

THE VIRTUOUS PERSON'S LUCKY PATH TO SUCCESS [DER GLÜCKLICHE WEG ZUM ERFOLG EINES TUGENDHAFTEN]

KAZIMIERZ RYNKIEWICZ

Ludwig-Maximilians-Universität München, Akademie „Ignatianum“ Krakau

Abstract: In this paper I seek to analyse the following question: How is it that I am able, today, to succeed in fulfilling my goals? My analysis will, I hope, demonstrate that virtues are important because they facilitate this sort of fulfilment. An examination of the classical notion of virtue is thus called for, and this in turn suggests that, at least in certain cases, virtue is connected with luck – that these two belong together. This points towards a new form of contemporary virtue ethics, whose distinctive character will be reflected in the particular significance it invests in the concepts of “qualification” and “competence”. Finally, we are led to Wittgenstein’s assertion that “The world of the happy person is other than the world of the hapless person”.

Resümee: Der vorliegende Aufsatz befasst sich mit der Frage, wie ich meine Ziele heute erfolgreich erlangen kann. Es zeigt sich, dass Tugenden dabei entscheidend sind, weil sie diese Erlangung erleichtern. Deshalb wird eine Analyse mit Blick auf den klassischen Tugendbegriff durchgeführt; diese macht deutlich, dass Tugend in bestimmter Hinsicht mit Glück verknüpft ist, d.h. beide Entitäten gehören zusammen. Aus gegenwärtiger Sicht lässt sich die These aufstellen, Tugend wird heute neu entdeckt und zeigt sich nicht zuletzt im Gewand von „Qualifikation“ und „Kompetenz“. In der abschließenden kritischen Reflexion wird schließlich Bezug auf Wittgenstein genommen, der behauptet: „Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen“.

I. EINLEITUNG

Will jemand ein bestimmtes Ziel erlangen, so stehen ihm zumeist viele Möglichkeiten offen. Dies wird schon bei einer genaueren Beobachtung

menschlichen Lebens sichtbar. Wenn ich z.B. von München nach Krakau fahren will, so kann ich diverse Alternativen in Anspruch nehmen: Ich kann dorthin etwa mit dem Zug oder mit dem Auto reisen, oder auch mit dem Flugzeug fliegen. Das einzige, was dabei zählt, ist, dass ich mein Ziel *erfolgreich* erlange, also nach Krakau rechtzeitig ankomme. Es gibt viele verschiedene Faktoren, die zum Erfolg dieses Vorhabens beitragen können.

Da der folgende Aufsatz einen ethischen Charakter aufweist, so wollen wir auch einen ethischen Faktor paradigmatisch aufgreifen, nämlich *Tugend*. *Tugend* ist aber mit vielen anderen Faktoren verknüpft, z.B. mit *Glück*. Beide Faktoren sind also aufs engste miteinander verbunden. Bereits der alltägliche Satz „*Ein tugendhafter Mensch ist ein glücklicher*“ kann dies unter Beweis stellen. Denn wäre ein tugendhafter Mensch unglücklich, so fehlte ihm etwas, d.h. seine Tugenden könnten sich nicht völlig entfalten, sie wären keineswegs „vollendet“. Das ergibt sich schon daraus, dass der Begriff „Tugend“ eine Art innere Zufriedenheit impliziert, wie dies Aristoteles mit Recht behauptet¹, und diese Zufriedenheit offenbart sich am deutlichsten im Begriff „Glück“.

So können wir die These durchaus aufstellen, dass *Tugend und Glück zusammen gehören*. Wenn ein Mensch also über die Fähigkeit verfügt, diese beiden Entitäten zusammen zu führen, dann kann er seine Ziele erfolgreicher verfolgen, als er diese Fähigkeit nicht hätte. Diese Behauptung ist indes aus heutiger Sicht zu analysieren, wo sich eine starke Gegentendenz abzeichnet. *Demnach will man glücklich sein, ohne ein tugendhaftes Leben führen zu müssen*. Das bedeutet, die Begriffe „Tugend“ und „Glück“ werden auseinander gehalten, was den Weg für den Hedonismus und Utilitarismus frei macht. Diese Konstellation werden wir aus Sicht des *klassischen Tugendbegriffs* im Kontext seiner gegenwärtigen Tauglichkeit kritisch untersuchen. Dabei kommen wir auf Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin und Kant kurz zu sprechen, um dann die Relevanz der Tugendproblematik hinsichtlich des Begriffs der *Gerechtigkeit* hervorzuheben.

II. ERFOLG UND TUGEND

Wollte man nach dem Verhältnis zwischen Erfolg und Tugend fragen, so ergibt sich etwa folgende Antwort: Zwischen den beiden Entitäten besteht das *Verhältnis der Aktivität*, d.h. durch die Übung der Tugend kann der

¹ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch 1099a 17-20.

Mensch viel leichter zum Erfolg kommen und diverse Schwierigkeiten überwinden, als dann wenn er dies nicht täte. Begründen lässt sich das schon problemlos durch die Einsicht in den klassischen Tugendbegriff.

1. DER KLASSISCHE TUGENDBEGRIFF HEUTE?

a. Platon und Aristoteles: Tugend als Synderesis

Das Fundament des klassischen Tugendbegriffs (*gr. aretē*) haben vor allem Platon und Aristoteles festgelegt. Für beide Denker steht zunächst fest, dass man mit Tugenden nicht geboren wird, sondern vielmehr lediglich mit einer Grundlage, welche erst ermöglicht, diverse Tugenden zu erwerben. Während diese eingeborene Grundlage in der klassischen Debatte „*synderesis*“ genannt wird, stellt die Tugend einen *erworbenen Habitus* dar. In diesem Sinne können es verschiedene Tugenden geben, wie wir dies noch unten sehen werden. Das Erwerben des Habitus erfolgt durch die wiederholte Einübung bestimmter menschlicher Tätigkeiten und Erziehung zur Befolgung moralischer gesellschaftlicher Regeln. Dieses Erwerben kann deshalb zustande kommen, weil ein bestimmtes Verhältnis zwischen geistigen Fähigkeiten und sinnlichen Neigungen vorhanden ist. Es ist *das Verhältnis der positiven Beeinflussung* sinnlicher Neigungen durch Vernunft und Wille, welches das Hinausgehen über die rein naturkausalen Prozesse ermöglicht. Mit anderen Worten: Unsere Neigungen, Gefühle, Affekte usw. befinden sich auf einer anderen Ebene als etwa Wachstum oder Verdauung. Während die Vernunft und der Wille auf den Wachstums- oder Verdauungsprozess keineswegs Einfluss nehmen können, ist es durchaus denkbar, dass sie unsere Gefühle und Affekte entscheidend beeinflussen oder sogar lenken.² Das hat schon Platon deutlich gesehen und in der literarischen Form beschrieben:

„Die natürliche Kraft der Schwinge hebt das Schwere und führt es empor zur Wohnung des Göttergeschlechts. Von allem Körperlichen hat jene am meisten Verwandtschaft zum Göttlichen. Das Göttliche ist schön, weise und gut und hat alle vorzüglichen Eigenschaften. Durch diese erhält das Gefieder der Seele hauptsächlich seine Nahrung und Kraft, während es durch Hässliches, Schlechtes und die anderen Mängel geschwächt und verderbt wird. Der große Gebieter im Himmel nun, Zeus, fährt voraus, seinen geflügelten Wagen lenkend, indem er alles ordnet und für alles sorgt [...] Hierauf führt der Wagenlen-

² Natürlich kann diese Beeinflussung bei den Menschen niemals vollkommen sein.

ker seine Rosse an die Krippe, wirft ihnen Ambrosia vor und trinkt sie dazu mit Nektar“.³

Die Funktion des *geistigen Vermögens* vergleicht also Platon mit der eines Wagenlenkers, der seine Rosse richtig führt und für sie bestens sorgt. Bereits diese literarische Schilderung der Beeinflussung sinnlicher Neigungen durch geistige Kräfte weist auf die praktische Ausrichtung dieser Relation hin, die sich in einer konkreten *Lebensgestaltung* zeigt. Denn der Mensch gestaltet und erlebt praktisch seine Tugenden im alltäglichen Leben, das unter dem Einfluss der Freiheit und der damit verbundenen Handlungs-Aktivitäten steht. Wenn die Tugenden in seinem Leben sich nicht entfalten und verbreiten, dann entsteht der Raum für eine entgegengesetzte Haltung, d.h. für das *Laster*. Das Laster ist ebenfalls ein Habitus, das allerdings vernunftwidrige Handlungen fördert. Mit dem Blick auf konkrete Lebensgestaltung ergibt sich für Platon ferner eine Unterscheidung zwischen zwei Grundtypen von Leidenschaften, d.h. dem *begehrenden* (*concupiscible*) und dem *mutartigen* (*irascible*) Typus. Während der erste Typus sich direkt, bejahend oder ablehnend, auf ein Gut richtet, z.B. im Fall der (sinnlichen) Liebe oder des Hasses, richtet sich der letzte indirekt, positiv oder negativ, auf ein Gut insofern, als dessen Erscheinung Hindernisse und Schwierigkeiten im Wege stehen, im Fall des Zorns, der (sinnlichen) Hoffnung und Verzweiflung, der Kühnheit und der Feigheit.⁴

Schon bei Platon zeichnet sich also ganz deutlich ab, dass Tugend darauf abzielt, die *Vernunft und Sinnlichkeit in praktischer Absicht* aufeinander zu beziehen. Das bedeutet, dass die Tugend eine durch kontinuierliche Übung erworbene Lebenshaltung ist. Sie offenbart sich in den Dispositionen emotionaler und kognitiver Fähigkeiten und Kräfte, das sittlich Gute zu verfolgen, so dass es weder aus Zufall noch aus Gewohnheit oder sozialem Zwang heraus geschieht, sondern aus Freiheit, gleichwohl mit einer gewissen Notwendigkeit, nämlich aus dem Können und der Ich-Stärke einer sittlich gebildeten Persönlichkeit.⁵ Deshalb erörtert Sokrates z.B. im Dialog „Euthymedon“ das Wesen der Tugend selbst nicht, sondern

³ Platon, *Phaidros* 246.

⁴ Vgl. Anzenbacher, A., *Einführung in die Ethik*, Düsseldorf 2003, 137f. Dazu vgl. etwa auch Ackern, M. van, *Das Wissen vom Guten. Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens in den Dialogen Platons*, Amsterdam-Philadelphia 2003 – der Verfasser akzentuiert insbesondere das Verhältnis zwischen Tugend und Wissen; Huestegge, L., *Lust und Arete bei Platon*, Hildesheim-Zürich-New York 2004 – hier wird die Tugend im Zusammenhang mit dem Lustbegriff hervorgehoben.

⁵ Vgl. Höffe, O., Artikel: „Tugend“, in: ders. (Hrsg.), *Lexikon der Ethik*, München 1997, 306.

fragt vielmehr seine Gesprächspartner, wie man andere davon überzeugen könne, sich der Weisheit und Tugend zu widmen.⁶ Dies zu tun ist es erforderlich, weil Tugenden im Umgang mit Dingen entscheidungsgebend sind und deren Gebrauch sowie darauf bezogene Handlungen leiten. Dann werden nur solche Handlungen gewollt, die zu etwas Gutem führen und daher gerecht sind.⁷

So wird von Platon die erste und für die ganze philosophische Tradition richtungsweisende *Theorie der Kardinaltugenden* (d.h. der Grundtugenden) entwickelt, in die folgende Tugenden den Zugang finden: **Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit**. Diese Tugenden sind der Anhaltspunkt des Lebens und hängen aufs engste zusammen. Nach Platon erkennt der Weise das Sein selbst. Das Sein ist das Gute und Schöne. Daher heißt die Weisheit, die Dinge zu lassen, wie sie sind, und das Sein zu bewundern, ohne es in Besitz zu nehmen.⁸ Die Tugend der Weisheit entspringt also der Vernunft, dem höchsten geistigen Seelenteil. Dank diesem Habitus kann der Mensch das wahre Gute schauen und andere Seelenteile ordnen und beherrschen. So bezieht der weise Mensch das Mutartige auf das wahre Gute und erzieht es dazu, dieses Gute trotz aller Hindernisse und Schwierigkeiten zu erstreben. Das Mutartige wird daher zur Tugend der Tapferkeit. Das zur Tapferkeit erzogene Mutartige richtet sich ferner auf das Begehren und mäßigt dessen Beliebigkeit, indem es sie auf das wahre Gute richtet. Damit wird aus dem Begehren die Tugend der Mäßigung. Wenn diese ganze Ordnung verwirklicht ist, dann ist der Mensch gerecht.

Auf dieser platonischen Grundlage baut Aristoteles generell weiter, allerdings führt er zugleich eine Reihe von genaueren Differenzierungen und Veränderungen ein. So wird unter seinem Einfluss anstelle der Weisheit die *Klugheit* (gr. *phrónesis*) in die Theorie der Kardinaltugenden aufgenommen. Während die Kardinaltugenden bei Platon im Kontext seiner idealistisch geprägten Staatslehre betrachtet werden, erhalten sie bei Aristoteles einen überaus stärkeren praktischen Bezug.⁹

Das wird schon durch die Einführung des Begriffs „Mitte“ deutlich, der für seine Tugendlehre entscheidend ist. In seiner Nikomachischen Ethik schreibt also Aristoteles wie folgt:

„[...] dass die Tugend ein Habitus ist, reicht nicht hin; wir müssen auch angeben, welcher Art derselbe ist [...]. Es ist mithin die Tugend ein Habitus des

⁶ Vgl. Platon, *Euthydemos* 274d f.

⁷ Vgl. Platon, *Gorgias* 468c-d f.

⁸ Vgl. Koch, W. u.a., *Tugend lohnt sich*, Frankfurt am Main 2007, 25.

⁹ Vgl. Anzenbacher, A. (2003), 139f.

Wählens, der die nach uns bemessene Mitte hält und durch die Vernunft bestimmt wird, und zwar so, wie ein kluger Mann ihn zu bestimmen pflegt.“¹⁰

Jede Tugend oder Tüchtigkeit macht einerseits vollkommen dasjenige selbst, woran sie sich findet, andererseits verleiht sie seiner Leistung die Vollkommenheit. Die Tüchtigkeit des Auges macht z.B. das Auge selbst und seine Leistung gut, da sie bewirkt, dass wir gut sehen. In allem, was kontinuierlich und teilbar ist, sagt Aristoteles, lässt sich ein Mehr, ein Weniger und ein Gleiches antreffen, und zwar entweder mit Rücksicht auf die Sache selbst oder auf uns. Für den aristotelischen Tugendbegriff ergibt sich daraus, dass jeder tugendhafte Mensch das Übermaß und den Mangel meidet und die Mitte wählt, freilich nicht die Mitte der Sache nach, sondern die für uns. Die Mitte befindet sich also zwischen einem doppelten fehlerhaften Habitus, dem Fehler des Übermaßes und des Mangels. Deshalb ist die Tugend nach ihrer Substanz und ihrem Wesensbegriff Mitte. Aristoteles bezieht den Begriff der Mitte auf diverse konkrete Situationen: Während z.B. bei den Affekten wie Furcht und Zuversicht Mut die Mitte darstellt, gilt bei der Lust und Unlust die Mäßigkeit als Mitte. In Geldsachen, im Geben wie im Nehmen, ist die Mitte Freigiebigkeit, das Übermaß und der Mangel Verschwendung und Geiz u.ä.¹¹

Einen weiteren Schritt im Prozess der Verfeinerung des Tugendbegriffs vollzieht Aristoteles dadurch, dass er die *Freiwilligkeit als Moment der Tugend* betrachtet. Der Begriff „Freiwilligkeit“ wird im Kontext des Unfreiwilligen erklärt. Bei einem Seesturm wirft etwa kein Mensch unfreiwillig die Güter über Bord. Schlechthin freiwillig tut das niemand, dagegen um sich und die anderen zu retten, tut es jeder, der Vernunft besitzt. Nach Aristoteles ist also eine Handlung freiwillig, wenn ihr Prinzip in dem Handelnden selbst liegt und zwar so, dass er die einzelnen Umstände der Handlung kennt. Das Gleiche gilt auch für Tugenden: Das Prinzip der Tugenden liegt im tugendhaften Menschen selbst. Schließlich betont Aristoteles die *Relevanz der Affekte* für Tugenden. Das heißt, zum einen tragen Tugenden dazu bei, dass Affekte geordnet werden, zum anderen gelten Affekte als Voraussetzung für die vollkommene Entfaltung von Tugenden. Denn der Mensch, der an sittlich guten Handlungen keine Freude hat, ist nicht wahrhaft tugendhaft; und konkreter formuliert, niemand wird einen Mann ge-

¹⁰ Aristoteles, *NE* Buch II, Kap. 5 1106a 15, 6 1107a 5.

¹¹ Vgl. Aristoteles, *NE* Buch II, Kap. 6 und 7. Was den Begriff der Mitte anbelangt, so kann man z.B. von drei Aspekten reden: (1) Equilibrium Instead of Moderation; (2) The Mean is „Relativ to Us“; und (3) Aristotelian Triads (vgl. Gottlieb, P., *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge 2009, 20f.).

recht nennen, wenn er an gerechten Handlungen keine Freude hat.¹² Damit zeigt sich, dass die Tugenden bei Aristoteles eine klare emotionale Struktur aufweisen.¹³

Die Sorgfältigkeit der Analyse des Tugendbegriffs lässt sich bei Aristoteles an seiner umfangreichen *Tugendtafel* erkennen. Entsprechend den zwei Seelenvermögen (Erkenntnis- und Strebevermögen) unterscheidet er zwischen den **dianoetischen** (theoretischen) und den **ethischen** (praktischen) *Tugenden*.¹⁴ Stellen wir diese Tugenden in einer Tabelle zusammen:

		<u>Tugenden (T) bei Aristoteles</u>			
<i>Dianoetische</i>		<i>Ethische</i>			
1	Intellekt (noûs)	<i>Allgemeine</i>		<i>Besondere (im Hinblick auf)</i>	
2	Wissenschaft	1	Tapferkeit	1	Besitz: Freigiebigkeit, Hochherzigkeit
3	Weisheit	2	Mäßigkeit	2	Ehre: Hochsinn, gesunder Ehrgeiz
4	Kunst (T des Machens)			3	Kommunikation: Wahrhaftigkeit, Humor, Freundlichkeit
5	Klugheit (T des Handelns)			4	Politisches Leben: Gerechtigkeit

Nun sehen wir, dass die Tugendtafel bei Aristoteles einerseits die Kardinaltugenden Platons beinhaltet, also Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit, andererseits über diese hinausgeht. Es vollzieht sich grundsätzlich durch die Hervorhebung zweier Prädikate „dianoetisch“ und „ethisch“. Die dianoetischen Tugenden gewährleisten die *Erkenntnis der Wahrheit*; von ihnen ist für die Ethik vor allem die *Klugheit* (Phronesis), das praktische Urteilsvermögen, von Bedeutung, welche die praktische Wahrheit, das sittlich Richtige erkennt. Die Leistung der ethischen Tugenden besteht hingegen darin, dass sie im Menschen eine *Einheit von Strebevermögen und sittlicher Erkenntnis* bewirken. Wer Tugend hat, bei dem bilden praktische Vernunft, Begierde und Affekt eine Einheit. Bei ihm kommen keine Gefühle wie z.B. Hass oder Neid auf, die ein Hindernis für die sittlich richtige Entscheidung sein könnten. Sittliche Erkenntnis in ihrer vollen Form ist nach Aristoteles nur unter Voraussetzung der Integra-

¹² Vgl. Aristoteles, *NE* Buch III, Kap. 1 und 3, Buch I, Kap. 9.

¹³ Vgl. Vgl. Sherman, N., *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge 1997, 24.

¹⁴ Die ethischen Tugenden kann man als „Tugenden im engeren Sinne“ bezeichnen.

tion der Gefühle durch die ethische Tugend möglich. Die ungeordneten Gefühle verfälschen die sittlichen Urteile.¹⁵

b. Thomas von Aquin: Theologische Tugenden

Der klassische Tugendbegriff, dessen Grundstruktur Platon und Aristoteles zu verdanken ist, wird von Thomas von Aquin weiter entwickelt, indem er ihn mit dem *christlichen Gedanken* ergänzt. Dies vollzieht Thomas vor allem im Hinblick auf Aristoteles, dessen philosophische Werke er ausführlich kommentierte. Abgesehen von den *dianoetischen* Tugenden spricht Thomas von den *moralischen* (bzw. *ethischen*) sowie von den *theologischen* Tugenden.

So übernimmt er vorab die vier Kardinaltugenden des Aristoteles: *Klugheit*, *Gerechtigkeit*, *Tapferkeit* und *Mäßigung*. Die Klugheit stellt für ihn die Tugend der praktischen Vernunft dar, die Gerechtigkeit die Tugend des Willens, die das Verhältnis zu den anderen Menschen regelt. Folglich werden die Tapferkeit und Mäßigung den beiden Affekttypen zugeordnet, d.h. dem Mutartigen und dem Begehren. Diese vier moralischen Tugenden, die sich auf der Grundlage menschlicher Natur entfalten, d.h. sofern setzen sie die menschliche Natur voraus, werden vollendet durch drei theologische Tugenden: *Glaube*, *Hoffnung* und *Liebe*. Die theologischen Tugenden werden dem Menschen von Gott eingegossen.¹⁶ Was Thomas vorschwebte, als er das Verhältnis zwischen den moralischen und den theologischen Tugenden zu bestimmen suchte, versuchen wir im Folgenden mit dem Blick auf den gegenwärtigen philosophisch-theologischen Standpunkt bündig zu formulieren, der in seiner Tradition verankert ist.

Laut Thomas vollendet der Glaube die Vernunft. Das führt dazu, dass zwischen den beiden eine Harmonie besteht. Denn das Licht der Vernunft und das Licht des Glaubens kommen nach Thomas von Gott und können daher nicht widersprechen. Der Glaube fürchtet die Vernunft nicht, sondern sucht sie und vertraut auf sie. Wie die Gnade die Natur voraussetzt und vollendet, so setzt der Glaube die Vernunft voraus und vollendet diese. Die durch den Glauben erleuchtete Vernunft wird von der Gebrechlichkeit und ihren Grenzen befreit und findet die nötige Kraft, um sich zur Erkenntnis des Geheimnisses Gottes zu erheben.¹⁷

¹⁵ Vgl. Ricken, F., *Allgemeine Ethik*, Stuttgart-Berlin-Köln 1998, 185.

¹⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II.2. Dazu vgl. auch Anzenbacher, A. (2003), 144.

¹⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* I, VIII; auch *Summa theologiae* I, 1, 8 ad 2. Vgl. auch Johannes Paul II, *Enzyklika „Fides et Ratio“*, Bonn 1998, 43.

Hoffnung und Liebe richten sich dagegen auf den Willen und vollenden ihn, so dass damit vorab das praktische Gebiet der *christlich aufgefassten Freiheit* angesprochen wird. Diese Freiheit ist immer neu, sie ist brüchig und muss stets neu für das Gute gewonnen werden. In der realen Welt kann es nie das endgültig eingerichtete Reich des Guten geben. Die freie Zustimmung zum Guten ist nie einfach von selber da. Gäbe es Strukturen, die unwiderruflich eine bestimmte gute Weltverfassung herstellen würden, so wäre die Freiheit des Menschen negiert. Auch die besten Strukturen funktionieren nur dann, wenn in einer Gemeinschaft Überzeugungen lebendig sind, welche die Menschen zu einer freien Zustimmung zur gemeinschaftlichen Ordnung motivieren können. Die christliche Freiheit erfordert daher die Überzeugung, dass die kleineren und oder größeren Hoffnungen, die uns Tag für Tag auf dem Weg halten, nicht ausreichen ohne die große Hoffnung, die alles andere überschreiten muss. Diese große Hoffnung kann nur Gott sein, der das Ganze umfasst und dem Menschen geben und schenken kann, was er allein nicht vermag.¹⁸

Der Wille wird ferner durch Liebe vollendet, die in verschiedenen, jedoch miteinander aufs engste verbundenen Dimensionen auftreten kann, vor allem aber als *Eros* und *Agape* (*Caritas*).¹⁹ Die Funktion der Vollendung kommt aber der zur Tugend gewordenen Agape zu, die lediglich vom Eros unterstützt wird. Unter dem Eros haben die Griechen nämlich die Liebe zwischen Mann und Frau verstanden. Dagegen bedeutet der Terminus Agape die Nächstenliebe, also die sich schenkende Liebe, und weist einen stark religiös gefärbten Charakter auf. Während also der Eros die weltliche Liebe darstellt, drückt die Agape hingegen die im Glauben gründende und von ihm geformte Liebe aus. Beide werden oft auch als „aufsteigende“ und „absteigende“ Liebe bezeichnet. Demnach gilt: Eros ist aufsteigend, Agape ist absteigend. In Wirklichkeit, so z.B. der Papst Benedikt XVI, lassen sich Eros und Agape, d.h. aufsteigende und absteigende Liebe, niemals ganz voneinander trennen. Je mehr beide in unterschiedlichen Dimensionen in der einen Wirklichkeit, die Liebe heißt, in die rechte Einheit miteinander treten, desto mehr verwirklicht sich das wahre Wesen von Liebe überhaupt. Wenn Eros zunächst vor allem verlangend, aufsteigend ist – er

¹⁸ Vgl. Benedikt XVI, *Enzyklika „Spe salvi“*, Bonn 2007, 24, 31.

¹⁹ „Eros“ und „agape“ sind griechische Begriffe, „caritas“ weist hingegen die lateinische Provenienz auf. Manchmal wird hier auch die Liebe als „*philia*“ (=gr.) mit einbezogen, d.h. freundschaftliche Liebe (FL). Aristoteles unterscheidet drei Stufen dieser Liebe: (1) FL, die durch gemeinsames Interesse motiviert wird; (2) FL, die durch gemeinsames Vergnügen wie Lust motiviert wird; und (3) FL, die Tugend ist. Während (1) und (2) mit der Auflösung der Motivation aufhören, dauert (3) immer an (vgl. *NE* Buch IX, Kap. 3).

ist somit eine Art Faszination durch die große Verheißung des Glücks, so wird er im Zugehen auf den anderen immer weniger nach sich fragen, immer mehr das Glück des anderen wollen, immer mehr sich um ihn sorgen, sich schenken, für ihn da sein wollen. Das Moment der Agape tritt in ihn ein, andernfalls verfällt er und verliert auch sein eigenes Wesen. Umgekehrt ist es aber auch dem Menschen unmöglich, einzig in der schenkenden, absteigenden Liebe zu leben. Er kann nicht immer nur geben, er muss auch empfangen. Wer Liebe schenken will, muss mit ihr selbst beschenkt werden.²⁰ Dieser theologisch geprägte Rahmen wird von Kant mit seiner Pflichtlehre „gesprengt“.

c. Kant: Tugendpflicht

Auf der Grundlage seines Begriffs der Freiheit als Autonomie bestimmt Kant die Tugend als die moralische Stärke in der Befolgung seiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, sondern immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen soll.²¹ So entwickelt Kant eine Tugendlehre im Kontext seiner Pflichtethik.²² Die Folge davon ist, dass die aristotelische These, die Tugend sei in dem Mittleren zwischen zwei Lastern zu setzen, für falsch gehalten wird. Kant schreibt daher in seiner „Metaphysik der Sitten“:

„Es sei z.B. gute Wirtschaft als das Mittlere zwischen zwei Lastern, Verschwendung und Geiz, gegeben: so kann sie als Tugend nicht durch die allmähliche Verminderung des ersten beider genannten Laster (Ersparung) noch durch die Vermehrung der Ausgaben des dem letzteren Ergebenen als entspringend vorgestellt werden, indem sie sich gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen in der guten Wirtschaft begegneten; sondern eine jede derselben hat ihre Maxime, die der anderen notwendig widerspricht“ (MS, 282).

Aus diesem Zitat ergibt sich ganz klar, in welche Richtung Kant eigentlich verfahren will: Es ist die Richtung der Maxime und Pflicht. Dessen

²⁰ Vgl. Benedikt XVI, *Enzyklika „Deus caritas est“*, Bonn, 3f. Aus christlicher Sicht ist Gott die ursprüngliche beschenkende Quelle. Für Plotin (vgl. ders., *Enneaden* 253-269) ist Agape, d.h. die herabsteigende Liebe, ein vom Subjekt ausgehendes und freies Tun, während die emporsteigende Liebe, d.h. Eros, ein Zustand des Bestimmtheits von etwas ist, was nicht vom Subjekt ausgeht.

²¹ Vgl. Kant, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 103f. Auch vgl. Höffe, O. (1997b), 307.

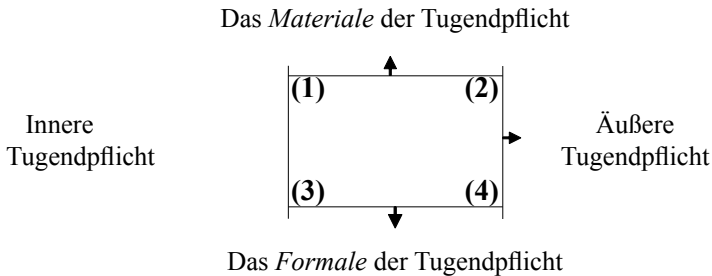
²² Die Tugendlehre war also systematisch vorbereitet durch die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und die „Kritik der praktischen Vernunft“ (vgl. Ebeling, H., Einleitung, in: Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten* [2001], 17).

ungeachtet teilt er die klassische Position mit, wenn es um das *Zustandekommen* von Tugenden geht. Dass Tugend nicht angeboren ist und erworben werden muss, liegt nach ihm schon im Begriff der Tugend selbst. Denn das sittliche Vermögen des Menschen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die Stärke des Entschlusses in dem Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Neigungen hervorgebracht wäre. Nach Kant ist Tugend allerdings das *Produkt der reinen praktischen Vernunft*, sofern diese – im Bewusstsein ihrer Überlegenheit – aus Freiheit über jene die Obermacht gewinnt. Damit stellt sich Kant gegen den stoischen Standpunkt, dass die Tugend nicht durch bloße Vorstellungen der Pflicht gelehrt, sondern durch Versuche der Bekämpfung des „inneren Feindes“ im Menschen geübt werde (vgl. MS, 373). Für Kant hängt also der Tugendbegriff mit dem Pflichtbegriff zusammen. Daraus ergibt sich, *dass Tugend die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht ist*. Alle Stärke wird indes nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Bestreben in Streit kommen können. Da der Mensch es selbst ist, der seinen Maximen diese Hindernisse in den Weg legt, so ist die Tugend nicht bloß ein Selbstzwang, sondern auch ein *Zwang nach einem Prinzip der inneren Freiheit*, mithin durch die bloße Vorstellung seiner Pflicht nach dem formalen Gesetz derselben (vgl. MS, 271f). Dabei stellt die Pflicht eine *moralische Nötigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft* dar, insofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst konstituiert. Die Vernunft gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen sittlichen Zwang. Dazu ist eine bestimmte Stärke erforderlich, deren Grad wir nur durch die Größe der Hindernisse einschätzen können, die der Mensch durch seine Neigungen sich selber schafft.

Tugenden werden durch Laster gefährdet. Diese bezeichnet Kant als „Brut gesetzwidriger Gesinnungen“, als Monstrum, welches der Mensch zu bekämpfen hat. Dazu ist die sittliche Stärke erforderlich, die sich vorab als *Tapferkeit* offenbart und das größte und einzige wahre Mittel ausmacht; Kant bezeichnet diese Stärke auch als die *praktische Weisheit*, weil sie den Endzweck des Daseins des Menschen auf Erden zu dem ihrigen macht. Nur wenn der Mensch diese Weisheit besitzt, ist er „frei, gesund, reich“ usw. und kann weder durch Zufall noch Schicksal einbüßen, weil er sich selbst besitzt und als Tugendhafter seine Tugend nicht verlieren kann (vgl. MS, 283f).

Bei der Bestimmung der Tugend führt Kant ein *formales* und ein *materiales Element* ein. Demnach heißt das, die Tugend als die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht sei

wie alles Formale bloß eine und dieselbe. Wenn es dagegen um den Zweck der Handlungen (das Materiale) geht, der zugleich Pflicht ist, dann kann es viele Tugenden geben. Die Verbindlichkeit zur Maxime dieses Zwecks heißt *Tugendpflicht*. Es gibt verschiedene Tugendpflichten, bzw. Aspekte der Tugendpflicht:



Legende: (1) *Eigener Zweck*, der mir zugleich Pflicht ist (=meine eigene Vollkommenheit); (2) *Zweck anderer*, dessen Beförderung mir zugleich Pflicht ist (=die Glückseligkeit anderer); (3) *Das Gesetz*, welches zugleich Triebfeder ist (darauf beruht die Moralität aller freien Willensbestimmung); (4) *Der Zweck*, der zugleich Triebfeder ist (darauf beruht die Legalität aller freien Willensbestimmung) (vgl. MS, 272f).

Erklärung des Schemas: Damit wird die Tugendpflicht gegen sich selbst und gegen andere angesprochen. Der Begriff der Tugendpflicht (TP) hat nach Kant als ganzer vier Aspekte der Tugend zu berücksichtigen: den materialen, den formalen, den inneren und den äußeren Aspekt. Den materialen Aspekt der TP bilden die Elemente (1) und (2), den formalen Aspekt dagegen die Elemente (3) und (4). Während der materiale Aspekt lediglich mit dem Begriff des Zwecks aufs engste verbunden ist, wobei dieser sowohl das handelnde Subjekt selbst als auch andere Subjekte betrifft und sich dementsprechend als eigene Vollkommenheit und Glückseligkeit anderer offenbart, umfasst der formale Aspekt hingegen nicht nur den Begriff des Zwecks, sondern auch den des Gesetzes. Selbst wenn beide (Gesetz und Zweck) als Triebfeder angesehen werden, beziehen sie sich bei der Bestimmung freien Willens auf unterschiedliche Bereiche, d.h. das Gesetz bezieht sich auf die Moralität und der Zweck auf die Legalität. Der innere Aspekt der TP verdankt sich den Elementen (1) und (3), der äußere Aspekt hingegen den Elementen (2) und (4). Beim inneren Aspekt kommt es zu einer kooperativen Verbindung des eigenen Zweckes mit dem Gesetz, was die eigene Vollkommenheit des Subjekts ermöglicht. Dagegen erfordert

der äußere Aspekt der TP eine beachtliche Verknüpfung zwischen dem Zweck anderer, der als Glückseligkeit angesehen wird, und dem Zweck als Triebfeder.

Diese umfassende Struktur des Begriffs der Tugendpflicht wirkt sich auch auf die Formulierung des *obersten Prinzips* der Tugendlehre aus. So schreibt Kant:

„Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann.“

Nach diesem Prinzip ist der Mensch Zweck sowohl für sich selbst als auch für andere. Denn es genügt nicht, dass der Mensch weder sich selbst noch andere bloß als Mittel betrachtet, sondern es ist seine Pflicht an sich selbst, den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen. Das Prinzip der Tugendlehre erlaubt nun als *kategorischer Imperativ* eine Deduktion aus der reinen praktischen Vernunft.²³

2. GERECHTIGKEIT ALS UNIVERSALE TUGEND: JOHN RAWLS

„*Suum cuique...*“

„Jedem ist das Seine zu geben“, so lautet der klassische Grundsatz der Gerechtigkeit, der auf Platon und Aristoteles zurückgeht. Es wurde oben schon gesagt, dass Gerechtigkeit als eine der Kardinaltugenden angesehen wird. Im folgenden Abschnitt wollen wir diese These mit der Behauptung zuspitzen, *dass in der Gerechtigkeit jegliche Tugend enthalten ist*. Anders ausgedrückt: Die Gerechtigkeit enthält alle Kardinaltugenden. Denn wer gerecht sein will, und zwar nachhaltig und nicht nur augenblicklich, braucht nicht nur Klugheit, sondern auch Mut und die Bereitschaft, maßvoll zu leben. Deshalb kann man auch durchaus sagen, dass die Gerechtigkeit andere Kardinaltugenden umspannt.²⁴ Das Interesse an Gerechtigkeit ist also universal, während die inhaltlichen Vorstellungen unterschiedlich sein können. In der abendländischen philosophischen Tradition wird die Gerechtigkeit meist mit dem Begriff der *Gleichheit* in Verbindung ge-

²³ Vgl. Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*, 272. Kant formuliert also die Verbindung zwischen Tugend und praktischer Weisheit auf einem neuen Weg. Dabei ist er jedoch weniger optimistisch als etwa Aristoteles (vgl. Sherman, N. [1997], 136f.).

²⁴ Vgl. Brantschen, N., *Vom Vorteil, gut zu sein*, München 2009, 74.

setzt.²⁵ Für das Zusammenleben der Menschen ist die Gerechtigkeit die entscheidende Tugend, weil sie alle Lebensbereiche betrifft.

Wenn die Gerechtigkeit als Tugend verstanden werden soll, reicht es nicht aus, nur gerecht zu handeln, sondern man muss auch den Willen zur Gerechtigkeit haben, d.h. gerecht sein. Entscheidend ist also die Geisteshaltung eines Menschen. Aus philosophischer Sicht lassen sich darum grundsätzlich zwei *Bedeutungen der Gerechtigkeit (G)* unterscheiden: (1) *subjektive (SG)* und (2) *politische Gerechtigkeit (PG)*.²⁶ Mit der SG ist eine persönliche sittliche Lebenshaltung gemeint, d.h. *Gerechtigkeit als Tugend*. Im Unterschied zu Freundschaft, Liebe und Wohlwollen beruht die SG nicht auf freier Zuneigung. Als Persönlichkeitsmerkmal bedeutet die SG nicht nur das Gerechte zu tun, sondern es auch aus einer bestimmten Gesinnung zu tun, nämlich deshalb, weil es gerecht ist, und nicht etwa, weil man sonst bestraft oder sozial geächtet würde. Die Gerechtigkeit als Tugend zeigt sich dort, wo man trotz größerer Macht und Intelligenz andere nicht zu übervorteilen sucht, ferner dort wo man sein Tun auch dann an der Idee der objektiven Gerechtigkeit ausrichtet, wenn Recht und Moral Lücken aufweisen oder ihre Durchsetzung höchst unwahrscheinlich ist. Die PG gilt dagegen als *grundlegendes normatives Prinzip des äußeren Zusammenlebens* von menschlichen Subjekten in Kooperations- und Konfliktsituationen, als sittliches Ideal und Kriterium von individuellen Handlungen, von Institutionen und politischer Gemeinschaft. Sie betrifft vor allem den Bereich von Recht und Staat, also die Gesetzgebung, Rechtsprechung und vollziehende Gewalt, auch die Beziehungen zwischen den Generationen, Relationen innerhalb der Familien, Nachbarschaft usf.²⁷

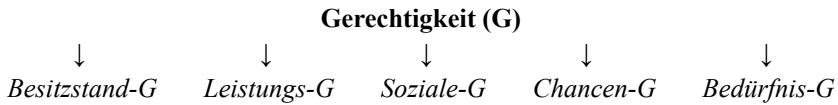
Diese allgemeine Einsicht in die Gerechtigkeitsproblematik verdeutlicht uns also, dass das oben erwähnte Prinzip „Jedem das Seine zu geben“ sich in erster Linie auf die politische Gerechtigkeit bezieht. Das Problem entsteht aber dann, wenn man versucht das Seine genauer zu bestimmen. Selbst wenn die Meinungen diesbezüglich meist auseinander gehen, könnte man als allgemein anerkannt folgende Bestimmungskriterien betrachten: Besitzstand, Leistung, soziale Auswirkung, Chancen und Bedürfnis.²⁸ Dies wirkt sich auf den Gerechtigkeitsbegriff in folgender Weise aus:

²⁵ Eine simple alltägliche Erläuterung kann etwa lauten: Es ist gerecht, wenn jeder das gleiche Stück Kuchen bekommt.

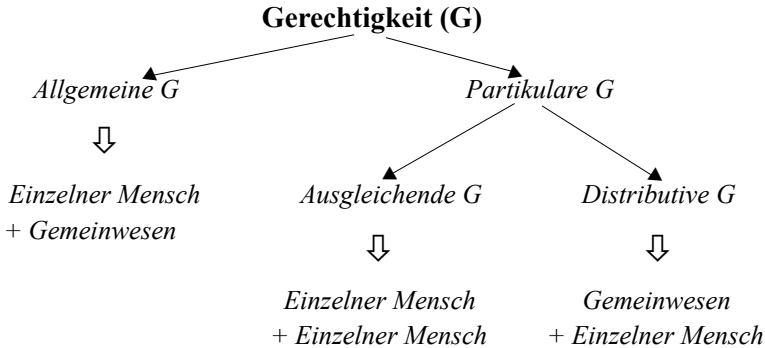
²⁶ Vgl. Koch, W. u.a. (2007), 41f. Offenbar ist dies nur eine allgemeine Differenzierung, welche weiter verfeinert werden kann, je nachdem welche Aspekte hervorgehoben werden. So kann man z.B. von sozialer, internationaler, ökologischer Gerechtigkeit usf. sprechen.

²⁷ Vgl. Höffe, O., Artikel: „Gerechtigkeit“, in: ders. (Hrsg.), (1997), 91f.

²⁸ Vgl. Kerber, W., *Sozialethik*, Stuttgart-Berlin-Köln 1998, 82f.



All diese Gerechtigkeitsformen gehen nach Aristoteles in zwei grundlegenden Typen der Gerechtigkeit (G) auf, nämlich in der *allgemeinen G* und *partikularen G*. Während die allgemeine G die Beziehung des Einzelnen zum Gemeinwesen ordnet, kann die partikulare G entweder als *ausgleichende G* (=Tausch-G) oder *distributive G* auftreten. Die ausgleichende G regelt das Verhältnis der einzelnen Menschen zueinander, wobei das Geld als besonderer Faktor in diesem Prozess angesehen wird. Die distributive G bestimmt dagegen das Verhältnis des Gemeinwesens zu einzelnen Menschen.²⁹ Dieser Typus der G erlangte im 20. Jahrhundert eine besondere Bedeutung und war Gegenstand zahlreicher heftiger Debatten, die nicht zuletzt unter dem Einfluss von der berühmt gewordenen „*Theory of Justice*“ von John Rawls standen. Bevor wir einige Leistungen dieser Theorie diskutieren, stellen wir die auf Aristoteles zurückgehende Aufteilung der Gerechtigkeit zusammen:



Die Relevanz der Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls besteht insbesondere darin, dass einige wichtige Paradigmenwechsel vollzogen werden.³⁰ Im Rahmen der normativen Ethik schlägt Rawls darum folgende Grundintuition vor: Anstelle des utilitaristischen Prinzips „das größte Glück der größten Zahl“ soll die „*Gerechtigkeit als Fairneß*“ auftreten, und dabei sollten wir nicht Bentham oder Mill folgen, sondern *Kant*. Die

²⁹ Vgl. Aristoteles, *NE* Buch V, Kap. 5.

³⁰ Hier folge ich zum Teil der Interpretation von Otfried Höffe (vgl. ders., Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: ders. (Hrsg.) *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin [1998], 3f).

„Gerechtigkeit als Fairneß“ besagt, dass es in einer Gesellschaft gleiche Nachteile und Vorteile für jeden Menschen geben müsse. Rawls bestimmt die Gesellschaft als „*Kooperation zu wechselseitigem Vorteil*“, die sich mit Konflikten mischt. Die Gesellschaft ist kooperativ, insofern sie für jeden ein besseres Leben ermöglicht. Sie ist auch konfliktuell, weil jeder Mensch einen möglichst großen Nutzen sucht und den anfallenden Lasten entkommen will. In einer solchen Situation hat die Gerechtigkeit die Aufgabe, die Vorteile und Lasten der gemeinsamen Arbeit festzulegen. Nach Rawls soll jedem Menschen der um die Lasten verminderte Nutzen der Gesellschaft gleichermaßen zugute kommen. Die Gerechtigkeit gilt nicht als zureichende, wohl aber als notwendige und zugleich absolut primäre Bedingung: Wie effizient und stabilisierend die Gesetze und Institutionen sein mögen – wenn sie ungerecht sind, müssen sie verändert werden.³¹ Damit der Mensch Glück erlangen kann, sind zwei Gerechtigkeitsgrundsätze erforderlich: (1) Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist; und (2) Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein: (a) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und (b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offen stehen.³²

Damit erhebt Rawls gegen den Utilitarismus (U) vor allem zwei Argumente: (1) Zum einen geht der U von der Annahme eines idealen unparteiischen Beobachters aus, die auf einen vollkommenen Altruismus hinausläuft und damit den Menschen überfordert. Ein vollkommener Altruismus ist zudem in sich widersprüchlich: Da vollkommene Altruisten immer auf den anderen achten, der sich seinerseits nur für fremde Interessen einsetzt, erblicken sie im anderen interessenleere Subjekte; (2) Zum anderen führt der U zur Unterordnung der Freiheit der Individuen dem kollektiven Wohl. Der Grundfehler des U besteht nach Rawls also in der Gleichsetzung der Nichtparteilichkeit mit der Nichtpersönlichkeit, die alle Menschen in eine einzige Person zusammenfasst. Der U überträgt zudem das auf Individuen zutreffende Modell rationaler Entscheidung auf die Gesellschaft. Um die Unterordnung der Individuen unter das Ganze im Rahmen seiner Theorie plausibel zu erklären, verwendet Rawls das *Bild eines Orchesters*. Im Gegensatz zum Organismus, in dem die einzelnen Organe nur in ihrem Bezug aufs Ganze zählen, billigt das Orchesterbild jeder einzelnen Person

³¹ Vgl. Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge 1971, § 1, 19f.

³² Vgl. Rawls, J. (1971), § 46, 336.

einen Eigenwert zu, weil jedes Glied eine unverwechselbare Funktion erfüllt und trotzdem zum Ganzen beiträgt.³³ Mit dem U teilt Rawls allerdings das Prinzip der Unparteilichkeit. Das zeigt sich vor allem in dem Theorem des „*Schleiers des Nichtwissens*“, welches als eines der wichtigsten Elemente in seiner Entscheidungstheorie anzusehen ist: Damit eine Person oder Gruppe nicht zu ihrem eigenen Vorteil entscheidet, hat sie zwar ein allgemeines Wissen, etwa über wirtschaftliche, soziale, politische, psychologische u.a. Zusammenhänge, ihr fehlt jedoch ein komplementäres Wissen um die besonderen Rahmenbedingungen. Das heißt, sie weiß nicht, an welcher Stelle der Ordnung, über die sie entscheiden kann, sie selbst sich befinden wird, deshalb steht sie unter dem „*Schleier des Nichtwissens*“.³⁴

3. KRITISCHE WÜRDIGUNG DES KLASSISCHEN TUGENDBEGRIFFS

Ein tugendhafter Mensch kann viel leichter zum Erfolg kommen und diverse Schwierigkeiten überwinden, als einer, dem Tugenden ganz fremd sind, so haben wir mit dem Blick auf den klassischen Tugendbegriff behauptet. Der Geburtsprozess der Tugend, der sich – wie oben angedeutet – im alten Griechenland zwischen dem 8. und 5. Jh. v. Chr. ereignet hat, scheint sich heute neu zu vollziehen. Mit anderen Worten: *Tugend wird heute neu entdeckt*.

So bemüht sich z.B. *Alasdair MacIntyre* mit seinem Buch „Der Verlust der Tugend“, die Grundtendenz der aristotelischen Tugendethik wiederzubeleben. Der Verfasser wendet sich gegen die subjektivistische Auflösung der Ethik im Alter der Moderne und setzt sich im Anschluss an Aristoteles für die tugendethische Einbettung des Sittlichen in die gegebenen sozialen Kontexte und Traditionen ein. MacIntyre fragt daher, welche „*Vortrefflichkeit*“ (d.h. Tugend) in einer bestimmten sozialen Rolle erforderlich ist. Was macht z.B. eine gute Mutter, einen guten Freund, einen guten Mechaniker, Schaffner, Lehrer, Politiker aus? Es sind die *Tugenden der sozialen Rollen*. Sie zielen auf Güter ab, die dieser Praxis inhärent sind, d.h. ihre Erlangung ist ein Gut für die gesamte Gemeinschaft, die an der Praxis teilhat.³⁵ In dem Kontext ist einerseits festzustellen, dass eine bestimmte Rolle zu erfüllen etwas anderes ist als z.B. das Leben als Ganzes zu gestalten und eine Ant-

³³ Vgl. Rawls, J. (1971), §§ 5, 19, 27f, 49, 83f.

³⁴ Vgl. Rawls, J. (1971), § 24.

³⁵ Vgl. MacIntyre, A., *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise*, Frankfurt am Main 1987, 255.

wort auf die Frage nach dessen Sinn zu finden. Andererseits ist es erforderlich zu erkennen, dass ich in die lebendige Tradition einer Familie, einer Stadt, einer Nation oder Kultur, eines Betriebes usf. eingebettet bin und so zu handeln habe, dass diese vor dem Erstarren bewahrt bleiben. Deshalb wird die Tugend in der Postmoderne nicht nur neu „entdeckt“, sondern auch neu interpretiert und weiterentwickelt. Entscheidend sind dabei die Termini „*Qualifikation*“ und „*Kompetenz*“.³⁶ Diese beiden Begriffe sind heutzutage vor allem im Hinblick auf effiziente Erfolgsstrategien vielversprechend. Denn es wird behauptet, eine gut qualifizierte und kompetente Person erhöht die Erfolgchancen überall dort, wo sie handelt.

Diese begriffliche Modifikation lässt uns allerdings fragen: Wie verhält sich der klassische Tugendbegriff zu den menschlichen Bedürfnissen, die von der zeitgenössischen Ethik formuliert werden? Kann sich die klassische Tugend mit ihrer eigenen Struktur, die wir bei Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, Kant und Rawls paradigmatisch beobachteten, auch in der Zeit der Postmoderne als ganze bewähren? Oder sind es eher nur einige Merkmale, die diesem Erfordernis gerecht sein können und wir sie deshalb auch für richtig halten? Wichtig sind dabei jedenfalls zumindest folgende Anhaltspunkte, auf die eine zeitgenössische Ethik aufmerksam macht: (1) *die Priorität der Tugend* – moralische Prinzipien und Pflichten sind der Tugendhaftigkeit der Person explanatorisch nachgeordnet. Moralische Urteile richten sich also weniger auf Einzelhandlungen, sondern vielmehr auf den Charakter, d.h. die Ganzheit des moralischen Denkens, Empfindens und Handelns der Person; (2) *der Dispositionscharakter von Tugenden* – moralische Entscheidungen müssen nicht jedes Mal aufs neue gefällt werden, sondern die tugendhafte Person weist eine charakterliche Disposition auf, die ihr das richtige, tugendhafte Handeln nahe legt und „natürlich“ erscheinen lässt; (3) *der Erwerb und die Genese von Tugenden* – erfolgt nicht durch die Einsicht in moralische Prinzipien, sondern durch Übung und Nachahmung gesellschaftlich etablierter Tugendvorstellungen. Die radikalen Versionen der Tugendethik halten für aussichtslos eine normative Bestimmung der Tugenden, die über die faktischen moralischen Traditionen und Gebräuche bestimmter kultureller Gemeinschaften hinausgeht; und (4) *die Fokussierung auf das gute Leben* – als zentraler Gegenstand der Ethik gilt nicht die moralische Rechtfertigung, sondern das Gelingen des Lebens, vorwiegend in Angrenzung zur utilitaristischen und

³⁶ Vgl. Brantschen, N. (2009), 25f. Darauf wollen wir genauer nicht eingehen. Es sei nur Folgendes hervorgehoben: Man könnte durchaus sagen, dass Firmen oder Betriebe gerade tugendhafte Mitarbeiter suchen, wenn sie nach deren Qualifikation und Kompetenz fragen.

deontologischen Moraltheorie. Insbesondere die naturalistischen Versionen der Tugendethik berufen sich hierbei einerseits auf die aristotelische Konzeption des guten und tugendhaften Lebens und andererseits auf das Verständnis von Tugend als naturgemäße menschliche Vortrefflichkeit.³⁷

Beim genaueren Hinsehen können wir rückblickend auf unsere Analyse des klassischen Tugendbegriffs feststellen, dass diese vier Anhaltspunkte in ihrem vollen Umfang sich keinesfalls allen klassischen Tugendkonzeptionen zuschreiben lassen. Bei Platon, der zwar den Tugenderwerb auch mit menschlichen systematischen Anstrengungen verbindet, scheint die Idee des Guten teleologisch zu stark im Vordergrund zu stehen. Das Gute ist nicht gut für eine Person, sondern objektiv gut: Eine gute Stadt weist die gleichen Strukturmerkmalen auf wie die gute Einzelseele. Das Gute ist den Dingen inhärent, die subjektiven Präferenzen von Personen konstituieren deshalb das Gute nicht. Der Kantische Tugendbegriff verbleibt hingegen deontologischen Elementen verhaftet, was nicht nur die heutzutage verständliche Fokussierung auf das gute Leben verdunkelt, sondern auch das systematische Gestalten von tugendhaften Dispositionen erschwert. Gleichsam wirksame Hindernisse sind bei Thomas von Aquin zu beobachten, wenn er von theologischen Tugenden redet.

Die besten Aussichten, zum existentiellen Erfolg³⁸ der Menschen von heute beizutragen, erscheinen wohl dann, wenn wir dem *Neo-Aristotelismus* (NA) folgen. Es gibt dafür zumindest zwei wichtige Gründe: Zum einen stellt das Leitbild des NA *erfahrungsgestützte Lebensklugheit* dar, zum anderen liefert der NA Einstellungen, die Extreme meiden.³⁹ Fördernde positive Signale sind m.E. auch im Rahmen der Theorie der Gerechtigkeit von Rawls zu erblicken, die sich nicht zuletzt im Gewand eines *kontraktualistischen Modells* zeigt. Rawls bemüht sich, einerseits die Vertragstheorie zu erneuern und auf aktuelle Probleme der politischen Philosophie anzuwenden, andererseits eine dieser Konstellation angepasste Entscheidungstheorie zu entwerfen, und er strebt dies gerade durch die Distanzierung von utilitaristischen Thesen an. Damit wird zugleich eine Schwäche der Minimalmoral überwunden, die wir etwa bei Hobbes vorfinden, wenn

³⁷ Vgl. Nida-Rümelin, J., Theoretische und Angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche, in: ders. (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, Stuttgart 2005, 36.

³⁸ Der existentielle Erfolg ist hier in einem weiteren Sinne zu verstehen, so dass er auch Bereiche beruflicher Aktivität umfasst, wo die Qualifikation und Kompetenz entscheidend sind.

³⁹ Vgl. Nida-Rümelin, J. (2005a), 31f.

er den einzelnen Menschen dem je etablierten System von Normen ausliefert.⁴⁰ Allerdings ist dabei kritisch zu fragen, ob dieses kontraktualistische Denken von Rawls angesichts der aufgestellten Prinzipien doch nicht zum Utilitarismus führt? Rawls versteht zwar die Wahl im Urzustand als eine Entscheidung unter Unsicherheit und vertritt in ihrem Rahmen die risikovermeidende Maximen-Regel (=maximiere die minimale, d.h. schlechtest denkbare Situation), tatsächlich ist aber zugleich die Wahrscheinlichkeit (W) zu beachten. Sobald man die W kennt, liegt eine Entscheidung unter Risiko vor, deren Rationalitätskriterium dann lautet: „maximiere deine Nutzenerwartungen“⁴¹. Und das wäre schon eine utilitaristische These.

III. ABSCHLIESSENDE REFLEXION IM KONTEXT DES GLÜCKSBEGRIFFS

Die Menschen können auch heute ohne Zweifel glücklich sein und ein sinnvolles Leben führen. Wenn sie noch Tugenden in ihrem Leben für wichtig halten, gelingt es ihnen viel leichter. Der sich gegenwärtig verbreitende Pessimismus kann das Glückserleben nicht absolut verhindern, sondern lediglich abschwächen. Warum die Menschen heute auch nach einem glücklichen sinnvollen und erfüllten Leben streben, sagt uns Wittgenstein ganz plausibel in seinem *Tractatus*, wenn er schreibt: „*Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen*“.⁴²

Die Akzeptanz dieser These von Wittgenstein zieht heute mehrfache Konsequenzen nach sich, deren allgemeine Struktur wir im Kontext des Tugendbegriffs zum Teil angesprochen haben. So kann Aristoteles im Glück eine tugendgemäße Tätigkeit der Seele erblicken, die das Endziel des Handelns ist, und für Kant ist das Glück hingegen eine Komponente des höchsten Guts, das mit dem moralisch verpflichtenden Gesetz in Verbindung steht. Aristoteles vertritt also einen *präsentischen und aktiven Glücksbegriff*. Dieser Begriff richtet sich gegen das Glück als Wunscherfüllung. Er versteht das Glück als Weise des Lebensvollzugs, genauer als *energeia*. Im Unterschied zum Prozess (= *kinesis*) ist die *energeia* nicht auf ein von ihr verschiedenes Ziel bezogen, dessen Erreichen mit ihrem Ende zusammenfällt; sie ist vielmehr selbst Ziel und trägt ihren Sinn in

⁴⁰ Vgl. Hobbes, Th., *Leviathan*, München 2006.

⁴¹ Vgl. Höffe, O., *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin 1998, 22.

⁴² Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1984, 6.43.

sich selbst. Dadurch ist der individuelle Gestaltungsraum angesprochen: Wir sind glücklich, wenn wir hier und jetzt auf eine bestimmte Weise, d.h. tugendhaft leben. Allerdings ist kritisch zu bemerken, dieser Gedanke sei bei Aristoteles nur wenig insofern ausgeführt, als er – wenn man von den abgelehnten Lebensformen absieht – lediglich zwei Lebensformen unterscheidet: das Leben der Politik und das Leben der Wissenschaft.⁴³ Für die gegenwärtige Reflexion, die viele detaillierte Bereiche umfasst, ist das aber ohne Zweifel unhinreichend.

Nach Kant wird das Glück als Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt aufgefasst, dem es alles nach Wunsch und Wille geht. Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen. Dabei wäre jedoch kritisch festzustellen, dass es sich bei Kant um einen *utopischen* (d.h. *theologisch-eschatologischen*) Glücksbegriff handelt. Nach diesem Begriff kann man von keinem Menschen in diesem Leben sagen, auch von einem Tugendhaften nicht, er sei glücklich. Zu diesem Leben gehören auch Leid, Krankheit, Enttäuschungen usw. Es wäre zu fragen: Ist dieser Begriff überhaupt konsistent? Kann im Leben tatsächlich alles nach Wunsch und Wille gehen? Darüber hinaus besteht das Glück nach diesem Begriff in etwas, was uns widerfährt. Das führt dazu, dass wir es hier mit einem *passiven* Begriff zu tun haben. Ob ein Mensch glücklich ist, hängt nicht davon ab, was er tut, sondern vom Gang der Welt. Deshalb fragen wir hier Kant: Geht alles in der Welt tatsächlich in Erfüllung, wie wir uns wünschen? Schließlich müssen wir ebenfalls kritisch fragen: Lässt sich das Glück als Wunscherfüllung im 21. Jahrhundert überzeugend verstehen? Ist das Glück vielmehr nicht das Ergebnis menschlicher Anstrengungen, sei es auf dem Gebiet der Moral, sei es im beruflichen Leben, sei es in der Politik oder Wirtschaft usw., unabhängig davon, in welchem Grade sie gelungen sind.⁴⁴ Zum einen ist also nach Kant jemand erst dann glücklich, wenn sein Wunsch (z.B. nach langem Leben) in Erfüllung gegangen ist. Das Glück ist also ein Zustand, den wir in der Zukunft erstreben und den wir vielleicht am Ende des Lebens erreichen. Solange wir diesen Zustand nicht erreicht haben, sind wir nicht glücklich. *Die Menschen wollen aber heute in erster Linie nicht glücklich werden, sondern glücklich sein.* Was sie wollen, ist das Glück als Qualität ihres gesamten Lebens. Zum anderen kann der Wunsch erfüllt werden, ohne dass wir glücklich werden. Die Erfüllung des Wunsches kann eine Enttäuschung sein. Erst wenn der Wunsch erfüllt ist, sehen wir

⁴³ Vgl. Ricken, F. (1998), 167f.

⁴⁴ Das heißt, man kann auch glücklich sein, ohne den Erfolg z.B. im Beruf zu haben, wenn man aber in einer Familie lebt, in der alles harmonisch abläuft.

den Preis, der mit der Erfüllung verbunden ist. Wir strengen uns über Jahre an, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, und wenn wir es erreicht haben, fühlen wir uns deprimiert und leer. Mit dem Erreichen des Zieles scheint also unser Leben seinen Sinn verloren zu haben.⁴⁵

Obwohl Kant nicht vollständig gelungen ist, den Glücksbegriff selbst so darzustellen, dass er auch heute problemlos akzeptiert werden kann, so hat er [Kant] doch geschafft, die Relevanz des Daseins Gottes in diesem Zusammenhang so hervorzuheben, dass die Erreichbarkeit des Glücks für den Menschen von heute zumindest denkbar bleibt. Welche Konsequenzen sich daraus ergeben, zeigt uns wiederum Wittgenstein.

An einen Gott glauben, sagt er, heißt die Frage nach dem Sinn des Lebens verstehen. An Gott glauben heißt sehen, dass das Leben einen Sinn hat. Wittgenstein begreift nun Gott als das, *wovon wir abhängig sind*: das Schicksal, die Welt. Der Mensch kann sich aber von der Welt unabhängig machen. Dennoch um glücklich zu leben, muss er mit der Welt in Übereinstimmung sein, d.h. er muss glücklich sein. Wenn er aber glücklich ist, so hat er auch keine Furcht, nicht einmal vor dem Tod. Hätte er jedoch die Furcht vor dem Tod, dann bedeutete dies, er führte ein schlechtes Leben.⁴⁶

In diesem Aufsatz wollten wir deutlich machen, dass zwei Faktoren mit dem Erfolg eines Menschen zusammen hängen: *Tugend und Glück*. Gemeint ist weder wirtschaftlicher noch politischer noch rein intellektueller Erfolg, sondern vielmehr existentieller Erfolg, in dem sich die anderen Erfolgstypen auch zeigen können. Wollen wir die Frage bündig beantworten „*Was ist eine Erfolgsstrategie heute?*“, dann können wir durchaus behaupten, es sei *der glückliche Weg eines Tugendhaften*. Damit wird also die Richtigkeit der zu Beginn dieses Aufsatzes aufgestellten These bestätigt: „*Tugend und Glück gehören zusammen*“. Denn ein wahrhaft tugendhaftes Leben wird stets vom Glücksgefühl auch dann begleitet, wenn es von den anderen Menschen nicht verstanden, geschweige denn geteilt wird. Die bewegende mentale Kraft eines solchen Menschen wird zwar angetastet, aber niemals gänzlich vernichtet. In einigen Fällen kommt es sogar zu deren Vermehrung. Unzählige Beispiele der Heiligen, aber auch der Menschen, die sich für die Rechte anderer freiwillig (auch heute) einsetzen und dies oft mit ihrem Leben bezahlen, können dies ohne weiteres belegen. Sobald aber solch ein tugendhaftes Leben verstanden wird, verdient es heute eine besondere Anerkennung und Bewunderung. Die Aufgabe einer ethischen

⁴⁵ Vgl. Ricken, F. (1998), 164f.

⁴⁶ Vgl. Wittgenstein, L., Tagebücher 1914-1916, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1984, 8.7.16.

Reflexion sollte es sein, dabei plausibel aufzuzeigen, dass diese von den Menschen selbst gesetzten Zwecke nicht nur gut gesehen, sondern auch mit allen Mitteln gefördert werden müssen. Denn nur so kann sich der Raum der Freiheit ständig vergrößern, in dem der menschliche Geist sich zu seiner Fülle entfaltet. Und davon kann die ganze postmoderne Gesellschaft nur profitieren.

LITERATURVERZEICHNIS

- Ackern, M. van, 2003, *Das Wissen vom Guten. Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens in den Dialogen Platons*, Amsterdam-Philadelphia.
- Anzenbacher, A., ³2003, *Einführung in die Ethik*, Düsseldorf.
- Aristoteles, 1995, *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, Hamburg:
- * Bd. III – *Nikomachische Ethik*. Nach der Übersetzung von Eugen Rolfes, bearbeitet von Günther Bien (zit. NE)
- Benedikt XVI, 2005, *Enzyklika „Deus caritas est“*, Bonn (zit. DCE).
- Benedikt XVI, 2007, *Enzyklika „Spe salvi“*, Bonn (zit. SS).
- Brantschen, N., ⁴2009, *Vom Vorteil, gut zu sein*, München.
- Ebeling, H., 2001, Einleitung, in: *Immanuel, K.*, MS, 15-29.
- Gottlieb, P., 2009, *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge.
- Hobbes, Th., 2006, *Leviathan*, München.
- Höffe, O. (Hrsg.), 1997, *Lexikon der Ethik*, München.
- Höffe, O., ⁵1997a, Artikel: „Gerechtigkeit“, in: ders. (Hrsg.), (1997), München, 91-95.
- Höffe, O., ⁵1997b, Artikel: „Tugend“, in: ders. (Hrsg.), (1997), München, 306-309.
- Höffe, O., 1998a, Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: ders. (Hrsg.), *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin 1998, 3-26.
- Huestegge, L., 2004, *Lust und Arete bei Platon*, Hildesheim-Zürich-New York.
- Johannes, Paul II, 1998, *Enzyklika „Fides et Ratio“*, Bonn (zit. FR)
- Kant, I., 2000, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Stuttgart (zit. GMS).
- Kant, I., 2001, *Die Metaphysik der Sitten*, Stuttgart (zit. MS).
- Kant, I., 1995, *Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart (zit. KpV).
- Kerber, W., 1998, *Sozialethik*, Stuttgart-Berlin-Köln.
- Koch, W. u.a., 2007, *Tugend lohnt sich*, Frankfurt am Main.
- MacIntyre, A., 1987, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main.
- Nida-Rümelin, J., ²2005a, Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche, in: ders. (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, Stuttgart 2005, 2-87.

Platon, 2004, *Sämtliche Dialoge*, hrsg. und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt, Hamburg:

* Bd. I- *Gorgias*

* Bd. II- *Phadros*

* Bd. III- *Euthydemos*

Plotin, 1820, *Enneaden*, Berlin.

Rawls, J., 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge.

Ricken, F., ³1998, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart-Berlin-Köln.

Sherman, N., 1997, *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge.

Thomas von Aquin, 1942-1960, *Summa contra gentiles*, übers. mit Anm. v. H. Fahsel, Zürich.

Thomas von Aquin, 1952-1962, *Summa theologiae I und II* (Marietti) 3 Bde. (lat./dt. Die deutsche Thomasausgabe, 1933f).

Wittgenstein, L., 1984, Tagebücher 1914-1916, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main.

Wittgenstein, L., 1984, *Tractatus logico-philosophicus*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main