

Prinzipien und Tugenden in der Bioethik

Ana Marta GONZÁLEZ

[Publicado en: Imago Hominis, Band VII, n° 1, 2000, pp. 17-33. ISSN: 1021-9803]

<http://www.imabe.org/index.php?id=imagohominis>

Zusammenfassung

Was die Sachprobleme betrifft, steht die Bioethik an erster Stelle in der gegenwärtigen ethischen Forschung. Hinsichtlich ihrer Grundlagen aber sind die Hauptdebatten, die die Spezialisten bis jetzt beschäftigt haben, nichts anderes als ein Spiegelbild der allgemeinen Diskussionen, die in den letzten Jahren in der philosophisch-ethischen Forschung stattgefunden haben. Im vorliegenden Beitrag geht es um eine dieser Debatten: um die Kontroverse zwischen der "Bioethik der Prinzipien" und der "Bioethik der Tugend". Nach einer kurzen Einleitung und Kritik der Ansätze von Beauchamp und Childress sowie insbesondere ihres Tugendbegriffes, wird die Bedeutung desselben auf der Grundlage des aristotelischen Denkens analysiert. Auf dieser Analyse beruhend wird dann der Einwand untersucht, der - aus der Perspektive des Prinzipialismus - gegen die Ethik der Tugend meist vorgebracht wird, nämlich dass die reine Berufung auf die Tugend nicht ausreichend sei, wenn man die Sittlichkeit der Handlungstypen bestimmen will, die in der Anwendung der neuen Technologien auf die biomedizinischen Wissenschaften ihren Ursprung haben. Ausgehend von der Analyse dieses Einwands wird schließlich auch der Zusammenhang zwischen Ethik und Recht beleuchtet.

Schlüsselwörter: ethisch an sich unzulässige Handlungen, philosophische Ethik, Natur, Normen, Prinzipialismus, Vernunft, Tugend, Recht, verfahrensethischer Ansatz, Gemeinwohl.

1. Status quaestionis

Die Bioethik entstand in den 70er Jahren zu einer Zeit, da sich die Moralphilosophie in einer *Impasse* befand. Die Krise der Moralphilosophie rührte daher, dass sie im Rahmen der metaethischen Forschung über Wege der linguistischen Analyse geführt und so von den wesentlichen Problemen, die im Leben wurzeln, abgekoppelt worden war. Das Aufkommen der Bioethik zu jenem Zeitpunkt stand aber unter einem anderen Zeichen. Ihre Entstehung war unmittelbare Folge der Auseinandersetzung mit den neuen Problemen, mit denen man sich in den 70er Jahren auf den Gebieten der medizinischen sowie der wissenschaftlichen Praxis aufgrund der Einführung der neuen Technologien konfrontiert sah. Die damals ins Leben gerufene Bioethik erinnerte daran, dass die Ethik eine wesentliche Dimension jeder menschlichen Handlung ist, waren es doch die Wissenschaftler und Ärzte selbst, die im Rahmen ihrer Alltagsbeschäftigung und angesichts dieser Probleme die Notwendigkeit aufzeigten, die ethischen Implikationen ihrer fachlichen Aktivität zu erforschen.

Die erwähnten Neuerungen haben auf dem Gebiet der Wissenschaft und in der Praxis Eingang gefunden - und sind meist als eine nicht verneinbare Tatsache akzeptiert worden, auch wenn es von Anfang an nicht an Stellungnahmen fehlte, die dem Ansatz des Ökologismus folgten und so die technologischen Eingriffe in die Natur mehr oder weniger pauschal ablehnten. Die neuen Technologien können bekanntlich sowohl zum Guten wie zum Schlechten gebraucht werden. Die Kriterien nun festzulegen, mit deren Hilfe ein ethisch zulässiger von einem nicht zulässigen Gebrauch unterschieden werden kann, ist stets das Ziel der ethischen Theorien gewesen, die sich seitdem mit diesen Fragestellungen befasst haben.

Von da ausgehend hat sich die bioethische Reflexion in der Folgezeit dennoch hauptsächlich auf zwei Fragen konzentriert, die ein Spiegelbild der Debatten darstellen, die auf einer allgemeineren Ebene die praktische Philosophie unserer heutigen Zeit beschäftigen: auf der einen Seite die Kontroverse zwischen dem Prinzipialismus und der Ethik der Tugend; auf der anderen die Debatte um den Pluralismus. Obwohl beide Polemiken miteinander verbunden sind, ist mein Ziel auf den folgenden Seiten, die erste von den beiden zu verfolgen.

Zu diesem Zweck habe ich mich auf eins der repräsentativsten Werke der prinzipialistischen Strömung konzentriert¹: die *Principles of Biomedical Ethics*, von Beauchamp und Childress, das zum ersten Mal 1977 herausgegeben wurde und seitdem mehrmals erschienen ist. Es handelt sich, wie man weiß, um eins der Pionierwerke auf diesem Gebiet, das dazu beigetragen hat, in entscheidendem Maße die Begriffe der Debatte in der Bioethik zu definieren. Deshalb ist es ein obligatorisches Referenzwerk.

Auf der anderen Seite geht die Einführung der Tugend in die bioethische Diskussion hauptsächlich auf zwei Autoren zurück: David C. Thomasma und Edmund Pellegrino. Beide Autoren veröffentlichten 1981 ein Buch unter dem Titel *A philosophical Basis of Medical Practice. Toward a Philosophy and Ethic of the Healing Professions*, in dem sie - inspiriert durch die Ethik der Tugend - die Grundlagen einer medizinischen Philosophie bzw. einer

¹Laut Tom L. Beauchamp, geht die Einführung der Sprache der Prinzipien in der Bioethik hauptsächlich auf zwei Gründe zurück: den *Belmont Report* der *National Commission for the Protection of Human Subjects*, die den Auftrag hatte zu untersuchen, wie die Forschung in nordamerikanischen Institutionen betrieben wurde und die Prinzipien zu formulieren, um diese Aufgaben zu regulieren; und auf das Buch, herausgegeben von Beauchamp zusammen mit James F. Childress. Vgl. Beauchamp, T.L., "Principles and 'Principlism'", in *Le Radici della Bioetica*, Vol. I, Hrsg. Elio Sgreccia & Gonzalo Miranda, Vita e pensiero, Milan 1998, Ss. 47-59, p.48.

medizinischen Ethik festzulegen versuchten². Die biomedizinische theoretische Forschung war auf diese Weise ein Echo der philosophischen Rehabilitierung der Ethik der Tugend, ausgehend vom Werk von MacIntyre.

Eigentlich begann damit die Polemik zwischen der Bioethik der Prinzipien und der Bioethik der Tugend, als ein Spiegelbild der philosophischen Diskussion jener Zeit³. Seitdem und besonders nach der Veröffentlichung des Werks von Engelhardt⁴, in dem das Prinzip der Autonomie zum Hauptprinzip wird, hat sich die betreffende Debatte auf die Dialektik Autonomie-Paternalismus konzentriert, die in vielen Fällen die Begriffe des Problems verdunkelt anstatt sie zu klären⁵.

Ohne auf diese Fragestellung jetzt eingehen zu wollen, ist gewiss, dass im Laufe dieser Polemik die einen wie die anderen sich darum bemüht haben, das einzubeziehen, was sie als Beiträge ihrer Kontrahenten betrachteten, ohne jedoch zu einer für alle befriedigenden Lösung zu gelangen. In diesem Sinne haben Beauchamp und Childress versucht, in ihre Überlegungen bis zu einem bestimmten Ausmaß ein Konzept der Tugend einzuschließen, obwohl sie nicht den tiefen Sinn bemerkten, den diese Idee in der klassischen Philosophie beinhaltet. Pellegrino und Thomasma haben ihrerseits mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass die Berufung auf die Ethik der Tugend nicht dazu führt, auf eine minimalistische, auf den Rechten bzw. den Pflichten gründende Ethik zu verzichten⁶, sondern nur, anzuerkennen, dass die moralische Effizienz der Rechte und der Pflichten von den Einstellungen und der Bereitschaft der Menschen abhängen, was eine besondere Anwendung auf dem Gebiet der ethischen Medizin findet⁷. In Übereinstimmung damit bestand der Beitrag dieser Autoren darin, eine Theorie der Beziehung zwischen dem Arzt und dem Patienten zu entwickeln, eine Theorie des Guten des Patienten und eine Theorie der Tugend, die dem *Ethos* des medizinischen Berufs eine einheitliche konzeptuale Struktur zu verleihen erlaubt⁸.

Aber trotz dieses Versuchs einer gegenseitigen Annäherung, was die äußere Form betrifft, gehen die Divergenzen im Grunde genommen, wie es auch nicht anders sein konnte, weiter. Es besteht kein Zweifel, dass zum Beispiel eine Theorie wie die von Pellegrino und Thomasma, in der die moralische Tugend die Hauptrolle innehat, die Auffassung zur Voraussetzung hat, nach welcher die moralischen Normen auf der Ebene der Praxis zwar unverzichtbar, aber letztlich nur sekundär sind⁹.

Zugleich jedoch ist es notwendig, den Haupteinwand zu betrachten, den die moralischen normativen Systeme gewöhnlich gegen die Ethik der Tugend anführen, und zwar: dass diese

² Vgl. auch Pellegrino & Thomasma, *The Virtues in Medical Practice*, New York, Oxford University Press, 1993, Ss. 84-91.

³ Vgl. Palazzani, L., "Bioetica dei principi e bioetica delle virtù. Il dibattito attuale negli Stati Uniti, *Medicina e Morale*, 1992, 1, Ss. 59-86.

⁴ Vgl. Engelhardt, H.T., *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1986.

⁵ Pellegrino und Thomasma publizierten 1998 ein anderes Buch, *For the Patient's good, the restoration of Beneficence in health care* (New York, Oxford University Press, 1988), als eine offenkundige Antwort auf das Buch von Engelhardt. Scheinbar die Begriffe akzeptierend, in denen seit Beauchamp und Childress die Debatte in der Bioethik dargelegt wurde, hatten Pellegrino und Thomasma das Ziel, mit diesem neuen Werk die Idee der Wohltätigkeit im Kontext der medizinischen Praxis neu zu definieren.

⁶ Vgl. Pellegrino & Thomasma, *For the Patients good*, S. viii.

⁷ Vgl. Pellegrino & Thomasma, *For the Patients good*, Ss. 111-124. Vgl. Pellegrino, E.D., "Der tugendhafte Arzt und die Ethik der Medizin", in *Medizin und Ethik*, H. M., Sass (Hrsg.), Reclam, Stuttgart, 1994, Ss. 42-43.

⁸ Vgl. auch Pellegrino, E.D., "The Recovery of Virtue in the Professional Ethics of Medicine", in *Le Radici della Bioetica*, vol. I, Elio Sgreccia & Gonzalo Miranda (Hrsg.), Vita e pensiero, Milan, 1998, Ss. 62-83.

⁹ "Virtue theory and the character of the agent is primus inter pares in relationship to principles, rules, duties, etc.". Pellegrino, E.D., "The Recovery of Virtue in the Professional Ethics of Medicine", S. 61.

Ethik unzureichend ist, wenn es unser Ziel ist, ein Kriterium festzulegen, mit dessen Hilfe die moralische Qualität von Handlungstypen bestimmt werden kann¹⁰. Den Autoren zufolge also, müsste die Bestimmung des moralischen Kriteriums einer Ethik der Normen vorbehalten bleiben.

Im Weiteren geht es darum, beide Forderungen zu untersuchen. Deshalb beginne ich damit, den Haupteinwand aufzuzeigen, den die Ethik der Tugend meiner Meinung nach dem Prinzipialismus macht, um danach den Haupteinwand zu behandeln, den die prinzipialistische Ethik der Ethik der Tugend macht, nämlich dass sie keine genauen normativen Kriterien bietet.

2. Die *Composite Theory* von Beauchamp und Childress

In ihrem bereits zitierten Werk *Principles of Biomedical Ethics*, setzen sich Beauchamp und Childress als Ziel die Festlegung eines moralischen Rahmens¹¹, der die Verpflichtungen zu bestimmen und die möglichen moralischen Konflikte des Agierenden zu lösen erlaubt. Der betreffende Rahmen wird durch vier Prinzipien bestimmt¹² - Achtung vor der Autonomie, Abwesenheit von Bosheit, Wohltätigkeit und Gerechtigkeit¹³ - die dafür gedacht sind, zu identifizieren, analysieren und die moralischen Probleme zu lösen, die auf dem biomedizinischen Gebiet gestellt werden¹⁴.

Ihrem Ansatz zufolge fällt die Verteidigung solcher Prinzipien unter die Zuständigkeit einer theoretischen Ethik¹⁵. Deshalb setzen Beauchamp und Childress den Anfang damit, in einem allgemeinen Ton des Ekklektizismus die verfügbaren ethischen Theorien zu untersuchen, um von ihnen die auszusuchen, die am meisten mit den vorher definierten Kriterien übereinstimmen¹⁶. Die Theorien, auf die sie ihre Analyse konzentrieren, der Utilitarismus und der Deontologismus, sind die beiden, die - ausgehend von den Moraltheorien der Aufklärung - einen großen Teil der ethischen Debatte bis hin zum Ausbruch der Ethik der Tugend in den 80er Jahren beherrscht haben¹⁷.

Nachdem sie zwischen verschiedenen Formen des Utilitarismus und Deontologismus treffend unterscheiden - wobei sich übrigens zeigt, dass beide Autoren zu unterschiedlichen Lösungen

¹⁰ Vgl. Lenk, H. & Ropohl, *Technik und Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1987.

¹¹ Vgl. Beauchamp, T. & Childress, J., *Principles of Biomedical Ethics*, New York, Oxford University Press, 1989, 3. Ausg., S. 3. Es gibt eine neuere Ausgabe (Oxford University Press, New York, 1994), aber ich zitiere die 3.

¹² So definiert Beauchamp die Prinzipien: "A principle is a fundamental standard of conduct on which many other standards and judgments depend. A principle is an essential norm in a system of thought or belief, forming a basis of moral reasoning in that system. We expect all persons of good moral character to have learned principles and to have them firmly built into their belief structure and to reflect these beliefs in their patterns of moral thinking". Beauchamp, T.L., "The Role of Principles in Practical Ethics", in *Philosophical Perspectives on Bioethics*, Ausg. L.W. Sumner & J. Boyle, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 1996, S. 80.

¹³ Für eine synthetische Darstellung dieser Prinzipien, Vgl. Tom L. Beauchamp & Le Roy Walters, *Contemporary Issues in Bioethics*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1994 4. Ausg., Ss. 22-29.

¹⁴ Vgl. Beauchamp & Childress, o.c., S. 16. "Il punto di vista che Childress ed io abbiamo fin dalla composizione del nostro libro, a metà degli anni 70, è il seguente: le regole più specifiche per un'etica attinente alla sanità e alla ricerca si possono formulare ai nostri quattro principi, ma né le regole né i giudizi possono essere direttamente dedotti dai principi". Beauchamp, T.L., "La forza del paradigma dei principi in Bioetica", in G., Russo (Hrsg.), *Bilancio di 25 Anni di Bioetica. Un rapporto dai pionieri*, Editrice elle di Ci, torino, 1997, p. 100.

¹⁵ Vgl. Beauchamp & Childress, o.c., S. 9.

¹⁶ Vgl. Beauchamp & Childress, o.c., S. 15.

¹⁷ Vgl. Pellegrino & Thomasma, *For the patient's good*, S. 3.

neigen¹⁸ -, ziehen sie den Schluß, dass der Unterschied zwischen einem "Utilitarismus der Regel" und einem "Deontologismus der Regel" in der Praxis minimal ist¹⁹, und kommen so zu einer Kompromißlösung: zu einer *rule governed morality*, also einer Moral der Normen²⁰, die sie selbst im Sinne eines Gegensatzes zur *act governed morality* - schliesslich zur Situationsmoral - definieren²¹. Das Charakteristische an der Situationsmoral ist, wie sie erklären, die moralischen Normen als einfache orientierende Regeln (*rules of thumb*) zu betrachten, die in Parenthese gesetzt werden können. Gleichzeitig aber meinen Beauchamp und Childress, dass eine absolute Betrachtung der Normen (*robust conception of the principles*²²) nicht vertretbar ist, entweder wegen der Entfernung von den allgemeinen Moralauffassungen oder wegen der Verbindung zu deduktiven Modellen der moralischen Rechtfertigung²³. Deshalb schlagen sie einen Zwischenweg vor, in Anlehnung an den Vorschlag von W.D. Ross über die *prima facie principles*, und zwar: anzunehmen, dass diese Normen bindend sind, aber nicht absolut²⁴. Damit behaupten sie, dass solche Normen nach einer abstrakten Betrachtung bindend sind, in der Praxis aber nicht, wenn sie nämlich mit wichtigeren Pflichten in Kollision treten²⁵. Diesen Ansatz bezeichnen sie als *composite theory*²⁶.

Jedoch bleibt der durch die *composite theory* erreichte Kompromiß nicht ohne seinen Preis, da mit dieser Theorie der Unterschied zwischen der normativen Ethik und der Situationsethik verwischt wird. Die Autoren selbst haben nichts dagegen, dies anzuerkennen: in der Praxis können die Unterschiede zwischen einer *rule-governed morality* und einer *act-governed morality* minimal sein. Trotz allem bestehen sie darauf, dass die theoretische Differenz wichtig ist, weil die Situationsethik ihrer Auffassung nach keine Konflikte bezüglich die Pflichten zulässt²⁷: das, was die Situation erfordere, sei eine konkrete Handlung; damit gebe es keinen Raum für einen Konflikt, der nur dann entstehen könnte, wenn mehrere Prinzipien zusammenstoßen.

3. Die Hauptschwierigkeit des Prinzipialismus

Die moralischen Fragen unter dem Gesichtspunkt von Konflikten anzugehen, stellt in der normativen Ethik eine häufige Vorgehensweise dar, die eine gewisse Unterstützung in der menschlichen Erfahrung der Ratlosigkeit in moralischen Fragen findet: was soll man tun, wenn alle möglichen Handlungswege ernste moralische Hindernisse zu bieten scheinen - wie soll man in so einer Situation handeln?. Auf diese Frage zu antworten, erscheint besonders dringend in unserer Situation, da die neuen Technologien in unsere Hände bisher nicht

¹⁸ Vgl. Beauchamp & Childress, O.c. S. 44.

¹⁹ Vgl. Beauchamp & Childress, O.c. S. 46.

²⁰ Obwohl sie selbst zugeben, dass diese Moral der Normen nicht alle vorher aufgestellten Kriterien völlig befriedigt, finden sie, dass diese diejenige ist, die ihnen am nächsten liegt. Vgl. Beauchamp & Childress, o.c., S. 44.

²¹ Vgl. Beauchamp & Childress, o.c., S. 47.

²² Laut dieser starken Betrachtung der Prinzipien, ist X ein moralisches Prinzip dann und nur dann wenn es die folgenden Bedingungen erfüllt: es ist allgemein, normativ, selbständig, läßt keine Ausnahme zu, hat einen Grundlagencharakter und steht schließlich mit einer Theorie in Verbindung, die das besagte Prinzip zu begründen erlaubt. Vgl. Beauchamp, T. L., "The role of Principles in Practical Ethics", S. 81.

²³ Vgl. Beauchamp, T.L., "The role of Principles in Practical Ethics", Ss. 85.

²⁴ Nach diesem Konzept, damit X ein Prinzip ist, reicht es aus, wenn es allgemein, normativ, selbständig ist, Ausnahmen zuläßt und nicht begründend ist; es ist nicht nötig, dass es eine moralische Theorie einbezieht oder voraussetzt, die diese oder mehr Prinzipien rechtfertigt. Vgl. Beauchamp, T., "The role of Principles in Practical Ethics", S. 83. Vgl. Beauchamp & Childress, o.c., S. 51.

²⁵ Vgl. Beauchamp & Childress, o.c., S. 52.

²⁶ Vgl. Beauchamp & Childress, o.c., S. 51.

²⁷ Vgl. Beauchamp & Childress, o.c., S. 54.

dagewesene Handlungsmöglichkeiten legen, die die Situationen moralischer Ratlosigkeit multiplizieren könnten.

Trotz allem wäre es falsch anzunehmen, dass die Ratlosigkeit unser normaler moralischer Zustand sei. Gewöhnlich wissen wir, was wir machen sollen und was wir vermeiden sollen, und wir wissen es, weil unsere Vernunft auf natürliche Weise die erforderlichen Vorgehensweisen erkennt, jene Handlungsmuster nämlich, die nicht so sehr von der Situation, sondern eigentlich im Hinblick auf unsere moralische Integrität in der betreffenden Situation gefordert sind. Die Situationen moralischer Ratlosigkeit im Alltagsleben bieten sich uns sehr selten. Für diese Situationen kann es keine andere Empfehlung geben, als aus der Ratlosigkeit durch ein genaues Untersuchen des Problems sowie durch den Erwerb der erforderlichen Kriterien herauszukommen²⁸. Dabei hilft uns die ethische Reflexion, in dem Maße, in dem sie uns erlaubt, die moralische Qualität bestimmter Vorgehensweisen zu determinieren.

Trotzdem besteht dann immer noch eine Schwierigkeit: Wie kann man wissen, dass eine konkrete Handlung wirklich ein Fall von dem bestimmten Handlungstypus ist, den mir die ethische Reflexion als gut oder schlecht zeigt? Hier stoßen wir auf eine wesentliche Begrenzung aller normativen Ethik, eine Begrenzung übrigens, die Beauchamp und Childress ohne weiteres anerkennen: ihre Schwierigkeit, festzulegen, wann ein Fall unter eine bestimmte Norm fällt²⁹. Es ist nämlich so, dass es keine Norm gibt, die uns erlaubt festzustellen, ob eine Handlung durch eine bestimmte Norm reguliert werden muss oder nicht eher durch eine andere.

In Wirklichkeit ist dies eine Einschränkung, die mit dem bereits oben skizzierten Problem in Verbindung steht, nämlich mit dem Scheitern der Moral der Normen in der Praxis angesichts einer konkreten Situation: mit der Auflösung der Ethik der Normen in die Situationsethik. In beiden Fällen haben wir es mit dem Unterschied zu tun, der prinzipiell zwischen der Universalität der Norm und der Partikularität der Handlung besteht³⁰. Es war eben diese Distanz, welche seiner Zeit die Reaktion der Situationsethik gegenüber der abstrakten normativen Ethik hervorrief, eine dialektische, vom Existenzialismus inspirierte Reaktion. Diese besagte Dialektik findet sich im Wesen der Ethik der Moderne wieder und erweist sich als unüberwindbar, solange wir nicht das Konzept der Klugheit aus der Klassik wiedererlangen.

In diesem Punkt trifft deswegen auch auf den Ansatz von Beauchamp und Childress der Einwand zu, der gegenüber jeder Ethik der Normen vorzubringen ist: Gut ist von Normen und Prinzipien zu sprechen, aber darüberhinaus ist es notwendig, sie anwenden zu können. In der Ethik von Aristoteles wurde dieses Anwendenkönnen der Ethik als eine Sache der 'Klugheit' angesehen³¹. Dies bedeutet in keinsten Form weder in eine Situationsethik zu verfallen, noch die Lösung der moralischen Konflikte einfach den vererbten Verhaltensweisen³² zuzuschreiben, denn, nach dem Konzept von Aristoteles ist die Klugheit eine intellektuelle Tugend, die ohne die moralische Tugend nicht gegeben sein kann, und mit der moralischen Tugend ist das Wesen der menschlichen Natur selbst betroffen.

²⁸ Vgl. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 17, a. 4, ad 8.

²⁹ Vgl. Beauchamp & Childress, o.c., S. 54-55.

³⁰ Vgl. Pellegrino, E.D., o.c., S. 73.

³¹ Vgl. Pellegrino, E.D., ebd. S.71.

³² Wie Beauchamp vorschlägt in: *The role of Principals in Practical Ethics*, S. 92-93; vgl. Beauchamp, T.L. *La forza da paradigma dei principie in bioetica*, S. 100.

4. Tugend und Natur

Es läßt sich also folgern: Das, was die Ethik der Tugend von den aufklärerischen Vorstellungen der Moral völlig unterscheidet, ist, dass bei ihr nicht aus den Augen verloren wird, welche Rolle die Natur im Bereich des Moralischen spielt, und zwar in ihrem ursprünglichen Sinne als *Órexis*, das heißt, Verlangen, Neigung, Streben. Von einer solchen Natur als Basis ausgehend, kann der Mensch die moralische Tugend erwerben, indem er "dem Streben mit Vernunft begegnet", d.h. mit ihm vernünftig umgeht. So hat z.B. das Maßhalten-Können seinen Ursprung darin, dass wir mit Vernunft der von den sinnlich-wahrnehmbaren Dingen ausgehenden Anziehungskraft begegnen. Stärke bzw. Starkmut entsteht, wenn wir den unbeherrschten Trieben, mit denen wir nach schwierigen Dingen streben, mit Vernunft begegnen. Gerechtigkeit letztendlich entsteht, wenn wir unserem Willen mit Vernunft begegnen, so dass wir auch das Wohl der Mitmenschen und nicht nur das Eigene anstreben³³. In jedem Fall geht es darum, unsere Natur so effizient zu regeln, dass wir mit der für die Tugend charakteristischen Natürlichkeit das Gute tun, eine Natürlichkeit, die viel der Tätigkeit der Vernunft schuldet.

Die Tugend ist daher eine praxisbezogene Wirklichkeit, eine Frucht des Dialoges zwischen Natur und Vernunft. Daraus ist im Übrigen auch der Unterschied zu ersehen, der zwischen *Tugenden* und *Werten* besteht: wenn wir von *Werten* sprechen, beziehen wir uns einzig und allein auf objektive, auf intellektuelle Inhalte. Diese intellektuellen, als wertvoll anerkannten Inhalte können sicherlich unseren Willen anregen. Dennoch sind die Werte als solche keine Handlungstypen bzw. -Dispositionen, keine Bestandteile unserer Natur im Sinne einer stabilen Veranlagung, nach einer bestimmten Art und Weise zu handeln. In diesem Sinn macht die voreilige Gleichsetzung des Moralischen mit den Werten es unmöglich, das Wesen des Moralischen zu verstehen: eine zwischen dem Physischen und dem Metaphysischen liegende, praxisbezogene Wirklichkeit, die in der Versöhnung zwischen Natur und Verstand ihren Ursprung hat.

Aus den bisherigen Darstellungen läßt sich folgern, dass die moralische Tugend bei weitem mehr ist als ein bloßes Charaktermerkmal: sie ist eine stabile Veranlagung des Strebevermögens, auf die eine oder andere Weise das in der Praxis Gute zu tun. Es scheint mir entscheidend, diesen Punkt hervorzuheben, weil Beauchamp und Childress in einem ansonsten lobenswerten Versuch, die Ethik der Tugenden in ihre prinzipialistischen Vorstellungen zu integrieren, zu verstehen geben, dass sich die moralische Tugend auf ein reines Charaktermerkmal reduziert³⁴, wobei sie zu dem Schluss kommen, dass es über die moralischen Tugenden hinaus außerdem nicht moralische und sogar unmoralische Tugenden gibt³⁵.

Auch wenn es richtig ist, dass die von ihnen genannten *nicht moralischen Tugenden* eine gewisse Ähnlichkeit mit dem haben, was Aristoteles - im Gegensatz zu den moralischen Tugenden³⁶ - als *natürliche bzw. unvollkommene Tugenden* bezeichnete - die Idee einer *unmoralischen* Tugend ist nach den Vorstellungen der Klassik völlig undenkbar. Nicht völlig undenkbar ist sie nach dem Konzept von Beauchamp und Childress, weil sich nach ihnen das Moralische schlicht durch die Vereinbarkeit mit einer Regel definiert. Dennoch ist diese Annäherung an das Moralische gerade das, was fragwürdig ist.

³³ Vgl. Tomás de Aquino, *De Virt.*, q.un., a.5, sol.

³⁴ Vgl. Beauchamp & Childress, o.c., S. 374-379.

³⁵ Vgl. Beauchamp & Childress; ebd., S. 375. "We will understand the term virtue in general to refer to a trait of character that is valued as a human quality. A moral virtue is trait of character that is morally valued. Virtues, then, can be nonmoral and even contramoral o immoral".

³⁶ Vgl. Aristoteles, *Ética a Nicomáco*, VI, 13, 1144 b, 16-17.

Andererseits geben Beauchamp und Childress zu verstehen, dass die moralische Tugend von der Anzahl der *natürlichen* Tugenden, welche eine Person effektiv besitzt, abhängt³⁷. Nun gut, dies entspricht ebenfalls nicht den Vorstellungen von Aristoteles. Der fragliche Punkt ist wichtig, da von ihm abhängt, ob oder ob nicht die intrinsische Normativität der Tugend verstanden wird. In diesem Sinne ist als erstes festzustellen, dass der Unterschied zwischen moralischen und ‘natürlichen’ Tugenden nicht graduell bzw. nummerisch ist. Was Aristoteles *natürliche Tugend* nennt, bezeichnet vielmehr eine natürliche Veranlagung zu gewissen Typen von guten Handlungen, - und zu anderen eben nicht. Im Gegensatz dazu bezeichnet die moralische Tugend mehr, nämlich die radikale Grundeinstellung, welche den Menschen gut macht³⁸. Diese steht nicht nur, sagt Aristoteles, in Übereinstimmung mit der ‘rechten Vernunft’, sondern sie wird von ihr gleichsam hervorgebracht³⁹; sie ist nicht zu trennen von der ‘Klugheit’, d.h. vom vernünftig-praxisbezogenen *habitus*, durch welchen wir die der konkreten Situation angemessene Handlung herausfinden und ‘anordnen’ können⁴⁰.

Folgendes trifft aber ebenfalls zu: Wenn die moralische Tugend fehlt, kann nicht von ‘Klugheit’ gesprochen werden. In Hinblick auf diesen Aspekt macht Aristoteles die Bemerkung, dass es zur moralischen Tugend wesentlich gehört, für die Richtigkeit des Zieles⁴¹ sowie der Wahl⁴² zu sorgen. Nun: ohne dieses *Richtig-sein* liegt keine ‘Klugheit’ vor⁴³. In der Tat: Es ist uns klar, dass, um ein richtiges Urteil in den praktischen Belangen sicherzustellen, die Tugend des Maßhaltens notwendig ist, welche uns vor den Verwirrungen des Urteilens schützt, die ihren Ursprung im Wunsch nach Vergnügungen⁴⁴ haben; aber auch Stärke, welche uns vor den Verwirrungen des Urteilens schützt, die aus der Angst herrühren. Ebenso wird die Gerechtigkeit benötigt, durch welche unser Willen daran gewöhnt ist, das Richtige (das ‘Gerechte’) zu wollen, ohne sich von der ungeordneten Anhänglichkeit am eigenen, einzelnen Interesse beeinflussen zu lassen. Im Allgemeinen, wie bereits gesagt wurde, besteht die spezielle Aufgabe der moralischen Tugend darin, dem Streben mit der Vernunft zu begegnen, so dass es ihrem Einfluß untergeordnet bleibt.

Wenn folglich in einem bestimmten Fall nicht erst die verschiedenen Tugenden in ihrer vollendeten Form ausbleiben, sondern einfach das moralische Bestreben fehlt, diese zu erwerben, werden wir schwerlich von moralischer Klugheit sprechen können, denn es wird jene Richtigkeit der inneren Einstellung fehlen, die für ein ausgeglichenes moralisches Urteil grundlegend ist. Man wird höchstens von Klugheit im weiteren Sinne sprechen können: Eine Art und Weise der Gedankenführung, welche, anstatt dem Guten im Allgemeinen, dem

³⁷ Vgl. Beauchamp & Childress, o.c., S.375: *Another important distinction is between a virtuous trait of a person and a virtuous person. The latter refers to a person who has many virtues and thus is a person of high moral character. High indicates that there are degrees of being a virtuous person, in accordance with the number and degree of virtues possessed.* Wenn es wahr ist, dass es Personen gibt, die mehr Tugenden als andere besitzen, hängt das Tugendhaft sein oder nicht **dennoch nicht** von der Anzahl der Tugenden ab.

³⁸ Vgl. Aristoteles, *Ética a Nicomáco*, VI, 12, 1144 a 17; 13, 1144 b 7.

³⁹ Vgl. Aristoteles, *Ética a Nicomáco*, VI, 13, 1144 b, 26-27.

⁴⁰ Vgl. González, A.M., *Moral, Razón y Naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 1998, Kapitel III.

⁴¹ Vgl. Aristoteles, *Ética a Nicomáco*, VI, 12, 1144 a 8.

⁴² Vgl. Aristoteles, *Ética a Nicomáco*, VI, 12, 1144 a 20.

⁴³ Vgl. Aristoteles, *Ética a Nicomáco*, VI, 12, 1144 a 30-35.

⁴⁴ Vgl. Aristoteles, *Ética a Nicomáco*, VI, 5, 11.

partikulären, nur mehr oder weniger relevanten Guten dient⁴⁵. Das bedeutet nun: Unter diesen Voraussetzungen können wir auch nicht beurteilen, welche Norm es ist, die in dieser Situation angewandt werden soll. Das Wissen darüber, welche Norm in welcher Situation anzuwenden ist, kann niemals bloß durch die Berücksichtigung einer weiteren Norm hervorgebracht werden. Die von Beauchamp und Childress genannten Prinzipien - Autonomie, Wohltätigkeit, Nicht-Boshaftigkeit und Gerechtigkeit - sind auch zu abstrakt, um sich als praxisbezogene Richtlinien zu erweisen.

In diesem Sinne muss hervorgehoben werden, dass die einzige wirklich praxisbezogene Richtlinie für die konkrete Handlung die Klugheit ist. Es ist wahr, dass Beauchamp und Childress, zumindest dem ersten Anschein nach, in ihrem Buch⁴⁶ diesen Einwand vertreten haben, es ist jedoch weniger deutlich, dass sie im Grunde die existierende Verbindung zwischen Klugheit und moralischer Tugend, wie sie Aristoteles dargestellt hat, übernommen haben⁴⁷. Dies entnimmt man wenigstens der Anekdote, die sie erzählen, um zu zeigen, dass die Tugend nicht ausreicht, wenn es darum geht, Verlegenheit oder den moralischen Konflikt in extremen Situationen zu vermeiden: Ein Arzt, der sich in einem von der SS kontrollierten jüdischen Ghetto vor dem moralischen Konflikt gestellt sieht, seinen vier bewegungsunfähigen Patienten Zyanid zu injizieren oder sie besser dem Handeln des Spezialkommandos zu überlassen⁴⁸. Wenn die beschriebene Situation auch sicher kompliziert ist, ist es doch sicher, dass der tugendhafte Mensch nicht einmal an die erste der Alternativen gedacht hätte. Um das zu verstehen, ist es notwendig den existierenden Widerspruch zwischen moralischer Tugend und das, was traditionsgemäß als *an sich böse Handlung* bezeichnet wird, zu verstehen.

Obwohl es sich um einen umstrittenen Ausdruck handelt, der als solcher nicht bei Thomas von Aquin zu finden ist, kann er uns dazu dienen, jene Handlungen zu bezeichnen, die wegen des Handlungsobjektes böse sind, d.h. deren eigene Zielhaftigkeit schon einen direkten Widerspruch zu den Zielen der Tugenden beinhaltet. Wie bereits gesagt wurde, kann jede Tugend als eine Form von 'Dialog' zwischen Vernunft und Natur verstanden werden. Nun, unter den Tugenden gibt es einige⁴⁹, welche direkt in der Natur verwurzelt sind, nicht nur auf Grund der individuellen Veranlagungen eines konkreten Menschen zu bestimmten Typen von guten Handlungen, sondern auf Grund der spezifischen Veranlagungen, welche im Allgemeinen die Seinsweise des Menschen ausmachen: die Veranlagung zum Leben, die Veranlagung zur Fortpflanzung, die Veranlagung, die theoretische und praktische Wahrheit zu suchen, welche wiederum die Veranlagung zum Zusammenleben und zur Sprache umfasst⁵⁰.

In dem Maße, in dem jede dieser Neigungen etwas Gutes anstrebt, das im Wesentlichen zur Integrität der menschlichen Natur gehört, kann gesagt werden, dass jede Form von Handlung, welche sich gegen die guten Seiten dieser Veranlagungen richtet, nicht gut mit dem

⁴⁵ Vgl. Aristoteles, *Ética a Nicomáco*, VI, 5, 1139 b 25-27.

⁴⁶ Vgl. Beauchamp & Childress, o.c., S.376.

⁴⁷ Vgl. Aristoteles, *Ética a Nicomáco*, VI, 13, 1144 b 30.

⁴⁸ Vgl. Beauchamp & Childress, o.c., S. 377 und S. 379.

⁴⁹ Vgl. Tomás de Aquino, S. Th.I-IIae, q. 94, a. 3, sol.

⁵⁰ Vgl. Tomás de Aquino, S. Th.I-IIae, q. 94, a. 2, sol.

wirklichen Wohl des handelnden Menschen vereinbar ist, denn das geht von einer freiwilligen Zerstörung der moralischen Veranlagung, d.h. seiner Fähigkeit tugendhafte Handlungen zu verwirklichen, eben dieses Handelnden aus, welches sich negativ auf die Verwirklichung seiner persönlichen Würde auswirkt. Denn es steht fest, dass die persönliche Würde darauf beruht, mehr als Natur zu sein, es steht ebenfalls fest, dass sich die moralische Würde vor allem in der Art und Weise zeigt, damit umzugehen.

Gerade der letzte Punkt lädt dazu ein, die Rolle der Natur in der praxisbezogenen Argumentation anzuerkennen. Dies ist implizit bereits geschehen, als die Funktion der Natur in der Tugend betont und die Verbindung zwischen 'Klugheit' und moralischer Tugend genannt wurde. Außerdem gibt Aristoteles selbst einen Hinweis zum Thema, nachdem er die Tugend als gewissen Mittelweg zwischen zwei extremen Lastern definiert hat; er gibt zu verstehen, *dass nicht jede Handlung und nicht jede Leidenschaft den Mittelweg zulässt, denn es gibt welche, bei denen allein der Name Boshaftigkeit impliziert*⁵¹.

Am Rande der Kontroversen, welche mit der Interpretation dieser Passage verbunden sind, bin ich sicher, dass der Sinn der Worte von Aristoteles deutlich genug ist, wenn man von einer gründlichen Analyse seines Konzeptes von Tugend ausgeht, denn, wie schon gesagt wurde, ist nach diesem Konzept die Natur *Ôrexis*, d.h. Streben; Fähigkeit, dem Verstand zu folgen: *Die Tugenden entstehen weder durch die Natur, noch gegen die Natur, sondern durch den Besitz der natürlichen Fähigkeit, sie mittels Gewöhnung aufzunehmen und zu perfektionieren*⁵². Die natürliche Fähigkeit, dem Verstand zu gehorchen, kann nicht einfach mit der Spontanität der Neigung gleichgesetzt werden, welche eventuell auf Abwege geraten kann. In den Überlegungen von Aristoteles liegt noch etwas Tiefgreifenderes: Das, was manchmal abwertend als *metaphysische Biologie von Aristoteles* bezeichnet worden ist. Davon ausgehend, dass die Tugenden nicht im Gegensatz zur Natur entstehen, nimmt er unter anderem an, dass sie sich auf der Basis von jenen natürlichen Veranlagungen aufbauen, und niemals absichtlich gegen diese.

Obwohl dieser Punkt sicherlich eine detailliertere Argumentation erfordert, sind die Ausgangspunkte der besagten Darlegungen einfach: 1. Das moralisch Gute lässt sich nicht durch Kriterien definieren, die außerhalb des Handelnden liegen: Moralisch gut sind solche Handlungen, durch die der Mensch selbst gut wird. 2. Der handelnde Mensch ist nun niemals reine Vernunft (im transzendentalen oder instrumentellen Sinne), sondern, darüberhinaus Natur. 3. Obwohl das Gutsein des Menschen im Gutsein seines Willens besteht (d.h. darin, seinen Willen gut zu machen), ist es dennoch zu berücksichtigen, dass dieser kein fleischloser Wille ist, so dass die Berichtigung des Willens davon abhängt, in welchem Maße Vernünftigkeit in das sinnliche Streben, wobei für deren Integration gesorgt werden muß, eingebracht werden kann. 4. Obwohl die Integration Arbeit eines jeden Individuums ist - denn es ist jedes Individuum, welches Ordnung durch seinen Verstand schafft - sorgen die erwähnten Veranlagungen für eine spezifische Linie, in dem Maße, in dem sie sich durch jenes Streben nach dem Gut auszeichnen, das für die menschliche Natur charakteristisch ist. 5. Die Integration des besagten Strebens setzt folglich als ersten Schritt voraus, die Rationalität der natürlichen Veranlagungen frei anzunehmen. Das bedeutet, die an sich bösen Handlungen, wie wir sie vorher definiert haben, auszuschließen. Im positiven Sinne bedeutet das, von hier ausgehend, die unterschiedlichen Tugenden zu entwickeln.

⁵¹ Vgl. Aristoteles, *Ética a Nicomáco*, II, 6, 1107 a ss.

⁵² Vgl. Aristoteles, *Ética a Nicomáco*, II, 1, 1103 a 24-26.

5. Tugend und moralische Normen

Mit den bisherigen Darstellungen wurde, glaube ich, ausreichend nachgewiesen, dass das Konzept der moralischen Tugend von sich aus bestimmte Handlungstypen ausschließt. Damit ist ebenfalls ein möglicher Weg, den Vorrang der Tugend gegenüber den Normen begrifflich zu machen, gezeigt worden, und zwar nicht nur aus praktischer Sicht -wobei an den Moment der Anwendung der besagten Norm gedacht wird - sondern auch aus theoretischer Sicht. Bevor ich diesen Punkt weiterverfolge, möchte ich jedoch klarstellen, dass ich es persönlich für unabdingbar halte, die Tugend in einen rechtlich-normativen Rahmen hineinzustellen. Die Einbeziehung eines positiv-rechtlichen Rahmens ist nämlich ein Erfordernis der gemeinschaftsbezogenen Natur des Menschen, ja sogar der Tugend der Gerechtigkeit. Davon ist noch weiter unten zu handeln.

Es ist jedoch etwas anderes, die Notwendigkeit eines rechtlich-normativen Rahmens zu behaupten, als den absoluten Vorrang der Normen im spezifisch moralischen Bereich festzusetzen. Letzteres würde es nämlich erfordern, zu zeigen, dass die Normen an erster Stelle stehen, und dass sich die Tugenden in Übereinstimmung mit den Normen definieren lassen. Nun ist aber eher das Gegenteil der Fall: Die moralischen Normen erhalten ihre Bezeichnung *moralisch* insofern sie einen Bezug auf die Tugend aufweisen; es ist Sache der Tugend, den Menschen und seine Handlung 'gut' zu machen⁵³. In diesem Sinne, außerdem in Übereinstimmung mit Pellegrino hinsichtlich der Zweitrangigkeit, welche in der Praxis den Pflichten und Normen im Verhältnis zu den Tugenden zukommt, erscheint es mir angebracht hervorzuheben, dass Pflichten und Normen ebenfalls in einem noch grundlegenden Sinn zweitrangig sind, weil nämlich die Normen und Pflichten nur moralisch in dem Maße genannt werden können, in dem sie die Tugend berücksichtigen⁵⁴.

Um dies zu verstehen, kann es hilfreich sein, die mögliche Antwort auf die folgende Frage in Betracht zu ziehen: Welchen Zweck haben die moralischen Normen?, oder: Was ist das, was diese in ihrer Eigenschaft als moralische Normen rechtfertigt? Diese Frage kann grundsätzlich auf drei Arten beantwortet werden: a) die Normen rechtfertigen sich durch sich selbst, b) die Normen rechtfertigen sich durch ihre Fähigkeit, den Zustand der Dinge der Welt zu verbessern, c) die Normen rechtfertigen sich dadurch, dass sie die Verbesserung des handelnden Subjektes fördern.

Ganz davon abhängig, wo wir den Schwerpunkt setzen, nähern wir uns mehr den deontologischen, den utilitaristischen Vorstellungen oder der Ethik der Tugend. Sicher behaupten die Deontologen wie die Utilitaristen, dass ihre Vorstellung diejenige ist, die am besten das Gute des handelnden Subjektes umschreibt. Mit anderen Worten: dass sich das moralisch Gute des handelnden Subjekts bereits durch die Unterordnung gegenüber bestimmten Normen ergibt (Deontologismus), bzw. bereits durch die Unterordnung gegenüber Normen, soweit diese sich als angemessen erweisen, das höchste Glück der größtmöglichen Anzahl von Menschen zu fördern (Utilitarismus). In beiden Fällen wird vorausgesetzt, dass das Gute des handelnden Subjekts mittels einer einfachen rationalen Überlegung bestimmt

⁵³ Vgl. Aristoteles, *Ética a Nicomáco*, II, 6, 14-15.

⁵⁴ Ich sehe an dieser Stelle davon ab, auf die Synteresis als *habitus* der ersten praktischen Prinzipien Bezug zu nehmen. Die Synteresis ist tatsächlich das Erste und sie ist ein Gebot. Aber das, was sie vorschreibt ist eben gerade die Anwendung der Tugend, ohne weitere Festlegungen. (Tomás de Aquino nennt sie die *Brutstätte* der Tugenden.)

werden kann: bereits durch die Universalisierung der Maxime, oder bereits durch die Bilanz der positiven und negativen Konsequenzen der eigenen Handlungen.

Die Haltung der Ethik der Tugend ist jedoch eine andere. Die Ethik der Tugend geht davon aus, dass der handelnde Mensch nicht reine, intuitive oder kalkulierende Vernunft und seine Handlung ebensowenig rein formelle Rationalität ist, die einen von außen kommenden Inhalt erst aufnehmen müsste, der durch die Kultur oder die jeweilige Situation vermittelt würde. Die Ethik der Tugend glaubt hingegen, dass die menschliche Handlung an sich einige Voraussetzungen hat, die wir natürlich nennen und die nicht übergangen werden können, ohne dem Menschen selbst großen Schaden zuzufügen. Unter Berücksichtigung dieser natürlichen Voraussetzungen haben wir bereits vorher die wichtigsten Tugenden (Kardinaltugenden) definiert. Diese können in der Tat nicht einfach als Fähigkeit, sich Normen unterzuordnen, verstanden werden, sondern vielmehr als Handlungsweisen, die dadurch entstehen, dass dem menschlichen Dynamismus des Strebens mit Rationalität begegnet wird und die letztendlich durch den handelnden Menschen verinnerlicht werden. Es ergibt sich also daraus, dass sich die Tugenden durch die Berücksichtigung des Guten des Menschen rechtfertigen, und zwar in einer Weise, die sich von der des Deontologismus bzw. des Utilitarismus deutlich unterscheidet.

Von diesem Punkt ausgehend ist das, was vorangehend gesagt wurde, zu verstehen: Die Normen sind in dem Maße moralisch, in dem sie mit der Tugend im Einklang stehen, denn nur auf diese Weise dienen sie effektiv dem Gutem des Menschen. Sicherlich können die Normen niemals die vollständige Verantwortung über die Befolgung der Tugend tragen, da diese sich niemals auf die rein äußerliche Befolgung einer Regel⁵⁵ reduzieren lässt. Dennoch können Normen bei der Realisierung der Tugend orientieren, sowie anzeigen, welche Art von Handlung mit der Tugend absolut unvereinbar ist.

Dennoch könnte man einwenden, dass dies immer noch wenig präzise ist: Indem wir bekräftigt haben, dass die Normen unter Berücksichtigung der Tugenden formuliert werden sollten, haben wir noch kein Kriterium angeboten, welches mit dem vom Deontologismus und Utilitarismus Angestrebten vergleichbar wäre: Ein rationales Kriterium, welches uns hilft, die Moralität der Handlung, soweit wie möglich unabhängig von unseren persönlichen mehr oder weniger tugendhaften Einstellungen zu überprüfen. Mit anderen Worten: Auch wenn zugestanden wird, dass in der Praxis die Klugheit notwendig ist (und daher also die Tugend) - *auf welche Weise ist die Tugend operativ, wenn das, was wir wissen möchten ist, wann ein konkreter Handlungstyp moralisch korrekt oder inkorrekt ist?*

6. Die Lehre von den Quellen der Sittlichkeit

Im Zusammenhang mit der 'Weisheit' unterscheidet Thomas von Aquin zwei Arten des Urteilens: das Urteil 'per modum inclinationis' (infolge einer bestimmten Neigung) und das Urteil 'per modum cognitionis' (gestützt auf ein durch Studium erworbenes Wissen). Der tugendhafte Mensch, erläutert er, weiß recht zu urteilen über die Handlungen, die der Tugend gemäß sind, auf natürliche Art und Weise, insofern nämlich er eine zu diesen Handlungen hin zielende Neigung aufweist. Der Fachmann der Moralwissenschaft hingegen, der ebenfalls über die Akte der Tugenden zu urteilen weiß, tut dies unabhängig davon, ob er die betreffenden Tugenden hat⁵⁶, denn sein Urteil rührt davon her, dass er im Besitz der

⁵⁵ Vgl. Aristoteles, *Ética a Nicomáco*, II, 4, 1105 a 28 - 1105 b 12.

⁵⁶ Vgl. Tomás de Aquino, S. Th. I, q. 1, a. 6, ad 3.

begrifflichen Mitteln zur Untersuchung der Tugend steht. Diese begrifflichen Mitteln entstammen der Lehre von den Quellen der Sittlichkeit⁵⁷, eine Theorie der Tugend, welche durch die Theologen des Mittelalters gerade im Hinblick auf die Analyse der Sittlichkeit der menschlichen Handlungen entworfen wurde⁵⁸. Nach dieser Lehre erscheint die tugendhafte Handlung als ein Akt, der (a) von einem ‘Stoff’ oder ‘Inhalt’ handelt, der häufig als ‘Objekt’ bezeichnet wird und ‘gut’ oder zumindest ‘moralisch undeterminiert’ zu sein hat, (b) der in Hinblick auf ein gutes Ziel verwirklicht wird, und (c) dem die reifliche Überlegung hinsichtlich der ‘Umstände’ vorausgeht.

Wie schon angedeutet, ist für die Bestimmung einer Handlung als ‘tugendhaft’ die Überlegung hinsichtlich der Umstände entscheidend. Diese Überlegung ist Sache der ‘Klugheit’, und hängt damit von der Erfahrung ab. Wir werden uns wohl für gewöhnlich eher einem erfahrenen Arzt als einem Neuling anvertrauen, auch wenn letzterer ein noch so glänzendes akademisches Curriculum aufweist. So kann auch niemals eine ethische Theorie beanspruchen, das zu ersetzen, was nur durch die Erfahrung erlangt werden kann. Was aber die ethische Theorie sehr wohl aufklären helfen kann ist, den sittlich erlaubten bzw. nicht erlaubten Charakter mancher ‘Objekte’ zu bestimmen, insofern deren grundlegende Vereinbarkeit bzw. Unvereinbarkeit mit der Tugend festgestellt wird. Wohl kommt dann auch noch das Erfordernis hinzu, dass das letzte Ziel, das der Handelnde im Blick hat, gut zu sein hat; doch dieser Punkt weist in der Regel kaum Schwierigkeiten auf. Mehr Schwierigkeiten sind häufig verbunden mit dem richtigen Verständnis des Verhältnisses, in welchem ‘Objekt’ und ‘Ziel’ zueinander stehen. Bei manchen Autoren stellt man nämlich fest, dass sie, von dem Wunsch geleitet, die Bedeutung der Absicht des Handelnden im Hinblick auf die Bestimmung des sittlichen Charakters der Handlung hervorzuheben, dazu gelangen, das ‘Objekt’ nur noch als ein Mittel zur Verwirklichung solcher Ziele zu betrachten; dabei übersehen sie aber, dass das ‘Objekt’ selbst das Ziel eines Willensaktes (nämlich der Wahl) ist.

Die sittliche Relevanz des ‘Objekts’ tritt in Erscheinung, wenn man bedenkt, dass der Inhalt des Begriffs ‘Objekt’ auch durch den Ausdruck ‘Handlungstypus’ bzw. ‘Handlungsart’⁵⁹ wiedergegeben werden kann. Es ist zwar richtig, dass nach einer abstrakten Betrachtungsweise sittlich neutrale Akte angenommen werden könnten (Thomas von Aquin führt so häufig “das Aufheben eines Strohhalms”⁶⁰ als Beispiel an); in Wirklichkeit und in der Praxis handelt es sich aber dabei (nämlich bei freiwilligen Handlungen⁶¹) immer um den Akt einer bestimmten Tugend bzw. eines bestimmten Lasters, der dann wiederum auf das eine oder andere Ziel hingebordnet werden kann⁶². Handeln hat in der Tat etwas damit zu tun, Objekte (Handlungstypen) auszuwählen im Hinblick auf bestimmte Ziele. Die gewählten

⁵⁷ Nach meinem Verständnis ist das in den abschließenden Überlegungen von Pellegrino, *The Recovery of Virtue in the Ethics of Medicine*, S. 72-75, enthalten.

⁵⁸ Vgl. González, A.M., *Moral, Razón y Naturaleza*, Kapitel V.; vgl. Rhonheimer, M., *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin, 1994.

⁵⁹ Vgl. Schönberger, R. & Spaemann, R., *Thomas von Aquin. Über die Sittlichkeit der Handlung, S.Th. I-IIae q. 18-21*. V.C.H. Acta Humaniora, 1990. In der Einleitung weist Spaemann auf die Bedeutung der “Handlungsarten” hin.

⁶⁰ Vgl. S. Th. I-IIae, q. 18, a. 8, sol.

⁶¹ Vgl. S. Th. I-IIae, q. 18, a. 9, sol.

⁶² Vgl. S. Th. I-IIae, q. 18, a. 9, ad 3.

Objekte können zwar als Mittel zu jenen Zielen betrachtet werden, aber sie sind keinesfalls bloße Mittel: in der Praxis sind sie - wie schon erwähnt - selbst die Anwendung einer bestimmten Tugend bzw. eines bestimmten Lasters. So ist - nach dem Beispiel des Aristoteles, das Thomas von Aquin häufig anführt - “derjenige der raubt, um Ehebruch zu begehen, zweifellos eher ein Ehebrecher als ein Räuber”⁶³, aber er ist auch ein Räuber.

Wichtig ist es festzuhalten, dass die Beurteilung der Sittlichkeit der menschlichen Handlungen von etwas mehr abhängt, als bloß von den ‘Absichten’ und von den ‘Umständen’. Die Handlungen haben darüber hinaus ein ‘Objekt’, deren Bedeutung im Hinblick auf die Bestimmung der Sittlichkeit eines Aktes unübersehbar ist⁶⁴. Die Sittlichkeit einer Handlung hängt nicht allein von der Absicht ab, außer in jenen Fällen, die nach einer abstrakten Betrachtungsweise als indifferent angesehen werden, wie “das Aufheben eines Strohhalmes”, die aber in der Praxis, gerade mit Rücksicht auf ihr Ziel, Akte einer Tugend bzw. eines Lasters darstellen können (so z.B. die Handlung des Aufhebens eines Strohhalmes in der Absicht, damit etwa aus Rachsucht jemanden ins Auge zu stechen).

Auch nicht von den ‘Umständen der Handlung’ hängt die Bestimmung der Sittlichkeit ausschließlich ab. Zwar sind wir beim Urteil über die Sittlichkeit einer Handlung darauf angewiesen, das ‘Objekt’ der Handlung anhand mancher ‘Umstände’ derselben auszumachen; aber es verhält sich so, dass diese bestimmten Umstände (durch die wir das Objekt der Handlung erst ausmachen können) eigentlich nicht zu den ‘Umständen der Handlung’ gezählt werden sollten, da sie vielmehr zur Definition des ‘Handlungsobjekts’ gehören⁶⁵. So ist zum Beispiel ein Unterschied darin, “etwas Fremdes zu nehmen” oder “etwas Rotes zu nehmen”. Das Fremdsein ist nicht bloß ein ‘Umstand der Handlung’ sondern jener Faktor, durch welche die Handlung erst als ein Diebstahl zu bestimmen ist. Insofern gehört es vom Anfang an zum ‘Objekt’ der Handlung.

Gerade weil die Sittlichkeit der Handlung nicht ohne weiteres von der ‘Absicht’ bzw. von den ‘Umständen’ abhängig ist, ist es möglich, von ‘intrinsisch schlechten Handlungen’ zu sprechen, d.h. von Handlungen, die gerade aufgrund ihres ‘Objekts’ schlecht sind - wie der Diebstahl, der Mord, der Ehebruch: Handlungen, von denen Aristoteles sagte, dass sie “kein Mittleres zulassen”. Hier gilt es, die sittlich schlechte Qualität des Objekts ohne den Einschluß von Werturteilen festzustellen: So ist etwa der Diebstahl nicht durch das “ungerechte Entwenden einer Sache” sondern einfach durch das “Entwenden einer fremden Sache” definiert. Analog dazu ist der Ehebruch nicht das Unterhalten “illegitimer sexueller Beziehungen” sondern das Unterhalten “sexueller Beziehungen mit jemandes Frau/Mann”, und der Mord nicht “ungerecht töten” sondern “einen Unschuldigen töten”. Durch die Einbeziehung von Werturteilen in die Definition des ‘Handlungsobjekts’ wird die Bestimmung der Sittlichkeit auf eine andere Instanz verlegt, sei dies die ‘Absicht’, sei dies die Abwägung bezüglich vermeintlicher “vormoralischer” Güter⁶⁶. In beiden Fällen kommt das

⁶³ S. Th. I-IIae, q. 18, a. 6, sol.; vgl q. 18, a. 7, sol.

⁶⁴ Vgl. S. Th. I-IIae, q. 20, aa. 1, 2.

⁶⁵ Vgl. S. Th. I-IIae, q. 18, a. 10, ad 1; ad 2.

⁶⁶ Die moralische Analyse auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen moralischen und vormoralischen Gütern liegt den proportionalistischen Ansätzen von Böckle, Gründel, Fuchs, Knauer, Janssens, Curran, McCormick u.a. zugrunde. Es handelt sich um eine sehr problematische Unterscheidung, bei der die moralische Qualität als etwas außerhalb der Handlung Liegendes erscheint. Vgl. Belmans, Th., *Der objektive Sinn menschlichen Handelns: Zur Ehemoral des hl. Thomas*, Patris Verlag, Vallender-Schönstatt, 1984.

eigentliche Handlungsobjekt abhanden⁶⁷, und wir haben es entweder mit einer Ethik der Absicht oder mit einer konsequenzialistischen Ethik - oder mit einer mehr oder weniger eklektischen Verbindung beider Ansätze (so etwa im Proportionalismus) zu tun.

Jedenfalls ist die Wahl von Handlungen bzw. Handlungsobjekten, die gut sind (oder zumindest sittlich indifferent), die erste - wenngleich nicht die einzige - Bedingung zur Entfaltung der Tugenden. Und umgekehrt: die Betrachtung der Tugend auf einer natürlichen Grundlage führt dazu, bestimmte 'Handlungsobjekte' als von sich aus mit der Tugend unvereinbar zu bestimmen. Zu ihnen zählen zuerst einmal jene, die der von den moralischen Tugenden vorausgesetzten natürlichen Grundlage widersprechen - einer natürlichen Grundlage, die nicht bloß tierisch ist, da ja unsere Natur eine rationale Natur ist. Insofern bringt die Ethik der Tugenden zunächst einmal auch eine negative Deontologie mit sich, durch welche allgemein jede der Natur widersprechende Handlung verboten wird⁶⁸. Handlungen dieser Art widersprechen wesentlich dem Wohl des Menschen, des Seienden, das "um seinetwillen geliebt wird"⁶⁹. Der Natur widersprechend sind - wie schon oben erwähnt - jene Handlungen, deren Seinsart einen Widerspruch zu den eigentümlichen Zielen der natürlichen Neigungen einschließen. Diese stellen nämlich - noch bevor sie selbst als Tugenden bestimmt werden können - die Materie zur Entfaltung tugendhafter Handlungen dar.

Setzt sich nun also einerseits die Lehre von den Quellen der Sittlichkeit dadurch von den rein normativen Ethik-Theorien ab, indem sie die Bedeutung der 'Umstände' für die sittliche Qualität der Handlung berücksichtigt, so hebt sie sich andererseits von den Situations-Ethiken insofern ab, als sie die Existenz von Handlungen behauptet, die aufgrund ihres Handlungsobjekts böse sind. Die Lehre von den Quellen der Sittlichkeit stellt einen mittleren Weg dar zwischen den Kriterien, welche Deontologen bzw. Utilitaristen zur Beurteilung der sittlichen Qualität der Handlungen vorschlagen⁷⁰. Während nämlich das Kriterium des Deontologismus einerseits - die Universalisierung der Maxime - zur Betonung der Rolle der 'Absicht' führt, und während das Kriterium des Utilitarismus andererseits - die Förderung des größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Anzahl von Personen - zur Unterstreichung der Wichtigkeit der Wirkungen der Handlung führt, versucht die Lehre von den Quellen der Sittlichkeit auf beide Dimensionen Rücksicht zu nehmen: auf die Absicht als eine der unmittelbaren Quellen der Sittlichkeit der Handlungen, und auf die Wirkungen, insofern sie einen Bezug zum Handlungsobjekt aufweisen, wenn sie (a) vorausgesehen wurden und deshalb Teil dessen sind, was der Handelnde will, und wenn sie (b) zwar nicht im voraus

⁶⁷ Vgl. Jensen, Steve John, *Intrinsically evil acts according to St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame, U.M.I. Dissertation Services, n. 9319301, 1993. Der Autor widerlegt die proportionalistische Lesung Thomas von Aquins, die dazu neigt, Wert-Kriterien in die Definition der moralischen 'objekte' selbst einfließen zu lassen (so etwa wird der Diebstahl als das ungerechte Entwenden einer Sache, du nicht bloß als das Entwenden einer fremden Sache definiert). Vgl. Finnis, J., *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1991.

⁶⁸ Vgl. S. Th., I-IIae, q. 71, a. 2; vgl. q. 92, a. 2.

⁶⁹ "Quae igitur semper sunt in entibus, sunt *propter se a Deo volita*: quae non autem semper, non propter se, sed propter aliud. *Substantiae autem intellectuales* maxime accedunt ad hoc quod sint semper, quia sunt incorruptibiles (...) ergo substantiae intellectuales gubernantur quasi propter se, alia vero propter ipsas". Vgl. ScG III, c. 112, n. 2862. Diese Worte können durch jene der *Summa Theologiae* ergänzt werden: Gott liebt ihn mit Freundschaftslicbe: vgl. S. Th. I, q. 20, a. 2, ad 2.

⁷⁰ Meinem Verständnis nach ist dies implizit enthalten in den Überlegungen von Pellegrino am Schluss von "The Recovery of Virtue in the Ethics of Medicine", S. 72-75.

erwogen wurden aber doch Wirkungen sind, die in den meisten Fällen auftreten (in diesem Fall sind sie nämlich Teil des Handlungsobjekts)⁷¹.

Als Theorie der Tugend ist die Lehre von den Quellen der Sittlichkeit dazu geeignet, ein Kriterium zur Bestimmung der Sittlichkeit der Handlungen anzubieten. So ist die Ethik der Tugend also imstande, den Vorwurf abzuwehren, der ihr seitens der normativen Ethik gemacht worden ist. Die Relevanz der Tugend zu unterstreichen legitimiert nun aber nicht dazu, von einem rechtlich-normativen Rahmen abzusehen. Die Behandlung dieser rechtlichen Dimension ist deshalb auch ein wichtiger Aspekt der Auseinandersetzung mit der Frage nach den Beziehungen zwischen den Tugenden und den Normen.

7. Moral und Recht

Bekanntlich ist die Beziehung zwischen Moral und Recht eine Schlüsselfrage, die einem beträchtlichen Teil der Grundprobleme der gegenwärtigen Bioethik zugrunde liegt. Im Folgenden skizziere ich eine mögliche Art und Weise, die Frage nach der Beziehung zwischen beiden Bereichen im Ausgang von der Ethik der Tugend zu behandeln. Meiner Ansicht nach erlaubt es die Ethik der Tugend, die Unterscheidung von Moral und Recht aufrechtzuerhalten, und zwar ohne ungebührende Vermischungen bzw. Trennungen, denn bei ihr wird nämlich einerseits bestimmt, in welchem Sinn die Moral das Recht nötig hat, andererseits aber auch die Art und Weise geklärt, nach welcher das Recht aus der Warte der Moral einer Kritik unterzogen werden kann.

Die Abhängigkeit der Tugend vom Recht kommt schon in folgender Definition der Gerechtigkeit zum Vorschein: Sie ist der beständige Wille, jedem das Seine, d.i. sein Recht zu geben. Diese an sich durchsichtige Definition birgt die Schwierigkeit in sich, zu bestimmen, worin 'das Seine', d.i. das Gerechte, das Recht besteht. Moderne und antike Autoren weichen in ihren diesbezüglichen Auffassungen auseinander. Die moderne Auffassung hat den Anspruch erhoben, eine für alle menschlichen Gesellschaften allgemeingültige, endgültige Definition des 'Gerechten' vorzulegen. Dies war aber nicht der Anspruch der klassischen Autoren, die vielmehr auf die Unzulänglichkeit und Vielfalt der Menschen achteten⁷².

Für Aristoteles etwa bestand das Gerechte bzw. das Recht zuerst einmal in "einem bestimmten Gleichheitsverhältnis"⁷³. Seiner politischen Theorie gemäß hängt dieses bestimmte Verhältnis vom Gesetz ab, und dieses wiederum von der Staats- und Regierungsform (demokratisch, aristokratisch, oligarchisch, tyrannisch, monarchisch, republikanisch, vermischt), die je nach Verfassung vollkommener bzw. weniger vollkommen sein kann. Nach Aristoteles ist es nun aber nicht dasselbe, ob man einmal von vollkommenen und unvollkommenen oder von gerechten und ungerechten Regierungen spricht. Ob die Regierung gerecht oder ungerecht ist, hängt davon ab, ob sie das Allgemeinwohl oder aber ein partikuläres Interesse anstrebt. In Übereinstimmung damit sind die Gesetze immer dann gerecht, wenn sie das Allgemeinwohl anstreben, unabhängig von den spezifischen Verfahrenssystemen, nach denen sie in der jeweiligen Staats- und Regierungsform zustande gekommen sind. In diesem Sinn und unabhängig vom Verfahrensmodus verstehen wir auch, dass etwa ein Gesetz zum Zweck des Umweltschutzes gerecht ist, auch wenn es zu Beginn

⁷¹ Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. I-IIae, q. 20, a. 5, sol.

⁷² Vgl. Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago, 1953.

⁷³ Das Verhältnis, worin nach Aristoteles das Gerechte besteht, kann 'geometrisch' (austeilende Gerechtigkeit) oder 'arithmetisch' (korrektive Gerechtigkeit) sein. Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, V.

bestimmte wirtschaftliche Nachteile für manche Unternehmen bringt. Das Gesetz ist gerecht, weil die Bewahrung der Umwelt ein allgemeines Gut darstellt, das allen und jedem einzelnen gehört⁷⁴, einschließlich der Unternehmer; da es sich um etwas handelt, das förderlich im Hinblick auf die Entfaltung jedes menschlichen Wesens ist.

Diese Bemerkung bringt auch zum Ausdruck, dass das politische Gemeinwohl von sich aus instrumenteller Natur ist: es dient dem Wohl jedes Menschen, was nichts anderes ist als seine Tugend - letztlich auch seine Gerechtigkeit: darin wird nun eine sich in der Praxis ergebende Kreisbewegung ersichtlich. Jedenfalls bahnt hier der Bezug auf die Tugend den Weg für eine moralische Kritik des Rechts. Diese Kritik ist bereits bei Aristoteles implizit enthalten. Gegenüber dem platonischen Kommunismus formuliert er - abgesehen von anderen eher politischen Argumenten - folgenden im strengen Sinn moralischen Einwand: Die Frauen- und Gütergemeinschaft, die Plato in seiner *Republik* vorsieht, würde den Einzelnen daran hindern, die Keuschheit und die Großzügigkeit - zwei konkrete Tugenden - zu entfalten⁷⁵. Das Überraschende des Arguments soll nicht vom Grundgedanken, der darin enthalten ist, ablenken: die Möglichkeit, bestimmte Tugenden entfalten zu können oder nicht, ist schon ein Kriterium, um die Utopie Platos abzulehnen. Ohne Zweifel hatte Plato seine *Republik* sorgfältig mit dem Blick auf das Allgemeinwohl entworfen. Doch diesmal erfolgt konkret dieses Anstreben des Allgemeinwohls auf Kosten des Wohls der Einzelnen. Das Allgemeinwohl hingegen, auf das sich Aristoteles bezieht, weist eine andere Verfasstheit auf: es ist nicht eine Idee sondern praktische Wirklichkeit. Das heißt, es gründet im gemeinsamen Handeln der Bürger und gelangt in ihnen zu seinem Ziel: als das, was das gute Leben ermöglicht, das Leben gemäß der Tugend.

Das Aufeinander-Implizieren von Wohl des Einzelnen und Allgemeinwohl begründet das Aufeinander-Verwiesensein von Moral und Politik (bzw. Recht). Dies hebt aber nicht den Unterschied zwischen den beiden Bereichen auf, da es sich ja dabei um zwei verschiedene Perspektiven oder Betrachtungsebenen handelt. So gehört es aus dem Blickwinkel der Moral zum Wohl der Einzelnen, dass sie es lernen, das Allgemeinwohl als das auch eigene Wohl anzusehen; aus dem Blickwinkel der Politik gehört es zum politischen Wohl, dass die Einzelnen ihr moralisches Wohl entfalten können.

Die politische Theorie des Aristoteles wird häufig als 'perfektionistisch' bezeichnet, aufgrund ihrer Orientierung an der Tugend als Ziel. Im Gegensatz dazu stehen die liberalen und "verfahrens-orientierten" Ansätze. Diese legen bei der Bestimmung der Gerechtigkeit des Gesetzes die Betonung nicht so sehr auf das Gute als auf die Freiheit, nicht so sehr auf das Ziel als auf die Verfahrensweise, und gehen von dem Gedanken aus, dass der gegenwärtige moralische Pluralismus eine Vielzahl untereinander inkommensurabler "Auffassungen vom Guten" mit sich bringt, so dass es nicht mehr möglich erscheint, dass sich die Regierenden mit einer konkreten Auffassung identifizieren. Dieser Ansatz übersieht aber, dass es zum Aufbau einer politischen Gemeinschaft nicht so sehr das platonische 'Teilen der selben Idee des Guten', sondern vielmehr das 'etwas Gemeinsames Vorhaben' (Aristoteles) erforderlich ist.

Im Gegensatz zur klassischen Ansicht wird in dem verfahrens-orientierten Ansatz Habermas' die These vertreten, dass die Bestimmung des Gerechten in der modernen demokratischen

⁷⁴ Eine andere Frage ist, ob das Gesetz gleich angezeigt ist für entwickelte Länder wie für Entwicklungsländer, die auch andere Prioritäten haben können; doch das ist eine Frage der politischen Klugheit.

⁷⁵ Aristoteles, Politik, II, 5.

Gesellschaft davon abhängt, ob allen Menschen, die von den möglicherweise schlechten Auswirkungen einer bestimmten Maßnahme betroffen sind, in dem betreffenden gesetzgeberischen Verfahren ein Mitbestimmungsrecht eingeräumt wird, sei es durch sich selbst, sei es durch ihre Vertreter. Es wird also hier mit anderen Worten erwartet, dass aus dem Verfahren selbst die Gerechtigkeit des Gesetzes hervorgehen soll. Aus der Sicht der klassischen Ethik ist aber daran zu erinnern, dass das Verfahren bloß dazu dient, eine Staats- bzw. Regierungsform von einer anderen zu unterscheiden (so z.B. eine demokratische von einer monarchischen oder aristokratischen), nicht aber unbedingt dazu, deren Gerechtigkeit zu garantieren; diese wird nur dadurch begründet, dass die Gesetze eine Hinordnung auf das Allgemeinwohl, und nicht auf ein (auch noch so verbreitetes) partikuläres Interesse aufweisen.

Zweifelsohne kann eine Vorgehensweise, nach welcher allen möglichen Betroffenen ein Mitbestimmungsrecht eingeräumt wird, in der Praxis dazu beitragen, die Gerechtigkeit zu fördern. Der Grund dafür ist aber darin zu suchen, dass die am Verfahren Beteiligten von vornherein eine bestimmte Vorstellung von der Gerechtigkeit bzw. vom Allgemeinwohl besitzen, denn an sich garantiert das Verfahren weder Gerechtigkeit noch Ungerechtigkeit. So können z.B. auch nicht dem Verfahren die Vorentscheidungen angelastet werden, durch welche - gänzlich ohne Grund - eine Vielzahl von menschlichen Lebewesen von der Diskussion über das Gerechte und das Ungerechte ausgeschlossen werden⁷⁶.

Es ist zwar richtig, dass das menschliche Zusammenleben eine Übereinkunft über das Gerechte und das Ungerechte erforderlich erscheinen lässt, und zwar nicht im allgemeinen, sondern in dem betreffenden konkreten Staat: Ist die Übereinkunft nicht gegeben, kommt es bald zu Konflikten. Das Ziel der Moral besteht aber nicht ausschließlich darin, soziale Konflikte zu vermeiden. Gelegentlich ist es sogar die Moral, die den Konflikt provoziert, insofern sie die Legitimität mancher Beschlüsse in Frage stellt: gerade jener etwa, durch die im vorhinein bestimmte menschliche Lebewesen als mögliche Gesprächspartner ausgeschaltet werden. Dies geschieht in der Abtreibungsdebatte, wenn der Embryo nicht als ein Mitmensch anerkannt wird. Ein legitimes Übereinkommen hat zur Voraussetzung, dass der andere als möglicher Gesprächspartner anerkannt wird, auch wenn er sich noch nicht wirksam am Dialog beteiligen kann. In der Anerkennungshandlung aber fließen Ethik und Metaphysik ineinander⁷⁷. Von vornherein auf diese Dimension zu verzichten, und sei es im Gedanken, dass das unsere, wie manche meinen, ein "Zeitalter des postmetaphysischen Denkens" ist, ist höchstens eine Art, die Problemstellung umzugehen.

Die Bioethik stellt sich heute als ein konfliktiver Bereich dar. Eine Vielzahl ihrer Konflikte geht gerade auf die mangelhafte rechtliche Anerkennung des menschlichen Embryos zurück. Andere stehen im Zusammenhang mit den gesetzlichen Lücken bezüglich Fragen, die dadurch dem Urteil der Einzelnen anheim gestellt sind. In ihren Entscheidungen haben sie sich dann, mangels einer entsprechenden Richtlinie, von ihrem natürlichen Gerechtigkeitssinn leiten zu lassen. Andere Konflikte schließlich rühren vom entgegengesetzten Grund: vom Übermaß an Legalismus, der das erforderliche wechselseitige Vertrauen des Arzt-Patient-Verhältnisses zu ersticken droht.

⁷⁶ Dies geschieht, zum Beispiel, mit den menschlichen Lebewesen im embryonalen Stadium. In dem konkreten Fall scheint es klar zu sein, dass bestimmten Interessen Vorrang eingeräumt wird: konkret den Interessen der Stärkeren. Dies geht deutlich aus R. Dworkins Behandlung der Frage der Abtreibung hervor.

⁷⁷ Vgl. Spaemann, R., *Gluck und Wohlwollen*, Klett-Cotta, 1989, Vorwort.

Während es sich bei der erstgenannten Gruppe von Konflikten um solche handelt, die von sich aus eine metaphysische Vertiefung des Verständnisses der 'Anerkennung' erforderlich machen, weisen die anderen Konflikte eher den Weg in Richtung einer Zusammenarbeit von Moral und Recht. Nun aber, sowohl durch den Rückgriff auf unseren "natürlichen Gerechtigkeitssinn" als auch von seiten der Überwindung des erwähnten Legalismus wird die Notwendigkeit angesprochen, die Moral mit anderen Mitteln als der reinen Rationalität zu fördern, eine Rationalität, die die aufgeklärten moralischen Ansätze (die deontologischen wie die utilitaristischen) bereits zur Genüge als Ausweg gesucht haben. Hier wird die Notwendigkeit eines Rückgriffs auf die Tugenden - einschließlich ihres Bezugs auf die Natur - offenkundig.