

SUSANNE MOSER (Vienna)

Tugend als Wert: Christoph Halbig und Max Scheler im Vergleich

Abstract

Virtue as Value: A Comparison between Christoph Halbig and Max Scheler

The aim of the following contribution is to compare the virtue conceptions of Christoph Halbig and Max Scheler in order to scrutinize their common positions and differences and thus to answer two questions: Firstly, is it true that Scheler's approach is based on the basic assumptions of the recursive theory of virtues, as Halbig asserts this? Secondly, can the virtues be defined as attitudes (Thomas Hurka, Christopher Halbig), or should they be conceived as qualities of the person (Max Scheler)? In addition, the author examines the connection of virtues and emotions more closely and shows that virtues can be regarded as a kind of transformers from the negative to the positive, because they fix the right way of dealing with negative emotions and because they switch over the negative basic mood into a positive and joyful one. The reflection of these questions is embedded in a constant reference to Aristotle's understanding of virtues.

Keywords: Christoph Halbig, Max Scheler, Thomas Hurka, recursive argument, virtue, value

In den letzten Jahren ist es zu einer starken Wiederbesinnung auf die Tugend gekommen – und dies nicht nur in der fachphilosophischen Diskussion, sondern auch in moralpsychologischen, handlungstheoretischen und wirtschaftlichen Bereichen. In zunehmend komplexer werdenden Situationen wird es immer wichtiger, über Eigenschaften zu verfügen, die dazu verhelfen können angemessen und richtig zu handeln. Diese Tauglichkeit und Kraft, verlässlich gut zu reagieren, liegt dem Begriff der Tugend ursprünglich zugrunde. Erst später wurde er auf den Bereich des Sittlichen reduziert, was dazu führte, dass er immer mehr in den Hintergrund geriet und belächelt, wenn nicht sogar verachtet wurde. Max Scheler macht dies deutlich, wenn er bei der Tugend von einer "alten Jungfer" spricht, – eine Analogie, die nicht ganz ihrer Realität entbehrt, wurde doch der Begriff der Tugend im viktorianischen Zeitalter einzig und allein auf die Keuschheit reduziert.

Und doch war diese alte, keifende, zahnlose Jungfer zu anderen Zeiten, zum Beispiel in der Blüte des Mittelalters und bei den Hellenen und Römern vor der Kaiserzeit, ein höchst anmutiges, anlockendes und charmevolles Wesen." (Scheler 1919, 13)

Oft denke man bei dem Wort "Tugend" an eine peinliche Kraftanstrengung und vergesse ganz, dass es sich ursprünglich um ein "glückliches Könnens- und Machtbewußtsein" gehandelt habe. Auch dort wo sie in den heutigen öffentlichen Debatten als ein wichtiger ethischer Begriff verstanden wird, ist die Tugend nicht unumstritten. Von denen Einen als wesentlicher Glücksfaktor gepriesen (Seligmann 2002), warnen die Anderen vor der Gefahr eines Tugend-terrors (Sarazin 2014). Es erhebt sich also die Frage, worin denn der Wert der Tugend überhaupt besteht und wo die Grenzen einer Tugendethik liegen.

Zunächst von der Absicht getragen, die Defizite der kantischen und utilitaristischen Ethiken zu korrigieren,¹ geht es in den gegenwärtigen philosophischen Debatten um die Klärung des Begriffes der Tugend selbst. Neben denjenigen Ansätzen, welche – unter Rückgriff auf Aristoteles – die Bedeutung der Tugenden für ein gutes und glückliches menschliches Leben betonen (Foot 2001, Hursthouse 2004), liegt der Schwerpunkt nunmehr in den Analysen einzelner Aspekte, seien dies nun Charaktereigenschaften (Slote 1996, 2001; Annas 2004 und 2005), der Nutzen der Tugenden (Zagzebski 1996), oder ihre Aneignung (Vogler 2013, Annas 2004, Müller 2008). Auch stellt sich die Frage, ob das Verständnis des Wesens der Tugend, so wie Aristoteles es vorlegt, aufgrund der darin enthaltenen essentialistischen und metaphysischen Voraussetzungen heute noch nutzbar gemacht werden kann. (Beier 2016, 127)

Ein weiterer Aspekt des Tugendbegriffs besteht in seinem Verständnis als Wert. In seinem kürzlich erschienenen Buch *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik* geht Christoph Halbig davon aus, dass erst über eine Axiologie der Tugend die volle Bedeutung der Tugend für die Ethik verstanden werden könne. Es müsse geklärt werden, "was die Tugenden sind und worin genau ihr Wert besteht." (Halbig 2013, 17) Halbig verortet sich in der Nähe Max Schelers, denn "unzweifelhaft steht im Mittelpunkt von Schelers Argumentation das Bemühen um die Rehabilitierung der Tugend als eines zentralen intrinsischen Wertes." (ebd., 66) Das Verständnis der Tugend als Wert entspricht einer bereits länger andauernden Entwicklung immer mehr Bereiche unter den Begriff des Wertes zu subsumieren. Hannah Arendt verweist auf "die aus der neuesten Philosophie so bekannte Transformierung der Güter und Tugenden der traditionellen Philosophie in Werte." (Arendt 2013, 319) Wenn früher von Tugenden oder Pflichten gesprochen wurde, so spricht man heute von Werten.

¹ Die erste Generation der neuen Tugendethiker wie z.B. Elisabeth Anscombe, Peter Geach, Iris Murdoch, Philippa Foot, Michael Stocker, Rosalind Hursthouse und Alasdair MacIntyre möchte die Schwierigkeiten des Kantianismus und des Konsequentialismus überwinden. Die Tugendethik sei nicht auf eine "Gesetzeskonzeption von Ethik" angewiesen, der es an einer wirklich gesetzgebenden Instanz mangle (Anscombe 1958). Sie zwingt keine schizophrene Haltung zwischen Handlungsgründen und Handlungsmotiven auf (Stocker 1976) und produziere keine unüberwindliche Kluft zwischen der Natur des Menschen, den moralischen Geboten und den Verboten. (MacIntyre 1984)

Und umgekehrt, wenn heute ein Werteverlust beklagt wird, dann bringt man damit sein Bedauern zum Ausdruck, dass es zu einem Verlust bestimmter Tugenden wie Ehrlichkeit, Mitleid oder Mut gekommen ist.

Ziel meines Beitrages ist es, einen Vergleich zwischen den Tugendauffassungen von Christoph Halbig und Max Scheler zu unternehmen, um das Gemeinsame und die Differenzen sichtbar zu machen und damit zwei Fragen zu beantworten: Erstens, stimmt es, dass Schelers Ansatz wirklich mit den Grundannahmen der rekursiven Theorie der Tugenden übereinstimmt, so wie Halbig dies behauptet? Zweitens, kann man die Tugenden wirklich als Einstellungen definieren, so wie dies Halbig in Anlehnung an Thomas Hurka macht, oder sollte man eher auf diejenigen Ansätze zurückgreifen, welche die Tugenden als Qualitäten der Person verstehen? Darüber hinaus möchte ich den Zusammenhang von Tugenden und Emotionen näher untersuchen und aufzeigen, dass Tugenden als eine Art Transformatoren vom Negativen hin zum Positiven angesehen werden können und zwar zum einen, weil sie den richtigen Umgang mit negativen Emotionen nachhaltig festlegen und zum anderen weil sie deren negative Grundgestimmtheit in eine positive und freudige umpolen. Dabei werden meine Überlegungen eingebettet sein in eine immer wieder aufs Neue vorgenommen Bezugnahme auf Aristoteles und sein Verständnis der Tugend.

1. Das rekursive Argument

Bei der Erarbeitung einer Axiologie der Tugenden orientiert sich Christoph Halbig an Thomas Hurkas *Virtue, Vice and Value*, welches er als das beste Buch über Tugend seit Aristoteles ansieht. (Halbig 2013, 17) Darin entwickelt Hurka seine rekursive Theorie der Tugenden und betont, dass bisher den Tugenden entweder nur ein instrumenteller Wert in Hinsicht auf die Erzielung des Guten oder Richtigen zugestanden worden sei, wodurch sie unterbewertet wurden. Oder, wie dies bei der Tugendethik der Fall sei, habe man sie zum alleinigen Wert erhoben, wodurch sie überbewertet worden seien und wichtige Aspekte des Utilitarismus und der Pflichtenethik übergangen wurden. (Hurka 2001, 3) Hurka leugnet den instrumentellen Wert der Tugenden nicht, aber er gibt ihnen darüber hinaus einen intrinsischen Wert. Ausgehend von einem Zitat von Aristoteles erläutert er den eigenen Argumentationsgang:

Zu jeder Tätigkeit gibt es eine ihr eigentümliche Lust. Die der guten Tätigkeit eigentümliche Lust nun ist gut, die der schlechten gegenüber schlecht. (Hurka 2001, 23, zitiert nach Aristoteles 2011, 1175b24-30)

Obwohl die Lust ursprünglich keinen Wert an sich darstelle, bekomme sie in Verbindung mit einer guten Tätigkeit einen intrinsischen Wert.²

Aristotle here affirms the core idea of the recursive characterization: that the value of an attitude, in this case pleasure, depends on the value of its object. (Hurka 2001, 24)

Das rekursive Argument bestehe in der Bezugnahme auf das Gute (*goodness*), woraus sich der intrinsische Wert der Tugend ergebe: "The account takes virtue to consist in a noncausal, and more specifically an intentional, relation to goodness and evil and holds that as this relation, virtue is a further intrinsic good."³ (ebd., 13)

Für Hurka stellt die Tugend nicht den einzigen intrinsischen Wert dar, vielmehr schreibt er auch den Objekten, auf welche die Tugenden Bezug nehmen, einen intrinsischen Wert zu. Für ihn sind "pleasure, knowledge and achievement" (ebd., 12) Güter, die in sich wertvoll sind. Lust sei ein utilitaristisches Gut (*welfarist good*), während Wissen und Leistung perfektionistische Güter seien (*perfectionist goods*). Hurkas rekursive Theorie der Tugenden ist Teil seiner Auseinandersetzung mit umfassenderen Fragen nach dem guten Leben, nach dem Wesen des Menschen und dessen möglicher Vervollkommenung. Bereits in seinem Buch *Perfectionism* plädiert er im Gegensatz zum "*pure perfectionism*", der keinen intrinsischen Wert in der Freude, nicht einmal in der Freude am Guten sehe und auch den Tugenden keinen intrinsischen Wert zuschreibe,⁴ für einen "*Aristotelian perfectionism*", für den das menschliche Gute in der Verwirklichung und Vervollkommenung der menschlichen Natur bestehe: "The human good consists in the development of human nature." (Hurka 1993, 190) Eine Morallehre, die keinerlei Bezüge zu denjenigen Eigenschaften (*properties*) herstelle, die

² Hurka verweist darauf, dass Aristoteles an manchen Stellen annehme, dass es Aktivitäten gäbe, die nicht mit Freude verbunden seien, nämlich beim Tun von etwas ganz Niedrigem (Aristoteles 1985, 1174 a 4-9), an anderen Stellen betone er jedoch, dass Freude eine notwendige Begleiterscheinung guter Taten sei.

³ Hurka zitiert auch Franz Brentano, der den rekursiven Gedanken von Aristoteles insofern weiterentwickelt habe, als er die Liebe zum Guten selbst als etwas intrinsisch Wertvolles angenommen habe: "The correctness and higher character of these feelings ... is itself to be counted something that is good. And love of the bad is something that is itself bad." (ebd., 25)

⁴ Hurka weist darauf hin, dass wir bei Kant ein perfektionistische Ideal vorfinden, das in einen Imperativ münde. (Hurka 1993, 17) Kant spricht von der Pflicht des Menschen zur eigenen Vollkommenheit: "1. Es ist ihm Pflicht: "sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Tierheit, immer mehr zur Menschheit (...) empor zu arbeiten um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein. 2) Die Kultur seines Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung, da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflichtmäßigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen. (Kant 1993, 516, A14,15)

für die menschliche Natur konstitutiv seien, habe keinerlei moralisches Gewicht.⁵ (ebd., 191)
In diesem Sinn entwickelt Hurka folgende Definition der Tugend:

The moral virtues are those attitudes to goods and evils that are intrinsically good, and the moral vices are those attitudes to goods and evils that are intrinsically evil. (Hurka 2001, 20)

Seiner rekursiven Theorie entsprechend, versteht Hurka die Tugenden als eine intrinsisch wertvolle Bezugnahme auf Güter (*goods*) die ihrerseits intrinsisch wertvoll sind. Wie das Verhältnis von Güter (*goods*) und "dem Guten" (*goodness*) zu verstehen ist, bleibt hier allerdings offen.

Christoph Halbig knüpft in seinem 2013 erschienenen Buch *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik* an Hurkas Definition der Tugenden an. Der polyvalente Charakter des englischen Wortes "*attitude*", den Hurka verwendet, das sowohl Verhalten, als auch Haltung und Einstellung bedeutet, wird von Halbig mit "Einstellung"⁶ übersetzt. Dadurch erhält Halbigs Definition der Tugenden als "intrinsisch wertvolle Einstellungen zu anderen intrinsischen Werten" eine ganz bestimmte Färbung. (Halbig 2013, 18) Denn der Begriff Einstellung verweist zunächst einmal auf eine Sichtweise auf bestimmte Dinge. So werden in der Europäischen Wertestudie die Menschen alle zehn Jahre zu ihren Einstellungen zu Familie, Arbeit, Religion, Politik und Gesellschaft befragt. (Polak 2011, 9) Handelt es sich bei diesen Einstellungen um Tugenden? Sicherlich nicht, auch wenn hier die Einstellung der Europäer zu bestimmten Werten erhoben wird. Halbig ist sich dieser Problematik bewusst, indem er darauf hinweist, dass es sich bei statistischen Erhebungen lediglich um theoretische Einstellungen handle, die außerhalb des Bereiches der Tugend liegen. (Halbig 2013, 55) Bei der statistischen Erfassung gehe es darum, "die Wahrheit über gesellschaftliche Verhältnisse herauszufinden; dem mitfühlenden Menschen geht es darum, im Lichte des Guten eine an-

⁵ Hurka betont, dass der aristotelische Perfektionismus, so wie er ihn entwickeln möchte, nicht nur auf individuelles Verhalten beschränkt sei, sondern auch das politische Handeln umfasse. Die beste Politik sei diejenige, welche die Vervollkommnung aller Menschen fördere. (Hurka 1993, 147). Karl Marx habe die Vision einer Gesellschaft gehabt, in der jeder Mensch sich an der Entfaltung und Vervollkommnung seines je eigenen individuellen Wesens erfreuen könne, indem er seine körperlichen und mentalen Fähigkeiten in einem Umfeld realisiere. (ebd., 147) Dabei sei er von dem Gedanken ausgegangen, dass dies nur unter der gleichzeitigen Entfaltung aller anderen Mitglieder der Gesellschaft möglich sei. "This idea of Marx's – that each can develop best when all develop – is his greatest contribution to perfectionism." (ebd., 177)

⁶ Halbig weist darauf hin, dass Tugenden nicht unmittelbar verhaltenswirksam sein müssen, sondern auf eine bloße Einstellung beschränkt bleiben können. Sie können sich auch in Wünschen oder Erinnerungen manifestieren. Die Tugend des Mitgefühls könne sich darin äußern, dass man Mitgefühl für die Opfer des großen Erdbebens von Lissabon im achtzehnten Jahrhundert verspüre, ohne daran etwas ändern zu können, oder den Wunsch hege "nach einer schmerzlosen Therapie für einen akut Erkrankten, die außerhalb des medizinisch Möglichen liegt." (Halbig 2013, 56)

gemessene Einstellung zu diesem Leid zu finden." (ebd., 56) Halbig betont also, dass es sich bei den Tugenden nicht um irgendwelche Einstellungen handelt, sondern nur um solche, die es uns ermöglichen angemessen auf bestimmte Situationen zu reagieren.

1.1. Angemessenheit

Bei der rekursiven Theorie der Tugenden geht es um eine zweistellige Relation zwischen den Einstellungen und ihren Objekten. Beide möchte Halbig getrennt untersuchen, um eine Antwort darauf geben zu können, ob eine angemessene Einstellung vorliegt. "Sowohl (i) die Ontologie der intrinsischen Werte, die die *Objekte* der Einstellungen bilden, wie (ii) die Ontologie dieser *Einstellungen* selbst bedürfen indes noch einer Klärung." (ebd., 51) Hierbei fällt auf, dass Halbig auf der Objektseite sowohl von Objekten als auch von Werten spricht, wobei er – wie wir noch sehen werden – die Begrifflichkeit dann auch noch auf Güter und Sachverhalte ausdehnt.

Halbig nähert sich der Thematik der Angemessenheit der Tugenden unter anderem über ihr Gegenteil an, nämlich die Laster. Hier, so Halbig, erfahren die Werte nicht die ihnen angemessene Reaktion, weil entweder überhaupt der Wert fehle, wie im Falle der Gleichgültigkeit oder der Rücksichtslosigkeit, oder weil die Reaktion dem Wertcharakter ihrer Objekte zuwiderlaufe, wie im Falle der Böswilligkeit. Ein Schadenfroher freue sich über ein Übel, ein Sadist oder Grausamer über das Leiden des Anderen, ein Zyniker verabscheue das Gute, das er in seiner Umwelt vorfinde, mache es lächerlich und versuche es als subtile Form des Schlechten zu entlarven. (ebd., 193)

Mit Joseph Raz nimmt Halbig drei Stadien einer angemessenen Reaktion auf Werte an (Raz 2001, 161, zitiert nach Halbig 2013, 196): Das erste Stadium bestehe in der Anerkennung, dass ein Wert vorliegt, das zweite in der Anerkennung, dass der Wert als solcher verdiene, erhalten zu werden und das dritte darin, sich auf den Wert einzulassen und ihn im eigenen Leben zur Entfaltung zu bringen. Bedeutet das nun, dass wir einen unmusikalischen Menschen oder Jemanden, der kein Verständnis für Rembrandt hat, als lasterhaft bezeichnen? Halbig gibt hier mit Robert M. Adams zu bedenken, "dass nicht *jeder* Mangel an Interesse am Guten ein Laster ist." (Adams 2006, 45, zitiert nach Halbig 2013, 194) Niemand werde getadelt, weil er sich nicht auf jeden Wert einlasse. Nur die Formen von Gleichgültigkeit verdienen es als lasterhaft bezeichnet zu werden, wenn sie fundamentale Werte betreffen. Es dürfe aber erwartet werden, dass man seine ästhetische Sensibilität in einer angemessenen Breite kultiviere und damit auf ästhetische Werte in angemessener Weise antworte und dass man auch denjenigen Wertbereichen, auf die man sich nicht näher einlasse, den nötigen Respekt entgegenbringe, sich also wehren werde, wenn ein Kunstwerk zerstört werde. Wer die-

sen normativen Ansprüchen nicht entspreche, könne als lasterhaft charakterisiert werden. "Ihm ist in Bezug auf die Werte des Schönen, Erhabenen etc. ein Laster vorzuhalten, das als ästhetische Stumpfheit bezeichnet werden könnte." (Halbig 2013, 197) Bereits Aristoteles habe die Stumpfheit als das der Zügellosigkeit entgegengesetzte Laster angesehen, das darin bestehe, weniger Freude zu empfinden, als angemessen sei.

Die Beispiele, die Halbig uns gibt, weisen auf die Notwendigkeit einer emotionalen Ansprechbarkeit hin. Der Tugendhafte muss über die entsprechende Sensibilität verfügen, bestimmte Werte überhaupt zu erfassen. Wie dies genau vor sich gehen soll, darüber lässt er uns allerdings im Dunkeln. Auch deutet er an, dass eine Forderung oder ein Ruf von den von uns erfassten Werten an uns ergehe, woraus sich die Notwendigkeit einer bestimmten Reaktion oder Antwort ergebe. In der Angemessenheit dieser Reaktion bzw. Antwort liege der Grund dafür, dass der Tugendhafte Bewunderung und Lob bekomme. Die Ausübung seiner Tugenden verdiene dann insofern Wertschätzung, als sie "die angemessene Antwort auf einen realen Wert" darstelle, (ebd., 46) der nun seinerseits den "Maßstab für die Korrektheit dieser Reaktion" abgebe. (ebd., 44)

Halbigs Untersuchungen über die Tugend sind stark von dem Gedanken getragen, Kriterien für die Bestimmung des moralischen Wertes einer Handlung zu entwickeln. "Die Frage, ob eine richtige Handlung tatsächlich moralischen Wert besitzt oder nicht, ist unabdingbar für unsere moralische Praxis und erfordert den Rekurs auf die Tugenden." (ebd., 365) In der Angemessenheit findet Halbig das Kriterium für die Beurteilung von Handlungen. Es geht ihm bei der Auseinandersetzung mit den Tugenden also weniger um Fragen des guten oder glücklichen Lebens, sondern darum, ob ein Verhalten lobenswert ist oder nicht. Das wird auch daran erkennbar, dass er den Tugenden zwar einen gewissen Beitrag zu einem guten Leben zugesteht, die Opfer jedoch, die dem Tugendhaften abverlangt werden könnten jedoch so groß sein, dass "ihm ein glückliches Leben unmöglich" werde. (ebd., 358)

Eine Einstellung wird für Halbig also zu einer tugendhaften aufgrund der Tatsache, "dass sie einem Wert als ihrem intentionalen Objekt angemessen ist und insofern auch selbst als intrinsisch wertvoll gelten darf." (ebd., 59) Um welche Art von Objekten handelt es sich dabei, fragt er weiter? (ebd., 53) Kommen hier nur Sachverhalte in Frage oder auch Personen? Um die Frage zu beantworten, führt er zuerst einige Beispiele an: "Der Sachverhalt, dass jemand bewusst eine Unwahrheit äußert, bildet ohne Zweifel ein geeignetes Objekt der entsprechenden Einstellungen (Ärger darüber, Bereitschaft, die Lüge aufzudecken, etc.) eines ehrlichen Menschen." (ebd., 54) Für Halbig ist es also angemessen, auf einen Sachverhalt der Lüge mit Ärger zu reagieren. Wer Mitleid empfinde, richte sich nach der Person und nicht nach dem Sachverhalt, weshalb es sinnvoll sei einen methodischen Pluralismus mit Blick auf die Bestimmung der Arten von Objekten an zu nehmen, auf welche sich die tugendhaften

Einstellungen beziehen können. (ebd., 54) Der Beantwortung der Frage, um welche Objekte es sich nun genauer handelt weicht Halbig allerdings aus, indem er darauf hinweist, dass er auf eine nähere Bestimmung des *Inhalts* der Liste von Basisgütern verzichten müsse, denn "sie gehört in die allgemeine Werttheorie und setzt die Klärung einer ganzen Reihe von Problemen voraus, die weit über die Theorie der Tugenden hinausweisen." (ebd., 54) Halbig wechselt immer wieder die Begrifflichkeit, indem er zunächst von Werten zu Objekten und dann zu Gütern überwechselt. Auch verzichtet er auf eine Auseinandersetzung mit dem Wertbegriff, obwohl es ja eine seiner Zielsetzungen ist, eine eigene Axiologie der Tugend zu entwickeln. (ebd., 17)

Sehen wir uns die Beispiele von Halbig näher an. Im Fall der Lüge haben wir ein bestimmtes Objekt, nämlich den Sachverhalt, dass jemand die Unwahrheit sagt. Halbig nimmt an, dass der Ehrliche darauf mit Ärger reagieren müsse. Aber ist das wirklich so? Könnte ich nicht auch mit Gelassenheit darauf reagieren, wenn ich sehe, dass mich jemand anlügt. Wenn man von der Tugend der Ehrlichkeit spricht, dann nimmt man alltagssprachlich an, dass jemand ehrlich ist. Dies umfasst neben der Wahrheitsliebe auch den Verzicht darauf, aus den Fehlern Anderer einen Vorteil zu ziehen. So würde ein ehrlicher Mensch darauf hinweisen, dass man ihm zu viel Geld zurückgegeben hat. Wenn ich mich darüber ärgere, dass sich Jemand die Gunst meines Chefs erwirbt, indem er etwas vortäuscht, dann ärgere ich mich selbst als ehrlicher Mensch nicht über die Unwahrheit, sondern darüber, dass jemand meine Pläne durchkreuzen will und damit den Wert meiner Selbstbestimmung verletzt. Die Relation zwischen Tugend und Wert ist also nicht so eindeutig, wie Halbig uns das vorgeben will. Die Tugend der Ehrlichkeit steht nicht nur in Bezug zum Wert der Wahrheit, sondern auch zum Wert des Wohlwollens Anderen gegenüber oder dem Wert der Selbstbestimmung. Umgekehrt gilt, dass ein und derselbe Wert verschiedene Einstellungen nach sich ziehen kann. So kann ich auf Unwahrheit mit Ärger oder mit Gelassenheit reagieren, was zeigt, dass einmal eine tugendhafte Reaktion in Form der Gelassenheit und einmal eine emotionale Reaktion in Form des Ärgers möglich ist.

Anges Heller betont, dass schon Aristoteles darauf hingewiesen habe, dass jede Tugend und jedes Laster auf einen Affekt bezogen ist. (Heller 1972, 47) Die Beziehung der Tugenden zu den Werten sei jedoch noch komplizierter als Aristoteles dies darstellt habe. "Ganz allgemein gilt in der Tat, dass jede Tugend auf Affekte bezogen ist. Doch ist das eine Binsenweisheit, denn in unseren Beziehungen zu gewissen Werten, in ihrer Realisierung, in unserer Reaktion auf sie, sind die heterogensten Affekte am Werk – wie auch in jeder Art menschlichen Handelns und Denkens." (ebd., 47) Heller weist also darauf hin, dass wir auf bestimmte Werte reagieren und dass diese Reaktionen mit Affekten in Verbindung stehen, auf welche nun ihrerseits die Tugenden bezogen sind. Wenn Halbig von der angemessenen

Einstellung des Ärgers auf den Sachverhalt der Lüge spricht, dann beschreibt er eine emotionale Reaktion auf einen Unwert bzw. eine Wertverletzung. Auch beim Mitleid als angemessene Reaktion auf Leid handelt es sich um eine Emotion. Worin besteht nun das Spezifische der Tugend?

1.2. Emotionen

Halbig erwähnt zwar, dass der Begriff Mitleid nahelege, dass es sich bei dieser Tugend um eine Emotion handle, geht jedoch dem Zusammenhang von Tugenden, Emotionen und Werten nicht weiter nach (Halbig 2013, 32). Wenn – wie die zeitgenössische Gefühlsforschung⁷ annimmt – Emotionen als Antwortreaktionen auf Werte bzw. Wertverletzung verstanden werden, dann liegt eine sehr ähnliche Sichtweise vor, wie diejenige, die uns Halbig vorstellt, wenn er Tugenden als angemessene Antworten auf Werte oder Unwerte versteht. Es wäre also lohnend den Zusammenhang von Emotionen und Tugenden näher in Betracht zu ziehen, denn bei den Emotionen ergeben sich ganz ähnliche Fragestellungen wie bei den Tugenden. Ein wichtiger diesbezüglicher Beitrag könnte aus der positiven Psychologie kommen, der es um die Erforschung positiver Emotionen, um positive Charaktereigenschaften, zu denen vor allem die Tugenden gezählt werden, sowie um die Erforschung positiver Institutionen geht, "alles also, was menschliche Tugenden stärkt, die dann ihrerseits positive Emotionen fördern." (Seligman 2003, 15) Seligman beklagt, dass bisher der Fokus immer auf die negativen Emotionen gelegt worden sei. Die Fokussierung auf das Negative könnte meiner Ansicht nach daran liegen, dass den Emotionen stammesgeschichtlich eine Warnfunktion obliegt, weshalb es auch nicht verwunderlich ist, dass von sieben Basisemotionen sechs negativ sind.⁸ Den Tugenden kommt dann so etwas wie eine Transformationsfunktion zum Guten im Sinne des Positiven zu, zum Einen weil sie den richtigen Umgang mit Emotionen nachhaltig festlegen und zum Anderen weil sie die negative Grundgestimmtheit in eine positive

⁷ In der zeitgenössischen Gefühlsforschung wird schon seit Längerem der enge Zusammenhang zwischen Gefühlen und Werten thematisiert und betont, dass den Emotionen eine wichtige Rolle bei der Erfassung von Werten zukommt. (Moser 2013) So spricht Ronald de Sousa in seinem Buch *Die Rationalität des Gefühls* davon, dass Emotionen insofern rational seien, als sie angemessene Reaktionen auf Werte darstellen. In meinem Vergleich zwischen De Sousa und Max Scheler zeige ich auf, dass Scheler Emotionen als Antwortreaktionen auf im Wertfühlen gegebenen Werte versteht, während De Sousa die Emotionen als direkt auf Werte gerichtet annimmt. Neuerdings schließt sich auch Kevin Mulligan der Sichtweise von Scheler an. (Moser 2015, 234)

⁸ Der Pionier der Emotionsforschung, Paul Ekman, konnte in großangelegten Forschungsexperimenten in den 1960er Jahren, darunter auch in nichtwestlichen Kulturen, nachweisen, dass es ein universales kulturübergreifendes emotionales Ausdrucksverhalten bei Basisemotionen wie Trauer, Zorn, Überraschung, Angst, Ekel, Verachtung und Freude gibt. (Ekman 2003)

und freudige umpolen. Extrem ausgedrückt: dem Tapferen kann aufgrund seiner Tugendhaftigkeit das Ertragen des Leidvollen sogar Freude bereiten.

Auch Halbig geht der Frage nach, ob es tatsächlich so ist, dass man nur dann von einer Tugend sprechen könne, wenn ihre Ausübungen mit einer positiven affektiven Einstellung, nämlich der Freude, verbunden ist. (Halbig 2013, 90) Aristoteles gehe sogar so weit anzunehmen, dass man nur dann von Tugend sprechen könne, wenn der Tugendhafte Freude empfinde. "Denn wer sich der körperlichen Lüste enthält und sich eben daran freut, der ist besonnen, wer es aber ungern tut, ist zügellos; und wer Furchtbares aushält und sich daran freut oder doch keinen Schmerz empfindet, der ist tapfer, wer es dagegen mit Schmerzen tut, ist feige." (Aristoteles 1104b5-9, zitiert nach Halbig 2013, 88)

Aristoteles nimmt einen fundamentalen Zusammenhang zwischen Tugenden und Emotionen an. Er betont, dass wir es bei der ethischen Tugend vielfach überhaupt "mit den Affekten zu tun (haben), so dass sie in mancher Hinsicht mit den guten Affekten verwandt scheint." (Aristoteles 1985, 1178a15) Aristoteles unterscheidet drei verschiedene psychische Phänomene: Emotionen (*pathos*), Veranlagungen (*dynamis*) im Sinne all dessen, was uns für Emotionen empfänglich macht und die jeweilige Haltung (*hexis*) die es ermöglicht, auf die Emotionen angemessen zu reagieren. (ebd., 1105b20) Der Tugendhafte meide das Übermaß und den Mangel und suche das Mittlere, nicht der Sache nach, sondern in Bezug auf uns selbst. (Aristoteles 2011, 1106b6) So stelle Mut bei der Emotion der Furcht die Mitte (*mesotes*) dar zwischen der Tollkühnheit, welche die Gefahr zu gering und der Feigheit, die sie zu hoch einschätze. Bei der Emotion des Geizes sei die Mitte die Freigebigkeit, die jedoch nicht mit Verschwendung verwechselt werden dürfe. Die ethische Tugend besteht für Aristoteles also darin, angemessen mit den vorhandenen Emotionen umzugehen. Voraussetzung dafür ist, dass überhaupt Emotionen vorhanden sind, also Furcht in der Gefahr und Zorn bei Missachtung. Furchtlosigkeit würde zu Tollkühnheit führen und das Fehlen des Zorngefühls auf Schwäche hinweisen. Die Emotion zeigt uns etwas Wichtiges an, sie schlägt Alarm. Jemand der keine Furcht kennt, würde tollkühn reagieren und nicht lange überleben.

Die emotionale Betroffbarkeit spielt bei Aristoteles also eine große Rolle. Wir sind dafür verantwortlich, unser emotionales Leben dahingehend zu entwickeln, dass wir die entsprechende Sensibilität und Ansprechbarkeit ausbilden, um angemessen reagieren zu können. Darauf weist Aristoteles hin, wenn er sagt:

Es ist nicht der "Logos, wie die anderen meinen, Anfang und Führer der Tugend, sondern mehr die Affektivität. (Aristoteles 1979, II, 7, 1206b17-19, zitiert nach Riedenauer 2000, 235⁹)

Aristoteles weist in der *Magnia Moralia* darauf hin, dass die Impulse immer vom affektiven Strebevermögen kommen müssen, weshalb es auch so wichtig sei, dass sich dieses in der "richtigen Verfassung" befinde. Das rationale Element, also die Vernunft, bzw. der Logos, sei dann diejenige Instanz, welche die Zustimmung gebe, wodurch es zur Realisierung, etwa des (Sittlich-)Schönen komme. Würden die Impulse hingegen nur von der Vernunft ausgehen, dann könnte es sein, dass sich die Emotionen, bzw. die irrationalen Elemente widersetzen. "Und das ist der Grund, warum das irrationale Element – vorausgesetzt, dass es in der richtigen Verfassung ist – eher der Anfang zur Tugend hin zu sein scheint als das rationale." (Aristoteles 1979, II, 1206b25-27)

Aristoteles nimmt also nicht, wie Kant, einen Kampf zwischen Vernunft und Gefühl an¹⁰, sondern bettet die Emotionalität in das menschliche Streben ein, das insgesamt am Guten ausgerichtet ist.¹¹ Aristoteles betont also, dass es nicht nur darum geht, seine zumeist negativen Emotionen im Sinne einer Emotionsregulation¹² im Griff zu haben, sondern darum, sie zu transformieren, sodass man sie dann hat, "wann man soll und worüber und gegen wen und weswegen und wie man soll, das ist die Mitte und das Beste, und das ist die Leistung der Tugend." (Aristoteles 1985, 1106b21-22)

1.3. Die Orientierung am Guten

Im Laufe seiner Auseinandersetzungen mit dem Begriff der Tugend spezifiziert Halbig seine Position, indem er darauf hinweist, dass zur Tugend mehr dazugehört als eine angemessene

⁹ Riedenauer übersetzt hier Aristoteles anders als Franz Dirlmeier, dessen Übersetzung folgendermaßen lautet: "es ist nicht das rationale Element, wie die anderen meinen, Anfang und Führer der Tugend, sondern vielmehr das irrationale." (Aristoteles 1979, 1206b17-19) In unserem Kontext erscheinen mir die Begriffe Logos und Affektivität aussagekräftiger.

¹⁰ Für Kant stellen die Antriebe der Natur, also die Gemütskräfte des Menschen keine positiven Ressourcen oder Orientierungshilfen dar, sondern "widerstrebende Kräfte, die also zu bekämpfen und durch die Vernunft, nicht erst künftig, sondern gleich jetzt zu besiegen" sind. (Kant 1993, 509) Kant versteht das Vermögen diesen natürlichen Kräften in uns Widerstand entgegenzubringen als Tugend.

¹¹ Riedenauer weist darauf hin, dass die Affektivität als eine Form des Strebens ein wesentliches Fundament des aristotelischen Ethikmodells bildet. "Sie verbindet Naturphilosophie, Anthropologie, Psychologie, Ethik und Metaphysik." (Riedenauer 2005, 169) In diesem Sinne spricht er bei Aristoteles von einer Ethikbegründung im Streben. (Riedenauer 2000)

¹² Die Emotionsregulation beschäftigt sich mit den Möglichkeiten des Umgangs von zumeist negativen Emotionen. Eine Fokussierung auf die Reaktionskomponente erfolgte in 1990er Jahren insbesondere im Bereich der Entwicklungspsychologie.

Einstellung zu bestimmten Objekten, vielmehr gehe es darum, "im Lichte des Guten eine angemessene Einstellung" zu finden. (Halbig 2013, 56) Der Tugendhafte befinde sich in einem kontinuierlichen Prozess der eigenen Reifung in der Orientierung am Guten. (ebd., 362) Dieser Bezug zum Guten werde zunächst über den Bezug zu Gütern hergestellt. Durch Erziehung und vorbildliches Verhalten würden wir lernen den jeweiligen Gütern einen angemessenen Wert zuzumessen.

Die angemessene Wertschätzung von basalen Gütern verdankt sich zunächst nicht einer Reflexion auf diese Güter selber, sondern der Erfahrung von vorbildlichen und tugendhaften Weisen des Umgangs mit ihnen. (ebd., 365)

Die moralische Entwicklung von Kindern gehe nicht von der Einübung abstrakter Pflichten aus, sondern von gelebten Vorbildern, an denen sie sich orientieren können.

Hier liegt Halbig ganz nahe bei Aristoteles für den das Vorbild des guten Menschen eine zentrale Rolle bei der Erfassung des Guten spielt. Denn "diejenigen Dinge sind schätzenswert, die für den Guten (*spoudaios*) so sind." (Aristoteles 2011, 1176b25) Nur derjenige könne das Gute erkennen und realisieren, der eine tugendhafte Haltung entwickelt habe. Dieser sei nicht nur glücklicher als andere, sondern stelle auch ein Vorbild dar, an dem man sich orientieren könne. Denn das was er anstrebe, sei wertvoll und gut. Die "Gutheit¹³ des Charakters" lasse uns die richtigen Ziele setzen, die Klugheit ver helfe uns dann dazu, diese zu realisieren. (ebd., 1145a5) In diesem Sinne spricht Aristoteles davon, dass die Tugend ein Habitus des Wählens sei, der die nach uns bemessene Mitte halte und durch die Vernunft bestimmt werde, "und zwar so, wie ein kluger Mann (*phronimos*) ihn zu bestimmen pflegt." (Aristoteles 1985, 1107a) Allerdings weist er darauf hin, dass nur der gute Mensch klug sein könne, denn es sei "offenkundig unmöglich, klug zu sein, wenn man nicht gut ist." (Aristoteles 2011, 1144a35) Aristoteles ist nicht blind dafür, dass es große Unterschiede zwischen den Menschen gibt: Was der Eine liebe, das verabscheue der Andere. Was dem einen Freude mache, bereite dem anderen Unlust. Dem Fiebernden und dem Gesunden erscheine nicht dasselbe als süß und dem Schwachen und Kräftigen nicht dasselbe als warm. Dies sei jedoch nicht verwunderlich, da Menschen "auf viele Weisen verdorben und geschädigt sein können." (ebd., 1176a20)

Für Aristoteles ist also das Gute dasjenige, das vom vorbildlichen, guten Menschen – und damit auf richtige Art und Weise – geliebt wird. Auch Brentano folgt diesem Gedanken, wenn er sagt:

¹³ Ursula Wolf übersetzt das griechische Wort für Tugend, *arete*, mit Gutheit um auf die attributive Verwendung deutlich zu machen: wie "Klugheit" zu "klug", so stehe "Gutheit" zu "gut". "Gutsein" wäre zu passivisch und würde die attributive Verwendung nicht anzeigen. (Aristoteles 2011, 348)

Wir nennen etwas gut, wenn die darauf bezügliche Liebe richtig ist. Das mit richtiger Liebe zu Liebende, das Liebenswerte, ist das Gute im weitesten Sinne des Wortes.¹⁴ (Brentano 1889, 17)

Halbig zitiert in dieser Hinsicht Christine Swanton:

Gut sind zum Beispiel Lust und Freundschaft, wenn wir mit ihnen *richtig* umgehen. (Swanton 2003, 36, zitiert nach Halbig 2013, 51)

Swanson geht davon aus, dass die Tugenden eine konstitutive Rolle für diejenigen Entitäten spielen, denen wir einen intrinsischen Wert zuschreiben. Swanson lehnt die *Thesis of Non-Aratic Value* ab, welche die entscheidende Prämisse einer rekursiven Theorie der Tugenden darstellt:

Tugenden und Laster lassen sich abgeleitet verstehen als Muster von Reaktionen auf oder als nützlich für die Förderung (bzw. jeweils Minimierung) von Basisgütern und -übeln oder intrinsischen Werten und Unwerten, die sich ihrerseits nichtaretarisch verhalten lassen. (Swanson 2003, 34, zitiert nach Halbig 2013, 51)

Swanson verwirft also die Annahme eines notwendigen Rekurses der Tugenden auf andere, ihrerseits unabhängige intrinsische Werte, und besteht darauf, dass sowohl das Gute, als auch die angemessene Einstellung zum Guten nicht unabhängig von der Tugend bestimmt werden kann. Die Lust eines Sadisten, die infolge der rekursiven Theorie als intrinsischer Wert betrachtet werden müsste, verdiene Abscheu aufgrund ihres negativen intrinsischen

¹⁴ In seinem 1889 gehaltenen Vortrag *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* geht Brentano von der Frage aus: "Was nennen wir überhaupt ‚gut‘? Und wie gewinnen wir die Erkenntnis, dass etwas gut und besser ist als ein anderes?" (Brentano 1889, 13) Er unterscheidet drei Klassen von psychischen Phänomenen: Vorstellungen, Urteile und Gemütsbewegungen. Gemeinsam ist allen drei, dass sie intentional auf etwas gerichtet sind. Beim Urteilen kommt jedoch zu dem Vorstellen, das in allen drei Klassen vorausgesetzt wird, noch eine zweite intentionale Beziehung zum vorgestellten Gegenstand hinzu, die des Anerkennens oder Verwerfens, während sich diese zweite intentionale Beziehung bei den Gemütsbewegungen in Form eines Liebens oder Hassens vollzieht. (ebd., 15-16) Hierunter fällt für Brentano all das, was Aristoteles unter dem Begriff *orexis* zusammengefasst hat, also das gesamte Strebevermögen mit seinen damit verbundenen Gefühlen. Während man bei den Vorstellungen nicht von richtig oder falsch sprechen könne, gäbe es beim Urteilen analog zur Logik die zwei entgegengesetzten Beziehungsweisen des Anerkennens und des Verwerfens, wobei eine die richtige und die andere falsch sei. "Hier sind wir nun an der Stelle, wo die gesuchten Begriffe des Guten und Schlechten, ebenso wie die des Wahren und Falschen ihren Ursprung nehmen. Wir nennen etwas wahr, wenn die darauf bezügliche Anerkennung richtig ist. Wir nennen etwas gut, wenn die darauf bezügliche Liebe richtig ist. Das mit richtiger Liebe zu Liebende, das Liebenswerte, ist das Gute im weitesten Sinne des Wortes." (ebd., 17) Brentano nimmt, analog zum Evidenzurteil das durch seine "Klarheit" eine "höhere Urteilsweise" darstellt, auch bei den Gemütsbewegungen im Unterschied zu den niederen instinktiven Trieben eine höhere als richtig charakterisierte Liebe an. "Wie die Richtigkeit und Evidenz des Urteils, so zählt darum auch die Richtigkeit und der höhere Charakter der Gemüththätigkeit selbst zum Guten, während die Liebe zum Schlechten selbst schlecht ist." (ebd., 21)

Wertes, der – im Widerspruch zur rekursiven Sichtweise – durch die Lasterhaftigkeit des Sadisten, mitkonstituiert sei.

Halbig hingegen beharrt darauf, dass Tugenden Bezugnahmen auf Basisgüter oder intrinsische Werte sind, die uns unabhängig von der Erfassung durch einen Tugendhaften gegeben sind. Er hält an der These fest, "dass Tugenden Einstellungen zu intrinsischen Werten bilden, die sich unabhängig von aretäischen Gesichtspunkten individuieren lassen." (Halbig 2013, 53) Wie stellt sich Halbig nun die Erfassung dieser unabhängigen Werte vor? Halbig verweist uns diesbezüglich auf Ideale und Standards, welche die Dimension der Bewertung eröffnen könnten. (ebd., 262) Ohne darauf jedoch näher einzugehen, schließt er sein Buch mit der Metapher des Fernrohres und des Magnetismus. "Idealen im Sinn von Iris Murdochs Metapher des *Magnetismus des Guten*" (Murdoch 1992, zitiert nach Halbig 2013, 365) komme eine inspirierende Kraft ebenso zu wie der Metapher des Fernrohres, die von Copp/Sobel formuliert worden sei.

Wir betrachten (...) Tugenden nicht als einen Scheinwerfer, der eine Welt durchdringt, die sonst überhaupt keine moralischen Eigenschaften hätte; wir betrachten sie als ein Fernrohr und eine Energiequelle, die aufspürt und strebt und aus diesen Gründen bewundernswert ist. (Copp/Sobel 2004, 552, zitiert nach Halbig 2013, 361)

Halbig ist Wertrealist indem er annimmt, dass es tatsächlich Werte gibt, die wir nicht erfinden, sondern vorfinden und dass uns das Fernrohr der Tugend dabei behilflich ist. Dabei entsteht der Eindruck, dass uns Werte schwer zugänglich und nur über das Hilfsmittel der Tugend zugänglich seien. Halbig schreibt den Tugenden also eine Werterfassungs- und Wertschließungsfunktion zu. Wie dies genau vor sich geht, darüber lässt er uns allerdings im Dunklen. Was seine Absichten betrifft, ist er hingegen etwas klarer: Er möchte den Bereich der Pflichten auf den Bereich des Wertes hin überschreiten. Es geht ihm darum, Bewertungskriterien für moralisches Handeln zu finden, die durch den Pflichtbegriff bisher nicht erfassbar sind. (Halbig 2013, 362) Diese glaubt er in der Tugend gefunden zu haben, anhand welcher eine Unterlassung kritisiert werden kann, "auch wenn sie niemals Recht verletzt und keine Pflicht unerfüllt bleibt." (ebd., 363) Er erläutert dies an folgendem Beispiel: Wer sich entschieden habe, generell für eine bestimmte Hilfsorganisation zu spenden, der könne die unvollkommene Pflicht der Wohltätigkeit erfüllen. Wenn er die Not des Nachbarn nicht erkenne, könne ihm dies zwar nicht als Pflichtverletzung angerechnet werden. Er verdiene jedoch Kritik, weil er hinter das Ideal der Wohltätigkeit zurückgefallen sei. (ebd., 362)

An dieser Stelle möchte ich einen Verweis auf die phänomenologische Werttheorie von Hans Jonas und sein *Prinzip Verantwortung* machen. Jonas lehnt die Gesetzes- oder Vertragsethik ab und betont, dass man nicht von Pflichten, sondern von dem "immanenten Anspruch eines an-sich-Guten auf seine Wirklichkeit" ausgehen müsse. (Jonas 2003, 153)

Denn der "Wert oder das ‚Gute‘ sei das Einzige, das ein Sollen begründen könne. (ebd., 100) Jonas sieht die Spezifik des menschlichen Daseins in der Fähigkeit zur Verantwortungsübernahme, d.h. in der Fähigkeit dem Appell des Seins gegenüber offen und empfänglich zu sein. (Moser 2016, 52) Mit Halbig gesprochen: sein Fernrohr ist das Verantwortungsgefühl. Im Gegensatz zu Jonas bietet Halbig uns jedoch keine metaphysische Wertlehre an, aus welcher die Ansprüche abgeleitet werden könnten.

1.4. Handeln aus Gründen

Halbig geht davon aus, dass ein Zusammenhang zwischen Gründen und Werten besteht.¹⁵ Er nimmt an, dass die Gründe für unsere Handlungen in unseren Werten fundiert sind: die "Handlungsgründe sowohl des Großartigen wie des Freigiebigen sind beide fundiert in dem Wert des Wohls anderer." (Halbig 2013, 170) Die rekursive Theorie erlaube es, die Gründe "in den evaluativen Tatsachen zu fundieren, die die Quelle dieser Gründe bilden." (ebd., 170) Das Kriterium der Tugendhaftigkeit bestehe darin, sich von Gründen leiten zu lassen, die in Werten fundiert seien. Der ehrliche Mensch zeichne sich dadurch aus, dass er sich am Wert der Wahrheit orientiere. Seine praktischen Einstellungen werden sich nach Gründen der Art richten: ‚das ist einfach falsch‘, ‚traurig, dass er sein Einverständnis mit der Entscheidung des Chefs vorgetäuscht hat‘, ‚die Wahrheit muss ans Licht‘, oder ‚er sollte seine Kinder ermutigen, ihre Meinung offen auszusprechen‘ richten." (ebd., 151)

Sehen wir uns nun die bezüglich der Tugend der Ehrlichkeit angegebenen Gründe an. Zunächst einmal: "das ist falsch". Hier kann es sich um eine Feststellung oder um einen Ausruf der Verwunderung handeln. Der Forderung, die Wahrheit ans Licht zu bringen, verweist schon eher auf einen möglichen Handlungsgrund, nämlich die Wahrheit aufzudecken zu wollen. Der Ausdruck des Bedauerns, "traurig, dass er sein Einverständnis mit der Entscheidung des Chefs vorgetäuscht hat", verweist auf die Emotion der Trauer, die als eine Reaktion auf einen Verlust, in diesem Falle, des Vertrauens in einen Kollegen verstanden werden kann. Die Aufforderung "er sollte seine Kinder ermutigen, ihre Meinung offen auszusprechen" ist ein Appell zur Werterziehung, in diesem Falle, zu Mut und Offenheit. Halbig stellt uns also mögliche Antwortreaktionen vor, die jemand in verschiedenen Fällen einnehmen kann. Aber kann man von diesen Menschen sagen, dass sie tugendhaft handeln?

¹⁵ Halbigs Auseinandersetzung mit den Tugenden stellt eine Fortsetzung seiner Untersuchungen dar, die er 2007 in seinem Buch *Praktische Gründe und die Realität der Moral* veröffentlichte. Dort sei er zu der Erkenntnis gekommen, dass "praktische Gründe ganz allgemein in Werten fundiert sind." (Halbig 2013, 170)

Die Beispiele, die Halbig uns gibt, sind Feststellungen über Etwas oder Jemanden, Aufforderungen und Appelle an Andere etwas zu tun oder überhaupt Beurteilungen Anderer. In allen Fällen liegt eine Fremdbeurteilung vor. Der Grund für die Einstellung zu bestimmten Sachverhalten oder Verhaltensweisen ist hier zwar tatsächlich fundiert in einem Wert, von einem tugendhaften Verhalten würde man normalerweise jedoch nicht sprechen. Von einem tugendhaften Menschen würde man erwarten, dass er sich selber tugendhaft verhält, also nicht lügt, nichts vortäuscht, niemanden übervorteilt. Halbig gibt uns stattdessen Gründe, anhand derer wir bestimmte Situationen und ein bestimmtes Verhalten Anderer beurteilen können.

Außerdem unterschätzt Halbig den Zusammenhang zwischen Emotionen und Werten, wenn er annimmt, dass sich aus den Werten "für den Tugendhaften praktische Gründe, nämlich etwa einen bestehenden Wert durch aktives Handeln zu erhalten, zu fördern, sich über das Bestehen dieses Wertes zu freuen, sein Fortbestehen zu wünschen etc." ergeben. (Halbig 2013, 151) Es entsteht der Eindruck, wie wenn wir rein rational Situationen im Lichte von Werten betrachten würden, woraus sich dann Gründe ableiten ließen, die uns zu einem tugendhaften Handeln anleiten. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass Halbig den *begrifflichen* Zusammenhang der ethischen Tugenden mit den Verstandestugenden betont.

Ein ehrlicher Mensch muss zugleich sicherstellen, dass die Überzeugungen, denen er Ausdruck verleiht, tatsächlich auch gerechtfertigt sind. Zudem sollte er in der Lage sein, die eigenen Überzeugungen auf Nachfrage hin zu vertreten und gegen Einwände zu verteidigen." (ebd., 81)

Gerade das ist bei Werten jedoch nicht immer der Fall. Oft sind uns unsere Werte gar nicht bewusst, sie liegen sozusagen wie ein Eisberg unter der Bewusstseinschwelle und werden erst bei Wertverletzungen sichtbar, bei denen wir dann zumeist emotional reagieren. Und selbst wenn wir uns unserer Werte bewusst sind, gelingt es uns oft nicht, sie zu begründen oder näher zu erklären. Auf die Frage, warum Wahrhaftigkeit gut und Lüge böse sei, antwortete ein Teilnehmer an einer großangelegten Befragung.

Ich weiß es nicht. Es ist einfach so. Das ist eben ein Grundsatz. Ich möchte mich nicht damit herumquälen, ihn anzuzweifeln. Das ist ein Teil von mir. Ich weiß nicht, woher es kommt, aber es ist sehr wichtig. (Bellah 1987, 27)

1.5. Charaktereigenschaften

Im Laufe seiner weiteren Untersuchungen kommt Halbig zu dem Ergebnis, dass Tugend mehr ist als nur eine Einstellung: Sie sei eine Eigenschaft, die man sich erst aneignen müsse. Es erweise sich "der Erwerb der Tugend durch einen allmählichen Prozess der Habi-

tualisierung, also der Bildung eines entsprechenden Charaktermerkmals, als *begrifflich* notwendig, wenn es sich wirklich um eine Tugend handeln soll. (Halbig 2013, 101) Tugenden erwerbe man durch Einübung tugendhaften Handelns, für das man verantwortlich sei. Nur aufgrund dieser Verantwortlichkeit sei es möglich, jemanden für seine Tugenden zu bewundern.

Und nur weil die ethischen Tugenden erworben sind, kann sich für sie die Frage nach der Verantwortung überhaupt stellen. (ebd., 149)

Halbig betont, dass wir alltagssprachlich sowohl Handlungen als auch Personen als mutig oder als ehrlich bezeichnen. Er demonstriert dies am Beispiel eines Soldaten, der für seine Feigheit bekannt ist und dennoch äußerst mutig handelt, indem er eine Handgranate in letzter Sekunde wegschleudert und damit das Leben seines Kameraden rettet. Hier liege eine Handlung *out of character* vor, die vielleicht sogar den Handelnden selbst später zu verwundern vermag. Wie war es nur möglich, dass ich so mutig reagiert habe?¹⁶ Bin ich jetzt ein mutiger Mensch oder nicht? Hurka nehme an, dass tugendhaftes Verhalten sehr wohl an einzelnen aktuellen Handlungen festgemacht werden könne und hege Zweifel daran ob stabile Charaktermerkmale empirisch überhaupt nachweisbar seien.¹⁷ Halbig wendet sich hier explizit gegen Hurkas Sichtweise, dass der Rekurs auf die Charaktermerkmale des Handelnden, also auf die Person, für die rekursive Theorie überflüssig sei. (ebd., 59) Das Vorliegen einer festen Haltung spiele eine konstitutive Rolle für die Tugendhaftigkeit der aktuellen Handlung.

Halbig selbst verortet sich in der Nähe von Max Scheler, der die "Tugenden ausdrücklich im Sinn des ontologischen Primats als Personenwerte" aufgefasst habe. (ebd., 62) Scheler fasse Tugenden als "Beschaffenheiten der Person" auf und nicht als etwas, das für bestimmte Handlungen und Werke, noch gar für die Nutznießung anderer, notwendig sei, sondern als einen "freien Schmuck ihres Trägers." (ebd., 66) Bei Scheler zeige sich, dass der Tugend ein intrinsischer Wert zukomme, d.h. ein Wert, der unabhängig davon ist, wozu sie gut ist. Er bedauert, dass Scheler nie eine Tugendlehre ausgearbeitet habe, wobei man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, dass Halbig am liebsten an Schelers Position anknüpfen würde, um seinen eigenen Ansatz besser untermauern zu können. Explizit vertritt Halbig die

¹⁶ An dieser Stelle möchte ich auf Jean-Paul Sartre verweisen, der in *Die Transzendenz des Ego* davon spricht, dass das "Ego immer von dem, was es hervorbringt überschritten wird, obwohl es, unter einem anderen Gesichtspunkt, das ist, was es hervorbringt. Von daher jenes klassische Erstaunen: 'ICH, ich habe das tun können!'" (Sartre 1994, 73)

¹⁷ Verschiedene Experimente, wie das "Ehrlichkeitsexperiment", das "Samariterexperiment", das "Geldstückexperiment" und das "Milgramexperiment" geben zu der Vermutung Anlass, dass Personen nicht nur durch Charaktermerkmale geleitet werden, sondern durch situative Faktoren wie Zeitdruck, gute Stimmung oder Autorität. (Halbig 2013, 114) Siehe dazu auch: Doris, John M. (2002) *Lack of Character: Personality and Moral Behaviour*.

These, dass Scheler "die Grundannahmen der rekursiven Theorie teilt. Unzweifelhaft steht im Mittelpunkt von Schelers Argumentation das Bemühen um die Rehabilitierung der Tugend als eines zentralen intrinsischen Wertes." (ebd., 66) Scheler verstehe Tugenden als Personenwerte, wobei hier das "Können" der Person sowie ihr Bewusstsein für dieses Können im Vordergrund stehe. (ebd., 62) Mit Scheler spricht Halbig dem feigen Soldaten ein solches Können ab. (ebd., 61) Der Soldat habe zwar richtig gehandelt, aber nicht tugendhaft, weil er sich nicht bewusst gewesen sei, dass er die Fähigkeit dazu habe, sein Leben für jemanden Anderen aufs Spiel zu setzen. Seine Handlung könne man vielleicht zum Ausgangspunkt eines Prozesses nehmen, der schließlich zum Erwerb der Tugend des Mutes führe, nicht jedoch zum Anlass dafür, den Soldaten aufgrund dieser einen Handlung schon als mutig zu bezeichnen.

Am Beispiel des Soldaten zeigt sich, dass es Halbig nicht so sehr um die moralische Beurteilung von Handlungen, sondern um diejenige von Personen geht. Das Spezifische der Tugend in Hinsicht auf die Ethik bestehe in ihrem Verhältnis zur Personalität. Daraus ergebe sich die grundlegende "Bestimmung der Tugenden als Vollkommenheiten einer Person." (ebd., 359) Um Tugenden als "personale Vollkommenheiten" verstehen zu können (ebd., 361), müsste Halbig uns jedoch Kriterien angeben, anhand derer wir die Stufen der Vollkommenheit erkennen können. Er müsste seinen Ansatz in einen größeren werttheoretischen Zusammenhang stellen und – wie Hurka dies tut – die Fragen nach dem Wesen des Menschen und dessen möglicher Vervollkommnung abklären. Wenn dies nicht der Fall ist, entsteht die Gefahr einer generellen Moralisierung und eines damit verbundenen Tugendterrors.

Im Folgenden werde ich mich Scheler zuwenden, dessen Auseinandersetzung mit der Tugend in eine umfassende Werttheorie eingebettet ist, um dann in einem weiteren Schritt aufzeigen, inwieweit die rekursive Theorie von Halbig mit Schelers Ansatz kompatibel ist, so wie Halbig dies behauptet.

2. Max Scheler Tugenden als Personenwerte

2.1. Objekte Wertrangordnung

Scheler entwickelt eine objektive Wertrangordnung in der er generell zwischen Sach- und Personenwerten unterscheidet. Das Heilige bildet die oberste Wertqualität in der Rangordnung der Werte und ist laut Scheler maßgeblich dafür verantwortlich, dass sich im Laufe der Geschichte konkrete Gottesvorstellungen herausgebildet haben, die allerdings – wie Scheler zugibt – sehr oft anthropomorphe Züge tragen. Die Personenwerte, zu denen er die Tugenden zählt, siedelt Scheler auf dieser obersten Wertrangebene an, die er dem Heiligen

zuordnet, das jedoch nicht mit konkreten religiösen Institutionen verwechselt werden dürfe. (Scheler 1921, 107) Auf den ersten Blick mag die Verankerung der Person im Heiligen in unserer säkular eingestellten Welt Befremden auslösen. Betrachtet man jedoch den Begriff der Menschenwürde genauer, so wird ersichtlich, dass hier tatsächlich eine Sakralisierung der Person vorliegt, wie Hans Joas in seinem Buch *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte* aufzeigt. (Joas 2011). Für Scheler ist der Mensch derjenigen, der sich selbst, sein Leben und alles Leben transzendiert (Scheler 1921, 298) hin auf das Göttliche: "er ist der Gottsucher". (ebd., 301) Im Menschen und seiner Geschichte öffne sich eine Spalte, durch die eine neue personale Ordnung, nämlich die des Heiligen sichtbar werde. (ebd., 298) Von Tugenden spricht Scheler erst auf der Wertebene des Heiligen, auf welcher die Person angesiedelt ist. Daher ist es auch nicht verwunderlich, dass er bei der Tugend von einem freien "Geschenk der Gnade" spricht. (Scheler 1919, 15)

Für Scheler steht der "Personwert höher (...) als aller Sach-Organisations-Gemeinschaftswert jeder Zeitströmung." (Scheler 1921, XII) Der Wert der Person dürfe nicht von der Beziehung auf eine Gemeinschaft oder auf eine Güterwelt abhängig gemacht werden. Der Gedanke, dass alle Werte den Personenwerten unterzuordnen sind, ist für Scheler so zentral, dass er sein Buch *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* mit dem Untertitel versieht: "Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus".

Auf den unteren Ebenen der Wertrangordnung siedelt Scheler die Sachwerte an. Die unterste Wertrangebene bildet die Ebene des Angenehmen und Nützlichen, gefolgt von der Ebene der Vitalwerte wie Gesundheit und Wohlbefinden, die für alle Sinnenwesen gelten. Auf der dritten Wertebene befinden sich die geistigen Werte wie Schönheit, Wahrheit und Recht, die sich in Kulturgütern wie Kunst, Wissenschaft, Gesetzen, Rechtsordnung und Staat manifestieren. (Scheler 1921, 104) Träger von Sachwerten sind für Scheler die Güter: "Erst in den Gütern werden Werte ‚wirklich‘". (ebd., 16) Und es sei auch tatsächlich so, dass uns in der natürlichen Einstellung zunächst einmal Güter gegeben sind, an denen wir bestimmte Eigenschaften wahrnehmen (ebd., 55). Güter – als Träger von Werten – dürfen jedoch nicht mit Werten gleichgesetzt werden. Für Scheler ist jede Bildung einer Güterwelt – wie immer sie auch erfolgt – durch eine Rangordnung der Werte bereits geleitet, wie z. B. die Bildung der Kunst einer bestimmten Epoche. Die Wertrangordnung "steckt ihr einen *Spielraum des Möglichen* ab, außerhalb dessen eine Bildung von Gütern nicht erfolgen kann. Sie ist insofern der betreffenden Güterwelt gegenüber *a priori*." (ebd., 18)

Scheler gibt uns Hinweise darauf, woran man die Rangordnung eines Wertes erkennen könne, indem er folgende Kriterien angibt: Dauerhaftigkeit, Teilnahmemöglichkeit möglichst Vieler, Fundierungscharakter, Befriedigung und Nähe zum Absoluten. (ebd., 88). Anders gesagt: Ein Gut ist umso wertvoller, je dauerhafter es ist, je mehr Menschen daran teilhaben

können, ohne es aufzubrauchen, je mehr dieses Gut alle anderen Güter befördert und ermöglicht, je mehr Befriedigung es gibt und je näher zum Absoluten es ist.

2.2. Gefühle und Werte

Im Gegensatz zu Halbig setzt sich Scheler ausführlich mit dem Zusammenhang von Gefühlen und Werten auseinander. Das Vorhandensein von Gefühle ist für Scheler das "'Zeichen' für das *Sein* und das *Nichtsein* von Werten". (Scheler 1921, 369) Das emotionale Leben des Menschen ist jedoch je nach Wertrangebene verschieden: Gefühlsempfindungen finden wir auf der Wertebene des Angenehmen, Lebensgefühle auf der Wertebene des Vitalen und Emotionen als Antwortreaktionen auf die im Wertfühlen gegebenen Werte auf der geistigen Ebene, d.h. wir freuen uns über etwas, sind über etwas traurig, sind von etwas berührt oder über etwas begeistert. Auf dieser Ebene spricht Scheler vom intentionalen "Fühlen von Werten, wie angenehm, schön, gut; *hier* erst gewinnt das Fühlen neben seiner intentionalen Natur auch noch eine kognitive Funktion, die es in den beiden ersten Fällen nicht besitzt." (ebd., 264) Die Werte, die sich im intentionalen Fühlen erschließen, fordern regelrecht eine gefühlsmäßige Antwort. Wenn wir uns über etwas freuen, über etwas ärgern oder über etwas traurig sind, zeigt dieses "über" an, dass die Gegenstände hier nicht einfach nur wahrgenommen werden, sondern vor mir stehen "bereits mit im Fühlen gegebenen Wertprädikaten behaftet. Die in den betreffenden Wertverhalten liegenden Wertqualitäten fordern von sich aus gewisse emotionale „Antwortreaktionen“. (ebd., 265) Wenn die Forderung der Werte nicht erfüllt werde, dann leiden wir daran, so z.B. sind wir traurig, wenn wir uns über ein Ereignis nicht so freuen können, wie es sein gefühlter Wert verdient, oder nicht so trauern können, wie es der Todesfall eines geliebten Menschen fordert.

Scheler spricht hier das Thema der Angemessenheit von Emotionen an. Sowohl ein "zu viel" als auch ein "zu wenig" kann fehl am Platz sein. Damit verweist er auf eine Problematik, die bei Aristoteles zentral für die Tugend ist, nämlich die richtige Mitte zu finden. Für Scheler ist die angemessene Reaktion abhängig von den jeweiligen Sinnzusammenhängen, die zu verstehen er in den Bereich des empirischen Forschens verlegt, d.h. in den Bereich der Psychologie, der es um die Erfassung der "*Verständnisgesetze* fremden Seelenlebens" gehe. (ebd., 265) Im Unterschied zum Aristotelischen Tugendverständnis, welches alle emotionalen Ebenen und somit das gesamte Strebevermögen umfasst, spricht Scheler hier nicht von Tugenden, sondern von psychologischen Zusammenhängen, die er in den Bereich der empirischen Forschung verweist.

Von Tugenden spricht Scheler erst auf der höchsten Wertebene des Heiligen, auf welcher die Person angesiedelt ist. Dieser Ebene ordnet er bestimmte Gefühlsqualitäten zu, näm-

lich die Persönlichkeitsgefühle der Verzweiflung und der Glückseligkeit. Diese sind nicht mehr vor irgendwelchen Handlungen abhängig, sondern betreffen die gesamte Persönlichkeit.

Wie in der Verzweiflung ein emotionales ‚Nein!‘ im Kerne unserer Personenexistenz und unserer Welt steckt – ohne dass die ‚Person‘ dabei auch nur Reflexionsobjekt ist – so in der Seligkeit – der tiefsten Schicht des Glücksgefühls – ein emotionales ‚Ja!‘ (ebd., 356)

Dieses Gefühl werde nicht mehr "über" etwas ausgelöst, wir können nur selig oder verzweifelt "sein". Seligkeit und Verzweiflung erfüllen vom Kern der Person her unsere ganze Existenz. Scheler spricht davon, dass diese Gefühle "aus dem Quellpunkt der geistigen Akte selbst – gleichsam – hervorzuströmen und alles jeweilig in diesen Akten Gegebene der Innen- und Außenwelt mit ihrem Lichte und ihrem Dunkel zu übergießen" scheinen. (ebd., 356) Scheler nimmt also an, dass die Verfasstheit der Person dafür ausschlaggebend ist, wie wir die Welt insgesamt erleben. Es liegt die Vermutung nahe, dass Scheler das Persönlichkeitsgefühl der Seligkeit dem Tugendhaften zuspricht. Wenn er bei der Tugend von der "inneren Fülle" spricht, die "nach immer weiterer Ausdehnung" drängt (Scheler 1919, 16), dann passt dies zur Metapher des Lichts, welche vom Glückseligen ausgeht. Diese Ausstrahlung, so Scheler, verdanke sich jedoch der Mensch nicht selbst, sie dürfe nicht "gleich einer Naturanlage als angeboren angesehen werden" (ebd., 16), sondern stelle ein "freies Geschenk der Gnade" dar, für das man aufnahmebereit sein müsse. Die Transformation der Person, die in der Tugend stattfindet, wird von Scheler als "das äußerste Gegenteil aller Gewohnheit" angesehen. (ebd., 14) Wolfhart Henckmann spricht in diesem Sinne von einem trans-ethischen Verständnis von Tugend:

Tugend in diesem trans-ethischen Sinne aufgefasst, geht jeder Pflicht voran. (Henckmann 1998, 128)

Nur was im Bereich des Tunkönnens einer Person liege, könne zur Pflicht gemacht werden.

2.3. Materiale Wertethik

Scheler ist von der Absicht getragen, im Gegensatz zu Kants apriorischer, formaler Ethik eine apriorische, materiale Wertethik zu entwickeln. Scheler teilt mit Kant die Sichtweise, dass allein der Person eine über allen Preis erhabene Würde zukommt. Kant entwürdigte jedoch die Person, weil er sie "unter die Herrschaft eines unpersönlichen *Nomos* stellt, dem gehorchend sich erst ihr Personwerden vollziehen soll." (Scheler 1921, 384) Kant verstehe die Person an erster Stelle als Vernunftperson:

Person ist hier das X irgendeiner Vernunftbetätigung; die sittliche Person also das X der dem Sittengesetz gemäßen Willensbetätigung. (ebd., 385)

Im Unterschied zu Kant entwickelt Scheler eine Ethik, die nicht nur an einer formalen Verallgemeinerung, sondern an etwas Materialem, nämlich den Werten orientiert ist. Im Gegensatz zu Kant, der "Gut" und "Böse" nur an den Akten des Willens festmacht¹⁸ und davon ausgeht, dass nichts für gut gelten könne, als der gute Wille, versteht Scheler "Gut" und "Böse" als materiale Werte, deren Träger die Person ist.

So daß wir vom Standpunkt der Träger aus geradezu definieren können: '*Gut*' und '*Böse*' sind Personenwerte. (ebd., 23)

Für Scheler können sittlich gut und böse nur individuelle Personen sowie ihre Willensakte und Handlungen sein. (ebd., 83)

Die Möglichkeit einer apriorischen materialen Wertethik ist für Scheler durch den Zusammenhang von "Gut" und "Böse" mit den übrigen Werten gegeben. Aufgrund der Rangordnung der übrigen Werte sei es nämlich möglich, zu bestimmen, welche Art von Wertrealisierung "gut" oder "böse" sei.

Für jede materiale Wertsphäre, über welche die Erkenntnis eines Wesens verfügt, gibt es eine ganz bestimmte *materiale* Ethik, in der die sachentsprechenden Vorzugsgesetze zwischen den materialen Werten aufzuweisen sind. (ebd., 21)

Scheler gibt drei apriorische Axiome der materialen Ethik an: Erstens, die Existenz eines positiven Wertes ist selbst ein positiver Wert;¹⁹ zweitens, Gut ist der Wert in der Sphäre des Wollens, der an der Realisierung eines positiven Wertes oder eines höheren (höchsten) Wertes haftet;²⁰ und drittens, das Kriterium für Gut und Böse besteht in der Übereinstimmung des in der Realisierung intendierten Wertes mit dem Vorzugswerte, resp. im Widerstreite mit dem Nachsetzungswerte. Alles Gut und Böse ist für Scheler notwendig an die Realisierung von Akten gebunden, die ihrerseits wiederum auf Vorzugsakte zurückzuführen sind. Die uns unmittelbar durch unser Vorzugsakte gegebenen Werte stehen zueinander in einem apriorischen Zusammenhang, der uns vor allem Handeln, also apriorisch, gegeben ist.

¹⁸ In einem Punkt habe Kant allerdings recht. Wer seinem Nächsten nicht wohlzutun will, sodass es ihm auf die Realisierung dieses Wohles ankommt, sondern nur die Gelegenheit ergreift, in diesem Akte selbst gut zu sein, oder Gutes zu tun, der ist nicht wahrhaft gut, sondern ist in Wahrheit eine Spielart des Pharisäers, der vor sich selbst nur gut erscheinen will. (Scheler 1921, 22)

¹⁹ Die Nichtexistenz eines positiven Wertes ist selber ein negativer Wert. Die Existenz eines negativen Wertes ist selbst ein negativer Wert. Die Nichtexistenz eines negativen Wertes ist selbst ein positiver Wert.

²⁰ Böse ist der Wert in der Sphäre des Wollens, der an der Realisierung eines negativen oder eines niedrigeren Wertes haftet.

Der eigentliche Sitz alles Wertapriori (und auch des sittlichen) ist die im *Fühlen, Vorziehen*, in letzter Linie im Lieben und Hassen sich aufbauende *Werterkenntnis* resp. *Werterschauung*, sowie die der Zusammenhänge der Werte, ihres 'Höher' und 'Niedrigerseins', d.h. die *sittliche Erkenntnis*. (ebd., 64)

Scheler betont, dass ein nur auf Wahrnehmen und Denken beschränkter Geist absolut "wertblind" wäre, wie sehr er auch einer inneren, psychischen Wahrnehmung fähig wäre. Nur im fühlenden, lebendigen Verkehr mit der Welt, im Lieben und im Hassen, seien uns die Werte zugänglich.

Für Scheler beruht auf dieser Werterkenntnis und ihrem apriorischen Gehalt das ganze sittliche Wollen:

Auf dieser Werterkenntnis (...) ist aber das sittliche *Wollen* (...) so fundiert, dass jegliches Wollen (ja jegliches Streben überhaupt) primär auf die Realisierung eines (...) Wertes gerichtet ist. (ebd., 65)

Die Stärke der Gegebenheit des jeweiligen Wertes könne variieren bis hin zur absoluten Evidenz. Hier bekomme das Wollen eine Notwendigkeit, die bei Sokrates dazu geführt habe, anzunehmen, dass die Erkenntnis des Guten automatisch zu einem guten Handeln führe. Das Falsche an der sokratischen Formulierung, sei jedoch ihr Rationalismus, d.h. die Annahme, dass schon die bloße Kenntnis sittlicher Normen – das urteilsmäßig Wissen, was gut sei, ohne Erfüllung im gefühlten Wert selbst – handlungsleitend sei.

Für Kant wiederum sei die Orientierung am Guten deshalb unmöglich, weil all das, was uns in der Erfahrung gegeben sei, immer schon die materialen empirischen, sinnlich bedingten Absichten seien. "Darum gibt es für Kant immer nur das negative Kriterium des sittlich Guten, daß ein gutes Wollen *wider* alle in Frage kommenden ‚Neigungen‘ erfolge." (ebd., 67) Scheler hingegen nimmt an, dass der Sitz des ethischen Apriori in der Sphäre der sittlichen Erkenntnis, nicht aber in derjenigen des Wollens liegt. Er nimmt an, dass es "eine sittliche *Erkenntnis* gibt, die vom sittlichen *Wollen* grundverschieden ist, und die das Wollen des Guten fundiert." (ebd., 78)

Ob jemand sittlich richtig handelt oder nicht hängt nach Scheler von seinen Werten ab, die seinem Streben zugrunde liegen. Die sittlichen Unterschiede zwischen den Menschen liegen für Scheler nicht in den Zwecken, die sie sich setzen und wählen, sondern in ihren Werten, die "den *möglichen Spielraum* für ihre Zwecksetzungen abgeben". (ebd., 37) Für die höherstehende sittliche Natur eines Menschen sei es charakteristisch, dass bereits sein unwillkürliches Streben und Begehren entsprechend einer Vorzugsordnung verlaufe, die der objektiven Rangordnung der Werte entspreche. Die Vorzugsordnung werde hier "zur *inneren Regel des Automatismus* des Strebens selbst und schon der Art und Weise, wie die Strebungen an die zentrale Willenssphäre gelangen." (ebd., 38) Aus dem Besagten wird ersichtlich,

dass Scheler den Grundwert des sittlich Guten und des Tugendhaften in der Realisierung des jeweils höheren und wenn möglich des höchsten Wertes sieht. (Schleißheimer 2003, 127)

2.4. Das Sollen

Für Scheler kann man von Tugend nur dann sprechen, wenn ein Sollen vorliegt, sonst "gäbe es keine Tugend, sondern allein ‚Tüchtigkeit‘". (Scheler 1921, 209) Tugend sei nicht die Tüchtigkeit zu irgendetwas, "sondern zum Wollen und Tun eines als ideal gesollt Gegebenen." (ebd., 245) Hier liegt ein wesentlicher Unterschied zum antiken Tugendverständnis vor, das *arete* im Sinne der "Gutheit" als allgemeine Kategorie der Qualität von Etwas versteht, d.h. "Wie-es-beschaffen-ist", die auch auf handwerkliche und künstlerische Tätigkeiten und ebenso auf Tiere, Werkzeuge und Organe anwendbar ist. (Aristoteles 2011, 1096a25). Aristoteles spricht davon, dass die Qualität der Gutheit (*arete*) etwas oder jemanden in eine gute Verfassung versetze und die Ausübung seiner Funktion (*ergon*) gut mache. (Aristoteles 2011, 1106a15) So mache die Gutheit des Rennpferdes es zu einem guten Rennpferd. Das höchste menschliche Gut als "Tätigkeit (*energeia*) der Seele im Sinn der Gutheit" (Aristoteles 2011, 1098 a16) stellt für Aristoteles das Leben nach der Vernunft dar.

Auch Scheler spricht bezüglich der Tugend von Qualitäten, aber nur in Hinsicht auf die Person. Konkret versteht Scheler unter Tugenden die "Beschaffenheiten der Person" einem Sollen zu entsprechen (Scheler 2007, 83). Die Tugend als "eine *Qualität der Person* selbst" (Scheler 1919, 15), die je nach der Güte der Person variieren kann, beinhalte die Fähigkeit, dem jeweiligen Sollen zu entsprechen. Für Scheler ist alles Sollen in Werten fundiert (Scheler 2007, 79) Scheler unterscheidet zwischen dem idealen Sollen²¹ und demjenigen Sollen, das eine Forderung oder einen Befehl enthält. "Wo immer von ‚Pflicht‘ oder von ‚Norm‘ die Rede ist, da ist nicht das ‚ideale‘ Sollen, sondern bereits diese seine Spezifizierung zu irgendeiner Art des *Imperativischen* gemeint." (ebd., 206) Das könne nun das innere Kommando des Sich-verpflichtet-wissens sein, oder von außen kommende Akte wie "Befehl", "Rat" und "Empfehlung".

Scheler entwickelt seinen Tugendbegriff in Abgrenzung zur formalen Ethik Kants, wobei er davon ausgeht, dass für Kant die Tugend nur ein "*Niederschlag* der einzelnen pflichtgemäßen Akte" ist. (ebd., 24) Man könne jedoch nicht von Pflicht sprechen, wenn man nicht das Können dafür habe, denn dieses Können gehe aller Idee der Pflicht voraus, als eine Bedingung ihrer Möglichkeit. (ebd., 24) In diesem Sinne fehle bei Kant eine eigene Tugendlehre. Was nicht in der Spannweite des "Könnens" eines Wesens liege, das könne zwar als

²¹ Das Verhältnis zwischen idealem Sollen und Werten ist für Scheler grundsätzlich durch die zwei Axiome geregelt: alles positiv Wertvolle soll sein, und alles negativ Wertvolle soll nicht sein.

Forderung des idealen Sollens noch an es ergehen; es könne aber niemals "Imperativ" für es sein und seine Pflicht heißen. Die Tugend sei fundierend für den sittlichen Wert aller sittlichen Handlungen. Die Tugendlehre gehe somit der Pflichtenlehre voran. (ebd., 24) Scheler lehnt Kants Sichtweise ab, dass man von Tugenden nur sprechen könne, wenn sie mit Opfern und Mühen verbunden seien. Er sieht darin eine ganz bestimmte Art der auf Ressentiment beruhenden Werttäuschung, etwas darum wertvoller zu halten, weil es mehr Kraft, Mühe und Arbeit zu seiner Realisierung in Anspruch nehme. (ebd., 234) Die sittlich höherstehende Persönlichkeit sei jedenfalls diejenige "der die Realisierung dieser Inhalte am wenigsten Mühe macht und kostet; wer am wenigsten Widerstände gegen das Gute hat, der ist der Beste." (ebd., 236)

Für Scheler ist die Tugend als ein lebendiges "Machtbewusstsein zum Guten ganz persönlich und individuell." (Scheler 1919, 16) Das kantische Sittengesetz und die Pflicht seien hingegen nur unpersönliche Surrogate für mangelnde Tugenden: "Pflichten sind übertragbar, Tugenden sind es nicht." (Scheler 1919, 17)

Schelers Begriff der Tugend kann in diesem Sinne als personalistisch verstanden werden. (Hähnel 2015, 78)

Um die Person zu erfassen, so Scheler, müsse man versuchen mit "verstehender Liebe (...) aus dem Gemenge von empirischen Einzelteilen heraus (...) die Linien ihres Wertwesens herauszuschauen und herauszuarbeiten." (ebd., 508) Auf diesem individuellen Wertwerden, nämlich der Person, gründet für Scheler jegliches Sollen, das "als ein ‚Ruf‘ an diese Person und sie allein ergeht, gleichgültig, ob derselbe ‚Ruf‘ auch an andere ergeht oder nicht." (ebd., 510) Dies bedeute jedoch nicht, dass die allgemeingültigen Werte vernachlässigt werden müssen, denn "erst die *Zusammenschau und die Durchdringung der allgemeingültigen* sittlichen Werte mit den *individualgültigen*" ergebe die "volle Evidenz für das Gute-an-sich." (ebd., 513) In der Tugend verschmelze der allgemeine und der individuelle Wertanspruch: Die Tugend sei ein "glückseliges *Könnens-* und *Machtbewusstsein* zum Wollen und Tun eines in sich selbst und gleichzeitig für *unsere* Individualität, allein Rechten und Guten" zu verstehen. (Scheler 1919, 14) Jeder falsche Individualismus ist für Scheler dadurch ausgeschlossen, dass eine ursprüngliche Mitverantwortlichkeit jeder Person für das Ganze besteht (Solidaritätsprinzip). Scheler legt somit die ganze Sorge für die Gemeinschaft "in das lebendige *Zentrum der individuellen Person*." (Scheler 1916, XII)

2.5. Tugend als Freude am Können

Scheler weist darauf hin, dass schon Aristoteles das Sollen auf ein Können zurückgeführt hat. Er habe angenommen, dass das Gute dasjenige für ein Wesen sei, für das dieses

Wesen ein eigentümliches und nur ihm zugehöriges "Vermögen" besitze, im Falle des Menschen die Vernunftbetätigung. (Scheler 2007, 241) Dies ermögliche es, dass der Mensch, das realisieren könne, was er solle, nämlich ein Leben nach der Vernunft zu leben. Auch Luther drücke diese Ansicht aus, allerdings in theologischer Sprache, wenn er davon ausgehe, dass der Mensch erst dann gut handle, wenn er durch die Gnade Gottes auch das Können zum Guten besitze. (ebd., 243) Darüber hinaus zeige sich, dass wir das "eigentümliche Bewusstsein der ‚Verpflichtung‘ zu etwas haben, wenn wir uns eines Könnens, einer Macht bewußt werden." (ebd., 241) In jeder sittlich positivwertigen Handlung steigert sich für Scheler die Tugend der Person, "d.h. die erlebte Macht für das gesollt Gute." (ebd., 559) Scheler betont, dass diese erlebte Macht in früheren Zeiten mehr galt, als dasjenige, 'wozu' sie Macht war. (Scheler 1919, 16) Insofern kann man bei Schelers Tugendbegriff von einem intrinsischen Wert sprechen (Hähnel 2015, 78). Denn er steht für sich allein, "nicht da ‚für‘ vorbestimmte Handlungen und Werke, noch gar für die Nutznießung anderer, sondern ein freier Schmuck ihres Träges, etwa wie die Feder auf dem Hut." (Scheler 1919, 15)

Scheler versteht die Tugend als eine Selbstermächtigung zum Guten. Ganz im Sinne Nietzsche geht es ihm um ein Macht- und Kraftbewusstsein, das sich gegen alles richtet, was den Menschen "klein" machen und abwerten will. Wie Nietzsche richtet er sich gegen das Ressentiment, das davon lebt, das Starke und Schöne abzuwerten. Es ist daher auch kein Zufall, dass Scheler in seiner Aufsatzsammlung *Vom Umsturz der Werte*, den Aufsatz *Zur Rehabilitierung der Tugend* demjenigen von *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* voransetzt. Im Gegensatz zu Nietzsche, welcher die Ursache für das Ressentiment im Christentum sieht, wertet Scheler das Christentum auf, weil es durch die Gnade der Liebe den Menschen kräftige und stärke und nicht – so wie Nietzsche angenommen habe – schwäche und klein mache. Es ist daher auch kein Zufall, dass sich Scheler in *Zur Rehabilitierung der Tugend* ausführlich mit zwei Tugenden auseinandersetzt, welche dem Christentum nahestehen, nämlich der Demut und der Ehrfurcht. Während der Stolz – hier denkt er vor allem an den Stoiker – den eigenen moralischen Wert als höchsten ansehe, losgelöst von allen Gütern und Werten, eröffne die Demut dem Demütigen "das Geistesauge für alle Werte der Welt" (Scheler 1916, 25) Während der Stolz sich nichts schenken lasse, werde dem Demütigen "alles geschenkt." (ebd., 25) Scheler nimmt an, dass "das Wertbewusstsein" durch den Stolz verengt wird, bis es nur mehr "auf den bloßen Punkt des Ich" im Sinne der "Unabhängigkeit" reduziert ist. (ebd., 21) Hingegen sei die Demut "ein Modus der Liebe, die sonnenmächtig allein das starre Eis zerbricht, das der schmerzreiche Stolz um das immer leerere Ich gürtet." (ebd., 24) Seine Beschreibung der Tugend der Ehrfurcht zeigt noch klarer worauf Scheler hinauswill: es geht ihm um die Öffnung für das Werthafte der Welt. In der Ehrfurcht sieht er

eine *"Haltung, in der man noch etwas hinzuwahrnimmt, das der Ehrfurchtlose nicht sieht und für das er blind ist: das Geheimnis der Dinge und die Werttiefe ihrer Existenz."* (ebd., 33)

Scheler bringt die Tugend mit der Verantwortung in Verbindung, indem er betont, dass in früheren Zeiten die "innere Fülle" der Tugend nach immer weiterer Ausdehnung der Verantwortung gedrängt habe, sodass derjenige, der sie im Übermaß besaß, sich für alles, was überhaupt in der Welt geschah, leise mitverantwortlich fühlte. Als spezifischer Mangel an Tugend habe gegolten, die Verantwortlichkeit möglichst abzustoßen und nur auf einen möglichst kleinen Kreis des "nicht befohlenen" zu begrenzen. (Scheler 1919, 16) Abgesehen davon, dass Scheler hier eine Idealisierung der Vergangenheit vornimmt, spricht er eine Thematik an, die in der Ethikdebatte seit Hans Jonas von großer Bedeutung ist, nämlich der Zusammenhang von Macht, Können und Verantwortung. Die Macht des Menschen wird für Jonas zur Wurzel des Sollens der Verantwortung. (Jonas 2003, 231) Wie Scheler auch, hebt er die große Bedeutung der Ehrfurcht hervor, denn sie könne uns "vor den Irrwegen unserer Macht" schützen. (Raynova 2016, 22)

Die Ehrfurcht allein, indem sie uns ein 'Heiliges', das heißt unter keinen Umständen zu Verletzendes enthüllt (und das ist auch ohne positive Religion dem Auge erscheinbar) wird uns auch davor schützen, um der Zukunft willen die Gegenwart zu schänden, jene um den Preis dieser kaufen zu wollen. (Jonas 1979, 393)

Jonas macht seinen Verantwortungsbegriff am Können fest. Anders gesagt, verantwortlich bin ich für alles, was im Wirkungsbereich meines Könnens und meiner Macht liegt und auf diese angewiesen ist oder von ihr bedroht wird, (Moser 2016, 57) wobei die Ehrfurcht mir dabei hilft, die Werthaftigkeit des zu Schützenden zu erfassen.

Die Eigenart des Könnens zeigt sich für Scheler an der besonderen Art von Freude und Befriedigung, die wir am bloßen Können einer Sache haben. (Scheler 2007, 239) Scheler nimmt an, dass jedes positive Wertwachstum mit einer Luststeigerung verbunden ist, wobei sich Werthöhe und Gefühlstiefe entsprechen würden. (ebd., 370)

Jeder *Vorzug eines höheren Wertes* vor dem niedrigeren Wert ist von einer Steigerung der Tiefe des positiven Gefühls begleitet. (ebd., 370)

Zudem falle uns das Vorziehen des höheren Wertes immer leichter, je öfter dies vorkomme.

2.6. Glückseligkeit

Scheler stellt sich voll in die Tradition derer, die eine notwendige Verbindung zwischen Glückseligkeit und Tugend herstellen: "Dass irgendwelcher Zusammenhang von Glückseligkeit und sittlich positivem Wert der Person, zwischen gutem Verhalten und den es

begleitenden positiven Gefühlen bestehe (...) darüber sind alle, die über diese Frage ernsthaft nachgedachten, einer Meinung." (Scheler 2007, 368) Scheler bezieht sich an dieser Stelle nicht explizit auf Aristoteles, obwohl dieser am Eindrücklichsten die Verbindung zwischen Glückseligkeit und Tugend aufgezeigt hat, ja mehr noch, Aristoteles setzt überhaupt die Glückseligkeit mit der tugendhaften Tätigkeit der Seele gleich. (Aristoteles 1985, 1099b26) Je nachdem wie tugendhaft eine Lebensform ist, desto höher oder niedriger ist die Glückseligkeit, die damit verbunden ist. Die höchste Form der Glückseligkeit ist mit der höchsten menschlichen Lebensform, nämlich der vernünftigen, verbunden.

Ist nun die Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches, so muß auch das Leben nach der Vernunft im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein. (Aristoteles 1985, 1177 b27)

Man solle der Mahnung der Menschen kein Gehör schenken, unser Streben nur auf das Menschliche zu beschränken, sondern alles dazu tun, dem Besten was in uns sei nachzuleben. Denn: "dieses Göttliche in uns ist unser wahres Selbst, wenn anders es unser vornehmster und bester Teil ist. Mithin wäre es ungereimt, wenn einer nicht sein eigenes Leben wollte, sondern das eines anderen." (1985, 1178a2) Erst auf dieser Ebene könne der Mensch die vollendete Glückseligkeit erfahren. (Aristoteles 1985, 1177b25)

Für Scheler stellt die Glückseligkeit die Wurzel und Quelle allen guten Wollens und Handelns dar. Das Glück sei "keineswegs der 'Lohn der Tugend', sowenig als die Tugend Mittel zur Glückseligkeit ist. Wohl aber ist es die Wurzel und die Quelle der Tugend, eine Quelle, die aber selbst schon nur eine Folge der inneren Wesensgüte der Person ist." (Scheler 2007, 373) Schon Spinoza habe diesen Zusammenhang gesehen, nämlich "dass die Glückseligkeit nicht ein Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst" sei.²² (ebd., 242) Auch Scheler setzt also die Glückseligkeit mit der Tugend gleich. Allerdings koppelt er die Tugend nicht an die jeweilige Tätigkeit bzw. Lebensform, wie Aristoteles dies macht, sondern legt sie in die Person selbst, deren Tugendhaftigkeit er als ein Geschenk der Gnade versteht. In *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* spricht Scheler von einer "Bewegungsumkehr der Liebe" im Christentum. (Scheler 2004, 38) Während die Liebe in der Antike als ein Streben vom Niedrigeren zum Höheren, vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren verstanden worden sei, werde die Liebe im Christentum zu einem Geschenk Gottes und "damit zu einer Quelle der Kraft und Liebesfähigkeit für den Menschen." (Moser 2014, 25)

²² "Lehrsatz 42. Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern selbst Tugend; und wir erfreuen uns ihrer nicht deshalb, weil wir die Gelüste hemmen, sondern umgekehrt, weil wir uns ihrer erfreuen, deswegen können wir die Gelüste hemmen." (Spinoza 1994, 295)

Der Begriff der Tugend kann meines Erachtens bei Scheler nur aus dieser Bewegungsumkehr der Liebe heraus verstanden werden. Scheler setzt die Tugend mit einer Kraftquelle gleich, die sich aus dieser Liebe nährt und uns nicht nur in ein freudiges Könnens- und Machtbewusstsein versetzt, sondern uns zugleich auch die Werthaftigkeit der Welt erschließt. Er sieht in der Tugend nicht das Bollwerk gegenüber negativen Emotionen, sondern die kraftvolle Erschließung und Ermöglichung all dessen, was in unserer Persönlichkeit an Schätzen angelegt ist. So gesehen ist es kein Wunder, dass Scheler Spinoza erwähnt, der davon ausgeht, dass – je mehr sich die Seele der göttlichen Liebe oder der Glückseligkeit erfreue – sie umso größere Macht habe über ihre Affekte und dass sie dann umso weniger leide unter ihren schlechten Affekten.

Mithin hat die Seele infolge davon, dass sie sich dieser göttlichen Liebe oder der Glückseligkeit erfreut, die Gewalt, die Gelüste zu hemmen. (Spinoza 1994, 296)

Scheler folgert daraus, dass man ein Leben der Freude und nicht der Verbote leben sollte. Statt "du sollst nicht", wäre es besser, darauf hinzuweisen: "du kannst dies und jenes". Einem Alkoholiker könne man nicht das Trinken dadurch abgewöhnen, dass man es ihm verbiete, sondern nur dadurch, dass "wir neue Interessen und schlafende Kräfte in ihm entwickeln, ihn auf positive Lebensziele hinweisen, in deren Verfolgung sein Laster gleichsam verschwindet und sozusagen zugedeckt wird." (Scheler 2007, 242)

3. Vergleich und Schlussfolgerungen

Sowohl Halbig als auch Scheler fassen die Tugend als einen intrinsischen Wert auf, d.h. als einen Wert, der um seiner selbst willen geschätzt wird und nicht, weil er für etwas Anderes nützlich ist. Für Scheler sind die Tugenden Personenwerte, die den höchsten Platz in seiner vierstufigen Wertrangordnung einnehmen. Halbig versteht die Tugenden hingegen als angemessene Einstellungen zu anderen intrinsischen Werten. Die Beantwortung der Frage, um welche Werte es sich dabei handelt und ob es so etwas wie eine Wertrangordnung gibt, überlässt er der allgemeinen Werttheorie. Auch wenn Halbig behauptet, dass Schelers Ansatz mit seiner rekursiven Theorie der Tugenden übereinstimmt, haben wir es bei Scheler und Halbig mit zwei komplett verschiedenen Zugängen zu tun. Schelers Überlegungen zur Tugend sind in eine umfassende Werttheorie eingebettet, während Halbig nicht einmal ansatzweise versucht, den Begriff des Wertes zu klären. Sichtbar wird dies insbesondere beim Problem der Werterfassung. Sowohl Halbig als auch Scheler sind Wertrealisten, d.h. sie gehen davon aus, dass die Werte nicht vom Subjekt konstituiert oder erfunden werden, sondern erfasst und gefunden werden. Während Scheler eine subtile

Werterfassungstheorie entwickelt, in der er annimmt, dass wir über ein Wertfühlen verfügen, das uns die Werte erschließt, bleibt diese Thematik bei Halbig völlig im Dunklen. An manchen Stellen gibt Halbig Anlass zur Vermutung, dass die Werterfassung über die Tugenden verlaufen könnte, indem er die Metapher des Fernrohres verwendet, mit dessen Hilfe wir die Werte aufspüren. Bei den Tugenden handelt es sich jedoch keineswegs um bloße Hilfsmittel zur Werterfassung, sondern um eine besondere Verfasstheit der Person, welche das gesamte Strebevermögen umfasst. Während Scheler eine ausdifferenzierte Theorie des emotionalen Lebens entwickelt, in welcher der Zusammenhang von Gefühlen und Werten sichtbar wird, blendet Halbig die Rolle der Emotionen bei der Werterfassung vollständig aus. In seinen Beispielen kommen des Öfteren emotionale Antwortreaktionen auf Wertverletzungen zur Sprache, der Zusammenhang von Tugenden, Emotionen und Werten bleibt jedoch völlig ungeklärt.

Halbig vertritt explizit die These, dass Scheler die Grundannahmen der rekursiven Theorie der Tugenden teilt, welche Tugenden als intrinsisch wertvolle Einstellungen zu anderen intrinsischen Werten versteht. Bereits die Wahl der Begrifflichkeit zeigt an, dass Halbig auf etwas ganz Anderes hinauswill als Scheler. Während bei Scheler die Tugend ein kraftvolles Können im Sinne der Realisierung der je persönlich gegebenen Wertmöglichkeiten darstellt, geht es Halbig darum Bewertungskriterien für die Einstellungen der Menschen zu bestimmten Werten zu entwickeln. In den Tugenden glaubt er den Maßstab dafür gefunden zu haben, ein Verhalten über das Pflichtgemäße hinaus als moralisch wertvoll beurteilen zu können. Da ihm jedoch die Kriterien einer objektiven Wertrangordnung fehlen, ist die Gefahr gegeben, dass dies zu einem Moralisieren, bis hin zu einem Tugendterror führt. Mit der Einstellung durch die Welt zu gehen, das Verhalten der Anderen kritisieren zu wollen, ohne klare Wertvorstellungen zu haben, kann zu einer diffusen moralischen Überforderung führen.

Für Scheler sind die Tugenden Qualitäten der Person, während in Halbigs Verständnis der Tugend als Einstellung der Bezug zur Person gar nicht vorkommt. Dadurch wird es für ihn auch schwierig, den Zusammenhang zwischen Person und Tugend zu erklären und verständlich zu machen, worin denn die Vervollkommenung der Person bestehen könnte, auf die er zum Schluss Bezug nimmt. Das Verständnis der Tugend als Einstellung und die Metapher des Fernrohres und des Magnetismus des Guten legen nahe, dass Halbig die Tugend als Fähigkeit versteht, sich auf ein Ideal auszurichten, nicht jedoch als eine besondere Verfasstheit der Person selbst. Hier liegt meiner Meinung nach der größte Unterschied zwischen Halbig einerseits und Scheler sowie Aristoteles andererseits. Die beiden letzteren verstehen die Tugenden als eine Art Transformatoren, welche den gesamten Menschen erfassen und nachhaltig verändern. Bei Scheler liegt das Wesentliche der Tugend in der

Persönlichkeitsentwicklung, in der Verwirklichung der ganz individuellen Bestimmung des Menschen. Die Tugend macht es möglich, dass das "volle Licht aller nur möglichen Werte in uns hereinfluten" kann. (Scheler 1916, 24) Während Halbig die Tugenden als Fernrohr für weit von uns entfernte Ideale oder Werte versteht, sind sie bei Scheler Ausdruck der inneren Fülle der Person, an der er die Werterfassung festmacht. Auch Aristoteles setzt die Tugend und die Gutheit der Person gleich. Alles was ich tue geht von dieser Gutheit aus und wird von ihr bestimmt. Die Tugend ist also in der Person selbst verankert und nicht erst in einem Ideal. Allerdings setzt Aristoteles die Tugenden auf allen Ebenen des Strebevermögens an, während Scheler sie nur in der Person verortet. Während Aristoteles "von unten" herkommend die Tugenden als den richtigen Umgang mit Emotionen versteht, zielt Scheler "von oben" darauf ab, die gesamte Persönlichkeit zu verändern. Beide betonen die große Bedeutung der Emotionalität. Aristoteles sieht im irrationalen Seelenanteil den Führer der Tugenden und betont deshalb die Wichtigkeit der richtigen emotionalen Verfasstheit. Scheler hingegen nimmt mit dem Wertfühlen eine eigene, der Vernunft ebenbürtige, dieser jedoch vorgelagerten Instanz an, durch welche die Werte erfasst werden. Die auf der Ebene der Person angesetzten Tugenden bringt er jedoch mit der Liebe in Verbindung, die als ein Gnadengeschenk den Tugendhaften von innen her ermächtigen, das Gute zu vollbringen. Beide Ansätze sind bei Scheler in eine umfassende Metaphysik eingebettet, in der ein innerer Zusammenhang zwischen dem Göttlichen, der Glückseligkeit und der Tugend hergestellt wird. Halbig hingegen geht von einer rationalen Handlungstheorie aus, in der die Werte die Quelle von Handlungsgründen darstellen.

Ganz wesentlich ist für Aristoteles die Freude, die mit der Ausübung der Tugend verbunden ist und die sich, je nach der Art der Tätigkeit bis zur Glückseligkeit steigern kann. Auch für Scheler ist die Tugend mit einem freudigen Gefühl verbunden, nämlich einem glückseligen Könnens- und Machtbewusstsein, das sich in der Realisierung des in uns angelegten individuellen Sollens manifestiert. Sowohl für Aristoteles als auch für Scheler geht es letztendlich darum, die höchst mögliche menschliche Lebensform zu erreichen, die bei beiden auch mit der höchsten Form der Glückseligkeit in Verbindung steht. Bei Scheler ist diese Lebensform ganz persönlich und individuell und kann von Mensch zu Mensch stark variieren. Sein Interesse liegt nicht so sehr bei einer gut funktionierenden Polis, vielmehr wünscht er sich eine Gesellschaftsform, in der das für jeden Einzelnen Gute mit dem der Gesellschaft und mit dem Ansich-Guten zusammen bestehen kann und sich wechselseitig fördert.

Während bei Aristoteles die Tugend durch Gewöhnung und Erziehung erlangt wird, spielt bei Scheler die Gnade eine Rolle, durch welche der Person die Kraft und das Können für die Realisierung der höheren und höchsten Werte ermöglicht wird. Halbig schließt sich

Aristoteles insofern an, als auch er den Erwerb der Tugenden durch Erziehung und Vorbildwirkung annimmt, den Zusammenhang von Tugend und Glück jedoch als problematisch ansieht. Die Freude, die mit der Ausübung der Tugend verbunden ist, sieht er durch die Opfer, die sie abverlangt, gefährdet. Damit folgt er der seit Nietzsche verbreiteten Ansicht, dass Tugenden eher den Anderen nützlich sind, als ihrem Träger. Neueste Erkenntnisse der positiven Psychologie könnten jedoch Aristoteles und Scheler – ganz unabhängig von ihrer metaphysischen Verortung – recht geben, indem sie zeigen, dass Tugenden positive Emotionen fördern, die uns nicht nur zu einem glücklichen und langen Leben verhelfen, sondern auch ein Schutzschild in schwierigen Zeiten gegen Schicksalsschläge bilden. In diesem Sinne können Tugenden als eine Art Transformatoren vom Negativen hin zum Positiven verstanden werden, aber auch als eine Selbstermächtigung dazu, in Freude das jeweils individuell Auferlegte zu bewältigen.

Dr. Susanne Moser, Institut für Axiologische Forschungen, Wien / Universität Wien /
Karl Franzens-Universität Graz, [susanne.moser\[at\]univie.ac.at](mailto:susanne.moser[at]univie.ac.at)

Literaturhinweise

- Adams, Robert Merrihew. *A Theory of Virtue. Excellence in Being for the Good*. Oxford: Clarendon 2006.
- Annas, Julia. "Being Virtuous and Doing the Right Thing", *Proceedings of the American Philosophical Association* Vol. 78, No. 2, (2004): 61-75.
- Annas, Julia. "Comments on John Doris' *Lack of Character*", *Philosophy and Phenomenological Research* 71, 2005, 636-642.
- Anscombe, G.E.M. "Modern Moral Philosophy", in Geach, Mary and Luke Gormally (eds.). *Human Life, Action and Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe*. Exeter: Imprint Academic, 1958, 169-194.
- Arendt, Hannah. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München: Piper, 2013.
- Aristoteles. *Magna Moralia*. Übersetzt von Franz Dirlmeier. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Übersetzt von Eugen Rolfes. Hamburg: Felix Meiner, 1985.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf. Hamburg: Rowohlt 2011.

- Beier, Kathi. "Tugenden als Qualitäten der Seele", in Beier, Kathi und Thamar Rossi Leidi (Hrsg.). *Substanz denken. Aristoteles und seine Bedeutung für die moderne Metaphysik und Naturwissenschaft*, Würzburg: Königshausen und Neumann 2016, 127-146.
- Bellah, Robert, Richard Madsen, and William Sullivan. *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*. Köln: Bund-Verlag 1987.
- Brentano, Franz. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Leipzig: Duncker & Humblot 1889.
- Copp, David und David Sobel. "Morality and Virtue. An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics", in *Ethics* Vol. 114, No. 3 (2004): 514-554.
- Doris, John M. *Lack of Character: Personality and Moral Behaviour*. New York: Cambridge University Press 2002.
- Ekman, Paul. *Gefühle lesen*. Heidelberg: Spectrum Verlag 2010.
- Foot, Philippa. *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon, 2001.
- Geach, Peter. *The Virtues*. Cambridge: CUP, 1977.
- Hähnel, Martin. *Das Ethos der Ethik. Zur Anthropologie der Tugend*. Wiesbaden: Springer 2015.
- Halbig, Christoph. *Praktische Gründe und die Realität der Moral*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.
- Halbig, Christoph. *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*. Berlin: Suhrkamp 2013.
- Heller, Agnes. *Hypothese über eine marxistische Theorie der Werte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972.
- Hurka, Thomas. *Perfectionism*. New York: Oxford University Press 1993.
- Henckmann, Wolfhart. *Max Scheler*. München: Beck 1998.
- Hurka, Thomas. *Virtue, Vice and Value*. New York: Oxford University Press 2001.
- Hursthouse, Rosalind. "On the Grounding of the Virtues in Human Nature", in Szaif, Jan und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.). *Was ist das für den Menschen Gute? / What Is Good for a Human Being?* Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004, 263-275.
- Joas, Hans. *Die Sakralität der Person - Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.
- Kant, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- MacIntyre, Alasdair. *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Moser, Susanne, "Philosophie der Gefühle zwischen Feeling-Theorien, Kognitionstheorien und Axiologie", *Labyrinth*, Vol.16, Nr.1 (2014): 77-91.
- Moser, Susanne. "Vom Wert der Liebe", *Labyrinth*, Vol.16, Nr.2 (2014): 20-47.

- Moser, Susanne. "Werte und Gefühle: Max Scheler und Ronald der Sousa im Vergleich", in Brigitte Buchhammer (Hrsg.). *Neuere Aspekte in der Philosophie: aktuelle Projekte von Philosophinnen am Forschungsstandort Österreich*. Wien: Axia Academic Publishers 2015, 213-246.
- Moser, Susanne. "Verantwortung im Spannungsfeld zwischen Machtentfaltung und Verletzlichkeit: Die Umkehr des Verantwortungsverständnisses bei Hans Jonas", *Labyrinth*, Vol.18, Nr.1 (2016): 58-78.
- Murdoch, Iris. *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Penguin Books, 1994.
- Polak, Regina (Hrsg.). *Zukunft. Werte. Europa. Die Europäische Wertestudie 1990-2010: Österreich im Vergleich*. Wien: Böhlau 2011.
- Raynova, Yvanka B. "Phänomenologie als Antwort und Verantwortung. Von Husserl bis Derrida", *Labyrinth*, Vol. 18, Nr.1 (2016): 5-30.
- Raz, Joseph. *Value, Respect, and Attachment*. Cambridge: University Press 2001.
- Riedenauer, Markus. *Orexis und Eupraxia. Ethikbegründung im Streben bei Aristoteles*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- Riedenauer, Markus. "Menschliches Streben bei Aristoteles. Von affektiver Betreffbarkeit zu vernünftigem Handeln", in Murillo, José Sánchez de und Martin Thurner (Hrsg.). *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik*, Band 2. Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
- Sarazin, Thilo. *Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland*. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2014.
- Sartre, Jean-Paul. *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1994.
- Seligmann, Martin. *Der Glücksfaktor. Warum Optimisten länger leben*. Köln: Bastei Lübbe AG, 2003.
- Scheler, Max. "Zur Rehabilitierung der Tugend", in ders. *Vom Umsturz der Werte*. Leipzig: Der neue Geist Verlag, 1919, 12 - 42.
- Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle: Max Niemeyer, 1921.
- Scheler, Max. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- Schleißheimer, Bernhard. *Ethik heute. Die Frage nach dem guten Leben*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- Slote, Michael. "Agent-based Virtue Ethics", in *Midwest Studies in Philosophy* Vol 20, No. 1 (1996): 83-101.
- Slote, Michael. *Morals from Motives*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Stocker, Michael. "Die Schizophrenie moderner ethischer Theorien", in Rippe, Klaus Peter und Peter Schaber (Hrsg.). *Tugendethik*, Stuttgart: Reclam 1998, 1976, 19-41.

Swanson, Christine. *Virtue Ethics. A Pluralistic View*. Oxford: Oxford University Press 2003.

Vogler, Candace. "Natural Virtue and Proper Upbringing", in Julia Peters (ed.). *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*. New York, London: Routledge, 2013, 145-157.

Zagzebski, Linda Trinkaus. *Virtues of the Mind*. Cambridge: CUP, 1996.