffnung auf eine „einfache Sittlichkeit“ (Bollnow), einfach deshalb, weil sie ursprünglich ist wie das Sein selbst. Einer Sittlichkeit oder Tugendhaftigkeit, die nicht von hohen und nicht einlösabaren Idealen geprägt und damit eingeengt ist, sondern die als Konstituens des menschlichen Wesens zu charakterisieren ist, wenn sie denn entdeckt, erkannt und gelebt wird. Von einer solchen Form der Tugend wäre zu sagen, daß sie grundsätzlich auf das Gegenüber (Mensch, Natur usw.) gerichtet ist, daß sie vor allem aber auch den tugendhaft Denkenden und Handelnden selbst bereichert und ihm eine neue Dimension des Lebens erschließt. Während nach Bollnow alle Hochformen des Ethos einseitig sind, insofern sie immer nur „bestimmt geartete Möglichkeiten des menschlichen Lebens“ erfassen,⁴⁵ andere dadurch ausschließen und daher das

⁴⁵ O.F.Bollnow: Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze. Göttingen 1947, S. 18f.

Leben im ganzen nicht umgreifen, sind sie in höchstem Maße zeitabhängig. Nicht nur, daß der allseitigen Entfaltung der Persönlichkeit der Nutzen der Gemeinschaft entgegenzustehen scheint, auch Interessen und Ziele scheinen einer gemeinsamen Ausrichtung zu widerstreben. Dies begründet die Tatsache, daß die einfachsten und faktisch selbstverständlichen Tugenden sich nicht nur gelockt haben, sondern sogar in Auflösung begriffen sind.

Schon in formaler und struktureller Hinsicht besteht nach Bollnow ein großer Unterschied zwischen dem „hohen Ethos“ und der einfachen Sittlichkeit. Während das erstere zeitabhängig und darüber hinaus mit dem radikalen Anspruch auf Absolutheit auftrete und nach höchst möglicher Reinheit der Verwirklichung strebe, ergebe sich aufgrund der Unerreichbarkeit der moralischen Ziele zwangsläufig ein tiefgreifender Konflikt zur Realität: ein Dualismus zwischen Ideal und Leben. Der strukturelle Unterschied zwischen hohem Ethos und einfacher Sittlichkeit zeige sich nun gerade in der Tatsache, daß letztere nicht an ein „aus dem Leben herausgehobenes Ideal“ gebunden sei.⁴⁶ Sie lebe vielmehr ganz in der Öffentlichkeit eines gemeinsamen Bewußtseins, welches Bollnow zwar nicht im Blick auf ein ontologisches Fundament beschreibt, dem aber dennoch eine ganz spezifische Weise des Weltverhaltens eigen zu sein scheint.

Bollnow verweist daher auf eine tiefere Schicht des Bewußtseins, die den meisten Menschen zwar verborgen und deshalb unscheinbarer ist, weil augenscheinlich der Lebensbewältigung wenig nützlich. Doch „diese einfachere Schicht wechselt nicht mit dem Formenwandel des hohen Ethos, sondern bleibt sich in diesem Wandel gleich“.⁴⁷ Es handelt sich offensichtlich (obwohl Bollnow diesen naheliegenden gedanklichen Schritt nicht vollzogen hat) um

⁴⁶ A.a.O., S. 24.

⁴⁷ A.a.O., S. 20.

die elementare Bewußtseinsschicht des Menschen, die aus der Existenz des Seins heraus lebt und in der die angebliche Fragwürdigkeit der im Leben zu realisierenden Tugenden gar nicht erst auftaucht. Und so kann Bollnow auch sagen, „die einfache Sittlichkeit gehört zur Natur“ des Menschen, allerdings - und dies ist der Tenor der folgenden Überlegungen - nur wenn der Mensch sich der Tatsache seiner Eingebundenheit in das Sein bewußt wird. Dann wird auch sichtbar werden, daß sittliche Tugenden gleichsam als lebendiger Organismus einen Gesamtlebensvollzug bilden als Ausdrucks des Einklangs des Menschen mit sich selbst und dem Sein.

