

Buchkritik

Holmer Steinfath

Tugenden und Werte

DOI 10.1515/dzph-2014-0037

Christoph Halbig. *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik.* Berlin: Suhrkamp, 2013, 388 S.

Nachdem in den letzten Jahrzehnten in der Philosophie (und über sie hinaus) mehrfach eine „Renaissance“ der Tugenden ausgerufen worden ist, ist gegenwärtig die inflationäre Rede von „Tugenden“ zu beklagen. Im auffälligen Kontrast dazu gibt es nur wenige Versuche, präzise zu bestimmen, was überhaupt unter Tugenden zu verstehen ist. Der Mangel an ausgearbeiteten Tugendlehren wirkt sich zudem nachteilig auf die Beurteilung von Tugendethiken aus, die mit dem Anspruch auftreten, die normative Ethik auf eine neue Basis zu stellen. Vor diesem Hintergrund ist es sehr zu begrüßen, dass Christoph Halbig mit seinem neuen Buch eine fundierte Studie über den Begriff der Tugend und seine Rolle in der Ethik vorlegt. Das Buch ist die bislang gründlichste Untersuchung ihrer Art.

Der Titel steht für die zwei großen Teile, in die Halbigs Arbeit gegliedert ist. Im ersten Teil wird der Begriff der Tugend (oder genauer: der Tugenden) expliziert, wobei es von vornherein ganz um *ethische* Tugenden geht. Nach einer eingehenden Analyse der „Ontologie“ der Tugenden werden Varianten der Tugenden unterschieden, das Verhältnis von Tugenden und Lastern wird erörtert, es wird vorsichtig versucht, die antike Lehre von der Einheit der Tugenden zu rehabilitieren, und die Beziehung zwischen Tugend und Glück wird ausgelotet. Der deutlich kürzere zweite Teil widmet sich den verschiedenen Varianten einer Tugendethik als einer eigenständigen Konzeption der normativen Ethik, die mit anderen Konzeptionen wie der konsequentialistischen und der deontologischen Ethik konkurriert. Halbig hält das Projekt einer Tugendethik als selbstständige normative Ethik für gescheitert. Der Wert von Tugenden für eine ethische Lebensführung soll damit aber gerade nicht in Frage gestellt werden.

Bei der begrifflichen Bestimmung von Tugenden folgt Halbig trotz wichtiger Abgrenzungen im Kern der „rekursiven“ Tugendkonzeption von Thomas Hurka.¹ Deren Grundidee besteht darin, „Tugenden als intrinsisch wertvolle Einstellungen zu anderen intrinsischen Werten zu verstehen“ (18, 50 u. ö.). Die Tugend der Ehrlichkeit beispielsweise wird als eine angemessene Einstellung zum Wert der Wahrheit betrachtet, die durch diesen Bezug selbst zu einer wertvollen Einstellung wird. Ähnlich wird eine Tugend wie Mitleid über ihren Bezug zum (Un-)Wert des Leidens anderer gefasst. Die rekursive Bestimmung der Tugenden setzt also eine Liste von „Basiswerten“ voraus, auf die sich die Tugenden intentional beziehen und die diesen als Weisen des rechten Umgangs mit ihnen einen eigenen intrinsischen Wert verleihen. Man versteht diese Grundidee besser, wenn man sie gegen andere Zugangsweisen abhebt. So werden in der aristotelischen Tradition ethische Tugenden über ihre Rolle in einem guten Leben im Sinn der *eudaimonia* als Vortrefflichkeiten des Charakters ausgezeichnet. Damit verwandt sind Ansätze, die in Tugenden Charaktereigenschaften sehen, die entweder ihrem Träger oder anderen und der Gesellschaft nützlich sind. Halbig verwirft sowohl die aristotelische als auch die nutzenorientierte Sicht; an die Stelle der Bezugspunkte der *eudaimonia* oder des Nutzens soll eben die Kategorie der „intrinsischen Werte“ treten. Doch ist uns damit wirklich weitergeholfen? Diese Frage muss zumindest solange unbeantwortet bleiben, wie uns Halbig eine Theorie der Werte schuldet. Halbig ist sich dieses Desiderats auch durchaus bewusst (vgl. z. B. 174–175, 351). Doch erfähre man gerne mehr darüber, wie der Wert von etwas (hinreichend) unabhängig von seinem Beitrag zum Wohlergehen von Menschen und ihren Gemeinschaften bestimmt werden kann. Der aristotelischen Konzeption kann vorgeworfen werden, dass sie, will sie einen kruden Naturalismus vermeiden, auf einem selbst schon evaluativ imprägnierten Verständnis von *eudaimonia* beruht, das sich nicht zu einer unabhängigen Fundierung von Werten eignet. Zum einen ist jedoch der in diesem Vorwurf oft mitgeführte Gegensatz von instrumentellen und intrinsischen Werten verkürzt. Warum soll z. B. eine Tugend wie Freundlichkeit nicht sowohl wegen des zwischenmenschlichen Umgangs geschätzt werden, den sie erleichtert, als auch als konstitutives Moment eines guten Soziallebens, das um seiner selbst willen geschätzt wird? Und zum anderen ist die Frage schwer von der Hand zu weisen, ob eine Werttheorie, die ihre Bezüge zu menschlichen Interessen und menschlichem Glück entwerde kappt oder ungeklärt lässt, nicht ein in der Luft hängendes Konstrukt bleibt.

¹ Vgl. T. Hurka, *Virtue, Vice, and Value*, Oxford u. New York 2001. Deutliche Übereinstimmungen gibt es auch mit der Tugendlehre von Robert Merrihew Adams; s. R. M. Adams, *A Theory of Virtue*, Oxford u. New York 2006.

Ohne irgendwelche Kriterien dafür, was etwas zu einem Wert oder „Basiswert“ macht, ist auf der Grundlage der rekursiven Theorie nicht zu entscheiden, ob z. B. Mitleid, wie Halbig unterstellt, wirklich eine Tugend ist oder nicht vielmehr, wie seine Verächter meinen, ein Laster. Eine weitere Schwierigkeit kommt hinzu: Um nämlich nicht zirkulär zu werden, muss es möglich sein, die für die rekursive Theorie in Anschlag gebrachten „Basiswerte“ unabhängig von den tugendhaften Einstellungen zu individuieren, deren intentionales Objekt sie sind. Halbig meint einen entsprechenden Einwand entkräften zu können (51 ff.), und mit Blick auf einige ‚Werte‘ und ‚Unwerte‘ wie Gesundheit und Schmerzen leuchtet dies auch *prima facie* ein. Aber wenn wir nicht an die Möglichkeit einer einstellungsunabhängigen Erkenntnis und Existenz von Werten glauben (dies wäre erneut im Rahmen einer Werttheorie zu klären), ist es keineswegs ausgemacht, dass sich die für die ethischen Tugenden zentralen Werte anders als aus der Perspektive des Tugendhaften erschließen und am Ende auch nur in dieser Perspektive gegeben sind. Diese Schwierigkeit stellt sich insbesondere dann, wenn man eine instrumentelle Bestimmung der Tugenden strikt ablehnt. Wie sich zeigen wird, hat die Beurteilung dieser Problematik Auswirkungen auf die Einschätzung der Aussichten einer genuinen Tugendethik.

Dass sich Halbig im Zentrum seiner Theorie einen hohen Grad an Unbestimmtheit einhandelt, hängt nicht nur an der fehlenden Werttheorie, von der zu vermuten steht, dass er sie in weiteren Arbeiten nachliefern wird.² Es können auch andere Konkretisierungen vermisst werden, die in Diskussionen zur Rolle der Tugenden des Öfteren angesprochen werden. Martha Nussbaum etwa hat versucht, einschlägigen Tugenden zentrale Handlungsbereiche menschlichen Lebens und die sich in diesen Bereichen typischerweise stellenden Schwierigkeiten zuzuordnen.³ Z. B. wird die Tugend der Mäßigkeit als eine gute Verfassung im Umgang mit körperlichen Begierden und den mit ihnen verbundenen Freuden bestimmt, und die Tugend der Gerechtigkeit wird auf die Verteilung begrenzter Ressourcen bezogen. Viele dieser Zuordnungen, die von Aristoteles' Bestimmung der ethischen Tugenden als Dispositionen zum guten Umgang mit den eigenen Affekten und charakteristischen Handlungsoptionen inspiriert sind, werden der Komplexität und Flexibilität einzelner Tugenden nicht gerecht, und ob die von Nussbaum ausgezeichneten Handlungsbereiche, die sich sicherlich überlappen

² Eine, wiewohl überwiegend nur *via negationis* verfahrende, Verteidigung eines starken Wertrealismus findet sich in seiner Habilitationsschrift: C. Halbig, Praktische Gründe und die Realität der Moral, Frankfurt am Main 2007.

³ Vgl. M. Nussbaum, Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach, in: Midwest Studies in Philosophy 13 (1988), 32–53.

können, kulturinvariant gegeben sind, kann bezweifelt werden. Trotzdem ist ein solcher Versuch lohnend, weil er eine Vorstellung davon zu vermitteln vermag, welche Aufgaben Tugenden im menschlichen Leben erfüllen. Halbig hält sich demgegenüber stark zurück, wenn es um die nähere Charakterisierung einzelner Tugenden geht. Eine solche Festlegung kann in seiner Konzeption wieder erst nach der Klärung der „Basiswerte“ erfolgen, die in der vorliegenden Untersuchung aber eben ausdrücklich nicht vorgenommen wird. Auch gegenüber einer anderen Art von Konkretisierung und den mit ihr zusammenhängenden Fragen verhält sich Halbig reserviert. Es finden sich in seiner Studie nämlich kaum Reflexionen zum historischen Wandel von Tugendauffassungen. Wie wäre beispielsweise zu entscheiden, ob Aristoteles' Zentraltugend der *megalopsychia* (Großgesinntheit) oder der christlichen Tugend der Demut der Vorzug zu geben ist? Oder könnte es sein, dass beide Tugenden auf objektive Werte bezogen sind, die sich jedoch nur in spezifischen historischen Situationen realisieren lassen? Alasdair MacIntyre hat Tugenden bekanntlich an kulturell besondere soziale Praktiken gebunden;⁴ auch dazu fehlt eine eingehendere Diskussion bei Halbig.

Halbigs Buch ist freilich in anderen Hinsichten reich an (manchmal überhand nehmenden) Differenzierungen, scharfsinnigen Argumenten und klugen Beobachtungen. Die rekursive Eingrenzung der Tugenden als „intrinsisch wertvolle Einstellungen zu anderen intrinsischen Werten“ ist nur eine Rumpfbestimmung, die sukzessive angereichert wird, wobei Halbig hier zunächst eng Aristoteles und der an ihn anschließenden Tradition folgt. Tugenden werden erhellend von Fertigkeiten abgegrenzt (73–78), sie werden als „Dispositionen praktischen Denkens“ (84) gekennzeichnet, ihr Vollzug gehe „mit einer affektiven Haltung der Freude“ einher (92); es handele sich bei ihnen um „stabile Charaktermerkmale“ (96) und „fundamentale Bestimmungen einer Person“ (99), die in deren „voluntative[m] und affektive[m] Leben“ verwurzelt seien (101) und nur „durch einen allmählichen Prozess der Habitualisierung“ erworben werden könnten (ebd.). Des Weiteren werden Tugenden als Schwellenbegriffe gefasst, die aber auf ein Ideal der Vollkommenheit hin ausgerichtet seien (101–107). Gegen eine uferlose Proliferation von Tugenden, die es kaum noch möglich machte, jemanden als tugendhaften Menschen zu charakterisieren, wird an Thomas von Aquins Theorie der Kardinaltugenden angeknüpft (164–177), indem an Beispielen gezeigt wird, wie sich einzelne Tugenden als Spezifikationen anderer, zentraler Tugenden verstehen lassen. Halbigs Idee ist, dass sich eine überschaubare Anzahl von Kardinaltugenden über eine entsprechende Liste von „Basiswerten“ herauskristallisieren lassen müsste, so dass dann feinkörnigere Tugenden durch

4 Vgl. A. MacIntyre, *After Virtue*, Dordrecht 1981.

ihren Bezug auf diese „Basiswerte“ als Spezifikationen der Kardinaltugenden ausgewiesen werden könnten. Da auf diese Weise erneut ein wichtiges Element von Halbigs Tugendlehre an die ausstehende Werttheorie gebunden wird, wäre zu überlegen, ob man das Proliferationsproblem nicht auch über eine Einteilung von Tugenden entlang einer groben Differenzierung von Grundbereichen und Grundschwierigkeiten des menschlichen Lebens in den Griff bekommen könnte, wie sie von Nussbaum in Anlehnung an Aristoteles vorgenommen wird.

Etwas in der einen oder anderen Art wäre in jedem Fall notwendig, wollte man mit Halbig versuchen, der antiken Lehre von der Einheit der Tugenden etwas abzugewinnen, denn diese Lehre dürfte überhaupt nur dann aussichtsreich sein, wenn man sie von vornherein auf eine begrenzte Zahl von kardinalen Tugenden bezieht. Die Einheitslehre kann dabei entweder im Sinn einer Identitätsthese verstanden werden, wonach es streng genommen nur eine Tugend gibt und eine Pluralität von Tugenden „nur epistemisch aus unterschiedlichen Hinsichten“ resultiert, „in denen die eine Tugend betrachtet werden kann“ (215); oder sie wird im Sinn einer Reziprozitätsthese interpretiert, der zufolge eine Pluralität von Tugenden existiert, „und zwar in der Weise, dass jemand nur dann über eine dieser Tugenden verfügen kann, wenn er über alle anderen verfügt“ (ebd.). Zur Identitätsthese tendiert der Sokrates der frühen platonischen Dialoge, in denen die Tugend als Wissen vom Guten aufgefasst zu werden scheint, das sich je nach Situation nur anders äußert. Die Reziprozitätsthese findet sich u. a. bei Aristoteles angelegt, dem Halbig folgen muss, will er an einer tatsächlichen Pluralität von Tugenden festhalten. Ich will Halbigs tastende Bemühung um eine partielle Rehabilitation der Einheitslehre nicht nachzeichnen. Sie hängt an der These, dass aus einer Tugend keine falsche Handlung resultieren könne (222), und da sich diese These am einfachsten im Rahmen einer sokratisch-intellektualistischen Version der Tugendlehre verteidigen ließe, hat Halbig damit zu kämpfen, seinen Ansatz nicht in die Identitätsthese kollabieren zu lassen (vgl. dazu bes. 233 ff.). Es lässt sich aber natürlich auch fragen, ob die These, aus einer Tugend könne keine falsche Handlung hervorgehen, überhaupt plausibel ist; ihre Wahrheit hätte den Preis, dass Tugenden nicht mehr moralisch ambivalent sein könnten. Auch wäre dann wohl Lastern, die Halbig insgesamt für ontologisch wie axiologisch sekundär gegenüber den Tugenden hält (Kap. 3), schlechterdings nichts Positives abzugewinnen.

Ungeachtet des tentativen Charakters seiner Behandlung der Einheitslehre ist es Halbig aber als Verdienst anzurechnen, dass er die Einheitsthese überhaupt ernst nimmt und nicht, wie ein Großteil der Literatur, vorschnell unter Hinweis auf Phänomene wie den mutigen Verbrecher oder den wohltätigen Tyrannen zur Seite schiebt. Untergründig hängt die Einheitsproblematik allerdings mit zwei grundlegenden Problemen für jede Tugendlehre zusammen, die mir bei Halbig

nicht befriedigend ausgeräumt erscheinen. Die erste Schwierigkeit, mit der sich Halbig ausführlich und versiert auseinandersetzt (108–141), ergibt sich daraus, dass den klassischen und alltagsweltlichen Annahmen über die Robustheit und Reichweite von ethischen Tugenden von sozialpsychologischen Befunden widersprochen zu werden scheint, die unser Verhalten nicht durch beständige Dispositionen, sondern in hohem Grade durch (z. T. ganz arbiträre) situative Umstände bestimmt sehen.⁵ Halbig ist darin Recht zu geben, dass die bisherigen sozialpsychologischen Studien von zu einfachen Vorstellungen von Charaktertugenden ausgehen, indem sie diese einseitig als relativ starre Handlungsdispositionen deuten.⁶ Hilft ein hilfsbereiter Mensch in einer Situation, in der jemand Hilfe benötigt, einmal nicht, so muss dies nicht gleich zu Zweifeln am Vorliegen eines entsprechenden Charakterzugs führen; vielleicht interpretiert er die fragliche Situation anders oder nimmt eine Gewichtung von Gründen vor, die in dieser Situation die benötigte Hilfe als ethisch weniger relevant als andere Faktoren einstuft. Trotzdem bleibt es eine empirisch offene Frage, ob es überhaupt globale Charaktertugenden gibt, die es einer Person erlauben, die Tugenden situationsübergreifend in allen relevanten Lagen zu zeigen. Alltagsweltlich ist jedenfalls das Phänomen schmerzlich vertraut, dass sich Menschen in bestimmten Bereichen und gegenüber bestimmten Menschen verlässlich gerecht, wohl­tätig oder ehrlich verhalten, während sie in anderen Bereichen selbst basale moralische Rücksichten vermissen lassen. Man kann darauf reagieren, indem man ‚Tugenden‘ mit begrenzter Reichweite und einer gewissen Irritierbarkeit den Tugendstatus abspricht; dann läuft man jedoch Gefahr, die Tugenden zu einem unerreichbaren Ideal zu machen. Oder man akzeptiert den Befund; dann gerät jedoch die Einheitsthese unter Druck. Halbig scheint zuweilen zwischen beiden Reaktionen zu schwanken.

Das zweite grundlegende Problem für eine Tugendlehre reicht noch tiefer. Bei Aristoteles sind ethische Tugenden gute Verfasstheiten des Strebevermögens, die aufgrund ihrer konstitutiven Verbindung mit der dianoetischen Tugend der *phronesis* ein jeweils situationsadäquates vernünftiges Agieren ermöglichen. Halbig greift beide Seiten der ethischen Tugenden auf, indem er sie, wie erwähnt, zunächst als „Dispositionen praktischen Denkens“ (84) und später deutlicher als „Haltungen genuin praktischer Rationalität“ (z. B. 241) kennzeichnet. Diese

5 Vgl. dazu vor allem J. M. Doris, *Lack of Character: Personality and Moral Behaviour*, Cambridge 2002.

6 Auf diese verbreitete Kritik ist inzwischen aber reagiert worden. Vgl. M. W. Merritt, J. M. Doris, G. Harman, *Character*, in: J. M. Doris (Hg.), *The Moral Psychology*, Oxford u. New York 2010, 355–401.

Haltungen sollen so affektiv-volitiv verankert sein (101), dass ihre Ausübung dem Tugendhaften normalerweise performative Freude bereitet (88 ff.). Aber wie wirken hier genau die motivationale und die rationale Seite zusammen? Für Aristoteles kann niemand über die ethischen Tugenden verfügen, der nicht die praktische Vernunft im Sinne der *phronesis* besitzt; doch soll der Besitz der *phronesis* umgekehrt selbst an die Einübung in die ethischen Tugenden gebunden sein (vgl. *Nikomachische Ethik* VI, 13). Nimmt man diese zweite Seite des Wechselverhältnisses von Strebevermögen und Klugheit ernst, kann es keine Einsicht in die richtigen Handlungsgründe ohne eine passende motivationale Orientierung geben. Trotz vieler intrikater Bemerkungen ist mir nicht deutlich geworden, wie sich Halbig zu dieser Überlegung verhält, was auch daher rührt, dass er die volitiv-affektive Seite der Tugenden insgesamt zu wenig beleuchtet (die Auswirkungen, die dies auf seine Kritik von Aristoteles' Lehre von der Mitte und seine Theorie der Laster hat, muss ich hier übergehen). In der gegenwärtigen Diskussion ist Aristoteles' These von der Wechselseitigkeit von ethischen Tugenden und *phronesis* von John McDowell weiterentwickelt worden⁷ und sie ist für Halbigs Projekt insofern von großer Bedeutung, als sie abermals auch das Verhältnis zwischen den tugendhaften Einstellungen und den intrinsischen Werten betrifft, auf die diese intentional gerichtet sein sollen. Sollte es nämlich so sein, dass nur der Tugendhafte das „Gute“ erkennen kann, dann läge es zumindest sehr nahe, dass wir über gar keinen tugendunabhängigen Maßstab für das „Gute“ verfügen. Die für die rekursive Theorie entscheidende Voraussetzung einer von den Tugenden als „intrinsisch wertvollen Einstellungen“ unabhängigen Individuierung der „intrinsischen Werte“ ließe sich so nicht einlösen.

Damit muss schließlich auch ein Fragezeichen hinter Halbigs scharfer Kritik am Projekt einer eigenständigen Tugendethik gesetzt werden. Halbigs spürbare Ungehaltenheit über die Verschwommenheit der Rede von „Tugendethiken“ ist nur zu gut nachzuvollziehen. Im Laufe der letzten Jahrzehnte sind vermeintliche Tugendethiken oft zum Zufluchtsort für Kritiker unterschiedlichster Provenienz geworden, die sich an der Dominanz utilitaristischer und kantischer Ansätze in der Ethik (oder gleich an der „modernen“ Moral überhaupt) reiben. Dabei sollte die Fachdiskussion inzwischen klar gemacht haben, dass Tugenden auch von Utilitaristen und Kantianern wichtig genommen werden können und der Rekurs auf Tugenden die Verwendung deontischer Kategorien wie „Rechte“ und „Pflichten“ nicht *eo ipso* überflüssig macht. Ebenso wenig ist die Verwendung von Tugendbegriffen notwendig näher am moralischen *Common Sense* als

7 Vgl. z. B. J. McDowell, *Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics*, in: ders., *The Engaged Intellect*, Cambridge, Mass., 2009, 41–58.

das Verpflichtungsvokabular, und theorieaffin oder theorieavers können beide Begrifflichkeiten sein. Zur Klärung und Eingrenzung schlägt Halbig deswegen vor, genuine Tugendethiken im Wesentlichen darüber zu definieren, dass sie der Kategorie der Tugenden einen begrifflichen und ontologischen Vorrang vor der der richtigen Handlungen einräumen und voraussetzen, dass sich Tugenden nicht ihrerseits erst unter Bezug auf richtige Handlungen individualisieren lassen (298). Beide Bedingungen werden z. B. verletzt, wenn Tugenden als Dispositionen zur Ausführung moralisch richtiger Handlungen aufgefasst werden und „moralisch richtige“ Handlungen dann etwa über das utilitaristische Nutzenprinzip oder den Kategorischen Imperativ bestimmt werden. Versteht man Halbigs Anforderungen (wie er selbst) sehr eng, dann ist keine der klassischen Ethiken – weder die von Aristoteles noch die der Stoa noch die von Thomas von Aquin – eine genuine Tugendethik. Diese wird vielmehr zu einem rein modernen Projekt, das seinen klarsten Vertreter in Michael Slote findet⁸ und mit gewissen Einschränkungen auch noch von Autoren wie Rosalind Hursthouse und Christine Swanton in Anspruch genommen werden kann.⁹ Das ist eine denkbar hohe Hürde. Dass sie aus seiner Sicht nicht übersprungen werden kann, zeigt Halbig in seiner kritischen Analyse ausgewählter Vertreter einer genuinen und modernen Tugendethik (Kap. 7). Er arbeitet eine Vielzahl von Phänomenen heraus, die einer Reduktion deontischer Handlungsattribute auf „aretaische“ oder ihrer Ableitung von diesen entgegenstehen. Beispielsweise gehen wir gemeinhin davon aus, dass ein tugendhafter Mensch falsch handeln kann, und umgekehrt unterstellen wir, dass ein schlechter Mensch das Richtige tun kann, denn eine Lebensrettung etwa wird nicht dadurch falsch, dass sie aus zweifelhaften Motiven erfolgt. Bei einer Engführung von „tugendhaft“ und „moralisch richtig“ werden solche Einschätzungen aber unverständlich. Überraschenderweise greift Halbig zur Kritik von Tugendethiken nicht direkt (oder doch nur sehr sparsam; vgl. 360–361) auf seine Tugendlehre zurück. Auf deren Basis sind Tugendethiken nämlich von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil in Halbigs rekursiver Tugendtheorie ja nicht die Tugenden qua wertvoller Einstellungen (axiologisch und begrifflich) basal sind, sondern die intrinsischen Werte, auf die sie sich intentional beziehen. Wie angezeigt, könnte jedoch genau hier eine Schwachstelle von Halbigs Kritik der Tugendethiken liegen. Ähnlich wie Halbig halte ich einen strikten Vorrang von Begriffen ethischer Tugenden gegenüber unserem sonstigen normativen Vokabular für unplausibel, ja im Grunde genommen für unverständlich. Die von Halbig

⁸ Vgl. z. B. M. Slote, *Morals from Motives*, Oxford u. New York 2001.

⁹ Vgl. R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford u. New York 2001; C. Swanton, *Virtue Ethics. A Pluralistic Approach*, Oxford u. New York 2003.

errichtete sehr hohe Hürde lässt sich tatsächlich nicht nehmen. Aber damit ist noch nicht eine schwächere Interdependenz ausgeschlossen, wie sie Aristoteles mit der These von der Reziprozität von ethischen Tugenden und der praktischen Vernunft im Sinne der *phronesis* vor Augen gehabt haben könnte. Es wäre weiterhin die Möglichkeit auszuloten, dass unser Verständnis von guten Handlungsgründen (oder zumindest von moralisch guten Gründen) nicht ohne die Ausbildung von ethischen Tugenden zu haben ist, und zwar nicht nur im Sinne einer epistemischen Voraussetzung, sondern im Sinne einer konstitutiven Beziehung.¹⁰ Eine Tugendethik ginge dann nicht, wie von Halbig gefordert, von einem absoluten Primat der Kategorie der Tugenden vor anderen normativen Kategorien aus, sondern wiese Tugenden in der Weise einen zentralen Platz in der Ethik zu, dass die Kategorie des ethisch Guten und Richtigen ohne sie gar nicht verständlich gemacht werden könnte.

Ich bin selbst unsicher, wie aussichtsreich eine solche Strategie ist. Auch ohne sie könnten den Tugenden wichtige Aufgaben in unserem ethischen Leben zugeschrieben werden. Halbig streift eine Reihe solcher Funktionen im knappen Schlusskapitel seines Buchs. Er ruft z. B. den Bezug von Tugenden auf ethische Ideale in Erinnerung, mit dem eine Bewertungsdimension eröffnet wird, „die über die mit deontischen Kategorien zu bestimmende Bewertung des moralisch Verpflichtenden hinausgeht“ (362), und er betont das Verhältnis der Tugenden zur Personalität, das sich bereits aus der Bestimmung der Tugenden als Vollkommenheiten des Charakters ergibt (359). Die Aufgaben sowohl für eine Tugendlehre wie für die Bestimmung der Rollen von Tugenden für die Ethik sind mit Halbigs Buch nicht erschöpfend behandelt. Seine stupend gelehrte Studie liefert jedoch eine solide Basis für künftige Arbeiten, die diese Aufgaben weiter verfolgen wollen.

10 Ein verwandtes Projekt verfolgt Kieran Setiya; vgl. K. Setiya, *Reasons without Rationalism*, Princeton 2007.