

beute[t]» hat [15]. In der Folge der romantischen Kritik 'philiströser' N. [16] ist die (auch von den Aufklärern [17]) geforderte «N. des Denkens» für G. W. F. HEGEL zum bloßen «Schlagwort» geworden: «denn nur das Todte ist nüchtern, und ist und bleibt dabei zugleich satt» [18]. K. MARX begreift die N. als einen Wert der entfremdenden «Moral der Nationalökonomie» [19], das «Manifest der Kommunistischen Partei» affirmiert die erzwungene N. menschlichen Wirklichkeitssinns [20]. Nach E. BLOCH behebt der Marxismus «die festgefrorene Antithese: N./Enthusiasmus, indem er beide auf ein Neues bringt und beide darin miteinander arbeiten läßt – für exakte Antizipation, konkrete Utopie» [21].

Anmerkungen. [1] Vgl. zum nacharistotel. Peripatos: F. WEHRLI: Theophrast, in: Grundriss der Gesch. der Philos., Die Philos der Antike 3, hg. H. FLASHAR § 17 (Basel 1983) 495. – [2] Vgl. zur jurist. Problematik: ARISTOTELES: Rhet. II, 1402 b [mit Bezug auf PITAKOS]; Nic. Eth. III, 7, 1113 b; später zusammenfassend: S. PUFENDORF: De jure nat. et gent. I, 4, 8; III, 6, 4 (1684). Ges. Werke 4/1, hg. F. BÖHLING (1998) 53f. 271ff.; zur stoischen Unters., ob der Weise sich berauschen dürfe: M. POHLENZ: Die Stoa 2 (1949) 73. – [3] PLATON: Leg. I, 636 e-650 b. – [4] Symp. 176 c. 223 c-d. – [5] Vgl. PHILO ALEX.: De opif. mundi 71; Leg. alleg. III, 82; De ebriet. 145f.; De fuga atque invent. 166; De vita Mosis I, 187; Quod omnis probus liber sit 12f.; De vita contempl. 89. Opera, hg. L. COHN/P. WENDLAND (1896-1930, ND 1962f.) 1, 24. 131; 2, 198; 3, 146; 4, 165; 6, 3f. 70; zur Herkunft des Motivs aus der Gnosis vgl. H. JONAS: Gnosis und spätant. Geist 1 (1964) 115ff. – [6] H. LEWY: Sobria ebrietas. Unters. zur Gesch. der ant. Mystik (1929) 40. – [7] PLOTIN: Enn. VI, 7 (38), 35; vgl. V, 8 (31), 10, 33; PLATON: Symp. 203 b. – [8] Ps.-LONGINUS: De sublim. 16, 4; zur Kontroverse der wasser- und der weintrinkenden Dichter vgl. HORAZ: Ep. I, 19. – [9] Vgl. Art. «jajin», in: G. J. BOTTERWECK/H. RINGGREN (Hg.): Theol. Wb. zum AT (1970ff.) 3, 614-620, bes. 618f.; Art. «μέθη, πτλ.» und «νήφω, νηφάλιος, ἐκνήφω», in: G. KITTEL (Hg.): Theol. Wb. zum NT (1933ff.) 4, 550-554. 935-940. – [10] Vgl. THOMAS AQU.: S. theol. II-II, 149f.; moraltheolog. geprägt ist auch die bis ins 18. Jh. hinein einflußreiche, noch nicht mit dem medizin. Paradigma der Sucht (s.d.) argumentierende Schrift des Arztes H. STROMER D.Ä.: Ein getrewel/ ... Verwarnung/ Widder das hesliche laster der Trunckenheit (1531). – [11] Vgl. ORIGENES: In Joannem I, 30, 205f. GCS 10, 37; In Matth. comm. ser. 85. MPG 13, 1734; EUSEBIUS CAES.: Comm. in Ps. 35, 9-10. MPG 23, 321 A-B. – [12] Vgl. AUGUSTINUS: Conf. V, 13, 23; Sermo 225, 4. MPL 38, 1098; Sermo 34, 1-2, a.O. 210; Enarr. in Ps. 35, 9, a.O. 36, 351. – [13] Vgl. AMBROSIIUS: Expl. Ps. 35, 19. CSEL 64, 63f.; A. S. WALPOLE: Early Latin hymns (Cambridge 1922, ND 1966) 35-39, 38; GREGOR VON NYSSA: In ascens. Christi. MPG 46, 692 B. – [14] Vgl. F. HÖLDERLIN: Hälfte des Lebens (1801). Stuttg. Ausg., hg. F. BEISSNER/A. BECK (1943-85) 2/1, 117; dazu jüngst: A. KOPETZKI: Probleme der Übers. eines poetolog. Begriffs in Hölderlins Gedichten. Hölderlin-Jb. 29 (1994f.) 120-133; F. NIETZSCHE: Also sprach Zarath. IV, 8 (1883-85). Krit. Ges. ausg., hg. G. COLLI/M. MONTINARI 6/1 (1968) 397; Morgenröthe V, 544 (1887), a.O. 5/1, 318f.; M. HEIDEGGER: Hölderlins Hymne «Andenken» § 49 [1941/42]. Ges. ausg. II/52, hg. C. OCHWADT (1982) 146-148. – [15] Br. an C. U. Böhlendorff (4. 12. 1801), a.O. 6/1, 426 (Nr. 236). – [16] Vgl. C. BRENTANO: Der Philister vor, in und nach der Gesch. (1811). Werke, hg. W. FRÜHWALD u.a. 2 (1980) 967; Art. «Nüchtern, Nüchter», «N.» und «Trunken», «T.». GRIMM 7, 968-973; 11/I, 2, 1391-1396. 1398f.; zur strittigen Etymol.: Art. «nüchtern», in: F. KLUGE: Etymol. Wb. der dt. Sprache (1995) 593. – [17] Vgl. etwa Art. «N. des Gemüthes», in: J. H. ZEDLER: Grosses vollst. Univ.-Lex. (1732-54) 24, 1590. – [18] G. W. F. HEGEL: Vorles. über die Gesch. der Philos. I (1840). Jub. ausg., hg. H. GLOCKNER 17 (1965) 46; Synopsis Ms. 1820 und Kolleg 1820/21, in: Vorles. über die Gesch. der Philos. I, hg. P. GARNIRON/W. JAESCHKE. Vorles. 6 (1994) 19. – [19] K. MARX: Ökonom.-philos. Ms. (1844). MEW Erg. Bd. 1 (1968) 551. – [20] K. MARX/F. ENGELS: Manifest der Kommunist. Partei (1848). MEW 4, 465. – [21] E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung (1954-59). Ges. ausg. (1959-78) 5/1, 1f. 9; 5/2, 1619.

Literaturhinweise. H. LEWY s. Anm. [6]. – J. QUASTEN: Sobria ebrietas in Ambrosius De sacramentis. Misc. liturgica in hon. L. C. Mohlberg 1 (Rom 1948) 1, 117-125. – E. LÖVESTAM: Über die neust. Aufforderung zur N. Studia theolog. 12 (1958) 80-102. – H. J. SIEBEN/A. SOLIGNAC: Art. «Ivresse spirituelle I/II.», in: Dict. de spirit., ascét. et myst. 7 (Paris 1971) 2312-2337. – A. LANDT: «Sich vom Bösen ernüchtern»: über den Ursprung der Metapher vom Leben als T. und ihre Bedeut. für die ant. und spätant. Philos. Diss. Freiburg (1987). – H. SPODE: Die Macht der T. Kultur- und Sozialgesch. des Alkohols in Deutschland (1993). H. HÜHN

Tugend (griech. ἀρετή; lat. virtus; engl. virtue; frz. vertue; ital. virtù)

I. *Antike.* – 1. Das Wort «T.» dient in der Sprache der Philosophie zur Übersetzung des griechischen ἀρετή (Arete). Die Übersetzung ist häufig als unbefriedigend und irreführend empfunden worden; dennoch hat sie sich durchgesetzt. Hält man an ihr fest, sollte man sich unabhängig von den Vorstellungen und Assoziationen, die mit dem Wort «T.» verbunden sind, klarmachen, was die Griechen unter ἀρετή verstanden. Die Bedeutung des Wortes, dessen Etymologie ungeklärt ist [1], bestimmt sich durch seine Funktion als abstraktes Nomen zum (logisch) attributiv verwandten ἀγαθός (gut) [2]. Ἀρετή steht zum attributiven ἀγαθός wie z.B. δικαιοσύνη (Gerechtigkeit) zu δίκαιος (gerecht) und σοφία (Weisheit) zu σοφός (weise). Deshalb kann man von dem, was ein gutes X ist, auch sagen, es habe die für ein X typische Arete [3]. Von einem Menschen zu sagen, er habe Arete, bedeutet mithin nichts anderes als, daß er gut ist. Das Griechische kennt kein von ἀγαθός (gut) sprachlich abgeleitetes abstraktes Nomen, es müßte ἀγαθωσύνη, ἀγαθότης oder ἀγαθία lauten (die Wortbildungen ἀγαθωσύνη und ἀγαθότης finden sich vereinzelt in der «Septuaginta» und gelegentlich später). In diese Lücke ist ἀρετή eingerückt. Auch das Deutsche kennt kein von «gut» abgeleitetes Abstraktum. («Güte» erfüllt speziellere Funktionen, «Gutheit» gibt es nicht.) Deshalb kann man sich, will man über die Eigenschaft, die guten Dingen gemeinsam ist, sprechen, nur mit dem substantivierten Infinitiv «das Gutsein» behelfen. «Gutsein» steht im Deutschen genau, wo im Griechischen ἀρετή steht. Deshalb ist «Gutsein» die genaue Übersetzung von ἀρετή, die der mit fehlgehenden Konnotationen behafteten Übersetzung «T.» vorzuziehen wäre, wäre diese nicht fest etabliert und der substantivierte Infinitiv nicht so deutlich ein bloßer sprachlicher Behelf. Den häufigen Einwand gegen «T.» als Übersetzungswort, daß es im Griechischen ganz natürlich ist, auch von der Arete von Gegenständen (z.B. Messern oder Rebscheren), Körperorganen oder Tieren zu sprechen, fängt die Übersetzung «Gutsein» auf. Vom Gutsein von Messern, Augen oder Pferden zu sprechen, ist genauso ungezwungen wie vom Gutsein eines Menschen. Der ältere Gebrauch von «T.», wie er heute vor allem noch in verschiedenen Dialekten lebendig ist, erlaubt es freilich auch, Gegenständen und Tieren T. zuzusprechen [4].

Beide Übersetzungen, «Gutsein» und «T.», bedürfen der Abwehr des verbreiteten moralischen Mißverständnisses. Das Gutsein eines Messers, eines Pferdes, eines Reitlehrers ist kein moralisches Gutsein. Und wenn vom Gutsein eines Menschen die Rede ist, ist «gut» nicht anders verwandt als in diesen Fällen. Wie es immer, wenn vom Gutsein die Rede ist, eine substantielle, d.h. nicht durch die Bedeutung des Wortes entschiedene Frage ist, was bei der jeweiligen Gegenstandsklasse die gut-machenden Ei-

genschaften sind, so ist es auch, wenn vom Gutsein, der Arete, eines Menschen die Rede ist, eine substantielle Frage, welches die Eigenschaften sind, die einen Menschen gut machen. Darüber kann man verschiedener Meinung sein. Eine mögliche Antwort ist, das, was einen Menschen zu einem guten mache, sei seine Moralität. Aber das kann bestritten werden. Thrasymachos etwa, Sokrates' Gesprächspartner im 1. Buch von PLATONS *Politeia*, vertrat die Ansicht, Arete habe nicht der, der schwächlich Rücksicht auf andere nehme und sich moralisch verhalte, sondern wer ohne solche Rücksicht seine Begierden und Wünsche so weit wie möglich auslebe [5]. Wer *Arete* und seine Übersetzungswörter hier moralisch versteht, kann diese Aussage gar nicht verstehen. *Arete* scheint für dieses moralische Vorverständnis besonders anfällig zu sein; es wird häufig (vor allem unter dem Einfluß des kantischen Sprachgebrauchs) im Sinne von 'Moralität', 'Sittlichkeit' verstanden. Doch daneben gibt es den ursprünglichen, weiteren Sprachgebrauch, nach dem es ganz natürlich ist, z.B. von den T. eines Dirigenten oder der T. der Nachdenklichkeit zu sprechen, obwohl es sich hier keineswegs um moralische Eigenschaften handelt. Wer verstehen will, wovon die Rede ist, wenn die Griechen von *Arete* sprechen, und was die antiken Philosophen über die *Arete* dachten, muß sich als erstes von dieser moralischen Verengung freimachen.

2. In der antiken Ethik spielt der Begriff der T. eine ungleich größere Rolle als in der modernen Ethik. Dies gründet vor allem darin, daß im Zentrum der modernen Ethik die Frage steht, zu welchen Handlungen man moralisch verpflichtet ist und was die Quelle dieser Verpflichtung ist, während für die antike Ethik die sehr viel weitere Frage, wie man leben soll, leitend ist. Diese Frage verstehen die Griechen als Frage danach, ein Mensch welcher Art man sein soll. Ihre ganz allgemeine und triviale Antwort lautet zunächst, daß man ein guter Mensch, also ein Mensch, der *Arete* hat, sein soll. Was aber macht die *Arete* aus, worin liegt das Gutsein eines Menschen? Die Dominanz dieser Fragen bei den Alten hat gelegentlich dazu geführt, die antike Ethik eine *Arete*-Ethik zu nennen. Versteht man diese Charakterisierung in dem Sinne, daß der Begriff der T. der basale Begriff der antiken Ethik sei, ist sie irreführend. Die antike Ethik ist eudaimonistisch. Ihr basaler Begriff ist der des Glücks, nicht der der T. Freilich waren sich alle Philosophen der Antike, die sich mit Ethik beschäftigt haben, darin einig, daß, *Arete* zu haben, ein Mittel zum Glück oder ein Konstituens oder gar das Ganze des Glücks ist. Um so dringlicher war es, zu fragen, was das Gutsein des Menschen eigentlich ausmacht und auf welchem Wege es zu erlangen ist. Natürlich haben diese Fragen nicht erst die Philosophen gestellt. Jeder, der über sein Leben und das anderer Menschen nachdenkt, interessiert sich für sie.

3. Das früheste Bild der *Arete* bietet HOMER, wenngleich er das Wort nicht häufig gebraucht. Er spricht von einer Vielzahl von T. von der T. der Götter, der T. der Frauen, der T. von Tieren und Körperteilen, auch von speziellen T. des Menschen, wie der T. im Wagenrennen oder im Laufen [6]. Im Vordergrund steht aber die *Arete* des Mannes, wie sie sich im Typus des Heroen, der vor allem im Kampf seine Qualitäten unter Beweis stellt, zeigt. Erfolg, bes. im Krieg, Durchsetzungsvermögen, Tatkraft, Tapferkeit, Stärke, intelligente Voraussicht, das stete Bessersein als andere machen die *Arete* des homerischen Helden aus, nicht moralische Eigenschaften, auch nicht theoretische, intellektuelle Fähigkeiten [7]. In Taten und ihren Ergebnissen erweist sich die *Arete*, die in

sozialem Prestige, Ehrungen und Ruhm, auch über den Tod hinaus, ihre begehrte öffentliche Anerkennung findet [8]. Dauerhaftes Glück garantiert die *Arete* indes nicht, auch den Guten kann Unheil treffen [9].

HESIOD spricht, anders als Homer, von der *Arete* des einfachen Mannes, des Bauern und Handwerkers. Seine *Arete* liegt darin, zu arbeiten und in seiner Arbeit Erfolg zu haben. Vor die *Arete* haben die Götter, so Hesiod, den Schweiß gesetzt [10]. Ist sie aber erreicht, ist sie mit Reichtum und Ansehen verbunden [11]. SOLON hingegen sagt: «Viele Gute sind arm, so wie viele Schlechte reich sind.» Der Gute soll freilich nicht mit dem Reichen tauschen wollen, weil die T. etwas Dauerhaftes ist, das Geld aber bald der und bald der hat [12]. Der Spartaner TYRTAIOS macht zum ersten Mal den politischen Nutzen zum Kriterium der *Arete*. Nicht die individuelle Auszeichnung um des eigenen Ruhmes willen, sondern die Leistung für die politische Gemeinschaft bestimmt das Gutsein eines Mannes. Am wichtigsten für die Gemeinschaft ist der Erfolg im Krieg. Deshalb ist die Leistungsfähigkeit im Krieg die zentrale T., im Vergleich zu der die anderen friedlich-agonalen T. zweitrangig sind [13]. Ähnlich heißt es im *Corpus Theognideum*, die wahre *Arete* sei die kriegerische Tapferkeit; denn dem Krieger verdanke das Land und der Staat Bestand und Sicherheit [14]. An anderer Stelle dieser Spruchsammlung heißt es hingegen, in der Gerechtigkeit liege die ganze *Arete* [15].

Für PINDAR erweist sich das Gutsein einer Person am deutlichsten im athletischen Wettkampf. Dabei ist das Wesentliche die 'sportliche' Einstellung; besser als die anderen sein wollen, der Einsatz von Zeit und Geld, das Inkaufnehmen von Entbehrungen, Schmerzen, Strapazen wie des Risikos, schmähdlich zu unterliegen. Die *Arete* zu erreichen, setzt vor allem ererbte Anlagen voraus, zu denen aber eigene Anstrengungen und göttliche Hilfe hinzukommen müssen [16]. SIMONIDES beurteilt die Erreichbarkeit der *Arete* skeptisch. Es ist schwer, ein wirklich guter Mann zu werden, unmöglich ist es, dies auf Dauer zu sein, zumindest liegt es außerhalb des eigenen Einflusses [17]. Ein Mensch ist, wenn ihn ein Unglück trifft und ihn daran hindert, erfolgreich zu handeln, notwendigerweise schlecht [18].

Für die *vorsokratischen* Philosophen war die Frage, was die *Arete* ist, nicht von besonderem Interesse. Nur bei XENOPHANES und HERAKLIT finden sich einige Äußerungen. XENOPHANES macht erneut die politische Nützlichkeit zum Maßstab der *Arete*. Dies führt zu einer Abwertung der agonalen und athletischen T. zugunsten der Weisheit (*σοφία*) des Dichters, die zur guten Ordnung und zum Wohlstand der Polis beiträgt [19]. Auch HERAKLIT sieht die «größte T.» in einer intellektuellen Haltung, dem Verständigsein (*σοφροσύνη*), das sich darin äußert, «die Dinge ihrer Natur nach wahrzunehmen und das Wahre zu sagen und zu tun» [20].

4. In der *Sophistik* wird die Frage nach der *Arete* zu einem zentralen Thema der Philosophie. Die Sophisten machten die Frage, wie man leben soll, auf welchem Wege man also das erstrebte Glückseligkeit erreicht, zum ersten Gegenstand der Philosophie. Sokrates und Platon folgten ihnen hierin. Wie diese und die antike Ethik insgesamt nahmen die Sophisten an, der Besitz der *Arete* sei zumindest notwendige Voraussetzung des Glücks. Man erstrebt – so die einhellige Meinung der antiken Philosophen seit der Sophistik – die *Arete*, weil sie zu dem verhilft, was man eigentlich und letztlich will: glücklich sein. Die Sophisten dachten nicht nur darüber nach, was die *Arete* ist und wie man sie erlangen könne, sie praktizier-

ten auch als professionelle Lehrer der Arete und boten jungen Leuten gegen Geld Unterricht im Gutsein an. Sie (oder zumindest ein Teil von ihnen [21]) nannten sich διδάσκαλοι ἀρετῆς (Lehrer der Arete) [22]. Das Programm eines Unterrichts, der nicht auf eine spezielle fachliche Arete, etwa in der Baukunst, in der Geometrie oder in der Kriegskunst zielt [23], sondern auf das Gutsein schlechthin, also auf das Gutsein als Mensch, wirkte auf die Zeitgenossen irritierend. Die Frage, ob die Arete, die einen Menschen als solchen gut macht, überhaupt lehrbar sei, wie es die Sophisten voraussetzten [24], wurde zu einem großen Thema im 5. und 4. Jh. Diese Diskussion spiegelt sich in der Zusammenstellung der wichtigsten Pro- und Contra-Argumente im 6. Kapitel der «Dissoi Logoi» [25]. Sokrates und seine Schüler (so ANTI-STHENES [26], ARISTIPP [27], XENOPHON [28]) haben diese Frage diskutiert, ebenso ISOKRATES [29]. PLATON hat sie in mehreren Dialogen («Protagoras», «Euthydem», «Phaidros») hin- und hergewendet; der «Menon» ist ganz der Frage, ob das Gutsein lehrbar sei, gewidmet; genauso der ps.-platonische Dialog Περί ἀρετῆς («Über die T.») [30]. XENOKRATES, Platons Nachfolger in der Leitung der Akademie, hat neben zwei Büchern Περί ἀρετῆς («Über die T.») eine eigene Schrift ὅτι παραδοτὴ ἢ ἀρετὴ («Daß die T. lehrbar ist») verfaßt [31].

PROTAGORAS versteht die Arete des Menschen, weil der Mensch notwendigerweise in einer politischen Gemeinschaft lebt, als politische Arete [32]. Gut ist, wer ein guter Bürger ist [33]. Ein solcher ist ausgezeichnet durch «Klugheit (εὐβουλία) sowohl in den eigenen, privaten Angelegenheiten ... als auch in den Angelegenheiten der Stadt» [34]. Wer in dieser Weise klug ist, ist zugleich gerecht und besonnen [35], weil er weiß, daß Gerechtigkeit und Mäßigung das Zusammenleben überhaupt erst ermöglichen und auf Dauer sichern [36]. Ganz anders als Protagoras bestimmt KALLIKLES (den wir nur aus Platons «Gorgias» kennen) die Arete des Menschen. In Aufnahme des alten heroischen Ideals des starken Individuums sieht er die Arete darin, ungebunden und frei zu sein, seine Begierden auszuleben und die Macht zu haben, sich deren Objekte zu verschaffen [37]. Gerechtigkeit und Besonnenheit sind hingegen widernatürliche Formen der Selbstbegrenzung [38]. Ähnlich sagt THRASYMACHOS, wer gerecht sei, sei ein Schwächling, der sich durch sein Verhalten das Wohlverhalten der anderen erkaufen müsse. Wer Arete habe, der nehme sich, was er wolle, ohne Rücksicht auf andere zu nehmen. Nicht das Gerechthein, sondern das Ungerechthein macht mithin den wirklich guten Mann aus [39]. Thrasymachos bestimmt die Arete in dieser Weise, weil er glaubt, das Ungerechthein, nicht das Gerechthein mache glücklich. Arete zu haben, heißt, so zu sein, wie es für das Glückseligkeit notwendig ist. Wie die Arete zu bestimmen ist, hängt, das zeigen die Auffassungen von Kallikles und Thrasymachos sehr deutlich, davon ab, wie man das Glück des Menschen inhaltlich bestimmt.

5. Über den historischen SOKRATES läßt sich nur wenig Sicheres sagen. Er hat, wie die Sophisten, seine Diskussionspartner und Schüler aufgefordert, sich um die Arete zu bemühen, nicht um Geld oder andere äußere Güter [40]. Was das Gutsein eines Menschen ausmache, sei die gute Verfassung der Seele, nicht die des Körpers. Sokrates sprach, wie es üblich war, von einer Mehrzahl von T.en, darunter Gerechtigkeit und Tapferkeit, und er pflegte zu fragen, was jede dieser T.en eigentlich sei [41]. Er vertrat die Auffassung, daß alle T.en in einem Wissen bestünden. Alle Aretai sind nach ihm, so berichtet AR-

STOTELES [42], ἐπιστήμῃ. Der Gerechte ist demnach durch ein Wissen ausgezeichnet, ebenso wie der Tapfere. Diese Intellektualisierung der T.en, in der Vorsokratik und in der Sophistik vorgeprägt, wirft eine Reihe von Fragen auf: ein Wissen welcher Art ist gemeint, was ist eigentlich der Gegenstand dieses Wissens, gibt es, wenn es so ist, wie SOKRATES sagt, nicht letzten Endes nur eine einzige T., nämlich dieses Wissen, das nur in verschiedenartigen Situationen angewandt wird?

Alle diese Fragen werden von PLATON in seinen Dialogen diskutiert. Das Gutsein eines Baumeisters besteht in seinem fachlichen Wissen, das auf die Errichtung von Gebäuden zielt, das eines Arztes in seinem auf die Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit gerichteten Wissen [43]. Wenn die Arete des Menschen (als solchem, nicht als Baumeister oder Arzt) als Wissen bestimmt ist [44], liegt es nahe zu fragen, ob das T.-Wissen auch von dieser Art des praktischen Wissens ist, wie es für ein spezielles Fach (eine Techne) typisch ist. Doch was ist die Hervorbringung, auf die das T.-Wissen so gerichtet ist wie etwa das ärztliche Wissen auf die Gesundheit? [45] Wie der Arzt weiß, was für die Gesundheit gut und schlecht ist, der Baumeister, was für die Errichtung von Gebäuden gut und schlecht ist, so ist auch das T.-Wissen ein Wissen vom Guten und Schlechten (ἐπιστήμη περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ κακόν [46]), und zwar davon, was für das menschliche Leben insgesamt zu- und abträglich ist [47]. Da, woran sich hier das Zu- bzw. Abträglichsein von etwas bemißt, das Glück oder, wie Platon auch sagt, das Gute ist, scheint es, als sei die Hervorbringung, auf die das T.-Wissen gerichtet ist, das Glück. Immer neu zielen Sokrates' Gespräche auf diesen Punkt [48], ohne ihn ausdrücklich auszusprechen. Gut zu sein, Arete zu haben, ist hiernach das Wissen davon, was das Glück ist und wie es zu erlangen ist. Dieses Wissen zu haben, ist zugleich die Verfassung der Seele, die glücklich macht oder zumindest Bedingung des Glückes ist. Die Arete verhilft, so lehrt Platon ganz selbstverständlich, zum Glück [49]. Dies zu sehen, ist wichtig, wenn man, weil Platon u.a. das Gerechthein zu den T.en zählt, von einer 'moralischen' Bestimmung des T.-Begriffs spricht. Dieser Gebrauch von «moralisch» darf nicht verwischen, daß das Gerechthein wie alle anderen Formen des Gutseins angestrebt wird, weil es glücklich macht [50]. Wenn Sokrates gegen Thrasymachos die Meinung vertritt, gerecht zu sein gehöre zur Arete des Menschen, steht dies solange unter Vorbehalt, bis gezeigt ist, daß das Gerechthein und nicht das Ungerechthein glücklich macht. Das Glück ist der Maßstab, an dem die T.en erst als solche erkannt werden. Deshalb bedeutet, eine Arete inhaltlich zu bestimmen, immer auch zu zeigen, daß sie glückszuträglich ist. Solange ihre Definition dies nicht leistet, ist sie, so Platon, nur vorläufig [51]. In der Konsequenz dieser Konzeption liegt es, daß, was die Arete ist, gar nicht endgültig zu bestimmen ist, bevor nicht erkannt ist, was das Glück oder das Gute ist, – eine Erkenntnis, deren Erreichbarkeit Platon skeptisch beurteilt hat. Deshalb ist es nicht überraschend, wenn Sokrates im «Menon» auf die Frage, was die Arete ist, antwortet, er wisse es überhaupt nicht und er kenne auch niemanden, der es wisse [52].

Weniger klar als, daß der Besitz der Arete glückszuträglich ist, ist, ob, gut zu sein, das Glück in toto oder nur partiell ausmacht oder ob es gar nur instrumentell zum Glück steht. In Platons frühen Dialogen dominiert die – vermutlich auch sokratische – Auffassung, die Arete allein konstituiere das Glück. Platons Sokrates stuft im «Euthydem» von der Arete unterschiedene Güter wie z.B.

Macht, Gesundheit, Schönheit zu bloßen prima-facie-Gütern herab, deren Gutsein von der Arete abhängt. Diese Dinge sind nämlich nur gut, wenn sie durch das T.-Wissen richtig gebraucht werden. Das T.-Wissen liegt hier im richtigen Gebrauch von Ressourcen, denen als solchen das Gutsein nicht zukommt, da sie sowohl zum Guten wie zum Schlechten gebraucht werden können [53]. So ist etwa auch die Beharrlichkeit im Kampf als solche noch nicht gut und noch keine T., sie wird es erst und verdient erst den Namen 'Tapferkeit', wenn sie aufgrund des T.-Wissens richtig, d.h. zum Guten gebraucht wird [54]. Dabei setzt dieser Gebrauch erneut voraus, zu wissen, was das Gute, das letzte Ziel des menschlichen Lebens ist. Die Arete macht hiernach nicht neben anderen Gütern das Glück aus, sie *allein* reicht zum Glück aus [55]. Die Bedeutung der prima-facie-Güter bleibt bei Platon freilich ambivalent. So sagt Sokrates im 'Euthydem', die Gesundheit sei zwar nichts an und für sich Gutes, aber wenn sie gut gebraucht werde, sei sie ein größeres Gut als die Krankheit, wenn diese gut gebraucht werde [56]. Also scheint dem Gesundsein doch ein Vorrang vor dem Kranksein zuzukommen. Die Stoiker antworten auf diese Ambivalenz mit ihrer vieldiskutierten Lehre, daß zwar nur das T.-Wissen und nichts anderes gut sei, das Gesundsein aber, obwohl es kein Gut ist, im Unterschied zum Kranksein einen positiven Wert habe, weswegen es diesem vorzuziehen sei. Ein weiteres offenes Problem ist, ob das Glück im guten Gebrauch der Gesundheit und der anderen 'Güter' liegt oder genauso auch im guten Gebrauch des Krankseins und der anderen 'Übel'. Wenn ersteres, ist das Vorhandensein der prima-facie-Güter offenbar für das Glück nötig, dann sind sie doch glücksrelevant, wenn letzteres, reicht der gute Gebrauch unabhängig davon, was er gebraucht, aus, um glücklich zu sein. ARISTOTELES hat die platonischen Überlegungen im Sinne der ersten Alternative entwickelt, die Stoiker im Sinne der zweiten. – PLATON selbst hat bereits gesehen, daß die These, die Arete allein mache das Glück des Menschen aus, verbunden mit der Annahme, die Arete sei Wissen des Guten, in Schwierigkeiten führt. Denn wenn das T.-Wissen einerseits das Wissen vom Guten, vom Glück ist, andererseits aber das Gute selbst ist, folgt die unplausible Konsequenz, daß das T.-Wissen Wissen von sich selbst ist [57].

Ist die Arete in dieser Weise als Wissen bestimmt, scheint es, als gebe es nur eine Arete und als unterscheiden sich die einzelnen Formen des Gutseins, das Gerechtig-, Tapfer-, Besonnensein nur deswegen, weil das eine Wissen vom Guten in verschiedenen Lebensbereichen Anwendung findet. Diese Frage wird wiederholt diskutiert, dabei wird immer betont, daß der Kern der Arete das Wissen des Guten und Schlechten ist und daß es nicht möglich ist, eine der T.en zu haben, ohne auch die anderen zu haben [58]. – Die Frage nach der Lehrbarkeit der T. beantwortet Platon nicht mit einem klaren 'Ja' [59], schon deshalb nicht, weil Wissen im genauen Sinn nie einfach wie eine Ware von anderen übernommen werden kann, sondern in dem Sinne etwas 'Eigenes' ist, als Wissen impliziert, über sein Wissen Rechenschaft ablegen zu können, und dies mehr erfordert, als über von anderen übernommene wahre Meinungen zu verfügen. Dennoch kann man durch richtige Gewöhnung und Übung die Arete erlangen [60], vorausgesetzt man bringt die nötigen natürlichen Anlagen mit – eine Voraussetzung, die Platon in der 'Politeia' sehr stark herausstreicht [61].

Wenn Platon in der 'Politeia' fragt, wodurch eine Polis und analog eine Seele gut ist, assoziiert er den Begriff der

Einheit. Die Arete einer Polis (ἀρετή πόλεως) [62] liegt darin, eine Einheit zu sein und nicht in sich bekämpfende Teile zu zerfallen [63]. Dasselbe gilt für die Seele [64]. Harmonie, Symphonie, Ordnung, Gesundheit (die Harmonie der Körpersäfte) sind die Metaphern, mit denen das Gutsein der Seele (und der Polis) beschrieben wird [65]. Ist die Seele in diesem Zustand der Harmonie, hat sie Weisheit/Wissen (σοφία oder φρόνησις), Tapferkeit (ἀνδρεία), Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), Besonnenheit (σωφροσύνη). Dies sind die T.en, die später 'Kardinal-T.en' genannt werden, die Platon aber, auf seit dem 5. Jh. verbreitete Vorstellungen zurückgreifend, eher beiläufig einführt [66]. Die Vierzahl der T.en findet sich auch schon in früheren Dialogen [67], gelegentlich wird die Frömmigkeit noch hinzugesetzt [68]. Bedingung für die Einheit der Seele ist, daß sie weiß, was das für sie Gute und Zuträgliche ist [69]. Dieses Wissen versetzt sie in die Lage, das Handeln in Situationen verschiedenster Art auf das Gute auszurichten, die Affekte auf das jeweils angemessene Maß zu begrenzen und den Einfluß der Begierden und nichtrationalen Antriebe so zu beschränken, daß das Handeln seine Ausrichtung auf das Gute bewahrt. Die gute Seele ist also durch den rationalen Seelenteil und sein Wissen dominiert [70].

6. Um zu einer Bestimmung der menschlichen Arete zu gelangen, macht sich ARISTOTELES eine Einsicht zunutze, die Platon in aller Genauigkeit entwickelt hat: Ist eine Gegenstandsklasse durch eine spezifische Hervorbringung (ἔργον) bestimmt, wie etwa Messer durchs Schneiden, Augen durchs Sehen, so sind jene Exemplare der Klasse gut, die die entsprechende Hervorbringung nicht nur irgendwie, sondern gut realisieren: Gut ist ein Messer, wenn es gut schneidet, gut ist ein Auge, wenn es gut sieht [71]. Will man wissen, was das Gutsein eines Menschen ausmacht, muß man folglich fragen, was die spezifische Hervorbringung eines Menschen ist. Aristoteles stellt diese Frage in der 'Nikomachischen Ethik' explizit, und seine Antwort ist, daß die Realisierung seiner Vernunftbegabung die dem Menschen eigene Hervorbringung ist. Realisiert ein Mensch diese Begabung nicht nur irgendwie, sondern gut, ist er als Mensch gut, besitzt er also die menschliche Arete. Die Konkretisierung dieser Einsicht verlangt, so Aristoteles, einige Kenntnisse über die menschliche Seele. Sie hat einen vernünftigen und einen nicht-vernünftigen Teil; letzterer ist der Sitz der Strebungen und Affekte, die dem, was der vernünftige Teil für richtig hält, widerstreben, die ihm aber auch gehorchen können, so daß es zu einem 'Gleichklang' mit der Vernunft kommt [72]. Ist die Seele in der Verfassung, daß sie ihre intellektuelle Aufgabe, die Erkenntnis der Wahrheit [73], gut realisiert, ist sie im Besitze der 'dianoetischen', der intellektuellen Formen des Gutseins. Ist die Seele so verfaßt, daß sich ihre Strebungen und Affekte im Einklang mit der Vernunft befinden und es deshalb zu vernünftigen Handlungsentscheidungen kommt, ist sie im Besitze der 'ethischen' Formen des Gutseins. 'Ethisch' ist hier nicht im Sinne von 'moralisch' oder 'sittlich' zu verstehen, sondern im Sinne von 'charakterlich'. Wenn man über den Charakter (ἦθος) eines Menschen spricht, spricht man, so Aristoteles, über diese T.en (oder ihr Fehlen). Die Verstandes-T.en sind Weisheit (σοφία) und Klugheit (φρόνησις), die Charakter-T.en Tapferkeit (ἀνδρεία), Besonnenheit (σωφροσύνη), Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), Freigebigkeit (ἐλευθεριότης), Großzügigkeit (μεγαλοπρέπεια), Großgesinntheit (μεγαλοψυχία).

Die Charakter-T.en bestimmt Aristoteles als durch Gewöhnung [74] erworbene Haltungen (ἔξεις), aufgrund

deren man sich zu den Affekten gut verhält [75]. Wer in dieser Weise gut ist, dessen Affekte sind den Sachverhalten, auf die sie reagieren, angemessen, sie finden zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig die richtige Mitte. Zwei Beispiele erläutern die Lehre von der ethischen T. als Mitte (μεσότης [76]): Wer jede sinnliche Lust genießt und sich keiner enthält, wird zügellos, wer indes jede Lust unterdrückt, wird empfindungslos. Dies sind die beiden schlechten Haltungen zur Lust, die eine in der Weise des Zuviel, die andere in der Weise des Zuwenig. In der Mitte liegt die Besonnenheit, die T. der Mäßigung angesichts sinnlicher Lust. Ähnlich ist die Feigheit die Haltung des Zuviel bezüglich des Affekts der Furcht: Wer feige ist, läßt sich von der Furcht überwältigen und läuft vor jeder Gefahr davon. Die Haltung des Zuwenig ist die der Tollkühnheit, die gar nichts fürchtet und sich in jede Gefahr stürzt. In der Mitte liegt die Tapferkeit, die der Furcht den ihr zukommenden Einfluß auf die Handlungswahl gewährt [77]. Die Mesoteslehre besagt nicht, daß, wer im Besitz der Charakter-T.en ist, mittelstarke Affekte hat; Aristoteles versteht das Mittlere vielmehr im Sinne des Richtigen. Wer die T.en hat, dessen Affekte sind richtig, sie sind, wie sie sein sollen, und folglich auch die Handlungsentscheidungen, auf die die Affekte weder übermäßigen noch zu geringen Einfluß haben [78]. Richtig ist hier, was die Vernunft als richtig erkennt, was mithin der Kluge, der, der die dianoetische T. der Klugheit (φρόνησις) besitzt, als das Richtige bestimmt [79]. Die ethischen T.en setzen demnach eine der Verstandes-T.en, die Klugheit, voraus. Die Klugheit hat ihr Feld, wo es darum geht, auf die Frage, was ich tun soll, zu antworten. Der Kluge kommt zur richtigen Handlungswahl, weil er «gut über das für ihn Gute und Zuträgliche zu überlegen weiß, nicht unter einem begrenzten Aspekt, etwa dem der Gesundheit oder der Kraft, sondern bezüglich des guten Lebens insgesamt» [80]. Das heißt, der Kluge ist in der Lage, zu erkennen, welche Handlungen glückszuträglich sind und welche nicht. Dazu muß er natürlich einen Begriff davon haben, was das gute Leben, das Glück für den Menschen ausmacht; nur so hat er einen Skopos, etwas, auf das er blicken kann, um bei den Handlungsentscheidungen die richtige Mitte zu treffen [81]. Auch nach Aristoteles muß also, wer die Arete, zumindest die ethische Arete, erlangen will, wissen, was das Glück ist. Aristoteles steht damit in der sokratischen Tradition des Intellektualismus: der eigentliche Kern des Gutseins, hier des ethischen Gutseins, ist ein Wissen, das Wissen davon, was glückszuträglich und was glücksabträglich ist. Aristoteles widerspricht aber Sokrates' These, daß alle T.en nichts anderes als Formen der Klugheit seien. Richtig sei allein, daß keine der T.en ohne Klugheit ist [82]. Richtig sei auch, daß die T.en nicht voneinander zu trennen sind [83].

Neben der Klugheit kennt Aristoteles eine weitere intellektuelle T., die Sophia (σοφία), die Verfassung der Seele, vermöge deren man nicht zu handlungsleitendem, sondern zu ausschließlich 'theoretischem' Wissen kommt [84]. Über die Gegenstände der Sophia äußert sich Aristoteles kaum: Sie können nicht anders sein als sie sind und sind ihrer Natur nach die «ehrwürdigsten» Gegenstände [85]. Ein Beispiel, aber auch nicht mehr, sind die Himmelskörper, die, so Aristoteles [86], göttlicher sind als der Mensch. In der 'Metaphysik' nennt Aristoteles drei Bereiche theoretischen Wissens: die erste Philosophie oder Theologie, die theoretischen Naturwissenschaften, zu denen auch die Astrophysik gehört, und die mathematischen Disziplinen [87].

Die Verhältnisbestimmung von Arete und Glück ist bei Aristoteles in mehreren Hinsichten nicht zu voller Klarheit gelangt. Das Glück wird bestimmt als Tätigsein der Seele gemäß der Arete, und zwar ein volles Leben lang [88]. Mit der Rede vom 'Tätigsein' betont Aristoteles, wie auch PLATON [89], aber anders als dessen Schüler SPEUSIPP [90], daß das Glück nicht einfach im Besitz der Arete, also im bloßen Gutsein liegt, sondern in dessen Realisierung [91]. ARISTOTELES' Glücksdefinition legt zunächst die Vermutung nahe, das Glück liege in der praktischen Umsetzung der vollständigen Arete, also der dianoetischen und der ethischen Formen des Gutseins – eine Position, die sich in der 'Eudemischen Ethik' findet [92]. Doch in der 'Nikomachischen Ethik' deutet eine Präzisierung, nach der das Glück das Tätigsein gemäß der besten und vollkommensten Arete ist [93], darauf hin, daß das eigentliche Glück allein in der Realisierung der theoretischen Arete, der Sophia, und damit allein in der reinen Theorie liegt. Im 10. Buch der 'Nikomachischen Ethik' führt Aristoteles dies aus: Der Mensch realisiert seine Vernunftbegabung am vollkommensten in der von aller Praxis abgelösten Theorie, und hierin liegt sein (vollkommenes) Glück [94]. Das zweitbeste Glück, das Glück für die, die zu dieser (eigentlich übermenschlichen und quasigöttlichen) theoretischen Lebensform nicht in der Lage sind, liegt darin, die ethischen T.en und die praxisbezogene dianoetische T. der Klugheit zu realisieren [95]. – Aristoteles' Glücksdefinition scheint zu implizieren, daß die aretegemäße Praxis allein ausreicht, um glücklich zu sein. Dies schließt freilich nicht aus, daß er auch den 'äußeren' Gütern, den Gütern, über deren Vorhandensein oder Fehlen der Zufall entscheidet, Glücksrelevanz zuschreibt. Zumindest einige äußere Güter sind nämlich in der Weise glücksrelevant, daß sie Vorbedingungen für die Realisierung der Arete sind. Man braucht Freunde, (ererbtes) Geld, Macht, Einfluß, um aretegemäß tätig zu sein, wie ein Schuster Werkzeuge und Materialien braucht, um sein Können in die Tat umzusetzen [96]. Wer nicht die nötigen Geldmittel hat, kann nicht großzügig und freigebig sein und auch nicht gerecht [97]. Die äußeren Güter sind also glücksrelevant, sofern und soweit sie die aretegemäße Praxis ermöglichen [98]. Fraglich ist, ob Aristoteles *alle* äußeren Güter für in dieser Weise instrumentell hält oder ob seiner Meinung nach nicht einige äußere Güter, etwa gute Herkunft, gute Kinder, gutes Aussehen, unabhängig von der Arete, *neben* ihr glückskonstitutiv sind, so daß das Glück nicht allein in der Realisierung der Arete bestünde, sondern sich aus ihr und aus anderen Gütern 'zusammenaddierte' [99]. Aristoteles' Texte sind in dieser Frage nicht deutlich, und schon in der Antike wurde heftig über ihr richtiges Verständnis debattiert. In den Schulauseinandersetzungen zwischen Akademikern, Peripatetikern und Stoikern war es ein Standardvorwurf gegen Aristoteles, und zwar von Seiten der Akademiker wie der Stoiker, bestritten zu haben, daß die Arete allein genüge, um glücklich zu sein.

7. Für EPIKUR ist es genauso selbstverständlich wie für seine großen Vorgänger, daß man das Gutsein um des eigenen Glücks willen anstrebt. Aber Platon und Aristoteles waren der Meinung, die Realisierung der Arete sei zumindest der dominante Teil des Glücks, aretegemäßes Handeln sei glückskonstitutiv und insofern ein intrinsisches Gut. Epikur lehrt hingegen, die Arete stehe nur instrumentell zum Glück, sie mache nicht selbst das Glück aus, bewirke aber, was das Glück ausmacht: die Lust [100]. Dies ist der größte Unterschied zu den Lehren seiner Vorgänger. Epikur parallelisiert die Arete wie Sokra-

tes gerne mit dem technischen Wissen eines Fachmannes. Wie die ärztliche Kunst auf die Gesundheit zielt, so die Arete auf die Lust. Und wie das ärztliche Wissen nicht um seiner selbst willen angestrebt und praktiziert wird, sondern um der Gesundheit willen, so bemüht man sich um die Arete nicht um ihrer selbst willen, sondern weil sie das lustvolle Leben bewirkt [101]. So erstrebt man z.B. die Tapferkeit nicht, um tapfer zu sein, sondern um durch die Überwindung der Furcht, einer der Hauptquellen seelischer Erschütterung und Unlust, zu einem lustvollen und damit glücklichen Leben zu finden. Hätten die T.en diese Wirkung nicht, sollten wir ihnen, so Epikur sehr deutlich, 'goodbye' sagen [102]. Die T.en sind notwendige und hinreichende Mittel zum Glück: Es gibt das Glück nicht ohne die T.en, wie es die T.en nicht gibt, ohne daß ihnen das Glückliche nachfolgt [103]. Diese gegenseitige 'Unabtrennbarkeit' von Arete und Glück bedeutet freilich nicht ihre Identität.

Die T.en, von denen Epikur spricht, sind die vier platonischen Kardinal-T.en: Klugheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit, wobei der Klugheit die Priorität zukommt; aus ihr entspringen erst die anderen Formen des Gutseins [104]. Klug zu sein, bedeutet, über ein handlungsleitendes Wissen zu verfügen, nämlich zu wissen, was für den Menschen gut und schlecht ist, was also das Glück für den Menschen ist [105]. Wer die T. der Klugheit hat, hat auch die anderen T.en, wer sie nicht hat, hat auch keine der anderen. Ob Epikur die T.en nur als verschiedene, auf unterschiedliche Lebensbereiche bezogene Formen der Klugheit versteht, bleibt unklar. Keine der Quellen sagt, daß Epikur die Einheit der T.en explizit behauptet hat.

8. Die Kernthese der *stoischen* T.-Lehre wie der stoischen Ethik insgesamt besagt, daß die Arete allein das Glück des Menschen ausmacht; es bedarf weder neben ihr noch als Vorbedingung ihrer Realisierung anderer Güter [106]. Alle anderen sogenannten 'Güter' wie Gesundheit, Reputation, Reichtum sind in keiner Weise glücksrelevant, sie sind deshalb in Wahrheit keine Güter, sondern, was Glück und Unglück angeht, indifferent [107]. Die Arete steht nicht wie bei Epikur instrumentell zum Glück, die Arete konstituiert vielmehr das Glück und wird deshalb um ihrer selbst willen angestrebt [108]. Diese Formulierung: die Arete werde um ihrer selbst willen erstrebt, darf nicht kantianisierend mißverstanden werden, als solle die T. als Selbstzweck auch ohne Rücksicht auf das Glück realisiert werden. Die stoische Ethik ist eudaimonistisch, und daß die Arete um ihrer selbst willen erstrebenswert ist, heißt nur, daß sie nicht über ihre Folgen glücksrelevant ist, sondern selbst das Glück ausmacht. Arete und Glück sind also dem Begriff nach different, der Sache nach aber dasselbe. Mit dieser Auffassung sahen sich die Stoiker in der Tradition des Sokrates, es ist der Sokrates vor allem des platonischen 'Euthydem'. Und auch mit ihrer inhaltlichen Bestimmung der Arete erneuern sie eine zentrale sokratische These. Denn die Arete ist auch nach stoischer Lehre ein Wissen. Gut zu sein, bedeutet allein, ein bestimmtes Wissen zu haben; es hat nichts, wie bei Platon und Aristoteles, mit der Beherrschung der Affekte und dem Zusammenspiel des rationalen und nichtrationalen Seelenteils zu tun. Die Stoiker kennen keinen nichtrationalen Teil der Seele; die Affekte sind nicht mit der Natur des Menschen gegeben, sie sind vielmehr «widernatürliche Bewegungen der Seele» [109] und entstehen aus einem Mangel an Wissen und damit aus einem Mangel an Arete [110]. Die Affekte entstehen, wenn man nicht weiß, was glückszuträglich ist, man

also nicht weiß, daß nur die Arete und sonst nichts glücksrelevant ist. Ist man etwa gesund und hält dies für glückszuträglich, entsteht aus diesem falschen Werturteil die Angst, die Gesundheit zu verlieren. Durch das Wissen, das das Gutsein ausmacht, vermeidet man alle Affekte und erlangt so das Glück, das die Stoiker als völlige Abwesenheit der Affekte (ἀπάθεια) konzipieren. Die Arete ist also das Wissen (φρόνησις oder ἐπιστήμη) davon, was gut, schlecht und indifferent ist [111]; es ist klarerweise ein handlungsleitendes Wissen, weshalb es auch als Wissen davon, was zu tun und was nicht zu tun ist (ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων) [112], bestimmt werden kann, wie auch als das auf das Leben insgesamt bezogene praktische Wissen (τέχνη περὶ τὸν βίον) [113]. Die Stoiker greifen durchaus den inzwischen kanonisch gewordenen T.-Katalog: Wissen/Klugheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, auf, bestimmen aber Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit als spezielle Formen des Wissens vom Guten und Schlechten. Tapferkeit ist, so definiert ZENON VON KITION, «Klugheit in den Dingen, die man ertragen muß, Besonnenheit Klugheit in den Dingen, die man wählen muß, und Gerechtigkeit Klugheit in den Dingen, die verteilt werden müssen» [114]. Obwohl Zenon die T.en hiermit so definiert, daß sie alle das nur auf verschiedene Praxisbereiche angewandte praktische Wissen sind, lehrt er doch, daß sie verschieden sind. Sie sind indessen nicht voneinander abtrennbar, wer die eine hat, hat auch alle anderen [115]. Die T.en «folgen einander wechselseitig» (ἀντακολουθεῖν) [116]. Während KLEANTHES und CHRYSIPP Zenon hierin folgen, lehrt Zenons Schüler ARISTON VON CHIOS, es gebe nur eine Arete, das Wissen vom Guten und Schlechten, das freilich das Gute und Schlechte in verschiedenen Lebensbereichen zum Gegenstande habe [117]. Die Differenz, die Zenon im Auge habe, sei nicht eine in der Substanz, sondern nur eine in der Relation. Man benenne das Sehen aber auch nicht jeweils mit einem neuen Namen, wenn es etwas Weißes, etwas Schwarzes oder etwas anderes zum Gegenstand habe [118]. Ariston verfeinerte mit der Unterscheidung von Substanz und Relation die in den sokratischen Schulen des 4. Jh., so etwa von MENEDEMOS AUS ERETRIA [119], häufig vertretene These, es gebe nur eine Arete, und die verschiedenen Bezeichnungen seien bloß verschiedene Namen für ein und dieselbe Sache.

Mit der Lehre, die Arete sei Wissen, verbinden sich eine Reihe weiterer stoischer Lehrsätze: Weil es zwischen Wissen und Nichtwissen kein Mittleres gibt, gibt es ein solches auch nicht zwischen dem Gut- und Schlechtsein. Auch gibt es nicht Grade der Arete [120]. Wenn die Arete Wissen ist, ist sie auch lehrbar. Auch der Schlechte kann gut werden. Der Besitz der Arete verdankt sich weder den Göttern noch der Natur, sie entsteht auch nicht aus einer langsamen Charakterbildung, sondern durch eine Einsicht [121]. Da man, ob man gut oder schlecht ist, nach stoischer Auffassung ganz in der Hand hat, hängt es auch allein von einem selbst ab, ob man glücklich ist oder nicht. Die Arete ist, da jedem Zufall entzogen, ein unverlierbarer und sicherer Besitz [122]. CHRYSIPP nahm freilich an, durch den Gebrauch von Drogen und seelische Erkrankungen könne man die T. verlieren [123].

9. Die Diskussionen zwischen den großen Philosophenschulen in der hellenistischen Zeit und in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten hatten natürlich auch die T.-Lehre zum Gegenstand. Im Zentrum stand die Frage, ob die Arete allein zum Glück ausreichte, wie es die Stoiker lehrten, oder ob es auch anderer Güter bedürfe, wie

die Akademiker und Peripatetiker meinten. Die beiden Hauptvertreter der *mittleren Stoa*, PANAIOS und POSEIDONIOS, modifizierten unter akademisch-peripatetischem Einfluß bereits deutlich die Lehren der alten Stoa. Beide betrachten die Affekte als Teil der menschlichen Natur und nehmen an, daß es neben dem rationalen Seelenteil auch einen nichtrationalen gebe [124]. Nicht, keine Affekte zu haben, ist deshalb das Ziel des Menschen, sondern sich in seinem Handeln nicht von ihnen bestimmen zu lassen [125]. Panaitios unterscheidet, ebenfalls unorthodox und Aristoteles folgend, eine theoretische T. von der praktischen [126]. DIOGENES LAERTIOS berichtet in einer in ihrer Glaubwürdigkeit umstrittenen Passage, PANAIOS und POSEIDONIOS hätten sogar die Kernthese der stoischen T.-Lehre, die T. allein reiche zum Glück aus, aufgegeben und gelehrt, es bedürfe auch der Gesundheit, Kraft und ausreichender Ausstattung mit anderen Gütern [127]. Die *Peripatetiker* kamen den Stoikern entgegen, indem sie zwar an der Glücksrelevanz von günstigen Umständen, Ansehen, Gesundheit usw. festhielten, aber ihre Bedeutung im Vergleich zu der der Arete als sehr gering beurteilten. So lehrte KRITOLAOS, Schulhaupt des Peripatos im 2. Jh. v.Chr., daß, wenn man in eine Schale einer Waage die Güter der Seele, also die T.en, lege und in die andere die Güter des Körpers und die äußeren Güter, «die erste ein derartiges Übergewicht habe, daß sie Erde und Meere überwiege» [128]. ANTIOSCHOS AUS ASKALON, Akademiker des 2. Jh. v.Chr., versuchte, die grundsätzliche Übereinstimmung der stoischen, akademischen und peripatetischen Lehren nachzuweisen [129]; er lehrte, die T. allein reiche zwar zum glücklichen Leben (*vita beata*) aus, aber nicht zum vollkommen glücklichen Leben (*vita beatissima*), hierzu bedürfe es trotz des erdrückenden Übergewichts der T. auch anderer Güter [130].

CICERO lehnt Antiochos' Kompromißversuche ab; er selbst enthält sich in der Frage der Glückssuffizienz der T. eines Urteils [131]. Seine Sympathien liegen indes bei der stoischen Position, sie ist in sich geschlossen, mutig und erhaben [132]; doch scheint die Annahme, daß alle Güter außer der T. für das menschliche Glück völlig unerheblich sind, unrealistisch zu sein [133]. Die gemäßigte akademisch-peripatetische Position ist hingegen von innerer Spannung und labil, die Bedeutung der T. wird hier herabgemindert und verunklärt [134]. Durch Cicero wird das lat. «virtus» zum Übersetzungswort von ἀρετή und somit zum philosophischen Fachwort. «Virtus», das von «vir» abgeleitete abstrakte Nomen, bedeutet ursprünglich «Mannhaftigkeit», «Tapferkeit», «Härte», «Kraft». Diesen «römischen» Sinn verliert das Wort im Zuge seiner neuen, «griechischen» Funktion. An seine einstige Stelle tritt «fortitudo» [135].

Auch für den *Mittelplatonismus* war die zentrale Frage der Ethik, ob die T. allein zum Glück ausreiche oder nicht. Gegen die Tendenz, platonische und aristotelische Auffassungen anzugleichen und gemeinsam der stoischen Ethik entgegenzustellen, werden nun die Unterschiede deutlicher herausgestellt. ΑΤΤΙΚΟΣ, ein Platoniker des 2. Jh. n.Chr., verfaßt eine Kampfschrift gegen Aristoteles, in der er ihm vorwirft, in der «allgemeinsten, größten und wichtigsten Frage» von Platon abgewichen zu sein und nicht zugeben zu haben, daß die T., wie Attikos mit einer stoischen Formulierung sagt, «hinsichtlich des Glücks autark sei» (αὐτάρκης πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν) und es keiner weiteren Güter bedürfe [136]. Indem Attikos und andere Mittelplatoniker wie EUDOROS VON ALEXANDRIEN [137] die stoische Lehre von der Glücks-

suffizienz der T. auf Platon zurückführen, wie es auch der Stoiker ANTIPATER schon getan hat [138], entsteht in dieser Frage eine platonisch-stoische Koalition gegen die peripatetische Schule. Zu ihr gehört auch ALKINOOS; auch er nimmt an, die T. sei hinsichtlich des Glücks autark [139], die anderen 'Güter' seien nur Material (ὕλη), das man zum Guten wie zum Schlechten gebrauchen könne [140]. Alkinoos lehrte wie die Mittelplatoniker insgesamt die «Antakoluthie» der vier platonischen Kardinal-T.en [141]. Die Klugheit definierte er platonisch-stoisch als «das Wissen davon, was gut und schlecht ist und was keines von beidem ist» (ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων) [142]. Auf der anderen Seite deutet er die T.en mit Aristoteles als Mitte zwischen zwei Extremen [143]. Damit verbindet sich die Übernahme des peripatetischen Ideals der Metriopathie, der angemessenen Affekte [144], das seit dem 1. Jh. v.Chr. der stoischen Apatheia entgegengestellt wird [145].

Im *Neuplatonismus* ist die T.-Lehre durch den zugespitzten Dualismus von Seele und Körper bestimmt. Die Seele ist, so die Vorstellung, durch die Verbindung mit dem Körper in eine ihr fremde Sphäre herabgezogen, sie strebt deshalb danach, sich vom Körper zu befreien und ihre eigentliche, geistige Natur zu realisieren und so dem Göttlichen gleich zu werden. Im Rahmen dieser Vorstellungen unterscheidet PLOTIN niedere und höhere T.en [146]. Die niederen oder «politischen» T.en, es sind die traditionellen vier Kardinal-T.en [147], machen das Gutsein des Kompositums von Seele und Körper aus. Sie haben die Funktion, den mit dem Körper gegebenen Affekten Grenze und Maß zu setzen und damit die Dominanz der Seele über den Körper zu sichern [148]. Doch da dieses an den Körper gekettete Leben nur ein Übel ist, das Glück des Menschen aber daran hängt, sich vom Körper loszusagen, kommt den niederen T.en, also den T.en, die im Zentrum der älteren Ethik stehen, kaum Bedeutung zu. Entscheidend sind die höheren T.en, durch sie löst sich die Seele vom Körper und wird dem Göttlichen gleich. Weil dieser Prozeß als Reinigung verstanden wird, werden die T.en als «Reinigungen» (καθάρσεις) bezeichnet [149]. Durch sie gelangt die Seele in einen Zustand, der frei von Affekten ist (Apatheia) und in dem sie ihre spezifische Tätigkeit, das Denken des Intelligiblen, zu realisieren vermag [150]. Plotin zieht auch für die Beschreibung der höheren T.en das Viererschema der platonischen Kardinal-T.en heran, füllt die Bezeichnungen aber mit neuen Inhalten. «Besonnenheit», «Tapferkeit» und «Gerechtigkeit» bezeichnen unter verschiedenen Aspekten die Apatheia, «Weisheit» die spezifische theoretische Tätigkeit der Seele [151]. Die T.en sind hier allen sozialen und politischen Bezügen, ja der äußeren Welt überhaupt enthoben, sie dienen nur der Selbsterhebung und dem Zu-sich-selbst-Finden der Seele. Mit dem Ideal der Apatheia nimmt Plotin ein zentrales Lehrstück der Stoa auf, ebenso mit der Antakoluthie der T.en, die er lehrt [152]. Stoisch ist auch die Vorstellung, daß, wer seine Seele durch die T.en vom Körper losgelöst hat und das theoretische Leben führt, durch keinerlei äußere Umstände zu erschüttern und in seinem Glück zu beeinträchtigen ist [153].

10. Dem Denken des «Alten» und «Neuen Testaments» ist der Begriff der T. fremd. In dieser durch und durch theonom gedeuteten Welt wird nicht gefragt, welche Charaktereigenschaften dem eigenen Glück förderlich sind. Gott hat den Menschen Gebote und Gesetze gegeben, ihnen müssen sie nachkommen. Dies ist das einzig richtige, weil Gott gefällige Leben. Das AT kennt kein

dem griech. ἀρετή entsprechendes Wort; im NT findet sich ἀρετή nur viermal; davon zweimal beiläufig im Sinne der menschlichen Arete [154]. Die sogenannten 'T.-Kataloge', die sich in der Briefliteratur des NT finden, – ohne daß die Autoren selbst sie so bezeichnen oder überhaupt von ἀρεταί sprechen – listen in wechselnden Zusammenstellungen von Christen geforderte Verhaltensweisen auf [155]. Wo in den ersten Jahrhunderten christlicher Paränese und Theoriebildung von 'T.en' die Rede ist, liegt immer Aneignung griechischer Philosophie vor. Die vier traditionellen Kardinal-T.en finden sich zuerst bei ATHE-NAGORAS [156] und KLEMENS VON ALEXANDRIEN [157]. Mit der Rede von den T.en werden auch andere, mit ihr verbundene Theoriestücke aus der philosophischen Ethik übernommen, bei Klemens etwa das stoische Ideal der Apatheia [158] und die Antakoluthie der T.en [159]. Natürlich wird versucht, das überkommene Vierer-Schema für die neue Ethik, in deren Zentrum das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe steht, zu öffnen. Zum einen wird die Frömmigkeit in die Reihe der Haupt-T.en aufgenommen [160]; zum anderen tritt die Gerechtigkeit als die Zentral-T.en in den Vordergrund, dies im Anschluß an die jüdische Theologie, nach der der Gerechte sich den Menschen und Gott gegenüber richtig verhält. Klemens nennt die Gerechtigkeit die «umfassende T.» (παντελής ἀρετή), die als solche über allen anderen steht [161]; ähnlich LAKTANZ [162]. Des weiteren findet sich in der patristischen Literatur häufig die auf 1. Kor. 13 zurückgehende Trias Glaube, Liebe, Hoffnung (πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς). KLEMENS spricht in bezug auf sie noch nicht von T.en, beschreibt sie aber als «schöne Zustände» der Seele (καλαί διαθέσεις) [163], womit er sie der Sache nach zu T.en macht. Zudem bringt er vor allem die Liebe in Zusammenhang mit den überkommenen T.en [164]. Auf diese Weise bereitet er die Lehre der Späteren vor, die Glaube, Liebe und Hoffnung als T.en klassifizieren und sie mit den vier klassischen T.en zu einer Siebener-Liste verbinden werden.

Anmerkungen. [1] Vgl. H. FRISK: Griech. etymol. Wb. (1960) s.v. – [2] Vgl. zum Begriff der log. Attributivität: P. GEACH: Good and evil (1956/57), in: PH. FOOT (Hg.): Theories of ethics (Oxford 1967) 64-73. – [3] Vgl. z.B. PLATON: Gorg. 503 c; 506 d 2-4; Meno 73 c. – [4] Vgl. J. H. CAMPE: Wb. der dtsh. Sprache 4 (1810) s.v.; W. BOPP: Die Gesch. des Wortes <T.>. Diss. Heidelberg (1932) 54ff. – [5] PLATON: Resp. I, 348 b 8-e 4; bes. 348 c 2-4; 348 e 2; 349 a 1. – [6] HOMER: Il. XI, 498; Od. II, 206; XVIII, 251; XIX, 124; XXIV, 193; Il. XXIII, 374. 276; XX, 411; XV, 642. – [7] Vgl. z.B. Il. VI, 208; XI, 784; VIII, 535; XI, 90; XIII, 275; XVIII, 105. – [8] Vgl. z.B. Od. IV, 725f. 815f.; XIV, 198-212; XXIV, 196f.; Il. XXII, 304f. – [9] Vgl. Od. XVIII, 132-135; auch: XVII, 322f. – [10] HESIOD: Erga 289ff. – [11] Erga 313. – [12] SOLON: Frg. 4, 9-12, in: Anthologia lyr. graec., hg. E. DIEHL (1949); Frg. 15, in: Iambi et elegi graec., hg. M. L. WEST 2 (Oxford 1972). – [13] TYRTAIOS: Eleg. 8, 13-15 DIEHL/8 WEST; Eleg. 9 DIEHL/12 WEST. – [14] THEOGNIS 867f. – [15] 147f. – [16] PINDAR: Ol. 2, 53; 9, 100ff.; 10, 20f.; 11, 4-8; Istm. 3, 4f.; 7, 22. – [17] SIMONIDES 526; 542, 13f. – [18] 542, 1-3. 11-18. 21-30. – [19] XENOPHANES: VS 21, B 2. – [20] HERAKLIT: VS 22 B 112. – [21] Vgl. PLATON: Meno 95 e 1-4. – [22] Meno 95 b 10; Euthyd. 273 c-d; Prot. 327 e 1-328 d 5; 349 a 3. – [23] Prot. 322 d 7f.; Euthyd. 273 c-d. – [24] Vgl. Prot. 320 c-324 d. – [25] Vgl. Dissoi logoi 6. VS 2, 414 (90, 6). – [26] DIOG. LAERT.: Vitae VI, 1, 10. – [27] Vgl. ARISTIPP: Frg. 10-20, in: Aristippi et Cyrenaicorum fragm., hg. E. MANNEBACH (1961). – [28] XENOPHON: Mem. III, 9, 1-3. – [29] ISOKRATES: Or. 13 (κατὰ τῶν σοφιστῶν). – [30] Vgl. hierzu: C. W. MÜLLER: Die Kurzdialoge der Appendix Plat. (1975) 192-261. – [31] DIOG. LAERT.: Vitae IV, 12. – [32] PLATON: Prot. 322 e 2f.; 323 a 7. b 2. – [33] 319 a 3-7. – [34] 318 e 5-319 a 2. – [35] 323 a. – [36] 322 b-d; auch: Anonymus Iamblich 3, 6. VS 2, 401 (89). – [37] Gorg. 492 c 4-6. d 5-e 1. – [38] 492 b. – [39] Resp. I, 348 b-e 4; III, 394 a 1. – [40] Apol.

30 b; 36 b-d; 38 a; XENOPHON: Mem. I, 4, 1. – [41] ARISTOTELES: Eth. Eud. I, 5, 1216 b 2-5. – [42] Eth. Nic. VI, 13, 1144 b 28-30; Eth. Eud. I, 5, 1216 b 6-11; Magna mor. I, 1, 1182 a 15ff. – [43] Vgl. PLATON: Charm. 165 c-d; Euthyphro 13 d. – [44] Vgl. z.B. Laches 194 d; 195 a; Charm. 165 c; 166 b; 169 a; Euthyphro 14 c; Meno 87 bff.; 89 c. – [45] Vgl. Laches 192 e; Charm. 165 e; Euthyphro 13 e; Clit. 409 a-d; Resp. I, 333 a. – [46] Charm. 174 c 2f.; Laches 199 d 4-7. – [47] Charm. 174 b-d. – [48] Vgl. z.B. Charm. 173 e-174 d. – [49] Vgl. z.B. Charm. 175 e 6-176 a 1; Euthyd. 282 c 9-d 1; Gorg. 507 c 8-e 3; Resp. I, 352 d-354 a. – [50] Vgl. Resp. I, 344 a 3-6; 347 e 2ff.; 352 d 2f.; II, 358 c 5; 362 c 6ff.; 361 d 3; IV, 427 d 4ff.; V, 472 c 4-d 1; VIII, 545 a 2-b 1; IX, 580 b 9f. – [51] Resp. I, 504 a-505 b; IV, 435 c-d. – [52] Meno 71 b 1-c 4. – [53] Euthyd. 278 e-281 e; auch: Euthyd. 292 b; Apol. 30 a 7-b 4; Meno 87 e-88 e. – [54] Vgl. auch: Phaedo 69 a 9-b 5. – [55] Vgl. Euthyd. 282 c 9-d 1. d 8-e 6; auch: Apol. 36 d 9-e 1; Alc. I, 135 b 3-6. – [56] Euthyd. 281 d 2-e 1. – [57] Vgl. Resp. VI, 505 b-c. – [58] Vgl. Prot. 329 c-d; 349 b-d; Laches 199 d-e. – [59] Vgl. Prot. 319 a-328 e; 361 a-d; Euthyd. 274 d-e; 282 c-d; Meno 70 a-71 a; 86 c-87 c; 89 a-96 d; 98 c-100 c. – [60] Vgl. z.B. Resp. VII, 518 e-519 b. – [61] Vgl. II, 374 e-376 c; III, 409 e-410 a; VI, 485 a-487 a; 503 b-504 a; VII, 535 a-c. – [62] IV, 433 d 7. 11f. – [63] Vgl. IV, 423 b-d. – [64] IV, 443 d-e; VIII, 554 d. – [65] IV, 430 e; 431 e; 432 a; 443 d; IX, 591 d; III, 399 e; VI, 500 d; IV, 444 d-e. – [66] IV, 427 e 6-11; vgl. auch: 433 b-c. – [67] Vgl. Euthyd. 279 b-c; Phaedo 69 a-c; Symp. 196 d. – [68] Prot. 329 c-330 b; Gorg. 507 a-d. – [69] Resp. IV, 442 c 6ff. – [70] 441 e 4f.; auch: 442 c 5f. – [71] I, 352 d-353 e; vgl. ARISTOTELES: Eth. Nic. I, 6, 1098 a 11f.; II, 5, 1106 a 14-24; VI, 2, 1139 a 16f.; Eth. Eud. II, 1, 1218 b 37-1219 a 6. – [72] Vgl. hierzu und zum folgenden: Eth. Nic. I, 13. – [73] Eth. Nic. VI, 2, 1139 b 12f. – [74] II, 2, 1103 a 17f. – [75] II, 4, 1105 b 25f. – [76] II, 6, 1107 a 6f. – [77] II, 2, 1104 a 18-27. – [78] II, 5, 1106 b 21ff.; II, 6, 1106 b 36. – [79] II, 6, 1106 b 36ff. – [80] VI, 5, 1140 a 25-28; auch: 1140 b 4-10; 1141 b 29f. – [81] VI, 1, 1138 b 20-25. – [82] VI, 13, 1144 b 17-21. – [83] VI, 13, 1144 b 32-1145 a 2. – [84] Vgl. hierzu: VI, 7. – [85] VI, 6, 1141 a 4; VI, 7, 1141 a 19f. b 2f. – [86] VI, 7, 1141 a 34-b 2. – [87] Met. VI, 1. – [88] Eth. Nic. I, 6, 1098 a 16f. 18; auch: I, 10, 1099 b 26; I, 13, 1102 a 5f.; X, 6, 1177 a 9ff.; X, 7, 1177 a 12; X, 9, 1179 a 8f.; Eth. Eud. II, 1, 1219 a 34f.; Magna mor. I, 4, 1184 b 28-1185 a 1. 4-9. – [89] PLATON: Euthyd. 280 d 1-7. – [90] Vgl. L. TARÁN: Speusippus of Athens (Leiden 1981) Frg. 77 mit Erl. (434-437); auch L. TARÁN: Academica: Plato, Philip of Opos and the Ps.-Plat. Epinomis (Philadelphia 1975) 360f. – [91] Vgl. ARISTOTELES: Eth. Nic. I, 3, 1095 b 29-1096 a 2; I, 9, 1098 b 31-1099 a 7; X, 6, 1176 a 33f.; Eth. Eud. II, 1, 1219 b 9f.; Pol. VIII, 8, 1328 a 37f.; Magna mor. I, 4, 1184 b 31-36. – [92] Eth. Eud. II, 1, 1219 a 35-39. – [93] Eth. Nic. I, 6, 1098 a 16f. – [94] X, 7, 1177 a 12-b 26. – [95] X, 8, 1178 a 9-22. – [96] I, 9, 1099 a 31-1099 b 2. – [97] IV, 5, 1122 b 20-1128 a 18; X, 8, 1178 a 28-31; Pol. II, 5, 1263 b 13f. – [98] Eth. Nic. I, 9, 1095 b 31-1096 a 2; VII, 14, 1153 b 14-25. – [99] Vgl. I, 9, 1099 b 2-6. – [100] Vgl. A. A. LONG/D. N. SEDLEY: The Hellenistic philosophers 1-2 (Cambridge 1987) 21 M (ATHENAEUS); CICERO: De fin. I, 14-16, 47-53; SENECA: Ep. 85, 18. – [101] CICERO: De fin. I, 12f., 42; DIOG. LAERT.: Vitae X, 138. – [102] LONG/SEDLEY, a.O. [100]. – [103] EPIKUR: Ad Men. 132; CICERO: De fin. I, 18f., 57; Tusc. disp. III, 20, 49; DIOG. LAERT.: Vitae X, 138; SENECA: Ep. 85, 18. – [104] Ad Men. 132. – [105] a.O.; CICERO: De fin. I, 12f., 42. – [106] Vgl. z.B. CICERO: De fin. IV, 16, 43; DIOG. LAERT.: Vitae VII, 101. 104. 127; PLUTARCH: De stoic. rep. 1039 c. – [107] CICERO: De fin. III, 13, 43; IV, 12, 28f.; V, 24, 71. – [108] z.B. De fin. II, 21, 69; III, 11, 36; DIOG. LAERT.: Vitae VII, 89. – [109] DIOG. LAERT.: Vitae VII, 110; CICERO: Tusc. disp. IV, 6, 11; 21, 47. – [110] Vgl. PLUTARCH: De virt. mor. 441 c-d. – [111] DIOG. LAERT.: Vitae VII, 92; SEXTUS EMP.: Adv. math. XI, 170; STROBAEUS: Ecl., hg. C. WACHSMUTH/O. HENSE (1884-1923) 2, 59, 5f. – [112] STROBAEUS: Ecl., a.O. 59, 4f. – [113] SEXTUS EMP.: Adv. math. 170. 184; SVF 3, 214. – [114] PLUTARCH: De stoic. rep. 1034 c; vgl. auch: DIOG. LAERT.: Vitae VII, 126; STROBAEUS: Ecl., a.O. [111] 59, 8-11. – [115] PLUTARCH, a.O. 1034 c; vgl. auch: DIOG. LAERT., a.O. 125. 161; STROBAEUS: Ecl., a.O. 63, 6-24. – [116] PLUTARCH, a.O. 1046 e; DIOG. LAERT., a.O. 125. – [117] PLUTARCH, a.O. 1034 c-d. – [118] De virt. mor. 440 f. – [119] a.O. 440 e; DIOG. LAERT.: Vitae VII, 161. – [120] DIOG. LAERT., a.O. 120. 127; PLUTARCH: De stoic. rep. 1038 c. – [121] DIOG. LAERT., a.O. 91; CICERO: Acad. post. I, 10, 38; PLUTARCH, a.O. 1048 d. – [122] Vgl. CICERO: Tusc. disp. V, 28, 82; 13f., 40f.; DIOG. LAERT., a.O. 127. –

[123] DIOG. LAERT., a.O. 127. – [124] PANAETIUS RHOD.: Frg. 88, hg. M. VAN STRAATEN (Leiden 1962); POSEIDONIUS: Frg. 143, 144, 145, 152, 160, 187, hg. L. EDELSTEIN/I. G. KIDD (Cambridge 1972). – [125] PANAETIUS: Frg. 87-89; POSEIDONIUS: Frg. 31, 147. – [126] PANAETIUS: Frg. 103, 108; vgl. auch: POSEIDONIUS: Frg. 186. – [127] DIOG. LAERT.: Vitae VII, 128 (PANAETIUS: Frg. 110; POSEIDONIUS: Frg. 173). – [128] CICERO: Tusc. disp. V, 17f., 51; De fin. V, 30, 91f.; vgl. auch: STOBÆUS: Ecl., a.O. [111] 126, 12-18. – [129] Vgl. CICERO: De fin. IV, 1f., 2f. – [130] Tusc. disp. V, 8, 21-23; De fin. IV und V. – [132] Vgl. z.B. Tusc. disp. V, 28, 82; De fin. V, 27, 79; 28, 83. – [133] Vgl. De fin. IV, 19f., 55f.; V, 24, 72. – [134] Tusc. disp. V, 9, 25; 26, 75; De fin. V, 28, 84. – [135] Vgl. Tusc. disp. II, 18, 43. – [136] EUSEBIUS CAES.: Praep. evang. XV, 4, 1-21. – [137] Vgl. J. DILLON: The middle Platonists (Ithaca 1977) 123f. – [138] SVF 3, 56. – [139] ALCINOUS: Didasc. XXVII, 180, 40f. – [140] a.O. 180, 9-16. – [141] XXIX, 183, 3. – [142] 182, 27ff. – [143] XXX, 184, 14-18. – [144] 184, 20-36. – [145] Vgl. z.B. PHILO ALEX.: Leg. all. III, 129-132; PLUTARCH: Cons. ad Apoll. 102 c-d. – [146] PLOTIN: Enn. I, 2 (19), 1, 21-23. – [147] a.O. 1, 16-21. – [148] 2, 13-18. – [149] 3, 8ff.; 1, 6 (1), 6, 1-3; vgl. hierzu: PLATON: Phaedo 69 c. – [150] Enn. I, 2 (19), 3, 20-22; auch: 5, 1-27. – [151] a.O. 3, 14-19; auch: 6, 12-28; 7, 3-9. – [152] 7, 1f. – [153] Vgl. I, 4 (46), 15, 1-9. – [154] Phil. 4, 8; 2. Petr. 1, 5. – [155] Vgl. 2. Kor. 6, 6; Gal. 5, 22-23; Kol. 3, 12; 1. Tim. 6, 11; 2. Tim. 2, 22; 2. Petr. 1, 5-7. – [156] ATHENAGORAS: De resurr. 22. – [157] CLEMENS ALEX.: Strom. I, 97, 3; VII, 17, 3; 95, 4-5. – [158] Strom. VII, 13, 3, 14, 3; 67, 8; 74, 1; Quaest. div. salv. 21, 1. – [159] Strom. II, 80, 2-3. – [160] Vgl. Paed. II, 121, 4; auch: Strom. II, 80; VI, 125, 6; VII, 80, 7. – [161] Strom. VII, 17, 3. – [162] LAKTANZ: Inst. div. V, 5, 1. – [163] CLEMENS ALEX.: Quaest. div. salv. 3, 6. – [164] Strom. VII, 66-68; vgl. auch: Quaest. div. salv. 18, 1, 6; 19, 1.

Literaturhinweise. J. GERLACH: ANHP ΑΓΑΘΟΣ. Diss. München (1932). – W. JAEGER: Týrtaios über die wahre APETH (1932), in: Scripta Minora 2 (Rom 1960) 75-114. – J. STELZENBERGER: Die Bezieh. der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa (1933). – O. KUNSEMÜLLER: Die Herkunft der platon. Kardinal-T.en (1935, ND New York 1979). – G. LIEBERS: Virtus bei Cicero (1942). – L. WOODBURY: Simonides on ἀρετή. Transact. and proc. Amer. philol. Ass. 84 (1953) 135-163. – P. HERRMANN: Mensch. Wertbegriffe bei Homer. Diss. Hamburg (1954). – H. J. KRÄMER: Arete bei Platon und Arist. (1959, Amsterdam 1967). – S. WIBBING: Die T.- und Lasterkataloge im NT (1959). – A. W. H. ADKINS: Merit and responsibility (Oxford 1960). – H. JONAS: Plotins T.-Lehre, in: F. WIEDMANN (Hg.): Die Sorge der Philos. um den Menschen (1964) 143-173. – A. DIHLE: Der Kanon der zwei T.en (1968). – J. KUBE: TEXNH und APETH. Sophist. und platon. T.-Wissen (1969). – G. VLASTOS: The unity of the virtues in the Prot. (1971), in: Platonic studies (Princeton 1981) 221-265. – W. EISENHUT: Virtus Romana (1973). – W. GÖRLER: Unters. zu Ciceros Philos. (1974). – C. W. MÜLLER s. Anm. [30]. – CH. KAHN: Plato on the unity of the virtues, in: W. H. WERKMEISTER (Hg.): Facets of Plato's philos. (Assen 1976) 21-29. – F. RICKEN: Der Lustbegriff in der Nik. Ethik des Arist. (1976) Kap. 2, 6. – A. KENNY: The Aristot. ethics (Oxford 1978) ch. 7. – C. J. CLASSEN: Der platon.-stoische Kanon der Kardinal-T.en bei Philon, Clemens Alex. und Origenes, in: A. M. RITTER (Hg.): Kerygma und Logos. Festschr. C. Andresen (1979) 68-88. – H. PATZER: Der archaische Arete-Kanon im Corpus Theogn., in: G. KURZ u.a. (Hg.): Gnomosyne (1981) 197-226. – J. DILLON: Plotinus, Philo and Origen on the grades of virtues. Jb. Antike Christentum Erg.bd. 10 (1983) 92-105 [Platonismus und Christentum. Festschr. H. Dörrie, hg. H. D. BLUME/F. MANN], ND, in: J. DILLON: The Golden Chain (Aldershot 1990). – C. J. ROWE: Plato on the sophists as teachers of virtue. History of polit. thought 4 (1983) 409-427. – M. SCHOFIELD: Ariston of Chios and the unity of virtue. Ancient Philos. 4 (1984) 83-96. – I. G. KIDD: Posidonian methodology and the self-sufficiency of virtue. Entret. sur l'ant. class. 32 (Genf 1985) 1-21. – D. S. HUTCHINSON: The virtues of Arist. (London 1986). – T. IRWIN: Stoic and Aristotelian conceptions of happiness, in: M. SCHOFIELD/G. STRIKER (Hg.): The norms of nature (Cambridge 1986) 205-244. – T. IRWIN: Disunity in the Aristotelian virtues (1988) 61-78. – PH. MITSIS: Epicurus' ethical theory (Ithaca 1988) ch. 2. – U. WOLF: Über den Sinn der Aristot. Mesoteslehre (1988), in: O.

HÖFFE (Hg.): Aristoteles. Nik. Eth. (1995) 83-108. – N. SHERMAN: The fabric of character. Arist.'s theory of virtue (Oxford 1989). – T. IRWIN: Virtue, praise and success: Stoic responses to Aristotle. Monist 73 (1990) 59-79. – G. VLASTOS: Socrates (Cambridge 1991) ch. 8. – J. ANNAS: The morality of happiness (Oxford 1993). – TH. C. BRICKHOUSE/N. D. SMITH: Plato's Socrates (Oxford 1994) ch. 4. – TH. MICHNA: ἀρετή im mytholog. Epos (1994). – N. YAMAGATA: Homeric morality (Leiden 1994). – M. FORSCHNER: Die stoische Ethik (1995). – T. IRWIN: Plato's ethics (Oxford 1995). – S. D. SULLIVAN: Psychol. and ethical ideas. What early Greeks say (Leiden 1995). – J. M. COOPER: Reason, moral virtue, and moral value, in: M. FREDE/G. STRIKER (Hg.): Rationality in Greek thought (Oxford 1996) 81-114. – A. A. LONG: Stoic studies (Cambridge 1996). – G. STRIKER: Essays on Hellenistic epistemology and ethics (Cambridge 1996). – U. WOLF: Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge (1996). P. STEMMER

II. *Mittelalter.* – Im NT findet sich «T.» (ἀρετή) höchst selten. Wo PAULUS Glaube, Liebe und Hoffnung als die speziellen christlichen T.en predigt (1. Thess. 1, 3), verwendet er den Begriff nicht [1]. Eine explizite Auseinandersetzung mit der antiken T.-Konzeption setzt bei den Kirchenvätern ein. Von einer unkommentierten Übernahme aus CICEROS «De inventione» abgesehen, diskutiert AUGUSTINUS den Begriff der T. in dreifacher Hinsicht [2]: Neben definitiven Festlegungen tritt er in die Auseinandersetzung mit der antiken T.-Ethik als Theorie, aber auch mit der römischen T.-Praxis ein. Da alle Güter von Gott geschaffen sind, ist auch die T. – der Inbegriff all dessen, was zu tun ist («omnia quippe agenda complectitur virtus») [3] – eine Gabe Gottes [4]. Da Augustinus das Verhältnis des Menschen zu seinen Gütern als ein Verhältnis der Liebe faßt, muß die T. als «ordo amoris» gedacht werden [5], und zwar als Rangordnung: Gott als Geber aller Güter muß um seiner selbst willen geliebt werden («frui»), während die endlichen Güter nur genutzt werden dürfen («uti»). Der T. bedarf es aber jetzt nicht mehr primär als Prägung der Begierde durch die Vernunft, sondern als relative Schätzung des relativ Guten. Während der freie Wille mißbraucht werden kann, sind die T.en dieser Gefährdung entzogen, denn sie sind ja selbst die Weise, das Mißbrauchbare gut zu gebrauchen («quia opus virtutis est bonus usus istorum quibus etiam non bene uti possumus») [6]. Dies deshalb, weil die rechte Vernunft die T. konstituiert [7], diese aber nicht mißbrauchbar ist. Die T. wiederum begründet das rechte und ehrenvolle Leben («recta vita et honesta»). Augustinus bestätigt die traditionelle Unterteilung der T. in vier Kardinal-T.en (Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit) [8], kritisiert aber die stoische Behauptung, im tugendhaften Leben bestehe bereits das glückselige Leben, als paradox und widersinnig; niemand kann ein «mit Übeln überschwemmtes Leben» glückselig nennen, außer wer, wie die Stoiker, das Glück aus Hochmut ausschließlich der eigenen Leistung zuschreiben möchte [9]; zugleich aber widerspreche eine solche Auffassung der stoischen Rechtfertigung des Selbstmordes. Augustinus nimmt in die Definition der wahren T. die Frömmigkeit («pietas»), d.h. die Verehrung des wahren Gottes, mit auf [10]. Dies mache zwar die T.en der Heiden nicht zu den vielzitierten «glänzenden Lastern» – ein Ausdruck, der bei Augustinus nicht vorkommt [11] –, aber zu etwas, was dem Urteil der anderen Menschen überläßt, was nur Gott [12] oder das eigene Gewissen [13] zu beurteilen vermag. Insofern dem Imperium Romanum der Ruhm zuteil geworden ist, gilt für die T.-Praxis der Heiden: «Sie haben ihren Lohn schon empfangen» [14].

Während in der Frühscholastik die Rede von den T.en wie in der spätrömischen Zeit ihren Ort innerhalb der Rhetorik hat [15] und dann bei ANSELM VON CANTERBURY ungeachtet seiner durchgängigen Orientierung an Augustinus der T.-Begriff keine Rolle spielt – auch die Gerechtigkeit faßt Anselm nicht als T. –, hat PETER ABAELARD den aristotelischen T.-Begriff mit Elementen der augustianischen Ethik verbunden. Abaelard diskutiert anders als die Theologen seiner Zeit die natürlichen T.en auf philosophische Weise. Die T. ist als diejenige Qualität des Geistes definiert, welche – im Unterschied zu Begabungen – das menschliche Leben lobenswert macht. Dabei liegt aber das sittlich Gute in der Zustimmung zu dem, was in einem objektiven Sinne gut ist. Für die Bestimmung der natürlichen T. greifen Abaelard und andere auf BOETHIUS zurück, der T. als Habitus des wohlgeordneten Geistes bestimmt [16]. Die neuplatonische Einteilung der T.en in politische, reinigende, kontemplative und exemplarische vermittelt MACROBIUS dem Mittelalter [17], wenn er auch den politischen T.en ein gewisses Eigenrecht zubilligt.

Die weitreichende Reintegration der römischen T.-Diskussion (Cicero, Seneca), wie sie etwa bei PETER ABAELARD begegnet, behält gleichwohl die antistoische These Augustins, wonach die T.en nicht gleich sind, mit aller polemischen Schärfe bei – er nennt sie eine offenkundige Torheit («manifestam stulticiam») [18]. Abaelards Konzentration auf die Frage des Sittlichkeitsgrundes der einzelnen Handlung relativiert schon durch die Weise des Zugangs die Bedeutung der T. zugunsten der je gegebenen Zustimmung («consensus»). Ganz anders als in der aristotelischen T.-Lehre legt Abaelard – und daran anknüpfend später MEISTER ECKHART [19] – den Akzent gerade auf die verbleibenden tugendwidrigen Tendenzen, durch die der Kampf dagegen allererst seinen Wert erhält [20]. T.en setzen eine vollkommene Haltung des Geistes («habitus mentis optimus») voraus, die im Willen zum Gehorsam gegenüber Gott besteht. Die Klugheit ist eher die 'Mutter' der Tugenden als selbst eine weitere T. [21].

Aus den Versuchen des 12. Jh., sich den gewaltig angewachsenen Bestand der Überlieferung systematisierend anzueignen, ergibt sich für die Geschichte des T.-Begriffs die für die Folgezeit maßgeblich bleibende Unterscheidung von 'theologischen' T.en (Glaube, Hoffnung und Liebe) und 'natürlichen' T.en [22]. <T.> meint nicht mehr ausschließlich dies, wozu der Mensch aufgrund seiner Natur befähigt ist. Den T.en erster Art hat PETRUS VON PORTIERS mit einer in den scholastischen Texten vielfach zitierten, an Augustinus angelehnten Formulierung Ausdruck gegeben: «virtus est qualitas mentis qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in homine sine homine operatur» («Die Tugend ist eine Beschaffenheit des Geistes, durch die man recht lebt, die niemand schlecht gebraucht, die Gott im Menschen ohne den Menschen wirkt») [23]. Die Kontroverse um den natürlichen Status der T.en hält lange an, ist jedoch von unterschiedlicher Schärfe. BONAVENTURA bestimmt <T.> bes. in seiner Spätzeit aus dem Gegensatz von Philosophie und Glaube. Anders als Aristoteles habe Plotin immerhin zu Recht erkannt, daß auch die T.en ihre Exemplarursache in Gott haben müssen [24]; auch die Vierzahl der Kardinal-T.en kenne Aristoteles nicht; entscheidend aber sei, daß alle T.en ohne den rechten Glauben ohne Gewicht sind [25]. Die T.en haben die Aufgabe, die Affekte nicht bloß zu leiten, sondern zu heilen. Diese Notwendigkeit ergibt sich aus der geschichtlichen Lage des gefallen Menschen, die aber von den Philosophen gar nicht erkannt werden konnte. Die umfassende Aufgabe der T.en, den Men-

schen vollkommen zu machen, haben die Philosophen unterschätzt; sie sind daher auch in einen Irrtum über die dafür notwendigen Voraussetzungen gefallen. Die T.en müssen ihrerseits noch ihre rechte, durch überzeitliche Güter bestimmte Ausrichtung bekommen («rectificari»), und dies vermag einzig die Gnade [26]. Diese erleuchtete T. steht in genauer Entsprechung zu Bonaventuras Erleuchtungsbegriff der Erkenntnis [27].

Nachdem durch die Übersetzung des Robert Grosseteste im fünften Jahrzehnt des 13. Jh. erstmals der ganze Text von Aristoteles' «Ethica Nicomachea» vorliegt, erarbeitet zwischen 1250 und 1252 ALBERTUS MAGNUS als erster Magister der lateinischen Tradition dazu einen vollständigen Kommentar. Hier wird ebenfalls erstmalig das Eigenrecht der Moralphilosophie anerkannt, ohne daß sie vereinnahmt würde oder als bloße Variation der Metaphysik erschiene. Dies zeigt sich darin, daß Albert die intellektuellen T.en nicht christlich umdeutet, sondern philosophisch zu interpretieren sucht: Dabei setzt er «Einsicht» («intelligentia») und «Klugheit» («prudentia») gleich [28]. Der Begriff der T. ist bei den «intellektuellen» und den «moralischen» T.en nicht in jeder Hinsicht derselbe: Im Hinblick auf das Ziel steht die intellektuelle, im Hinblick auf den Träger der T. stehen jedoch die moralischen T.en im Zentrum. In jedem Fall spielt – anders als bei Aristoteles – der Wille die entscheidende Rolle, denn dieser ist zum einen «das allgemein über alle Teile der Seele und des Körpers Herrschende» («universale imperans in omnes partes animae et corporis») und zum anderen der Grund für die Zuschreibbarkeit von Handlungen [29]. Charakteristisch für Albert ist auch seine Lösung zweier genetischer Fragen: Wie kann der Habitus der T. durch tugendhafte Handlungen entstehen, wenn doch solche Handlungen bereits jenen Habitus zur Voraussetzung haben (aus dem Unvollkommenen geht nichts Vollkommenes hervor)? Wie bei der Zeugung im Lebendigen ist auch hier eine allgemeine Ursache erforderlich, welche als vollkommene das noch Unvollkommene in Vollkommenheit überführt. Dies ist die Vernunft. Analog seiner Lehre von der Anfänglichkeit der Form in der Materie («inchoatio formae») bestimmt Albert auch den Status der unausgebildeten Fähigkeit zum tugendhaften Handeln als nicht rein potentiell, sondern «irgendwie» bereits als keimhafte Formbestimmung («quodammodo formali et seminali») [30].

THOMAS VON AQUIN bestimmt den Begriff der T. als Vervollständigung des Vermögens («complementum potentiae»); damit meint er diejenige Vollständigkeit und Vollkommenheit, wodurch der Mensch seinem Antrieb zu folgen vermag. Da hierin die T. als auf eine Tätigkeit bezogen begriffen wird, diese aber das Umwillen einer Form darstellt, kann man mit Aristoteles sagen, daß die T. den sie Besitzenden gut macht [31]. Das Natürliche («naturalia») ist schon der Vorhof («praeambula») für die T.en, und zwar sowohl für die erworbenen wie für die durch Gnade geschenkten [32]. Die T.en sind keine Korrektur der natürlichen Tendenzen des Menschen, sondern setzen ihn instand, den T.en auf gebührende Weise zu folgen [33]. Die durch eine «virtus» bestimmte Potenz ist unterschieden von solchen, die, wie die göttliche Potenz, der tätige Intellekt oder die natürlichen Potenzen, in ihrem Vermögen bereits die Tätigkeit haben. Diese bedürfen ebensowenig einer Disposition wie etwa die sinnlichen Kräfte, deren Aktivierung gänzlich von außen induziert ist. Ort einer solchen habituellen Kraft sind daher diejenigen Vermögen, die zwar von außen in Tätigkeit versetzt werden, wobei diese Tätigkeit aber noch keine

eindeutige Richtung bekommt. Die T.en sind insofern Habitus, als kraft ihrer jemand tätig werden kann, wenn er will [34]. Träger eines solchen T.-Habitus sind – nach allgemeinem Konsens – in der menschlichen Seele der muthafte und der begehrende Teil. Anders als die körperlichen Glieder enthalten die sinnlichen Kräfte der Seele selbst eine Tendenz. Diese ist aber nicht von sich aus auf das Gute des Menschen gerichtet, welches immer ein Gut der Vernunft ist. Daher bedürfen sie der Prägung durch die Vernunft, die Thomas daher die Wurzel der T. («ratio est radix omnium virtutum») nennt [35]. Während also die nichtvernünftigen Antriebe einer Teilhabe an der Vernunft bedürfen, wäre die Annahme eines T.-Habitus im Willen redundant; der Wille ist ja von Natur auf das Gute gerichtet [36]. Wegen der besonderen Funktion der T.en als Moderatoren der Leidenschaften kann in ihren Akten nicht die höchste Glückseligkeit liegen [37].

Während Albert und Thomas die Bedeutung der intellektuellen T.en für die moralischen eher minimalisieren, definiert der Averroist BOETHIUS VON DACIEN den «Philosophen» unter anderem durch den Besitz der T. [38]. JOHANNES DUNS SCOTUS bestreitet die aristotelische und thomatische These, wonach die T.en verschiedenen Seelenvermögen zugeordnet werden. Er verlegt sie in den Willen mit Berufung darauf, daß AUGUSTINUS auch die Begierden als Äußerungen des Willens bestimmt hatte [39], so daß auch die Hinwendung zur Seele fleischlich sein kann [40]. Zwar ist der Wille, so argumentiert DUNS SCOTUS in der Nachfolge von HEINRICH VON GENT [41], reine Selbstbestimmung; dies schließt aber eine Rezeptivität hinsichtlich einer Neigung zu ähnlichen Willensbestimmungen nicht aus [42]. Nur so werde die sittliche Bestimmung aus der Region herausgenommen, die dem Menschen mit den Tieren gemeinsam ist, während DUNS SCOTUS – anders als ARISTOTELES [43] und THOMAS [44] – nicht prinzipiell ausschließen will, daß T.-Habitus auch den Engeln und Gott zugeschrieben wird [45]. Die Vollendung des Menschen besteht in den drei theologischen und den vier Kardinal-T.en [46]. Als Habitus gehört der Begriff der T. zur Qualitätskategorie, der jedoch unter sich «viele [weitere] Gattungen» faßt [47]. Da die Materie der jeweiligen Handlung nur je eine bestimmte T. verlangt, hält DUNS SCOTUS eine Verknüpfung der T.en nicht für notwendig und verabschiedet sich damit von der Tradition [48].

Entsprechend seiner Lehre von der Festigung («fixio») aller Wesensbestimmungen in Gott verlegt MEISTER ECKHART auch die T.-Gehalte aus ihrer endlichen Brechung, da sie «Gleichbildungen und Gleichgestaltungen mit der Gerechtigkeit und mit Gott» («quaedam conformationes et configurationes ad iustitiam et ad ipsum deum») sind [49], und bestimmt, daß sie gerade kein Sein haben, «das im Tugendhaften fest verwurzelten Bestand» hätte («habens fixationem et radicem in virtuoso») [50]: «Die Tugend ist Gott oder unmittelbar durch Gott» («Diu tugenst ist got oder âne mittel in gote») [51]. Der Akzent der T.-Lehre verlagert sich von der Pluralität jeweiliger Handlungsdispositionen auf einzigartige, allerdings durch Übung zu kräftigende Überformtheit des menschlichen Willens durch Gott [52], wodurch jetzt aber nicht die Leidenschaften der Seele geordnet, sondern sogar Leiden überhaupt zum Grund der Seligkeit wird. Je nach Kontext rückt Eckhart den Gehorsam [53] oder – noch vor der Demut – die «abgescheidenheit» [54] an die Spitze der T.en.

Eine ähnliche Relativierung der T.-Lehre vollzieht sich im Nominalismus. Insofern die T. ein Habitus ist, so wen-

det WILHELM VON OCKHAM ein [55], nimmt sie einen quasinnaturalen Charakter an und wird so als sittliche Wirklichkeit irrelevant; der Habitus ist nur seiner äußerlichen Benennung nach («denominatione extrinseca») tugendhaft [56]. Ausschließlich der T.-Habitus des Willens ist ein sittlicher Habitus [57]. An die Stelle des Habitus tritt der einzelne «actus virtuosus», bei dem aber «virtuosus» in einem ganz allgemeinen Sinne ‘sittlich gut’ heißt, nicht: ‘aus einer virtus hervorgegangen’. Auch Ockham bestimmt als Ort der T. den Willen, der nun gerade wegen seiner Unbestimmtheit, die das Wollen zu einem unbestimmten Akt macht [58], hinsichtlich des konkreten Objektes eines Habitus bedarf [59]. Von der zentralen aristotelischen T. der Klugheit sagt Ockham, daß sie zwar notwendige Bedingung vollendeter T., aber selber ohne weitere T. möglich ist [60]. Dies gilt, obwohl Ockham auf das klassische Thema der «connexio virtutum» eine striktere Antwort geben möchte als seine Vorgänger Thomas, Heinrich und Scotus [61].

Von ganz besonderer Bedeutung hingegen ist der T.-Begriff im Ethik-Kommentar des JOHANNES BURIDANUS, einem der meistgedruckten Kommentare aus dem lateinischen Mittelalter zur Ethik-Pragmatik des Aristoteles. Buridan hat jedoch als Magister der Artes-Fakultät nicht die Aufgabe, die aristotelische T.-Lehre mit Konzepten der theologischen Tradition zu vermitteln. Er orientiert sich vielmehr programmatisch an den «antiqui doctores» der Ethik, neben Aristoteles bes. an Seneca. Wo es zum Dissens kommt, wie etwa bei der Frage, ob die Seligkeit in der Tätigkeit der T. oder in dieser selbst liege, rückt Buridans eigene Position mitunter näher an diejenige Senecas heran [62]. Allerdings liegt das Glück nicht in der T. allein [63]. Diskussionsgeschichtlich ist aber auch die (durch GERALDUS ODO vermittelte) Übernahme franziskanischer Lehrtradition spürbar; BURIDAN bestimmt nicht das sinnliche Streben, sondern den Willen als Ort der T. [64]. Die T. ist dem Menschen von Natur nur anfangsweise («inchoative») eigen, erst durch die Lehre wird sie erweckt und dann aber erst durch eine feste Gewohnheit vollendet [65], «da ich glaube, daß der Wille so frei und herrschend über die niedrigeren Kräfte und seine Akte ist, daß keine niedrigere Kraft ihn geneigt machen kann, wenn er nicht sich selbst frei geneigt machte oder erlaubte geneigt gemacht zu werden» («quoniam ego puto voluntatem adeo liberam esse ac dominam virium inferiorum et omnium actuum suorum quod nulla vis inferior potest eam inclinare nisi ipsa seipsa inclinet libere vel libere se inclinari permittat») [66]. Hier ist Buridan trotz des voluntaristischen Willensbegriffes näher bei Thomas [67] als bei Ockham [68].

Mit der scholastischen Auffassung der T. als «habitus» setzt sich auch noch der junge NIKOLAUS VON KUES auseinander, der freilich keine geschlossene, eigenständige T.-Lehre entwickelt [69].

Anmerkungen. [1] Zum neutestamentl. Gebrauch vgl. oben I. 10.; Art. «Vertus». Dict. de spiritualité 16 (Paris 1994) 485-497, hier: 487. – [2] AUGUSTINUS: De diversis quaest. 83, q. 31. CCSL 44 A, 41-45. – [3] De civ. Dei IV, 21. CCSL 47, 114. – [4] IV, 20, a.O. – [5] XV, 22, a.O. 48, 488. – [6] De libero arbit. II, 19, 50. CCSL 29, 271. – [7] a.O. – [8] De civ. Dei IV, 20, a.O. [3]. – [9] XIX, 4, a.O. 48, 664f. – [10] V, 19, a.O. 47, 155f.; V, 12, a.O. 145. – [11] Vgl. J. WANG TCH'ANG-TCHÉ: S. Augustin et les vertus des païens (Paris 1938). – [12] AUGUSTINUS: De civ. Dei V, 12, a.O. [3] 143. – [13] V, 12, a.O. 145. – [14] V, 15, a.O. 149. – [15] ALCUIN: Dialogus de rhetorica et virtutibus. MPL 101, 919-950. – [16] BOETHIUS: De diff. topicis II. MPL 64, 1188; vgl. G. WIELAND: Ethica – Scientia practica. Die Anfänge der philos. Ethik im 13. Jh. (1981) 223. – [17] MACROBIUS: In Somnium Scipionis I, 8, 12;

vgl. PLOTIN: Enn. I, 2 (19); PORPHYRIUS: Sent. 32. – [18] PETRUS ABAEL.: Scito teipsum, hg. D. E. LUSCOMBE (Oxford 1971) 74. – [19] Vgl. R. SCHÖNBERGER: Secundum rationem esse. Zur Ontologisierung der Ethik bei Meister Eckhart, in: R. Löw (Hg.): ΟΙΚΕΙΩΣΙΣ. Festschr. R. Spaemann (1987) 251-272, hier: 266. – [20] PETRUS ABAEL., a.O. [18] 4. 12. – [21] a.O. 128. – [22] z.B. ALANUS AB INSULIS: De virtutibus et vitiis et donis Spiritus Sancti, in: O. LOTTIN (Hg.): Psychologie et morale aux 12^e et 13^e s. 6 (Gembloux 1960) 45-92. – [23] PETRUS VON POITIERS: Sent. III, 1. MPL 211, 1041. – [24] BONAVENTURA: Hex. 6, 6. Op. om. 5 (Quaracchi/Florenz 1891) 361 b. – [25] 7, 6, a.O. 366 b. – [26] 7, 7, a.O. – [27] Vgl. E. GILSON: La philos. de S. Bonaventure (Paris 1953) 339ff. – [28] ALBERTUS MAGN.: Summa de bono IV, 2, 6. Op. om., hg. B. GEYER [Ed. Colon.] 28 (1951) 257. – [29] Sup. Ethica I, lect. 16, n. 97, a.O. 14/1 (1968) 87. – [30] II, lect. 4, n. 118, a.O. 105. – [31] THOMAS AQU.: Quaest. disp. de virtutibus in communi, 1. Quaest. disp. 2 [Marietti] (Turin/Rom 1965) 2, 708; vgl. ARISTOTELES: Eth. Nic. II, 5, 1106 a 16f. – [32] De ver. 16, 2 ad 5. Op. om. [Ed. Leon.] 22/2 (Rom 1972) 509. – [33] S. theol. II-II, 108, 2. – [34] a.O. – [35] De virt. ..., 4 ad 3, a.O. [31] 718. – [36] De virt. ..., 5, a.O. 720; S. theol. I-II, 56, 6. – [37] S. c. gent. III, 34 (Turin/Rom 1961) 3, 42. – [38] BOETHIUS VON DACIEN: De summo bono, hg. N. G. GREEN-PEDERSEN. Corpus phil. danic. medii aevi 6/2 (Kopenhagen 1976) 374. – [39] AUGUSTINUS: De civ. Dei XIV, 6. CCSL 48, 421. – [40] XIV, 5, a.O. 420. – [41] HEINRICH VON GENT: Quodl. 4, 22 (Paris 1528, ND Löwen 1961) 140X. – [42] JOH. DUNS SCOTUS: Ord. III, suppl., d. 33, n. 8. Op. om., hg. L. VIVÈS 15 (Paris 1894) 445 a; hg. A. B. WOLTER (Washington, D.C. 1986) 328. – [43] ARISTOTELES: Eth. Nic. VII, 1, 1145 a 25-27. – [44] THOMAS AQU.: S. c. gent. III, 34, a.O. [37]. – [45] JOH. DUNS SCOTUS: Ord. III, suppl., d. 33, n. 15, hg. VIVÈS, a.O. [42] 450 ff.; hg. WOLTER, a.O. 334f. – [46] d. 34, n. 7, a.O. 481 b. 482 a/354. 356. – [47] a.O. 482 a/356. – [48] d. 36, n. 9, a.O. 617 a/388. – [49] MEISTER ECKHART: Expos. in lib. Sapientiae, n. 45. Lat. Werke 2 (1992) 367f. – [50] a.O. 368. – [51] Pr. Nr. 43. Dtsch. Werke [DW] 2 (1971) 296. – [52] Trakt. 1: Liber 'Benedictus'. DW 5 (1963) 39. – [53] Reden der Unterweisung I, a.O. 185. – [54] Von abegeseidenheit, a.O. 404. – [55] WILH. VON OCKHAM: Ord. I, d. 17, q. 2. Op. theol. (St. Bonaventure, N.Y. 1967ff.) 3, 470. 474. – [56] Quaest. in III Sent., q. 11, a.O. 6, 359. – [57] a.O. 358. – [58] a.O. 383ff.; Quaest. variae, q. 7, a.O. 8, 328. – [59] Quaest. in III Sent., q. 11, a.O. 6, 354. – [60] q. 12, a.O. 421f. – [61] Quaest. var., q. 7, a.O. 8, 341ff. – [62] JOH. BURIDANUS: Quaest. sup. decem lib. Eth. I, 10 (Paris 1513, ND 1968) 10^b. – [63] I, 16, a.O. 1b^a. – [64] I, 22, a.O. 21^a. – [65] II, 1, a.O. 22^a. – [66] II, 6, a.O. 26^b. – [67] Vgl. THOMAS AQU.: S. theol. I-II, 63, 1. – [68] Vgl. WILH. VON OCKHAM: Quaest. in III Sent., q. 12, a.O. [55] 6, 393ff. – [69] Vgl. P. M. BODEWIG: Zur T.-Lehre des jungen Cusanus, in: R. HAUBST (Hg.): Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christl. Humanismus. Mitteil. und Forsch.beitr. der Cusanus-Ges. 13 (1978) 214-224.

Literaturhinweise. J. MAUSBACH: Die Ethik des Hl. Augustinus (1909). – J. WANG TCH'ANG-TCHÉ S. Anm. [11]. – E. GILSON: Le thomisme (Paris 1944). – O. SUK: The connexion of virtues according to Ockham. Franciscan Studies 19 (1950) 9-32. 91-113. – O. LOTTIN (Hg.): Psychologie et morale aux 12^e et 13^e s. 3 (Löwen/Gembloux 1949) 99-535; 4 (1954) 551-828. – P. DELHAYE: La vertu et les vertus dans les oeuvres d'Alain de Lille. Cahiers Civilisation médiév. 6 (1963) 13-25. – S. B. CUNNINGHAM: Albertus Magnus and the problem of moral virtue. Vivarium 7 (1969) 81-119. – D. E. LUSCOMBE: Peter Abelard's ethics (Oxford 1971). – M. W. BLOOMFIELD u.a.: Incipits of Latin works on virtues and vices, 1100-1500 A.D. (Cambridge, Mass. 1979). – H. BOROK: Der T.-Begriff des Wilh. von Auvergne (1180-1249) (1979). – J. SCHNEIDER: Die Bestimmung des T.-Begriffs in den Schr. Alberts 'De natura boni' und 'Summa de bono', in: G. MEYER/A. ZIMMERMANN (Hg.): Albertus Magnus. Doctor universalis 1280/1980 (1980) 295-322. – G. WIELAND S. Anm. [16]. – H. DEKU: Studium aeternitatis imitandae. Wahrheit und Unwahrheit der Trad., hg. W. BEIERWALTES (1986) 147-165. – J. J. WALSH: Buridan on the connection of the virtues. J. Hist. Philos. 24 (1986) 453-482. – A. B. WOLTER (Hg.): Duns Scotus on the will and morality (Washington, D.C. 1986). – M. McCORD ADAMS: William Ockham: Voluntarist or naturalist, in: J. F. WIPPEL (Hg.): Studies in medieval philos. (Notre Dame, Ind.

1987) 219-247; William Ockham 1-2 (Notre Dame, Ind. 1987). – CH. MEIER: 'Virtus' und 'operatio' als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei Hildegard von Bingen, in: M. SCHMIDT (Hg.): Grundfragen christl. Mystik (1987) 73-101. – S. D. DUMONT: The necessary connection of moral virtue to prudence according to John Duns Scotus. Rech. Théol. anc. médiév. 56 (1988) 184-205. – G. ABBA: Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filos. morale (Rom 1989). – V. HILDEBRANDT: Virtutis non est virtus. Ein scholast. Lehrsatz zur naturgem. Best. vernünftigen Handelns in seiner Vorgesch. (1989). – J. PORTER: The recovery of virtue. The relevance of Aquinas for Christian ethics (Louisville 1990). – L. H. YEARLEY: Mencius and Aquinas. Theories of virtue and conceptions of courage (New York 1990). – J. MARENBO: Abelard's ethical theory. Two def. from the Collationes, in: H. J. WESTRA (Hg.): From Athens to Chartres: Neoplatonism and medieval thought. Festgabe E. Jeuneau (Leiden 1992) 301-314. – M. RHONHEIMER: Prakt. Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis (1994). – R. WOOD: Göttl. Gebot und Gutheit nach Wilhelm von Ockham. Philos. Jb. 101 (1994) 38-54. – M. McCORD ADAMS: Scotus and Ockham on the connection of virtues, in: L. HONNEFELDER (Hg.): John Duns Scotus – Metaphysics and ethics (Leiden 1996) 499-522. R. SCHÖNBERGER

III. *Neuzeit.* – Trotz verschiedener Erneuerungen antiker Traditionen wird in der Philosophie der Neuzeit und Gegenwart der T.-Begriff aus dem engen Zusammenhang mit den Systemen aristotelischer, stoischer oder christlicher T.-Ethik weitgehend gelöst. Der T.-Begriff taucht jetzt als Bestandteil ganz verschiedenartiger Ansätze auf, wie z.B. der Ethik des Naturrechts und des Moral sense sowie der axiologischen und deontologischen Ethik. Dabei büßt er insgesamt seine zentrale Stellung ein. Indem außerdem die Leidenschaften in der Philosophie der Neuzeit zunehmend moralisch neutralisiert und nunmehr als Interessen in den Dienst des Gemeinwohls gestellt werden [1], verlieren die T.en ihre traditionelle Aufgabe, den Überschuss oder Mangel an Leidenschaften zu korrigieren. Ausgehend vom singularischen Wortgebrauch mit bestimmtem Artikel setzt sich bei einigen Philosophen eine konturlose Verwendungsweise von <die T.>, <tugendhaft> usw. im Unterschied zu <eine T.>, <mehrere T.en> durch [2]. Dabei meint der Ausdruck <tugendhaft> soviel wie <gut>, <richtig>, <moralisch>, <geboten>, und der Ausdruck <die T.> bringt oft nicht mehr als die Beständigkeit in einem wie auch immer fundierten richtigen oder moralischen Handeln zum Ausdruck. Daneben hält sich – wie beim lateinischen <virtus> – die Grundbedeutung der 'Tauglichkeit' im allgemeinen Sinn [3].

Während sich für den mittelhochdeutschen Ausdruck <tugent> nur allmählich und unter dem Einfluß lateinischer Texte der Philosophie die Spezifikation auf eine überwiegend ethische Bedeutung durchsetzt [4], ist der nicht-philosophische Gebrauch des Ausdrucks <T.> in der Gegenwart vor allem auf ermahrende und erbauliche Kontexte sowie zur Bezeichnung sexueller Enthaltsamkeit verkürzt. In jüngster Zeit steht die Berufung auf 'T.en', vor allem auf die 'sekundären T.en', im Verdacht, autoritären Erziehungszielen zu dienen. Schon 1919 stellt M. SCHELER fest, der Ausdruck sei durch die <pathetischen und rührseligen Apostrophen ... so mißliebig geworden, daß wir uns eines Lächelns kaum erwehren können> [5]. Auch im philosophischen Wortgebrauch der Gegenwart gibt es die Tendenz, den Ausdruck zu vermeiden und stattdessen Bezeichnungen für Komponenten des traditionellen T.-Begriffs wie <Charakter>, <Charakterzug>, <Integrität>, <Einstellung>, <Grundhaltung>, <Verhaltensmuster> zu verwenden [6].

1. *Frühe Neuzeit.* – Die direkte Anknüpfung der Renaissance an die Quellen der antiken T.-Philosophie er-

bringt ganz unterschiedliche Einschätzungen der T. Hatte F. PETRARCA die T.en noch als Heilmittel gegen die Wechselfälle der «fortuna» entwickelt [7], stellt L. B. ALBERTI in seinen «Intercoenales» die T. als in der Auseinandersetzung von «virtus» und «fortuna» unterlegen und machtlos dar [8]. L. VALLA verwirft einen auf die Stoa und die Trostschrift des Boethius zurückgehenden T.-Begriff und wertet die epikureische Vorstellung auf, die T. diene dem Glück, wobei der Christ sie um des jenseitigen Glückes willen wählt. «Bonum» nämlich habe die beiden Bedeutungen 'T.' und 'Glück'. Daß der Tugendhafte immer glücklich sei, folge nur aus einer Vermengung dieser Bedeutungen [9]. Eine der Grundbedeutungen des lateinischen «virtus», die allerdings in der Tradition des stoischen und aristotelisch-thomistischen T.-Begriffs keine Rolle mehr spielt, die Tüchtigkeit oder Tatkraft, greift N. MACHIAVELLI auf. Sein Begriff der «virtù» meint die T. des erfolgreichen Herrschers, eine moralisch indifferente Durchsetzungsfähigkeit [10]. Diese hilft ihm beim Umgang mit der unberechenbaren Fortuna [11]. Um den Staat zu erhalten, bedarf es eines Mannes, der imstande ist, von moralischen Gesetzen «Gebrauch oder nicht Gebrauch zu machen, je nachdem die Notwendigkeit es erfordert» [12]. Wer dagegen auf die herkömmlichen T.en (Milde, Frömmigkeit, Treue, Aufrichtigkeit und Menschlichkeit [13]) anstatt auf den nützlichen Schein vertraut [14], wird zugrunde gehen, da die Welt schlecht ist [15]. Wenn der Fürst sich hingegen behauptet, werden seine Mittel von allen gelobt [16].

PH. MELANCHTHON knüpft in seiner Moralphilosophie zwar an den aristotelisch-stoischen Begriff des ὀρθὸς λόγος an (vgl. Art. «Orthos logos»), formuliert aber einen eigenständigen T.-Begriff: T. sei ein Habitus, der den Willen geneigt macht, der rechten Vernunft zu gehorchen [17]. T. habe nämlich eine anleitende Vorstellung («notitia gubernatrix») und den gehorchenden Willen als Ursachen, so daß T. der Gattung nach zur Gehorsamkeit gehöre [18]. Unterstützt wird die T. sowohl durch Belehrung als auch durch einen natürlichen Hang und durch Gewöhnung [19].

Nach M. DE MONTAIGNE kann sich T. nur durch Widerstand bewähren [20]. Ausgeglichenen und gut veranlagten Menschen fällt es oft leicht, das Richtige zu tun, tugendhaft nennen wir aber nur jemanden, der auf dem Weg zur richtigen Handlung Schwierigkeiten überwunden hat. Indem er damit die aristotelische Auffassung bestreitet, der Tugendhafte sei daran zu erkennen, daß er das Richtige gerne tue [21], weist Montaignes T.-Begriff auf ein Moment voraus, das bei I. KANT der «moralische Wert» einer Handlung heißen wird [22].

Gemäß der zweiten Regel seiner provisorischen Moral [23] besteht für R. DESCARTES die T. in der «ferme & constante resolution», das zu tun, was man als das Beste beurteilt hat [24]. Wer immer so gelebt hat, erfährt eine Zufriedenheit, aufgrund deren selbst die heftigsten Leidenschaften die Ruhe der Seele nicht mehr zu stören vermögen [25]. Doch kann die T. falsch sein, wenn sie nicht von der Einsicht erleuchtet ist [26]. Neben dieser formalen Definition gibt Descartes auch eine inhaltliche Bestimmung: Schlüssel zu allen T.en und allgemeines Heilmittel gegen die Verirrungen der Leidenschaften sei die Großmut («générosité») [27], die uns hilft, nicht Dinge zu begehren, die in keiner Weise von uns abhängen, aber unsere Gedanken okkupieren und uns betrüben, wenn sie nicht eintreffen [28]. Während dieser Zusammenhang noch ganz dem stoischen Autarkiegedanken entspricht, geht die Charakterisierung der «générosité» als eine Art

berechtigte Selbstachtung über den vorneuzeitlichen T.-Begriff hinaus. Sie stellt sich nämlich ein, wenn der Betreffende erkennt, daß allein die freie Verfügung über seinen Willen von ihm abhängt, und wenn er die feste und beständige Entschlossenheit in sich spürt, davon einen guten Gebrauch zu machen [29]; im Sinne der formalen T.-Definition führt man nur das aus, was man als das Beste beurteilt hat. Ganz im Sinne der aristotelischen Tradition bedarf aber auch diese Besinnung auf die Willensfreiheit sowohl einer günstigen Veranlagung als auch der guten Erziehung [30].

A. GEULINCX, der die okkasionalistische Auffassung vertritt, nur Gott könne auf eine geistige Absicht hin eine körperliche Handlung eintreten lassen, versteht unter T. die ausschließliche «Liebe zur rechten Vernunft» («Amor Rationis») [31], d.h. zu den Gesetzen Gottes. Zur aufmerksamen Beachtung und Umsetzung der Vernunftgesetze gehen aus der einen T. die vier «Kardinal-T.en» («hoofddeugden») Fleiß, Gehorsam, Gerechtigkeit und – als deren oberste – die Demut hervor, die in einer «Verachtung seiner selbst» («despectio sui») besteht [32]. Ähnlicher Voraussetzungen bedient sich N. MALEBRANCHE, wenn er die universale, grundlegende und einzige T. als die Liebe zu der von Gott geschaffenen Ordnung bestimmt [33], die sich in der Selbstaufgabe äußert [34].

Für B. SPINOZA hingegen besteht die T. – ähnlich wie in der stoischen Lehre der Selbstzueignung (Oikeiosis) – gerade darin, daß der Mensch danach strebt und dazu imstande ist, «sein Sein zu erhalten» («sese conservandi») [35]. Aus T. zu handeln ist demnach nichts anderes, als nach den Gesetzen der eigenen Natur – d.h. nach der Anleitung der Vernunft – zu handeln [36]. Wonach aber der Mensch in Übereinstimmung mit seiner Natur aus Vernunft strebt, ist nichts anderes als das Erkennen [37]. Weil das höchste Erkennbare Gott ist, ist «die höchste T. des Geistes, Gott zu erkennen» («summa Mentis virtus Deum cognoscere») [38], woraus wiederum eine geistige Liebe zu Gott («amor Dei intellectualis») entspringt [39]. Durch solche Erkenntnis befreit sich der Mensch von den ihn hemmenden Affekten. Dabei soll T. aber nicht die Wirkung der Affekte korrigieren und so zum Glück führen, sondern umgekehrt entspringt die Fähigkeit, die Affekte zu hemmen, aus der Erkenntnis, also aus der Liebe zu Gott und dem Glück. Daher ist Glück nicht der Lohn der T., sondern die T. selbst («Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus») [40]. Während DESCARTES noch anerkennt, daß es Glücksfaktoren wie Gesundheit, Ehre, Reichtum gibt, die nicht von uns abhängen [41], werden mit dieser Identifizierung von Glück und T. alle außermoralischen Faktoren ausgeschlossen. Dadurch entfällt auch der Aspekt der Glücksfunktionalität der T., so daß eine Pluralität von T.en undenkbar wird.

B. PASCAL betont die Gefahr, T. in einer Art von Spitzenleistung oder Bestform zu sehen: Er hält die bis zum Äußersten getriebene T. für ein Laster [42], weil man sich dabei selbst an der Vollkommenheit vergeift. Ein Übermaß an einer T. ist nur bewundernswert, wenn sich zugleich die entgegengesetzte T. findet, zur größten Tapferkeit z.B. die größte Herzensgüte («bégnité») [43]. Auch hält man sich nicht aus eigener Kraft in der T., sondern dadurch, daß sich entgegengesetzte Laster das Gleichgewicht halten [44]. Die einzige und wahre T. ist, sich (wegen der Konkupiszenz) zu hassen und ein wirklich der Liebe würdiges Wesen zu suchen: das Königtum Gottes in uns [45].

TH. HOBBS nennt Veranlagungen («ingenia»), die durch Gewöhnung so gefestigt sind, daß sie entspre-

chende Handlungen leicht und ohne Widerstreben der Vernunft hervorbringen, ‹Charakter›/‹Gewohnheiten› («mores») und bestimmt die T. als diejenigen Charakterzüge, die gut sind [46]. Weil es im vorstaatlichen Zustand keinen verbindlichen Maßstab gibt, wird von jedem etwas anderes als gut und somit als T. angesehen [47]. Nur im staatlichen Leben («civitas»/«commonwealth») stellen die Gesetze einen verbindlichen Maßstab dar. Insofern die T. stets darin besteht, diese Gesetze zu befolgen, um so die Stabilität des Gemeinwesens zu ermöglichen, fällt sie mit der Gerechtigkeit zusammen [48]. Diejenige T. dagegen, die nicht nach bürgerlichen, sondern nach natürlichen Gesetzen gemessen wird, besteht in der «caritas», für Hobbes eine Art von Gattungssolidarität. Somit ist alle moralische T. in der Gerechtigkeit und der «caritas» enthalten [49]. J. LOCKE definiert die T. als «those Actions, which, according to the different Opinions of several Countries, are accounted laudable» [50]. Auch wenn der wahre Maßstab für T. das von Gott vorgeschriebene Gesetz ist [51], führt die Anwendung dieses Gesetzes in den verschiedenen Ländern aufgrund unterschiedlicher Temperamente, Erziehung, Moden, Maximen und Interessen zu je verschiedenen Vorstellungen. T. ist daher das gesellschaftlich Anerkannte, so daß der gewöhnliche Maßstab («general measure») in der öffentlichen Wertschätzung gesucht wird [52].

2. *Britische Moral-sense-Philosophie.* – In kritischer Abgrenzung zu Hobbes und Locke tritt in der britischen Moralphilosophie des 17. und 18. Jh. insgesamt die Frage nach dem Ausgleich von eigenen und fremden Interessen und dabei für den T.-Begriff ein sozialer oder altruistischer Aspekt in den Vordergrund. A. A. C. EARL OF SHAFESBURY gebraucht ‹T.› synonym mit ‹Integrität› («Integrity») und ‹moralischer Rechtschaffenheit› («honesty») sowie mit ‹Verdienst› («merit») [53]. T. besteht gerade im Gleichgewicht von egoistischen und sozialen Interessen oder Neigungen [54]. Dieser Ausgleich ermöglicht eine harmonische Lebensform, wie sie ähnlich im griechischen Ideal der Kalokagathia (s.d.) vorgesehen war. Voraussetzung dafür ist ein eigenständiger Sinn für das Richtige und Falsche [55]. In der Annahme eines solchen Moral sense folgt ihm F. HUTCHESON, der nur solche Handlungen als billigenswert ansieht, die aus Wohlwollen («benevolence») und nicht aus Eigeninteresse erfolgen. Der gesuchte Ursprung der T. liegt für ihn im Wohlwollen [56], wodurch der T.-Begriff ganz zur Seite der Sozial-T.en hin geprägt wird. Dagegen betont J. BUTLER den Unterschied zwischen Egoismus und Selbstliebe [57]; letztere dient durchaus als Grundlage der Sittlichkeit, wenn auch nicht im Sinne von Hobbes und Locke. Butler findet daher keine Unvereinbarkeit zwischen Pflicht und Interesse, T. und Selbstliebe [58]. B. DE MANDEVILLE versucht den altruistischen T.-Begriff seiner Zeitgenossen als Selbsttäuschung zu entlarven, indem er alle sozialen Verhaltensweisen auf die Prinzipien der Selbsterhaltung und der Selbstwertschätzung zurückführt. ‹T.› sei jede Verrichtung genannt worden, durch die man gegen den natürlichen Impuls den Nutzen der anderen fördere und seine eigenen Leidenschaften unterdrücke [59].

D. HUME geht davon aus, daß moralische Unterscheidungen nicht vom Verstand abgeleitet werden können [60], sondern auf Empfindung («sentiment») beruhen [61]. T. definiert Hume daher als «a quality of the mind agreeable to or approved of by everyone who considers or contemplates it» [62], die also im Betrachter «the pleasing sentiment of approbation» hervorruft [63]. Was

die T. dabei zustimmenswert macht, ist ihre Nützlichkeit oder ihre angenehme Wirkung, so daß die T.en danach klassifiziert werden, ob sie für uns oder für andere angenehm und ob sie für uns oder für andere nützlich sind. Wenn wir von jemandem sagen, er sei tugendhaft, meinen wir aber bes. die letzte dieser Gruppen, die sozialen T.en («social virtues») [64]. Außerdem stellt Hume natürliche T.en wie das Wohlwollen den künstlichen T.en der Gerechtigkeit und der Gesetzestreue gegenüber, weil letztere ein Gesamtsystem voraussetzen, über das sich die Gesellschaft einig ist [65]. Obwohl das moralische Gefühl der Billigung von allen anderen Gefühlen verschieden sein soll und obwohl Hume in den sozialen T.en so etwas wie den Kern der T.-Vorstellung zu sehen scheint, spricht er sich ausdrücklich für einen weiten T.-Begriff aus, der auch außermoralische Talente umfaßt, weshalb er das Kriterium der Freiwilligkeit zur Unterscheidung von moralischen und außermoralischen T.en verwirft [66]. A. SMITH unterscheidet zwischen der T. der Klugheit («virtue of prudence»), die den Belangen des eigenen Glücks dient, und den T.en der Gerechtigkeit und des Wohlwollens («virtue of justice and benevolence»), die dem Glück der anderen dienen und auf altruistische Affekte zurückzuführen sind [67]. Diese T.en kann aber nur derjenige ausüben und festigen, der sich in die Situation anderer versetzt und deren Gefühle bzw. die eines unparteiischen Beobachters nachempfindet [68], um so die Angemessenheit («propriety») der fremden bzw. eigenen Handlungen und Empfindungen zu beurteilen. Diese auf das Nachempfinden gegründete moralische Praxis setzt für Smith auf seiten des Beobachters die T. der Sensibilität, auf seiten des Beobachteten eine Art von Selbstbeherrschung («self-command») voraus [69], die das Würdevolle in jedem Affekt ausmacht und die die Affekte so weit drosselt, daß der Beobachter sie nachvollziehen kann [70].

3. *Französische Aufklärung.* – In der Moralkritik der französischen Aufklärung soll auch das herkömmliche Verständnis der T. kompromittiert werden. Eigenliebe ist nach F. DE LA ROCHEFOUCAULD Triebfeder auch der scheinbar selbstlosen Handlungen, so daß das Etikett ‹T.› nur den Egoismus bemäntelt [71]. Für CH. L. DE MONTESQUIEU ist der Begriff der T. zentral, jedoch als rein politische T. Sie ist die Triebkraft der republikanischen Regierungsform, so wie die Ehre die der Monarchie und die Furcht die der Despotie ist [72]. Sie äußert sich in der unablässigen Entscheidung für das öffentliche Wohl [73]. In seinem ersten ‹Discours› beschreibt J.-J. ROUSSEAU die T. als «science sublime des ames simples» [74]. Die Gesetze der T. sind in die Herzen geschrieben und nur aufgrund einer Rückwendung zu sich selbst – durch das Hinhören auf die Stimme des Gewissens – zu erlernen [75]. Dem Gewissen zu gehorchen, bedeutet jedoch nicht, daß man nur der Neigung zu folgen braucht: T. beruht immer auf Stärke [76]. Wie schon Montaigne betont Rousseau, daß man Gott ‹gut›, aber nicht ‹tugendhaft› nennt, weil es ihm nicht schwerfällt, gut zu sein [77]. Mit Bedenken wurde Rousseaus Ansicht aufgenommen, T. könne den Platz des positiven Gesetzes einnehmen [78]. VOLTAIRE dagegen definiert T. als das der Gesellschaft nützliche Verhalten [79].

J. O. DE LA METTRIE erklärt den Menschen monistisch als eine determinierte Maschine [80]. Daher sei auch der Ausdruck ‹T.› leerer Schall; T. existiere nur relativ zu den Interessen einer bestimmten Gesellschaft [81]. C.-A. HELVÉTIUS erklärt den Menschen aus dem einen Prinzip der physischen Empfindungsfähigkeit und der mit ihr

verbundenen Eigenliebe [82]. T. resultiere weder aus göttlicher Gnade noch aus günstiger Veranlagung, sondern allein aus der Liebe zur Macht [83]; in der T. liebt man immer die Macht, den Reichtum und das Ansehen, wozu sie einem verhilft [84]. Um diese T. zu erlangen, spielt nach Helvétius die Erziehung eine zentrale Rolle, die allerdings von der Eigenliebe und der Liebe zur Macht ausgehen muß und nicht wie bei Rousseau die natürliche Tugendhaftigkeit schon voraussetzen darf [85]. Ähnlich sieht P.-H. TH. D'HOLBACH T. in einer recht verstandenen Selbstliebe, die dem Menschen als Teil des «Système de la nature» elementar ist [86].

4. *Deutscher Rationalismus und Idealismus.* – G. W. LEIBNIZ bestimmt die T. als eine Neigung des Willens zum Guten, wobei das Gute «durch eine natürliche Folge» der Vollkommenheit und dem Glück dient [87]. Der Tugendhafte arbeitet an dem, was mit dem mutmaßlichen Willen Gottes übereinzustimmen scheint, und bescheidet sich mit dem, was Gott durch seinen geheimen, nachfolgenden und entscheidenden Willen eintreffen läßt [88]. Für CH. WOLFF ist es die Natur, die uns verpflichtet, das Gute zu tun [89], wobei das Gute dasjenige ist, was uns vollkommener macht. Dabei kommt der T. die Rolle einer Fertigkeit zu, die Handlungen nach dem Gesetze der Natur einzurichten [90]. Weil die Seligkeit in einem ungehinderten Fortgang zur Vollkommenheit besteht, T. aber gerade die Fertigkeit zu diesem Fortgang meint, befördert T. die Seligkeit des Menschen [91].

Weil in I. KANTS vernunftkritischer Begründung der Ethik die strenge Allgemeinheit des praktischen Gesetzes und die Selbstgesetzgebung des Willens alle materialen oder empirischen Bestimmungsgründe ausschließen, muß es zum radikalen Bruch mit dem traditionellen, an Gewöhnung, wandelbare Sitten und das Glücksprinzip gebundenen T.-Begriff kommen: Als bloße Fertigkeit oder Gewohnheit hätte die T. etwas Mechanisches [92] und könnte allenfalls pflichtgemäße Handlungen (der Legalität nach), jedoch keine Handlungen aus Pflicht (die allein den Anforderungen der Moralität genügen) hervorbringen [93]. Zugleich leistet Kant – gemäß dem Ausgang von einem unbedingten Sollen, zu dessen Herleitung von einem natürlich erworbenen Vermögen wie der traditionell verstandenen T. ganz abgesehen werden muß – eine grundlegende und für die Nachfolger prägende Neubestimmung der T. als der «in der festen Gesinnung gegründete[n] Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht» [94] und als der «Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht» [95]. Die T. in dieser «wahren» und ihr «eigentlichen Gestalt» zu erblicken, ist «nichts anders, als die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unechten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet darzustellen» [96]. Wenn T. nicht in einer Gewohnheit besteht, dann muß «die moralische Bildung des Menschen nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart» ausgehen [97]; in ihrer wahren Gestalt kann T. nicht vom Menschen «durch allmähliche Reform seines Verhaltens» [98] «nach und nach erworben» werden [99]. Eine solche Festigung des Vorsatzes heißt nur dem empirischen Charakter nach «T.» («virtus phaenomenon»), während man als tugendhaft dem intelligiblen Charakter nach («virtus noumenon») allein denjenigen bezeichnet, welcher, «wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das ... muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen ... bewirkt werden» [100]. Aus dieser einmaligen «Entschließung» [101] geht

ein gleichsam neuer Mensch hervor [102]. So ist die T. einerseits als ein dem Menschen aufgegebenes, aber nie zu erreichendes Ideal «immer im Fortschreiten» [103], und sie hebt andererseits der durch Neigungen affizierten Natur des Menschen gemäß «doch auch immer von vorne an» [104]; sie ist «die moralische Stärke in Befolgung seiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, sondern immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen soll» [105].

Die außerordentliche Bedeutung der T. zeigt sich vor allem in der Stärke des sittlichen Vorsatzes, die zur Überwindung von Hindernissen erforderlich ist, wenn nämlich die natürlichen Neigungen, Bedürfnisse und Interessen des Menschen unter das Gesetz der Freiheit gestellt werden sollen: Da es der Mensch selbst ist, der seinen Maximen solche Hindernisse in den Weg legt, ist die T. «nicht bloß ein Selbstzwang, ... sondern auch ein Zwang nach einem Prinzip der inneren Freiheit» [106]; daher ist der Mensch allein im Besitz der T. «frei, gesund, reich, ein König usw. ..., weil er sich selbst besitzt» [107]. Gerade in der Konzeption der T. wird deutlich, daß die Naturneigungen keineswegs wie ein Feind «niedergeworfen» werden sollen (so die bald anhebende Kritik am Kantischen 'Rigorismus') [108], sondern daß sich die echte tugendhafte Gesinnung in einer fröhlichen Gemütsstimmung äußert, «ohne welche man nie gewiß ist, das Gute auch lieb gewonnen, d.i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben» [109]. Auch der in der Tradition leitende Zusammenhang von T. und Glück kehrt bei Kant mit einer signifikanten Neugewichtung wieder: Verstanden als «die Würdigkeit glücklich zu sein», ist T. «die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag» [110], ohne deshalb schon das vollendete Gut zu sein, zu dem die endlichen Wesen auch noch das Glück begehren. Auf der anderen Seite ist Glück zwar angenehm, aber nicht schlechthin und unter aller Rücksicht gut, so daß erst T. und Glück zusammen – mit T. als selbst unbedingter Bedingung – das vollkommene Gut ausmachen [111].

Die Anwendung der allgemeinen moralischen Prinzipien auf die erfahrbare Natur des Menschen rückt die T. in Form einer elaborierten T.-Lehre (s.d.) in den Mittelpunkt und hilft durch die Unterscheidung von sogenannten Rechts- und T.-Pflichten, den systematischen Standort des T.-Begriffs zu präzisieren: In Anknüpfung an die Unterscheidung von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten unterscheidet Kant eine enge von einer weiten Verbindlichkeit; während erstere den Rechtspflichten entspricht, die die Ausübung bestimmter Handlungsarten unter Zwangsandrohung verlangen kann, betrifft die weite Verbindlichkeit der T.-Pflichten nicht die Handlungen selbst, sondern nur deren Maximen [112]; zum Zweck haben sie die eigene Vollkommenheit und das Glück anderer [113]. Ihre Befolgung ist verdienstlich, ihre Übertretung aber nicht sofort Verschuldung [114].

Auch wenn die T. in den Dienst der Pflichtbefolgung gestellt wird, zeigt sich Kants Auseinandersetzung mit diesem Begriff insgesamt weitaus vielgestaltiger, als es die plane Gegenüberstellung von T.- und Pflichtenethik erwarten läßt. Insofern etwa die Maximen als letzte Grundausrichtungen für das Leben als ganzes anzusehen sind [115], übernehmen sie der Sache nach eine wesentliche Funktion des traditionellen T.-Begriffs. Nicht zuletzt ist für Kant der gute Wille, ähnlich wie die T. in der aristotelisch-thomistischen Tradition, nicht über einzelne Handlungen nachweisbar, sondern ist Ausdruck einer durchaus gefestigten Einstellung [116].

Auch J. G. FICHTE, der mit seiner Bestimmung der T. («thätig errungenes Produkt unserer eignen Freiheit») [117] Kant im wesentlichen folgt, stellt diesen Zusammenhang her, wenn T. als der «dauernde ... gute Wille, die Zwecke der menschlichen Gattung aus allen Kräften zu befördern», beschrieben wird [118]. T. «beruht in der Liebe zum Guten ohne alle Rücksicht darauf, daß es geboten ist ..., sie genüget sich selbst, und ist im eignen Bewußtseyn selig» [119]; zugleich knüpft Fichte an die Tradition an, T. mit einem radikalen Altruismus gleichzusetzen: «Die wahre T. besteht ... im Handeln für die Gemeine, wobei man sich selbst gänzlich vergesse» [120].

Im Zuge der Kritik am Formalismus der Kantischen Pflichtenethik sollen mit Hilfe des T.-Begriffs die von Kant vernachlässigten Aspekte gestärkt und vor allem die vermeintliche Kluft zwischen Pflicht und Neigung überbrückt werden. F. SCHILLER formuliert seine Kritik im Distichon «Gewissensscrupel»: «Gerne dien ich den Freunden, doch thu ich es leider mit Neigung, / Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin» [121]. Er betont, daß die sittliche Vollkommenheit des Menschen nur aus dem Anteil der Neigung erhellen kann; unter «T.» versteht er «nichts anders als eine Neigung zu der Pflicht» [122]; der Anteil der Neigung beweist, daß nicht nur einzelne Handlungen, sondern der ganze Charakter sittlich sei, wozu Pflicht und Neigung in einer «schönen Seele» zusammenstimmen müssen. F. D. E. SCHLEIERMACHER kritisiert zwar die Auffassung, T. bestehe in einem harmonischen Verhältnis «jeder Neigung zu allen übrigen» [123], wendet sich aber mit seiner Bestimmung der T. gleichfalls gegen eine Einseitigkeit, die er in der Ethik Kants sieht: «Die T. als reiner Ideagehalt des Handelns ist Gesinnung. Die T. als unter die Zeitform gestellte Vernunft ist Fertigkeit. Beides kann nie ganz getrennt sein» [124]; somit meint «T.» insbesondere die menschliche Fähigkeit, das Ineinander von Vernunft und Natur zu befördern.

G. W. F. HEGEL versteht T. als «das Sittliche, insofern es sich an dem individuellen durch die Natur bestimmten Charakter als solchem reflektirt» [125]. Sie zeigt nichts als «die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse, denen es angehört», und besteht insofern in der Rechtschaffenheit [126]. Worin diese Pflichten jeweils bestehen, läßt sich in einem sittlichen Gemeinwesen leicht sagen: Es ist das in den Verhältnissen Vorgezeichnete und Ausgesprochene [127]. Im ungebildeten Zustand des Gemeinwesens dagegen kommt mehr die Form der T. als solcher vor, «weil hier das Sittliche und dessen Verwirklichung mehr ein individuelles Belieben und eine eigentümliche geniale Natur des Individuums ist» [128]. Wenn man inzwischen weniger von T. spricht, dann liegt es daran, «daß die Sittlichkeit nicht mehr so sehr die Form eines besonderen Individuums ist» [129].

5. 19. Jh. – A. SCHOPENHAUER hält T. und Laster unter der Kantischen Annahme der Willensfreiheit für unerklärbar [130]. Diese Annahme setzt voraus, daß jedem Menschen entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind, und ist daher mit der tatsächlichen Verschiedenheit der Charaktere unvereinbar. Weil der individuelle Charakter angeboren und konstant ist, sind auch Ten und Laster angeboren [131]. Das Entscheidende im Moralischen ist also das Angeborene [132], willkürliche und auf Reflexion beruhende Eigenschaften kommen demgegenüber einer Verstellung gleich [133]. Jede Handlung ist das Produkt aus einem individuellen Charakter und einem eintretenden Motiv [134]. Aber nur ein guter Cha-

rakter ist für menschenfreundliche Motive empfänglich; um diese Empfänglichkeit zu ändern, müßte man einem Menschen gleichsam das Herz umkehren [135]. Verbessern kann man allenfalls die Einsicht für eine richtigere Auffassung des objektiv Vorhandenen [136]. Auch die Fähigkeit zum Mitleid, der einzig uneigennütigen und moralisch wertvollen Triebfeder, geht auf eine «Güte des Herzens» oder des Charakters zurück [137]. Aus dem Mitleid gehen der Kantischen Unterscheidung von Rechts- und T.-Pflichten entsprechend die Gerechtigkeit und die Menschenliebe als die beiden Kardinal-Ten hervor [138]. Obwohl für Schopenhauer die T. einerseits ganz im angeborenen Charakter aufgeht, folgt er andererseits dem transformierten T.-Begriff Kants, indem er die fest gefaßten Grundsätze oder Maximen als für den moralischen Lebenswandel unentbehrlich darstellt [139]; Mitleid braucht nicht jedesmal neu erregt zu werden, sondern das einmal empfundene Leiden soll zu einem «Ein für alle Mal gefaßten festen Vorsatz» führen [140], ohne den wir antimoralischen Triebfedern ausgeliefert wären.

Im utilitaristischen Ansatz wird T. funktionalistisch auf das Prinzip des größten Glücks bezogen: 'Tugendhaft' sind Handlungen und Dispositionen nur, insofern sie ein von der T. verschiedenes Ziel, das Glück, befördern [141]. Während daher J. BENTHAM den Ten als Instrument poetischer Moralisten an einigen Stellen kaum noch Bedeutung zuzumessen scheint [142], bemüht sich J. S. MILL um ein differenzierteres Verständnis. Dabei läßt sich im Sprachgebrauch Mills für «tugendhaft» durchaus auch «richtig», «moralisch» einsetzen, denn «actions are right in proportion as they tend to promote happiness» [143]. Den Ten kommt dabei allenfalls die Rolle von Verhaltensgarantien zu, die auch als solche nützlich sind [144]. Indem Mill außerdem strikt zwischen Akt- und Akteurbewertung unterscheidet [145], wird die in der traditionellen T.-Ethik unterstellte Priorität der T. vor der Bewertung der Einzelhandlung hinfällig. Mill räumt ein, daß nicht nur Glück, sondern auch Ten um ihrer selbst willen erstrebt werden können [146]. Ohne die Liebe zur T. um ihrer selbst willen stellt sich nicht der Zustand ein, der dem allgemeinen Glück am meisten zuträglich ist; dies gilt, selbst wenn die T. im Einzelfall nicht «die wünschenswerten Konsequenzen» befördert, um deretwillen sie sonst für eine T. gehalten wird [147]. T. gehört nämlich zu den Bestandteilen des Glücks. Allerdings ist sie nicht natürlich und ursprünglich Teil des Ziels; zunächst wird sie nur als Mittel zu einem anderen Ziel geschätzt, woher sich dann die Wertschätzung auf die T. selbst überträgt [148].

Auch H. SIDGWICK geht davon aus, daß T. ein Bestandteil des höchsten Guts unter anderen sein kann [149], wohingegen er die Behauptung, das höchste Gut bestehe einzig und allein in der T., als zirkulär ansieht [150]. In seiner Analyse des T.-Begriffs und der Einzel-Ten zeigt sich nämlich eine Koinzidenz von Common-sense-Moral und Utilitarismus [151]. Dieser «Unconscious Utilitarianism» im moralischen Sinn erklärt u.a. «the different relative importance attached to particular virtues by different classes of human beings» [152]. Einzelne Ten können sich aufgrund unzureichender Beachtung der Folgen in Handlungen verwirklichen, die objektiv schlecht sind [153]. Sidgwicks Analyse des gewöhnlichen Verständnisses der T. ergibt folgende Bestimmung: Sie ist eine Eigenschaft, die sich in der Erfüllung der Pflicht oder in guten Taten, die über die Pflicht hinausgehen, manifestiert; sie wird vornehmlich dem Gemüt («mind») oder dem Cha-

rakter zugeschrieben, obwohl sie uns nur durch Manifestationen im Gefühl oder in den Handlungen bekannt ist. Von anderen vortrefflichen Eigenschaften unterscheidet sie sich durch das Moment der Freiwilligkeit [154]. Die gewöhnliche Auffassung der einzelnen T.en ist zu unbestimmt, als daß daraus klare Maximen abgeleitet werden könnten, weswegen Sidgwick eine Aufstellung der T.en wie Weisheit, Selbstbeherrschung, Wohlwollen usw. gibt [155].

In Anknüpfung an den utilitaristischen T.-Begriff bezeichnet G. E. MOORE die T.en als «habitual dispositions», bestimmte Handlungen auszuführen, die Pflichten sind, also solche, die im allgemeinen die bestmöglichen Folgen haben [156]. T.en sind nämlich nicht selbst gut, sondern Mittel zum Guten [157]. Was T.en von anderen nützlichen Neigungen unterscheidet, ist allein der Umstand, daß die Versuchung, die von ihnen beförderten Handlungen zu vernachlässigen, besonders stark und verbreitet ist, wodurch die Förderung der entsprechenden T.en in einem besonderen Maße nützlich wird [158]. Diese Nützlichkeit ist immer nur für bestimmte Formationen der Gesellschaft zu beweisen [159]. Wenn T. aber keinen Wert an sich hat, ist <T.> auch nicht das einzigartige ethische Prädikat («unique ethical predicate»), für das sie immer gehalten wird [160].

Ähnlich wie schon La Rochefoucauld und La Bruyère bemüht sich F. NIETZSCHE, die «treuherzigen und vierschrotigen» T.en [161], insofern sie Ausdruck der bestehenden Sitte sind, durch die Aufdeckung des verdrängten, amoralischen Ursprungs derselben, wie Egoismus, Nützlichkeit, Eitelkeit, Schwäche, Furcht, Zwang, Trägheit, Bequemlichkeit, Gewöhnung, lebenserleichternder Verfälschung usw. zu diskreditieren: «Der Moralität geht der Zwang voraus, ... dem man sich, zur Vermeidung der Unlust, fügt. Später wird sie Sitte, noch später freier Gehorsam, endlich beinahe Instinct: dann ist sie wie alles lang Gewöhnte und Natürliche mit Lust verknüpft – und heisst nun T.» [162]. Als Bestandteil konventioneller Sittlichkeit neigt jede T. zur Dummheit und jede Dummheit zur T. [163]. Der freie Geist wird sich davon lösen und Herr seiner eigenen T.en werden [164]. Dazu bedarf er als der letzten verbliebenen T. der Redlichkeit [165], d.h. «Liebe zur Wahrheit, Liebe zur Weisheit, Aufopferung für die Erkenntnis, Heroismus des Wahrhaftigen» [166]. Doch handelt es sich dabei um nichts anderes als die sublimierte und übersetzte «Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens» [167], also um ein Moment der überwundenen Moral, das den Freigeist aber konsequenter und kategorisch dazu bindet, feiner zu denken, besser zu beobachten, mehr zu lernen [168]. Diese T. des freien Geistes richtet sich auch gegen sich selbst, indem sie dem «Wort-Prunk», mit dem sie selbst zum Ausdruck gebracht wird, mißtraut [169]. Die neue «Schenkende T.» [170] soll nicht nur «ein Fremdes, eine Haut, eine Bemäntelung» sein [171], sondern wird lehren, daß «euer Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist» [172].

6. 20. Jh. – In seiner «Sozialpädagogik» geht P. NATORP von drei Stufen der menschlichen Aktivität, nämlich Vernunft, Wille und Trieb aus und bestimmt T. als «die rechte, ihrem eigenen Gesetz gemäße Beschaffenheit menschlicher Tätigkeit» auf jeder dieser drei Stufen [173]. So gewinnt er aus den drei Stufen die T.en Wahrheit, Tapferkeit/sittliche Tatkraft und Reinheit/Maß für das individuelle Leben [174]. Auf der individuellen Grundlage der Gerechtigkeit lassen sich parallel dazu die Grundklassen sozialer Funktionen und die zugeordneten T.en der Gemeinschaft herleiten [175]. Innerhalb M.

SCHELERS materialer Wertethik erfolgt eine «Rehabilitation der T.» wiederum im Namen einer Kritik an Kants «Formalismus». Dieser hat die T. «zu einer bloßen Wirkung pflichtmäßigen Wollens» herabgesetzt [176]. T. ist in der Gegenwart «unleidlich», «reizlos», «häßlich» geworden, Bedeutung scheint sie nur für die Menge der jeweils anderen zu haben [177]. Dabei wird vergessen, daß T. «als ein lebendiges Machtbewußtsein zum Guten ganz persönlich und individuell» ist [178] und als solches «frei aus unserem Sein selbst hervorquillt» [179]. Denn T. ist im Unterschied zu Fertigkeiten «eine Qualität der Person selbst» [180]. Sie ist das «nicht erstrebte 'surplus'» [181], das jeder guten Handlung «die frei herausflatternde Erscheinung eines lieblichen Vogels» verleiht [182]; als das «äußerste Gegenteil aller Gewohnheit» ist es erst «das Maß ihres ihr innewendigen Adels», der uns überhaupt verpflichten kann [183]. Träger der moralischen Werte 'gut' und 'böse' sind Personen und als Beschaffenheit der Personen auch die T.en [184]. Neben den Werten der Person selbst zählt T. zu den Personenwerten [185] und ist daher fundierend für den sittlichen Wert aller einzelnen Akte: «Die Tugendlehre geht der Pflichtenlehre voran» [186]. An Schelers Ansatz anknüpfend versteht N. HARTMANN die T.en als spezielle sittliche Werte und somit als «Werte des menschlichen Verhaltens selbst» [187]. Wie alle sittlichen Werte kommen sie der Intention zu, die auf wertvolle Sachverhalte gerichtet ist, wobei ihr spezifischer Wertcharakter «den letzteren gegenüber in dieser Bezogenheit dennoch selbständig bleibt» [188]. Aus der Bezogenheit auf verschiedene Sachverhaltenswerte resultiert die Vielzahl der T.en, weswegen Hartmann zur Wertanalyse der T.en eine «geschichtliche Übersicht» darüber gibt, «was das Wertbewußtsein der Zeitalter» herausgearbeitet hat [189]. Das T.-Verständnis der materialen Wertethik führt auch D. VON HILDEBRAND in seiner Erörterung «sittlicher Grundhaltungen» fort [190].

M. WEBER hebt die «utilitarische» Wendung der T.en hervor, wie sie für den «Geist des Kapitalismus» kennzeichnend ist: Ehrlichkeit ist, wie Weber am Beispiel B. Franklins zeigt, «nützlich, weil sie Kredit bringt, die Pünktlichkeit, der Fleiß, die Mäßigkeit ebenso, und deshalb sind sie T.en» [191]. Jedoch sind die T.en deshalb nicht nur «Verbrämung rein egozentrischer Maximen» [192]: Ihr Summum bonum besteht im Erwerb, und dieser ist Ausdruck der «Tüchtigkeit im Beruf», die das A und O dieser Moral ausmacht [193].

Was jeweils <T.> genannt worden ist, wird nach E. BLOCH als ein der Kreatur aufgegebenes Verhalten in «menschlich sichtbarer, ausbildender Gestaltung» zu Leitbildern verdichtet [194]. Die einzelnen Leitbilder zeigen T.en «in gesellschaftlich ausgeformter, zugleich aber in fortverpflichtender, utopischer Weise lebendig» [195]. E. FROMM versucht, von der Psychoanalyse ausgehend, eine humanistische Ethik zu formulieren, in welcher die T. als Teil einer Glückstheorie fungiert. Ursprung und Grundlage der T. ist der «produktive Charakter», d.h. «die charakterliche Struktur der wieder zu sich selbst gelangten Persönlichkeit» [196]. Dabei dient ihm als Vorbild für den Begriff der Produktivität der aristotelische Gedanke, T. aus der Tätigkeit des Menschen und der Verwirklichung der spezifisch menschlichen Möglichkeiten heraus zu bestimmen [197].

Aus christlicher Sicht und in Anknüpfung an Thomas von Aquin bemüht sich J. PIEPER 1935 um ein neues Verständnis der Kardinal-T.en und der theologischen T.en, bes. der Tapferkeit (s.d.): «T. ist nicht die gezähmte 'Ordentlichkeit' und 'Bravheit' des Spießbürgers, sondern:

seinshafte Erhöhung der menschlichen Person. T. ist das ultimum potentiae, das Äußerste dessen, was ein Mensch sein kann; sie ist die Erfüllung menschlichen Sein-könnens ... T. bedeutet die Unbeirrbarkeit der Richtung des Menschen auf die wahrhafte Verwirklichung seines Wesens» [198]. O. F. BOLLNOW konstatiert ein «absinkendes Verständnis» für manche T.en und versucht in einer «Phänomenologie der T.en», «den ganzen Reichtum der Tugendmöglichkeiten als Ausdruck des menschlichen Wesens sehen zu lassen» [199]. Der Mensch bringt als freies Wesen seine T.en hervor, doch bedeutet das noch nicht, daß er sie ausdrücklich als Ziel seines Willens erstrebt [200]: Sie sind «gewissermaßen das Sediment, das sich im wiederholten sittlichen Verhalten des Menschen ablagert ... oder ... der Pfad, der sich bildet, indem er begangen wird» [201]. K.-O. APEL sieht in Bollnows Besinnung auf die «einfache Sittlichkeit» überlieferter T.en die «resignierte Erinnerung an das Scheitern aller Versuche philosophisch-rationaler Begründung allgemein verbindlicher sittlicher Normen» [202]. Für eine Rehabilitierung der sekundären T.en wie Ordnung, Fleiß usw. im Bildungswesen setzt sich u.a. H. LÜBBE ein [203], weil es kein sinnvolles Bildungsziel sei, alles «scheinbar Selbstverständliche zu problematisieren» [204]. Gegen diese Bestrebung wird teils auf die Tendenz solcher funktionaler Werte hingewiesen, sich absolut zu setzen und sich als höherrangig auszugeben [205], teils wird darin der Aufruf zum «Reflexionsstop» gesehen [206].

Nachdem in der anglo-amerikanischen Ethik der Begriff der T. insgesamt für Jahrzehnte ganz in den Hintergrund geraten war [207], breitet sich seit den späten siebziger Jahren ein Interesse an der begrifflichen Analyse der T.en aus. Die Quellen dieser inzwischen unter der Bezeichnung «Virtue Ethics» etablierten Strömung reichen auf einige frühere Arbeiten zurück. Wichtig ist vor allem ein Beitrag von G. E. M. ANSCOMBE, in dem der in der neueren englischsprachigen Moralphilosophie vorherrschende Gebrauch der Ausdrücke «moralisch richtig», «moralisch falsch», «moralische Verpflichtung» usw. kritisiert wird [208]. Weil solche Begriffe inhaltsleer sind, wäre durch die Verwendung der spezifischen Bezeichnungen «unkeusch», «ungerecht» usw., wie sie in einer Ethik der T.en vorliegen, viel gewonnen [209]. G. H. von WRIGHT unterscheidet T.en von technischen Vorzügen, indem er zeigt, daß es zu einer bestimmten T. ebensowenig eine spezifische Aktivität wie eine spezifische Akt-Kategorie geben kann [210]; deshalb können T.en auch nicht zu den Dispositionen gehören, weil sich letztere immer auf spezifische Aktivitäten beziehen [211]. T.en sind vielmehr im Sinn der «ethischen» T.en bei Aristoteles als «traits of character» zu verstehen [212]. Von Wright erneuert die Unterscheidung von T.en, die wesentlich dem eigenen Wohl («self-regarding»), und solchen, die wesentlich dem Wohl der anderen («other-regarding») dienen, und konstatiert für letztere eine «logische Lücke» zwischen praktischer Lebensweisheit und T., welche bei den ersteren nicht besteht [213]. PH. FOOT hebt die korrektive Aufgabe der T.en hervor und unterscheidet T.en wie Tapferkeit und Besonnenheit, die die Wirkung bestimmter Affekte beschränken, einerseits, von solchen wie Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit andererseits, die ein Motivationsdefizit ausgleichen [214]. Für das Selbstverständnis der «Virtue Ethics» entscheidend wird die von W. K. FRANKENA herausgearbeitete Unterscheidung von einer Ethik der Prinzipien und einer Ethik der Eigenschaften [215]. Frankena selbst betont, daß es sich dabei um zwei einander ergänzende Aspekte derselben Sache

handelt, doch werden mit der Ausarbeitung dieser Unterscheidung im Kern schon die drei Merkmale formuliert, die sich die Vertreter der neueren T.-Ethik gegenüber der Pflichtenethik zugute halten [216]: 1) Nicht die Handlung, sondern der Handelnde ist der primäre Gegenstand moralischer Bewertung. 2) Während die Ausführung pflichtgemäßer Akte auf kontingente Motivationen zurückgehen kann, ist bei der tugendhaften Eigenschaft die jeweils richtige Motivation impliziert. 3) Eine Moral der Pflichten und Prinzipien ist für Einzelfälle unzureichend, während eine tugendhafte Eigenschaft prinzipiell die richtige Entscheidung in allen Situationen ermöglicht. R. M. HARE behandelt T.en als «good-making characteristics». Sie geben eine Antwort auf die Frage, was uns dazu veranlaßt, etwas gut zu nennen [217]. Man kann zwischen instrumentellen T.en, die gut zur Erreichung eines bestimmten Zwecks sind, und intrinsischen T.en unterscheiden, die als an sich gut gelten [218].

Der wohl stärkste Impuls für die neuere T.-Ethik geht von A. MACINTYRES Kritik an der Aufklärung aus, die uns die völlige Beliebigkeit bei der Wahl moralischer Standpunkte beschere [219]. Zur Überwindung der so entstandenen moralischen Krise plädiert MacIntyre für ein aristotelisches Moralverständnis, bei dem der T. die Aufgabe zukomme, jene Traditionen zu erhalten, «which provide both practices and individual lives with their necessary historical context» [220]. Ohne diesen Kontext ist der einzelne nicht in der Lage, das Gute zu suchen, denn «what is good for me has to be the good for one who inhabits these roles», z.B. Sohn, Bruder, Bürger dieser Stadt [221]. Und solche Rollen sind nur in Abhängigkeit von dem inhärenten Ziel einer bestimmten Praxis innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft zu identifizieren. T.en werden so zu erworbenen Eigenschaften, die uns im allgemeinen in die Lage versetzen, diese parochialen und rollenspezifischen Ziele zu erreichen [222]. Zur Ermöglichung dieser Einzel-T.en muß MacIntyre außerdem in dem «adequate sense of tradition» eine Art von Meta-T. annehmen [223]. In der Konsequenz dieser T.-Konzeption liegt die Ablehnung von universalisierenden Auffassungen, die die Rechtfertigung von T.en von vorgängigen Regeln oder Grundsätzen abhängig machen [224]. Dieser Vorwurf entzündet sich v.a. an der Philosophie J. RAWLS', der die T.en als Haltungen versteht, «regulated by a higher-order desire, in this case a desire to act from the corresponding moral principles» [225] oder «to act on the principles of justice» [226]. Insofern MACINTYRE selbst jedoch auf der strikten Partikularität und vollständigen Unableitbarkeit der T.en (z.B. aus Grundsätzen, Pflichten, konstanten Merkmalen oder Lebensbereichen des Menschen, Bedingungen des Glücks usw.) besteht, scheint sein eigener T.-Begriff revisionär; aristotelisch, wie MacIntyre meint, ist er ohnehin nicht [227].

Es überrascht deshalb auch nicht, daß die relativistische Ausrichtung der «Virtue Ethics» nicht von allen ihren Vertretern geteilt wird. Wieder mit Berufung auf Aristoteles, der nur eine einzige Konzeption des menschlichen Gedeihens («human flourishing») vertreten habe, stellt M. C. NUSSBAUM eine Liste nicht-relativer T.en zusammen [228]. In Anlehnung an das Aristotelische Vorgehen bei der Bestimmung der T.en stellt Nussbaum Bereiche grundlegender menschlicher Erfahrungen zusammen, die jenseits aller lokalen Traditionen liegen und in diesem Sinn objektiv sind [229]: Sterblichkeit, Leiblichkeit, Freude und Schmerz, kognitive Fähigkeiten, praktische Vernunft, kindliche Entwicklung, zwischenmenschliche Beziehungen, Humor [230]. Ein «dünner Begriff»

(«thin account») der T.en ergibt sich aus der Überlegung, wie in jedem dieser Bereiche gut oder richtig zu entscheiden sei, wobei es durchaus konkurrierende Auffassungen darüber geben kann, wie dieses «richtig» oder «gut» zu spezifizieren ist [231].

M. SLOTE begründet den Vorzug der auf dem T.-Begriff basierenden Moralvorstellung damit, daß sie eine gravierende Asymmetrie und Inkohärenz der Common-sense-Moral vermeidet. Asymmetrisch ist diese, weil nach ihr nur derjenige verurteilt wird, der anderen schadet, aber nicht der, der sich selbst schadet [232]. Inkohärent ist sie, weil dem Handelnden dennoch stärkere Pflichten gegenüber den ihm Nahestehenden auferlegt werden, was aber seinen eigenen Interessen entgegenkommt [233]. In der Vorstellung der T. wird diese Asymmetrie vermieden: Manche T.en nutzen dem Handelnden, manche nutzen einem anderen, und manche T.en nutzen sowohl dem Handelnden als auch einem anderen, ohne daß ein höheres Ansehen einer dieser Gruppen auszumachen wäre [234]. Wenn aber, wie etwa bei Hume, T. mit dem gleichgesetzt wird, was dem anderen zugute kommt, dann werden die Ausdrücke «T.», «tugendhaft» bereits im Sinne von «Moral», «Moralität», «moralisch» gebraucht [235].

Anmerkungen. [1] Vgl. A. O. HIRSCHMAN: The passions and the interests (Princeton 1977); dtsh.: Leidenschaften und Interessen (1980). – [2] Vgl. G. H. VON WRIGHT: The varieties of goodness (London 1963) 138. – [3] Vgl. GRIMM 11/I, 2, 1560-1633, bes. 1561. – [4] Vgl. F. MAURER: T. und Ehre, in: G. EIFLER (Hg.): Ritterl. Tugendsystem (1970) 238-252. – [5] M. SCHELER: Zur Rehabilitierung der T., in: Vom Umsturz der Werte (1913). Ges. Werke 3 (1955) 13-31, hier: 15. – [6] Beispielsweise wurde bei der Überarbeitung von W. D. ROSS' Übers. in: Compl. works of Aristotle, hg. J. BARNES (Princeton 1984) der Ausdruck «virtue» systematisch durch «excellence of character» ersetzt. – [7] F. PETRARCA: De remediis utriusque fortunae lib. II [ca. 1355/65] II, dial. 1. 7. 9. 72 (Lyon 1577) 439. 458. 468. 650 u. ö.; (Basel 1554, ND Ridgewood, N.J. 1965) 126. 134f. passim. – [8] L. B. ALBERTI: Intercoenales [um 1439], in: E. GARIN (Hg.): Prosatori lat. del Quattrocento (Mailand/Neapel 1953) 636-657. – [9] L. VALLA: De vero falsoque bono [um 1431/41], hg. M. DE PANIZZA-LORCH (Bari 1970) 112. – [10] N. MACHIAVELLI: Il principe (1513) 19. Opere, hg. F. FLORA (Mailand 1949) 1, 62. – [11] 18, a.O. 56. – [12] 15, a.O. 49. – [13] 18, a.O. 56. – [14] a.O. – [15] 15, a.O. 48f.; 18, a.O. 55. – [16] 18, a.O. 56. – [17] Ph. MELANCHTHON: Philosophiae moralis epitome (1546). Werke, hg. R. STUPPERICH (1961) 3, 174. – [18] a.O. 174f. – [19] 175f. – [20] M. DE MONTAIGNE: Essais 2, 11 (1580, 1588). Oeuv. compl., hg. A. THIBAUDET/M. RAT (Paris 1962) 400ff. – [21] Vgl. ARISTOTELES: Eth. Nic. II, 3, 1104 b 4ff. – [22] Vgl. I. KANT: Grundleg. zur Met. der Sitten (1785). Akad.-A. 4, 394ff. – [23] R. DESCARTES: Disc. de la méthode (1637). Oeuv., hg. CH. ADAM/P. TANNERY (Paris 1897-1913) [AT] 6, 25f. – [24] Br. an Elisabeth (4. 8. 1645). AT 4, 265 (Nr. 397). – [25] Les passions de l'âme (1649). AT 11, 441. – [26] Br. an Elisabeth, a.O. [24] 267. – [27] Les passions ... AT 11, 453. – [28] a.O. 437. – [29] 445. – [30] 453. – [31] A. GEULINCX: Ethica 1, c. 1, § 1 (1665/75). Op. philos., hg. J. P. N. LAND (Den Haag 1891-93) 3, 14. – [32] 1, 2, § 2, 1, a.O. 30f.; vgl. Van de hoofddeugden. De eerste tuchtverhandeling, hg. C. VERHOEVEN (Baarn 1986) 88. 90. 99. – [33] N. MALEBRANCHE: Traité de morale I, 2, § 1 (1684). Oeuv. compl. 11, hg. M. ADAM (Paris 1966) 28. – [34] I, 1, § 23, a.O. 27; I, 3, § 16, a.O. 47. – [35] B. SPINOZA: Ethica IV, prop. 22 (1677). Op. omn., hg. C. GEBHARDT 2 (1925) 225. – [36] prop. 24, a.O. 226. – [37] prop. 26, a.O. 226. – [38] prop. 28, a.O. 228. – [39] V, prop. 32, a.O. 300. – [40] prop. 42, a.O. 307. – [41] Vgl. DESCARTES, a.O. [24] 267. – [42] B. PASCAL: Pensées (1670), hg. L. BRUNSCHVICG (Paris 1904) Frg. 357. – [43] a.O. Frg. 353. – [44] Frg. 359. – [45] Frg. 485. – [46] Th. HOBBS: Elementorum philosophiae II: De homine 13, 8 (1658). Op. philos. lat., hg. W. MOLESWORTH (London 1839-45, ND 1961) 2, 116. – [47] a.O. – [48] 13, 9, a.O. 116-118. – [49] a.O. – [50] J. LOCKE: An essay conc. human underst. I, 3, § 18 (1690). Works (London 1823, ND 1963) 1, 49; hg. P. H. NIDDITCH (Oxford 1975) 78. –

[51] a.O. – [52] II, 28, §§ 10ff., a.O. 2, 99ff.; hg. NIDDITCH, a.O. [50] 353ff. – [53] A. A. C. EARL OF SHAFTESBURY: An inqu. conc. virtue, or merit I, 1, 1 (1699). Standard ed., hg. G. HEMMERICH/W. BENDA u.a. II/2 (1984) 30; vgl. II, 3, 3, a.O. 144 («Integrity»). – [54] I, 2, 1, a.O. 46. – [55] I, 2, 3, a.O. 70. – [56] F. HUTCHESON: An inqu. into the orig. of our ideas of beauty and virtue III, 3 (1725). Coll. works, hg. B. FABIAN 1 (1971) 153. – [57] J. BUTLER: Fifteen sermons (1726) Pref. 35, hg. T. A. ROBERTS (London 1970) 12f. – [58] 3, 9, a.O. 39. – [59] B. DE MANDEVILLE: The fable of the bees or, Private vices, public benefits (1714), hg. F. B. KAYE 1 (Oxford 1924, ND 1957) 48f. – [60] D. HUME: A treat. of human nature III, 1, 1 (1739/40), hg. L. A. SELBY-BIGGE/P. H. NIDDITCH (Oxford 1978) 455. – [61] Enqu. conc. the principles of morals 1 (1751), hg. L. A. SELBY-BIGGE/P. H. NIDDITCH (Oxford 1975) 172f. – [62] 8, a.O. 261, Anm. – [63] App. 1, a.O. 289. – [64] App. 4, a.O. 314; vgl. 2, a.O. 181. – [65] App. 3, a.O. 304. – [66] App. 4, a.O. 312. – [67] A. SMITH: The theory of moral sentiments 6, 2 (1759). Concl. works, hg. D. STEWART (London 1811-12, ND 1963) 1, 464. – [68] a.O. – [69] 1, 1, 3, a.O. 16; vgl. 1, 1, 5, a.O. 33. – [70] a.O.; vgl. E. TUGENDHAT: Vorles. über Ethik (1993) 288. – [71] F. DE LA ROCHEFOUCAULD: Réfl., ou Sentences et maximes morales (1665) z.B. Aph. 1. 16. 39. 46. 54. – [72] Ch. L. DE MONTESQUIEU: De l'esprit des lois 4, 5 (1748). – [73] a.O. – [74] J.-J. ROUSSEAU: Disc. sur les sci. et les arts (1750). Oeuv. compl., hg. B. GAGNEBIN/M. RAYMOND (Paris 1959-69) 3, 30. – [75] a.O. – [76] Emile ou de l'éducation (1762), a.O. [74] 4, 817. – [77] a.O. 817f. – [78] 857. – [79] VOLTAIRE: Dict. philos. portatif (1764) s.v. «vertu». – [80] Vgl. J. O. DE LA METTRIE: L'homme machine (1748). – [81] Disc. sur le bonheur (1751). Oeuv. philos. 2 (Paris 1987) 256. – [82] C.-A. HELVÉTIUS: De l'homme (1772) ch. 23. Oeuv. compl. 9 (Paris 1795, ND 1967) 67ff. – [83] ch. 14, a.O. 14. – [84] ch. 13, a.O. 9-14. – [85] ch. 14, a.O. 14-16. – [86] Vgl. P.-H. TH. D'HOLBACH: Syst. de la nature ('Londres' [Amsterdam] 1770, ND 1966, 1974) 379. – [87] G. W. LEIBNIZ: Von der Glückseligkeit [ca. 1694/98]. Philos. Schr., hg. H. HOLZ (1965) 1, 398. – [88] Monadol. § 90 [1714]. Philos. Schr., hg. C. I. GERHARDT 6 (1885, ND 1965) 622f. – [89] Ch. WOLFF: Vern. Ged. von der Menschen Thun und Lassen ... (1720, 1733). Ges. Werke I/4, hg. H. W. ARNDT (1976) 9f. – [90] a.O. 41. – [91] 43f. – [92] I. KANT: Anthropol. in pragmat. Hinsicht (1798). Akad.-A. 7, 147. – [93] Die Relig. innerh. der Grenzen der bloßen Vernunft [Relig.] (1793), a.O. 6, 14. – [94] Met. der Sitten [MdS] (1797), a.O. 395. – [95] a.O. 394. – [96] Grundlegung zur Met. der Sitten, a.O. [22] 426 (Anm.). – [97] Relig., a.O. [93] 48. – [98] a.O. 47. – [99] a.O. – [100] ebda. – [101] 48. – [102] a.O. – [103] MdS, a.O. [94] 409. – [104] a.O. – [105] Anthropol., a.O. [92]. – [106] MdS, a.O. [94] 394. – [107] a.O. 406. – [108] F. SCHILLER: Über Anmut und Würde (1793). Nat.ausg. 20 (1962) 283f. – [109] KANT: Relig., a.O. [93] 23f. (Anm.). – [110] KpV A 198. – [111] A 199. – [112] MdS, a.O. [94] 390. – [113] a.O. 391ff. – [114] 390. – [115] Vgl. O. HÖFFE: Ethik und Politik (1979) 90f. – [116] Vgl. R. B. LOUDEN: Kant's virtue ethics. Philosophy 61 (1968) 473-489. – [117] J. G. FICHTE: Das System der Sittenlehre (1798). Akad.-A. I/5 (1977) 186. – [118] Die Grundzüge des gegenwärt. Zeitalters (1804). Akad.-A. I/8 (1991) 326. – [119] a.O. 328. – [120] Sittenlehre, a.O. [117] 231. – [121] F. SCHILLER: Xenien. Musenalmanach für das Jahr 1797. Nat.ausg. 1 (1943) 357. – [122] Über Anmut ..., a.O. [108] 283f. – [123] F. D. E. SCHLEIERMACHER: Ethik (1812/13), hg. H.-J. BIRKNER (1981) 137f., zit. 138. – [124] a.O. 138; vgl. auch Art. «Tugendlehre». – [125] G. W. F. HEGEL: Grundl. der Philos. des Rechts § 150 (1821). Jub.ausg., hg. H. GLOCKNER 7 (1928) 230. – [126] a.O. – [127] ebda. – [128] ebda. – [129] ebda. – [130] A. SCHOPENHAUER: Die beiden Grundprobl. der Ethik (1839/40). Sämtl. Werke, hg. A. HÜBSCHER (1988) 4, 54. – [131] a.O. 53. – [132] 255. – [133] 54. – [134] 56. – [135] 254. – [136] a.O. – [137] 253. – [138] 213. – [139] 214. – [140] a.O. – [141] J. S. MILL: Utilitarianism (1861). Coll. works, hg. F. E. L. PRIESTLEY/J. R. ROBSON 10 (Toronto/London 1969) 203-259, hier: 235f. – [142] J. BENTHAM: Deontology (London 1834), hg. A. GOLDWORTH (Oxford 1983) 154. – [143] MILL, a.O. [141] 6. – [144] Vgl. J. KILCULLEN: Utilitarianism and virtue. Ethics 93 (1983) 451-466. – [145] MILL, a.O. [141] 6. – [146] a.O. 33f. – [147] 33. – [148] 34. – [149] H. SIDGWICK: The methods of ethics III, 14, §§ 1f. (1874, 1907, ND London 1962) 393-395. – [150] 13, § 2, a.O. 375. – [151] IV, 3, § 1, a.O. 423-426. – [152] § 7, a.O. 454. – [153] III, 2, § 1, a.O. 219. – [154] § 2, a.O. 221ff., bes. 226. – [155] § 3, a.O. 228; 3, a.O. 231ff.;

4, a.O. 238ff. – [156] G. E. MOORE: Principia ethica IV, 103 (1903), hg. TH. BALDWIN (Cambridge 1993) 220. – [157] a.O. – [158] ebda. – [159] 222. – [160] V, 109, a.O. 231. – [161] F. NIETZSCHE: Jenseits von Gut und Böse § 214 (1886). Krit. Ges. ausg., hg. G. COLLI/M. MONTINARI (1967ff.) 6/2, 157. – [162] Menschl., Allzumenschl. I, 2, § 99 (1878), a.O. 4/2, 94. – [163] Jenseits ..., § 227, a.O. [161] 169. – [164] Menschl. ..., Vorrede § 6, a.O. [162] 14. – [165] Jenseits ..., § 227, a.O. [161] 168f. – [166] § 230, a.O. 175. – [167] Die fröhl. Wiss. § 357 (1882), a.O. [161] 5/2, 283. – [168] § 335, a.O. 242. – [169] Jenseits ..., § 230, a.O. [161] 175. – [170] Also sprach Zarathustra 3 (1883), a.O. [161] 6/1, 234. – [171] 2, a.O. 117. – [172] a.O. 119. – [173] P. NATORP: Sozialpädagogik II, § 11 (1899, '1920, '1974) 104. – [174] §§ 12-14, a.O. 108-130. – [175] §§ 15-19, a.O. 130-192. – [176] SCHELER, a.O. [5] 16. – [177] a.O. 15f. – [178] 17. – [179] 15. – [180] 16. – [181] a.O. – [182] 15. – [183] 16. – [184] Der Formalismus in der Ethik und die mat. Wertethik (1913/16), a.O. [5] 2 ('1954) 105. – [185] a.O. 50. – [186] 50f. – [187] N. HARTMANN: Ethik (1926) 379. – [188] a.O. – [189] ebda. – [190] Vgl. D. VON HILDEBRAND: Sittl. Grundhaltungen (1933). – [191] M. WEBER: Die prot. Ethik und der Geist des Kapitalismus (1905). Ges. Aufs. zur Relig. soz. 1 (1920) 17-206, hier: 34. – [192] a.O. 35. – [193] 36. – [194] E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung (1959) 3, 1094. – [195] a.O. – [196] E. FROMM: Man for himself (London 1949) 7; dtsh.: Psychoanalyse und Ethik (1954) 20. – [197] a.O. 91f./dtsh. 107. – [198] J. PIEPER: Über die Hoffnung (1949) 25. – [199] O. F. BOLLNOW: Wesen und Wandel der T.en (1958) 18. – [200] a.O. 23. – [201] 24. – [202] K.-O. APEL: Kein Ende der T.en. Frankfurter Hefte 29 (1974) 783-794, zit. 783. – [203] H. LÜBBE: Erklärung, in: H. LÜBBE u.a. (Hg.): Mut zur Erziehung (1978) 163-165, bes. 163. – [204] Holzwege der Kulturrevol., a.O. 107-120, zit. 115. – [205] O. HÖFFE: Sittl.-polit. Diskurse (1981) 79f. – [206] J. HABERMAS: Konservat. Politik, Arbeit, Sozialismus und Utopie heute. Gespräch mit H.-U. Beck (2. 4. 1983), in: Die Neue Unübersichtlichkeit (1985) 59-76, zit. 65. – [207] Vgl. VON WRIGHT, a.O. [2] 136. – [208] G. E. M. ANSCOMBE: Modern moral philos. Philosophy 33 (1958) 1-19. – [209] a.O. 8f. – [210] VON WRIGHT, a.O. [2] 139-41. – [211] a.O. 142. – [212] 144; vgl. auch: R. B. BRANDT: Traits of character. Amer. philos. Quart. 7 (1970) 23-37. – [213] VON WRIGHT, a.O. [2] 153. – [214] PH. FOOT: Virtues and vices (Oxford 1978) 8f. – [215] W. K. FRANKENA: Ethics (Englewood Cliffs 1963); dtsh.: Analyt. Ethik (1972) 84f. – [216] Vgl. LOUDEN, a.O. [116]. – [217] R. M. HARE: The language of morals 2, 8, 2 (Oxford 1952) 133. – [218] Moral thinking (Oxford 1981) 194. 197. – [219] A. MACINTYRE: After virtue (London 1981) ch. 4-6; dtsh.: Der Verlust der T. (1987). – [220] a.O. 207/dtsh. 297. – [221] 205/294. – [222] 178/255f. – [223] 207/297. – [224] 182f./261f. – [225] J. RAWLS: A theory of justice (Cambridge, Mass. 1971) 192. – [226] a.O. 436. – [227] Vgl. CH. RAPP: Was Aristotle a communitarian? Graduate Faculty Philos. J. 17 (1994) 333-349; O. HÖFFE: Ausblick: Aristoteles und Kant – wider eine plane Alternative, in: O. HÖFFE (Hg.): Die Nik. Eth. (1995) 277-304. – [228] M. C. NUSSBAUM: Non-relative virtues. An Aristot. approach, in: P. A. FRENCH u.a. (Hg.): Ethical theory: Character and virtue [Midwest Studies Philos. 13] (Notre Dame, Ind. 1988) 32-53, hier: 33. – [229] a.O. 33. – [230] 48f. – [231] 35. – [232] M. SLOTE: From morality to virtue (New York/Oxford 1992) 4ff. – [233] a.O. 39ff. – [234] Some advantages of virtue ethics, in: O. FLANAGAN/A. O. RORTY (Hg.): Identity, character and morality. Essays in moral psychol. (Cambridge, Mass./London 1990) 429-448, hier: 434f. – [235] a.O. 436f.

Literaturhinweise. V. JANKÉLÉVITCH: Traité des vertus (Paris 1949, '1968). – E. FORSTHOFF: T. und Wert in der Staatslehre (1959). – R. GUARDINI: T.en (1963). – D. GOLTZ: Zu Begriffsgesch. und Bed.wandel von vis und virtus im Paracelsistenstreit. Medizinhistor. Journal 5 (1970) 169-200. – H. METTLER: L. B. Albertis Verhältnis zur Antike als Ausgangspunkt für seine Konzeption der Virtü. Arcadia 8 (1973) 1-17. – P. GEACH: The virtues (Cambridge 1977). – J. D. WALLACE: Virtues and vices (Ithaca/London 1978). – R. B. BRANDT: Frankena and virtue ethics. Monist 64 (1981) 271-292. – C. GASPARD: Vertu: le sens robespierriste du terme, in: Dict. des usages socio-politiques (1770-1815) 2 (Paris 1987) 197-210. – R. B. KRUSCHWITZ/R. C. ROBERTS (Hg.): The virtues (Belmont, Cal. 1987). – A. BUCHWALTER: Hegel's concept of virtue. Polit. Theory 20 (1992) 548-583. – J.

W. CHAPMAN/W. A. GALSTON: Virtue (New York 1992). – R. CRISP (Hg.): How should one live? Essays on the virtues (Oxford 1996). – L. FOISNEAU: Hobbes et la théorie machiavéllienne de la virtù. Archives Philos. 60 (1997) 371-391. – R. CRISP/M. SLOTE (Hg.): Virtue ethics (Oxford 1997). O. HÖFFE/CH. RAPP

Tugendlehre. Außer dem bloßen Nachdenken eines Philosophen über die Tugend bezeichnet die T. auch genauer: 1) eine Theorie, die die Einheit aller Tugenden zu finden bestrebt ist, 2) eine allgemeine praktische Philosophie, die sich mit den nach dem Naturgesetz stattfindenden freien Handlungen befaßt, 3) eine Vermittlung zwischen dem allgemeinen Sittengesetz und der Anthropologie, 4) eine Ergänzung der Theorie des höchsten Gutes vom Standpunkt des Individuums, 5) eine Tugendethik, die einen kohärenten Zusammenhang der Tugenden in den Mittelpunkt der Ethik stellen will.

1. Schon lange vor ihrer terminologischen Fixierung läßt sich die Idee einer T. im Sinne einer Theorie der Einheit aller Tugenden bei vielen Moralphilosophen und Theologen finden. Die Stoa versucht eine T. als System der Tugenden aufzubauen. Sie behauptet mit DIOGENES LAERTIUS, daß die Tugenden «in einem so engen Verhältnis zueinander stehen, daß, wer eine hat, sie alle hat. Denn es ist ein und dieselbe Theorie, die sie alle umfaßt» (ἀρετὰς λέγουσιν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν εἶναι γὰρ αὐτῶν τὰ θεωρήματα κοινά) [1]. Doch bleibt dies eine bloße Forderung ohne überzeugende Verwirklichung: Der Weise ist z.B. nicht immer tapfer, der Feigling muß nicht immer böse sein. Die christliche T. versteht sich im Kern als Asketik, in der die Mittel der Einübung in das christliche Leben erörtert werden [2]. Der Versuch, die überlieferten Tugenden in eine Einheit zu bringen, wird in der Moderne u.a. von J. BENTHAM wieder unternommen: «The Linnaeus of Natural History the world has had for some time past. The Linnaeus of Ethics is yet to come» [3]. Nach Bentham verweisen alle Tugenden auf drei Haupttugenden («prudence», «probity» und «beneficence»), die sich wiederum auf das Glück beziehen, so daß «by these three virtues, taken together, the whole field of ethics is covered» [4]. Eine solche T. lehnt etwa N. HARTMANN ab, weil eine «vollständige Tafel der Tugendwerte ... eine unerfüllbare Aufgabe» ist, so daß sich die T. nur aus der eigenen Existenz bilden läßt: «Die 'T.' kann nur ein jeder sich selbst geben» [5].

2. Im Naturrecht ist die T., die hier auch erstmals terminologisch faßbar wird, die aus dem Naturgesetz abgeleitete praktische Philosophie. J. G. WALCH gebraucht den Terminus vermutlich als erster, wenn er definiert: «T. ist die Disziplin, welche das Gemüth zu einer vernünftigen Beobachtung der natürlichen Gesetze anweist», kurz «insgemein die Ethik» [6]. Freilich unterscheidet das Naturrecht zwischen der von der allgemeinen praktischen Philosophie behandelten T. und der Pflichtenlehre, die zur Ethik gehört. CH. GARVE etwa teilt die Moral folgendermaßen ein: Ein «erster Teil untersucht die allgemeinen Gründe aller Verbindlichkeit und das Wesen der Tugend: das ist unsre allgemeine praktische Philosophie. Der andere bestimmt die einzelnen Pflichten, die aus der Natur und den Verhältnissen der Menschen herfließen: das ist unsere Ethik» [7]. Dementsprechend ist im System CH. WOLFFS die T. im ersten Teil seiner «Philosophia practica universalis» zu finden, die die «scientia affectiva practica dirigendi actiones liberas per regulas generalissimas» ist («die affektive [d.h. die Bestimmung des Willens be-