

KONKRETE ETHIK

VORBETRACHTUNGEN ZU EINER PHILOSOPHISCHEN TUGENDLEHRE*

Von Otto Friedrich Bollnow , Mainz

1. Das wichtigste Ereignis, das unser Jahrhundert bisher für die philosophische Ethik aufzuweisen hat, ist ohne Zweifel die Ausbildung der Wertethik, so wie sie Max Scheler in seinem Buch über den „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“¹ begründet und Nicolai Hartmann in seiner nicht minder bedeutsamen „Ethik“² weiter systematisch ausgebaut hat. Das sind nach ihrem inneren Gewicht wie nach ihrem äußeren Umfang zwei so überragend bedeutsame Werke, daß wohl auf lange Zeit keine weitere Arbeit an ethischen Problemen' an ihnen wird vorübergehen können. Denn die großen geschichtlichen Erschütterungen, die seitdem über uns hinweggezogen sind, haben bisher nicht die Antwort in einer überzeugenden neuen Formulierung des sittlichen Gedankens hervorgebracht. Der Existentialismus, der bisher am leidenschaftlichsten die Moral eines unbedingten Einsatzes (eines engagement total) verkündet hatte, führte in seinen Konsequenzen doch wieder in die von Scheler und Hartmann angegriffene formale Position der Kantischen Ethik zurück³, so daß sich ihm gegenüber die von jenen erhobene Forderung einer neuen Grundlegung nur um so dringender wiederholen mußte. Darum muß auch die gegenwärtige Betrachtung, obgleich sie in einer ganz andern Richtung vorwärts zu gehen versucht, doch bei der Scheler-Hartmannschen Problematik noch einmal einsetzen. Sie kann vielleicht dabei hoffen, deren geschichtliche Bedeutung aus dem inzwischen gewonnenen größeren geschichtlichen Abstand heraus in einem weiteren, von schulmäßiger Abhängigkeit wie Gegnerschaft unabhängigen Horizont zu sehen.

Die Wertethik richtete sich zunächst gegen das, was man den [312/322] Formalismus der Kantischen Ethik genannt hat, und suchte dem gegenüber den materialen, d. h. inhaltlich konkreten Gesichtspunkt in der Ethik neu zu begründen. Aus größerem Abstand heraus gesehen dürfte jedoch die Bedeutung dieses neuen Ansatzes weit über die dabei ursprünglich leitende Fragestellung hinausgehen, dieser vielmehr nur eine gewisse auslösende, „katalysatorische“ Wirkung zukommen. Der Schelersche Angriff richtete sich nämlich, was Scheler selber nicht genügend beachtet hatte, in seiner Substanz nicht nur gegen den Formalismus der Kantischen Ethik, sondern sehr viel allgemeiner gegen das, was man als den Konstruktivismus der modernen Ethik bezeichnen könnte. Und dieser ist keineswegs auf Kant und die unter seinem Einfluß stehende Pflichtenethik beschränkt, er äußert sich auch in ganz andern Formen und war, vor allem in den naturalistischen Systemen, lange vor Kant vorhanden, wenn er mit ihm dann auch — wenn man von der philosophisch abseits stehenden Ausnahme der katholischen Moraltheologie absieht — zur fast uneingeschränkten Herrschaft gekommen ist. Wir verstehen dabei unter Konstruktivismus das Bestreben, die Mannigfaltigkeit der sittlichen Erscheinungen von einem einheitlichen Prinzip aus abzuleiten. Ob dieses nun im einzelnen der Nutzen für die Gesellschaft ist oder der staatenbildende Wille zur Macht (Nietzsche) oder das Mitleid (Schopenhauer) oder sonst irgend etwas andres (wir brauchen die verschiedenartigen Systeme hier nicht im einzelnen zu besprechen): gemeinsam ist ihnen bei aller inhaltlichen Verschiedenheit das eine, nämlich das Streben, die Gesamtheit der sittlichen Erscheinungen auf einen einzigen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen, sie von ihm her zu erklären und

* Erschienen in der Zeitschrift für philosophische Forschung, VI. Jahrg. 1952, Heft 3, S. 321-339. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

¹ Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik, Halle a. d. Saale 1913-16.

² Nicolai Hartmann, Ethik, Berlin und Leipzig 1926.

³ Vgl. O. F. Bollnow, Existentialismus und Ethik, Die Sammlung, 4. Jahrg. 6. Heft, 1949.

zu rechtfertigen. Ihr gemeinsamer Ausdruck ist das konstruktive, jeden Blick für die Mannigfaltigkeit der Gegebenheiten verstellende Grundprinzip, das Geiger einmal sehr treffend als das Prinzip des „Nichts-anderes-als“ bezeichnet hat.⁴ So verschieden auch die einzelnen Erscheinungen sein mögen, ihre Verschiedenheit interessiert hier nicht mehr, denn „in Wirklichkeit“ sind sie doch nur Auswirkungen eines und desselben Grundprinzips, auf dieses zurückzuführen und von diesem her zu begreifen. Und wenn Bergson neuerdings „zwei Quellen der Moral“ unterschieden hat⁵, so führt das zwar einen bedeutsamen Schritt über das aus einem einzigen Prinzip abgeleitete Schema hinaus, bleibt grundsätzlich aber doch im selben konstruktiven Ansatz befangen.

Hier setzt dann die gar nicht hoch genug einzuschätzende Leistung von Scheler und Hartmann ein: daß sie den Blick erst einmal von der [322/323] beengenden Frage nach der Begründung der Ethik freigemacht und für die ganze große Mannigfaltigkeit der sittlich belangvollen Phänomene, das ist bei ihnen für das ganze Reich der „Werte“ freigelegt haben. Mit ihnen ist dann der Weg zu einer offenen, phänomenologischen Behandlung der Ethik geöffnet. Dabei darf dieser Hinweis selbstverständlich nicht so verstanden werden, als ob er die Frage nach der Begründung der Ethik schlechterdings verwehren wolle. Es handelt sich nur um die Stellung, die diese im gesamten Aufbau einzunehmen hat. An den Anfang der Ethik gestellt, wirkt sie in der Tat vernichtend, weil sie die Mannigfaltigkeit der Gegebenheiten von vorn herein nivelliert. Erst nachdem diese Mannigfaltigkeit in einer genauen phänomenologischen Deskription gegen jede Gefahr einer konstruktiven Vereinfachung gesichert ist, kann dann auch die tiefer dringende Frage nach ihrer Begründung angesetzt werden.

2. Aber trotz allem griffen Scheler und Hartmann zu kurz, weil sie an einer Forderung der von ihnen bekämpften kantischen Ethik festhielten, nämlich der Forderung einer streng apriorischen Begründung. Von hier aus wurden sie auf die Werte als auf eine von aller empirischen, insbesondere anthropologischen Beimischung freien apriorischen Gegebenheit geführt. Sie konnten so nicht über diese hinweg zu den konkreten ethischen Phänomenen vordringen, so wie wir sie im Bereich der Tugenden vorzufinden glauben. Die Forderung der Apriorität, an den Anfang der Ethik gestellt, wirkt nicht minder vernichtend wie das zuvor genannte konstruktive Prinzip, denn sie verstellt wiederum den Blick für die Mannigfaltigkeit der sittlichen Erscheinungen, wie sie ein reiches geschichtliches Wissen inzwischen vor uns ausgebreitet hat. Dabei darf der Verzicht auf die vorgängig erhobene Forderung der Apriorität nicht einmal im Sinne eines historischen Relativismus aufgefaßt werden: Auch wenn wir überzeugt sind, daß in der Vielzahl der geschichtlichen Abwandlungen eine einheitliche Stimme der Menschlichkeit hindurchwirkt, die es ermöglicht, sich über die Grenzen der Kulturen hinweg bis zu den fernsten Völkern zu verstehen, so bleibt doch die Frage, ob sich dieses Gemeinsame in der Form einer abstrakten Allgemeinheit als ein ablösbarer, fixierbarer Bestandteil herausheben und als der allein verpflichtende Kern jeder Ethik hinstellen läßt.

Aus der Forderung nach einer apriorischen Begründung ist die Sackgasse zu verstehen, in die die Forderung einer phänomenologischen Ethik durch den Ansatz der Wertethik hineingeführt worden ist. Für eine durchgeführte Auseinandersetzung mit der Wertethik ist hier nicht der Ort. Nur ein paar Andeutungen mögen verständlich [323/324] machen, daß es sich bei allen Verdiensten, die die Wertphilosophie im Rahmen einer theoretischen Philosophie haben mag, zum mindesten in der ethischen Fragestellung um eine Sackgasse handelt.

Zum ersten ist klar und auch verschiedentlich bemerkt worden, daß der Umkreis der Werte mit seinen ästhetischen und wissenschaftlichen, allgemein seinen geistigen und kulturellen Werten über den Bereich des sittlich — zum mindesten direkt — Belangvollen weit hinaus-

⁴ Moritz Geiger, Alexander Pfänders methodische Stellung, in: Alexander Pfänder zum 60. Geburtstag. Neue Münchener Abhandlungen, hg. v. E. Heller u. F. Löw, Leipzig 1933.

⁵ Henri Bergson, Die beiden Quellen der Moral und der Religion, Übersetzung Jena 1933.

reicht. Von ihnen her kann daher das spezifisch Sittliche nicht begriffen werden. Zum zweiten aber baut die Wertethik, von einer apriorischen Vorzugsordnung zwischen den Werten ausgehend, ein Reich der Werte in seiner objektiven Ordnung auf, so wie es unabhängig von jedem menschlichen Bezug dasteht. Aber sie nimmt dabei keine Rücksicht auf das jeweils an eine bestimmte Situation gebundene Subjekt; sie kann ihm nicht sagen, was es in einer bestimmten Situation zu tun hat. Und eben dies allein interessiert doch im Grunde die Ethik. Die Wertphilosophie überspringt also in einer theoretischen Betrachtung die Endlichkeit des Menschen. Diese Schwierigkeit hatte schon Nicolai Hartmann dahin geführt, neben der „Werthöhe“ auch eine „Wertstärke“ einzuführen, die mit wachsender Höhe abnimmt,⁶ aber er sprengt auch damit nicht die grundsätzlich theoretische Haltung. Es ist darum bezeichnend, wie neuerdings Reiner, obgleich ausdrücklich auf wertphilosophischem Boden stehend, bei der Formulierung des praktischen sittlichen Gesetzes zu einer völligen Abkehr von jeder Rücksicht auf die theoretische Rangordnung der Werte gezwungen wird.⁷

3. So kommt es darauf an, gegenüber der wertphilosophischen Verengung die volle Breite einer phänomenologischen Betrachtung für die Ethik wiederzugewinnen. Einen Ansatzpunkt scheint Scheler selber an der Stelle zu geben, wo er zwischen den „Sachwerten“ und den „Personwerten“ unterscheidet und unter den letzteren wieder neben den „Werten der Person selbst“ die „Tugendwerte“ versteht.⁸ Die Gegenstandswerte, das ist der Bereich, wo die wertphilosophische Betrachtung weit über den eigentlich ethischen Bereich hinausgreift und der darum für die im engeren Sinn ethische Fragestellung unfruchtbar bleibt. Das Problem der Tugendwerte aber wird bei Scheler nicht weiter verfolgt, und grade dies ist die notwendige und bezeichnende Folge seines ursprünglich theoretischen Ansatzes. „Wie sich [324/325] diese Grundwerte (gemeint sind die des Angenehmen und Unangenehmen, des Edlen und Gemeinen, die „geistigen Werte“ und die des Heiligen und Unheiligen) mit den Ideen von Person und Gemeinschaft verknüpfen und „reine Persontypen“ wie Heiliger, Genius, Held, führender Geist. Künstler des Genusses . . . aus sich gewinnen lassen, sei hier — wo wir uns nur an das Elementarste halten — nicht weiter entwickelt“.⁹ Damit werden also die konkreten Tugenden zu etwas Abgeleitetem, untergeordnet jenen allgemeinen Wertmodalitäten des Angenehmen, Edlen, Geistigen und Heiligen, und diese umgekehrt zu dem wahrhaft Ursprünglichen. Dieses Verhältnis aber scheint von vorn herein verkehrt gesehen zu sein. In Wirklichkeit sind jene allgemeinen Wertmodalitäten nur eine nachträgliche Abstraktion aus dem, was in der Ethik von je her als Tugenden bezeichnet worden ist, Ja man kann sagen, daß im Begriff der Tugend dasjenige ursprünglich und echt ergriffen worden ist, was in der Bezeichnung als „Personwert“ oder „Persontypus“ in eine unangemessene und verengende Theorie hineingepreßt worden ist. Das in der Wertphilosophie in Angriff genommene Problem einer Phänomenologie des ethischen Bereichs führt darum notwendig zu einer phänomenologischen Untersuchung der Tugenden.

Bei Hartmann liegen die Dinge etwas anders und führen schon wesentlich weiter in der hier ins Auge gefaßten Richtung. Denn Hartmann entwickelt in dem groß gespannten Zusammenhang seiner „Ethik“ eine umfangreiche (über hundert Seiten umfassende) Darstellung der „speziellen sittlichen Werte“, worunter er die „Tugendwerte“ versteht.¹⁰ Wenn aber diese fast unerschöpfliche Fundgrube bedeutsamer ethischer Erkenntnisse in der modernen Literatur kaum ausgewertet, ja kaum überhaupt beachtet zu sein scheint, und wenn überdies, wie die

⁶ N. Hartmann, a. a. O., S. 541 ff.

⁷ Hans Reiner, Das Prinzip von Gut und Böse, Freiburg i. B. 1949.

⁸ Max Scheler, a. a. O., S. 99.

⁹ Max Scheler, a. a. O., S. 108/09.

¹⁰ Nicolai Hartmann, a. a. O., S. 379 ff. Vgl. meine Darstellung in der Gedenkschrift für Nicolai Hartmann.

eingehendere Analyse immer wieder zeigt, die betreffenden Tugenden bei Hartmann selber nicht bis in ihren tieferen Grund hinein verfolgt worden sind, so ist auch das wiederum kein Zufall, sondern beruht darauf, daß das Problem der Tugenden auch hier in den unangemessenen Rahmen der Wertphilosophie hineingespannt worden ist und in diesem nicht zu seiner angemessenen Entfaltung kommen kann.

Demgegenüber liegt natürlich der Einwand nahe, daß es weiter nichts sei als eine Frage der Terminologie, ob man von Tugenden ausginge oder von Werten. Darauf wäre aber zunächst zu antworten, daß schon das eine nicht unwichtig sei, die Frage aus einer verengenden, schulmäßig gebundenen Perspektive befreit und damit den Weg [315/326] zur Verständigung mit dem geöffnet zu haben, von dem in der unbefangenen Diskussion moralischer Fragen unter dem Namen der Tugenden schon immer die Rede gewesen ist. Aber die Frage ist mehr als eine Angelegenheit der Terminologie. Zwar könnte man formal daran denken, jeder Tugend einfach einen entsprechenden Wert zuzuordnen und so von einem Wert der Tapferkeit, der Besonnenheit, des Fleißes usw. zu sprechen; der Mannigfaltigkeit der menschlichen Tugenden entspräche dann eine solche im Reich der Werte. Aber abgesehen davon, daß dies formal nur eine überflüssige Verdoppelung darstellen würde, ist es auch sachlich nicht ganz angemessen. Das Wesen einer bestimmten Tugend ist nur aus einer bestimmten Auslegung des gesamten menschlichen Verhaltens zu begreifen. Was beispielsweise Tapferkeit von Mut unterscheidet, ist in der Sprache der Werte kaum auszudrücken. Oder wenn man, an einem andern Beispiel, versuchen wollte, den Wert des Fleißes der Ebene der den wirtschaftlichen Werten entsprechenden Personwerte zuzuordnen, so würden sich unabsehbare Schwierigkeiten ergeben, weil sich dieselbe Haltung des Fleißes auch in der künstlerischen und wissenschaftlichen Arbeit bewährt. Eine einzige Tugend durchdringt jeweils den ganzen Menschen und zwar so, wieder am Beispiel des Fleißes verdeutlicht, daß sie nicht einer bestimmten, hier untergeordneten Ebene zuzuordnen ist, sondern in ihrer bestimmten Weise zugleich auch an den letzten Kern des Menschen rührt. Das alles ist in der Sprache der Werte nicht (oder doch nur unter äußersten Schwierigkeiten) wiederzugeben.

Wie immer man die Dinge nimmt, für den unbefangenen Blick ist jedenfalls die Mannigfaltigkeit der Tugenden sehr viel reicher und differenzierter, dafür auch sehr viel wandelbarer als diejenige der Werte. Und schon dieses zwingt, in der Behandlung der Ethik von den Werten wieder zu den ursprünglicheren Gegebenheiten der Tugenden zurückzukehren. Dabei ist ganz klar, was Scheler zu seiner wertphilosophischen Position geführt hat. Es war die Forderung der Apriorität, die ihm allein eine strenge Begründung des sittlichen Anspruchs zu gewährleisten schien. Die Tugenden sind in einer solchen Mannigfaltigkeit sich wechselseitig durchdringender Formen gegeben, so einbezogen in den ständigen Wandel aller geschichtlichen Erscheinungsweisen, daß es völlig aussichtslos erschien, den Tugenden mit der Forderung einer apriorischen Gültigkeit entgegenzutreten. Darum mußte Scheler „hinter“ den Tugenden nach einer andern Gegebenheit suchen, die ihm aller historischen Relativität enthoben zu sein schien, und darum mußte er das Reich der apriorisch gültigen Werte aufbauen, das, hinter den Tugenden gelegen, den Tugenden erst ihre Gültigkeit verleiht. Was sich von ihm her aber als „Tugendwerte“ fassen läßt, das sind höchstens abstrakte allgemeine Tugendschemata, [326/327] die der wirklich gestaltenden Funktion der konkreten Tugenden im menschlichen Leben nicht gerecht werden können und die die wirklich ursprünglichen sittlichen Gegebenheiten von vorn herein in ein verzerrendes Licht rücken. Was alles mit diesem wertphilosophischen Ansatz verdorben wird, das läßt sich nicht vorher theoretisch ableiten, sondern das läßt sich erst hinterher an der durchgeführten Analyse konkreter Tugenden zeigen. Aber auch schon unabhängig davon dürfte es deutlich sein, wie wichtig es ist, über den behindernden Wertgesichtspunkt hinweg zu einer möglichst unbefangenen und möglichst breiten Analyse der Tugenden zu kommen.

4. Wenn man die Schelersche und Hartmannsche Ethik in diesem umfassenderen Gesichts-

punkt sieht, als die durch den Wertgesichtspunkt nur eingeeengte Richtung auf eine inhaltliche Erfassung des gesamten sittlichen Bereichs in allen seinen verschiedenen Verzweigungen, dann richtet sich dieser Vorstoß nicht nur gegen die Kantische Pflichtenethik, von der er zunächst seinen Anstoß nahm, sondern darüber hinaus gegen das unphänomenologische konstruktive Prinzip der neueren Ethik überhaupt, das die Frage nach der Begründung der Ethik an den Anfang stellte und damit den Blick für die inhaltliche Fülle der sittlichen Welt von vorn herein verstellte, nicht wesentlich anders als es Descartes seinerzeit auf erkenntnistheoretischem Gebiet mit dem Vorrang der Gewißheitsfrage getan hatte. Dieser Vorstoß knüpft damit, vielleicht ohne daß sich ihre Urheber darüber voll im klaren waren, an die große alte Überlieferung der Ethik an, die sich im wesentlichen bis zu Kant hin (wenn wir von weiter zurückreichenden empiristischen Vorstößen absehen) und zum Teil sogar noch über Kant hinaus einheitlich durchgehalten hatte. Diese fragte nämlich nicht zunächst oder gar ausschließlich nach der Begründung der Ethik, sondern suchte zunächst die ethischen Gegebenheiten in ihrer Mannigfaltigkeit auszubreiten. Diese große ethische Tradition war zu ihrem größten Teil (wenn auch nicht ausschließlich), worum es auch uns hier geht, nämlich Tugendlehre.

Und so stehen diese großen ethischen Systeme für uns heute in einer neuen Ursprünglichkeit da: Platon, der neben manchen Einzeluntersuchungen in seinem „Staat“ die Grundlagen in dem später lange nachwirkenden System der Kardinaltugenden legte, Aristoteles in seinen ausgebreiteten und sorgfältigen Untersuchungen der Tugenden, Thomas von Aquino, der ganz in derselben Tradition bleibt, aber zugleich die sogenannten christlichen Kardinaltugenden hinzufügt, und dann Descartes, Geulincx, Spinoza usw. Sie alle entwickeln mit einer gewissen Selbstverständlichkeit ihre Tugendlehre, d. h. die Übersicht [327/328] über den inhaltlich ausgebreiteten Bereich der Tugenden, wobei die Art der Auswahl und Zusammenstellung natürlich wechseln kann. Vor allem Aristoteles ist in der Weite seines Blicks ein ewig unerreichbares Beispiel.

Aber auch die Kantische Ethik ist bekanntlich gar nicht so eindeutig formal, wie sie der Wertethik erschien. Die im 19. Jahrhundert an ihn anknüpfende Tradition legte ausschließlich die „Kritik der praktischen Vernunft“ und die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ zugrunde, aber vernachlässigte demgegenüber, was Kant in der „Metaphysik der Sitten“ ausgeführt hatte, ganz abgesehen davon, daß er auch die Notwendigkeit einer empirischen Moralphilosophie ausdrücklich anerkannt hatte. Wenn auch die erstgenannten Schriften wesentlich aufschlußreicher für das Kantische System sind, so ist die „Metaphysik der Sitten“ doch darum so wichtig, weil sie hier Kant im engen Zusammenhang mit der großen stetigen ethischen Tradition zeigt, mit einer breit durchgeführten inhaltlichen Pflichtenlehre. Das ist wichtig, weil es zeigt, wie selbst bei Kant noch der Bereich, gegen den sich vor allem der Vorwurf des Formalismus richtete, wie selbst die Pflichtenlehre durchaus einer differenzierenden inhaltlichen Behandlung fähig ist. Das Postulat einer Überwindung des Formalismus hätte also nicht notwendig die Preisgabe der Pflichtenethik verlangt, und sie läßt sich, wenn man von einer unbefangenen Auslegung des Pflichtbegriffs ausgeht, noch sehr viel breiter in ihrem inhaltlichen Umfang entfalten. Doch das gehört nicht mehr in den gegenwärtigen Zusammenhang.

Nach Kant hat Schleiermacher noch einmal die ganze Breite der ethischen Überlieferung in einem großen System zusammengefaßt, zugleich freilich mit den dialektischen Formen seines Denkens auch wieder vergewaltigt. Schleiermacher ist das letzte große System der ethischen Tradition, an dem wir uns noch heute immer wieder sinnvoll orientieren. Dabei unterschied er drei große Bereiche oder besser Gestalten der Ethik: die Güterlehre, die Pflichtenlehre und die Tugendlehre, wobei diese nicht eigentlich als Bereiche nebeneinander stehen, sondern jede von ihnen zugleich das Ganze der Ethik darstellt, gesehen nur jeweils von einem besonderen Gesichtspunkt. Wenn wir uns, zur Vergewisserung unserer eignen Überlegungen, für einen Augenblick an dieser Dreiteilung orientieren, so umfaßt die Schelersche Ethik, indem sie unter der Forderung der Materialität die Pflichtenlehre als formal beiseiteschiebt, die beiden

restlichen Bereiche der Tradition, nämlich sowohl die Tugend- wie auch die Güterlehre, beide unter dem Gesichtspunkt des Werts, der Person- wie Gegenstandswert sein kann, zusammengefasst. Daß die Tugendlehre darin nur verzerrt erscheinen kann, wurde schon erwähnt; daß aber auch der Auf- [328/329] gabenkreis der alten Güterlehre bei der Übersetzung in die wertphilosophische Sprache nicht voll umfaßt werden kann, gehört nicht mehr in diesen Zusammenhang. Die uralt© und für die unbefangene Einstellung in der Ethik so natürliche Grundfrage nach dem glücklichen Leben findet in ihr keinen Platz. Aber das betrifft nicht nur die Schelersche Ethik, sondern darüber hinaus die moderne ethische Fragestellung überhaupt, in der schon nach dem Glück zu streben, ja nur die Frage nach dem Verhältnis von Tugend und Glück zu stellen, von vorn herein fast schon als unsittlich gilt.

An diese ältere Überlieferung ist heute wieder anzuknüpfen. Nachdem lange Zeit hindurch die Behandlung der philosophischen Ethik durch die Frage nach dem Grund der sittlichen Forderung und dem Ursprung ihrer Erkenntnis vorzeitig verengt und damit die volle Weite und Unbefangtheit in der sittlichen Fragestellung verloren gegangen war, kommt es heute darauf an, den von Scheler und Hartmann richtig eingeschlagenen, aber dann durch ihren Wertbegriff wieder in die Enge geführten Weg zu einer materialen Ethik weiter zu verfolgen. Vor allem in der Tugendlehre ist heute wieder Neuland zu gewinnen, denn die alte Überlieferung ist ja in einem solchen Maße abgerissen, daß man dieses altbekannte Land der großen Überlieferung heute gradezu als Neuland bezeichnen muß. Freilich darf man sich dabei nicht verhehlen, daß man nicht einfach unbefangen an die alte Überlieferung anknüpfen kann. Nicht nur, daß der von Platon und Aristoteles behandelte Umfang des Tugendreichs inzwischen und vor allem durch das Auftreten des Christentums mit seiner ganz neuen Tugendhaltung wesentlich erweitert und verwandelt worden ist, darüber hinaus ist durch das moderne geschichtliche Bewußtsein der Blick für den geschichtlichen Wandel aller Tugendbegriffe so sehr geschärft worden, daß wir nur vor diesem Hintergrund eine philosophische Tugendlehre zu entwickeln hoffen dürfen, ja bei der Größe des Feldes überhaupt nur Teile in Angriff nehmen können. Auf systematisch-philosophischem Gebiet ist die Anzahl der Vorarbeiten verschwindend gering. Neben den schon erwähnten Teilen der Hartmannschen „Ethik“ ist hier im wesentlichen nur zweier Denker in Dankbarkeit zu gedenken: Dietrich von Hildebrandt hat in der Fortführung der alten phänomenologischen Tradition eine ganze Reihe von alten christlichen Tugendbegriffen eindringlich behandelt.¹¹ Joseph Pieper hat sodann in einigen bedeutsamen Arbeiten vom thomistischen Boden aus einige [329/330] der alten platonisch-christlichen Kardinaltugenden neu vergegenwärtigt.¹²

Reicher liegt das historische Material, über die altgermanische und hochmittelalterliche Welt, namentlich aber über das griechische und römische Altertum liegen wertvolle Einzeluntersuchungen vor. Sie zeigen freilich die ganze Differenziertheit der Fragestellung, und daß man diese historischen Tugendbegriffe keineswegs unbedacht für eine von der Gegenwart ausgehende systematische Fragestellung verwerten kann.

5. Am Anfang jeder den Tugenden gewidmeten Untersuchung scheint die Frage nach dem Wesen der Tugend selber stehen zu müssen. Es zeigt sich jedoch, daß diese allgemeine Fragestellung wenig ergiebig ist und nicht erheblich über das im alltäglichen Sprachgebrauch schon Enthaltene hinausführt. Man könnte von der sprachlichen Herkunft des Worts ausgehen und daran erinnern, daß das deutsche Wort Tugend von taugen herkommt, daß Tugend also zunächst die Tauglichkeit für einen bestimmten Zweck bedeutet, ähnlich wie es auch beim alten

¹¹ Dietrich von Hildebrandt, *Sittliche Grundhaltungen*, Mainz 1946, ders. *Reinheit und Jungfräulichkeit*, Zürich-Köln 1950, ders. unter dem Pseudonym Peter Ott, *Die Umgestaltung in Christus*, Einsiedeln-Köln 1944.

¹² Josef Pieper, *Traktat über die Klugheit*, ders. *Vom Sinn der Tapferkeit*, ders. *Zucht und Maß*, ders. „über die Hoffnung“, ders. *Muß und Kult*, ders. *Kleines Lesebuch von den Tugenden des menschlichen Herzens*, Hegner-Bücherei, München in zahlreichen Auflagen.

griechischen Begriff der arete der Fall war, der die „Güte“ beispielsweise auch eines Haustiers oder eines Werkzeugs bezeichnen konnte. Man könnte dann weiter daran erinnern, daß dieser Begriff sich dann vorwiegend im kriegerischen Bereich ausgebildet hat, entsprechend dem lateinischen Begriff der virtus, daß er sich hier also zunächst als Bezeichnung für eine bestimmte Tugend entwickelt und erst hinterher zum allgemeinen Tugendbegriff ausgeweitet (oder formalisiert) hat. Und man könnte weiterhin noch daran denken, wie die weitere Fortbildung dieses Begriffs sodann durch den besonderen Geist der christlichen Lebenshaltung bestimmt gewesen ist. Alle, diese Zusammenhänge sind wichtig, würden aber sogleich in die geschichtliche Fragestellung hinüberführen und somit für das allgemeine Wesen der Tugend wenig ergeben. Wir beschränken uns daher auf ganz wenige allgemeine vorausdeutende Überlegungen.

Von Tugenden kann man, wenigstens in der deutschen Sprache, nur beim Menschen sprechen. Wenn man gelegentlich auch dem Tier eine Tugend zuspricht, etwa dem Pferd den Stolz oder dem Esel die Geduld (oder gar dem Veilchen die Bescheidenheit), so ist das nur gleichnishaft zu verstehen. Das bedeutet: von Tugenden kann man nur bei einem Wesen sprechen, das in seinem Verhalten für sein Verhalten verantwortlich ist. Die Tugenden werden darum dem Menschen [330/331] zum Verdienst, ihr Gegenteil, die Untugenden oder Laster zum Vorwurf angerechnet. Das aber bedeutet: indem wir in Bezug auf den Menschen von Tugenden sprechen, haben wir in ihm schon eine Freiheit vorausgesetzt. Trotzdem ist es wieder nicht so, wie Sartre es gemeint hat, daß der Mensch in seiner Freiheit einfach seine Tugenden wählt und in diesem Sinn dann für seine Wahl verantwortlich ist.¹³ Die Tugenden hängen vielmehr irgendwie schon tiefer mit dem bleibenden Wesen des Menschen zusammen, und wenn der Mensch für seine Tugenden und Laster verantwortlich ist, dann doch in einer andern und schwerer zu bestimmenden Weise, als er für seine Handlungen verantwortlich ist.

Wenn auch der Mensch seine Tugenden in seinen Handlungen bewährt, so sind die Tugenden doch darum nicht Eigenschaften der einzelnen Handlungen, sondern etwas, was sich in der Reihe der Handlungen als ein bestimmter gleicher Zug durchhält. (Dies eben kommt im griechischen Begriff der hexis zum Ausdruck, wie ihn Aristoteles in der Definition der Tugend zugrunde legt). Die Tugend bezeichnet eine allgemeine, über die einzelne Handlung hinausgehende Verfassung des Menschen. Doch bedeutet dies auf der andern Seite natürlich nicht, daß die Tugenden in einer zeitlich unabhängigen Weise mit dem Wesen des betreffenden Menschen fest gegeben sind. Ihr sittlicher, d. h. auf Freiheit beruhender Charakter bedeutet, daß die Tugenden nicht mit dem Menschen gegeben sind, sondern von ihm erst hervorgerufen werden müssen. Und es ist die Frage, in welcher Weise dies möglich ist.

Auf der andern Seite: die Tatsache, daß der Mensch die Tugenden in seiner Eigenschaft als freies Wesen hervorbringen kann und in dieser Weise dann für sie verantwortlich ist, braucht nicht zu bedeuten, daß er sie darum auch erstreben soll und kann. Im Gegenteil: es wiederholt sich hier, was Scheler seinerzeit vom Wert des Guten gesagt hatte, daß er sich immer nur „auf dem Rücken der Handlung“ ausbilden könne. Man kann ohne verhängnisvolle Perversion eine Tugend gar nicht als eine wertvolle Eigenschaft erstreben. Man kann nicht tapfer sein wollen. Man kann sich nur in einer bestimmten Lage tapfer für ein Ziel einsetzen, wobei man das Ziel fest ins Auge faßt — und nicht die Tapferkeit. Man kann höchstens in einer solchen Lage den Regungen der Feigheit bewußt widerstreben. Man kann nicht mäßig sein wollen, man kann höchstens in einer bestimmten Lage den störenden Wirkungen der Unmäßigkeit widerstehen. Und so weiter bei den verschiedenen Tugenden, wobei es sich bei den einzelnen wiederum sehr verschieden verhält. Man kann z. B. überhaupt nicht weise sein [331/332] wollen, man kann es — vielleicht — nur werden; man kann höchstens seine Einsicht erweitern, an der Beherrschung störender Affekte arbeiten usw. Man kann nicht geduldig sein wollen, sondern nur

¹³ Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*, Paris 1946.

der Sache ihre Zeit lassen usw. in den verschiedenen Möglichkeiten. Und eben weil der Mensch nicht nach Tugenden streben kann, ohne damit sofort wieder dem Laster der Eitelkeit zu verfallen, weil sich die Tugenden nur wie von selber ausbilden, wenn der Mensch in der betreffenden Lage mit Entschiedenheit das Richtige tut, darum ergibt sich der enge Zusammenhang zwischen Tugend und Gewohnheit.

Wenn dem aber so ist, dann ergibt sich die Frage, in welcher Weise überhaupt eine Ethik von den Tugenden her aufgebaut werden kann. Man kann dem Menschen die Pflichten zeigen, die er erfüllen soll, und die Güter, nach denen er streben soll, aber nicht in derselben Weise die Tugenden, die er in sich verwirklichen soll. Und hier liegt in der Tat die eine wesentliche Schwierigkeit der Tugendethik. Die Antwort liegt darin, daß die philosophische Tugendlehre als solche überhaupt keine Anweisung zum sittlichen Verhalten geben kann. Das schon darum nicht, weil es zu viele und verschiedenartige, z. T. sogar einander widersprechende Tugenden gibt. Eine philosophische Tugendlehre ist als solche erst eine Phänomenologie der sittlichen Haltungen. Sie gewinnt eine eigne sittliche erziehende Bedeutung erst hinterher dadurch, daß sie das Organ für die Erkenntnis sittlicher Qualitäten schärft. Die Behandlung der Tugenden ist sittlich erziehend nur insofern, als sie dem Menschen die Größe und die Schönheit der Tugenden vor Augen stellt, ihn neue Züge sehen läßt und ihm die tiefere Bedeutung des bisher Verkannten oder nur oberflächlich Verstandenen aufdeckt. Es ist hier nicht wesentlich anders, als es Jaspers im dritten Band seiner „Philosophie“ von der „spielenden“ philosophischen Behandlung der überlieferten metaphysischen Systeme entwickelt hat: die philosophische Behandlung kann nur die Fülle der Tugenden vergleichend hinstellen und muß es abwarten, an welcher bestimmten Stelle der Einzelne von einer bestimmten Tugend ergriffen wird. Sie kann nur die Notwendigkeit von Tugend überhaupt zeigen, nicht aber von sich aus zwischen deren verschiedenen Möglichkeiten unterscheiden.

6. Wenn so die Tugenden und Laster vom Menschen (wenn auch indirekt) in der Freiheit seines Handelns hervorgebracht werden und ihm darum in der sittlichen Bewertung als Verdienst oder als Versagen angerechnet werden, so ist es doch schwer, die Grenze dieser Tugenden und Laster von denjenigen Eigenschaften zu ziehn, die dem Menschen sei es von Natur aus mitgegeben, sei es auch in einer ethisch [332/333] indifferenten Weise im Leben zugewachsen sind und die als solche der Gegenstand einer wertfreien psychologischen und insbesondere charakterologischen Forschung sind. Wie kann man in einer verlässlichen Weise eine sittliche Tugend von einer wertfrei festzustellenden Charaktereigenschaft unterscheiden? Das heißt allgemein: wie verläuft in der Tugendlehre die Grenze zwischen Psychologie und Ethik? Die überlieferte Auffassung sieht hier kein Problem. Die Ethik als eine Normwissenschaft hat nichts mit der Psychologie als einem empirischen Forschungsgebiet zu tun. Insbesondere wenn man auf eine apriorische Grundlegung der Ethik Wert legt — und darin sind dann Kant und Scheler völlig einig — muß man die beiden Bereiche auf das strengste scheiden. Die Psychologie muß sich um der Reinheit ihrer empirischen Forschung willen hüten, irgend einen ethischen, d. h. wertenden Gesichtspunkt in ihre Untersuchungen einfließen zu lassen. Und umgekehrt darf die Ethik um der Reinheit ihrer besonderen Fragestellung willen sich durch keinerlei psychologische Überlegungen beeinflussen lassen. Psychologie und Ethik sind säuberlich geschiedene und wechselseitig voneinander unabhängige Disziplinen. Aber wenn sich dieser Gesichtspunkt noch bis zu einem gewissen Grade (wenn auch hier schon sehr problematisch) bei der Pflichten- und Güterlehre durchführen läßt, so versagt er doch völlig bei der Tugendlehre, und die Fragwürdigkeit der überlieferten schulmäßigen Disziplineneinteilung tritt hier mit besonderer Deutlichkeit zutage. Man muß hier zunächst daran erinnern, daß manche Tugenden, Mut und Beharrlichkeit z. B., schon in einem weitgehenden Maße in der natürlichen Veranlagung des einzelnen Menschen angelegt sein können, die andre Menschen sich erst entgegen ihrer natürlichen Veranlagung mühsam erkämpfen müssen, während es wieder andre Tugenden gibt, wie beispielsweise die Demut, die grundsätzlich nur gegen den

Zug des natürlichen Lebensgefühls gewonnen werden können. Und schon hiermit bewegen wir uns in einer zum mindesten auch der Psychologie angehörigen Ebene.

Und umgekehrt braucht man nur ein beliebiges modernes Lehrbuch der Charakterologie aufzuschlagen, etwas Lersch' „Aufbau des Charakters“ oder Welleks „Die Polarität im Aufbau des Charakters“¹⁴, und die hierin verwandten Grundbegriffe zu überdenken, Begriffe wie Furcht, Scham, Frechheit, Echtheit usw. (es lohnt sich nicht, die einzelnen Beispiele zu häufen oder nur die wichtigsten unter ihnen auswählen zu wollen, weil es von allen in gleicher Weise gilt): Man erkennt sofort, daß sie alle (zum mindesten: auch) einer ethischen Behandlung zugänglich sind. Ja man kann sagen, daß es grundsätzlich [333/334] keine Charaktereigenschaft gibt, die nicht zugleich auch unter ethischem Gesichtspunkt als Tugenden oder Laster betrachtet werden können und müssen, wenn auch einschränkend wieder hinzuzufügen ist, daß das Maß, in dem eine Charaktereigenschaft sittlich belangvoll ist, im einzelnen Fall sehr verschieden ist. Aber das gilt nicht nur von den Charaktereigenschaften, auch von den Affekten und Gefühlen, (Freude, Glück, Seligkeit, Trauer, Benommenheit, Ärger, Zorn¹⁵ usw.) ist gar nicht auszudenken, in welcher Weise man sie psychologisch behandeln soll, wenn man sich dabei gegen die Möglichkeit einer ethischen Grenzüberschreitung vorsichtig abzusichern sucht.

Die Verhältnisse innerhalb der Psychologie stehen hier nicht zur Diskussion, und auch innerhalb der Ethik dürfen wir uns auf den engeren Bereich der Tugendlehre beschränken. Hier jedenfalls ist gar nicht abzusehen, in welcher Weise ein ethisch zu behandelnder Bereich der Tugenden gegen eine empirisch-psychologische Fragestellung abgegrenzt werden könnte, ohne damit die ethische Problematik ihrer Fülle und ihrer Lebensnähe zu berauben. Man würde nichts als ein leeres abstraktes Gerüst behalten, mit dem man nicht mehr in das lebendige Leben eingreifen kann. Die Ressortfragen sind hier, wie überhaupt, unfruchtbar. Psychologie und Ethik sind als Gegenstandsbereiche überhaupt nicht gegeneinander abzugrenzen; in ihren Gegenständen überschneiden sie sich zu weiten Teilen, und der Unterschied liegt nur in der Fragestellung, mit der sie an ihre Fragen herangehen,¹⁶ und diese zielt, in ihrer spezifischen Blickweise, zugleich immer auf den ganzen Menschen, der in seinem Wesen unteilbar ist. Darum ist es wichtig, unbekümmert um methodische Bedenken zunächst einmal möglichst unbefangen auf das Ganze zuzugehen.

7. Aber noch ein anderes ist es, was die Abgrenzung eines bestimmten Tugendkanons von vorn herein verhindert und was die moderne Wiederholung der Tugendlehre gegenüber der Lage beispielsweise bei Aristoteles und Thomas wesentlich erschwert. Das sind die Folgen des geschichtlichen Bewußtseins, die wir schon vorhin im Vorübergehn gestreift haben und die wir uns jetzt in ihrer ganzen Tragweite für unser Unternehmen klar machen müssen. Selbst wenn man der Psychologie gegenüber zu einer (wenigstens relativen) Abgrenzung eines bestimmten Reichs der Tugenden käme, so würde [334/335] sich dann noch die erneute und schwerwiegende Schwierigkeit ergeben, daß die Tugenden ja überhaupt nichts Festes sind, was mit dem Wesen des Menschen ein für allemal gegeben wäre, sondern daß sie sich im Verlauf der Geschichte entwickeln und wandeln. (Daß diese Schwierigkeit sich für die charakterologischen Begriffe in genau derselben Weise ergibt, braucht uns hier nicht zu beschäftigen; hier geht es nur um die Tugendbegriffe).

¹⁴ Ph. Lersch. Der Aufbau des Charakters, Leipzig 1933. A. Wellet. Die Polarität im Aufbau des Charakters. Bern 1950.

¹⁵ Über Ärger, Zorn, Wut, vgl. O. F. Bollnow, Einfädle Sittlichkeit, Göttingen 1947.

¹⁶ Entsprechend von psychologischer Seite bei Wellek: „Der im psychologischen Charakterbegriff gemeinte .Charakter' ist an sich genau derselbe wie der im ethischen Charakterbegriff gemeinte. Der Unterschied ist nicht im Gegenstand sondern bloß in der Art und Methode seiner Betrachtung“ (a. a. O. S. 279), aber auch selbst innerhalb der Betrachtungsweise ist weiter zu fragen, wie weit eine solche Abstraktion überhaupt sinnvoll durchführbar ist.

Die Begriffe der einzelnen Tugenden entwickeln sich in bestimmten geschichtlichen Situationen und wandeln sich mit dem Wandel dieser Situationen, oft bis zur Umkehrung ihres ursprünglichen Sinns, und neue Tugenden wachsen auf, die ihre alten Funktionen, wenn auch in anderer Weise, wieder aufnehmen. Ja es scheint, daß sie sich schon durch das bloße Alter abnutzen und daß Tugendbegriffe allgemein nur wirksam sind, wenn in ihnen die Energie einer gegen den Widerstand der alten Tugendbegriffe abgerungenen neuen Prägung noch lebendig ist.

Man könnte hier an das Wort Tugend selber denken, dessen Wandlungen wir schon einmal gestreift haben. Ursprünglich der männlichkriegerischen Sphäre entsprossen, wurde dieser Begriff dann ganz vom christlichen Ethos aufgenommen und umgeprägt, dabei aber im Lauf der Zeiten das ursprüngliche Verständnis der christlichen Tugenden (der Demut oder der Nächstenliebe beispielsweise) immer mehr im Sinne eines aufklärerischen Vulgärchristentums veräußerlicht. Wenn man jetzt vom „Pfad der Tugend“ sprach oder vom „tugendhaften Jüngling“ und von der „tugendhaften Jungfrau“ usw., so verstand man jetzt unter Tugend im Grunde nur noch etwas Negatives, nicht mehr eine eigne Leistung, sondern ein Verhalten, das nicht gegen die äußeren Moralvorschriften verstößt, wobei sich der Begriff dann mit Vorliebe auf die engere Sphäre der Geschlechtmoral einengt. Und schon Herder konnte gegenüber diesem negativen Charakter der Tugend spotten; „Du bist tugendhaft gewesen: zeige mir deine Tugend auf. Sie ist Null, sie ist Nichts! sie ist ein Gewebe von Entsagungen, ein Facit von Zeros... O, es ist eine zweiseitige Schwäche von der einen und der andern Seite, und wir nennen sie mit dem großen Namen Tugend.“¹⁷ Und so hat heute der Begriff der Tugend, konkret auf einen Menschen angewandt, gradezu schon etwas Peinliches bekommen, etwas vom schwächlichen Musterschüler. Der Begriff des „Tugendbolds“ trifft diese Lage schon am besten, und niemand würde sich heute gern als tugendhaft bezeichnen lassen. Es ist also nicht ganz ohne Bedenken, wenn wir diesen überlieferten und formalisierten Begriff in Ermanglung eines besseren auf unser [335/336] Unternehmen übertragen. Es führt auf Schwierigkeiten, wenn wir das darin abstrakt Gefaßte auf den konkreten Menschen zu übertragen versuchen. Aber wir werden erkennen, daß diese Schwierigkeiten nicht zufällig und darum nicht vermeidbar sind, sondern mit dem Problem, für die konkreten Tugenden einen allgemeinen Sammelbegriff zu finden, notwendig zusammenhängen.

Was hier an dem einen Wort der Tugend selber angedeutet wurde, läßt sich im Grunde an jeder einzelnen Tugendbezeichnung verfolgen. Sie alle haben ihre Schicksale, ihre spezifischen Belastungen aus einer oft nicht mehr verstandenen Vergangenheit, sie sterben ab, so daß sie ohne prägende Kraft nur noch als leere Gespenster umgehn (wie es heute bei manchen christlichen Tugendbegriffen der Fall ist), und machen neuen, oft nur tastend aufgenommenen Neuprägungen Platz, so wie sich gegenwärtig etwa ein eigentümlicher neuer, spezifisch gegenwärtiger Begriff der Anständigkeit auszubilden beginnt.¹⁸ Und die Verhältnisse verwirren sich vollends ins Unabsehbare, wenn man jetzt noch die verschiedenartigen sprachlichen Auslegungen der Tugendbegriffe auch nur in den bekannteren neueren europäischen Sprachen hinzunimmt. Es entsteht die unabsehbare Aufgabe einer vergleichenden Geistesgeschichte der Tugendbegriffe.¹⁹

Schon diese Aufgabe kann nicht von einem einzelnen in Angriff genommen werden. Man wird sich darauf beschränken müssen, aus dem Bereich der im gegenwärtigen deutschen Sprachgebrauch lebendigen Tugenden, ohne eine auch nur annähernde Vollständigkeit, verhältnismäßig willkürlich einige bezeichnende Beispiele heranziehen.

¹⁷ Herder, Journal meiner Reise im Jahr 1769, Werke, ed; H. Düntzer 24, 402.

¹⁸ Vgl. Bollnow, Einfache Sittlichkeit, Göttingen 1947, S. 48 ff.

¹⁹ Vgl. Bollnow, Der Fleiß. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Tugendbegriffe. Philosophische Studien 1, 1949.

8. Wenn es noch verhältnismäßig einfach ist, einzelne herausgegriffene Tugenden monographisch zu behandeln, so häufen sich die Schwierigkeiten, wenn man daran geht, das Ganze der Tugenden im Zusammenhang darzustellen. Von Anfang an geht das Bestreben nach einem System der Tugenden, d. h. nach feinem übergreifenden Ordnungsgesichtspunkt, der ihre Mannigfaltigkeit als ein Ganzes zu überblicken erlaubt. Das große und für alle Folgezeit bestimmende Beispiel ist Platon, der in seinem „Staat“ die vier Kardinaltugenden unterschied: drei den von ihm unterschiedenen drei Seelenteilen zugeordnete Tugenden: die Mäßigkeit (σωφροσύνη), die Tapferkeit (ἀνδρεία) und die Weisheit (σοφία), und eine vierte, ihnen übergeordnete, die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη). Dieses System hat seitdem die abendländische Überlieferung bestimmt. Das Mittelalter fügte dann die drei [336/337] christlichen Kardinaltugenden hinzu: Glaube, Liebe und Hoffnung, und in dieser Weise ist der Grundstock dann beispielsweise bei Thomas in systematischer Weise entwickelt. Auch wo man später die Auswahl der Kardinaltugenden änderte, blieb man merkwürdigerweise an der überlieferten Platonischen Vierzahl orientiert. So unterschied Geulincx Fleiß, Gehorsam, Gerechtigkeit und Demut, Schleiermacher dann weiterhin Weisheit, Liebe, Besonnenheit und Tapferkeit, die er so in seinem dialektisch-spekulativen Denken aus der Überkreuzung der beiden Grundgegensätze von Gesinnung und Fertigkeit und von Erkennen und Darstellen ableiten zu können glaubte.

Jedes dieser Systeme bringt die Mannigfaltigkeit der Tugenden unter einen bestimmten konstruktiven Gesichtspunkt. Dieser Gesichtspunkt aber ist von Anfang an durch eine ganz bestimmte und als solche zeitbedingte Auffassung vom Menschen gegeben. Das bedingte die Auswahl und Rangordnung. Und wir erkennen heute rückblickend sehr bald, daß dabei zugleich immer andre Tugenden fehlen. Nicht nur, daß sie als unwichtig nicht weiter erwähnt sind, sondern darüber hinaus, daß sie ihrem Wesen zufolge in diesem System gar keinen Platz finden können.

Wenn man aber mit dem phänomenologischen Gesichtspunkt ernst macht und sich für die Fülle der Gegebenheiten grundsätzlich offen halten will, dann muß man sich hüten, mit einem solchen konstruktiven Schema an die Dinge heranzugehen. Man muß sich vielmehr offen halten für die Mannigfaltigkeit und jede einzelne Tugend, die man behandelt, grundsätzlich so behandeln, als ob man von keiner andern schon etwas wüßte. Erst hinterher, wenn man nicht mehr in der Gefahr ist, den Blick durch Vorerwartungen in bestimmter Weise leiten zu lassen, kann man fragen, ob und wie sich diese Tugenden zum Ganzen eines Systems vereinigen lassen.

Dabei wird sich zeigen, was keineswegs von vornherein zu erwarten ist, sondern was sich erst als Ergebnis der durchgeführten konkreten Analyse herausstellt: Es gibt kein System der Tugenden, und es kann auch keines geben. Und das nicht nur aus dem äußeren und gewissermaßen nur technischen Grund, daß die Mannigfaltigkeit der Tugenden viel zu groß ist und viel zu reich gegliedert ist, um mit dieser Arbeit zu einem befriedigenden Ende zu kommen, sondern darüber hinaus aus dem ganz prinzipiellen Grund, daß das Wesen der Tugenden eine solche Zusammenfassung unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt von vornherein ausschließt.

Gewiß, es gibt Rangunterschiede unter den Tugenden. Es gibt wichtige und weniger wichtige, es gibt mehr an der Oberfläche liegende und solche, die tiefer in die Untergründe des menschlichen Lebens hinabreichen. Aber welche Tugenden nun wichtig sind und welche [337/338] nicht, welche oberflächlich und welche tiefgründig, das läßt sich meist erst im Verlauf der Untersuchung entscheiden. Auch selbst verhältnismäßig unwichtig erscheinende Tugenden können plötzlich aufschlußreich werden. Aber auch schon der wichtigeren sind so viele, daß es schwer sein dürfte, sie zum Ganzen zusammenzufassen.

Und zweitens: gewiß stehen die Tugenden nicht zusammenhangslos nebeneinander, sondern schließen sich wie von selbst zu Gruppen zusammen. So gibt es die verhältnismäßig eng mit-

einander zusammenhängenden Tugenden des wirtschaftlichen Lebens (Fleiß, Sparsamkeit, Ordnungsliebe usw.) oder solche des menschlichen Zusammenlebens (Mitgefühl, Rücksichtnahme, Dankbarkeit usw.) oder solche insbesondere des höheren geistigen Lebens (Feinfühligkeit, Gedankenschärfe usw.), solche, die einem kraftvollen Lebensgefühl entsprungen sind (wie Mut, Großmütigkeit usw.) und demgegenüber wieder eigentümlich christliche Tugenden (Demut, Nächstenliebe usw.). Wir brauchen die Aufzählung gar nicht weiter auszudehnen, um zu erkennen, daß sich bei der Zusammenstellung dieser Gruppen ganz verschiedenartige Gesichtspunkte durchdringen, charakterologische, soziologische und geistesgeschichtliche, ohne daß es möglich wäre, sie auf jeweils ein Prinzip zurückzuführen. Es gibt wohl Tugendgruppen, wie es einzelne Tugenden gibt, aber nicht ein übergreifendes System dieser Gruppen. Und hinzu kommt, daß selbst die Einordnung einer Tugend in eine dieser Gruppen (etwa des Fleißes in die der wirtschaftlichen Tugenden) immer wieder fragwürdig ist, weil jede einzelne zugleich über das gruppenmäßig Gemeinsame hinausgeht und den Menschen im ganzen neuartig ergreift. Und so bleibt es dabei, daß das Reich der Tugenden grundsätzlich unabsehbar und unsystematisierbar ist.

Das aber hat seinen tieferen Grund darin, daß in jeder einzelnen Tugend schon das Wesen des Menschen im ganzen in einer ganz besonderen Weise neu ausgelegt ist. Gelassenheit, Besonnenheit, Stolz, Anständigkeit, Demut und welche Beispiele man nun möglichst bunt durcheinander herausgreift: Es ist nicht so, daß die einzelnen Tugenden sich gewissermaßen auf die einzelnen Bereiche aufteilen, um zusammen dann die ganze Tugend zu ergeben, sondern es ist auch hier so, wie ich es im andern Zusammenhang allgemein von den anthropologischen Phänomenen gezeigt habe:²⁰ von jeder einzelnen her erschließen sich zugleich auf den Menschen im ganzen neue Ausblicke, an jeder einzelnen eröffnen sich neue Zusammenhänge über die Natur des sittlichen Lebens überhaupt, die von einer andern Seite her gar nicht zu gewinnen gewesen wären. In jeder echten Tugend [338/339] erschließt sich von einem bestimmten ethischen Phänomen aus zugleich über dieses hinweg ein neues Gesamtverständnis des Menschen. Das bedeutet: ihre Auslegung reicht notwendig über die bloße Ethik hinaus in eine umfassende philosophische Anthropologie. Für diese bedeutet darum auch die Analyse der einzelnen Tugenden einen neuen Anfang. Und weil diese in den einzelnen Tugenden enthaltenen und aus ihnen analysierend zu entwickelnden Gesamtauslegungen des Menschen nicht einheitlich zusammengehen, sich nicht auseinander ableiten lassen und z. T. sogar einander widersprechen, darum eben ist ein System der Tugenden undenkbar.

Darin aber ist es begründet, daß die vorgängige Analyse des allgemeinen Tugendbegriffs so außerordentlich unergiebig bleiben mußte. Es gibt eben gar keine allgemeine Tugend im Sinn einer Gattung, zu der sich die Einzeltugenden jeweils als die nur in diesem Rahmen durch ihre *differentia specifica* unterschiedenen Arten verhielten, sondern jede einzelne Tugend ist schon für sich die ganze Tugend, und insofern bestätigt sich hier der alte stoische Satz, daß der Besitz der einen Tugend notwendig den Besitz aller mit sich führe, nur mit dem durch das geschichtliche Bewußtsein gegebenen Zusatz, daß es individuelle Formen der Tugend gibt und daß darum diese ganze Tugend von der jeweiligen einzelnen Tugend her in einer ganz bestimmten Weise individualisiert wird. Erst mit dem Verhältnis dieser Anthropologien zueinander beginnt das eigentliche schwierige Problem.

Daraus erklärt sich dann zugleich die Schwierigkeit, das Wort Tugend, ursprünglich aus einer bestimmten Tugendkonzeption erwachsen, dann als Sammelbegriff für die Gesamtheit der Tugenden zu verwenden. Streng genommen gibt es überhaupt keinen Allgemeinbegriff Tugend, und nur in einer gewissen analogischen Weise kann man davon sprechen.

Damit aber wächst die Schwierigkeit einer philosophischen Tugendlehre ins Unermeßliche.

²⁰ Bollnow. Das Wesen der Stimmungen. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1943, S. 3 ff. Einfache Sittlichkeit. Göttingen 1948, S. 107 ff.

Nur vorbereitende Beispiele in dieser Richtung können überhaupt ins Auge gefaßt werden. Man kann nur versuchen, an einigen wichtig erscheinenden Stellen mit der Analyse von Einzeltugenden zu beginnen, diese dann locker zu ordnen und von hier aus die Umriss des Ganzen wenigstens unbestimmt ahnen zu lassen.²¹

²¹ Einzelne kleinere Stücke habe ich gelegentlich veröffentlicht, eine größere Untersuchung hoffe ich demnächst vorzulegen.