

Guido Löhner

## Werte, Tugenden und Argumente

Erklären und reflektieren wir unser moralisch relevantes Verhalten alltagspsychologisch, dann spielen dabei sowohl Werte und Tugenden als auch Argumente eine wichtige Rolle. Moralphilosophien und die von ihnen angeleitete professionalisierte ethische Reflexion zeichnen sich dagegen oftmals dadurch aus, dass sie nur eines dieser Momente als das moralisch maßgebliche herausstellen. Im Folgenden skizziere ich zunächst ein mögliches Alltagsverständnis (I), um danach – in aller Kürze und mit den dabei unvermeidlichen Vereinfachungen und Vergrößerungen – die Vereinseitigungen philosophischer Konzeptionen in ihren Stärken und Schwächen zu diskutieren (II). Ich schließe mit einem sehr kurzen Plädoyer für das Recht der Alltagsauffassung (III).

### I.

(1) Werte dürften bei commonsense-psychologischen Erklärungen und Beurteilungen unseres Verhaltens in einem unspektakulären Sinn bereits darum im Spiel sein, weil wir zumindest häufig etwas deswegen tun, weil uns etwas daran liegt. Aber selbst wenn wir uns aus einer Tätigkeit für sich betrachtet kaum etwas machen, steht sie meistens in einer Kette von Handlungen, deren Ziel uns in irgendeinem Sinn wichtig ist. Neben Werten, die uns kurzfristig Grund zu handeln geben, richten wir unser Verhalten normalerweise auch an Zielen aus, die uns längerfristig wertvoll erscheinen; und manchmal ist es klug, erstere zugunsten letzterer zurückzustellen. Schließlich halten wir sowohl solches für besonders wertvoll, worin sich unser Leben und Zusammenleben im Ganzen als gut und sinnvoll erweist, als auch dasjenige, was uns – wie etwa grundlegende Rechte – ein solches Leben und Zusammenleben ermöglicht. Überdies hilft uns die Orientierung an Werten, alltagspsychologisch zu erklären und zu verstehen, warum Andere so gehandelt haben, wie sie gehandelt haben; dann nämlich, wenn wir voraussetzen, sie hätten es getan, weil ihnen an ihren Handlungen etwas lag und weil ihnen deren Ziele – auch moralisch – wertvoll erschienen. Dagegen würden wir nach Auskunft eines philosophischen Interpretationsprinzips (des *Principle of Charity*) zwangsläufig nicht nur falsch liegen, wenn wir Anderen unterstellten, ihre Handlungen seien mehrheitlich ungeeignet oder abseitig und deren

Ziele fast durch die Bank läppisch oder unmoralisch; wir könnten sie auch gar nicht verstehen (vgl. D. Davidson, *Handlung und Ereignis*, Frankfurt am Main 1984, 311f.).

(2) Auf eine ähnliche, philosophisch unpräzise Weise spielen Tugenden in unserem Leben eine Rolle. Wir alle werden in Familien, Gemeinschaften und Gesellschaften hineingeboren, in denen es bestimmte Gepflogenheiten des Lebens und Zusammenlebens gibt. Soweit diese Gepflogenheiten Fähigkeiten darstellen, die uns helfen, mit den Herausforderungen des Lebens und Zusammenlebens auf gute Weise zurechtzukommen, handelt es sich um Tugenden. (Wenn wir den leicht muffigen Geruch, der dem Wort anhaftet, und den unerwünschten Anklang an sogenannte Sekundärtugenden wie Sauberkeit, Fleiß und Pünktlichkeit vermeiden wollen, können wir einen Teil der Bedeutung abdecken, indem wir von sozialen Kompetenzen reden.) Zu ihnen gehören Gerechtigkeit, Zivilcourage, Hilfsbereitschaft und Besonnenheit bzw. Überlegtheit beim Handeln. Sie werden erworben, indem man soziale Verhaltensweisen, die durch sie charakterisiert sind, einübt und eingewöhnt, wann immer sich besagte Herausforderungen stellen. Dies geschieht häufig unter Anleitung – in der Regel, aber nicht ausschließlich durch Erziehung – und sollte dazu führen, dass man in die Lage versetzt wird, selbständig, bewusst und mit einer gewissen Zuverlässigkeit entsprechend zu handeln. Die Fähigkeit wird dann zu einer Charaktereigenschaft.

(3) Ebenso sind Argumente und das Argumentieren für unser moralisches Verhalten bedeutsam. Erstens kann man uns zumindest in bestimmten Handlungssituationen legitimerweise auffordern, unser Tun moralisch zu rechtfertigen. Dann müssen wir unser Verhalten entweder so beschreiben können, dass sich zeigt, dass wir das, was wir taten, aus Zwang oder anderen Formen von Unfreiheit oder aus unverschuldeter Unwissenheit getan haben und insofern nicht verantwortlich gemacht werden können. Oder wir sollten darlegen können, dass unser Tun unter Berufung auf diese und jene Gründe moralisch gerechtfertigt ist. Dazu müssen wir jeweils argumentieren, d.h. eine Beschreibung unseres Tuns mit denjenigen Gründen, die es entschuldigen oder als moralisch richtig ausweisen, zu einem Argument verknüpfen. Praktische Überlegungen und Argumente spielen zweitens beim Planen moralisch relevanter Handlungen eine wichtige Rolle. Welches Ziel ist – kurzfristig oder langfristig erwogen – moralisch richtig? Welche Handlungsmittel sind dafür moralisch angemessen? Argumente sind hier drittens besonders nötig, wenn konkurrierende oder miteinander unvereinbare Ziele, Werte und Pflichten in ihrem Für und Wider gegeneinander gewichtet werden müssen. Durch Abwägung möglichst aller relevanten Gründe versuchen wir zu einer Entscheidung zu finden, die sich einer Betrachtung im Lichte singulärer Tugenden angesichts der Vielfalt und mitunter Unverträglichkeit der Werte und Optionen nicht von selbst aufgedrängt hätte. So gesehen, erzeugen Argumente zwar nicht von sich aus moralische Gründe, fügen aber Handlungsgründe

und -beschreibungen zu einem zusammenhängenden und widerspruchsfreien Muster, das uns sehen hilft, was zu tun wir am meisten Grund haben (vgl. W.D. Ross, „Ein Katalog von prima-facie-Pflichten“, in: D. Birnbacher/N. Hoerster (eds.), *Texte zur Ethik*, München 1976, u. J. Dancy, *Ethics without Principles*, Oxford 2004). Dasselbe gilt, wenn wir viertens Andere auf diese Weise beraten oder uns mit ihnen über moralisch richtiges Verhalten und eine gerechte Lebensordnung, die richtige Verteilung von Rechten und Pflichten, Nutzen und Lasten verständigen, oder einfach fragen, was wir tun sollen.

(4) In *commonsense*- oder alltagspsychologischen Erklärungen und Beurteilungen unseres moralisch relevanten Verhaltens erscheinen Werte, Tugenden und Argumente miteinander verknüpft. Dies gilt auch für die Professionalisierung solcher Erklärungen und Beurteilungen in der normativen Ethik bzw. Moralphilosophie. Hier begegnen uns Werte, Tugenden und Argumente unter drei entsprechenden Fragestellungen, nämlich Wertfragen: Welche Ziele sind moralisch gut, mit welchen moralisch guten Mitteln lassen sie sich verfolgen, und was sollte uns im Leben wichtig sein?; Charakterfragen: Wodurch zeichnet sich eine moralisch gute Person aus und welche Charaktereigenschaften zählen zu den Tugenden?; und Sollensfragen: Was sollen wir tun, um uns moralisch zu verhalten und gut und gerecht miteinander zu leben (vgl. R. Audi, *Moral Value and Human Diversity*, New York 2007, 5)? Anders als diejenigen, die sich solche *Commonsense*-Auffassungen eher unschuldig zu eigen machen, neigen Philosophinnen und Philosophen jedoch dazu, ihre Moraltheorien – wie Wertethik, Tugendethik oder deontische Ethik (Sollensethik) – maßgeblich auf der Beantwortung jeweils nur einer dieser Fragen aufzubauen und den übrigen untergeordnete Funktionen zuzuweisen. (Im Sinne philosophischer Modellbildung ist dagegen vorderhand gar nichts einzuwenden. Methodisch kontrollierte Vereinseitigungen erlauben zu prüfen, wie weit man mit der Konzentration auf einen einzigen Aspekt kommt.) Im Folgenden werde ich einige dieser Positionen in der hier gebotenen Kürze skizzieren und befragen.

## II.

(1) Moraltheorien, die Werte in den Vordergrund rücken, sind notorisch mit Fragen nach deren Beschaffenheit, Erkenntnisfähigkeit und Bestimmbarkeit konfrontiert. Dass etwas wertvoll ist, weil es uns nützt oder weil es zu etwas taugt, ist eine vertraute Überlegung. Von Personen oder von Handlungen oder Absichten, die moralisch gut sind, wird jedoch zumeist behauptet, sie seien intrinsisch bzw. an sich und nicht etwa extrinsisch aufgrund bestimmter instrumenteller Erwägungen wertvoll. Dies birgt allerdings Schwierigkeiten. Denn offenbar kann „intrinsisch“ mindestens zweierlei bedeuten: erstens, dass die Werteigenschaft einer Sache ohne Bezug auf andere Dinge besteht, so dass die Sache im Extremfall auch dann wertvoll wäre, wenn nichts

anderes existierte, oder zweitens, dass eine Sache wertvoll ist, unabhängig davon, ob irgendjemand diesen Wert wahrnimmt oder sogar wahrnehmen kann.

Betrachtungen der ersten Art würden nicht ausschließen, dass der Wert einer Sache von ihren übrigen Eigenschaften abhängt und sich, wie G.E. Moore geltend gemacht hat, mit diesen ändert (Supervenienz). Entscheidend dürfte sein, dass intrinsisch Wertvolles unabhängig von seinem instrumentellen Bezug wertvoll ist. Doch ist diese Einschätzung womöglich fragwürdig. Nehmen wir etwa an, ein gutes Leben und Zusammenleben sei intrinsisch wertvoll und moralisches Verhalten gehöre dazu. Dann käme es darauf an, ob wir moralisches Verhalten als ein notwendiges Mittel zu einem guten Leben ansehen oder ob wir annehmen, ein gutes Leben bekunde sich in einem solchen moralischen Verhalten. Im ersten Fall trüge die Moralität instrumentelle Züge, die über sie hinausweisen, im zweiten Fall hingegen nicht. Wichtig ist es zu sehen, dass hier ein und dasselbe als instrumentell oder als intrinsisch wertvoll angesehen werden kann (vgl. A. Graeser, *Philosophie und Ethik*, Düsseldorf 1999, 53f.).

Betrachtungen der zweiten Art, die eine Erkenntnis- bzw. Subjektunabhängigkeit des intrinsisch Wertvollen einbringen, verweisen uns im Extremfall an einen metaphysischen Werterealismus, der ebenfalls problematische Züge trägt. Jedenfalls scheint die Annahme einer eigenen Wirklichkeit moralischer Werte bzw. normativer Tatsachen (nach Art platonischer Wesenheiten), welche die sie abbildenden moralischen Aussagen (in einem korrespondenztheoretischen Sinn) wahr macht, den meisten Philosophinnen und Philosophen mit zu hohen Hypotheken belastet. Freilich genügte es auch nicht, dass solche Aussagen wahr sind. Man müsste dies auch erkennen. Allerdings dürfte das Vertrauen in ein Wertfühlen nach Art materialer Wertethiken (vgl. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, München 1954, 47 u.ö.) erschüttert sein, und der Ausdruck „wertblind“ (89) ist eine hilflose Vokabel, wenn er erklären soll, warum Wertfühlende sich über Werte streiten und Evidenzen nicht selten gegen Evidenzen stehen. Schließlich ist zudem fraglich, ob zwischen Aussagen wie „x ist an sich wertvoll“ und „x sollte geachtet (respektiert) werden“ ein notwendiger Zusammenhang besteht, der es erlauben würde, aus Werten bestimmte Verhaltensweisen bzw. entsprechende Gebote abzuleiten.

Befunde dieser Art haben einige skeptische Philosophen wie John L. Mackie (*Ethik*, Stuttgart 1981, Kap. 1) in der Auffassung bestärkt, die Annahmen einer objektiven Wirklichkeit der Werte und eines entsprechenden Erkenntnisvermögens seien insgesamt absonderlich. Andere haben wie Richard M. Hare (*Die Sprache der Moral*, Frankfurt am Main 1997) den Ausweg gewiesen, moralische Werturteile wider den grammatischen Anschein nicht als Beschreibungen, sondern als Vorschriften zu verstehen. (Auch dies ist zumindest erläuterungsbedürftig. Denn zu Komparativen wie „besser“ oder „wertvoller“ und zur Unterscheidung zwischen einfachen

Prädikaten wie „gut“ oder „schlecht“ und inhaltsreichen wie „bewundernswert“ oder „abscheulich“ gibt es auf Seiten des Sollens keine Entsprechung.)

Weniger extreme Auffassungen würden vermutlich weniger radikale Antworten provozieren. So spricht sicher mehr für die Vorstellung, etwas sei dann an sich wertvoll, wenn es auf der Basis intersubjektiv ausgehandelter Übereinkünfte intrinsischen Wert besitzt oder – wie etwa Personen – zumindest so behandelt werden sollte, als besäße es einen solchen. Diese Position würde die in Platons Dialog *Euthyphron* aufgeworfene Frage, ob etwas gewollt wird, weil es gut ist, oder ob es gut ist, weil es gewollt wird, zwar im Sinne der zweiten Option beantworten, die Wahl des zu Schätzenden aber unter bestimmte Regeln stellen, nach denen diese Übereinkünfte erzielt werden sollten. Letztlich würde es bei der Frage, ob wir etwas respektieren sollen, also weniger darauf ankommen, ob es intrinsisch wertvoll ist, als darauf, um welche Sache es sich handelt und wie man sich auf ihre Wertschätzung geeinigt hat. Einerseits verweist uns diese Sichtweise an eine Strategie der Argumente. Andererseits aber wird sie Verfechtern der radikaleren Variante zu schwach vorkommen, da eine Haltung des Als-ob moralisch nicht zuverlässig sei. Vertreter von Tugendlehren wären hier im Vorteil. Denn wo Tugenden vorliegen, da haben sie ihre Wirksamkeit stets schon praktisch unter Beweis gestellt.

(2) Tugendethiken, die seit Platon und Aristoteles bis heute in unterschiedlichen Formen vertreten werden, lehren uns, einen tugendhaften Charakter (gr. *hexis*) auszubilden und insofern gute Menschen zu werden und ein gutes Leben (gr. *euzēn*) zu führen. Wir erstreben zwar manches um seiner selbst willen, tun dies aber nur, wenn es zum Glück (gr. *eudaimonia*) als einem umfassenden letzten Ziel führt oder Glück sich darin manifestiert. Ein Leben und Zusammenleben (gr. *syzēn*) im Sinne der Tugend (gr. *aretē*), so die entsprechende Auffassung, trägt in sich alle Züge des Glücks (s.o. II (1)).

Aristoteles verwendet Prädikate wie „gerecht“ oder „tapfer“ – wir können auch sagen „couragiert“ – auf dreierlei Weise (*Nikomachische Ethik* 1103a34-b2, 1129a6-10). Erstens kennzeichnen sie einzelne Handlungen als gerechte oder couragierte Handlungen. Zweitens bezeichnen sie aber auch moralische Haltungen. Dies sind soziale (sittliche) Kompetenzen, verbunden mit der Disposition, in bestimmten Handlungssituationen entsprechend zu agieren: Gerechtigkeit bzw. Courage. Eine handelnde Person erwirbt sie dadurch, dass sie in einem sozialen Umfeld zahlreiche gerechte bzw. couragierte Handlungen ausführt. Dabei orientiert sie sich an praktisch klugen Personen, die diese Fähigkeiten bereits besitzen. Durch zahlreiche couragierte Handlungen entsteht die Haltung der (Zivil)Courage, die es dann drittens erlaubt, die Person, die sie besitzt, ebenfalls couragiert zu nennen. Ist die couragierte Haltung nach dem Vorbild und unter Anleitung couragierter Personen einmal eingeübt und eingewöhnt, dann hilft sie der Person, selbständig wissentlich, willentlich und geradlinig couragiert zu handeln. Sie

weiß, wann beherztes Auftreten oder Standhalten angezeigt sind, aber auch, wann es angemessen ist, nachzugeben oder zu weichen. Tugendhafte Haltungen sind relativ stabil, aber nicht unerschütterlich. Eine einzelne feige Handlung macht eine charakterlich couragierte Person nicht zur feigen, aber viele davon höhlen die Haltung sukzessive aus. – Wenn Tugenden eingeübt und eingewöhnt sind, wird ihnen gemäß gehandelt. Weil beispielsweise Gerechtigkeitsstandards jedoch auch zufällig erfüllt sein könnten, garantieren uns einzelne gerechte Handlungen nicht, dass sie von einer gerechten Person ausgeführt werden. Deshalb kann „gerechte Person“ auch nicht als „jemand, der gerechte Handlungen vollführt“, definiert werden. Vielmehr sind tugendhafte Handlungen durch die spezifische Art und Weise definiert, wie eine durch Charaktertugenden ausgezeichnete Person sie vollführen würde.

Zwei Bemerkungen sind u.a. angezeigt. Erstens: Für eine Tugendlehre sind Tugenden entscheidend: „Die Tugend des Charakters macht, dass wir das richtige Ziel verfolgen, die praktische Klugheit lässt uns dabei die richtigen Mittel gebrauchen.“ (1144a9f.) Wenn Charaktereigenschaften moralisch wichtiger sind als Handlungen, Ethik es aber vorrangig mit unserem Verhalten zu tun hat (vgl. Audi, 6f.), stellt sich die Frage, wie wir im einzelnen herausfinden, was denn beispielsweise als couragierte Handlung gilt. Wie Aristoteles lehrt, trifft die praktisch kluge Person die Courage als eine ihr angemessene vernünftige Mitte (1107a1-4) zwischen einem Zuwenig und einem Zuviel, d.h. zwischen Feigheit und einer Furchtlosigkeit, die tollkühn und damit unvernünftig wäre. Zu einer guten moralischen Entscheidung gelangen wir durch vergleichende Urteile. Konkurrierenden Ethiken, die Handlungen bzw. Absichten moralische Priorität vor den Charakterdispositionen einräumen, erscheint dies unzureichend. Sie verweisen uns an Verhaltensregeln. Zu deren Rechtfertigung berufen sich einige auf göttliches Geheiß, andere auf rationale Argumentationsstrategien, mit denen Normen ausgehandelt werden.

Zweitens: Man kann nicht tugendhaft sein, ohne eine Reihe entsprechender moralisch guter Handlungen ausgeführt zu haben und immer wieder neu auszuführen. Tugendlehren zeigen faktische Moral in Aktion. Das lässt sie praxisnah und nichtutopisch erscheinen. Was sie in diesem Sinn stärkt, macht die Position allerdings zugleich anfällig für Kritik. Denn es kann vermutlich mit einigem Recht eingewandt werden, das moralisch Gute sei für die Tugendethik zumindest teilweise von den zwar tatsächlichen, doch mehr oder minder zufälligen Gepflogenheiten realer Gemeinschaften oder Gesellschaften abhängig, und diese seien ihrerseits kritisch zu befragen. Dies würde uns ein weiteres Mal an die Strategie der Argumente verweisen.

(3) Es gibt Ethiken, die Argumente nicht nur im *commonsense*-artigen Sinn für bedeutsam halten (s.o. I (3)), sondern die Moral im Ganzen auf Prinzipien vernünftigen Argumentierens zu

gründen suchen. Zwar gestehen sie zu, dass eine Internalisierung und Kultivierung moralischer Tugenden von Kindesbeinen an wichtig ist; doch geht es ihnen in der Ethik eigentlich darum, die richtigen Handlungsregeln zu finden. Muster einer solchen Regel ist Kants kategorischer Imperativ, demzufolge wir – nach einer seiner Formulierungen – so handeln sollen, dass wir wollen können, unser subjektives Handlungsprinzip (Maxime) würde zugleich ein allgemeines Gesetz: „[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 421). Danach ist es moralisch verboten, notfalls falsche Versprechen zu geben. Denn zum allgemeinen Erlaubnisgesetz erhoben, verunmöglicht sich das Prinzip selbst.

Zeitgenössische Theorien vertrauen kaum mehr darauf, die Geltung moralischer Prinzipien unmittelbar an der Vernunft ablesen zu können. Stattdessen setzt man auf bestimmte rationale Prozeduren wie die des hypothetischen Vertragsschlusses (Kontrakt). In einem kontraktualistischen Sinn gilt ein moralisches Prinzip genau dann als gerechtfertigt, wenn es Gehalt eines vernünftig ausgehandelten, allgemein zustimmungsfähigen hypothetischen Vertrags sein könnte. Könnten wir als rationale Personen hinter einem „Schleier des Nichtwissens“, nämlich ohne urteilsverzerrende Faktoren entscheiden, nach welchen Gerechtigkeitsprinzipien wir leben wollen, würden wir nach John Rawls' Variante dieser Auffassung zwei Prinzipien wählen: ein Freiheitsprinzip, das allen das gleiche Recht auf die größtmögliche allgemeinverträgliche Freiheit zugesteht, und ein sogenanntes Differenzprinzip, das soziale und ökonomische Ungleichheit nur dann erlaubt, wenn sie zu jedermanns Vorteil ist, von gesellschaftlichen Positionen abhängt, die bei Chancengleichheit allen offen stehen, und wenn sie die Lage der am schlechtesten Gestellten verbessert (*Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1975, 81f.). – Andere moralische Prinzipien können auf analoge Weise kontraktualistisch ermittelt und gerechtfertigt werden.

Auch dieser Ansatz ist gewissen Attacken ausgesetzt. Zum einen wurde geltend gemacht, dass ein nach dem Gleichheitsgrundsatz argumentativ ausgehandeltes Gerechtigkeitsprinzip an dem vorbeiziele, was Gerechtigkeit im Kern ausmache. Eher falle diese nämlich mit der Erfüllung fundamentaler Bedürfnisse zusammen als mit der Herstellung von Gleichheit (im Sinne von Allgemeinheit). Entsprechend kämen, weil Gerechtigkeit nur in einem nachrangigen Sinn mit Gleichheit zu tun habe, auch Argumentationen der skizzierten Art nur eine untergeordnete Rolle zu. Zum anderen spricht einiges dafür, dass die kontraktualistische Prozedur auf einem Verständnis von Rationalität und rationaler Entscheidungsfindung fußt, das seinerseits Werte (83) und Tugenden oder zumindest die Abwesenheit von Lastern wie Neid (167) voraussetzt und insofern gar nicht grundlegend wäre.

Unmittelbarer noch zieht die Diskursethik zur Ermittlung und Begründung moralischer Prinzipien Grundnormen eines idealen Argumentierens heran. Dem *diskursethischen Grundsatz* gemäß sind nur diejenigen moralischen Normen gültig, über die die von ihnen betroffenen Menschen, die in einem idealen Diskurs egalitär und zwanglos für ihre Auffassungen argumentieren, einen Konsens erzielen (können) (J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main <sup>4</sup>1991, 76). Den Ausschlag gibt das bessere Argument, dem rational Argumentierende sich beim „ernsthafte[n] Versuch [...], normative Geltungsansprüche diskursiv einzulösen“ (103), nicht entziehen werden. Dem *Universalisierungsgrundsatz* zufolge ist eine Norm des näheren nur dann gültig, wenn die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen ihrer allgemeinen Befolgung für die Interessen und Wertorientierungen eines jeden von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können (75f.). Nach diskursethischem Verständnis impliziert der Universalisierungsgrundsatz den diskursethischen. Die Begründungsaufgabe, mit der sich der Diskursethiker konfrontiert sieht, besteht daher in einer Ableitung des Universalisierungsgrundsatzes, für die er zwei „Prämissen“ bzw. „Argumentationsvoraussetzungen“ in Anschlag bringt: (P<sub>1</sub>) die Diskursregel(n), niemand dürfe daran gehindert werden, an Diskursen teilzunehmen und dabei Behauptungen aufzustellen und zu bestreiten sowie Bedürfnisse und Wünsche zu artikulieren (99), einerseits, und (P<sub>2</sub>) das Wissen davon, „was es heißt, hypothetisch zu erörtern, ob Handlungsnormen in Kraft gesetzt werden sollen“ (103), andererseits.

Der Begründungsversuch provoziert Einwände. Denn einiges spricht dafür, dass der Gehalt dieses Wissens (P<sub>2</sub>) und der Universalisierungsgrundsatz dasselbe besagen (vgl. die kritischen Einlassungen von E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993, 169f., u. Graeser, 168f., zur Erstauflage von 1983, deren Wortlaut hier (103) abweicht). Wenn dies zutrifft, erweist sich die Ableitung als zirkulär, sobald man sich klar gemacht hat, dass die Diskursregeln (P<sub>1</sub>) darin genau genommen gar keine Rolle spielen; und in der Tat kann der Universalisierungsgrundsatz auch nicht aus ihnen abgeleitet werden. Ein weiterer Punkt ist wichtig. Die Frage nach der Ableitbarkeit des Universalisierungsgrundsatzes einmal eingeklammert, setzt die Anwendung dieses Grundsatzes die Ernsthaftigkeit der Argumentierenden (103, s.o.) und damit den Wert bzw. die Tugend der Aufrichtigkeit oder Wahrhaftigkeit voraus. Als notwendige Bedingung für eine argumentative Ermittlung und Begründung moralischer Prinzipien ist die Aufrichtigkeit (Ernsthaftigkeit) hier der Sache nach früher. Dieser Befund legt es nahe, die diskursethische Prozedur genau wie die vertragstheoretische daraufhin zu befragen, ob für sie letztlich Werte, Tugenden oder Argumente grundlegend sind. Und sofern Ernsthaftigkeit nicht als Merkmal der Rationalität vereinnahmt wird, könnte sich dabei auch zeigen, dass Rationalität ein Wert unter anderen ist.



## III.

Zwar betreiben wir Moralphilosophie (Ethik) nicht bloß aus einem theoretischen Interesse an Glück, Freiheit und Gerechtigkeit, sondern, wie Aristoteles sagt, um besser zu handeln, doch möchten wir eben auch wissen, wie weit wir mit einer gewissen Erklärungs- oder Prinzipienökonomie kommen. Weil es philosophisch zumeist lehrreicher ist, Unterschiede herauszupräparieren als Gemeinsamkeiten in groben Zügen zu konstatieren, mag es Philosophinnen und Philosophen stören, wenn divergente Positionen einander angeglichen und zusammengeführt werden. Aber auch in der Moralphilosophie können zumindest je zwei der für sich vorrangig auf Werte oder Tugenden oder Argumente setzenden Ansätze fruchtbar miteinander kombiniert werden. In der moralischen Alltagsreflexion schließlich, die einer Moralbegründung im strengen Sinn enthoben ist und auf Praktikabilität zielt, sind wir gut beraten, sogar an allen dreien zugleich festzuhalten. Moral ist, so gesehen, in einem positiven Sinn hybrid: Werte, Tugenden und Argumente schultern gemeinsam wichtige Aufgaben. Diese Sichtweise erscheint legitim. Denn sie besagt nur, dass die Kenntnis des moralisch Richtigen steril bleibt, wenn uns die praktische Fähigkeit fehlt, moralisch gut zu leben, und wir die Kenntnis des Richtigen nicht mit dem verbinden, was uns im (Zusammen)Leben wichtig ist, was uns entsprechend zu handeln motiviert und wofür wir auch dann eintreten, wenn uns Nachteile drohen.