

Halbig, Christoph: *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*. Berlin: Suhrkamp 2013. 356 Seiten. [978-3518296813]

Rezensiert von Jonas Zahn (Universität Leipzig)

Thema von Christoph Halbigs neuem Buch *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik* sind, wie der Titel schon deutlich macht, die ethischen Tugenden. Damit reiht sich sein Buch in eine seit der Mitte des letzten Jahrhunderts stetig anwachsende Zahl von Veröffentlichungen zu diesem Thema ein. In Halbigs Augen ist diese „Renaissance der Tugend“ (9) dabei durch eine gleichzeitige Über- sowie Unterforderung des Tugendbegriffs geprägt. Die Überforderung kommt in Ansätzen zum Ausdruck, die versuchen, den Begriff der Tugend als den ersten Begriff der Moralphilosophie auszuweisen (vgl. 13–15). Eine Unterforderung des Tugendbegriffs liegt hingegen vor, wenn man Tugenden als bloße *Mittel* zum richtigen Handeln betrachtet (vgl. 15ff.) – eine Unterforderung, der sich in den Augen des Autors zum Beispiel Kant schuldig macht (vgl. ebd.). Halbigs Projekt besteht nun darin, diese beiden Klippen zu umschiffen. Er will eine Theorie der Tugend entwickeln, die den Begriff der Tugend weder überfordert, d.h. ihn zum ersten Begriff der Moralphilosophie macht, noch unterfordert, d.h. den Tugenden einen bloß instrumentellen Wert zuweist.

Dass Halbig den Begriff der Tugend nicht in diesem Sinn überfordern will, ist für ein adäquates Verständnis seines Unterfangens wichtig: Halbig versteht sein Buch als einen Beitrag zur *Tugendlehre*, ohne dabei eine *tugendethische* Position vertreten zu wollen. Ziel der *Tugendlehre* ist „[...] ein Verständnis dessen, was Tugenden sind: ihrer Ontologie, Epistemologie sowie ihrer handlungstheoretischen Bedeutung“ (11). Im Unterschied dazu bezeichnet die *Tugendethik* eine bestimmte inhaltliche Position innerhalb der normativen Ethik, die den Begriff der Tugend insofern als den ersten moralphilosophischen Begriff betrachtet, als Begriffe des moralisch Richtigen auf ihn zurückgeführt werden können (vgl. Hursthouse 1999: 28ff.). In Halbigs Worten: „[...] die deontischen Eigenschaften einer Handlung müssen sich [gemäß Tugendethik] aus den aretischen Eigenschaften des Handelnden ableiten lassen“ (298). Da es aber solche Positionen sind, die den Begriff der Tugend nach Halbig überfordern, ist sein Buch folglich nicht als Versuch zu lesen, eine Tugendethik in diesem Sinn zu entwickeln oder zu verteidigen.

Passend zum Ziel einer nicht-tugendethischen Tugendlehre untergliedert sich Halbigs Buch in zwei Teile. Im ersten Teil, der aus 5 Kapiteln und einem Exkurs besteht, entwickelt Halbig seine Ontologie der Tugend (Kapitel 1)

und nimmt im Anschluss verschiedene Fragen und Probleme in den Blick, die einen berechtigten Platz auf der Agenda jeder ernsthaften Tugendtheorie haben (Exkurs und Kapitel 2 bis 5). In Teil II. setzt sich Halbig kritisch mit der Tugendethik auseinander (Kapitel 6 bis 7) und gibt zuletzt einen kurzen Ausblick zur „Tugend nach der Tugendethik“ (Kapitel 8).

Der Kern von Halbigs Ontologie der Tugenden findet sich auf den ersten knapp 70 Seiten seines Buches. Als methodischen „Schlüssel“ zur ontologischen Bestimmung der Tugenden betrachtet Halbig die Frage nach ihrem Wert (vgl. 34). Tugenden werden als *Charaktermerkmale* bestimmt, „die Bewunderung verdienen“ (ebd.). Aus der Beobachtung, dass Tugenden „*Vollkommenheiten* einer Person“ (vgl. ebd.) sind, folgt für Halbig, dass das Wesen der Tugenden über die Frage nach der Quelle dieses Werts erschlossen werden muss. Theorien, die eine Antwort auf diese Frage geben, lassen sich anhand verschiedener Dimensionen unterscheiden (vgl. 35). Die für Halbigs Diskussion zentrale Unterscheidung ist diejenige zwischen *instrumentellen* und *intrinsischen* Erklärungen des Werts der Tugenden. Positionen, die erstere Strategie verfolgen, versuchen die Tugenden über ihren Nutzen in Hinsicht auf das gute menschliche Leben zu definieren. Halbigs Argument gegen solche Positionen ergibt sich aus der Frage, wie dieser Nutzen näher zu verstehen ist und hat die Form eines Dilemmas (vgl. 42): *Entweder* es besteht ein begrifflicher Zusammenhang zwischen der Tugend und ihrem Nutzen für das gute menschliche Leben. Tugenden wären dann Charaktermerkmale, die sich notwendig positiv auf das gute Leben ihres Besitzers oder das gute Leben anderer auswirken. Das Problem mit dieser Option besteht darin, dass sich Gegenbeispiele konstruieren lassen, in denen gewisse Tugenden dem guten Leben eher ab- als zuträglich sind. Man denke hier an die Tugend der Ehrlichkeit im Kontext eines totalitären Regimes (vgl. ebd.). *Oder* man betrachtet den Zusammenhang zwischen den Tugenden und dem guten Leben als bloß „gesetzesartig“. Hiernach ist es bloß *in der Regel* so, dass die Tugenden zum guten menschlichen Leben beitragen. Diese Option ist aber mit dem Problem konfrontiert, dass sie nicht zum *definitiven* Vorhaben der instrumentellen Ansätze passt. Wirken sich die Tugenden nämlich bloß in der Regel positiv auf das gute Leben aus, ist dieser Beitrag zum guten Leben kein notwendiges Merkmal der Tugenden und damit nicht geeignet sie zu definieren.

Der Wert der Tugend muss also intrinsisch sein (vgl. 43). Halbig argumentiert nun dafür, dass die Quelle des intrinsischen Werts der Tugenden nicht „in den intrinsischen Eigenschaften“ (44) der Tugenden liegen kann. Er gelangt zu dieser These auf zwei Wegen: Zum einen über eine Kritik an der

Doktrin der Stoa, dass ausschließlich den Tugenden intrinsischer Wert zukommt (vgl. 47–49). Zum anderen vermittelt der phänomenologischen Überlegung, dass es für die Besitzerin bestimmter Tugenden wesentlich ist, in einer gewissen Weise auf bestimmte basale Werte bzw. Unwerte bezogen zu sein (vgl. 49). So ist der ehrlichen Person z.B. wesentlich am intrinsischen Wert der Wahrheit gelegen. Aus diesen Überlegungen leitet Halbig seine Ontologie der Tugenden ab: Für den intrinsischen Wert der Tugenden ist der „[...] Bezug auf andere Arten von intrinsischen Werten [...] konstitutiv“ (50). Auf andere Weise formuliert: Der intrinsische Wert der Tugenden ist von den „intrinsischen Basiswerten“ (ebd.) abhängig, auf die sie wesentlich bezogen sind. Aufgrund dieser Abhängigkeit des Werts der Tugenden vom Wert der Basiswerte bezeichnet Halbig seine Theorie dann auch als eine *rekursive* Ontologie der Tugenden. Nimmt man an dieser Stelle die These hinzu, dass es sich bei Tugenden bzw. ihren Akten um *Einstellungen* handelt, die sich intentional auf besagte Basiswerte beziehen, dann ist man bei der Kernthese von Halbigs Ontologie der Tugenden angelangt: „Die rekursive Theorie versteht Tugenden [...] im Kern als intrinsisch wertvolle Einstellungen zu intrinsischen Werten“ (51).

Wie Halbig bemerkt, führt diese Bestimmung direkt zu zwei Folgefragen (ebd.): Was ist die Natur der Basiswerte? Und was ist die Natur der Einstellungen, in denen die Tugenden bzw. ihre Akte gemäß der rekursiven Ontologie bestehen?

In Bezug auf die *Basiswerte* argumentiert Halbig – in Übereinstimmung mit der nicht-tugendethischen Ausrichtung seines Programms – für die These, dass sie unabhängig von aretischen Begriffen definiert werden können (vgl. 51–55). Vor dem Hintergrund eines „werttheoretischen Holismus“ (vgl. FN 53) wird ein Basiswert wie Lust als sogenannter „*default value*“ verstanden, der in bestimmten Kontexten seinen positiven Wert verlieren bzw. sein Vorzeichen ändern kann (vgl. 53). Dies soll es erlauben, an der These der begrifflichen Unabhängigkeit der Basiswerte von aretischen Begriffen festzuhalten und gleichzeitig mit Problemfällen wie z.B. sadistischer Lust umgehen zu können. Im Reich der intrinsischen Werte gibt es für Halbig dabei keine feste Rangordnung (vgl. 63–72). Es ist also nicht generell so, dass die Basiswerte im Vergleich zu den Tugenden höherwertig sind, obwohl der intrinsische Wert der letzteren durch den der ersteren bedingt ist. Was die nähere Bestimmung der Basiswerte angeht, hält Halbig sich aber insgesamt sehr bedeckt. So verschiebt er z.B. die Frage, welche Basiswerte bzw. -unwerte es denn gäbe, in den Aufgabenbereich einer „allgemeinen Werttheorie“ (54) und

begnügt sich mit dem Hinweis auf einen „ontologischen Pluralismus“ (53–54).

Halbigs Auseinandersetzung mit der Frage nach der Natur der relevanten *Einstellungen* fällt ähnlich knapp aus. Wir lernen immerhin, dass es sich bei diesen um *praktische* Einstellungen handelt, d.h. um Einstellungen, die unter dem formalen Ziel des Guten stehen (vgl. 55–57). Sofern sich eine Tugend im Handeln manifestiert, bedeutet dies, dass die relevanten Einstellungen *handlungsleitend* sind. Damit ist gemeint, dass in ihnen normative und motivierende Gründe zusammenkommen (vgl. 56–57). Weiterhin lernen wir, dass die relevanten Einstellungen die Basiswerte so vorstellen, „[...] dass deren normatives Gewicht adäquat wahrgenommen wird“ (60). Dies legt nahe, die Einstellungen als Erkenntnisakte der Basiswerte zu verstehen und sie damit im Fall des Handelns aus einer Tugend auf folgende Weise zu beschreiben: Die relevanten Einstellungen repräsentieren bestimmte Handlungen im Lichte basaler (Un)Werte (korrekterweise) als angemessen und zwar so, dass die Subjekte dieser Einstellungen (die Tugendhaften) durch diese Erkenntnis motiviert werden, auf besagte Weise zu handeln.

Man könnte nun meinen, dass die Knappheit von Halbigs Ausführungen unproblematisch ist: Seine Idee ist ja gerade, dass der Wert der Tugenden vom Wert der Basiswerte „abgeleitet“ ist. Und da sein Thema die Tugenden und nicht die Basiswerte sind, kann eine eingehende Erörterung der Basiswerte doch außen vor bleiben. Dies mag für die Frage stimmen, welche intrinsischen (Un)Werte einen Platz auf der Liste der Basiswerte verdient haben – sofern es einem nicht darum geht, eine Liste konkreter Tugenden zu erstellen, und das ist definitiv nicht Halbigs Programm. In Bezug auf die rekursive Struktur wäre eine nähere Ausarbeitung allerdings wünschenswert gewesen. Der Grund hierfür ist, dass die rekursive Struktur nicht unschuldig ist. Sie wirft Schwierigkeiten auf, von denen nicht ohne weiteres klar ist, wie sie ausgehend von Halbigs Darstellung eben dieser Struktur zu lösen sind. Ich möchte dies im Folgenden anhand von drei Problemen verdeutlichen, die sich alle aus der rekursiven Struktur von Halbigs Theorie ergeben:

(1) Wie sich gezeigt hat, argumentiert Halbig dafür, dass der Wert der Tugenden intrinsischer Natur ist. Dies darf aber nicht so verstanden werden, dass die Quelle dieses Werts in den Tugenden selbst liegt. Der Wert ist vielmehr abgeleitet von den Basiswerten. An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, inwiefern man dann aber überhaupt noch dazu berechtigt ist, in Bezug auf die Tugenden von intrinsischen Werten zu sprechen. Mit Halbig können wir zwei Hinsichten identifizieren, in denen immer noch von einem intrinsi-

schen Wert der Tugenden gesprochen werden kann: Zum einen haben die Tugenden intrinsischen Wert, weil wir sie um ihrer selbst willen schätzen und nicht bloß deshalb, weil sie ein geeignetes Mittel für andere Dinge darstellen (vgl. 43–44). Zum zweiten kann man in Bezug auf die Tugenden von intrinsischem Wert sprechen, weil dieser Wert unabhängig von unserer Wertung ist. Unsere Wertung konstituiert den Wert der Tugenden nicht, sondern wird umgekehrt von diesem normiert (vgl. 44).

Es ist nun allerdings fraglich, ob diese Antworten auf die Frage, inwiefern den Tugenden intrinsischer Wert zukommt, wirklich weiterhelfen. Warum sollten wir uns in unserer Wertschätzung der Tugenden um ihrer selbst willen nicht irren? Und wenn wir uns nicht irren, was ist dann die Erklärung dafür? Letzteres scheint nun aber gerade die Frage zu sein, warum die Tugenden einen intrinsischen Wert aufweisen. Damit wäre Halbigs erste Antwort aber zirkulär, da sie eine Antwort auf die Frage, inwiefern den Tugenden intrinsischer Wert zukommt, bereits voraussetzt. Auch in Bezug auf die zweite Antwort sind Zweifel angebracht: Gilt nicht auch für Dinge mit bloß instrumentellem Wert, dass dieser Wert in gewissem Sinn unabhängig von unserer Wertschätzung ist? Die Güte des Hammers hängt nicht so sehr davon ab, ob wir den Hammer wertschätzen oder nicht. Sein Wert ist vielmehr dadurch bedingt, ob er seinen Zweck erfüllt. Damit geht einher, dass unsere Wertschätzung des Hammers durch dessen Güte normiert ist. Wer einen schlechten Hammer *als* Hammer wertschätzt, macht etwas falsch.

Für dieses Problem gilt nun offensichtlich, dass es sich aus der rekursiven Struktur von Halbigs Theorie ergibt: Für diese ist die These zentral, dass der Wert der Tugenden zugleich abgeleitet und intrinsisch ist. Genau diese These steht aber im Fokus des Einwands, der letztlich die Vereinbarkeit beider Gedanken problematisiert.

(2) Die These, dass der Wert der Tugenden abgeleitet und zugleich intrinsisch ist, steht auch im Mittelpunkt des zweiten Problems. Für letztere These spricht, dass sie in Hinsicht auf einige Tugenden sehr plausibel klingt: Einer ehrlichen Person ist am intrinsischen Wert der Wahrheit gelegen (vgl. 49). Wer über die Tugend des Mitleids verfügt, hat eine negative Einstellung zum „Basisunwert“ des Leids seiner Mitmenschen (vgl. 50). Geht man nun aber die Liste von Charakterdisposition durch, die in der Tradition als Tugenden bezeichnet wurden, stößt man schnell auf Beispiele, die nicht recht in dieses Muster passen wollen. Was ist z.B. mit der Tapferkeit oder der Mäßigung? Letztere bezieht sich nach Aristoteles auf bestimmte körperliche Lustempfindungen (vgl. Aristoteles 2006: III.2). Sind diese nun aber intrinsisch gut oder

schlecht? „Es hängt davon ab“, wird man sagen wollen. Halbig erkennt diese Schwierigkeit und versucht ihr durch die Unterscheidung zwischen „substantiellen“ und „strukturellen“ Tugenden zu begegnen (vgl. 151ff.). Erstere sind Tugenden, die auf einen intrinsischen (Un)Wert bezogen sind, bei letzteren ist dies nicht der Fall. Sagen wir, dass eine Person aus Mäßigung gehandelt hat, dann erfahren nichts über den Wert, auf den dieses Handeln bezogen ist, sondern etwas über dessen Struktur: die mäßige Person handelt trotz widerstreitender Begierden oder Lüste in einer bestimmten Weise. Hier stellt sich dann aber die Frage, inwiefern es sich bei letzteren im Lichte von Halbigs Theorie noch um Tugenden handeln kann. Im Rahmen von Halbigs Theorie ist dies die Frage, inwiefern diese Charakterdispositionen als intrinsisch wertvolle Einstellungen ausgewiesen werden können. Halbigs Erklärung des Werts von Charakterdispositionen wie Mut und Tapferkeit beschränkt sich darauf, dass sie „[...] ihrem Besitzer bei der Verfolgung gleich welcher Art von Projekten von Nutzen sind“ (252). Das Problem hierbei – unabhängig davon, dass eine mutige, mäßige, etc. Handlung schlecht sein kann, wie Halbig explizit behauptet (vgl. 154) – ist nun offensichtlich, dass der so zugeschriebene Wert instrumenteller Natur ist. An dieser Stelle scheint man dann mit zwei gleichermaßen unbefriedigenden Möglichkeiten konfrontiert: Entweder man hält weiterhin an Halbigs Theorie fest und verneint schlicht, dass es sich bei Tapferkeit und Mäßigung um Tugenden handelt. Dies scheint aber ein hoher Preis, da Halbigs Theorie zwei der vier Kardinaltugenden ihren Status als Tugenden absprechen müsste. Die andere Möglichkeit besteht darin, dass es eine zusätzliche Theorie struktureller Tugenden bräuchte. Dies ist für Halbig aber insofern problematisch, als es seine Behauptung in Zweifel zieht, mit der rekursiven Theorie eine adäquate Wesensbestimmung der Tugenden vorgelegt zu haben.

Auch für diesen Einwand gilt wiederum, dass er seinen Ursprung in der rekursiven Struktur von Halbigs Theorie hat: Das zugrunde liegende Problem besteht hierbei darin, dass es für bestimmte Tugenden nicht konstitutiv ist, auf irgendwelche Basisgüter bezogen zu sein. Da es aber eine Grundannahme der rekursiven Theorie ist, dass eine Charakterdisposition durch ihren Bezug auf einen intrinsisch wertvollen Basiswert zur Tugend wird, steht die rekursive Ontologie folglich von Anfang an vor dem Problem, diese Charaktermerkmale als Tugenden auszuweisen.

(3) Die letzte Schwierigkeit, auf die ich hinweisen möchte, bezieht sich auf die Natur der Einstellungen, in denen die Tugenden nach Halbig bestehen. Gemäß Halbig stehen diese Einstellungen unter dem Begriff des Guten.

Es sind praktische und damit handlungswirksame Einstellungen. Die Erkenntnis, dass jemand leidet, ist – unter bestimmten Umständen – die Quelle davon, dass die Besitzerin der Tugend des Mitleids hilft. Gleichzeitig gilt, dass die intrinsisch wertvollen Basiswerte, auf die sich besagte Einstellungen beziehen, unabhängig von diesen Einstellungen sind; die Basiswerte sind unabhängig von ihrer Erkenntnis durch die Tugendhafte. Es ist nun aber nicht ohne weiteres klar, wie die Beschreibung der relevanten Einstellungen als praktisch und die Beschreibung der Basisgüter als unabhängig von eben diesen Einstellungen zu vereinen sind. Geht man von der Beschreibung der Basiswerte als unabhängig von den Erkenntnisakten der Tugendhaften aus, dann scheint es sich bei diesen um „bloß“ theoretische Akte der Erkenntnis zu handeln. Die Tugendhafte erkennt, dass bestimmte Sachverhalte bestehen, z.B. dass jemand leidet. Ein theoretischer Erkenntnisakt ist aber *qua* seiner Form nicht handlungswirksam. Zu erkennen, dass das und das der Fall ist, gibt mir für sich keinen handlungswirksamen Grund so und so zu handeln. In der Erklärung, warum jemand ausgehend von seiner Erkenntnis, dass das und das der Fall ist, so und so handelt, braucht es neben dem theoretischen Erkenntnisakt ein weiteres Element. Hieran ändert auch der Umstand nichts, dass man den Gegenstand des Erkenntnisakts inhaltlich so charakterisiert, dass er Handlungswirksamkeit suggeriert. Es bleibt bei einem theoretischen Erkenntnisakt, dass das und das der Fall ist und damit bei einem Erkenntnisakt, der für sich nicht in Handeln mündet. Da Halbig nichts weiter zur Überbrückung der Kluft zwischen theoretischem Erkenntnisakt und Handlungswirksamkeit sagt, bedeutet dies, dass ihn seine rekursive Theorie nicht dazu berechtigt, die Tugendhafte so zu beschreiben, wie er es tut: als eine Person, die im Lichte bestimmter Tatsachen auf eine bestimmte Weise *handelt*. Halbigs Theorie berechtigt nur dazu, die Tugendhafte als eine Person zu beschreiben, die bestimmte Tatsachen (theoretisch) erkennt. Damit geht aber einher, dass Halbigs Theorie auch auf Personen zutrifft, die offensichtlich nicht tugendhaft sind: Personen, welche die gleichen Tatsachen wie die Tugendhafte (theoretisch) erkennen, aber entweder nichts tun (z.B. im Fall der willenschwachen Person) oder diese Erkenntnis zum Schlechten verwenden (im Fall der boshaften Person).

Was die Quelle dieses Einwands angeht, kann man sagen, dass sie letztlich in der Unabhängigkeit der intrinsisch wertvollen Basisgüter von den Einstellungen der Tugendhaften besteht. Gerade diese Unabhängigkeit legt es nämlich nahe, die Erkenntnis der Basiswerte durch die Tugendhaften als theoretisch zu betrachten. Da diese Trennung von Basiswerten und relevan-

ten Einstellungen aber die Struktur der rekursiven Ontologie grundlegend prägt, ist der Ursprung dieses Problems wiederum in dieser Struktur zu verorten.

Gleich den zwei zuvor genannten Schwierigkeiten ergibt sich dieses Problem also aus der rekursiven Struktur von Halbigs Theorie. Dies zeigt an, dass die rekursive Struktur, wie sie sich bei Halbig präsentiert, nicht unproblematisch ist. Aus diesem Grund verwundert es, dass Halbig die Elemente dieser Theorie (Basiswerte und Einstellungen), gerade aber auch ihr Verhältnis zueinander im Rahmen der Exposition seiner Tugendlehre in Kapitel 1 nicht eingehender bespricht. Man könnte nun darauf hoffen, dass der Rest von Teil I. zur weiteren Klärung dieser Struktur beiträgt. Nach einem Exkurs zur situationistischen Herausforderung (vgl. 108–141) beschäftigt sich Halbig hier mit der sogenannten Proliferation der Tugenden (Kapitel 2) mit dem Verhältnis zwischen Tugenden und Lastern (Kapitel 3), dem Problem der Einheit der Tugenden (Kapitel 4) und dem Verhältnis zwischen Tugenden und Glück (Kapitel 5). In diesen Kapiteln werden aber leider keine weiteren Überlegungen angestellt, welche die angedeuteten Lücken der rekursiven Ontologie schließen könnten. Gelegenheit für solche Überlegungen hätte es freilich gegeben. So hätte sich z.B. Kapitel 2 angeboten, um die Frage zu erörtern, wie sich die strukturellen Tugenden in die rekursive Ontologie eingliedern lassen. Im Rahmen dieses Kapitels setzt sich Halbig nämlich mit dem Problem der sogenannten (unbändigen) „Proliferation“ der Tugenden auseinander. Hiermit ist das Problem einer wuchernden und nicht abschließbaren Liste von Tugenden gemeint – ein Problem, das den Begriff der Tugendhaften zu entleeren droht (vgl. 142–146). Um dieses Problem einer Lösung zuzuführen, beginnt Halbig mit einigen begrifflichen Unterscheidungen, die es erlauben sollen, eine gewisse Ordnung ins schier unüberschaubare Feld der Tugenden zu bringen. In diesem Zusammenhang wird auch auf den Unterschied zwischen strukturellen und substantiellen Tugenden zurückgegriffen (vgl. 151–156). Nach einer eingehenden Erörterung der Frage, wie die rekursive Ontologie strukturelle Tugenden als etwas intrinsisch und nicht bloß instrumentell Wertvolles – und damit als Tugenden – ausweisen kann, sucht man jedoch vergeblich.

Neben der nicht weiter verfolgten Ausarbeitung der für seine Theorie grundlegenden rekursiven Struktur, fällt in Bezug auf diese Kapitel auf, dass Halbig wenig bis keinen Gebrauch von der rekursiven Ontologie in Hinsicht auf die Fragen und Probleme macht, die ihr Thema sind. Man hätte meinen

können, dass Halbig die rekursive Ontologie nutzbar macht, um Lösungen in Hinsicht auf die in diesen Kapiteln besprochenen Fragen und Probleme anzubieten. Dies wäre insofern zu erwarten gewesen, als der Wert einer philosophischen Theorie letztlich daran hängt, was sie zur Lösung bestimmter Fragen und Probleme beitragen kann. So wäre z.B. eine nähere Erörterung der Implikationen spannend gewesen, die sich aus der rekursiven Theorie in Hinsicht auf das Problem der Einheit der Tugenden ergeben. Bis auf die kurze Auskunft, dass die rekursive Theorie prinzipiell mit der These der Einheit der Tugenden vereinbar ist (vgl. 240–241), beschränkt sich Halbig im Kapitel zu diesem Thema (Kapitel 4) aber darauf, ein von der rekursiven Theorie unabhängiges Argument für die Einheitsthese näher zu analysieren.

Teil II. von Halbigs Buch (Kapitel 6 bis 8) macht hier keine Ausnahme: Auch die in diesem Teil vorgetragene kritische Auseinandersetzung mit der Tugendethik ist losgelöst von Halbigs rekursiver Ontologie und in Isolation von den vorausgegangenen Überlegungen verständlich. Startpunkt dieses Teils ist die nähere Charakterisierung der Tugendethik in Kapitel 6. Wie bereits oben erwähnt, sind tugendethische Ansätze für Halbig fundamental durch den Versuch bestimmt, deontische Kategorien auf aretische zurückzuführen (vgl. 298). Das hierdurch bezeichnete Programm lässt sich freilich in unterschiedlichen Weisen ausführen, wie Halbig anhand von vier Variationen der Tugendethik verdeutlicht (vgl. 306–314). An diese Charakterisierung der Tugendethik knüpft Kapitel 7 direkt an und versucht, das tugendethische Programm zurückzuweisen. Halbig bedient sich hierzu im Wesentlichen zweier Einwände: Der erste setzt beim Versuch an, deontische auf aretische Begriffe zu reduzieren. Das Problem für die Tugendethik besteht laut diesem Einwand grob darin, in nicht-zirkulärer Weise zu erklären, warum die Tugendhafte bzw. tugendhafte Handeln das Maß des guten bzw. richtigen Handelns sein sollte (vgl. 331–343). Das zweite von Halbig ausgemachte Problem ist die sogenannte „Schizophrenie der Tugendethik“ (vgl. 343–350). Der Einwand der Schizophrenie ist seit Michael Stockers Aufsatz „The Schizophrenia of Modern Ethical Theories“ (1974) bekannt. In diesem Aufsatz führt Stocker das Argument der Schizophrenie gegen deontologische und konsequentialistische Ethiken ins Feld. Sein Ziel ist dabei letztlich, dem Begriff der Tugend wieder eine prominenter Position in der Moralphilosophie zuzuweisen. Die Pointe von Halbigs Einwand besteht nun gerade darin, dass er Stockers Überlegungen gegen die Tugenden kehrt. Nach Halbig macht die strukturelle „Selbstzentriertheit“ der Tugenden den Einwand der Schizophrenie in Bezug auf sie nämlich besonders drängend: Da die Tugenden letztlich

auf den eigenen Charakter abzielen, können die Gesichtspunkte, die gemäß der Tugendethik für eine bestimmte Verhaltensweise sprechen, nicht im praktischen Denken der so Handelnden figurieren. Dies würde aufgrund der Selbstzentriertheit der Tugenden nämlich verhindern, dass wir ihre Handlungen wirklich gut nennen könnten. Die unangenehme Konsequenz hiervon ist: Das, was eine Handlung gemäß der Tugendethik gut macht, und der Grund der auf diese Weise Handelnden müssen auseinanderfallen, soll die Handlung gut sein.

Unabhängig von der Frage, wie endgültig diese Einwände sind, gilt in Bezug auf Teil II. von Halbigs Buch, was vom Rest des Buches auch gilt: Seine Stärke besteht in der kenntnisreichen und sehr klaren Erörterung und Diskussion von Begriffen und Positionen, die in der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Tugendbegriff relevant sind. Der Leser bekommt durch Halbigs Buch eine Vielzahl begrifflicher Werkzeuge und eine hilfreiche Darstellung vieler zeitgenössischer Positionen zum Tugendbegriff an die Hand. Dies hat vor allem damit zu tun, dass der Kern der Kapitel, sowohl von Teil I. als auch Teil II., zumeist in einer präzisen Erarbeitung begrifflicher Typologien und der Erläuterung sowie Kritik von anderen Positionen zum Begriff der Tugend besteht.

In Bezug auf Halbigs rekursive Ontologie fällt ein abschließendes Urteil schwerer. Der hierfür bereits genannte Grund ist, dass Halbigs Ontologie Schwierigkeiten aufwirft, von denen nicht ohne weiteres klar ist, wie sie im Rahmen der rekursiven Theorie zu lösen sind. Dies wirft letztlich den Verdacht auf, dass die rekursive Theorie ihre selbst gesteckten Ansprüche nicht einholen kann. Wie sich gezeigt hat, zählen zu diesen Ansprüchen: die Einstellungen, in denen die Tugenden gemäß Halbigs Theorie bestehen, als praktisch, d.h. handlungsleitend, zu verstehen und ihnen einen intrinsischen Wert zuzuweisen. Die Schwierigkeiten im Zusammenhang mit letzterem Punkt sind dann auch geeignet, ein kritisches Licht auf Halbigs gesamtes Unterfangen zu werfen. Dieses besteht – wie anfangs erläutert – in einem Mittelweg zwischen Tugendethik und Auffassungen, die den Tugenden bloß instrumentellen Wert zuschreiben. Wenn nun aber nicht klar ist, wie Halbigs Theorie einen mehr als bloß instrumentellen Wert der Tugenden verständlich machen kann, wirft dies die Frage auf, ob die rekursive Ontologie einen gangbaren Mittelweg zwischen besagten Alternativen bietet.

Literatur

Aristoteles. *Nikomachische Ethik*, übersetzt von Ursula Wolf. Berlin: Rowohlt, 2006.

Hursthouse, Rosalind. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Stocker, Michael. „The Schizophrenia of Modern Ethical Theories.“ *Journal of Philosophy* 73, 453–466, 1974.