

2.4 Fortwirkungen des Tugendgedankens in modernen Ethiken

(Hans-Joachim Höhn)

In den klassischen Entwürfen einer Tugendethik steht hinter dem Ideal einer moralischen Lebenskönnerschaft ein Idealbild des Menschseins. Tugenden zeigen an, was zur optimalen Ausführung des Eigenseins des Menschen und seiner Eigenheiten gehört. Sie zeigen auf, woran man Maß nehmen muss, um zu ermes- sen, ob die Ausbildung dieser Eigenheiten „gut geht“ und zu einem gelingenden, geglückten Leben führt. Antike und mittelalterliche Tugendlehren verstehen die Frage nach dem Maßstab für die optimale Ausformung menschlicher Eigenheiten zugleich als Thema einer ethischen Reflexion. Plädiert wird für die Orientierung am moralisch Guten, um das es dem Menschen letztlich geht bzw. gehen soll, wenn es ihm um etwas im Leben geht, und das jenes letzte „Worumwillen“ mar- kiert, welches jedes „Warum“ und „Wozu“ menschlichen Tuns umgreift. In der Orientierung am moralisch Guten soll der Mensch zugleich seiner anthropologi- schen „Eigenheit“ als Vernunft- und Sinnenwesen am besten gerecht werden. Tugenden bringen dabei den Menschen in Bestform und seine „besten Seiten“ zum Vorschein. Selbstverwirklichung des moralischen Subjekts und Realisierung des moralisch Guten fallen hier nicht auseinander, sondern bedingen einander.

Die Verklammerung von Anthropologie und Ethik wird ebenfalls deutlich, wenn es um Ansatz und Aufbau von tugendethischen Gliederungssystemen geht. Allerdings markiert hier die Moderne zugleich Ende und Wende dieses Ver- hältnisses. Waren in der Antike noch Ethik und Anthropologie gegenseitig kon- textualisiert, wird im Übergang zur Moderne dieser Nexus so weit gelockert, dass moderne Autoren den Anspruch auf Allgemeingültigkeit ihrer Einsichten nicht mehr damit begründen, über ein Wissen zu verfügen, wie es erstlich und letzt- lich um den Menschen stehe. „Was Aristoteles und Seneca in ihrer Zeit lehrten, [...] beruhte auf bestimmten theoretischen und normativen Auffassungen über Mensch und Natur, über das Leben in Natur und Gesellschaft, über Wissen und Handeln. Ebendieses paradigmatische Fundament, diese ethisch-anthropologi- sche Parametrik ist im Laufe der Entwicklung der Praktischen Philosophie unter dem Einfluß des veränderten Selbst- und Weltverständnisses des Menschen in der Moderne verdrängt worden.“¹ Die klassischen anthropologischen und ethi- schen Rahmenkonzepte, die zugleich Typisierungen und Zuordnungen primärer

1 W. Kersting, Die Gegenwart der Lebenskunst, in: ders./C. Langbehn (Hrsg.), Kritik der Lebens- kunst, Frankfurt a. M. 2007, 44.

und nachrangiger Tugenden ermöglichen, haben sich als historisch kontingent erwiesen und können nur schwer im Plausibilitätshorizont der Moderne untergebracht werden. Dies gilt zum einen im Blick auf Platons Theorie von Grundtugenden, die auf drei Grundkräfte der Seele bezogen werden, und zum anderen für die aristotelische Unterscheidung von dianoetischen (Verstandes-) und ethischen (Charakter-)Tugenden. Betroffen ist davon nicht weniger die Unterscheidung von zwei Tugendebenen bei Thomas von Aquin, bei der die durch Einübung erworbenen Kardinaltugenden, die auf vier Komponenten des menschlichen Geistes bzw. der menschlichen Seele zurückgeführt werden, ergänzt werden durch die dem Menschen auf dem Weg der Gnade geschenkten „theologischen“ Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe).²

In der modernen Anthropologie verflüchtigt sich ein metaphysischer bzw. naturrechtlicher Essentialismus, der noch eine materiale, normativ gehaltvolle Vorstellung wahren und eigentlichen Menschsein kennt und es erlaubt, „gelingende und glückende Weisen des Menschseins von mißglückten und verfehlten menschlichen Lebensweisen zu unterscheiden.“³ Damit schwindet auch die Möglichkeit, „menschliche Eigenschaften, Fähigkeiten und gesellschaftliche Lebensumstände daraufhin zu befragen, ob und inwieweit sie der Vervollkommnung der menschlichen Natur dienlich sind.“⁴ Dies hat unmittelbar Folgen für die Ethik. Nicht mehr Sein und Sinn, Haltung und Habitus oder Neigung und Affekt, sondern Sollen und Pflicht, Interesse und Nutzen, Absicht und Folgen dominieren das Vokabular moderner deontologischer, utilitaristischer und konsequentialistischer Ethikansätze.

Dass es für die Moderne kein Zurück zur platonischen Anthropologie, zum aristotelisch-thomistischen Leib/Seele-Schema, zu metaphysisch-naturrechtlichen Spekulationen über das Wesen des Menschen oder zu teleologischen Bestimmungen seines Daseins gibt,⁵ schließt aber nicht die Unmöglichkeit einer Neukonstitution des Verhältnisses von Ethik und Anthropologie ein. Dies gilt auch für den Versuch, Schlüsselqualifikationen ethischer Lebenskönnerschaft in

2 Vgl. E. Schockenhoff, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987.

3 W. Kersting, *Konjunkturen der Tugend. Von Platon und Aristoteles bis zur Postmoderne*, in: M. Prisching (Hrsg.), *Postmoderne Tugenden? Ihre Verortung im kulturellen Leben der Gegenwart*, Wien 2001, 39–74, 63.

4 Ebd., 63.

5 Vgl. hierzu prägnant und präzise Ch. Thies, *Menschenbilder und Ethik*, in: I. Kaplow (Hrsg.), *Mensch – Bild – Menschenbild*, Weilerswist 2009, 21–34; ders., *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2006, 156–185. Zur Infragestellung eines anthropologischen Essentialismus siehe ausführlich B. Beck, *Ein neues Menschenbild? Der Anspruch der Neurowissenschaften auf Revision unseres Selbstverständnisses*, Münster 2013; W. Welsch, *Homo mundanus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne*, Weilerswist 2012.

prägnanten Idealtypen zu identifizieren oder systematische Zuordnungen von Kernkompetenzen moralischer Lebenspraxis vorzunehmen. Ein solcher Versuch, der auch zu einer erneuerten Topik und Typik von Tugenden führen kann, soll im Folgenden vorbereitet werden. Den Anfang macht eine Sichtung vorwiegend philosophischer Entwürfe einer modernen Tugendethik. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Sondierung von signifikanten Veränderungen hinsichtlich Angebot und Nachfrage solcher Konzepte und der Konzeption von „Tugendclustern“ (1.). Etliche moraltheologische Lehr- und Handbücher des 19. und 20. Jahrhunderts (z. B. von F. A. Göpfert, J. Mausbach/G. Ermecke, O. Schilling, F. Tillmann)⁶ können bei dieser Sondierung vernachlässigt werden, weil ihre Gliederungen durchgehend dem Schema der drei Kreise moralischer Pflichten des Menschen (gegenüber Gott, sich selbst und dem Nächsten) und nicht dem thomistischen Sieben-Tugenden-Schema folgen. In einem zweiten Schritt geht es im Folgenden um die Vorstellung eines Denkansatzes, der eine Neukalibrierung von Anthropologie und Ethik leistet und dem Anspruchsprofil einer modernitätst kompatiblen theologischen Ethik gerecht werden kann (2.).⁷ Inwieweit die darauf basierende Klassifizierung von Tugenden modernitätst kompatibel ausfällt, d. h. gegenüber dem aktuellen Stand moralphilosophischer Grundlagenreflexion als zeit- und sachgemäß ausweisbar ist, bemisst sich weitgehend danach, dass hierbei auch plausible rationalitäts- und handlungstheoretische Entsprechungen deutlich werden (3.).

2.4.1 Halt und Haltung: Kritik und Aktualität traditioneller Tugendkonzepte

Ob eine Erneuerung tugendethischer Ansätze in Moralphilosophie und -theologie aussichtsreich und eine tugendethische Topik sinnvoll ist, wird seit geraumer Zeit in Philosophie und Theologie kontrovers diskutiert.⁸ Für die Bewälti-

6 Vgl. hierzu die Kurzporträts von C. Breuer, *Ethik der Tugenden. Eine Untersuchung moraltheologischer und sozialetischer Schriften im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts*, in: ders. (Hrsg.), *Ethik der Tugenden*, St. Ottilien 2000, 409–433. Siehe auch R. Grill, *Wegbereiter einer erneuerten Moraltheologie. Impulse aus der deutschen Moraltheologie zwischen 1900 und dem II. Vatikanischen Konzil*, Freiburg i. Br./Freiburg i. Ü. 2008.

7 Vgl. hierzu L. Honnefelder, *Die ethische Rationalität der Neuzeit*, in: HChrE² I, 19–45; W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz 1973 (Freiburg i. Br./München ²1985); A. Holderegger (Hrsg.) *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, Freiburg i. Br./Freiburg i. Ü. 1997.

8 Zur Vermessung des tugendethischen Diskursfeldes siehe Ch. Halbig, *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*, Berlin 2013; St. Radic, *Die Rehabilitierung der Tugendethik in der zeitgenössischen Philosophie*, Münster/Berlin 2011; I. Gabriel, *Wozu taugt die Tugend? Überlegungen zur Aktualität der Tugendethik*, in: K. Baier/M. Riedenauer (Hrsg.), *Die Spannweite des Daseins*, Göttingen 2011, 199–220; A. Luckner, *Handlungen und Haltungen. Zur Renaissance der*

gung fundamentalethischer Aufgaben wie etwa die Rekonstruktion eines „moral point of view“ oder die Bereitstellung von Prinzipien, Kriterien und Verfahren moralischer Normenbegründung, Urteilsbildung und Entscheidungsfindung kommen sie nicht mehr in Betracht. Anstatt von der Korrelation zwischen den Inhalten eines guten Lebens und den Eigenschaften eines guten Menschseins auszugehen, wollen moderne Ethikkonzeptionen formal bestimmbare Regeln, Verfahren und Strukturen ermitteln, die ein Arrangement ermöglichen, das unterschiedliche Vorstellungen vom guten Leben auf bestmögliche Weise zum Zuge kommen lässt. An die Stelle der materialen Bestimmung von Werten und Zielen, die alle Menschen realisieren sollen, tritt die Bestimmung von allgemein zustimmungsfähigen Vorgehensweisen beim Umgang mit der Pluralität von Vorstellungen eines guten Lebens.⁹ Die Grundfragen des (sozial)ethischen Diskurses lauten nun: Wie muss eine Gesellschaft eingerichtet sein, dass in ihr eine friedliche Koexistenz unterschiedlicher Vorstellungen vom guten Leben möglich ist? Wie müssen unterschiedliche Vorstellungen vom guten Leben beschaffen sein, dass sie in einer Gesellschaft friedlich koexistieren? Wenn es bei der Erörterung dieser Fragen bei den Beteiligten auf besondere Charaktereigenschaften ankommt, dann sind dies vor allem: Konfliktfähigkeit und Toleranz, argumentative Kompetenz und Konsensorientierung bzw. Kompromissbereitschaft.

Tugenden mögen nach wie vor zu den Grundbegriffen der Ethik gezählt werden,¹⁰ für moralphilosophische Grundlagenprobleme und Grundlegungsfragen kommt ihnen in den maßgeblichen Ethikkonzeptionen seit I. Kant¹¹ jedoch keine konstitutive Bedeutung mehr zu. Als eigenständiger Ethiktyp neben deontologischen und teleologischen Theorieformaten kann sich die Tugendethik nicht mehr behaupten. Relevant sind ihre Reflexionen allenfalls dann, wenn es um die Operationalisierung allgemeiner moralischer Prinzipien z. B. bei der Überwindung einer möglichen Kluft zwischen Neigung und Pflicht in der Erfüllung des moralisch Gesollten geht (J. G. Fichte, F. Schiller), oder wenn in utilitaristischen Konzepten Tugenden als ein Indikator für die Angemessenheit von Handlungen zur Realisierung eines Glücksmaximums vorkommen (J. S. Mill).¹²

Tugendethik, in: DZPh 50 (2002), 779–796; D. Borchers, Die neue Tugendethik – Schritt zurück im Zorn? Eine Kontroverse in der Analytischen Philosophie, Paderborn 2001; J. Schuster, Moralisches Können. Studien zur Tugendethik, Würzburg ²1999; K. P. Rippe/P. Schaber (Hrsg.), Tugendethik, Stuttgart 1998.

9 Vgl. hierzu etwa N. Mazouz, Was ist gerecht? Was ist gut? Eine deliberative Theorie des Gerechten und Guten, Weilerwist 2013.

10 Vgl. M. Lutz-Bachmann, Grundkurs Philosophie, Bd. 7: Ethik, Stuttgart 2013, 126–138.

11 Zur Orientierung über Aktualität und Relevanz von Kants Kritik und Modifikation des Tugendbegriffs siehe A. M. Esser, Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart, Stuttgart 2004.

12 Vgl. O. Höffe/Ch. Rapp, Art. „Tugend. Neuzeit“, in: HWP X (1997), 1554–1570.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts erweist sich der Topos „Tugend“ zwar nicht mehr als Ausgangspunkt moralphilosophischer Theorieentwürfe. Er bezeichnet aber eine Schnittstelle, die es erlaubt, das Handlungssubjekt und seine persönlichen Handlungsdispositionen und -vermögen mit den Forderungen der praktischen Vernunft und den sozio-kulturellen Umständen seines Handelns in Beziehung zu setzen. Seinen Niederschlag findet dieses Bemühen auch in einem antike Vorbilder modifizierenden Gliederungsvorschlag. So geht etwa der Neukantianer P. Natorp in seiner „Sozialpädagogik“ von Vernunft, Wille und Trieb als Antriebsstufen menschlichen Handelns aus und bestimmt als ‚Tugend‘ auf diesen drei Stufen die jeweils „rechte, ihrem eigenen Gesetz gemäße Beschaffenheit menschlicher Tätigkeit“. ¹³ Dabei hält er zwei weitere Entsprechungsrelationen fest: Den drei Stufen menschlicher Aktivität korrelieren hinsichtlich des handelnden Subjekts die Tugenden ‚Wahrheit‘ (Vernunft), ‚Tapferkeit/Tatkraft‘ (Wille) und ‚Reinheit/Maß‘ (Trieb). Ihnen werden sodann unter dem Verweis auf die personalen und sozialen Aspekte des Tugendideals der Gerechtigkeit sog. „Grundklassen“ sozialer Funktionen bzw. Tätigkeiten (Arbeit, Recht, Bildung) und ihnen zugeordnete Tugenden der Gemeinschaft gegenübergestellt. Auf die grundlegende Trias von Trieb, Wille und (sittlicher) Vernunft ist dabei die Dreiheit der „sozialen Organisationen“ zur Entwicklung des sittlichen Wollens gegründet: Haus, Schule und „freie Selbsterziehung im Gemeinleben der Erwachsenen“. ¹⁴ Allerdings ist diesem Versuch einer Neuformatierung klassischer Intuitionen und Intentionen beim Erstellen eines neuen Tugendrasters kein nachhaltiger Erfolg beschieden. Dies gilt ebenso für die Rehabilitierungsversuche einer Tugendethik von M. Scheler (1974–1928) oder von N. Hartmann (1882–1950). Schelers „materiale Wertethik“ entsteht aus der Kritik am Formalismus der kantischen Sollensethik und lässt die Tugendethik der Pflichtenethik (wieder) vorangehen. ¹⁵ Daran anknüpfend deutet Hartmann die Tugenden als spezielle sittliche Werte bzw. als „Werte des menschlichen Verhaltens selbst“ ¹⁶, denen trotz ihrer Bezogenheit auf wertbestimmte transsubjektive Sachverhalte und Güter ein davon unableitbarer Status zukommen soll.

Die Skeptiker einer Wiederbelebung des traditionellen Formates einer Tugendethik berufen sich seit F. Nietzsche mit einem Blick in die Theorie- und Sozialgeschichte darauf, dass eine an Tugenden orientierte Moraltheorie und -pädagogie

13 P. Natorp, Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft, hrsg. von R. Pippert, Paderborn ⁷1974, 104.

14 Ebd., 210.

15 M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1913/16 (GW II, Bonn ⁸2009); ders., Zur Rehabilitierung der Tugend (1913), in: ders., Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze (GW III), Bonn ⁶2007, 13–31.

16 N. Hartmann, Ethik, Berlin 1926, 416–544.

gik stets mit höchst prekären Folgen aufwartete. Theorie und Praxis der Tugenden hatten immer auch individualitätshemmende und -verachtende Wirkungen. In ihnen haben autoritäre Gemeinschaften ihr Selbstbild ausgestanzt und mit ihnen haben sie das Verhalten ihrer Mitglieder diszipliniert. Tugenden zählen hier zum Bestand eines spießigen bürgerlichen Moralkanons, in dessen Zentrum Pflichtbewusstsein und Entsagungsbereitschaft stehen. Tugenden können Menschen zwar dazu bringen, in den Wechselfällen des Lebens Haltung zu bewahren. Diese Haltung war aber nur zu oft ein Strammstehen vor der jeweiligen Obrigkeit. Vor allem die „bürgerlichen“ bzw. „preußischen“ Tugenden gelten – vielleicht auch ein bequemes Klischee – als Ergebnis von Drill und pädagogischer Dressur.¹⁷ Sie stehen im Verdacht, primär Ausdruck des gesellschaftlichen Zwangs zum Selbstzwang sein.

In der späten Moderne ist das soziale Pendel jedoch wieder umgeschlagen. Das Ergebnis der Emanzipation von den Nötigungen eines Stände- und Obrigkeitsstaates bzw. von den schichten- und milieuspezifischen Fesseln einer bürgerlichen Gesellschaft geht nun mit einer neuen Nötigung einher: Nun herrscht der Zwang zur ungezwungenen Selbstdisziplin.¹⁸ Diese Nötigung folgt aus einem Prozess, der schicksalhafte oder überkommene sozio-kulturelle Vorgaben der Lebensführung weitgehend aufhebt und die parallel dazu anwachsenden Aufgaben der persönlichen Lebensführung zu wahl- und entscheidungsabhängigen Leistungen des Individuums macht. Dabei ist kaum noch zu unterscheiden, ob es sich um neue Spielräume individueller Freiheit oder um gesellschaftlich produzierte Individualisierungszumutungen handelt.¹⁹ Ein eigener Mensch im Sinne einer selbstbestimmten Lebensführung kann jetzt nur noch sein, wer versiert ist im Umgang mit Situationen und gesellschaftlichen Vorgaben, die sich weitgehend der eigenen Kontrolle entziehen. Dazu zählen vor allem marktförmig strukturierte und konkurrenzbasierte Abläufe von (Aus-)Bildung und Arbeitsleben sowie Flexibilitäts- und Mobilitätsanforderungen im Privatleben. Diese Entwicklung mindert zwar den Anteil der alten „moralischen“ Nötigungen, macht aber aus ihnen neue Notwendigkeiten, die von den Betroffenen bisweilen bereitwillig hingenommen werden. Sparsamkeit, Fleiß, Sorgfalt, Pünktlichkeit sind inzwi-

17 Vgl. P. Münch (Hrsg.), *Ordnung, Fleiß und Sparsamkeit. Texte und Dokumente zur Entstehung der „bürgerlichen Tugenden“*, München 1984. Einen phänomenologisch-anthropologischen Rehabilitierungsversuch unternimmt in der Zeit nach dem II. Weltkrieg O. F. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Berlin 1958.

18 Vgl. hierzu B. Rathmayr, *Selbstzwang und Selbstverwirklichung. Bausteine zu einer historischen Anthropologie der abendländischen Menschen*, Bielefeld 2011.

19 Zur ausführlichen Rekonstruktion der soziologischen und soziolethischen Erörterung dieses Befundes siehe M.-A. Seibel, *Eigenes Leben? Christliche Sozialethik im Kontext der Individualisierungsdebatte*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2005.

schen als karriererelevante „soft skills“ rehabilitiert. Ohne sie lässt sich nichts erreichen – schon gar nicht in einer Leistungsgesellschaft. Besonders gefragt sind Einsatzbereitschaft, Enttäuschungsresistenz, Zukunftsoptimismus, Risikobewusstsein. Ohne sie funktioniert nichts – schon gar nicht in einer auf Innovation und permanenten Wandel eingestellten Gesellschaft.²⁰ In einschlägigen Bewerbungs- und Karriereratgebern finden sich darum entsprechende Checklisten, welche die systematische Erfassung und Überprüfung dieser Fertigkeiten erleichtern sollen.²¹ Damit ist aber weder etwas über die moralische Qualität dieser skills ausgesagt noch etwas für die ethische Relevanz ihrer Auflistung ableitbar. Soft skills sind Mittel zum Erreichen von Zwecken, vielleicht Ausdruck von sozialer Kompetenz, aber eine eigene sittliche Dignität ist damit noch nicht erwiesen.

Es wäre zweifellos voreilig und sachlich falsch, in den Anforderungsprofilen für Berufseinsteiger und Karriereaufsteiger das Nachfolgeformat von Tugendkatalogen zu sehen. Aber es ist ebenso unstrittig, dass für dieses Genre und sein Repertoire erhebliche Umstellungen nötig werden, wenn es eine Zukunft haben soll. Diese Einschätzung ergibt sich nicht zuletzt aus den sozio-historischen Umbrüchen hinsichtlich möglicher Festlegungen, was Tugenden materialiter auszeichnet und was ihre ethische Bedeutung ausmacht. Zwar repräsentiert das Ensemble der klassischen Kardinaltugenden (Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Mäßigung) bis heute eine einschlägige Referenzgröße. Aber ebenso unabweisbar ist der Bedeutungswandel, der im Lauf der Zeit das Verständnis einzelner Tugenden bisweilen radikal verändert hat.²² „Die in der klassischen Antike prägende militärische Konnotation von Tapferkeit wird im Christentum weitgehend zur Tapferkeit als zentraler Tugend der Märtyrer transformiert, während in der bürgerlichen Gesellschaft ein Verständnis von Zivilcourage als paradigmatischer Gehalt des Begriffs dominiert.“²³ Wie groß die Streuungsbreite von Tugendkonzepten ist, zeigt auch der Blick auf das ritterliche Tugendsystem des Mittelalters, das von den vier Ethossäulen „Maß, Großherzigkeit, Treue und Ehre“ getragen wird, auf das höfische Gepränge von Stand und Stolz im Absolutismus und auf das politisch-ökonomische Bürgerethos des 19. Jahrhunderts, das den von feudalen

20 Vgl. W. Koch/J. Wegmann, Tugend lohnt sich, Frankfurt a. M. 2007.

21 Vgl. exemplarisch U. Jocham/W. Natzke, Soft Skills trainieren – Handlungsfelder für die Kompetenzentwicklung, Dortmund 2012.

22 Siehe R. Hartge, Tugenden im Wandel von Kultur- und Sozialgeschichte, Essen 2011; R. Hettlage, Gesellschaftliche Entwicklung und moralischer Habitus, in: A. Bellebaum/D. Herbers (Hrsg.), Die sieben Todsünden. Über Laster und Tugenden in der modernen Gesellschaft, Münster 2007, 235–269; W. Kersting, Konjunkturen der Tugend (s. Anm. 3); C. Breuer, Können wir auf die Tugenden verzichten? Kontinuität und Wandlung eines Begriffs, in: ders. (Hrsg.), Ethik der Tugenden (s. Anm. 6), 21–47 (Lit.); D. Mieth, Moral und Erfahrung II. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg i. Br./Freiburg i. Ü. 1998, 117–184.

23 J. Müller, Art. „Tugend“, in: NHPHG III, 2244–2258, 2244.

Fesseln sich emanzipierenden „citoyen“ von dem an privaten Sekundärtugenden klebenden „bourgeois“ unterscheidet. Nicht zu vergessen ist die monastische Tugendtrias „Armut, Keuschheit, Gehorsam“. Und zu erinnern ist auch an das Solidaritätsethos der Arbeiterbewegung, die dort, wo sie sich klassenkämpferisch gibt, sogar ein neues Verständnis von Tapferkeit entwickelt, als dessen sozialistisch-revolutionäre Verkörperung der „rote Held“ gefeiert wurde.

Liberalistische Gesellschaftstheorien haben für den Tugendbegriff keine Verwendung mehr und ersetzen die Verpflichtung auf die Idee des „*summum bonum*“ durch die Beachtung der „Erhaltungsbedingungen der für jedermann vorteilhaften Ordnungen des Marktes, Rechts und Eigentums, die in der Anerkennung des gleichen Rechts aller auf ungestörte Interessenbefriedigung kulminiert.“²⁴ Die sittliche Tugendhaftigkeit der Marktteilnehmer wird ebenso neutralisiert wie ihr Egoismus, wenn die „unsichtbare Hand“ des Marktes (A. Smith) all diese Antriebe ohne ihr Zutun in ein gesamtwohldienliches Arrangement verwandelt. Den gesellschaftlichen Moralbedarf deckt nach liberalistischer Auffassung der Markt am besten. Er fördert Haltungen, bei denen individuelles Interessenkalkül und Gemeinwohl qua Marktdienlichkeit konvergieren.²⁵

Allerdings lassen sich in den 1980er Jahren auch Ansätze finden, die Tugenden als „zeitgemäße Unzeitgemäßheiten“ auszeichnen und als kritisches Korrektiv jener Fehlhaltungen würdigen, welche die öko-sozialen Pathologien eines Mensch und Natur instrumentalisierenden bzw. unterwerfenden und ausbeutenden Wirtschafts- und Sozialsystems verschärfen. D. Mieth (* 1940) entwickelt hierzu ein heuristisches Raster aus einem Zusammenspiel menschlicher Grundbedürfnisse, Wert- und Kontrasterfahrungen sowie rationaler Prüfkriterien. Indem er anthropologische Grundbedürfnisse (nach sozialer Anerkennung, Achtung, Lebenssinn) mit aktuellen Überlebensfragen der technisch-ökonomischen Zivilisation und wertgeleiteten Kontrasterfahrungen (z. B. mangelnde Verteilungsgerechtigkeit globaler Ressourcennutzung, ökologische Krise, Dialektik technologischer Innovationen, Rüstungswettlauf) in Beziehung setzt, gelangt er zu einer aktualisierenden Neuinterpretation der Kardinaltugenden. Diese Neuinterpretation führt zwar nicht direkt zu einer neuen tugendethischen Gliederungssystematik. Jedoch lassen sich in einer „Synopsis“ Ort und Funktion der Tugenden qua „Haltungsbilder“ übersichtlich darstellen (vgl. Tabelle 1). Zur Geltung kommen dabei die Tugend „der sozialen *Gerechtigkeit* [...], der *Selbstbegrenzung* angesichts der Grenzen qualitativer Wachstumsökonomie, der ökologischen Pro-

24 W. Kersting, Konjunktoren der Tugend (s. Anm. 3), 54.

25 Vgl. ausführlicher R. Sturm, Tugend und moderne Ökonomie. Vom Nützlichen und Anständigen, in: M. Prisching (Hrsg.), Postmoderne Tugenden (s. Anm. 3), 75–108; M. Baumann, Freiheit und Tugend. Moralische Bedarfsdeckung durch die unsichtbare Hand?, in: ebd., 109–141.

bleme und Entsorgungsschwierigkeiten; der *Lebensförderlichkeit* angesichts wachsender Anthropotechnik und der Gefahren, Leben einseitig zu instrumentalisieren; der *Friedensfähigkeit* angesichts von Hoch- und Überrüstung, aber auch angesichts der ideologischen Aggressionspotentiale.“²⁶

Grundbedürfnis	Wertorientierung	Kontrasterfahrung	rationaler Prüfauftrag
Überleben	soziale Gerechtigkeit	Ausbeutung der Dritten Welt	Chancen- und Verteilungsgerechtigkeit
	Selbstbegrenzung (Maß)	Wachstumsökonomie/-ideologie	Sondierung alternativer Wirtschaftsmodelle
	Lebensförderlichkeit (Klugheit)	Umweltkrise	Umweltverträglichkeit/Nachhaltigkeit
	Friedensfähigkeit (Tapferkeit)	Rüstungswettlauf	Sozialverträglichkeit/Generationengerechtigkeit
Beziehungen/ Zugehörigkeit/ Anerkennung	Respekt, Solidarität, Treue	Entmündigung, Unterdrückung, Ausgrenzung	Beteiligungsgerechtigkeit
Sinn	Hoffnung, Liebe	Resignation, „no future“-Mentalität	Daseinsakzeptanz, Zukunftsverantwortung

Tabelle 1

26 D. Mieth, Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf, Düsseldorf 1984, 65. Vgl. auch die tabellarischen Zusammenstellungen in: *ders.*, Moral und Erfahrung II (s. Anm. 22), 139f. Analoge Zuordnungen begegnen bei Ph. Schmitz, Ist die Schöpfung noch zu retten? Umweltkrise und christliche Verantwortung, Würzburg 1985. – Bei den in den 1990er Jahren erschienenen Lehrbüchern stehen tugendethische Überlegungen jeweils in den Schlusskapiteln und haben nicht selten den Charakter eines paränetischen oder spirituellen Appendix: H. Weber, Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort, Graz/Wien/Köln 1991, 320–338; K.-H. Peschke, Christliche Ethik. Grundlegung der Moraltheologie, Trier 1997, 367–411; J. Piegsa, Der Mensch – das moralische Lebewesen, Bd. 1: Fundamentale Fragen der Moraltheologie, St. Ottilien 1996, 485–531. Ausschließlich den theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe gewidmet ist J. Piegsa, Der Mensch – das moralische Lebewesen, Bd. 2: Religiöse Grundlage der Moral, St. Ottilien 1998. Eine ähnliche Verteilung des Stoffes begegnet zuvor bei B. Häring, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. 3 Bde., Freiburg i. Br. 1980.

Ausgehend von Arbeiten im angelsächsischen Raum (A. MacIntyre, M. Nussbaum, Ph. Foot) hat das Interesse am Format einer Tugendethik in den letzten 30 Jahren deutlichen Auftrieb erhalten.²⁷ Mit ihm verbindet sich eine Kritik an den Leerstellen der bis dato dominierenden und sich zuweilen in der Letztbegründung moralischer Urteile aufreibenden Konzepte einer Verfahrensethik, am geringen lebenspraktischen Ertrag metaethischer Analysen der Moralsprache sowie am Kontaktverlust mit der Moralpsychologie, wodurch der Ethik wichtige Einsichten in die Affektivität, die moralisch belangvollen Interessens- und Motivstrukturen sowie die biographischen Reifungsstufen des Menschen fehlen. Ihr Kernargument lautet: „Die moralphilosophischen Standardtheorien der Moderne sind reduktionistisch. Sie sind nicht mehr Lebensführungsethiken, sondern moralische Entscheidungstheorien. Sie sind nicht mehr am guten Leben interessiert, sondern an der Lösung von Handlungsproblemen. Mit dem Leben ist ihnen die immer lebensethisch eingebettete, individuelle Person abhanden gekommen; und mit der lebensethisch eingebetteten Person haben sie auch das ethisch-epistemologische Organisationsprinzip menschlichen Lebens verloren, die situationskompetente Klugheit. Ihre Stelle wird durch neuzeittypische eindimensionale und strikt dekontextualisierende Rationalitätskonzeptionen ersetzt, die mit teils konsequentialistischen, teils deontologischen Verallgemeinerungsoperationen die moralischen Subjekte in die Jedermannposition selbstloser Unparteilichkeit versetzen.“²⁸ Vielfach steht hinter der neuen Aufgeschlossenheit für eine Tugendethik aber nicht nur eine Kritik an den Verengungen und Einseitigkeiten des moralphilosophischen „mainstreams“. Unverkennbar zeigt sich auch ein kulturkritischer bzw. -pessimistischer Impetus, der gegen die weitreichenden Individualisierungsprozesse der Moderne mit dem Effekt sozialer Desintegration nunmehr kommunitaristische Alternativen anbietet, in denen Tugenden als für das Subjekt ebenso wie für das Soziale förderliche wertbezogene Haltungen und Einstellungen eine besondere Bedeutung haben.²⁹

Die amerikanische Philosophin Martha C. Nussbaum (* 1947) versucht die lebenspraktische Relevanz der Ethik dadurch wiederzugewinnen, dass sie tugendethische Intuitionen mit einer neoaristotelisch formatierten Theorie des Guten legiert. Im Ausgang von universalen Merkmalen menschlichen Daseins (z. B.

27 Vgl. St. Darwall (Hrsg.), *Virtue Ethics*, Oxford 2003; R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford 1999; R. Crisp/M. Slote (Hrsg.), *Virtue Ethics*, Oxford 1997; D. Statman (Hrsg.), *Virtue Ethics*, Edinburgh 1997.

28 W. Kersting, *Gerechtigkeit und Lebenskunst*, Paderborn 2005, 197.

29 Dies gilt besonders für die Rezeption von A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1981 (dt. *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1987). Siehe dazu M. Kühnlein/M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Vermisste Tugend? Zur Philosophie Alasdair MacIntyres*, Wiesbaden 2015.

Sterblichkeit, Körperlichkeit, Rationalität) entwirft sie eine traditions- und kulturneutral gehaltene Liste von Fähigkeiten, deren Ausübung eine unabweisbare Minimalbedingung für eine als „gut“ zu qualifizierende Daseinspraxis darstellen soll. Bei näherem Hinsehen handelt es sich dabei jedoch um kaum mehr als um eine rhapsodische Aufzählung. Als selbstevidente Grundbedingungen eines guten Lebens werden u. a. aufgelistet: die Fähigkeit, die Grundbedürfnisse der Gesundheit, Unterkunft, Ernährung und sexueller Beziehungen angemessen zu stillen, unnötige Schmerzen zu vermeiden, Sinne und Fantasie zu gebrauchen, Liebe, Sehnsucht und Dankbarkeit zu empfinden, sich in Verbundenheit mit der belebten und unbelebten Natur wahrzunehmen, die Garantie individueller und sozialer Grundrechte zu gewähren.³⁰

Nachdem für geraume Zeit die ethische Theoriebildung einem tugendethischen Verständnis menschlicher Lebenskönnerschaft immer weniger Beachtung geschenkt und dieses Thema weitgehend dem Genre der Essayistik, Moralistik und Aphoristik überlassen wurde, avanciert zu Beginn des 21. Jahrhunderts das Thema moralischer Lebenskönnerschaft allmählich zu einem zentralen Gegenstand programmatischer Entwürfe zur praktischen Philosophie. Dass dabei unabgeholte Einsichten der Klassiker aufgegriffen werden, ohne dass dies zu Lasten eines zeitgemäßen Theorielayouts geht, zeichnet die Arbeiten von O. Höffe (* 1943) aus.³¹ Dies gilt nicht allein hinsichtlich seines Versuches, anhand der Kategorien „Glück“ bzw. „Eudämonie“ und „Freiheit“ bzw. „Autonomie“ Grundmotive einer aristotelischen Strebensethik mit den Leitgedanken einer kantischen Sollensethik zu vermitteln. Bemerkenswert ist ebenso die Berücksichtigung moralanthropologischer Befunde über menschliche Lebensziele und über empirische Umstände, kulturelle Prägungen sowie neuro- und soziobiologische Bedingungen, von denen es abhängt, dass der Mensch seine Eigentümlichkeit als Moralwesen realisieren kann. Den explizit tugendethischen Erörterungen vorangestellt ist in Höffes Konzeption ethischer Lebenskönnerschaft die Ermittlung von Lebenszielen, die sich sowohl im historischen Längsschnitt als auch im interkulturellen Vergleich für die menschliche Lebenspraxis als leitend identifizieren lassen: das Verlangen nach Lusterfüllung, Wohlstand, Macht und Ansehen sowie Gerechtigkeit. Die darauf bezogenen Tugenden haben ihren Ort im (rationalen) Selbstverhältnis des Menschen und richten sich auf Koordination und Kontrolle jener Antriebskräfte, die sich für das Erreichen der vier Lebensziele mobilisieren lassen. Höffe führt zunächst drei Charaktertugenden an, die der

30 Vgl. *M. C. Nussbaum*, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a. M. 1999, 187–204.

31 Vgl. *O. Höffe*, *Ethik. Eine Einführung*, München 2013, 83–100; *ders.*, *Macht Tugend schön? Über Lebenskunst und Moral*, Basel 2011; *ders.*, *Lebenskunst und Moral – oder: Macht Tugend glücklich?*, München 2007.

Mensch aus Selbstinteresse erwirbt und ausübt: Die Besonnenheit dient der zielgerechten Realisierung des Strebens nach Lust, die Freigebigkeit sucht im Streben nach Wohlstand Geiz und Verschwendung zu meiden, Gelassenheit soll ermöglichen, Herrschsucht und Gefügigkeit im Streben nach Macht und Ansehen nicht zu erliegen. Mit dem Leitziel der Gerechtigkeit ist die „Tugend des Geschuldeten“ verbunden. Sie umfasst die Anwendung von Rechtsprinzipien ohne Ansehen der Person, die Verpflichtung von Legislative, Exekutive und Judikative eines Gemeinwesens auf die Achtung unveräußerlicher Menschenrechte auf nationaler wie auf internationaler Ebene („politische Gerechtigkeit“), die das Verhältnis von Akteuren und Gruppen innerhalb eines Gemeinwesens und in ihrer Beziehung zur natürlichen Umwelt sowie das Verhältnis zwischen den Generationen formierende „soziale Gerechtigkeit“ und schließlich die „personale Gerechtigkeit“, die sich in der ‚Rechtschaffenheit‘ des Menschen manifestiert. Sie erfüllt sich darin, dass ein Mensch aus freien Stücken vollzieht, was als „recht und billig“ geboten ist. Als eine dritte Gruppe führt Höffe die „verdienstlichen Tugenden“ an, die sich auf Handlungen und Güter beziehen, die über das hinausgehen, was Menschen einander moralisch schulden. Der Bogen reicht dabei vom freiwilligen „Füreinanderstehen“ in Not- und Gefahrensituationen (Solidarität) bis hin zur „Wohltätigkeit“, die sich vom Gedanken des „do ut des“ freimacht. Die bisher genannten Charaktertugenden richten den Menschen zwar auf moralisches Handeln aus, geben aber nicht vor, was in der jeweiligen Situation konkret zu tun ist. Hierfür ist die intellektuelle Tugend der lebenspraktischen Klugheit zuständig. Sie besteht „in der Fähigkeit, mit Realitätssinn und gegebenenfalls in Kritik ideologischer Täuschungen, auch Selbsttäuschungen das persönlich und situativ Richtige zu bestimmen.“³²

Dass Höffe in seinen Veröffentlichungen die Kategorien „Tugend“ und „Lebenskunst“ gleichermaßen für titeltauglich hält, ist keineswegs nebensächlich oder unerheblich. Vielmehr wird hier eine Rivalität zweier Paradigmen erkennbar. Das Schlüsselwort „Lebenskunst“ spiegelt eine veränderte Erwartung an die Ethik und einen neuen Stil in der Ethik.³³ Der moderne Mensch will etwas aus sich und seinem Leben machen, das nicht an einem allgemeinen Sollen, sondern an seinem spezifischen Können individuell Maß nimmt. Nicht was jeder soll, sondern was jeder einzelne am besten vermag, soll zum Austrag kommen. Philosophische Entwürfe zu einer Theorie der Lebenskunst positionieren sich daher

32 O. Höffe, Ethik (s. Anm. 31), 98.

33 Vgl. hierzu als Erstinformation W. Schmid, Über den Versuch zur Neubegründung einer Philosophie der Lebenskunst, in: V. Steenblock (Hrsg.), Kolleg Praktische Philosophie, Bd. 3, Stuttgart 2008, 240–271; ders. (Hrsg.), Leben und Lebenskunst am Beginn des 21. Jahrhunderts, München 2005.

diesseits eines moralischen Sollens und setzen stattdessen auf ein Können, das auf dem spirituellen, ästhetischen und emotionalen Vermögen des Menschen beruht bzw. ihm entspricht.

Dass dabei auch das religiöse Erbe vorübergehend zu Ehren kommen kann, demonstriert der Philosoph und Pädagoge J. Fellsches (* 1939). Über eine Inversion der theologischen Tugenden zu allgemein-menschlichen, säkularen Grundhaltungen gelangt er im Rahmen einer Neuformatierung der Tugendethik zu einer „Theorie der Lebenskunst“ auch zu einem neuen Gliederungsvorschlag (vgl. Tabelle 2).³⁴ Dabei nimmt er Umstellungen sowohl in der Reihenfolge als auch bei der inhaltlichen Bestimmung der traditionellen Tugendformate vor, behält aber den Hinweis auf die soziale und politische Dimension dieser Stilisierung des Daseins bei.

Grundhaltungen	Haupthaltungen	Zusammenleben	Bürgersinn
Lieben	Bewusstheit	Solidarität des Lebens	polit. Aufmerksamkeit
Hoffen	Klugheit	Gewaltverzicht	polit. Beteiligung
Trauen	Gerechtigkeit	Verzeihen	Anteilgabe
	Standhalten	Opfermut	Gegenseitigkeit

Tabelle 2

Das Label „Lebenskunst“ signalisiert bedeutsame semantische und methodische Veränderungen der ehemals tugendethisch angelegten Reflexionen menschlicher Lebenskönnerschaft. Wo traditionelle Tugendlehren den Kollektivsingular „Mensch“ gebrauchten, wählt die moderne Lebenskunstliteratur das Ich-Verstärkerwort „Selbst“. Es geht ihr um Selbsterfindung und Selbstgestaltung, um Selbstverwirklichung und Selbstbehauptung, um Selbstwahrnehmung und Selbststilisierung, um Selbstsorge und Selbstmanagement.³⁵ Schlüsselkompetenzen der Selbsterhaltung sollen dazu beitragen, dass ein Individuum weder Spielball der eigenen Triebkräfte, Bedürfnisse, Launen und Leidenschaften („Fremdbestimmung von innen“) noch bloßes Rädchen im Getriebe gesellschaftlicher Verhaltenserwartungen („Fremdbestimmung von außen“) wird.³⁶

34 J. Fellsches, *Lebenkönnen. Von der Tugendtheorie zur Lebenskunst*, Essen 1996.

35 Mit dieser Auflistung sind jene Wortfavoriten benannt, mit denen im Anschluss an M. Foucault das Lebenskunstvokabular bestückt wird von W. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst – Eine Grundlegung*, Frankfurt a. M. 1998; *ders.*, *Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst*, Frankfurt a. M. 2000; *ders.*, *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst*, Frankfurt a. M. 2004; *ders.*, *Dem Leben Sinn geben. Von der Lebenskunst im Umgang mit Anderen und der Welt*, Berlin 2013.

36 Vgl. A. MacIntyre, *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*, Hamburg 2001, 96–196.

Ohne eine philosophisch geleitete Reflexion der anthropologischen, epistemologischen, handlungs- und rationalitätstheoretischen Bezüge ethischer Lebenskunstkonzepte fehlt den Beratungs- und Hilfestellungsabsichten dieser Lebenskunstkonzepte jedoch die valide Basis. Dies gilt auch für die theologischen Varianten und Versionen der Lebenskunstliteratur.³⁷ Ihre Autoren schöpfen aus dem Weisheitswissen der Bibel und der Kirchenväter, erinnern an bewährte Kloster- und Ordensregeln und versehen ihre Beschreibungen eines trotz aller Gefährdungen gelingenden Lebens mit einem Schuss Authentizität durch Einblicke in ihre eigene Biographie.³⁸ Sie verstehen sich als Ratgeber und Lebensbegleiter. Was auf den ersten Blick nicht plausibel ist, wird mit einer Anleihe bei der Tiefen- und/oder Entwicklungspsychologie wettgemacht. Ihre Texte zeichnet ein konsultatorischer Gestus aus. Sie vermeiden die Rhetorik der Verbote und Gebote; sie entwerfen keine kategorischen Imperative, deren Erfüllung unterschiedslos von allen Subjekten verlangt wird. Vielmehr heben sie ab auf das Individuelle, Besondere, Einmalige menschlicher Existenz und ermutigen ein Subjekt dazu, genau das zu tun und aus sich zu machen, was niemand sonst vermag.³⁹ Das Ideal des eigenen Lebens versehen sie mit der Zuspitzung: Das Eigene leben!

Bleibt es jedoch bei diesen Formen einer Reaktualisierung der Tugendethik, ziehen sie genau jene Kritik auf sich, die von philosophischer Seite oft an die Verfasser von Lebenskunstliteratur adressiert wird: Verlust anthropologisch-ethischer Parametrik, Ausfall epistemologischer, handlungs- und rationalitätstheoretischer Absicherungen, eklektizistische Aufbereitung von traditionellen Weisheitslehren und praktischen Klugheitsregeln. Will man dies vermeiden, bedarf es der Rückbindung alltagstauglicher Lebenshilfe an eine prinzipiell angelegte Daseinshermeneutik. Was diesen Ansätzen fehlt, ist eine zeit- und sachgemäße Rekontextualisierung von Anthropologie und Ethik. Wer sich an viele Menschen wendet, muss das

37 Vgl. hierzu *J. Sautermeister*, Lebenskunst in der Postmoderne. Impulse aus der zeitgenössischen Philosophie für ein christliches Ethos, in: *IKaZ* 39 (2010), 520–533; *ders.*, Was ist Lebenskunst? Aktualität – Anliegen – Bedeutung, in: *ThPQ* 157 (2009), 339–350; *ders.*, Lebenskunst im christlichen Horizont, in: *Th. Laubach* (Hrsg.), *Angewandte Ethik und Religion*, Tübingen/Basel 2003, 115–143.

38 Vgl. vor allem *A. Grün*, Lebensfragen. Orientierung und Sinn finden, Freiburg i. Br. 2013; *ders.*, Das große Buch der Lebenskunst, Freiburg i. Br. 2012; *ders.*, Einfach leben. Das große Buch der Spiritualität und Lebenskunst, Freiburg i. Br. 2011; *ders.*, Das große Buch vom wahren Glück, Freiburg i. Br. 2010.

39 Vgl. auf dieser Linie *N. Brantschen*, Vom Vorteil, gut zu sein. Mehr Tugend – weniger Moral, München 2005; *E. Drewermann*, Die sieben Tugenden – oder: Weisen mit sich eins zu werden, Ostfildern 2012; *ders.*, Ein Mensch braucht mehr als nur Moral. Über Tugenden und Laster, Düsseldorf/Zürich 2001. – Mit einer zusätzlichen gnadentheologischen Überhöhung der Tugendethik wartet auf *St. E. Müller*, Zur Anthropologie und Theologie der Tugend. Prolegomena zur Grundlegung einer erneuerten Haltungsethik, in: *P. Fonk/U. Zelinka* (Hrsg.), *Orientierung in pluraler Gesellschaft*, Freiburg i. Br./Freiburg i. Ü. 1999, 51–79.

ihnen Gemeinsame im Blick haben. Ohne eine kritische Absicherung und breite anthropologische Fundierung kann die oft behauptete Lebensnähe von Lebenskunstentwürfen keine existenzielle Tiefe beanspruchen.

Etlche Autoren, die nach der unabgeholten Bedeutung der Tugendethik fragen und ihr eine zeitgemäße Darstellung geben wollen, verzichten jedoch auf eine systematische Erörterung dieser Herausforderungen und gehen auch dem Nexus zwischen Anthropologie und Ethik nicht mehr intensiv nach.⁴⁰ Entweder sortieren sie die Tugenden lediglich nach historischen Vorbildern⁴¹ oder sie belassen es angesichts der Inhomogenität der traditionellen Tugendkataloge bei einer rhapsodischen Auflistung.⁴² Wo systematische Erörterungen zu einem neuen „Tugendcluster“ in Aussicht gestellt werden, findet man entweder eine Auflistung möglicher Auflistungen⁴³ oder Einteilungen, die sich an binären Codes orientieren.⁴⁴ Unterschieden werden dabei

- *instrumentelle* Tugenden, die auf die Verwirklichung von Werten und Gütern zielen, von *intrinsischen* Tugenden, die ein Merkmal des moralischen Subjekts hinsichtlich seiner Selbstzweckhaftigkeit hervorheben;
- *substantielle* Tugenden, die sich durch einen materialen Bezug auszeichnen (z. B. Ehrlichkeit → Wahrheit), von *strukturellen* Tugenden, die sich auf die Logik und Verlaufsform einer Handlung beziehen (z. B. Mut, Fleiß, Geduld);
- *selbstbezogene* und *altruistische* Tugenden, die sich anhand der Frage „*cui bono?*“ voneinander abheben lassen;
- Tugenden, die auf *Handlungen* (z. B. Tapferkeit) oder auf *Unterlassungen* (z. B. Askese) zielen;
- *teleologische* (z. B. Hilfsbereitschaft) und *responsive* Tugenden (z. B. Dankbarkeit);
- *einladende* (z. B. Wohltätigkeit) und *vorschreibende* (z. B. Wahrhaftigkeit) Tugenden.

40 Die Ausnahme bildet mit einem Update der aristotelisch-thomistischen Tradition *M. Rhonheimer*, *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*, Berlin 2001.

41 Am klassischen Schema der Kardinaltugenden orientieren sich neben *E. Schockenhoff*, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg i. Br. 2014, 55–408, auch populärwissenschaftliche Darstellungen: *W. Hoyer*, *Tugenden. Was sie wert sind – warum wir sie brauchen*, Ostfildern 2010; *K. Berger/A. Fritzsche*, *Gut oder böse? Tugenden. Maßstäbe für richtiges Handeln*, Asslar 2010; *K. Hofmeister/L. Bauerochse* (Hrsg.), *Dem Leben Halt geben. Die Kraft der Tugenden*, Würzburg 2007; *P. Th. Bühler*, *Die Tugenden. Werte zum Leben*, Augsburg 2004. Als Referenzautor für derartige „remakes“ fungiert oft *J. Pieper*, *Das Viergespann. Klugheit – Gerechtigkeit – Tapferkeit – Maß*, München 1998 (EA 1964).

42 Vgl. exemplarisch *M. Seel*, *111 Tugenden – 111 Laster. Eine philosophische Revue*, Frankfurt a. M. 2011; *A. Comte-Sponville*, *Ermutung zum unzeitgemäßen Leben*, Reinbek 2¹⁹⁹⁸.

43 Vgl. *D. Witschen*, *Typologien von Tugenden*, in: *ThPh* 86 (2011), 18–37.

44 Vgl. *Ch. Halbig*, *Der Begriff der Tugend* (s. Anm. 8), 142–177. 212–241; *A. W. Müller*, *Einheit der Tugend oder Einheit der Tugenden*, in: *ThPh* 73 (1998), 173–195; *ders.*, *Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens*, Stuttgart 1998, 107–117.

- Die Frage nach den Prinzipien und Verfahren der Herleitung solcher Klassifikationsprinzipien bleibt weitgehend unbeantwortet. Weder geben die Autoren solcher Einteilungen eine Auskunft über die methodische Basis ihres Vorgehens noch erörtern sie Reichweite und Grenzen ihrer „Gattungsbezeichnungen“. Und schon gar nicht finden sich Hinweise auf Kriterien für eine Feststellung der möglichen Vollständigkeit der von ihnen aufgestellten Listen oder für die Hierarchisierung der darin aufgeführten Einzeltugenden.

2.4.2 Mensch sein können: Anthropologie – Existentialpragmatik – Ethik

Wenn es um den Entwurf eines Gliederungssystems angewandter Ethik geht, sind damit zunächst Fragen einer Theoriearchitektur angesprochen, hinter denen materialethische Überlegungen zurücktreten. Allerdings lassen sie sich nicht völlig ausblenden, wenn Überlegungen zu Ansatz und Aufbau, Methode und Prinzipien einer solchen Systematik nicht im metaethischen Leerlauf enden sollen. Dies gilt erst recht für die Suche nach einem zeit- und sachgemäßen Layout für einen am Leitbegriff „Tugend“ orientierten Orientierungs- und Strukturierungsschlüssel. Die Sichtung vorliegender Entwürfe hat gezeigt, dass hier erhebliche Desiderate hinsichtlich des methodischen Vorgehens bei der Definition der jeweiligen Basiskategorien, beim Ausweis interdisziplinärer Bezüge und beim Nachweis von Kohärenz und Konsistenz der einzelnen Gliederungsebenen und -stufen bestehen. Sie lassen allesamt vermissen, was nach W. Korff ethische Gliederungssysteme kennzeichnet: dass sie ein aus wenigen normativen Einzelementen gefügtes Ganzes darstellen, „auf dessen Grundlage sie sich nicht nur als eine nach innen gegliederte eigene ethische Einheit ausweisen, sondern darüber hinaus auch den ihnen inhärenten Gültigkeitsanspruch auf das gesamte moralische Handlungsfeld hin geltend zu machen vermögen. Dies wiederum setzt voraus, dass es sich hier um Bestimmungen handelt, die etwas mit dem Menschsein des Menschen *generell* zu tun haben, gerade ihren Grundlagen nach also bereits normativ *übergreifend* ausgerichtet sind.“⁴⁵

Für die Erneuerung eines tugendethischen Gliederungssystems folgt daraus nicht nur die Verklammerung meta- und materialethischer Überlegungen, sondern auch und vor allem die Verknüpfung von Anthropologie und Ethik. Eine solche Verknüpfung muss wiederum auf einer methodisch bestmöglich abgesicherten Basis durchgeführt werden. Als eine solche Grundlage bietet es sich an, die Frage nach den Konstitutionsbedingungen eines tugendethischen Gliederungssystems zu verbinden mit der Frage nach den Ermöglichungsbedingungen moralischer Lebenskönnerschaft. Anders formuliert: Das Unternehmen,

⁴⁵ Beitrag 0.1 von W. Korff in diesem Band, 22.

Wege zu einer erneuerten Topik und Typik von Tugenden zu erkunden, muss ansetzen bei einer Konstitutionsanalyse der unhintergehbaren Formen, Situationen und Konstellationen menschlichen Daseins, seiner Weltorientierung und Selbstverständigung, ohne die keine ethisch belangvolle Sinn- und Handlungsorientierung möglich ist.

Zwar eignen sich tugendethische Ansätze in vorzüglicher Weise dafür, „die Vielfalt jener intentionalen Einstellungen und Verhaltensqualitäten ins Bewußtsein zu heben, die dem Handeln des Menschen und damit auch seinem Handeln in gegebenen Relationen die je bestimmte, von der Sache her geforderte subjektive Ausrichtung und Form zu geben vermögen.“⁴⁶ Aber sie thematisieren als solche „nicht schon die diesem Handeln vorausliegenden Relationen selbst.“⁴⁷ Der hierfür im Folgenden skizzierte existentialpragmatische Zugang stellt sich dieser Aufgabe. Sein Ansatz ergibt sich zunächst aus dem „pragmatic turn“ der Philosophie des 20. Jahrhunderts, der die soziale Selbstkonstitution des Menschen im Kontext intersubjektiver Lebens- und Handlungsformen zur Geltung gebracht hat.⁴⁸ Für die Anthropologie bedeutet dieser „turn“ die Abkehr von einer essentialistischen Definition des Menschen („Was ist der Mensch?“). Stattdessen geht es um die unabstreifbaren Umstände menschlichen Daseins, welche die Ermöglichungsbedingungen des Menschseins konfigurieren und einen reflexiven Zugang des Menschen zu sich selbst eröffnen:

- Wie steht es *um* den Menschen?
- Welche Bewandnis hat es *mit* dem Menschsein?
- Wie *verhält* es sich, ein Mensch zu sein?
- Wie verhält man sich als Mensch am besten *zu* seinen Lebensverhältnissen?

Die mit diesem „turn“ verknüpfte Weichenstellung für eine zeitgemäße Anthropologie schließt aber nicht aus, dass es an der Zeit ist, darauf noch eine weitere Kehre folgen zu lassen, für die eine erneuerte Form existentialen und transzendentalen Denkens steht. Hierbei wird eine Verklammerung von (transzendental-)existentialen und (transzendental-)pragmatischen Formbestimmungen menschlichen Daseins derart angestrebt, dass dabei deren jeweilige methodische Engführungen aufgehoben werden. Unter dieser Rücksicht geht das Unternehmen „Existentialpragmatik“ über das Format existentialer Daseinsanalytik (M. Heidegger) und seiner (theologisch-)ethischen Rezeption hinaus⁴⁹ und sucht Anschluss an transzen-

46 W. Korff, Art. „Sozialethik“, in: LThK³ IX (2009), 767.

47 Ebd.

48 Die folgenden Ausführungen sind angelehnt an H.-J. Höhn, Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik, Freiburg i. Br. 2014, 45–108.

49 Zur Situierung praktischer Rationalität im Deutungskontext existentialer, dialogischer und politisch-dialektischer Hermeneutik siehe W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973, 17–28. Angesichts veränderter wissenschaftstheoretischer

dentalpragmatische bzw. transzendental-semiotische Transformationen der Erkenntnis-, Rationalitäts- und Handlungstheorie (K.-O. Apel, D. Böhler, W. Kuhlmann).⁵⁰ Allerdings ist mit der Fokussierung auf Vollzüge sprachlich vermittelter Interaktion und auf das logische Apriori der Argumentation bei den Vertretern einer transzendentalen Sprachpragmatik ein kontinuierliches Abrücken vom „Existenzapriori“ der Reflexion verbunden.⁵¹ Es kommt zu einer methodischen „Existenzvergessenheit“, da unklar bleibt, inwieweit die „*conditio humana*“ sich tatsächlich und vollständig in der sprachpragmatischen Reflexion zureichend ausgelegt findet. Der Mensch ist eben nicht nur ein Wesen, das in der Lage ist, Diskurse zu führen, sondern er ist stets zugleich in Lebensverhältnisse eingelassen, die selbst keineswegs diskursiv verfasst sind. Es sind gerade die prädiskursiven Zusammenhänge seiner Lebenswelt, welche die Primärwelt seiner Selbstverwirklichung, Identitätsbildung und Interaktionen bilden.

Auf dieses Beziehungs- und Bedingungsgefüge zwischen existenzialen, lebensweltlichen und sprachpragmatischen Bestimmungen menschlicher Lebenspraxis müssen sich gleichermaßen Anthropologie und Ethik beziehen. Wie diese Bezugnahme genau erfolgen kann, ist Gegenstand einer existentialpragmatischen Formatierung beider Disziplinen. Sie ist bestrebt, eine Korrelation zwischen den existentialen Konstellationen vernunftorientierter Welterschließung und den Parametern sprachvermittelter Handlungskoordination herauszuarbeiten. Dabei soll gezeigt werden, dass auf der Basis einer unhintergehbaren Grundkonstellation von Ermöglichungsbedingungen menschlichen Daseins auch Strukturen und intersubjektive Relationen vernunftgeleiteter Daseinsführung und -deutung identifizierbar werden.

Vor diesem Hintergrund kann auch das Verhältnis der Vernunft zum Projekt der „Lebenskönnerschaft“ präzisiert werden. Denn wenn der Mensch als das Wesen zu begreifen ist, das „etwas aus sich machen“ muss, dann ist in der Moderne damit stets gemeint: Er ist das Wesen, das etwas Vernünftiges aus sich und

Konstellationen ist es angezeigt, diese Situierung in sprach-, handlungs- und sozialtheoretischer Hinsicht zu erweitern. Vgl. dazu u. a. *Th. Rentsch*, Heidegger und Wittgenstein. Existenzial- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie, Stuttgart 2003; *ders.*, Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie, Frankfurt a. M. 2019.

50 Vgl. *K.-O. Apel*, Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte, Berlin 2011; *ders.*, Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt a. M. 1998; *D. Böhler*, Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der sprachpragmatischen Wende, Freiburg i. Br./München 2013; *W. Kuhlmann*, Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik, Würzburg 2009.

51 Vgl. als Beleg etwa *K.-O. Apel/M. Niquet*, Diskursethik und Diskursanthropologie, Freiburg i. Br./München 2002.

seinem Leben machen soll. Will man in diesem Kontext ein konsistentes und kohärentes Tugendkonzept erarbeiten, kommt es auf eine stringente Verknüpfung von Daseinsanalytik, Handlungs- und Rationalitätstheorie an. Dabei sind folgende Leitfragen zu beantworten:

- Was macht menschliches Dasein aus, d. h. von welchen Voraussetzungen und Möglichkeitsbedingungen her lässt sich rekonstruieren, was es für den Menschen heißt, am Leben zu sein, sein Leben zu führen? Welche Grundkonstellation bestimmt das Dasein eines jeden Menschen stets und ständig?
- Wodurch zeichnet sich eine vernunftbestimmte Lebenspraxis aus, d. h. was sind rationale Grenz- und Zielmarken menschlicher Daseinsbewältigung?
- Was ergibt sich daraus für das Projekt der (Tugend-)Ethik als Anleitung zur vernunftorientierten Lebenskönnerschaft?

Der sukzessiven Beantwortung dieser Fragen wird zunächst die Grundthese einer Existentialpragmatik zur relationalen Konstitution menschlichen Daseins vorangestellt, die es mittels einer „Verhältnisonologie“ zu verdeutlichen gilt. Relationalität ist dabei nicht nur eine in methodischer Hinsicht zentrale Kategorie, sondern benennt auch die ontologische Struktur der Grundsituation menschlichen Daseins. Insofern richtet sich die existentialpragmatische Analyse auf invariante Strukturen, Umstände und Grundkonstellationen relationalen Daseins, die in den Vollzügen sprach- und handlungsfähiger Subjekte als deren Ermöglichungsbedingungen wiederkehren.⁵² Bei der Ausarbeitung einer Tugendethik übernimmt diese Analyse jene Aufgabe, die in den klassischen Entwürfen dem Rekurs auf eine metaphysisch oder naturrechtlich bestimmte „Wesensbestimmung“ des Menschen zukommt. In den existentialpragmatisch identifizierten Daseinsverhältnissen „geht vor“ und „geht auf“, was Dasein und Leben genannt wird, d. h. sie sind gleichermaßen ontologisch und epistemologisch belangvoll für die „essentials“ menschlichen Daseins und bewusster Lebensführung: Der Mensch ist nicht durch ein relationsloses „Ich“ bestimmt, zu dem Beziehungen nachträglich hinzutreten, sondern bis in sein „Selbst“ hinein relational definiert. Nimmt man die existentialpragmatischen Bezüge menschlichen Daseins weg, ist kein menschliches „Selbst“ mehr identifizierbar. Verhältnis- und Beziehungslosigkeit beschreiben nicht Schwundstufen des Selbst- und In-der-Welt-Seins, sondern sind Umstandsbestimmungen des Nichtseins – und des Nichtwissens. Daher lautet die Kernthese zur genuin existentialpragmatischen Bestimmung menschlichen In-der-Welt-Seins und seiner Grundsituation: Dasein heißt ein sprachvermitteltes Verhältnis haben (in Beziehung stehen) zu dem, was

52 Zur ausführlichen Begründung dieses Ansatzes siehe *H.-J. Höhn, Von der Bewusstseinsphilosophie zur Existentialpragmatik*, in: ders., *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn 2010, 73–148 (Lit.).

- in der objektiven Gegenstandswelt bzw. Außenwelt (Natur) der Fall sein kann,
- der Innenwelt, die einem Individuum bevorzugt zugänglich ist, zuzurechnen ist (Bewusstsein),
- in der personalen Mitwelt zur Interaktion fähig ist (Gesellschaft),
- zeitlich datierbar ist, d. h. Ereignischarakter in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besitzt (Zeit).

Zwischen diesen Bezügen besteht ein Verhältnis der wechselseitigen Implikation und gegenseitigen Bedingung. Das Bei-sich-Sein eines Subjekts ist nicht ablösbar von seinem Bezogensein auf naturale und personale bzw. soziale Andersheit innerhalb eines bestimmten Zeithorizontes. Sich derart *zur Welt* zu verhalten, ist konstitutiv dafür, wie der Mensch *in der Welt* und er *selbst* ist. Ein Subjekt ist sich seiner selbst nur im gleichzeitigen Bezug auf Andersheit bewusst. Allen gegenständlich-materiellen bzw. naturalen Sachverhalten begegnet es immer auch im Kontext zwischenmenschlicher Beziehungen, im Medium der Sprache und im Horizont der Zeit, wie ebenso alle interpersonalen Bezüge stets im Zusammenhang natürlicher bzw. materieller Verhältnisse stehen und zugleich zeitlich-räumlich konfiguriert sind. Somit ergeben die bisher ermittelten Elemente in ihrer unablösbaren Verwiesenheit das *ontologische Substrat menschlicher Lebensverhältnisse*.⁵³

Diese Bezüge sind keine beiläufigen (akzidentellen) Bestimmungen eines bereits „in sich“ oder „für sich“ konstituierten Subjektes. Sie kommen ihm nicht nachträglich zu oder werden nicht erst nach einem Akt der Selbstkonstitution aufgenommen. Vielmehr konstituiert sich menschliches Dasein nur mittels dieser Bezüge.⁵⁴ Sie können darum auch als *Existenziale relationalen Daseins* bezeichnet werden. Vorgängig zu ihnen gibt es kein Selbstsein, kein Selbstverhält-

53 Dass in diesem Kontext die Kategorie „Raum“ nicht erwähnt wird, ergibt sich aus dem Umstand, dass „Räumlichkeit“ keine eigenständige existenziale Grundbestimmung menschlichen Daseins ausmacht. Zwar sind Extension, Antreffbarkeit und Lokalisierbarkeit elementare Bedingungen des In-der-Welt-seins, stehen aber in enger Korrelation zur Leiblichkeit des Subjekts, zur Materialität sachhafter Andersheit und zur Formbestimmung von Interpersonalität bzw. zur lebensweltlichen Konstanz sozialer Strukturen. Der „spatial turn“ der Kultur- und Sozialwissenschaften, operiert zwar mit dem Paradigma „Raum“, vermag aber diesem Paradigma keinen ‚existentiellen‘ Sachverhalt zuzuordnen. Zur Verknüpfung sozialer und zeitlicher Raumbezüge siehe u. a. G. Weidenhaus, *Soziale Raumzeit*, Berlin 2015. Vgl. ferner M. Schneider, *Raum – Mensch- Gerechtigkeit. Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raumes*, Paderborn 2012.

54 Die gegenseitige Verwiesenheit und wechselseitige Unableitbarkeit dieser Bezüge, in denen der Mensch am Leben ist bzw. sein Leben führt, lässt sich mit dem Theologoumenon „Perichorese“, d. h. der relationalen Bedingung und dynamisch-prozesshaften Verwirklichung charakterisieren. Auch alles sittliche Handeln bleibt auf diese perichoretische Logik und Struktur gegenseitiger Bedingung und wechselseitiger Ermöglichung von Weltbezügen angewiesen. Vgl. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit* (s. Anm. 49), 91–101; *ders.*, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*,

nis. Dasein heißt für den Menschen: immer schon in Verhältnissen stehen und sich zu diesen Verhältnissen verhalten. Insofern ist seine Existenz relational grundiert. Vor diesem Hintergrund können als Existentiale relationalen Daseins – Individualität, Naturalität, Sozialität, Temporalität – jene interdependenten Formbestimmungen des Menschseins angesprochen werden, ohne die es nicht möglich ist, als Mensch am Leben und in der Welt zu sein.

Diese existentialen Bezüge relationalen Daseins verweisen sowohl auf die Vollzugsweisen als auch auf die Umstände des In-der-Welt-Seins. Dabei meint *Individualität* die Je-Meinigkeit der Weltbezüge, *Sozialität* das Selbstsein-im-Mit-sein, *Naturalität* das Gebundensein an einen „Stoffwechsel“ mit der Umwelt und *Temporalität* den Vektor des Daseinsverlaufs bzw. -ablaufs. Die je-meinige Leiblichkeit des Menschen ist zum einen auf jenen Metabolismus zu beziehen, der zwischen der äußeren und inneren Natur des Menschen abläuft und seine Vitalfunktionen aufrechterhält. Zum anderen meint sie den Körper des Menschen als leibliches Ausdrucksmedium seines Selbstseins. Diesem Doppelaspekt entsprechen nicht zuletzt mentale Zustände bzw. innere Erlebnisqualitäten eines Bewusstseins, die einer Beobachterperspektive nicht zugänglich sind. Zwar lässt sich objektiv eine Angst-, Ekel- oder Schmerzreaktion aufzeichnen, aber wie es sich für einen Menschen anfühlt, Schmerzen zu haben, sich zu ängstigen oder zu ekeln, ist eine Erfahrung, die nur für den jeweils Betroffenen möglich ist. Zugleich wird dem Subjekt gerade in seiner Unvertretbarkeit gewahr und gewiss, dass es „eines unter vielen“ ist, dass es in eine mit anderen geteilte Umwelt schaut (Naturalität) und dass es zu sich „ich“ sagt in einer Sprache, die es sich selbst nicht beigebracht hat (Sozialität – Sprachlichkeit). Sprach- und handlungsfähige Subjekte werden nicht bereits durch eine genetische Anlage zu dem, was sie sind und tun, sondern erst dadurch, dass sie als Mitglieder einer besonderen Sprachgemeinschaft in eine intersubjektiv geteilte Lebenswelt hineinwachsen. Die wachsende Selbstbestimmung des Subjekts ist ebenso verschränkt mit der Vernetzung seiner sozialen Bezüge wie unablösbar von der Verschränkung seiner Leiblichkeit mit der Materialität seiner Lebenswelt.

Die Temporalität des Daseins nötigt dazu, sämtliche Weltbezüge nicht ohne ihre Dynamik zu denken. Sie wird bewusst in der Erfahrung des Vergehens, das die Kohärenz und die Kontinuität des Selbst- und Miteinanderseins in Frage stellt. Dynamik und Vergänglichkeit des Daseins werden zeitlich erfasst durch eine Verschränkung zweier Erfahrungsweisen: des Kommens und Gehens bzw. Aufhörens und Anfangens. Im Selbstverhältnis des Beobachters korreliert dieses Zeiterleben mit der Wahrnehmung seines Daseins als ein gewesenes, gegenwärt-

München 1985, 109–112; M. Vogt, Die ethische Interaktionstheorie der „sozialen Perichorese“, in: W. Korff (Hrsg.), Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. I/1, Berlin 2009, 286–289.

tiges und künftiges Selbstsein. Die Begriffe „Vergangenheit“, „Gegenwart“ und „Zukunft“ stehen unter dieser Rücksicht für bestimmte Modalitäten menschlichen Daseins- und Zeiterlebens.⁵⁵

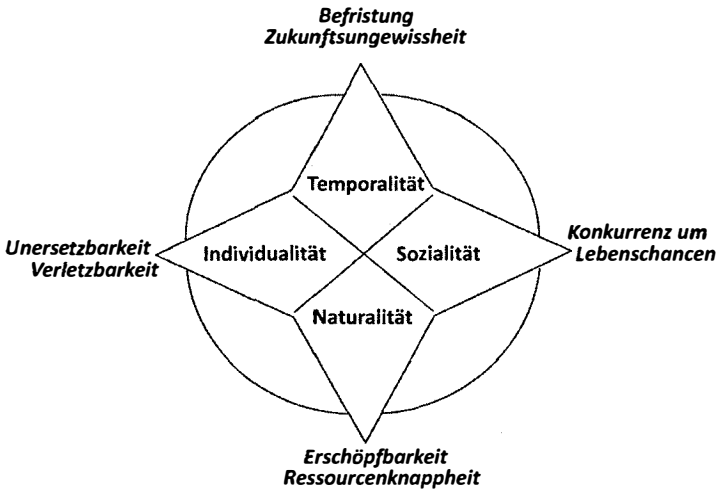
Als das seiner Selbstverfügung Vorausgehende bleibt das Vergangene dem Menschen zugleich unverfügbar. Geschehenes lässt sich nicht mehr verändern, es ist unwiderruflich. In vergangenes Geschehen kann der Mensch nicht mehr handelnd eingreifen. Was nicht mehr ist, lässt sich vom Gegenwärtigen und Zukünftigen in seinem Gewesensein nicht verändern. Was noch nicht ist, bleibt dagegen gegenüber dem, was ist und war, das Ausständige, das in seinem Dasein Mögliche und insofern Beeinflussbare. Am Leben ist der Mensch in der Übernahme seines Gewesenseins, im unabweisbaren Gegenüber zu dem, was hinter ihm liegt, sowie in der Offenheit für das Kommende, das er vor sich sieht oder als ein Vorhaben sich vornimmt. Dieses Kommende steht auch für das, was der Mensch schon angefangen hat zu sein, aber noch nicht ist. Seine Gegenwart ist die Koinzidenz des Auf-sich-Zukommens aus bisher nichtrealisierten Möglichkeiten mit seinem bisherigen Gewesensein, so dass er in der Gegenwart Vergangenheit und Zukunft bei sich hat. Gegenwärtigsein ist nur möglich in bewusster Stellungnahme zu dem, was der Mensch hinter sich, bei sich und vor sich hat.

Mit den Existentialen der Individualität, Naturalität, Sozialität und Zeitlichkeit kommen auch die unabstreifbaren *Limitationen des Daseins* in den Blick (vgl. Grafik 1). Die psycho-physische Bedingtheit des Subjekts, seine Verletzlichkeit und Verwundbarkeit wird manifest im Gebundensein an einen Körper, „dessen Zerfall das Ende des bewussten Lebens ankündigt und erzwingt, obwohl die Dynamik, in der dies Leben sich vollzieht, in keiner Weise erschöpft ist. [...] Doch der Körper ist es auch, durch den sich jeder Weltbezug des Menschen ausgestaltet und verwirklicht.“⁵⁶ An ihm wird ablesbar, was ebenso für den Bezug zur naturalen Umwelt gilt: die Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen. Um deren Nutzung entbrennt soziale Konkurrenz, deren Schärfe durch das Wissen um die Befristung der (Lebens-)Zeit bzw. die Ungewissheit ihres Endes gesteigert wird. An der Temporalität aller Weltbezüge in der Lebenspraxis des Menschen ist vielleicht am deutlichsten jener limitative Grundzug erkennbar, der ebenso alle übrigen Formbestimmungen menschlichen Daseins charakterisiert: Endlichkeit und Vergänglichkeit. Gleichgültig welche Karriere ein Mensch einschlägt, die Hinrichtung seines Lebens steht immer schon fest. Er kommt in eine Welt, in welcher der Tod auf ihn wartet. Wenn er es in dieser Welt zu etwas bringen will,

⁵⁵ Vgl. ausführlich H.-J. Höhn, *Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung*, Darmstadt 2006, 67–87.

⁵⁶ D. Henrich, *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt a. M. 2007, 151.

wird er im Erfolgsfall nicht allzu lange etwas davon haben. Sein Leben und alles, was sich in und mit ihm ereignet, ist limitiert.



Grafik 1

Am Leben sein heißt aber für den Menschen nicht nur, in Zeit und Raum ein Verhältnis zu sich haben und in Beziehungen stehen zu natürlicher, personaler und sozialer Andersheit. Vielmehr zeichnet ihn aus, sich zu diesen Beziehungen nochmals in vielfacher Weise in ein Verhältnis setzen zu können. Auch und gerade im Kontext eines evolutiven Weltbildes und im Blick auf naturalistische Deutungen des Menschseins drängt sich die Frage auf, was der Mensch aus dem machen kann und soll, was Natur und Evolution aus ihm gemacht haben. Die naheliegende Antwort lautet: Er soll etwas Vernünftiges daraus machen!

Das *Projekt der Vernunft* ergibt sich aus dem Umstand, dass die existentialen Limitationen den Weltbezügen des Menschen Profil und Dynamik geben, aber auch ihre Eingriffstiefe und Reichweite begrenzen. Sie sind handlungsermöglichend, indem sie den Gegenstandsbereich des Handelns ins Blickfeld rücken; sie vergegenwärtigen aber ebenso unaufhebbare Einschränkungen des Seinkönnens, indem sie bestimmte Verhaltensmöglichkeiten ausgrenzen. Sie fundieren Strategien der bewussten Erfassung und Verarbeitung von Welt- und Daseinskomplexität und schränken zugleich den Radius der Wirkmöglichkeiten ein. Sie zu überschreiten oder zu hintergehen ist unmöglich bzw. führt zu illusionären Weisen des Umgangs mit der Welt.

Im Blick auf diese Limitationen heißt Dasein daher: Grenzerfahrungen machen, sich am Limit bewegen, umgehen mit den Grenzbestimmungen bewussten Seins

(Verletzbarkeit, Ungewissheit, Konkurrenz, Knappheit). Die Sache der Vernunft besteht nun darin zu zeigen, wie man bestmöglich ans Limit geht. Sie sondiert Möglichkeiten des Umgangs mit den Limitationen des Daseins und will die jeweils besten Umgangsformen identifizieren.⁵⁷ Dabei muss sie eine Kriteriologie entwickeln, welche das jeweilige Optimum bestimmbar macht, d. h. sie sucht nach der optimalen Ausbildung von rationalen Umgangsformen mit den Limitationen des Daseins. Darauf drängen auch die elementaren handlungsleitenden Interessen des Vernunftsubjektes, das Grenzen nicht einfach hinzunehmen bereit ist, sondern nach Möglichkeiten sucht, ihren Charakter der Einschränkung aufzuheben.⁵⁸

Entlang den vier Weltbezügen lassen sich vier Idealtypen der Wirklichkeitsorientierung und handlungsleitender Interessen identifizieren. Sie erfassen das Ensemble der naturalen, sozio-kulturellen sowie geschichtlichen Wirkkräfte praktischer Rationalität und repräsentieren Ausformungen des Bezugs auf die naturale Umwelt, die subjektive Innenwelt und die soziale Mitwelt, die mit fundamentalen temporalen Erfordernissen der Daseinssicherung und ebenso elementaren Bedürfnissen der Daseinsgestaltung einhergehen:

1. Das *technisch-praktische* Interesse steht hinter Vollzügen, welche auf die Verfügung über die natürlichen Lebensgrundlagen zur Sicherung des physischen Überlebens ausgerichtet sind und aus instrumentellen Eingriffen in die naturale bzw. sachhafte Umwelt bestehen.

2. Das *subjektiv-strategische* Interesse steuert Handlungen, in denen sich individuelle Wünsche und Wertsetzungen ausdrücken und die Selbstbehauptung und -verwirklichung eines Individuums zum Thema haben. Diese Handlungen sind orientiert an der erfolgreichen Durchsetzung subjektzentrierter (d. h. in der subjektiven Innenwelt verankerter) Interessen im Umgang mit der sachhaften Umwelt und im Kontakt mit anderen Subjekten, die ebenfalls eigene Zwecksetzungen verfolgen und als Gegenspieler in der sozialen Mitwelt auftreten (können).

3. Das *interaktiv-soziale* Interesse leitet Handlungen, die auf die Ausgestaltung von Kommunikationsmöglichkeiten zielen und als Ziel die Entfaltung menschlicher Beziehungen innerhalb nicht-repressiver sozialer Verhältnisse haben. Diese Handlungen sind verständigungsorientiert und zielen ab auf Beziehungen der Kooperation und Kommunikation mit Subjekten, die in der sozialen Mitwelt als Mitspieler auftreten bei der Realisierung von Zielen, deren Verwirklichung allseits vorteilhaft ist.

57 Zu Ansätzen einer limitativen Theorie der Rationalität siehe auch H. M. Baumgartner, *Endliche Vernunft*, Bonn 1991; P. Kolmer/H. Korten (Hrsg.), *Grenzbestimmungen der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte*, Freiburg i. Br./München 1994.

58 Vgl. hierzu auch W. Korff, *Die naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität*, in: HChrE² I (1993), 147–164; *ders.*, *Natur oder Vernunft als Kriterien der Universalität des Sittlichen?*, in: *Concilium* 17 (1981), 831–836.

4. Das *diachron-kulturelle* Interesse orientiert Handlungen, welche der sozialen bzw. geschichtlichen Identität von Subjekten und ihrer Gemeinschaft Kontur geben wollen. Im Zentrum steht die ‚Synchronisierung‘ der Identität der Handlungssubjekte und die Erhaltung der Kontinuität ihres sozialen Handlungsraumes bzw. -netzes in den Gezeiten der Zeit (Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft).

Neben den handlungsleitenden Interessen spielen *Wertungen* und *Werte* eine entscheidende Rolle für die Motivation und Zielbestimmung menschlichen Handelns. Während die Handlungsinteressen die Antriebslage des Subjekts kennzeichnen, beziehen sich Werturteile und Werte auf die Einschätzung des Handlungsgegenstandes und -zweckes, auf die Erfassung von Andersheit in ihrer Bedeutung für ein Subjekt bzw. für dessen Bedürfniserfüllung.⁵⁹ In existentialpragmatischer Perspektive bestimmen Werte das volitive Moment eines Vollzuges und das attraktive Moment seines Inhalts bzw. Gegenstandes: Um überhaupt etwas tun zu wollen, muss man es unter irgendeiner Rücksicht als erstrebbar und qualitativ belangvoll erachten können. Entsprechend den bereits skizzierten Weltbezügen und Handlungsinteressen lassen sich vier Wertstufen ausmachen:

1. *Gebrauchswerte* sind durch objektive Mittel/Zweck-Zusammenhänge definiert, indem sie einem vom handelnden Subjekt erstrebten sachlichen Nutzen entsprechen (z. B. Brennstoff für Heizen). Etwas ist in diesem Sinn wertvoll, sofern es hilft, einen materiellen Bedarf zu decken.

2. *Bedürfniswerte* korrespondieren den individuell verschiedenen Eigeninteressen eines Subjekts. Ihr Rang bemisst sich nach ihrer Bedeutung für die Durchsetzung persönlicher Pläne (z. B. Fitness als sexuelle Attraktivitätssteigerung, akademische Titel als Karrierebeschleuniger).

3. *Kooperationswerte* sind im Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen anzusiedeln. Etwas ist hier wertvoll, weil es gemeinsamen Interessen dient oder den Erhalt von Gemeinsamkeiten fördert (z. B. Vertragstreue unter Kaufleuten).

4. Als *Sinnwerte* können die für die Ausgestaltung einer sozialen Lebenswelt bzw. für ihren Erhalt und ihre Identität konstitutiven und regulativen Ideale be-

59 *W. Korff*, Unbeliebigkeit menschlicher Normativität (s. Anm. 58) nimmt hier eine Unterscheidung von drei Grundeinstellungen (zwischen)menschlichen Verhaltens vor, „nämlich erstens einer sachhaft-gebrauchenden (verdinglichenden), kraft deren sich der eine den anderen in der Vielfalt seiner individuellen Möglichkeiten und Interessen zunutze macht, zweitens einer konkurrierenden [...], kraft deren sich der eine dem anderen gegenüber zu behaupten und ins Recht zu setzen sucht, um so seinen Selbststand und seine Eigenwertigkeit zu sichern, und schließlich drittens einer fürsorgenden Grundeinstellung, kraft deren der eine den anderen nicht überspielt, sondern ihn vielmehr in seinem Sein und Seinkönnen um seiner selbst willen annimmt und zustande bringt“ (154). – „Das die menschliche Lebenswirklichkeit tragende soziale Gestaltungsgesetz ist seiner Natur nach demzufolge gleichermaßen auf Bedürfniserfüllung, Selbstbehauptung und Fürsorgebereitschaft hin ausgerichtet“ (*ders.*, Wie kann der Mensch glücken [s. Anm. 54], 111).

zeichnet werden. Dazu gehören Ideale, die eine Gemeinschaft um keinen Preis aufgeben will und die zum ökonomisch Unverrechenbaren, technisch Unverfügbaren und politisch Unabstimmbaren zählen.

Sache der Vernunft ist es nun, diese handlungsleitenden Interessen und Wertsetzungen jeweils für sich und ebenso als Ensemble so zu koordinieren, dass sie zu einem bestmöglichen Umgang mit den Limitationen des Daseins führen und dieses Optimum rational ausweisbar ist. Dieser Ausweis muss wiederum kriteriologisch eindeutig sein. Es bietet sich an, diesen Nachweis an der Elementarbestimmung des Rationalen, d. h. an der Logik des Nicht-Widerspruchs-Prinzips (NWP) auszurichten.⁶⁰ Gemäß dieser Logik kann man nicht von demselben Sachverhalt zur selben Zeit und unter derselben Rücksicht etwas Bestimmtes behaupten und zugleich bestreiten. Ebenso wird ausgeschlossen, dass man einen Sachverhalt zur selben Zeit und unter derselben Rücksicht zugleich anstreben und ablehnen kann.

Wo man dem NWP nicht folgt, wird sinnvolles Sprechen und Handeln unmöglich. Es ist selbst nicht mehr begründungspflichtig und gilt insofern als „letztbegründet“, da es sich ohne performativen Widerspruch nicht bestreiten lässt oder von einer anderen Größe ableitbar ist.⁶¹ Mit diesem Prinzip kann jeweils auch getestet werden, welche Handlungen und welche Aussagen über das, was wirklich und wahr ist, im Recht sind. Objektiv „richtig“ ist eine Handlung dann, wenn man bei dem Versuch, sich ihrer Ausführung zu entziehen bzw. ihrer Rechtfertigung zu widersprechen, selbst in Widersprüche gerät. Objektiv „richtig“ ist eine Beschreibung der Wirklichkeit dann, wenn man sich bei der Weigerung, sich dieser Beschreibung anzuschließen, in Widersprüche verwickelt. Das Zulassen von Widersprüchen würde jene Bedingungen aufheben, von denen die Möglichkeit geltungsfähigen Handelns abhängt.

Das NWP ist selbst unhintergebar, weil es eine elementare Bedingung menschlichen Denkens und Handelns repräsentiert, die ohne Selbstwiderspruch weder bestritten noch ohne Voraussetzung ihrer selbst deduktiv begründet wer-

⁶⁰ Das Nichtwiderspruchsprinzip der klassischen Logik schließt aus, dass bei der Beschreibung von Phänomenen ein Zugleich von einander ausschließenden Gegensätzen auftritt (vgl. *Aristoteles*, *Metaphysik* 3, 1005b, 19f.). Zum Status dieses Grundsatzes sinn- und geltungsfähigen Denkens und Handelns vgl. als Erstinformation *H. Schöndorf*, Art. „Widerspruch, Satz vom“, in: *W. Brugger/H. Schöndorf* (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br./München 2010, 575–577. Zu seiner Bedeutung als Konstitutivum der normativen Vernunft und als Ausweis ihrer Autonomie siehe *W. Korff*, *Theologische Ethik. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 1975, 19–39.

⁶¹ Vgl. *D. Böhler*, *Verbindlichkeit aus dem Diskurs, Denken und Handeln nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg i. Br./München 2013, 92–101. Zum Nexus von Nichtdeduzierbarkeit und Letztbegründung siehe ausführlich *W. Kuhlmann*, *Unhintergebarkeit* (s. Anm. 50), 7–148.

den kann.⁶² Für dieses Prinzip gilt daher: Es macht selbst die Grundlage allen Begründens aus. Es bestehen für seine Funktion keine Äquivalente oder Alternativen; es gibt den Maßstab an, an dem alle anderen Maßstäbe zur Überprüfung der Geltung von Aussagen und der Rechtfertigung von Werten und Normen gemessen werden können, d. h. es bildet deren normierende Norm, ohne selbst einer externen Normierung bedürftig oder zugänglich zu sein.

Das NWP markiert daher auch den Grundsatz jeder Selbstgesetzgebung eines Vernunftsubjekts, seiner Willensbildung und Handlungsorientierung. Ausgehend von seiner Elementarlogik lassen sich jene Rationalitätstypen, -kriterien und Faustregeln bestimmen, welche existentialpragmatisch auf unterschiedlichen Reflexionsstufen zu bestmöglichen Umgangsformen mit den Limitationen des Daseins führen. Bezüglich der skizzierten Weltbezüge und Handlungsinteressen lassen sich folgende Grundmuster und Maximen eines vernunftgeleiteten, widerspruchsfreien An-die-Grenzen-Gehens darstellen, deren Gemeinsamkeit die Vermeidung von Kontraproduktivität ist:

1. Prinzip der *Rentabilität* im Umgang mit der Knappheit von Ressourcen der sachhaften Umwelt (→ Zweck/Mittel-Rationalität): „Handle so, dass auf Dauer der Aufwand nicht höher ist als der erwartete Nutzen, und achte darauf, dass kurzfristige Nutzeneffekte nicht größere langfristige Gewinne vereiteln!“

2. Prinzip der *Selbstreflexivität* beim strategischen Verfolgen von Eigeninteressen angesichts begrenzter individueller Einflussmöglichkeiten (→ strategisch-reflexive Rationalität): „Suche nach Deinem Vorteil, aber kalkuliere dabei ein, dass Du auch den Kürzeren ziehen kannst. Verfolge Deine Interessen derart, dass Du Dich auch als möglicher Unterlegener mit einer Niederlage abfinden kannst!“

3. Prinzip der *Gegenseitigkeit* beim Umgang mit knappen sozialen Gütern (→ kommunikative/partizipative Rationalität): „Wandle Konkurrenz in Kooperation um! Suche nach Arrangements der Interessenverfolgung, die zum allseitigen Vorteil der Beteiligten führen! Strebe in Deinem Tun ‚win/win-Situationen‘ an!“

4. Prinzip der *Zeitgemäßheit* im Umgang mit den Limitationen der Zeit: a) „Bedenke die Unwiederbringlichkeit des Vergangenen, aber lerne auch aus der Vergangenheit und begehe keinen Fehler doppelt!“ (→ anamnetische Rationalität); b) „Bedenke die Ungewissheit des Künftigen und versuche eine Abschätzung der Konsequenzen, Neben- und Fernwirkungen Deines Tuns! Bedenke, dass Du bei einem Fehlschlag Deiner Pläne unter den Folgen vielleicht selbst am meisten zu leiden haben wirst!“ (→ futurische Rationalität); c) „Bedenke die Flüchtigkeit des Gegenwärtigen und tue an jedem Tag, der Dir bleibt, wofür gerade dieser Tag hinsichtlich Deiner Pläne günstig ist!“ (→ kairologische Rationalität).

62 Vgl. K.-O. Apel, Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen, in: A. Wüsthube (Hrsg.), Pragmatische Rationalität, Würzburg 1995, 29–64.

Den vernunftgemäßen Umgang mit diesen Rationalitätsformen eigens nachzuweisen ist Aufgabe und Funktion des *diskursiven Rationalitätstyps*. Hier wird die Faustregel ausgegeben: „Weise durch den zwanglosen Zwang des besseren Argumentes die Rationalität der jeweiligen Umgangsform mit den Limitationen des Daseins nach!“ Diese Faustregel hat die Funktion einer regulativen Idee zum einen hinsichtlich des Wissens um die Begrenztheit der jeweiligen Anwendungen und Umsetzungen des NWP, die sie durch das Herbeibringen aller derzeit faktisch verfügbaren guten Gründe zur Rechtfertigung des jeweiligen Wollens und Tuns möglichst umfassend reduzieren möchte. Zum anderen stellt sie vor Augen, dass der Anspruch auf allgemeine Gültigkeit, der mit jeder Anwendung des NWP verbunden ist, durch keinen Rationalitätsbegriff expliziert werden kann, der nicht zugleich durch die Idee der Rechtfertigung im Sinne der diskursiven Konsensfindung einer unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft expliziert werden könnte.⁶³ In den vier skizzierten Weltbezügen, Idealtypen der Wirklichkeitsorientierung und handlungsleitenden Interessen dürfen rückblickend die existentialpragmatischen „Quellen der Rationalität“ (*fontes rationalitatis*) erkannt werden. Was von ihnen an Vernunftimpulsen und -energien ausgeht, fließt gleichsam im diskursiven Rationalitätstyp zusammen, so dass dieser seine herausgehobene Stellung nicht einer fundierenden, sondern einer integrativen Funktion verdankt.

Die vernunftgemäße Integration dieser Faktoren ist auch das Kernthema der Tugendethik. In ihrem Zentrum steht die Frage, wie es dem Menschen gelingen kann, „normative Anforderungen in der Synthese eines individuell und sozial verantwortlichen Daseinsentwurfes zu verknüpfen.“⁶⁴ In einer existentialpragmatischen Neuformatierung der Tugendethik werden die skizzierten Bestimmungsmomente des klassischen Tugendbegriffs derart eingebracht, dass sie auf die relational-reflexive Struktur menschlicher Weltbezüge, Handlungsinteressen, Wertpräferenzen und Rationalitätsformate bezogen werden.⁶⁵ Tugenden erscheinen dabei als spezifische, handlungsorientierte Einstellungen zu den Umständen menschlicher Selbstbehauptung – vor allem angesichts teils widriger, teils förderlicher subjektinterner und -externer Einflüsse. Sie dienen der „Ertüchtigung“ des Subjekts zu einer selbstbewussten und ethisch verantwortbaren Daseinsführung angesichts der existentialen Limitationen des Daseins sowie jener Zumutungen, die sich aus der Vergesellschaftung menschlicher Lebensbedingungen ergeben.

63 Vgl. hierzu ausführlich K.-O. Apel, Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität, in: ders./M. Kettner (Hrsg.), Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten, Frankfurt a. M. 1996, 17–41.

64 D. Mieth, Moral und Erfahrung II (s. Anm. 22), 129.

65 Vgl. H.-J. Höhn, Das Leben in Form bringen (s. Anm. 47), 124–149.

2.4.3 Moralische Intelligenz: Konturen eines existentialpragmatischen Tugendkonzepts

Die klassische Tugendethik hat darauf gesetzt, dass das Handeln des Menschen mit seinem Charakter in Einklang steht. Was ein Mensch tut und wie er es tut, erlaubt Rückschlüsse auf seine Persönlichkeit und umgekehrt: „Die getanen Dinge werden also dann gerecht und mäßig genannt, wenn sie so beschaffen sind, wie sie der Gerechte und Mäßige tun würde. Gerecht und mäßig ist aber nicht, wer solche Dinge tut, sondern wer sie außerdem so tut, wie es die gerechten und mäßigen Menschen tun.“⁶⁶ Die sittliche Qualität der Ausführung einer Handlung wird hier in Korrespondenz gesehen zur sittlichen Kompetenz des Handlungssubjekts. Dahinter steht meist ein „Menschenbild“, das eine normativ gehaltvolle Vorstellung eigentlichen Menschseins und damit korrespondierender spezifischer charakterlicher Eigenheiten und Vorzüge vor Augen stellt. Will man die damit verbundenen Intuitionen unter den Bedingungen „postmetaphysischen“ Denkens als berechtigt erweisen, besteht die Möglichkeit, die Vorstellung einer Entsprechung von Person und Tat existentialpragmatisch zu reformulieren. An die Stelle einer essentialistisch oder teleologisch verstandenen „Natur“ des Menschen tritt dabei die Freilegung der existentialen Grundkonstellation menschlichen Daseins: Für den Menschen ist es „wesentlich“, in Beziehungen zu naturaler, personaler und sozialer Andersheit zu stehen, darin sein Selbstverhältnis zu realisieren und sich zu diesen Bezügen nochmals in ein Verhältnis setzen zu können. Seine Eigenheit besteht darin, dass ihm diese Bezüge via Sprache zugänglich sind und dass sein Verhältnis zu diesen Bezügen rational gestaltet werden kann. Rationalität ist in dieser Sicht nicht allein eine Bestimmungs- oder Beurteilungsgröße von Beziehungen, Verhältnissen und Handlungen des Menschen, sondern kann auch dem handelnden Subjekt selbst zugerechnet werden, da es ausführt, womit es ausgestattet ist. Unter dieser Rücksicht darf gesagt werden: Es handelt und verhält sich nicht bloß vernünftig, sondern es *ist* auch selbst vernünftig.⁶⁷

In einem existentialpragmatischen Tugendkonzept geht es um ein Entsprechungsverhältnis zwischen Person und Tat hinsichtlich ihrer Rationalität und ihrer Moralität. Tugenden antworten auf die Frage, wie man es fertigbringt, Moralität und Rationalität in Einklang zu bringen. Denn sie verkörpern Idealtypen, auf

66 *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, II 1105 b 5–9.

67 Vernünftig sind Menschen, die über die Fähigkeit schlussfolgernden Denkens verfügen, sich in ihrem Denken und Tun an guten Gründen orientieren und darüber Rechenschaft ablegen können. Unvernünftig sind Menschen, die keinen Gebrauch von ihren rationalen Fähigkeiten machen oder sich trotz besseren Wissens von schlechten Gründen leiten lassen. Vgl. hierzu *St. Gosepath*, Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität, Frankfurt a. M. 1992, 39–45.

bestmögliche Weise ans Limit menschlichen Wollens und Könnens zu gehen. Ihre Rationalität besteht darin, dass sie Möglichkeiten darstellen, wie der Mensch den Umgang mit den subjektinternen und äußeren Limitationen seines Daseins auf kluge Weise, d. h. widerspruchsfrei optimieren kann. Tugenden bringen ihr Subjekt in eine Verfassung, in der es aus dem Stand heraus fähig ist, die rationalen Prinzipien und Kriterien des Umgangs mit den Grenzbestimmungen des Daseins bestmöglich anzuwenden. Diese Anwendung auch nach Maßgabe ethischer Kriterien bestmöglich vornehmen zu können, macht die „Exzellenz“ eines tugendhaften Menschen aus.⁶⁸

Sämtliche Tugenden haben ihrerseits nur dann eine ethische Qualität, wenn ihre Ausführung einer Überprüfung standhält, die von einem „moral point of view“ aus durchgeführt wird. Setzt man ausschließlich auf die Logik der in den Bezügen des Menschen zu seiner sachhalten Umwelt, subjektiven Innenwelt und personalen Mitwelt situierten und zeitlich verfassten Rationalität, so handelt es sich um eine zwar notwendige, aber nicht bereits hinreichende Bedingung, dass ein Subjekt nicht bloß vernünftig *handelt*, sondern sein Handeln (und es selbst) im (tugend)ethischen Sinne auch vernünftig und moralisch *ist*:

1. Der vernünftige Umgang mit knappen *natürlichen Ressourcen* verlangt eine zeit- und kostensparende, effiziente und nachhaltig wirksame Verwendung der eingesetzten Mittel. Vernünftig handelt, wer Raubbau vermeidet und auf Dauer jene Zwecke nicht zerstört, deren Realisierung jeweils angestrebt wird. Damit ist allerdings noch nichts über die Verantwortbarkeit dieser Zwecksetzungen und ihre Vereinbarkeit mit anderen, nicht minder verantwortbaren Zwecken gesagt. Wird dieser Nachweis nicht erbracht, bleibt zweckrationales Handeln ethisch defizitär.

2. Der vernünftige Umgang mit *Eigeninteressen* verlangt eine Strategie, die im Falle des Misserfolgs für das handelnde Subjekt eine gleichwohl noch hinnehmbare Situation entstehen lässt. Ein Fehlschlag, eine Niederlage darf nicht so dramatisch sein, dass das Subjekt sich mit ihr nicht abfinden kann. Die Beachtung der Kriterien strategischer Rationalität garantiert aber noch nicht die Legitimität der Strategieziele, sondern zielt auf die erfolgreiche Überwindung von Hindernissen auf dem Weg zum Ziel bzw. zieht ein Scheitern in Betracht, das für das Handlungssubjekt keine unzumutbaren Folgen impliziert. Damit ist noch nichts über die Vertretbarkeit des Ziels oder über die Zumutbarkeit von negativen Hand-

68 Mit dieser Charakterisierung ist die These verbunden, dass die Eigenheiten und Besonderheiten, die traditionell der Kardinaltugend „Klugheit“ zugeschrieben wurden, zur Präzisierung des existentialpragmatischen Konzepts von Rationalität eingesetzt werden können. Hier wie dort gilt: Ohne Klugheit bzw. Rationalität kann man nicht gerecht, mutig und maßvoll sein: „Omnis virtus moralis debet esse prudens“ (*Thomas von Aquin*, Quaestio disputata de virtutibus in communi 12 ad 3). – „Prudentia [...] dicitur genitrix virtutum“ (*ders.*, Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 5).

lungsfolgen für nur mittelbar Betroffene oder für Unbeteiligte gesagt. Ohne diesen Nachweis bleibt das Kalkül der strategischen Vernunft ethisch unvollständig.

2. Der vernünftige Umgang mit der *Konkurrenz um knappe Güter* besteht darin, dabei den allseitigen Vorteil aller Beteiligten herbeizuführen. Es gilt, win/win-Situationen anzustreben und eine gleichmäßige Verteilung des Zugewinns vorzunehmen. Damit ist aber noch nichts darüber gesagt, inwieweit eine durch Ungleichheit definierte Ausgangssituation überwunden oder korrigiert wird. Es kann sein, dass der Abstand zwischen Habenichtsen und Vermögenden gleich bleibt. Bei einem nur situativen, aber nicht auch strukturellen Ausgleich sozialer Ungerechtigkeiten bleibt das Modell kooperativer Rationalität ethisch ergänzungsbedürftig.

4. Der vernünftige Umgang mit der *Befristung der Zeit* verlangt die kritische Rückschau auf in der Vergangenheit gemachte Fehler, die vorausschauende Abwägung der möglichen Fernwirkungen und Spätfolgen gegenwärtigen Tuns sowie die handlungsbereite Aufmerksamkeit für die Gunst des Augenblicks. Damit ist aber noch nichts gesagt hinsichtlich des Sinns all dieser Anstrengungen angesichts der Vergänglichkeit von Zeit und Sein. Wenn es keine guten Gründe dafür gibt, sich vernunftgemäß auf die „Gezeiten“ der Zeit einzustellen, obwohl der Erfolg dieser Bemühungen ebenso vergänglich ist wie die Zeit, haftet dem Projekt ethischer Zeitgenossenschaft ein nicht mehr behebbarer Mangel an.

Die moralische Intelligenz einer Person besteht vor diesem Hintergrund darin, derart mit ihrer zweckrationalen, strategischen, kommunikativen und zeitkritischen Intelligenz umgehen zu können, dass sie sich zum einen in ihren Weltbezügen an den jeweils tauglichsten Rationalitätsformaten des Umgangs mit den jeweiligen Limitationen des Daseins orientiert und zum anderen dabei auf die notwendigen ethischen Erweiterungen dieser Rationalitätsformate achtet. Zur Lebenskönnerschaft gehört aber auch das Ausbalancieren gegenläufiger Prozesse, Kräfte und Einflüsse, die ihren Ursprung diesseits und jenseits der Vernunft haben.⁶⁹ Wirksam sind diese Kräfte im Selbstverhältnis des Menschen sowie in seinen Bezügen zur naturalen, personalen und sozialen Umwelt. „Tugenden zu besitzen bedeutet [...], weder Spielball [...] der naturwüchsigen Bedürfnisse und Leidenschaften, noch der sozialen Rollenerwartungen zu sein. Stattdessen setzt man sich in ein kritisches Verhältnis zu diesen Faktoren, so daß man jene Zwecke zielstrebig und überlegt verfolgt, die untereinander und mit denen der Mitmenschen in Beziehung stehen.“⁷⁰ Das vernunftorientierte und moralisch verantwortbare Ausbalancieren dieser Faktoren ist ein Charakteristikum tugendhaften Handelns.

⁶⁹ Vgl. W. Schmid, *Die Kunst der Balance*, Frankfurt a. M. 2005.

⁷⁰ O. Höffe, *Ethik* (s. Anm. 31), 84.

Es macht den Reiz einer tugendethischen Topik aus, zur Ermittlung dieser Balance praktikable Grundregeln anzubieten. Die Mesotes-Lehre in Aristoteles' „Nikomachischer Ethik“ (NE II 1106 a 26 – 1107 a 8) bietet für eine existentialpragmatische Buchstabierübung dieser Regeln wichtige Anregungen – auch wenn immer wieder Zweifel an ihrer Handhabbarkeit aufkommen.⁷¹ Nach Aristoteles zielt die Tugend auf die rechte Mitte zwischen zwei Extremformen der „Schlechtigkeit“ im Umgang mit den inneren Antriebskräften des Handelns (z. B. Lust, Emotionen) und den Gegenständen und Zielen des Handelns. Man kann etwa angesichts des Klimawandels beim Bau von Deichen aus Angst vor Hochwasser des Guten zuviel oder zu wenig tun (d. h. zu hohe oder zu niedrige Dämme bauen). Aber man kann ebenso bei der Realisierung des Guten übertreiben oder zu nachlässig sein (z. B. Hysterie verbreiten oder Gefahren kleinreden). Vernünftig und tugendhaft handelt, wer diese Extreme meidet und nach der rechten Mitte sucht.

Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass die rechte Mitte nicht nur zu zwei Extremformen der Schlechtigkeit den optimalen Abstand sucht und bipolar bestimmbar ist.⁷² Vielmehr muss man hierbei vier Schlechtigkeiten beachten. Es geht um ein doppeltes Zuviel und Zuwenig. Existentialpragmatisch ergibt sich dies aus der Struktur und Logik von Handlungen, die stets aus dem Dual von Vollzug und Gehalt, von Aktion und Objekt bestehen. Wer gierig ist, richtet sein Habenwollen auf eine Unmenge des Habhaften aus. Und zugleich überzieht er das affektiv-volitiv Moment des Habenwollens. Wer angeberisch ist, bildet sich auf zu wenige Vorzüge zu viel ein. Wer bei seiner Arbeit schlampig ist, missachtet Wert und Bedeutung des zu Erledigenden und ist nachlässig in der Art und Weise seines Tuns.⁷³

Einen ersten Anhalt für ein existentialpragmatisches Konzept einer Typik und Topik von Tugenden bildet somit der Dual von Vollzug und Gehalt, der alle Sinnvollzüge konstituiert. In einem weiteren Schritt ist die Vierfachheit der Weltbezüge und Handlungsinteressen des Subjekts sowie seiner Umgangsformen mit den Limitationen des Daseins zu berücksichtigen. In den Tugenden zeigen sich bestimmte Grundmuster des Umgangs mit den Grenzbestimmungen be-

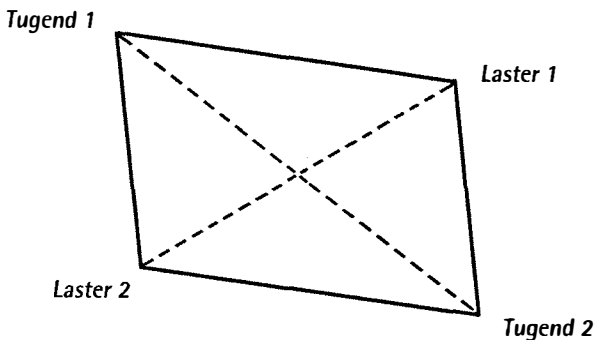
71 Vgl. die Darstellung von *U. Wolf*, Über den Sinn der aristotelischen Mesoteslehre, in: O. Höffe (Hrsg.), *Aristoteles – Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, 83–108.

72 Bei Aristoteles sucht die Tugend der Tapferkeit die rechte Mitte zwischen der Fehlhaltung der Feigheit und der Tollkühnheit; Großzügigkeit steht zwischen Verschwendung und Geiz; Klugheit steht zwischen Einfalt und Verschlagenheit.

73 Für zahlreiche Beispiele aus der Gegenwartskultur für diese Logik des gleichzeitigen Übertreibens und Unterbietens siehe *H. Ernst*, *Wie uns der Teufel reitet. Von der Aktualität der 7 Todsünden*, Freiburg i. Br. 2011; *W. Sofsky*, *Das Buch der Laster*, München 2009; *A. Bellebaum/D. Herbers* (Hrsg.), *Die sieben Todsünden* (s. Anm. 22).

wussten Seins (Verletzbarkeit, Ungewissheit, Konkurrenz, Knappheit), die sowohl ein Zuviel als auch ein Zuwenig beim Vollzug dieser Umgangsformen zu vermeiden suchen. Verfehlen die Tugenden ihr Optimum, droht ihr Umschlag ins Negative. Traditionell sind Tugend und Laster als konträre Größen aufgefasst worden: Tugenden befördern die Lebenstauglichkeit des Menschen; Laster führen dazu, dass man am und im Leben scheitert. Tugenden und Laster lassen sich aber auch in dialektischer Verschränkung bestimmen: „Tugenden sind Laster, die ihr Schlimmstes nicht ausleben; Laster sind Tugenden, die ihr Bestes versäumen.“⁷⁴

Nach traditioneller Auffassung erreicht eine Tugend ihr Optimum, wenn sie die „rechte Mitte“ zwischen zwei Lastern findet. Allerdings greift diese Bestimmung zu kurz. Wie beim Dual von Vollzug und Gehalt so ist auch hier eine bipolare Ausrichtung unzureichend. Zur relational-reflexiven Struktur von Tugenden gehört, dass beim Ausbalancieren der zu beachtenden Schwächen und Stärken die gesuchte „tugendhafte Mitte“ nicht nur in gleicher Entfernung zu zwei Lastern, sondern auch in gleicher Entfernung zu zwei Tugenden steht. Will man sie orten, muss man den Schnittpunkt der Linie zwischen den beiden falschen Extremen bzw. Lastern (z. B. Geiz und Verschwendung) und der Linie zwischen den zugehörigen „Komplementärtugenden“ (z. B. Großzügigkeit und Sparsamkeit) finden (vgl. Grafik 2). Die klassische Mesotes-Lehre ist dabei doppelt anzuwenden: 1. in der Abgrenzung von zwei Lastern und ihrem Zuviel bzw. Zuwenig hinsichtlich Vollzug und Gehalt, 2. in der Zuordnung zu zwei Tugenden im Umgang mit den Limitationen des Daseins.⁷⁵

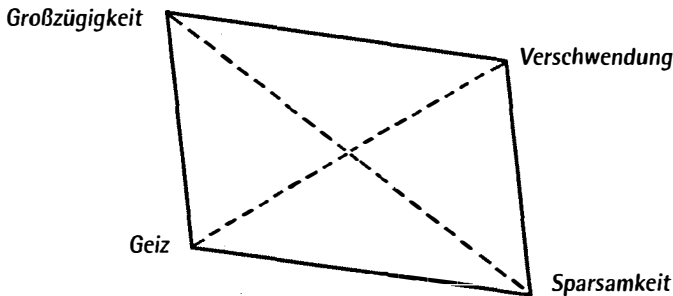


Grafik 2

74 M. Seel, 111 Tugenden - 111 Laster (s. Anm. 42), 239.

75 Einen ähnlichen Ansatz, der mit „Kollateralugenden“ operiert, vertritt bereits der mittelalterliche Theologe Radulfus Ardens. Vgl. St. Ernst, Klug wie die Schlangen und ehrlich wie die Tauben. Die Lehre von den Komplementärtugenden als Strukturprinzip der Tugendlehre des Radulfus Ardens, in: MThZ 61 (2010), 43–60.

Es reicht nicht, die rechte, d. h. tugendhafte Mitte nur bipolar zu bestimmen. Denn es trifft zwar zu, dass zwischen den Lastern des Geizes und der Verschwendung die Tugend der Sparsamkeit rangiert. Aber es gibt auch Situationen, in denen es klug ist, weder geizig, noch verschwenderisch, noch sparsam, sondern großzügig zu sein. Ebenso ist denkbar, dass die rechte Mitte zwischen Großzügigkeit und Sparsamkeit liegen kann. Es trifft also nicht zu, dass in der Mitte zwischen zwei Lastern nur eine Tugend stehen kann, „sondern dass jeweils zwei Tugenden gemeinsam die Mitte zwischen den beiden Lastern halten.“⁷⁶ Es handelt sich hierbei um Tugenden, die insofern füreinander komplementär sind, „dass sie sich jeweils gegenseitig mäßigen und davor bewahren, in eines der Extreme des Zuviel oder Zuwenig (...) abzugleiten und so zu einem Laster zu werden.“⁷⁷ Die Konzentration auf nur eine Tugend verfehlt material das Tun des Richtigen: Wer immer nur sparsam ist, wird geizig. Wer immer nur großzügig ist, wird verschwenderisch (vgl. Grafik 3).



Grafik 3

Je mehr dagegen beide Komplementärtugenden im gleichen Maß realisiert werden, umso mehr bewahren sie sich wechselseitig davor, durch Übertreibung oder Unterbietung dessen, was nur eine Tugend vermag, zur Untugend zu werden. Die Konzentration auf nur eine Tugend verfehlt auch formal, d. h. in der Art und Weise des Vollzuges das Tun des Richtigen. Die rechte Mitte besteht im Blick auf den affektiven Charakter eines Vollzuges zugleich aus einer Steigerung und einer Mäßigung bestimmter Antriebskräfte: Tapferkeit überwindet ein Zuwenig an innerem Antrieb („Angst“) und mäßigt ein Zuviel an emotionaler Beteiligung („Wut“).

Die rechte Mitte ist in einem dynamischen Abwägungsprozess stets neu zu ermitteln, d. h. sie verlangt Fingerspitzengefühl und Aufmerksamkeit für die jeweilige Besonderheit der Situation. Wer immer nur besonnen auftritt, wirkt und

⁷⁶ St. Ernst, Klug wie die Schlangen (s. Anm. 75), 48.

⁷⁷ Ebd.

wird emotionslos. Wer immer nur beherrscht agiert, verkrampft irgendwann. Auch hier gibt es ein Zuviel und ein Zuwenig. Tugendhaftes Handeln liegt daher noch nicht vor, wenn man möglichst viel Gutes erreichen möchte. Man muss zugleich darauf achten, dabei möglichst viel Schlechtes zu vermeiden. Andernfalls kann es geschehen, dass man zu viel des Guten anstrebt und dabei zu viel des Schlechten verwirklicht. Beharrlichkeit schlägt dann in Sturheit um und aus dem Streben nach Gerechtigkeit erwächst dann Unbarmherzigkeit. In solchen Fällen kann tugendhaftes Handeln am Ende sogar kontraproduktiv werden.

Eine ethisch auszeichnende Rationalität aufseiten des Subjekts verlangt somit nicht nur die Einübung in ein affirmatives Verhältnis zum Vernunftgemäßen. Verlangt ist ebenso ein kritisches Verhältnis zum Vernunftwidrigen. Aus der Balance gerät ein Subjekt, wenn es ihm nicht gelingt, den rechten Abstand zu zwei falschen Extremen in den Einstellungen zu den Limitationen des Daseins zu finden. Um dies zu vermeiden braucht es eine moralische Intelligenz, ohne die zweckrationale Rechenkunst zur Profitgier, strategische Cleverness zur Gerissenheit, Kooperationsbereitschaft zu Geschacher oder Klüngelei und kritische Zeitgenossenschaft zum Fatalismus werden kann. Moralische Intelligenz befindet sich aber nur dann in der „rechten Mitte“ zwischen zwei Lastern, wenn sie ebenso auf Abstand geht

- zu einer selbstzwecklichen Knausrigkeit, die ziel- und planlos Mittel (um ihrer Akkumulation willen) anhäuft;
- zu einer unbekümmerten Naivität, die Idealismus mit Unbedarftheit verwechselt;
- zu einer herablassenden Leutseligkeit, die soziale Hierarchien und Asymmetrien nur überspielt, aber nicht überwindet;
- zu einem zeitverdrossenen Eskapismus, der enttäuscht vom Lauf der Welt beim Überzeitlichen Zuflucht sucht.

Vor diesem Hintergrund kann man nun daran gehen, analog zu klassischen Tugendtafeln einen existentialpragmatischen „Tugendcluster“ zu entwerfen (Tabelle 3). Dazu bietet es sich an, eine Zuordnung von existentialen und limitativen Bestimmungen des Daseins und der zugehörigen Rationalitätsformate vorzunehmen und komplementäre Anordnungen von *sozialen* Tugenden und *individuellen Charaktertugenden* zu treffen. Während individuelle Charaktertugenden einem Subjekt dazu verhelfen, sich als moralisches Subjekt in Form zu bringen, geht es bei den sozialen Tugenden um die bestmögliche Beschaffenheit sozialer Beziehungen.

Fortwirkungen des Tugendgedankens in modernen Ethiken

Existenzial	Limitation	Handlungs- interesse	Wertstufe	Rationali- tätstyp	Tugend
Naturalität	Ressourcen- knappheit	technisch- praktisch	Gebrauch	zweck- rational	Nachhaltig- keit <i>Beson- nenheit/Be- scheidenheit</i>
Individualität	psycho-phy- sische Ver- letzbarkeit	subjektiv- strategisch	Bedürfnis	strategisch	Fairness <i>Auf- richtigkeit/ Zielstrebigkeit</i>
Sozialität	Konkurrenz- um Lebens- chancen	interaktiv- sozial	Kooperation	kommuni- kativ	Solidarität <i>Partizipati- on/Kompro- missbereit- schaft</i>
Temporalität	Zukunftsun- gewissheit	diachron- kulturell	Sinn, Identität	anamnetisch, kairologisch, futurisch	Beharrlich- keit <i>Weit- sicht/Auf- merksam- keit/Geduld</i>

Tabelle 3

1. Im Verhältnis zu allem, das in der naturalen Außenwelt des Menschen Gegenstand seines Einwirkens, Veränderns und Aneignens sein kann und zugleich ein knappes Gut darstellt, erweist sich ein *zweckrationaler* Umgang als effizient. Ethisch vertretbar ist er jedoch nur, wenn er zugleich auf *Nachhaltigkeit* angelegt ist.⁷⁸ Dabei gilt es, aus unterschiedlichen Mitteln und Vorgehensweisen ein Ziel zu erreichen bzw. ein Gut zu verwirklichen, jene auszuwählen, die sowohl effizient sind als auch mit einer möglichst geringen Einschränkung hinsichtlich der Realisierung anderer, gleichwertiger Ziele und Güter verbunden sind. Dieser Einstellung entsprechen aufseiten des Subjekts die Komplementärtugenden der Besonnenheit und Bescheidenheit (im Sinne von „Genügsamkeit“ und „Maßhalten“). Sie grenzt sich ab von einem negativen Habitus des Immer-mehr-haben-Wollens und des missgünstigen Beneidens anderer Menschen, die über ein Mehr an materiellen Besitztümer verfügen.⁷⁹ Wer durch Geiz und Gier materiell reich werden will, wird an allem anderen verarmen.

78 Vgl. ausführlich *W. Korff*, Nachhaltigkeit als kategorischer Imperativ, in: K. Morath (Hrsg.), *Welt im Wandel*, Bad Homburg 1996, 59–75.

79 Vgl. hierzu im sozial- und wirtschaftsethischen Kontext *W. Korff*, Neue Dimensionen der bedürfnisethischen Frage, in: *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Bd. I/1 (s. Anm. 54), 31–50; *ders.*, Wachstum oder Konsumaskese?, in: A. Rauscher (Hrsg.), *Alternative Ökonomie?*, Köln 1982, 170–193.

2. Im reflexiven Selbstverhältnis des Menschen ist das Bewusstsein seiner Verletzbarkeit, aber auch seiner Einmaligkeit und Unersetzbarkeit verankert. Seine elementaren Lebensinteressen kann er am wirkungsvollsten über die Handlungsmuster der *strategischen* Vernunft durchsetzen. Ein solches Handeln ist ethisch vertretbar, wenn es dabei die Regeln der *Fairness* einhält. Sie verlangen von ihm nicht die Selbstmissachtung, wohl aber die Distanzierung von jeder Form der Überheblichkeit und Selbstzentrierung. Es gilt, die Stärke des eigenen Willens nicht in Sturheit, Aggression und Gewalt münden zu lassen,⁸⁰ sondern auf richtig, zielstrebig und mit Augenmaß umzusetzen. Zu einem aufgeklärten Selbstinteresse, in dem die rechte Mitte zwischen kurzfristiger Erfolgsorientierung und langfristiger Sinnerfüllung zu finden ist, verhilft die Überprüfung der Verträglichkeit einer aktuellen Interessenverfolgung mit langfristig angelegten Lebenszielen und Wertorientierungen. Dabei wird klar: Es ist unaufrichtig und unfair, voraussehbare negative Folgen des eigenen Tuns zu verschleiern oder auf Unbeteiligte abzuwälzen. Es ist klug, nur solche Risiken einzugehen, deren Folgen beherrschbar sind, bzw. Handlungsstrategien zu wählen, deren negative Folgen und Nebenwirkungen reversibel bleiben.

3. Im intersubjektiven Verhältnis des Menschen bildet die Konkurrenz um knappe Güter und die Rivalität um gesellschaftlich geachtete Positionen eine besondere Herausforderung. Eine Befriedung der damit verbundenen Konflikte gelingt am ehesten, wenn sich alle Beteiligten mit den Mitteln der *kommunikativen* Vernunft über ebenso individuell wie sozial zuträgliche Formen der *Solidarität* und Inklusion, d. h. der sozio-kulturellen, politischen und ökonomischen Teilhabe und Teilgabe verständigen.⁸¹ Dabei geht es um ein Gespür für soziale Asymmetrien und um Sensibilität für Mitmenschen, die in ihrer Lebenswelt Fremdheits Erfahrungen machen, die schicksalhaft bedingt sind oder durch gesellschaftliche Strukturen verstärkt werden.⁸² Es ist ein Gebot sozialer Gerechtigkeit, für den strukturellen Ausgleich unverschuldeter Armut und unverdienten Reichtums einzutreten und sich nicht damit abzufinden, dass ökonomischer Fortschritt zwar auch die Lage der bisher am schlechtesten Gestellten verbessert, aber dabei die Schere zwischen Armen und Reichen weiter auseinandergeht.

4. Im Verhältnis des Menschen zu den Gezeiten der Zeit, d. h. zu allem, was Ereignischarakter in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besitzt, bilden die

80 Vgl. *W. Korff*, Art. „Aggression“, in: LThK³ I (1993), 232f.; *ders.*, Art. „Gewalt/Gewaltlosigkeit. III.“, in: LThK³ IV (1995), 611–614; *ders./R. Bammertlin*, Art. „Konflikt/Konfliktforschung“, in: *Lexikon der Bioethik* II, 419–424.

81 Zum Umgang mit Fremden und Außenseitern siehe *W. Korff*, *Wie kann der Mensch glücken* (s. Anm. 54), 213–235.

82 Vgl. *W. Korff/A. Baumgartner*, *Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt*, in: *StZ* 115 (1990), 237–250.

Unwiederholbarkeit des Vergangenen, die Ungewissheit des Zukünftigen und die Einmaligkeit des Gegenwärtigen die Bezugspunkte ethischer Zeitgenossenschaft. Die Bewältigung der damit verbundenen Herausforderungen gelingt am ehesten durch die Orientierung an den Parametern *anamnetischer, futurischer und kairologischer Rationalität*. Sie widerstreiten der Versuchung, das Versagen in der Vergangenheit durch Vergessen zu entsorgen und den unabgegoltenen Hoffnungen früherer Tage bloß nachzutrauern. Sie rufen dazu auf, Ziele und Ideale zu haben, die über den Tag hinaus gültig sind, damit man auf den rechten Zeitpunkt warten kann, um sie endlich zu realisieren. Dabei kommt es vor allem auf eine *Beharrlichkeit* an, ohne die das Erinnern und das Hoffen im Strohfeuer des Augenblicks verglühen. Sie drängt darauf, alles im Leben so wahrzunehmen, wie es im Blick auf seine Vollendung aussehen würde. Und sie leitet dazu an, den eigenen Beitrag zu leisten, damit es zu dem wird, was es noch nicht ist, aber sein könnte. Wer zwischen dem Wirklichen und dem Unmöglichen, zwischen Lethargie und Hysterie, zwischen Defaitismus und Weltflucht einen Weg in die Zukunft sucht, sollte sich für Ideale einsetzen, die es unabhängig von ihrer Realisierung in der eigenen Lebensspanne wert sind, dass alle Menschen sich ihnen verschreiben!

Spätestens beim nun erreichten Stand der Erörterungen drängt sich die Frage auf, ob von der Viergliederung der existentialen Grundsituation des Menschen her die tatsächliche Komplexität seiner Lebensverhältnisse rekonstruierbar ist. Zweifellos kann sich das Bemühen um eine ethische Topik mit dem Aufstellen von Tabellen und der Formulierung tugendethischer Faustregeln nicht begnügen. Das Ausbalancieren von Einflussgrößen des Handelns, die Suche nach dem rechten Abstand zu kontraproduktiven Umgangsformen mit den Limitationen des Daseins stellt einen Prozess dar, der nicht mit dem Ausstellen und Befolgen von Rezepten vergleichbar ist. Tugenden stellen in existentialpragmatischer Sicht gleichsam die Vektoren einer vor der praktischen Vernunft verantwortbaren Handlungsorientierung dar. Von einem aus Handlungsinteressen, Werten, Rationalitätsformaten und Tugend zusammengestellten „Cluster“ geht die Anregung aus, dabei möglichst umsichtig bzw. „systematisch“ vorzugehen. Ein solcher Cluster erleichtert eine positive Antwort auf die Frage: Hast Du auch an alles gedacht – an Umstände und Grenzen der Handlungsmöglichkeiten, an eigene und fremde Interessen und Werte, an affektive und kognitive Antriebe des Wollens und Tuns? Tugendhaft ist, wer sich im Vorfeld seiner Entscheidungen und Handlungen diesen Fragen aussetzt. Dabei mag der Eindruck aufkommen, dass die Erfordernisse ethischer Lebenskönnerschaft das Leben noch komplizierter und anspruchsvoller machen, als es angesichts seiner funktionalen Erfordernisse in der Moderne ohnehin schon ist. In Wahrheit aber geht es darum, gerade für die Komplexität des modernen Lebens eine Umgangsform zu entwickeln, die

Tugendsysteme

durchgängig anwendbar ist und es dem Individuum erlaubt, kontinuierlich am Projekt des „guten“ Lebens festzuhalten und das eigene Dasein allen Widrigkeiten zum Trotz für zustimmungsfähig zu erachten.