

hum eingeholte Zustimmung der Opfer bleibt abstrakt, weil einer solchen Ethik, die vergangene Klagen allenfalls übertönen kann, die Kraft zur Erlösung und zur Versöhnung fehlt. Ebenso bleibt es im Konzept einer Existentialpragmatik, der es um die widerständige Identifikation Sterblicher und Vernünftiger geht, dabei: Im Kampf gegen die Mortalität wie in der Verfolgung der Moralität setzt der Tod das Limit des Erreichbaren. Dieses Limit kann nur so weit ausgedehnt werden, wie es gelingt, die Sterblichkeit zu absorbieren. Es gilt darum, dem Tod zu begegnen und ihm, soweit er am Ende der Moderne machbar geworden ist, in jeder Weise und mit allen Mitteln seine Machbarkeit zu nehmen. Ein höheres Maß an Absorption läßt sich zwar ethisch fordern, aber von der Vernunft allein nicht leisten. Sie hält lediglich das Bewußtsein vom Unge-nügen der jeweils hinausgeschobenen Todesgrenze wach.

H.-J. HÖHN

VERANTWORTUNG. BEITRÄGE ZUR PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE. Festgabe für Johann Mader zum 60. Geburtstag. Hrsg. *Helmuth Vetter, Günther Pöltner, Peter Kampits*. Wien: Wiener Universitätsverlag 1987. 225 S.

Für Johann Mader, Ordinarius am Institut für Philosophie der Universität Wien, wurden Beiträge von Schülern und Freunden als Festschrift zum 60. Geburtstag herausgegeben. Die Texte stehen unter dem Generalthema „Verantwortung“. Wie vielfältig sich dieses Problem stellen und bearbeiten läßt, zeigen diese Abhandlungen, die insgesamt gesehen mehr experimentell Denkipulse vermitteln als schon fertige Antworten liefern wollen. *M. Benedikt* stellt exemplarisch an einzelnen Schriften von Leibniz, Kant und Scheler in dicht skizzierten Grundzügen einen Versuch vor, die Dialektik zu eruieren, wie sie für die spezifisch neuzeitliche Lösung der gesellschaftlichen Identitätsfindung des einzelnen typisch ist. Seine Ausgangsthese: In allem Wir-sagen geschieht Inklusion („ich und du zusammen“) und Exklusion („wir – und nicht ihr“) in noch nicht erforschter Verschränkung. Für das inhaltsleer gewordene „Wir“ neuzeitlicher Philosoph(ien) steht Schelers Schopenhauer-Zitat, nach dem der Philosoph wie ein Wegweiser ist: er weist nur den Weg, gehen sollen ihn andere. *R. Berlinger* legt „Die Urfrage der Metaphysik“, die Frage „Warum“ in ihren Fundamenten frei. Auf das Ganze der Welt gehend, begreift sie den Fragenden, sich selbst und ihren eigenen Grund je in die Frage mit ein und enthüllt sich so als die unerschöpfliche und doch unausweichliche Seinsfrage selbst: Warum ist überhaupt etwas? *W. Dupré* reflektiert die Bedingungen, in die der kategorische Imperativ eingebettet ist. Das kategorisch Gesollte hat nach D. nicht nur deshalb seine Verbindlichkeit, weil es dem menschlichen Dasein immer schon um ein gesolltes Sein überhaupt geht, sondern auch deshalb, weil dieses gesollte Sein zum Ausdruck für die Kultur der Lebensgemeinschaft werden kann. Diese beschreibt D. als ethisches Apriori, das freilich material unbestimmt bleiben soll. Die Stoßrichtung des Aufsatzes ist deutlich: gegen „das neuzeitliche Paradigma einer konstruktivistischen Moralauffassung“ (42), für das die Autonomie des Subjektes und die Ausrichtung des Gesollten an einer (und sei es nur regulativen) Idee unvereinbar ist. *H. Hrachovec* gibt einen Einblick in die philosophische Werkstatt. Der Begriff „Fortschritt“ wird mit Aphorismen kommentiert, kritisiert, garniert. Inwieweit dies Gedanken des Verfassers oder eines Seminars über den „Begriff der Utopie“ bei J. Mader im WS 1969/70 oder gar J. Maders selbst sind, läßt H. leider im unklaren. Der Tenor gegenüber der Fortschrittshoffnung lautet bescheiden: uns „bleibt die Sicherheit der Unsicherheit“ (65), denn es ist (nur) soviel sicher: „Verlässlichkeit kommt von verlassen“ (65). *F. R. Hrubí* legt einen in einfacher Sprache gehaltenen, aber durch und durch reflektierten, also philosophischen Rechenschaftsbericht über seine Jahre als lehrend-lernender Assistent bei J. Mader vor, indem er das Ziel des Philosophierens anhand der Entfaltung des Begriffs „Verantwortung“ herauszuarbeiten sucht. Wie jenes heißt auch „Verantwortung“ wesentlich Rechenschaft geben (können). Den Anstoß hierzu gibt immer die emotionale Betroffenheit. Deshalb sieht Hr. etwa auch den engen Zusammenhang zwischen rationalistischem Weltbild und Verkümmern des Verantwortungsbewußtseins (vgl. 84 f.). Das Gefühl der Betroffenheit eröffnet allererst den Spielraum aktueller Verantwortung für jeden Menschen – für den Bademeister (78) wie auch für den Philosophen. Nach *F. Inciarte* stößt der konsequent durchge-

führte Utilitarismus (= Konsequentialismus) an die Grenze, die ihm durch die personale Freiheit des Individuums gesetzt ist. Es gibt (mindestens) ein ethisches Material, das nicht allein von seiner Brauchbarkeit und Verwendbarkeit her als gut oder schlecht bestimmt werden kann, nämlich die „Würde der menschlichen Person“ (101). I. zitiert das bekannte Beispiel der zwei Schiffbrüchigen, die nur durch Kannibalismus an einem Dritten überleben können, vom Gericht dafür zunächst freigesprochen, in letzter Instanz aber für schuldig befunden werden. I. gibt diesem Urteil recht. Die Diagnose *P. Kampits* zur gegenwärtigen ethischen Absicherung der naturwissenschaftlichen Forschung fällt negativ aus. Die Ethik nämlich krankt seiner Ansicht nach an zwei Defiziten: Zum einen ist sie in den Entwürfen der meisten modernen Denker in einen unüberwindbaren methodologischen Gegensatz zur (Natur-)Wissenschaft gesetzt. Denn entweder gilt die Ethik als nicht wissenschaftlich, weil normativ und nicht deskriptiv, oder gilt Wissenschaft schlicht als ethisch indifferent, weil (scheinbar) bloß an Fakten interessiert und wertneutral. Letztere Illusion will K. – u. a. mit H. Jonas und C. F. v. Weizsäcker – aufdecken. Zum anderen aber hat die Ethik noch kein Instrumentarium, um das blinde Vorwärtssjagen der Naturwissenschaften bremsen zu können. Denn der bisher geübte Rekurs auf „die Kriterien der individuellen Verantwortung ... des einzelnen Wissenschaftlers“ (115) genügt längst nicht mehr, vielmehr muß die Naturwissenschaft als solche in eine – von K. hier noch unbeschrieben gelassene – „wissenschafts-immanente Ethik“ (116) eingebunden werden. *G. Pöltner* befragt E. Tugendhats Programm der formalen Semantik auf ihre Aussagen zum personalen Sein des Menschen. Auch sein Urteil ist eindeutig: Tugendhat scheitert sowohl an inneren Widersprüchen seines Entwurfs – welche P. in Tugendhats „Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie“ (1976) und in „Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung“ (1979) subtil herausdestilliert – als auch an uneingestandenen Voraussetzungen, von denen die gravierendsten die Orientierung der Form des Sprechens an der Form des Bestimmens von Körperdingen (vgl. 130) und die Reduzierung des Selbstbewußtseins auf das Sich-mit-sich-Identifizieren aus der Beobachterperspektive heraus sind. Mit einer solchen Konzeption läßt sich nach P. weder das Selbstbewußtsein noch das personale Sein des Menschen philosophisch auch nur einigermaßen erschließen. *J. Tischner* wendet sich gegen die Eintragung ontologischer Bestimmungen in das dialogische Verhältnis von „Ich – Du“ (etwa bei Buber) genauso wie gegen die Reduzierung dieses Verhältnisses auf die eine notwendende Relation zwischen dem Armen (Fremdling, Witwe, Waise) und seinem Helfer (so etwa Levinas). Aus philosophisch-ethischem Impuls, im Herrschaftsdiskurs und in der liebend-offenen Ansprache Gottes wird aufeinander irreduzibel je anders die „Brücke über den Abgrund“ (157) errichtet, an dessen Rand für T. das Ich und das Du stehen – abgrundtief voneinander getrennt und doch aneinander sie selber werdend. In seinem Beitrag „Heidegger und die Ethik“ widerspricht *H. Vetter* drei Vorurteilen der Heidegger-Interpretation: Erstens „Sein und Zeit“ behandle die menschliche Existenz, und zwar jenseits aller Ethik unter dem Gesichtspunkt rein formaler Strukturen; „Entschlossenheit“ sei zweitens dezisionistisch, also letztlich ganz situationsethisch als das „leere Pathos des Augenblicks“ (168) zu verstehen; die Bestimmung der Aufgabe der Ethik aus dem Wohnen als Grundzug des (Mensch-)Seins komme drittens ohne die das Handeln und Wohnen erst ausrichtende Idee des Guten aus. Gegen alle drei Unterstellungen stellt V. korrigierende Materialien und Gegenaussagen Heideggers selbst. *E. Waldschütz* liest Meister Eckhart auf die Frage nach der Gerechtigkeit und ihren Wurzeln hin. Er zeigt an der Lektüre der Grundbegriffe der Predigt 10 (DW I, 161–174), also an „Durchbrechen der Seele zu Gott“, „Nichts“, „Relation“, „Geburt des Sohnes Gottes im Menschen“ Eckharts Ethik-Verständnis: Die bei Eckhart immer implizit bleibende Ethik ist ontologisch verankert im Nichts, das der Grund der Seele ist. Deshalb kann der Mensch alle Dinge an ihrem rechten Ort ge-recht sein lassen. Darin liegt nach W. der ursprünglich praktische Sinn der Ontologie Eckharts. *A. K. Wucherer-Huldenfeld* interpretiert „Liebe und Eudaimonie in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles“ – durchaus innovativ – gerade nicht psychologisch, als Gefühl, sondern als den „Bereich des Sicher-eigens der Göttlichkeit des Gottes, der das Gute erfahren ... läßt“ (193). Wahres Lieben als Eingehen in die Weite des anderen gründet in der alles Gute im ganzen erst

hervorbringenden Eu-daimonie, in der die Zu-kunft und der Vorschein der Göttlichkeit Gottes den Menschen berührt. Diese an Heidegger gewonnene Grundthese stützt W.-H. durch die Etymologie von „Eudaimonie“ und eine feingliedrige Entfaltung des aristotelischen Verständnisses von Liebe. H. Zdarzil referiert Gehlens Auffassung der Moral als eines naturbedingten, angeborenen Antriebs und Gehlens Einteilung der Moral in das Ethos der Gegenseitigkeit, den Eudaimonismus, den Humanitarismus und das Ethos der Institutionen. Nach Zdarzils (recht distanzloser) Darstellung hat Gehlen nur hier nicht recht: Er unterschätze die Kraft der Reflexivität des Menschen. – Alle Beiträge kreisen in engerem oder weiterem Radius um die thematische Mitte der Schrift: die Verantwortung. Die Blickwinkel auf diese Mitte sind so unterschiedlich wie das philosophische Forschen selbst. Sie reichen von kulturhistorischer Zusammenschau über Skizzen systematischer Theorieansätze bis zum Thesenpapier und zu philologisch exakter Relektüre. Diese Bandbreite nimmt der Leser gerne an, vermittelt sie doch echten philosophischen Werkstattgeruch. Schade, daß dieser Geruch auch im Formalen zu riechen ist: immer wieder Rechtschreib-, Trenn- und Kommafehler; eine Zeile ist im Druck unlesbar verwirrt worden (61); sogar sinnentstellende Verwechslungen (z. B. wird KrV B 472 ff. zur „dritten Anatomie“ (81), es muß doch S. 153 statt „Potentialität“ wohl „Protention“ heißen). Inhaltlich entfalten die meisten Beiträge die eine tragende Überzeugung, daß Verantwortung erst dort ganz wird, wo sie an die Praxis gebunden ist. Das vorliegende Buch fordert – als Tenor – die Anwendung dieser Regel auch und gerade auf die Philosophie selbst. Es leistet dabei einen erhellenden Beitrag zu der dunklen Frage: Wie praktisch ist eigentlich die Philosophie? M. BRASSER

OST, FRANÇOIS / VAN DE KERCHOVE, MICHEL, *Jalons pour une théorie critique du droit* (Travaux et Recherches 9). Bruxelles: Publications des Facultés universitaires Saint-Louis 1987. 602 S.

In dieser gewichtigen, zum Teil aus früheren Publikationen erwachsenen, zum Teil neu erarbeiteten Studie über das Recht geht es beiden Autoren, Jahrgang 1952 beziehungsweise 1944, um „Leitfäden für eine kritische Theorie des Rechts“. Daran sind bereits die Vorsicht und Zurückhaltung zu sehen, die dieses Gemeinschaftswerk kennzeichnen und mit denen beide Autoren sich zwischen der Skylla eines rechtspositivistischen und der Charybdis eines metaphysisch-naturrechtlichen Ansatzes hindurchbewegen und zur gleichfalls vorsichtig präsentierten eigenen Positionsformulierung finden. Denn daß sie ihr nie entgehen können, ist beiden bewußt, daß die eigene Position aber dem Rechtsleben möglichst nahekomen soll, dies ist beider Wunsch. In fünf Teilen entwickelt sich der „Leitfaden“. Zuerst stellt sich die Frage nach dem wissenschaftlichen Status der Rechtstheorie. Die Autoren schreiben zwar von „science du droit“, gemeint ist aber nicht die „Rechtswissenschaft“ nach unserem Verständnis, sondern die „Rechtstheorie“. Betrieben werden solle sie, so die Autoren, von einem Beobachter, der gleichsam von außen an die zu beschreibende Rechtsgemeinschaft herantrete, aber deren Urteile über die Rechtsordnung und deren Bejahung in seine Theorie einbeziehe. Absage wird damit dem Herantragen (unbekümmert um mögliche oder tatsächliche Akzeptanz) einer Theorie an das Leben erteilt, wie es aber auch abgelehnt wird, nur aus dem Innenraum einer gelebten Rechtsordnung die Gedanken über sie zu entwickeln (falls dies überhaupt möglich wäre). Jeglicher Versuch, Rechtstheorie neben dem Rechtsleben zu konstruieren, wird von den Autoren abgelehnt; ebenso wenig lassen sie sich zur bloßen Bestätigung der bestehenden Rechtsordnung herab. Dieser Ansatz hilft ihnen in einem nächsten interessanten Schritt, zwei oft als unbezweifelbare Dogmen ausgegebene Qualifikationen des Gesetzgebers kritisch zu untersuchen: die der „rationalité“ (Vernünftigkeit?) und die der Souveränität des Gesetzgebers. Von beiden Dogmen sei Abschied zu nehmen, allenfalls dürfen sie als jederzeit widerlegbare Hypothesen betrachtet werden. Rechtstheorie dürfe sich nicht unkritisch diese Qualifikationen zu eigen machen, denn im Rechtsleben herrschen eben auch Interessen und unbefragte Vorurteile auf seiten des Gesetzgebers; eine Übersicht über die Vielfalt der Regelungen ergebe zudem kein monolithisches Bild.