Güterabwägung und Selbstzwecklichkeit : zur Eigenart einer deontologischen Theorie und zur tugendethischen Alternative

Autor(en): **Wolbert, Werner**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **52 (2005)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760646

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

WERNER WOLBERT

Güterabwägung und Selbstzwecklichkeit

Zur Eigenart einer deontologischen Theorie und zur tugendethischen Alternative

Wo man in der Moraltheologie den Terminus ‚Güterabwägung' verwendet, ist man sich selten der Mehrdeutigkeit dieser Rede bewusst. Wenn man etwa bei Kant liest, die Würde des Menschen habe kein Äquivalent[1] im Gegensatz zu den Dingen, die bloss einen Preis haben, scheint eine Theorie, die die Güterabwägung zum einzigen Kriterium macht, keine Würde zu kennen, keine Selbstzwecklichkeit der Person. Entsprechende Äusserungen finden sich denn auch bisweilen unter MoraltheologInnen und SozialethikerInnen. Mit Bezug auf die Gottesliebe formuliert etwa H. Weber: „Beim Glauben oder bei der Gottesliebe kann es eine Güterabwägung nicht geben. Es ist kein Gut denkbar, dass [sic] den Verlust oder die Zerstörung des Glaubens aufwiegen könnte."[2]

Und bezüglich des Liebesgebots allgemein äussert A. Anzenbacher über die teleologische Theorie von B. Schüller: „Das biblische *Liebesgebot* fungiert als (letztlich deontologisches) *Moralprinzip*, das implizit auch Gerechtigkeitsprinzip ist. In ihm drückt sich der unverfügbare Wert, die Würde und die Selbstzweckhaftigkeit jeder menschlichen Person aus."[3]

Gegen Schüllers eigenen Sprachgebrauch wird hier das Gebot der Liebe als „letztlich deontologisch" bezeichnet. Für Schüller ist es ein teleologisches Kriterium, weil es eben um Wohlwollen und Wohltun geht. Deontologisch wäre nach Schüller eine Norm, die logisch unabhängig vom Liebesgebot ist, deren Kriterium sich nicht im Sinne von Wohlwollen bzw. Wohltun verstehen lässt.

Hat es aber Sinn, sich um Worte zu streiten, solange man sich in der Sache einig ist? Man könnte im Prinzip darauf verzichten, solange man sich nur der Homonymie des Terminus ‚deontologisch' (und konsequenterweise dann auch von ‚teleologisch') bewusst ist. Dies ist aber in der Regel leider nicht der Fall. Ein Grund liegt wohl darin, dass ‚teleologisch' bisweilen eine gewisse Konnotation von Beliebigkeit hat

[1] Vgl. KANT: GMS BA 77 (IV 435).

[2] WEBER, Helmut: *Allgemeine Moraltheologie.* Graz 1991, 147.

[3] ANZENBACHER, Arno: *Einführung in die Ethik.* 2. Aufl. Düsseldorf 1992, 39.

bzw. der Problematisierung von Absoluta. Hier sei noch einmal Weber zitiert, der über das teleologische Modell sagt:

> „Bei einer ganzen Reihe von Normen ist seine Anwendung zwar möglich, aber völlig überflüssig. Es gibt Handlungen, wie etwa die Folter, die offensichtlich so destruktiv wirken, dass über das entsprechende Verbot nicht lange diskutiert werden braucht. Das Übergewicht der negativen Folgen ist bei ihnen evident. Hier noch ein Folgenkalkül anstellen zu wollen, wirkt absurd."[4]

Damit scheint impliziert, eine teleologische Überlegung mache nur Sinn, wo die Bewertung einer Handlung kontrovers oder unsicher sei. Da das Liebesgebot aber nicht unsicher ist, scheint es in eine andere Kategorie zu gehören, also deontologisch zu sein. Das gilt dann in anderem Zusammenhang auch für gewisse Einzelgebote, wie in der folgenden These deutlich wird,

> „dass Thomas zumindest gewisse Handlungstypen kennt, die insofern einer teleologischen Güterabwägung ‚entzogen' sind, als sie im Dienste des Schutzes von Gütern stehen, deren einzigartige Ranghöhe die Möglichkeit einer Unterordnung unter vermeintlich höhere Güter ausschliesst."[5]

In diesem Sinne verdiene die Glaubenstreue immer den Vorzug vor dem „basalen Gut des physischen Überlebens". Eine Abwägung gibt es nach dieser Aussage offenbar nur zwischen Gütern, die keine „einzigartige Ranghöhe" besitzen, die – wiederum kantisch gesprochen – durch etwas anderes aufgewogen werden können.

Tatsächlich verführt das hinter der Rede von der Güterabwägung stehende Bild der Waage zu einer solchen Anschauung. Ein Gewicht mag die eine Waagschale noch so belasten, es lässt sich immer ein noch stärkeres Gegengewicht denken. Entsprechend scheint es nach dem Grundsatz der Güterabwägung keinen sittlichen Grundsatz zu geben, der

[4] WEBER: *Allgemeine Moraltheologie*, 147 (vgl. Anm. 2). Letzteres klingt ganz vernünftig, wenngleich nach dem 11. September und nach der Androhung der Folter an einen Kindesentführer durch einen deutschen Polizisten eine Unsicherheit, und damit Diskussionsbedarf, bestehen könnte. Bei manchen ethischen Fragestellungen kann sich der Eindruck des Absurden unter neuen Umständen abschwächen und eine Vergewisserung über die Gründe des Verbots auch in extremen Situationen angebracht sein. Ausserdem könnte bei der obigen Äusserung mit dem Wort ‚Folter' bereits eine Willkürhandlung assoziiert sein; die sittliche Unerlaubtheit wäre damit schon evident, wenn nämlich die Vokabel ‚Folter' bereits als negatives Wertungswort fungiert; in diesem Fall wäre in der Tat jedes Folgenkalkül absurd (vgl. WOLBERT, Werner: *Das Verbot der Folter - eine neue deontologische Norm?* In: ThGl 77 [1987] 128–130; und DERS.: *Ausnahmsloses Verbot der Folter? Eine moraltheologische Sicht.* In: GEHL, Günter [Hg.]: *Folter – Zulässiges Instrument im Strafrecht. Ein internationaler Vergleich.* Weimar 2005, 83–94.).

[5] BORMANN, Franz-Josef: *Natur als Horizont sittlicher Praxis.* Stuttgart 1999, 110f.

nicht in bestimmten Fällen durch ein Äquivalent (etwa die mit der entsprechenden Handlung verbundenen Übel) „aufgehoben" werden könnte. Wo es dagegen kein Äquivalent gibt, kann es auch keine Abwägung geben. Entsprechend liest man bei R. Alexy:

> „Eine Abwägung ist erforderlich, wenn mindestens zwei Interessen, Güter, Rechte, Pflichten, Belange, Ziele oder Werte nicht gleichzeitig erfüllt, geschützt oder realisiert werden können und keine Seite von vornherein einen absoluten oder abstrakten Vorrang vor der anderen hat." [6]

Legt man diese Vorstellung von Güterabwägung zugrunde, legt es sich nahe, Normen, die es mit Gütern „von einzigartiger Ranghöhe" zu tun haben, deontologisch zu nennen. Dies scheint gerade unter Moraltheologen nahe zu liegen, da in der moraltheologischen Diskussion die Teleologie zunächst die Möglichkeit von Ausnahmeregelungen zu bieten schien,[7] nämlich durch Überlegungen zur „Ranghöhe" bestimmter Güter. Und Weber spricht von einer „wesentlichen Eigenschaft" teleologischer Normen, dass es nämlich bei ihnen grundsätzlich Ausnahmen geben könne.[8] Wo dagegen die Wahl zwischen Preis und Würde besteht, zwischen bedingtem und unbedingtem Wert, kann es keine Ausnahme geben; es würde sich damit um eine deontologische Norm handeln. In solcher oder ähnlicher Weise scheinen tatsächlich immer noch viele Moraltheologen und -philosophen zu denken.[9] Dagegen ist festzuhalten,

[6] ALEXY, Robert: *„Güter- und Übelabwägung 1 Rechtlich"*. In: KORFF, Wilhelm / BECK, Lutwin / MIKAT, Paul (Hgg.): *Lexikon der Bioethik II*. Gütersloh 2000, 181f.

[7] Vgl. noch den Titel des ersten Aufsatzes von Schüller zu diesem Thema: SCHÜLLER, Bruno: *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze*. In: ThPh 45 (1970) 1–23.

[8] WEBER: *Allgemeine Moraltheologie*, 138 (vgl. Anm. 2); ähnlich Wilhelm KORFF: es gebe Forderungen, „die sich mit [...] unabweisbar universalem Anspruch und somit deontologisch geltend machen", wobei universal hier soviel wie ausnahmslos bedeutet (*Kernenergie und Moraltheologie*. Frankfurt 1979, 16). Bezeichnend ist auch, wie Korff (ebd.) den Terminus ‚teleologisch' versteht: „Als teleologisch [...] bezeichnet man jene Argumentation, die davon ausgeht, dass sich die sittliche Gestalt einer Handlung, ihr ethisches telos, nicht monokausal von dem durch sie unmittelbar intendierten jeweiligen Gut (beispielsweise von dem der Wahrheit, der Gesundheit, dem Leben usw.) her bestimmen lässt, sondern sich wesenhaft erst aus dem Gesamtkontext ihrer Umstände, ihrer Bedingungen und Konsequenzen ergibt." Auch und gerade diese „monokausalen" Begründungen (bei denen nichts abzuwägen ist) sind teleologischer Art. Vgl. WITSCHEN, Dieter: *Gerechtigkeit und teleologische Ethik*. Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 1992, 121, Anm. 25). Vgl. dazu ebd. 118: „Zu beachten ist in diesem Zusammenhang, dass nicht von der inhaltlichen Bestimmung einer Norm, sondern allein von ihrer Begründung her es beurteilbar ist, ob sie in einem teleologischen oder deontologischen Sinn aufgefasst wird."

[9] So etwa Wilhelm KORFF, der zu den deontologischen Forderungen auch jene zählt, „die dem anzustrebenden Guten eine letzte grundlegende material-ethische Bestimmung zu geben suchen, wie das christliche Gebot der Liebe [...] oder die Kantische Forderung,

dass allein die für ein sittliches Urteil vorgetragenen *Gründe* über seine Einordnung als teleologisch oder deontologisch entscheiden können

Die obigen Beispiele mögen die etwas diffusen Vorstellungen belegen, die man über deontologische Theorien hat. Das eigentliche Anliegen einer deontologischen Theorie wird am besten an den Schriften der Oxforder Erzdeontologen W.D. Ross, H.A. Prichard und E.F. Carritt deutlich. Da MoraltheologInnen diese Problematik eher aus der Auseindersetzung mit der eigenen Tradition kennen (die eine prinzipiell teleologische mit einem gewissen deontologischen „Dreh" ist), bleibt die Pointe einer deontologischen Theorie meistens unklar. Wie sich zeigen wird, ist eine Befassung mit dieser Pointe keineswegs von bloss historischem Interesse. Wie mir erst bei der neuerlichen Beschäftigung mit den Texten der genannten Autoren aufgegangen ist, ist G.E.M. Anscombes klassischer Artikel „Modern Moral Philosophy", der die Wende zur Tugendethik markierte, nur auf diesem Hintergrund verständlich. Somit sind diese Ausführungen auch ein Beitrag zur tugendethischen Diskussion.

1. Definitionsprobleme

Webers Äusserungen aufgreifend wäre zunächst zu fragen: Ist eine deontologisch begründete Norm niemals zu überprüfen? Dies wäre nur dann der Fall, wenn man deontologische Pflichten im Sinne der Oxforder Deontologen versteht, die auch unter dem Terminus ‚Intuitionismus' bekannt ist.[10] Nach dieser Theorie werden bestimmte deontologisch verstandene Pflichten unmittelbar erkannt, sind also einer Begründung weder fähig noch bedürftig. Für diese Theorie steht vor allem der Name W.D. Ross. Aus der Nachwirkung solcher Positionen mag sich erklären, dass eine nicht mehr hinterfragte bzw. hinterfragbare Grundprämisse deontologisch genannt wird. Dies findet sich auch bei Philosophen, etwa in der folgenden Äusserung von O. Höffe: „Andererseits enthält auch der Utilitarismus ein deontologisches Moment. Er behauptet nämlich, zumindest stillschweigend, der Grundsatz, das

den Menschen niemals ‚bloss als Mittel zu gebrauchen [...]. Richtmass ist hier die unantastbare Würde der menschlichen Person" (KORFF: *Kernenergie und Moraltheologie*, 16 [vgl. Anm. 8]).

[10] Wobei man darunter freilich auch jede kognitivistische metaethische Theorie verstehen kann; vgl. WOLBERT, Werner: *Vom Nutzen der Gerechtigkeit. Zur Diskussion um Utilitarismus und teleologische Theorie* (= Studien zur theologischen Ethik 44). Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 1992, 139–149.

Wohlergehen der Betroffenen zu befördern, sei in sich gut und schlechthin verbindlich.“ [11]

Hier gilt also nicht eine bestimmte Einzelnorm (wie bei Weber das Folterverbot), sondern eine Grundprämisse als deontologisch, wie im Weiteren noch deutlicher wird: „Deontologisch ist die Ethik in der Begründung der höchsten sittlichen Grundsätze, teleologisch ist sie in bezug auf die Anwendung der Grundsätze auf bestimmte Lebensbereiche und konkrete Situationen.“[12]

In einer gewissen Spannung zu obiger Erläuterung scheint eine andere zu stehen, nach der für den Deontologen „Wert und Unwert einer Handlung oder Norm in ihr selber liegen unabhängig von allen Konsequenzen“[13]. Damit ist an sich weder impliziert, dass diese Norm keiner Begründung bedürftig oder fähig wäre, noch ist hier die Vorstellung eines unbedingten oder einzigartigen Wertes notwendig impliziert; es könnte nämlich, wie noch zu zeigen sein wird, die Kategorie des Wertes oder des Guten selbst in ihrer Relevanz bestritten werden. Angenommen, ich lehne die Folter ab, weil diese Handlung gegen den unbedingten Wert der Menschenwürde verstösst – was sollte hier die Aussage bedeuten, hier liege der Unwert der Handlung in ihr selber? In diesem Fall beziehe ich mich auf einen unbedingten *Wert*, gegen den diese Handlung verstösst (etwa die Menschenwürde). Wo ich dagegen aktive Euthanasie ablehne, weil sie gegen die Prärogative Gottes verstösst, beziehe ich mich nicht auf einen Wert, sondern auf ein anderes *Merkmal* der Handlung, nämlich den *„defectus iuris in agente“*. Hier spielt die Kategorie des Wertes keine entscheidende Rolle. Gerade das wird ja auch in Definitionen einschlägiger Lexika vorausgesetzt. So liest man etwa bei Macquarrie, Deontologie bezeichne:

[11] HÖFFE, Otfried: *Sittlich politische Diskurse*. Frankfurt (Main) 1981, 64. Bei Broad liest sich das so (BROAD, C.D.: *Five Types of Ethical Theory*. 11. Aufl. London 1971, 213f.): „every Teleological theory does involve at least one *a priori* judgment. For it will always involve some judgment of the form: ‚Anything that had a certain non-ethical characteristic (*e.g.*, pleasantness) wood necessarily be intrinsically good.‘ [...] They claim to express a necessary connexion between a certain non-ethical characteristic and the ethical characteristic of goodness.“ Aber das ist für Broad kein deontologisches Element. Und für Sidgwick gibt es ein gemeinsames selbst-evidentes Element in den Prinzipien Gerechtigkeit, Klugheit und Wohlwollen (SIDGWICK, Henry: *The Methods of Ethics*. Indianapolis 1981 [= 7. Aufl. 1907], 382): „I obtain the self-evident principle that the good of any one individual is of no more importance, from the point of view (if I may say so) of the Universe, than the good of any other; unless, that is, there are special grounds for believing that more good is likely to be realised in the one case than in the other.“

[12] HÖFFE: *Sittlich politische Diskurse*, 65 (vgl. Anm. 11).

[13] WEBER: *Allgemeine Moraltheologie*, 138 (vgl. Anm. 2).

„a view of morality which takes as its fundamental categories the notions of ‚obligation' or ‚duty' and the ‚rightness of acts'. This deontological view of morality may be contrasted with the views which stress the end of the action (the ‚good') sometimes called ‚agathology' or more often ‚teleology', [...] or the consequences of action, often called ‚consequentialism'."[14]

Und ähnlich äussert M. Slote, die Deontologie formuliere „requirements and recommendations that are at least to some extent independent of the idea of the good".[15] Wer sich aber auf einen unbedingten Wert beruft, bringt gerade die Kategorie des Guten, des Wertes, ein, die nach obigen Definitionen für den Deontologen aber gerade nicht entscheidend ist. Nach dieser Definition wären einige der oben angeführten Anschauungen gerade nicht als deontologisch einzuordnen. In traditioneller Moraltheologie liest sich das etwa bei F. Hürth, folgendermassen (zur Frage des therapeutischen Schwangerschaftsabbruchs über die beiden Leben):

„Aber nicht in sich genommen und nach ihrem relativen Selbstwert betrachtet, stehen sie miteinander in Widerstreit und zur entscheidenden Bewertung und Abwägung, sondern vielmehr, insofern sie Gegenstand zweier verschiedener, freigewollter, nach aussen wirksamer Verhaltungsweisen des Menschen sind."[16]

Abzuwägen sei „direkte Tötung eines fremden schuldlosen Lebens" und „bewusstes Eintretenlassen des natürlichen Todes mehrerer Leben".[17] Hürth bezieht sich also hier gerade nicht auf eine Ranghöhe von Gütern, obwohl auch er sich dann einer teleologischen Sprache bedient, wenn er formuliert, „es stehen sich gegenüber: das ‚Gut absoluter Unantastbarkeit schuldlosen menschlichen Lebens' und das ‚Gut der Zugriffsmacht auf fremdes schuldloses Leben', zur Abwehr des drohenden natürlichen Todes mehrerer."[18] Abgesehen davon, dass es sich bei dem zweitgenannten „Gut" eher um eine Kompetenz bzw. Nichtkompetenz handelt, ist zu betonen, dass sich hier die Qualifizierung als Gut und Übel erst aus der deontologischen Anschauung über die „Verhaltungs-

[14] MACQUARRIE, John: *„Deontology"*. In: CHILDRESS, James / MACQUARRIE, John (Hgg.): *A New Dictionary of Christian Ethics*. London 1986, 151.

[15] SLOTE, Michael: *„Teleological Ethics"*. In: BECKER Lawrence C. / BECKER, Charlotte B. (Hgg.): *Encyclopedia of Ethics*. NewYork/London 1992, 1235–1238, hier 1236.

[16] HÜRTH, Franz: *Güterabwägungstheorie. Zum Eingriffsrecht in das keimende Leben*. In: StZ 116 (1929) 128–140, hier 129.

[17] HÜRTH: *Güberabwägungstheorie*, 129f. (vgl. Anm. 16).

[18] HÜRTH: *Güterabwägungstheorie*, 129 (vgl. Anm. 16).

weisen" zum Gut des irdischen Lebens ergibt, nicht aus der Behauptung einer „einzigartigen Ranghöhe" dieses Gutes.[19]

Ausserdem ist darauf zu verweisen, dass es keine klare Trennung zwischen der Handlung und ihren Folgen gibt, da es handlungsbeschreibende und nicht-handlungsbeschreibende Folgen gibt. Wo ich eine Handlung als ‚Vergiften' beschreibe, ist mindestens eine Folge, der Tod, schon mit eingeschlossen.[20] Insofern kann auch der Teleologe diese Handlung an sich für sittlich falsch erklären.

2. Der „Irrtum" der Moralphilosophie nach H.A. Prichard

Von den genannten Oxforder Autoren mag am ehesten Ross mit seinem „*prima facie*-Pflichten" geläufig sein. Da diese deontologisch verstandenen Pflichten bei Ross aber nur präsumtiv gelten, könnte es den Anschein haben, als sei bei dieser weichen oder „milden"[21] Form von Deontologie die entscheidende Pointe verloren gegangen. Aus dieser Version ergeben sich in der Praxis schliesslich keinerlei besondere Härten wie im Fall unbedingt geltender deontologischer Pflichten.

Gleichwohl scheint in anderer Hinsicht die weiche Deontologie radikaler als die harte der moraltheologischen und teilweise auch –philosophischen Tradition. Und ein Rekurs auf die genannten Autoren dürfte die Pointe einer deontologischen Ethik deutlicher machen, welche etwa in der Definition von Johnson deutlich wird:

> „it means the theory that holds that rightness – with its opposite, wrongness – is a fundamental, irreducible, and immediately apprehended ethical

[19] In teleologischer Redeweise formuliert Hürth auch (134), die Unantastbarkeit des schuldlosen Lebens stelle „das höherwertige Gut" dar. Das gilt natürlich insofern, als ein Zuwiderhandeln nach dieser deontologischen Voraussetzung zugleich ein sittliches Übel bedeutet und ein Handeln gemäss dieser Anschauung ein sittliches Gut. Hier wäre dann freilich noch zu erwähnen, dass ein theologischer Deontologe solchen Anschaungen immer noch einen teleologischen Trost hinzufügen kann, insofern (ebd.) „der Schöpfer der Natur jedem zu vergelten weiss, was er in Ausübung seiner sittlichen Pflicht an vergänglichen Gütern preisgegeben hat". Aber das ist ein schlechtes teleologisches Argument, da zeitliche und ewige Folgen nicht gegeneinander abzuwägen sind.

[20] Vgl. hierzu D'ARCY, Eric: *Human Acts. An Essay in their Moral Evaluation.* Oxford 1963. Broad formuliert treffend, ein „Intuitionist" müsse behaupten (BROAD: *Five Types*, 213 [vgl. Anm. 11]), „that all remoter consequences of a lie, and all the other characteristics of the consequences except those involved in the definition of the act as a ‚lie', are irrelevant to the wrongness of the act." Vgl. auch SIDGWICK: *The Methods of Ethics*, 96f. (vgl. Anm. 11): Die Linie zwischen Handlungen und ihren Konsequenzen sei schwierig zu ziehen. „However, we find that in the common notions of different kinds of actions, a line is actually drawn between the results included in the notion and regarded as forming part of the act, and those considered as its consequences."

[21] So SCHÜLLER, Bruno: *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie.* 3. Aufl. Münster 1987, 282–298.

> concept. It is thus opposed to all *axiological*, or value-grounded theories, which make goodness – with its opposite, badness – the single fundamental ethical concept and rightness subordinate, and derivative from, it."[22]

In dieser Weise haben die eingangs angeführten Theologen die Deontologie zweifellos nicht verstanden; sie gründen ihre Anschauung auf eine axiologische oder agathologische Basis, sind insofern teleologisch. Was das wiederum heisst, dürfte im Rekurs auf die Oxforder Deontologen klarer werden. Deren eigentliche Opponenten sind übrigens nicht die hedonistischen Utilitaristen wie Bentham, Mill oder Sidgwick, sondern die idealen (nicht-hedonistischen) Utilitaristen wie G.E. Moore, H. Rashdall, John H. Muirhead und H.W.B. Joseph. Von den einschlägigen Texten der Oxforder Deontologen scheint übrigens nur der Aufsatz von Prichard „Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?" (Does Moral Philosophy rest on a mistake? – zuerst 1912 erschienen) in deutscher Sprache zugänglich zu sein. Auf ihn sei zunächst eingegangen. Prichard bejaht dort die gestellte Frage; er wage die Behauptung, „dass die Existenz der gesamten Disziplin, so wie sie gewöhnlich aufgefasst wird, auf einem Irrtum beruht".[23] Der Grund dafür, dass wir eine Handlung tun sollen, sei „entweder das Glück des Handelnden oder die Tatsache, dass gewisse Begleitumstände der Handlung gut sind"[24] (the goodness of something involved in the action). Die erstere Antwort geben nach Prichard etwa Plato, Butler, Hutcheson, Paley und Mill.[25] Auch andere Autoren beurteilen so den „mainstream" der abendländischen Ethik. So erläutert etwa F. Paulsen, er habe in den späteren Auflagen seines Handbuches den Terminus ‚Utilitarismus', weil es „schlechthin unmöglich" sei, ihn vor Missverständnisssen zu schützen, „mit zu spät kommender Vorsicht" durch ‚teleologisch' ersetzt,

> „der zugleich den Vorzug hat, dass er an die allgemeine Weltanschauung erinnert, aus der diese Form der Ethik hervorgegangen ist, nämlich die *platonisch-aristotelische*. Dass jedes Wesen und so auch der Mensch eine Bestimmung im Universum habe, ist ihre Grundanschauung; die Aufgabe

[22] JOHNSON, Oliver A.: *Rightness & Goodness*. Den Haag 1969 (Reprint), 1.

[23] PRICHARD, Harold A.: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?* In: GREWENDORF, Günther / MEGGLE, Georg: *Seminar: Sprache und Ethik*. Frankfurt a.M. 1974, 61–82, hier 61 (= *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?* In: DERS.: *Moral Obligation*. 4. Aufl. Oxford 1971, 1–17).

[24] PRICHARD: *Beruht Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 62.

[25] Vgl. PRICHARD: *Beruht Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 63.

der Ethik ist, diese Bestimmung und die daraus sich ergebende Wesensgestaltung und Lebensbetätigung zu ermitteln."[26]

Bezeichnend ist für Prichard in diesem Zusammenhang der von Platon versuchte Nachweis, dass die Gerechtigkeit nicht ein ἀλλότριον ἀγαθον, sondern ein οἰκεῖον ἀγαθον ist. Dieser Hinweis kann aber nach Prichard höchstens dazu führen, dass wir unsern Verpflichtungen nachkommen *wollen*, verrate aber nicht, warum wir ihnen nachkommen *sollen*. Auf diesen Punkt habe Kant mit seiner Unterscheidung zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen hingewiesen, obwohl die ersteren eigentlich keine Imperative seien. Dieser Schwierigkeit könne man zu entgehen versuchen, indem man annehme,

„*entweder*, dass das Glück etwas ist, das an sich gut ist, und dass wir *deshalb* alles tun sollten, was dazu führt, *oder* dass das Streben nach Glück selbst gut ist, und dass die Tatsache, dass die entsprechenden Handlungen an sich gut sind, der Grund dafür ist, warum wir sie tun sollen".[27]

Auf diese Weise war es möglich, die Auflösung der Verpflichtung in Neigungen zu vermeiden. Für Prichard versagt aber auch diese zweite Antwort (die Höffe, wie gesehen, als ein „deontologisches Moment" bezeichnete), die die Verpflichtung auf das (in der Handlung selbst liegende) moralisch Gute gründet. Hier fehle ein Zwischenglied, nämlich „die weitere These, dass das, was gut ist, sein sollte".[28] Dieses Zwischenglied wäre für eine teleologische Theorie selbstverständlich und grundlegend, stellt aber für Prichard keine Option dar. Damit leugnet Prichard die Ureinsicht allen teleologischen Denkens, die da lautet: Wenn etwas ein Wert ist, dann verdient es bejaht, anerkannt zu werden. Diese Ureinsicht scheint etwa auch bei Thomas von Aquin in dem Grundprinzip: *bonum faciendum, malum vitandum* vorausgesetzt.[29] Oder mit Schüller: „Die Liebe des Menschen hat ihren verbindlichen Massstab an der Gutheit oder am Wert dessen, worauf sie sich jeweils bezieht".[30] Für Prichard dagegen ist „X soll sein" nur die unpräzise Formulierung von „Jemand sollte Y tun, um X zu realisieren." M.a.W.: Prichard bestreitet,

[26] PAULSEN, Friedrich: *System der Ethik*. 6. Aufl. Stuttgart 1903, I 219. Blanshard hat zwar metaethische Bedenken gegen den idealen Utilitarismus eines Moore, Rashdall oder Paulsen, gibt aber zu (BLANSHARD, Brand: *The Impasse in Ethics – and a Way Out*. In: SELLARS, Wilfrid / HOSPERS, John [Hgg.]: *Readings in Ethical Theory*, Englewood Cliffs [NJ] 1970, 288–301, 289): „Nevertheless, if there is any ethical theory toward which we claim a convergence of abler minds from Plato and Aristotle down, I think it is this".

[27] PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 64 (vgl. Anm. 23).

[28] PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 65 (vgl. Anm. 23).

[29] S.Th. I-II q. 94 a.2 c.

[30] SCHÜLLER: *Die Begründung sittlicher Urteile*, 65 (vgl. Anm. 21).

dass Wertungswörter wie ‚gut' eine gerundivische Bedeutungskomponente haben.[31] Der teleologischen These steht Prichards deontologische entgegen: „Ein ‚sollte' kann, wenn es überhaupt abgeleitet werden soll, nur von einem anderen ‚sollte' abgeleitet werden." [32]

Die ethische Grundkategorie ist hier nicht die des Wertes oder des Guten, sondern die des Sollens, der Pflicht (τὸ δέον). Nicht der Wertcharakter einer Handlung stellt das Urdatum dar, sondern das unbedingte In-Pflicht-Genommen-Sein. Solches Sollen (‚ought') kann sich nur auf Handlungen beziehen; es gibt also kein Sein-Sollen (des Guten). Für Prichard wie für die andern Oxforder Deontologen ist somit die Richtigkeit einer Handlung ein fundamentales, nicht reduzierbares und unmittelbar erfasstes ethisches Konzept. Und: „die Tatsache, dass die Handlung selbst gut ist, scheint enger mit der Verpflichtung, sie zu tun, zusammenzuhängen als die Tatsache, dass bloss ihre Konsequenzen oder Ergebnisse gut sind."[33] Am Beispiel formuliert: Es ist nicht „die Tatsache, dass der Irrtum schlecht ist, der Grund dafür", „dass es falsch ist zu lügen" und auch nicht „die Tatsache, dass Schmerz etwas Schlechtes ist, der Grund dafür", „dass wir andern nicht ohne einen speziellen Anlass Schmerzen zufügen sollen".[34] Wiederum zeigt sich der Unterschied zu einer teleologischen (agathologischen, axiologischen) Theorie, für die die Kategorie des Guten bzw. des Wertes der einzige grundlegende ethische Begriff ist, auf der die Richtigkeit einer Handlung basiert. Für den Teleologen gründet das Sollen auf einem Wert, bei Prichard umgekehrt der Wert auf einem Sollen. Der ersteren im Abendland dominanten Tradition wirft Prichard vor, sie beruhe auf einem fundamentalen Fehler. Prichard appelliert für seine Thesen an unsere tatsächlichen moralischen Überzeugungen: Wenn wir uns verpflichtet fühlen, unsere Schulden zurückzuzahlen oder gerecht zu handeln, stamme dies nicht aus der Erkenntnis, „dass wir mit diesen Handlungen etwas Gutes herbeiführen".[35] Und „das Gute liegt möglicherweise – und oft tatsächlich – nicht auf der Seite der Gerechtig-

[31] Hier wird häufig auf die Definition des „Oxford Englisch Dictionary" verwiesen: ‚good' als „the most general adjective of commendation". Vgl. auch TOULMIN, Stephen: *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge 1970, 70–72.

[32] PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 65 (vgl. Anm. 23). (An ‚ought', if it is to be derived at all, can only be derived from another ‚ought'.) Allerdings macht Prichard nicht klar, wie ein Sollen aus einem anderen folgt; vgl. dazu JOHNSON: *Rightness & Goodness*, 22f. (vgl. Anm 22).

[33] PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 66 (vgl. Anm. 23).

[34] PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 66 (vgl. Anm. 23).

[35] PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 65 (vgl. Anm. 23).

keit".[36] Anders denkt über Gerechtigkeit etwa H. Rashdall; dieser präzisiert Benthams Maxime „Every one to count for one and nobody for more than one" in: „Everybody's good to be treated as of equal value with *the like good* of every one else."[37] Die moraltheologische Tradition jedenfalls dürfte hier mit Rashdall gegen Prichard stehen.

Dieser erste Blick auf Prichard erweist eine häufig zu lesende Behauptung als schlichtweg falsch: Es gebe keine rein deontologische Theorie.[38] Was man auch immer darunter versteht, bei Prichard ist sie zu finden. Wer anderes behauptet, ist schlecht informiert. Auch eine andere bisweilen zu lesende Ansicht lässt sich mit Prichard widerlegen, die Meinung nämlich, die Unterscheidung zwischen dem sittlich Guten und Richtigen sei ein Proprium der Teleologen. Das Prädikat ‚gut', so Prichard, beziehe sich auf die Motive, dagegen „hat in Wirklichkeit die Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung mit der Frage der Motive überhaupt nichts zu tun".[39] Die Richtigkeit liegt nach Prichard in der Handlung allein, das eigentliche Gut-Sein im Motiv, wenn die Handlung, weil sie richtig ist, d.h. aus einem Gefühl der Verpflichtung, vollzogen wurde.[40] Dieses Gut-Sein sei wiederum unabhängig von der Richtigkeit.

Positiv scheint Prichard eine aktdeontologische Theorie zu vertreten, eine Art Situationsethik. Indem man eine Situation anschaut, die Beteiligten, die Konsequenzen, die Beziehungen, in denen man steht, ergibt sich das Gefühl der Verpflichtung (sense of obligation); dieses ist „absolut primär (d.h. von nichts anderem abgeleitet) bzw. unmittelbar".[41] Diese Erkenntnis ist unmittelbar, und zwar in genau demselben Sinn, in dem eine mathematische Erkenntnis unmittelbar ist, zum Beispiel die Erkenntnis, dass diese dreiseitige Figur deshalb, weil sie dreiseitig ist, drei Winkel haben muss. Der falsche Eindruck, dass Verpflichtungen nicht evident, sondern begründungsbedürftig seien, liege in der Tatsache, „dass eine als ‚Verpflichtung' bezeichnete Handlung vielleicht unvoll-

[36] PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 66 (vgl. Anm. 23). In seinem Beitrag, PRICHARD: *Moral Obligation*. In: DERS.: *Moral Obligation*. 4. Aufl. Oxford 1971, 87–163, hat Prichard seine Position ausführlicher in Auseinandersetzung mit Zeitgenossen dargelegt.

[37] RASHDALL, Hastings: *The Theory of Good and Evil*. New York 1971 (= 2 Bde., 2. Aufl. Oxford/London 1924), I, 222.

[38] So etwa SPAEMANN, Robert: *Wer hat wofür Verantwortung?* In: HerKorr 36 (1982) 345–350; 403–408, hier 347: „Eine rein deontologische Ethik kann es gar nicht geben. Sie ist eine blosse Karikatur. Ein Mensch, dessen Moral darin bestünde, ohne Rücksicht auf die Umstände immer bestimmte Handlungen auszuführen und andere zu unterlassen, wäre ein nicht lebensfähiger Idiot."

[39] PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 68 (vgl. Anm. 23).

[40] So PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 72 (vgl. Anm. 23).

[41] PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 69 (vgl. Anm. 23).

ständig angegeben ist".[42] So ergebe sich bei der Handlung „Dem X ein Geschenk machen" natürlich die Warum-Frage, aber nur weil die Handlung unvollständig umschrieben sei. Wir kommen also nicht durch eine Argumentation zur Erkenntnis einer Verpflichtung.[43] Wir verfolgen auch mit der Handlung keinen Zweck – „weder einen, der in der Handlung selbst, noch einen, der in einer ihrer Folgen besteht".[44] Es gibt hier weder Zweck noch Mittel.[45]

Wenn wir sagen, jemand solle etwas tun, heisst das, dass er eine Pflicht habe, so zu handeln. In diesem Sinne kann es kein „ought to be" geben, womit wiederum die gerundivische Bedeutung von Wertungswörtern bestritten ist. Von einem Sollen kann man also nur im Fall von Handlungen oder von Personen reden, nicht im Fall von Werten. Nach Prichard kann man nur sagen „I ought to do so and so", aber nicht „so and so ought to be".[46] Dabei übersieht Prichard aber eine Ambiguität: Subjekt eines Sollens kann nur eine Person sein; nur eine Person kann Verpflichtungen haben; die entscheidende Eigenschaft von Handlungen dagegen ist ihre Richtigkeit.[47] Gegen Prichard muss also gefragt werden,

[42] PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 70 (vgl. Anm. 23).

[43] Vgl. PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 71 (vgl. Anm. 23). Wenn es keine Gründe gibt, kann es auch keine Regeln geben, was Carritt betont (CARRITT, Edgar F.: *The Theory of Morals. An Introduction to Ethical Philosophy*. 2. Aufl. Oxford 1930, 139 Nr. 105): „Nor do I think that there are any rules for conduct which we know always ought to be followed: we must always consider the whole situation in which we have to act and the ways in which our action may affect it; and consequently there is nothing to which anybody has a right. But whatever we ought to do for anybody he has a right that we should do". Auf eine ähnliche Anschauung scheint neuerdings ein gewisser „Partikularismus" hinauszulaufen bei VAN WILLIGENBURG, Theo: *Casuistry in Medical Ethics*. In: DÜWELL, Marcus / NEUMANN, Josef (Hgg.): *Wieviel Ethik verträgt die Medizin?* Paderborn 2005 (im Druck).

[44] PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 72 (vgl. Anm. 23).

[45] Vgl. hierzu CARRITT, der ebenfalls betont (CARRITT: *The Theory of Morals*, 71f., [vgl. Anm. 43]), die Richtigkeit könne nicht abgeleitet werden von der Güte der Ergebnisse: „None of these theories escaped the false distinction of means and end. Nearly all moralists since Plato have attempted, and none of them with success, to prove that certain acts are right, either the acts commonly thought right in their day or some slightly emended code of their own. And this they have generally tried to do by deducing the act from the conception of a good or end which it is to achieve. But there is no such proof of moral judgments."

[46] PRICHARD: *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, 4 (vgl. Anm. 23); DERS.: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 64 (vgl. Anm. 23).

[47] Prichard unterliegt hier vermutlich einer falschen Vorstellung, die Joseph so umschreibt (JOSEPH, H.W.B.: *Some Problems in Ethics*. 2. Aufl. Oxford 1933, 61f.): „Obligatoriness is not a character of actions. There is no ought-to-be-done-ness, or ought-to-be-forborn-ness. To say that an act is obligatory means that the doing it is obligatory on me. An obligatory act is like a well-remembered face; the face no doubt has characters because of which it is well remembered, but it is called well-remembered to

ob man das Sollen von der Richtigkeit der Handlung ableiten kann, wenn denn ein Sollen nur aus einem Sollen folge. Eigenartigerweise gibt Prichard an anderer Stelle zu,[48] in der teleologischen Anschauung sei ein Kern von Wahrheit: Erst wenn wir erkennen, dass ein Akt gute Konsequenzen hat, erkennen wir, dass wir dazu verpflichtet sind. Prichard scheint hier einer zweifachen Konfusion zu unterliegen:[49]

1. Er verwechselt Unmittelbarkeit mit Unableitbarkeit und folgert aus der Unmittelbarkeit des sense of obligation seine Unableitbarkeit.

2. Er unterscheidet nicht zwischen dem sense of obligation und der Verpflichtung selbst. Er weist nur nach, dass unser Verpflichtungssinn unmittelbar ist.

Schliesslich unterscheidet Prichard – was uns noch beschäftigen wird – in diesem Zusammenhang zwischen Moralität und Tugend als unabhängigen, wenn auch verwandten Arten des Gutseins. Tugendhaft ist, wer willentlich oder gern das Gebotene tut, „nicht aus einem Gefühl der Verpflichtung", „sondern aus einem Wunsch, der an sich gut ist, da er aus einem an sich guten Gefühl resultiert".[50] Dieses Gutsein ist etwas anderes „als das Gut-Sein des eigentlichen moralischen Motivs, nämlich des Gefühls der Pflicht oder Verpflichtung".[51] Am besten ist es, wenn beide Motive zugleich vorliegen. Damit ist impliziert, „dass eine Verpflichtung ebenso wenig auf eine Tugend gegründet bzw. aus dieser abgeleitet werden kann, wie eine Tugend aus einer Verpflichtung abgeleitet werden kann".[52] Es gibt zwar eine Verpflichtung, tapfer zu werden, aber nicht eine Verpflichtung tapfer zu handeln.[53] Wir sollen nicht tapfer handeln, weil Tapferkeit eine Tugend ist. Wir spüren etwa eine Verpflichtung, an einem Abgrund entlang zu gehen, um für ein Familienmitglied einen Arzt zu holen. „Hier ist das Handeln gemäss der Verpflichtung äusserlich – wenn auch nur äusserlich – dasselbe wie ein wirklicher Akt der Tapferkeit."[54] Wer über Tugenden spreche, befasse sich nicht mit konkreten Pflichten und den Begründungen für unsere entsprechenden unreflektierten Überzeugungen. Wer mit einer solchen Erwartung an die Ethik des Aristoteles herangehe, werde enttäuscht. Wir

signify not those characters, but that others remember it well. And an act is called obligatory because of some character which it has, but to signify not that character, but what we ought to do it because thereof."

[48] Vgl. PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 66 (vgl. Anm. 23).

[49] Vgl. JOHNSON: *Rightness & Goodness*, 23 (vgl. Anm 22).

[50] PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 74f. (vgl. Anm. 23).

[51] PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 74f. (vgl. Anm. 23).

[52] PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 75 (vgl. Anm. 23).

[53] Vgl. PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 75 (vgl. Anm. 23).

[54] PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 75 (vgl. Anm. 23).

erfahren von Aristoteles nur, dass Selbstvervollkommnung unsere Aufgabe ist.

3. W.D. Ross

Im Vergleich zu Prichard ist Ross weit weniger radikal; für ihn ist die Beförderung des Guten eine fundamentale sittliche Pflicht. Wenn nicht eine der speziellen Pflichten, wie er sie in den *prima facie* Pflichten formuliert, dem entgegensteht, gilt: „we ought to do what will produce most good; and even when we are under a special obligation the tendency of acts to promote general good is one of the main factors in determining whether we are right".[55] Von einer „Tendenz" spricht Ross übrigens auch bei seinen *prima facie* Pflichten. Er unterscheidet[56] zwischen *prima facie* Pflicht und aktueller Pflicht im Sinne von „being our duty" und „tending to be our duty".[57] Diese Tendenz ist „an objective fact involved in the nature of the situation, ore more strictly in an element of its nature".[58] Ross vergleicht dieses Faktum mit dem Gesetz der Gravitation, kraft dessen „a body tends to move in a certain way". Ähnlich gilt: „in virtue of being deliberately untrue a certain remark tends to be wrong".[59] Allerdings bestehe in diesem Fall keine kausale Relation, sondern eine Relation wie zwischen den verschiedenen Attributen einer mathematischen Figur. Wie in diesem Fall ist die Relation der *prima facie* Richtigkeit selbst-evident.

Während also für eine teleologische oder axiologische Ethik Richtigkeit und Güte in der Weise miteinander verbunden sind, dass die letztere der Grund für das erstere ist, sind für die Deontologen beide Begriffe unabhängig voneinander.[60] Das wird bei Ross etwa deutlich wenn er sagt, allein dadurch, dass jemand etwas Richtiges tue, etwa seine Schulden bezahle, tue er nichts Wertvolles für die Welt.[61] Er vermehre

[55] ROSS, William D.: *The Right and the Good.* 2. Aufl. Oxford 1946, 39. Es findet sich bei Ross sogar die Metapher von der Güterabwägung, wenn er im Fall der Kollison von *prima facie* Pflichten die „greatest balance *of prima facie* rightness" als Kriterium nennt. Hier gibt es aber – um im Bild zu bleiben – keinerlei Skala auf der Waage, und die Frage solcher „Abwägung" ist einer der schwächsten Punkte im Ansatz von Ross.

[56] ROSS: *The Right and the Good*, 28.

[57] ROSS: *The Right and the Good*, 28.

[58] ROSS: *The Right and the Good*, 20.

[59] ROSS: *The Right and the Good*, 29.

[60] Vgl. hierzu JOHNSON: *Rightness & Goodness*, Kap VI (vgl. Anm. 22).

[61] ROSS: *The Right and the Good*, 132 (vgl. Anm. 55): „But if we contemplate a right act alone, it is seen to have no intrinsic *value*. Suppose for instance that it is right for a man to pay a certain debt, and he pays it. This is in itself no addition to the sum of values in the universe. If he does it from a good motive, *that* adds to the sum in the universe".

nicht die Summe der Werte im Universum. Das geschehe nur, wenn er es aus einem guten Motiv tue. Nur die sittliche Güte also trägt in diesem Fall zur Vermehrung des Guten bei. Hinsichtlich der deontologisch verstandenen *prima facie* Pflichten entspricht also die Position von Ross der von Prichard. Diese schützen durchaus nicht einen einzigartigen Wert (wie etwa die Menschenwürde), sondern haben mit dem Bereich der Werte nichts zu tun.

Die geringe Plausibilität dieser Anschauung macht Johnson mit folgendem Beispiel deutlich:[62] Eine Gruppe von Soldaten ist eines schweren Fehlverhaltens verdächtig, das aber mangels Beweisen nicht offiziell geahndet werden kann. Ein Offizier bestraft dennoch diese Soldaten in inoffizieller Weise. Schliesslich stellt er fest, dass einer von den Verdächtigen im Gegensatz zu den anderen absolut unschuldig ist. Kurz darauf steht eine Beförderung an. Zwei absolut gleichwertige Kandidaten stehen zur Verfügung; einer von ihnen ist derjenige, dem der Offizier Unrecht getan hat. Fordert nun die *prima facie* Pflicht der Wiedergutmachung die Beförderung des Letzteren? Soll hier die Wiedergutmachungspflicht, die normalerweise als besonders vordringlich gilt,[63] einer Gerechtigkeitspflicht (nämlich der Unparteilichkeit) weichen? Für solche Schwierigkeiten ergibt die Theorie von Ross keine Lösung.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich bei folgender Präzisierung. Für den Teleologen sind die Folgen für das Wohl und Wehe aller Betroffenen das einzige Kriterium des sittlich Richtigen; die „utility" in diesem Sinn ist somit notwendiges und zureichendes Kriterium sittlicher Richtigkeit. Eine deontologische Theorie bestreitet nun in jeder Spielart, dass die Folgen (in jedem Fall) *zureichendes* Kriterium sittlicher Richtigkeit seien. Wenn aber für Ross zu den *prima facie* Pflichten auch Pflichten der Wohltätigkeit gehören, wäre zu fragen, ob die Folgen wenigstens ein *notwendiges* Kriterium sind. Das scheint bei Ross tatsächlich der Fall zu sein (und, wie gesehen, vielleicht sogar bei Prichard), da ja eine *prima facie* richtige Handlung, die diesem Kriterium widerspricht, nicht Gegenstand einer aktuellen Pflicht sein kann; allerdings muss die Handlung nicht

[62] Vgl. JOHNSON: *Rightness & Goodness*, 27 (vgl. Anm 22).

[63] Wolf (WOLF, Jean-Claude: *Bemerkungen zum ethischen Intuitionismus von W.D. Ross*. In: LINNEWEBER-LAMMERSKIRCHEN, Helmut / MOHR, Georg (Hgg.): *Interpretation und Argument*. Würzburg 2002, 265–288, hier 286) bemerkt treffend, „dass uns selbst eine unfehlbare Einsicht in eine prima-facie-Pflicht in jeder beliebigen Konstellation nichts nützt, wenn wir ihr relatives Gewicht im Konflikt mit anderen Pflichten nicht kenne [sic], ja wenn wir nicht einmal sicher sind, ob der prima-facie-Pflicht in jeder beliebigen Konstellation mit anderen Werten und Pflichten ein stabiler Wert zukommt".

prima facie „optimific", aber „bonific" sein.[64] Und auch Carritt formuliert: „I believe, then, that an act cannot be right unless it also have some utilitarian [...] value, that is, unless it give somebody some satisfaction".[65]

Das ist aber nicht konsequent, wenn Wohltätigkeit nur eine *prima facie* Pflicht unter anderen ist, und nicht einmal die wichtigste.[66] Wenn etwa die Tatsache, dass ein Versprechen gemacht wurde, ein ausreichender Grund für seine Erfüllung sein kann, dann können die guten Konsequenzen nicht eine notwendige Bedingung für die Erfüllung eben dieses Versprechens sein. Wenn es gilt, der in der aktuellen Situation vordringlichen *prima facie* Pficht zur folgen, diese aber nicht eindeutig (wenigstens nicht nach teleologischen Gesichtspunkten) zu bestimmen ist, könnte durch die Erfüllung der aktuellen Pflicht der Zustand der Welt vergleichsweise verschlechtert werden.

Bemerkenswert ist schliesslich noch, dass mindestens drei von den sieben *prima facie* Pflichten teleologischer Art sind (beneficience, self-improvement, non-maleficience). Daneben hat ausgerechnet die *prima facie* Pflicht, die heute meist als eindeutig deontologisch angesehen wird, bei Ross diesen Charakter offenbar nicht, nämlich die der Gerechtigkeit.[67] Diese beruhe „on the fact or possibility of a distribution of pleasure or happiness (or of the means thereto) which is not in accordance with the merit of the persons concerned; in such cases there arises a duty to upset or prevent such a distribution".[68] Damit stellt sich die Frage, wie das Gerechtigkeitsprinzip „Jedem nach seinem Verdienst" einzuordnen ist. Ross betont, neben wichtigen Gütern wie virtue, knowledge und pleasure gebe es

> „a more complex good, not reducible to these, consisting in the proportionment or happiness to virtue. The bringing of this about is a duty which we owe to all men alike, though it may be reinforced by special responsibilities that we have undertaken to particular men".[69]

[64] ROSS: *The Right and the Good*, 36 (vgl. Anm. 55); vgl. des näheren WOLF: *Bemerkungen zum ethischen Intuitionismus*, 274 (vgl. Anm. 63).

[65] CARRITT: *The Theory of Morals*, 54 (vgl. Anm. 43).

[66] Vgl. hier JOHNSON: *Rightness & Goodness*, 36–39 (vgl. Anm. 22) und WOLF: *Bemerkungen zum ethischen Intuitionismus*, 272f. (vgl. Anm. 63).

[67] Anders Prichard und Carritt; vgl. JOHNSON: *Rightness & Goodness*, 9 (vgl. Anm. 22) und WITSCHEN: *Gerechtigkeit*, 113ff. (vgl. Anm. 8).

[68] ROSS: *The Right and the Good*, 21 (vgl. Anm. 55).

[69] ROSS: *The Right and the Good*, 27 (vgl. Anm. 55); vgl. auch 138: „It would seem then that, besides virtue and pleasure, we must recognize [...] as a third independent good, the apportionment of pleasure and pain to the virtuous and the vicious respectively."

Sofern also nicht spezielle Verantwortlichkeiten betroffen sind, sind Gerechtigkeitspflichten für Ross teleologischer Art.

Man könnte nun im Prinzip die Ausführungen über die Oxforder Deontologen als ein Kapitel bloss die Geschichte der Ethik betreffend ansehen mit wenig aktueller Relevanz. Dem ist aber nicht so. Von Johnson wie auch von Ross wird nämlich diese Theorie mit der hebräisch-christlichen Tradition identifiziert;[70] als Vertreter werden auch genannt: Butler, Price und (mit Einschränkungen) Kant, während die andere dominante Richtung mit Platon und Aristoteles beginne. Schliesslich versucht schon Platon zu zeigen, dass Gerechtigkeit „nützt". An dieser Stelle dürfte ein kurzer Seitenblick auf G.E.M. Anscombes bekannten Aufsatz über „Moderne Moralphilosophie" von Interesse sein.

4. Die Wende zur Tugendethik

Prichards Artikel hat – nach Auskunft von Frankena[71] – für ein Vierteljahrhundert wenig Beachtung gefunden. Möglicherweise hat aber die zeitweilige Konzentration auf den Verpflichtungsgedanken zu einer Art Gegenreaktion geführt, wie wir sie etwa bei Anscombe finden, deren Beitrag in einer Hinsicht eine konträre Alternative zu Prichard darstellt.[72] Anscombe plädiert dafür,

> „dass wir die Begriffe der Pflicht (duty) und der Verpflichtung (obligation) – im Sinn der *moralischen* Pflicht und der *moralischen* Verpflichtung – über Bord werfen sollten, falls dies psychologisch möglich ist, ebenso unsere Begriffe des *moralisch* Richtigen bzw. Falschen und den *moralischen* Sinn von ‚sollte' (ought); denn sie alle sind Überbleibsel oder Derivate von Überbleibseln aus einer früheren Konzeption von Ethik, die heute nicht mehr allgemein besteht, und sie sind ausserhalb dieser Konzeption nur von Nachteil." [73]

[70] Vgl. JOHNSON: *Rightness & Goodness*, 2 (vgl. Anm. 22); ROSS, William D.: *Foundations of Ethics*. 6. Aufl. Oxford 1968, 3.

[71] Vgl. FRANKENA, William K.: *Prichard and the Ethics of Virtue. Notes on a Footnote*. In: The Monist 54 (1970) 1–17, hier 1.

[72] Freilich nimmt Anscombe keinen Bezug auf Prichard (ANSCOMBE, G.E.M.: *Modern Moral Philosophy*. In: DIES.: *Ethics, Religion and Politics. Collected Philosophical Papers, III*. Oxford 1981, 26–42; dt.: *Moderne Moralphilosophie*. In: GREWENDORF / MEGGLE (Hgg.): *Seminar: Sprache und Ethik*, 217–243 [vgl. Anm. 23]).

[73] ASCOMBE: *Moderne Moralphilosophie*, 217 (vgl. Anm. 72). In diesem Zusammenhang ist übrigens eine Bemerkung im Vorwort des Buches von JOSEPH: *Some Problems in Ethics* (vgl. Anm. 47) interessant. „For a number of years past, many of us whose studies lie in philosophy at Oxford have been perplexed by the difficulties connected with obligation. We have discussed it much among ourselves, and it has been painful for some of us to find how little we know." Und Muirhead bemerkt (MUIRHEAD, John H.: *Rule and End in Morals*. Oxford 1932, 22): „No one need have any difficulty in agreeing that the question

Das ist nun kein Plädoyer für eine teleologische Ethikkonzeption gegen Prichard. Vielmehr sei zwischen Aristoteles und uns das Christentum gekommen: „Infolge der jahrhundertelangen Vorherrschaft des Christentums haben sich die Begriffe der Pflicht, des Erlaubten, der Vergebung tief in unsere Sprache und unser Denken eingebettet."[74]

Diese Konzeption sei zwar weiter wirksam, insofern „die Begriffe der Verpflichtung, des durch ein Gesetz Gebunden- oder Verpflichtetseins zurückbleiben, obwohl sie ihre Wurzeln verloren haben".[75] Es sei, als wenn der Begriff ‚strafwürdig' in einer Gesellschaft übrig bleibe, in der es kein Strafrecht und keine Strafprozesse mehr gibt. Hinter Anscombes Vorschlag, diese Termini über Bord zu werfen, steckt nun freilich die durchaus fragwürdige Implikation, „diese Begriffe seien wie Münzen, denen einmal eine bestimmte Bedeutung eingeprägt wurde und die auch dann noch im Umlauf blieben, als das Währungssystem selbst längst aufgegeben worden war".[76] Aber diese Termini können doch in einer anderen Konzeption der Moral einen neuen Sinn gewinnen, z.B. bei institutionellen Regeln, ähnlich wie etwa zu Zeiten des Kleingeldmangels in Italien die Telefonmünzen (gettoni) zu Zahlungsmitteln wurden.

Anders als für Prichard oder Ross ist nun nach Anscombe charakteristisch für eine „Gesetzeskonzeption" der Ethik,

> „dass gewisse Dinge verboten sind, welche Konsequenzen auch immer drohen mögen, so zum Beispiel das Töten eines Unschuldigen um irgendeines auch noch so guten Zweckes willen, stellvertretende Bestraftung [sic], Verrat, (womit ich meine, das Vertrauen eines Menschen in einer wichtigen Sache durch das Versprechen treuer Freundschaft zu gewinnen und ihn dann an seine Feinde zu verraten), Götzendienst, Sodomie, Ehebruch, Ablegen eines falschen Glaubensbekenntnisses."[77]

Dies mache zwar nicht das Ganze der hebräisch-christlichen Ethik aus, sei jedoch „ein bemerkenswerter Zug dieser Ethik". Wieso solche unbedingt geltenden Normen zu einer Gesetzeskonzeption der Ethik gehören sollen, wird nicht eigens begründet. Zu den genannten Bei-

of what we mean by an action being morally right, and by feeling ourselves under an obligation to do it, has none of the prominence in Plato which it has in modern discussion." Anscombes radikaler Vorschlag mag eine Reaktion auf die von Joseph geschilderte Befindlichkeit sein.

[74] ANSCOMBE: *Moderne Moralphilosophie*, 223 (vgl. Anm. 72).

[75] ANSCOMBE: *Moderne Moralphilosophie*, 224 (vgl. Anm. 72). Vgl. auch das 1. Kapitel von MACINTYRE, Alasdair: *After Virtue*, London 1985 (dt.: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart.* Frankfurt a.M. 1987).

[76] BORCHERS, Dagmar: *Die neue Tugendethik – Schritt zurück im Zorn? Eine Kontroverse in der Analytischen Philosophie.* Paderborn 2001, 87.

[77] ANSCOMBE: *Moderne Moralphilosophie*, 229 (vgl. Anm. 72).

spielen liesse sich einiges kritisch bemerken.[78] Entscheidender ist die Frage, ob für eine hebräisch-christliche Tradition deontische Termini wie ‚Gesetz', ‚Pflicht' die ethisch fundamentalen sind. Von den deontischen Termini in biblischen Texten und theologischer Sprache her mag sich das zunächst nahe legen. Aber im Stil von Prichard müsste man etwa die Bestimmungen des AT zum Schutz von Schwachen (Arme, Fremde, Witwen, Waise) nicht von der Not oder dem Schutz dieser Leute her begründen, sondern vom Faktum einer entsprechenden Verpflichtung. Das dürfte kaum plausibel sein, da schliesslich die göttlichen Gebote gerade durch die göttliche Sorge um die genannten Menschen motiviert sind.[79]

Anscombe vertritt nun freilich nicht die strenge Form einer deontologischen Theorie, sondern versucht mit einem tugendethischen Ansatz deren Pointe (unbedingte Verbote) zu bewahren.[80] Wenn man,

[78] Einige „Dinge" sind mit Wertungswörtern bezeichnet, wie Ehebruch, Götzendienst, Verrat (wobei hier der Sachverhalt auch auf einen eindeutigen Fall eingeschränkt ist). Auch die Frage des Glaubensbekenntnisses ist in der „hebräisch-christlichen Tradition" nicht so eindeutig. Aus solchen Gründen haben etwa sephardische Juden in Spanien, als sie unter den Almoraviden und Almohaden nicht mehr toleriert wurden, einen Übertritt zum Islam simuliert und heimlich ihre jüdischen Bräuche weitergepflegt. Das wurde von ihren Glaubensbrüdern meist toleriert (allerdings niemals die Taufe). Und Katholiken, insbesondere Priester, haben im elisabethanischen England ihre Überzeugung zu verbergen versucht etwa mit dem Kunstgriff der *reservatio late mentalis*. Wie man zu dieser Handlungsweise auch stehen mag, der Forderung öffentlicher Glaubenstreue genügt sie jedenfalls nicht. Allerdings besteht in diesen beiden Fällen ein wichtiger Unterschied zu den antiken christlichen Martyrern: man war nicht gefordert, einem Menschen göttliche Verehrung zu erweisen.

[79] KAISER, Otto: *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 1: Grundlegung*,. Göttingen 1993, bemerkt (307f.) zur Theologisierung des bürgerlichen Rechts im AT: „Angesichts der fortschreitenden sozialen Differenzierung scheint sich die bürgerliche Gerichtsbarkeit als zum Schutz der Schwachen unzureichend erwiesen zu haben, so dass es nötig wurde, die potentiellen Rechtsbrecher durch den Gedanken an die sie erwartende göttliche Vergeltung abzuschrecken: Es ist der gnädige Gott, [...] der den Notschrei des Fremdlings, der Witwe, der Waise und des Armen hört." Vgl. von philosophischer Seite auch DONAGAN, Alan: *The Theory of Morality*, Chicago 1977, 3: „A divine command expresses divine law if and only if it expresses divine reason. And if it be assumed, as it was by the Stoics, that human reason is in principle adequate for the direction of human life, it follows that, so far as it has to do with the regulation of human life, the content of the divine law can be ascertained by natural human reason, and its force appreciated, without any direct reference to the gods at all. By contrast, divine commands that do not express divine law can only be known by revelation, whether from the mouth of the god himself, or through intermediaries."

[80] LOUDEN, Robert B.: *On Some Vices of Virtue Ethics*. In: CRISP, Roger / SLOTE, Michael (Hgg.): *Virtue Ethics*. Oxford 1997, 201–216 (dt.: *Einige Laster der Tugendethik*. In: RIPPE, Klaus Peter / SCHABER, Peter (Hgg.): *Tugendethik*. Stuttgart 1998, 185–212) äussert freilich folgenden Zweifel (187): „Nach meiner Lesart beabsichtigt Anscombe nicht wirklich, vollständig vom moralischen Sollen Abschied zu nehmen. Nur einmal

statt von *richtigen* und *falschen* Handlungen zu reden, Termini wie *‚ungerecht'* verwende, könne man anhand von Beispielen zwischen „an sich ungerechten Handlungsweisen und solchen, die mit Rücksicht auf gegebene Umstände ungerecht sind", unterscheiden.[81] Zur ersteren Klasse gehöre die gerichtliche Bestrafung eines Unschuldigen, zur zweiten, Verträge nicht einzuhalten, Schulden nicht zu bezahlen etc. Es gibt hier also Unschärfen bei den Grenzziehungen, aber einen eindeutigen Kernbereich. Das ist die Eigenschaft der (von Williams[82]) sog. dicken oder dichten Begriffe, dass sie einen klaren Bedeutungskern mit unscharfen Rändern haben. Hier wird man freilich vorsichtig sein müssen. ‚Gerechtigkeit' fungiert nämlich sowohl als universales wie auch als partikuläres Tugendwort; im ersteren Sinne wäre es ein „dünner" Begriff und mit ‚sittlich richtig' bedeutungsgleich. Leisten aber nun partikuläre Tugendwörter, das, was Anscombe von ihnen erwartet?

Zunächst ist darauf zu verweisen, dass zum Feld der Tugendethik eher die sog. unvollkommenen Pflichten zu gehören scheinen, bei denen im Gegensatz zu den vollkommenen ein grösserer Ermessensspielraum für den Einzelnen besteht.[83] Schliesslich ist auf unterschiedliche Tugendkonzeptionen zu verweisen. Bei Platon ist das Spezificum der

angenommen, man würde ihrem Vorschlag folgen, also ‚moralisch falsch' durch ‚unaufrichtig', ‚unanständig' etc. ersetzen. Ist dies nicht bloss eine kürzere Redeweise dafür zu sagen, dass Handelnde aufrichtig und anständig sein *sollen*, und dass unaufrichtige und unanständige Handlungen deshalb *moralisch falsch* sind, weil gute Menschen solche Handlungen nicht ausführen? Der Begriff des moralischen Sollens scheint nunmehr, um es anders auszudrücken, mit Bezug darauf erklärt zu werden, was ein guter Mensch tun würde." Ähnlich scheint die Sache bei Philippa Foot zu liegen, die allerdings ausdrücklich nur ein hypothetisches Sollen kennt (vgl. FOOT, Philippa: *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*. In: DIES.: *Virtues and Vices*. Oxford 1978, 157–173.)

[81] ANSCOMBE: *Moderne Moralphilosophie*, 236 (vgl. Anm. 72).

[82] Vgl. WILLIAMS, Bernard: *Ethics and the limits of philosophy*. London 1985, 129f. (dt.: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*. Hamburg 1999, 182f.). Vgl. dazu kritisch SCHEFFLER, Samuel: *Morality through Thick and Thin. A Critical Note of Ethics and the Limits of Philosophy*. In: PhRev 96 (1987) 411–434. Ausserdem dürfte sich der „Kernbereich" weniger in ethischen Konfliktsituationen bewähren als vielmehr, wo dieser Kern persönliche Opfer fordert. Ein eindrucksvolles literarisches Beispiel findet sich in „Uncle Tom's Cabin" (Kap. 33), wo Toms neuer Herr ihn zu einer Art Aufseher machen will, der dann auch die entsprechenden körperlichen Misshandlungen durchführen soll, etwa eine Sklavin auspeitschen. „I beg Mas'r pardon," said Tom; „hopes Mas'r won't set me at that. It's what I an't used to, – never did, – and can't do no way possible." Der Herr meint, er werde es schon lernen. Er gibt Tom Schläge mit der Peitsche ins Gesicht und fragt, ob er es immer noch nicht tun könne. „Yes, Mas'r," said Tom, putting up his hand, to wipe the blood, that trickled down his face. „I'm willin' to work, night and day, and work while there's life and breath in me; but this yer thing I can't feel it right to do; – and, Mas'r, I *never* shall do it, – *never*!"

[83] Vgl. hierzu SCHNEEWIND, Jerome B.: *The Misfortunes of Virtue*. In: CRISP, Roger / SLOTE, Michael (Hgg.): *Virtue Ethics*. Oxford 1997, 178–200, hier 185–191.

Gerechtigkeit gerade nicht eine bestimmte Verhaltensweise, sondern die Harmonie der Seelenteile. Überhaupt bezeichnen Tugenden eher die Quelle einer Handlung (etwa Handeln „*aus* Gerechtigkeit") als einen bestimmten Handlungstyp. Aufschlussreich ist auch eine Bemerkung im *Laches* zur Tapferkeit. In diesem Dialog gibt Laches folgende Definition von Tapferkeit (190e): „Wenn nämlich einer entschlossen ist, in Reih und Glied standhaltend die Feinde abzuwehren, und nicht flieht, dann ist der doch gewiss tapfer."

Sokrates wendet ein (191bc), dass die Skythen fliehend und verfolgend kämpfen, und weist auf die Lakedaimonier hin; von ihnen sage man:

> „sie hätten bei Plataiai, als sie mit den Schildträgern zu tun bekamen, nicht standhalten und gegen sie kämpfen wollen, sondern seien geflohen; als sich aber die Reihen der Perser aufgelöst hatten, hätten sie kehrtgemacht und wie Reiter gekämpft und hätten so in jener Schlacht gesiegt."[84]

Tapferkeit kann sich also auch in einem für die Tapferkeit untypischen Verhalten, nämlich der Flucht, manifestieren;[85] damit erweist sich die von Laches gegebene Definition als ungeeignet. Mit Anscombe liesse sich vielleicht erwidern, „unter normalen Umständen"[86] fordere Tapferkeit das Aushalten. Aber wann ist hier eine Situation normal? Offensichtlich wenn es keine konkurrierenden Gesichtspunkte gibt, die ein anderes Verhalten nahe legen, wenn das „im Kern" geforderte Verhalten im konkreten Fall keinen Sinn macht oder wenn der Handelnde sich nicht mit den Ansprüchen einer anderen Tugend gleichzeitig konfrontiert sieht. Für dieses Problem, den Konflikt von Tugenden oder

[84] Herodot berichtet solches über die Schlacht bei den Thermopylen (VII 210f). Vgl. auch den Hinweis von WILLIAMS: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, 23 (vgl. Anm. 82): Man spreche von einer gerechten oder mutigen Person. „Aber [...] höchst selten nur ist die auf den Handelnden und die Handlung zutreffende Beschreibung mit der identisch, derentwegen der Handelnde sich für eine bestimmte Handlung entscheidet." Das treffe auf ‚gerecht' zu. „Eine gerechte oder faire Person wählt bestimmte Handlungen, weil sie gerecht sind, und lehnt andere ab, weil sie ungerecht oder unfair sind. Aber eine mutige Person wird normalerweise ihre Handlungen nicht deshalb auswählen, weil sie Mut erfordern, und es ist eine hinlänglich bekannte Wahrheit, dass eine bescheidene Person ihre Handlungen nicht wegen des Attributs ‚Bescheidenheit' vollzieht."

[85] Vgl. dazu VON WRIGHT, Georg Henrik: *The Varieties of Goodness*, Bristol 1996 (= London 1963), 139: „The lack of an essential tie between a specific virtue and a specific activity distinguishes virtue from that which we have called technical goodness. We attribute technical goodness or excellence to a man on the ground that he is *good at* some activity. But there is no specific activity at which, say, the courageous man must be good – as the skilled chess-player must be good at playing chess and the skilful teacher must be good at teaching. There is no art of ‚couraging', in which the brave man excels." Vgl. weiter ebd., 139–143.

[86] ANSCOMBE: *Moderne Moralphilosophie*, 236 (vgl. Anm. 72).

Ansprüchen, etwa Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, Sparsamkeit und Freigebigkeit, Gehorsam und Zivilcourage etc., bietet die Tugendethik keine Lösung. Solche Konflikte sind gerade Gegenstand einiger antiker Tragödien (etwa *Antigone* oder *Philoktet)*. Zu diesem Punkt lässt sich mit Louden feststellen:

> „Natürlich sollen wir das tun, was ein tugendhafter Mensch tun würde, es ist aber keineswegs immer so einfach herauszufinden, was dieser hypothetische moralische Mensch an unserer Stelle tun würde, und manchmal sogar mag er ganz einfach aufgrund einer individuellen Eigenart handeln. Wenn man ihn ausserdem fragt, warum er so handelte, wie er handelte, oder wie er gewusst hat, was zu tun sei, könnte die Antwort auch – wenn man überhaupt eine erhält – nur wenig aufschlussreich sein."[87]

Ausserdem sind auch gewisse Gefahren solcher absoluter Verbote, wie sie Anscombe auf tugendethische Weise retten will, nicht zu übersehen. Man denke nur an das Unglück, das oft durch archaische Vorstellungen von Ehre (wohl auch ein dicker Begriff) verursacht wurde. So haben etwa französische Politiker 1914 an die Ehre der Engländer appelliert, um sie zum Kriegseintritt zu motivieren[88] („Est-que l'Angleterre comprend ce que c'est l'honneur?").[89] Glover vergleicht folgendermassen die Situationen von 1914 und 1962 (Kubakrise):

> „One legacy of the idea of a moral law whose commands and prohibitions are absolute, regardless of consequences, is the assumption that morality cannot realistically be applied to practical decisions. There is a link between the statesmen of 1914 and the hawks of 1962. Those who led their countries into the First World War made an absolute out of morality of national honour, regardless of the human consequences of obeying such a morality. They opted for obeying the dictates of what they took to be morality. The hawks of 1962 shared the absolutist view of morality, but drew the opposite conclusion: that it was irrelevant to practical politics. They were left with a calculation of national self-interest, carried out without imaginative awareness of what was really at risk. Like the men of 1914, they missed the scale of the crisis."[90]

Im Übrigen sehe ich auch nicht, wie eine Tugendethik den Unterschied zwischen an sich ungerechten Handlungen und unter normalen Um-

[87] LOUDEN: *Einige Laster der Tugendethik*, 192f. (vgl. Anm. 80). Ausserdem heisst es (193), man könne kaum Behauptungen aufstellen wie „Eine tugendhafte Person [...] ist auch jemand, der dafür eintritt, dass alle geistig behinderten Föten abgetrieben (oder nicht abgetrieben) werden sollen [...]."

[88] GLOVER, Jonathan: *Humanity. A moral history of the twentieth century*. London 2001, 221.

[89] Nach GLOVER: *Humanity. A moral history of the twentieth century*, 197f. und 230 (vgl. Anm. 88).

[90] GLOVER: *Humanity. A moral history of the twentieth century*, 221f. (vgl. Anm. 88).

ständen ungerechten Handlungen im Einzelfall begründen könnte. Aristoteles jedenfalls erhebt einen solchen Anspruch nicht. Für ihn gilt vom Tapferen,[91] dass er die richtigen Dinge erträgt oder fürchtet zum richtigen Zweck in der richtigen Weise und zur richtigen Zeit. Hier wird nicht zwischen gewöhnlichen und aussergewöhnlichen Umständen unterschieden. Vor allem, wenn man die Tugend vorzüglich als die Mitte zwischen widerstreitenden Affekten versteht, ist damit über die richtige Handlung nichts gesagt; vielmehr ermöglicht solche Tugend ein nicht vom Übermass eines Affektes getrübtes Urteil.[92]

5. Tugend und Moralität

Wie schon bemerkt, hatte sich auch Prichard bereits zum Thema Moralität und Tugend geäussert und diese streng unterschieden. Hier ist noch bemerkenswert die letzte Anmerkung seines Artikels:

> „Diese scharfe Unterscheidung zwischen Tugend und Moralität als koordinierten und unabhängigen Formen des Gut-seins wird eine Tatsache erklären, die ansonsten schwierig zu erklären ist. Wenn wir uns nach der Lektüre von Büchern über Moralphilosophie einmal irgendeine lebendige Darstellung menschlichen Lebens und Handelns – wie wir sie etwa bei Shakespeare finden – ansehen, dann werden wir wohl am meisten darüber erstaunt sein, wie wenig die moralphilosophischen Diskussionen mit den Tatsachen des konkreten Lebens zu tun haben. Kommt dies nicht zum grossen Teil daher, dass sich die Moralphilosophie – durchaus zu Recht – auf das Faktum der Verpflichtung konzentriert hat, dass jedoch unter denen, die wir am meisten bewundern und deren Leben von grösstem Interesse ist, viele sind, in deren Leben das Gefühl der Verpflichtung zwar möglicherweise einen wichtigen aber keinen dominierenden Faktor darstellt?"

Solch scharfe Unterscheidung zwischen Moralität und Tugend hängt speziell bei Prichard mit seinem Verständnis von Moralität zusammen, das vom Faktum der Verpflichtung ausgeht. Und bis heute setzen sich Tugendethiker gerade von einem solchen Konzept ab. So formuliert etwa M. Stocker „that recent ethical theories have by far overconcentrated on duty, rightness, and obligation".[93] Bei Prichard sind damit

[91] Vgl. ARISTOTELES: *Nik. Ethik* 1115b, 18ff.

[92] Vgl. dazu bes. SCHUSTER, Josef: *Moralisches Können. Studien zur Tugendethik.* Würzburg 1997, Kap III.

[93] STOCKER, Michael: *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories.* In: CRISP, Roger / SLOTE, Michael (Hgg.): *Virtue Ethics.* Oxford 1997, 66–78, hier 68. Konsequent urteilt dann auch Borchers, 150 (vgl. Anm. 76): „Teleologische Theorien beginnen mit einer Konzeption des Guten. Richtig ist dann das, was diesen als gut definierten Endzustand

andere Formen des intrinsisch Guten aus diesem Bereich ausgeklammert. Wenn man aber Moralität, worauf Frankena[94] aufmerksam macht, im Sinne Butlers als „moral institution of life" versteht im Unterschied etwa zu Recht und Religion, dann zählen wir zweifellos Tugenden zu diesem Bereich.

Die Schwierigkeit solcher Gegenüberstellungen wie bei Prichard liegt darin, dass die Tugend als etwas Beliebiges erscheinen könnte. Einerseits gibt es zwar nach Prichard – wie gesehen – eine Verpflichtung, tapfer zu werden, „d.h. solche Dinge zu tun, die uns dazu befähigen, später tapfer zu handeln".[95] Wenn aber die Verpflichtung im Bereich der Tugend „kein dominierender Faktor" ist, warum soll man dann tugendhaft sein? Sind die Tugenden etwas Gutes (in einem nicht-sittlichen Sinn) oder Gegenstand eines bloss hypothetischen Imperativs? Nach Prichard geht vom Guten als solchem schliesslich keinerlei Verpflichtung aus. Es gibt zwar eine Verpflichtung, eine bestimmte Handlung zu tun, aber nicht, sie aus einer bestimmten guten Motivation zu tun. Solche wird von uns zwar bewundert, sie soll aber nicht verpflichtend sein. Sollte eine Tugendethik dennoch auf eine Aufforderung „Sei tugendhaft" hinauslaufen, wäre die Logik solcher „aretaischer" Termini genauer zu untersuchen, wenn diese denn nicht auf anderen Termini basieren.

Schliesslich ist noch bemerkenswert, dass es nach Prichard unzweifelhaft ist, „dass unsere Billigung und unsere Verwendung des Ausdrucks ‚gut' stets im Hinblick auf Motive erfolgt und sich auf Handlungen bezieht, die tatsächlich getan worden sind und deren Motiv wir zu kennen glauben".[96]

Danach wären tugendethische Urteile rein retrospektiv und könnten nicht handlungsleitend sein (wie dagegen Anscombe sehr wohl vorauszusetzen scheint).

Die scharfe Unterscheidung zwischen Tugend und Moralität ergibt sich bei Prichard und Anscombe aus ihren jeweiligen Prämissen. Ein von solchen Prämissen unabhängiger Grund könnte darin liegen, dass das konsekutive Moralverständnis nicht in den Blick kommt oder falsch interpretiert wird. Wo jemand schon ein guter Baum ist, der gute Früchte bringt (Mt 7,17),[97] ist für ihn die sittliche Forderung bereits realisiert; sie hat ihren Forderungscharakter verloren. Die Diskrepanz von Pflicht und

befördert. Ganz offensichtlich ist die Tugendethik unter einem teleologischen Dach zu finden."

[94] Vgl. FRANKENA: *Prichard and the Ethics of Virtue*, 5 (vgl. Anm. 71).

[95] PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 75 (vgl. Anm. 23).

[96] PRICHARD: *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 67 (vgl. Anm. 23).

[97] Vgl. dazu WOLBERT, Werner: *Ein guter Baum bringt gute Früchte. Konsekutives und finales Verständnis von Moralität im ökumenischen Gespräch.* In: Cath(M) 39 (1985) 52–68.

Neigung ist damit aufgehoben, und Menschen, bei denen das gegeben zu sein scheint, sind Gegenstand unserer Bewunderung (während für Kant solch ein Ideal eher suspekt zu sein scheint).[98] Bei rein konsekutivem Verständnis bleibt allerdings die Frage offen, wie man denn zu einem guten Baum wird (es sei denn, man schiebt dies dem Wirken Gottes zu).[99] So befassen sich auch Tugendethiker wenig mit der Frage, wie man denn tugendhaft wird.

Abschliessend sei die Diagnose Loudens über die tugendethische Diskussion wiedergegeben, die auch weitgehend meinen Eindrücken entspricht,

> „dass die Literatur zur Tugendethik ein wenig undurchsichtig und verstaubt anmutet (often has a somewhat misty antiquarian air). So wird oft gesagt, dass z.B. die Griechen eine Tugendethik vertraten, obwohl nicht immer genau angegeben wird, was es eigentlich ist, das sie vertraten. Wenn man also die moderne Tugendethik beschreiben möchte, muss man meiner Meinung nach schon etwas Detektivarbeit leisten, um ihre begriffliche Kontur besser zu fassen und aus der unglücklicherweise geringen Zahl verfügbarer Äusserungen Schlüsse zu ziehen."[100]

Im Sinne solcher „Detektivarbeit" möchte ich diese Ausführungen verstanden wissen.

Abstract

Human dignity is an absolute value that has no equivalent (according to Kant). Therefore, it is often regarded as a deontological criterion because humanity as an end in itself cannot be weighed up against something else. ‚Deontological' in this sense stands for something absolute, a value of unique rank. This is a rather common misunderstanding. For the Oxford deontologists deontology denotes a view of morality which takes as its fundamental categories the notions of ‚obligation' or ‚duty' and the

[98] Das ist übrigens sehr deutlich bei Ross formuliert (ROSS: *Foundations of Ethics*, 50f. [vgl. Anm. 70]): „Further, it seems clear that in trying to discover whether it is our duty to do a certain act, we regard as irrelevant the state of our inclination towards or against the doing of the act; and if this be so, the absence of a contrary inclination cannot prevent that from being our duty, which otherwise would be our duty. The notion of duty or obligation undoubtedly carries with it the idea of restriction; but the nature of the restriction is not that our duty is something that we ought to do though we have a contrary inclination, but that it is something that we ought to do irrespective of the state of our inclination."

[99] Bei FOOT, Philippa: *Virtues and Vices*. In: DIES.: *Virtues and Vices*. Oxford 1978, 1–18, hier 10–12 (dt.: *Tugenden und Laster*. In: RIPPE, Klaus Peter / SCHABER, Peter (Hgg.): *Tugendethik*. Stuttgart 1998, 69–91, 80–84), zeigt sich eine deutliche Irritation gerade bezüglich dieses Problems, wenn sie fragt, wer tugendhafter sei: der, dem es schwer oder leicht fällt, tugendhaft zu handeln.

[100] LOUDEN: *Einige Laster der Tugendethik*, 186f. (vgl. Anm. 80).

‚rightness of acts'; it formulates requirements and recommendations that are at least to some extent independent of the idea of the good. This concentration on the idea of obligation has contributed to the turn to virtue ethics as an alternative approach, which will be commented critically.