

ein, wenn bei menschlichem Verhalten (17) zwischen angeboren, der göttlichen Ordnung entsprechend und kulturbedingt unterschieden wird. Gibt es für den Altruismus des Menschen wirklich im Tierreich Ebenbürtiges (43), oder sollte man bei der entfernten Analogie eher von „Entsprechendem“ reden, wobei man sich auch dann noch bewußt bleiben muß, daß das Eigentliche des Altruismus (man tut etwas bewußt und willentlich zum Vorteil des anderen, was oft mit eigenem Nachteil verbunden ist) beim Tier eben nicht vorkommt. Ob man die Angst unsern „Schutzengel“ (80) nennen soll, ist sicher anzuzweifeln. Noch unhaltbarer erscheint der Satz: „Aberglaube erscheint als das genaue Gegenteil von kausalem Denken“ (90). Das Gegenteil von Aberglauben ist der echte Glaube. Naturwissenschaftlich kausales Denken ist zu ergänzen durch ontologische Überlegungen zur Letztbegründung von Seiendem (im metaphysischen Kausalitätsprinzip, daß Kontingentes als Letztursache Nicht-Kontingentes, Absolutes erfordert). Insgesamt wäre exakteres philosophisches und eventuell auch theologisches Arbeiten erwünscht gewesen, um die nicht ausrottbaren Mißverständnisse des Bibelzitats, „macht euch die Erde untertan“ nicht immer wieder vorzubringen. Denn diese Stelle aus der Schöpfungsgeschichte heißt keineswegs Ausbeutung der Umwelt, sondern will deutlich machen, daß wir nicht Herren dieser Welt sind, sondern Verwalter, die das vom Herrn der Welt anvertraute Gut der Schöpfung zu schützen haben und von Gott auch die Kraft dazu erhalten.

R. KOLTERMANN S. J.

3. Systematische Philosophie II

SPAEMANN, ROBERT, *Glück und Wohlwollen*. Versuch über Ethik. Stuttgart: Klett-Cotta 1989. 254 S.

S. beginnt sein Buch mit der Bemerkung, es enthalte hoffentlich nichts Neues, da dieses in der Ethik nur falsch sein könne. Dennoch unterscheidet sich sein Werk gegenüber anderen zeitgenössischen Ethiken dadurch, daß er die Gesamtheit menschlichen Seins und Handelns einbezieht und damit zu einer umfassenden Sicht dessen gelangt, was er mit „Gelingen des Lebens“ bezeichnet. Durch eine solche Ethik, die zugleich Anthropologie und Metaphysik einschließt, möchte S. den Dualismus zwischen (von der Antike herkommender) eudämonistischer Klugheitsmoral und (neuzeitlicher) universalistischer Sollensethik im Rückgriff auf die Wahrnehmung der Wirklichkeit überwinden, worin für ihn Ontologie und Ethik zugleich gründen. Ethik ist in dieser Sicht nicht eine abgegrenzte philosophische Teildisziplin, sondern nimmt das Ganze der Philosophie in den Blick, so wie es eigentlich jedes wahre Philosophieren sollte.

Im ersten Teil seiner Ethik verknüpft S. historische und sachliche Erwägungen miteinander. Zunächst analysiert S. die Eigenart des Sittlichen. Die Frage „Wie soll man leben?“ ist umfassender als eine Ethik der Pflichten und Normen und nicht wie diese ideologiekritischen Einwänden ausgesetzt. Die Eudaimonia wird von uns notwendigerweise als das Um-Wollen des ganzen Lebens gewollt. S. übersetzt sie mit „Gelingen des Lebens“, was aber rein formal zu verstehen ist. Unser Handeln steht zu diesem Gelingen nicht in einem Mittel-Zweck-Verhältnis, sondern eher in dem des Teiles zum Ganzen: nicht Poiesis, sondern Praxis. Darum gibt es für das gute Leben als den umfassenden Zweck keinen präzisen Kalkül. Es bleiben zwar die Zwecke unseres Handelns, aber der Gesichtspunkt des Handelns als solcher wird relevant. Nun geht S. historische Formen ethischer Reflexion durch, um an Hand ihrer Selbstaufhebung ihr Ungenügen aufzuweisen. Der Hedonismus verkennt die qualifizierende Intentionalität wahren menschlichen Glücks, und Epikur kann seine Bereitschaft, für die Freunde zu sterben, nicht mehr begründen. Die stoische Selbsterhaltung mündet schließlich in der bedingungslosen Ergebung in das Schicksal und damit in die Selbstaufhebung. Aristoteles versucht einen Kompromiß durch die Einbettung des Gelingens des Lebens in die Polis. Dabei würden aber die Antinomien zwischen Gerechtigkeit und Glücken des Lebens, zwischen Innen- und Außenperspektive eines gelingenden Lebens nur niedergehalten und nicht wirklich ausgetragen.

Dies führt zum zweiten Teil, in dem S. seine systematische Grundposition darlegt und anschließend mit anderen zeitgenössischen Positionen konfrontiert. Die Grundlagen seiner Konzeption entfaltet S. in den beiden Kapiteln „Vernunft und Leben“ sowie „Wohlwollen“. Leben kommt zu sich als Bewußtsein, und Vernunft besteht darin, daß dieses voll zur Wirklichkeit „erwacht“. In Anlehnung an Plessner sieht S. dieses Erwachen darin, daß der Mensch aus der Zentralität des Lebewesens heraustritt und die Wirklichkeit des anderen in ihrem Selbstsein anerkennt. Dies steht zur Triebhaftigkeit in Kontrast; es gibt keine Entwicklung zur Vernunft hin, sondern nur eine Bekehrung, ein Erwachen zu ihr. Diese Selbsttranszendenz ist nicht Verallgemeinerungspflicht oder Altruismus, sondern nicht ich-befangene Wahrnehmung und Anerkennung der Wirklichkeit des anderen sowie meiner selbst. So kommt es statt eines Gegensatzes zur Einheit von Leben bzw. Natur und Vernunft. Die ursprüngliche Zustimmung zur Wirklichkeit bedeutet, sie teleologisch als Aussein auf etwas zu verstehen und ihr dabei zu helfen. Dies bedeutet Wohlwollen: „Das Wirkliche wird als es selbst nur wahrgenommen, wenn es als Entwurf wahrgenommen wird. Nur im ‚wohlwollenden‘ Mitgehen mit diesem Entwurf realisiere ich seine Wirklichkeit.“ (134) Die Mindestforderung der Ethik besteht darum in der Gerechtigkeit, ihr höchstes Paradigma ist die Freundschaft, die den anderen um seiner selbst willen liebt. S. zeigt die verschiedenen Konsequenzen und Schattierungen dieser Anerkennung substantieller Wirklichkeit und der in ihr sich manifestierenden Unbedingtheit und Würde auf. Da Freundschaft nur begrenzt möglich ist und sich unser Wohlwollen somit nicht gleichermaßen auf alles und jedes erstrecken kann, muß sich unsere sittliche Praxis in abgestufter Weise in dem konkretisieren, was Augustinus den *ordo amoris* nannte. Sodann stellt S. klar, daß ein Mensch nur dann auf Grund des ihm eigenen Rechtes anerkannt wird, wenn dies auf Grund seiner Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung geschieht. Und im Gegensatz zu vielen anderen Autoren vermag S. auch zu begründen, warum wir vor allem höheren Tieren zwar keinen unnötigen Schmerz zufügen, sie aber töten dürfen, da sie kein Verhältnis zum Ganzen ihres Lebens haben.

In den folgenden Kap. kritisiert S. den Konsequenzialismus, die Diskursethik und die Systemtheorie. Wenn Sittlichkeit auf Optimierung hinausläuft, wird alles Tun als Machen interpretiert, und der Zweck heiligt die Mittel. Daß das konkrete Selbstsein aber als Repräsentation des Unbedingten nicht relativiert werden darf, wird nicht mehr gesehen. Der Diskurs setzt die eigentlich ethische Einstellung bereits voraus und verkennet mit seiner Konsensorientierung, daß der Einsatz für das Gute oft den Konflikt erst erzeugt. Die systemfunktionale Interpretation menschlichen Handelns hängt damit zusammen, daß sich der Gesamtrahmen unseres Handelns in geschichtlichem Wandel zeigt, aber sie eliminiert die Verantwortlichkeit des Subjekts.

Schließlich gelangt S. zu einem weiteren Zentralthema seiner Ethik, das er mit „Normalität und Natürlichkeit“ überschrieben hat (203). Er greift auf die Bedeutung des Wortes „Natur“ bei den Griechen zurück und versucht zu zeigen, daß dieser Begriff nicht naturalistisch mißverstanden werden darf, sondern das der Vernunft innewohnende inhaltliche Maß und Ziel meint. Den Kardinalfehler moderner Philosophie sieht S. in dem Auseinanderdividieren von Geist und Natur, das dazu geführt hat, daß die Ethiksysteme entweder naturalistisch oder spiritualistisch konzipiert wurden, während es darauf ankommt, die innere unlösliche Zuordnung von Natur und Vernunft beim Menschen zu sehen, die es sowohl verbietet, hier bloße Natur am Werk zu sehen, als auch, sich völlig von der Natur emanzipieren zu wollen. „Eines nur durfte im Rahmen der modernen Weltanschauung nie geschehen: Nie durfte Natur selbst eine spirituelle, nie der Geist eine natürliche Dimension haben.“ (209) Nur als Triebwesen haben wir aber Anlaß zum Handeln. Doch es geht darum, den Sinn des Triebes in Freiheit zu übernehmen. „Die Deutung des Triebes geschieht nicht von selbst. Sie ist das, was wir das Vernünftige nennen. Erst in der Vernunft kommt Natur *als* Natur zur Erscheinung.“ (214) Hieraus entsteht die Kultivierung unserer Triebe und Bedürfnisse, wofür als Beispiel Nahrungsaufnahme und Sexualität angeführt werden. Menschen dürfen nicht künstlich gezeugt oder gezüchtet werden, denn die „Existenz von Selbstsein [...] kann nicht noch einmal von anderen Subjekten begründet werden. [...] Naturwüchsigkeit des Menschen und Würde des Menschen hängen auf eine unauflösliche Weise zu-

sammen, und die Humanisierung des Naturtriebes besteht nicht in seiner Denaturierung, sondern in seiner bewußten Integration in einen humanen und sozialen Lebenszusammenhang.“ (217) Der Leib ist nicht Instrument des Menschen, sondern Darstellung seiner Persönlichkeit, er ist der Mensch selbst. „Man kann ihm nicht ins Gesicht spucken und dabei betonen, man habe ihm als Person nicht nahetreten wollen.“ (217f.) Die Folter ist mit der Achtung des Menschen unvereinbar.

Unter dem Stichwort „Verantwortung“ faßt S. nochmals zentrale Einsichten zusammen. Wer die Wirklichkeit achtet, geht schonend mit ihr um. Er entdeckt in der Knappheit die Kostbarkeit des Wirklichen. Seine Verantwortung zeigt sich als „Fürsorge“ (225). Dies bedeutet die Achtung alles Wirklichen: „Auf den Status bloßen Mittels für ein individuelles Ziel darf nichts Wirkliches reduziert werden, dessen Sein nicht von sich her bereits in einer solchen Funktion aufgeht.“ (227) Verantwortung und Achtung eines menschlichen Lebens, dessen Auslöschung niemandem Schaden zufügen würde, gründen in einem Absoluten. Nur wenn die Person als symbolische Repräsentation des Unbedingten begriffen wird, wird auch die Grenze unserer Verantwortung sichtbar. Nur im Rahmen einer Theorie des Absoluten wird verständlich, daß bestimmte Handlungen „immer unsittlich sind und wir daher die Folgen von deren Unterlassung nicht zu verantworten haben.“ (238) Zum Abschluß behandelt S. ein Thema, das für gewöhnlich in Ethiken übergangen wird oder zu kurz kommt: die Verzeihung. Er sieht sie zunächst vormoralisch-ontologisch als Bedauern über die Unmöglichkeit, jedermann wirklich voll respektieren zu können, um dann zur moralischen Bedeutung der Verzeihung zu gelangen, die letzten Endes nur möglich ist, wenn uns von Gott verziehen wird.

Im Gegensatz zur heute weitverbreiteten Ansicht, man könne Ethik auf rein formale Prinzipien gründen, zeigt S. in einer überzeugenden Weise, daß Ethik nur möglich ist, wenn die ganze Wirklichkeit nach der Analogie des bewußten Lebens und des personalen Selbstseins gedeutet wird. Eben so wichtig sind S.s Ausführungen über das Zusammengehören von Natur und Geist, ohne das eine Verbindung von Form und Inhalt einer Ethik unmöglich bleibt. S. bleibt nicht bei allgemeinen unverbindlichen Betrachtungen stehen, sondern bringt auch konkrete Beispiele und Schlußfolgerungen. So wird sein Werk zu einer Quelle vielfältigster Anregungen, die zum Weiterdenken ermuntern. In diesem Sinn seien auch die folgenden Fragen verstanden:

Handelt es sich beim Zusammenhang von Natur und Geist nur um die Humanisierung und Kultivierung der Natur und ihrer Triebe, oder müßte man hier nicht auch von einer Verleiblichung geistiger Strebungen (nach Ehre, Anerkennung, Leistung ...) sprechen? Gibt es nicht in allen Kulturen Handlungen, die trotz des Verlustes ihres ursprünglichen natürlich-funktionalen Sinnes in den entsprechenden Situationen sinnvoll und moralisch sind wie die mit leiblichem Kontakt verbundenen Weisen der Begrüßung vom Handschlag bis zur Umarmung und zum Kuß? Müßte dies nicht auch bis zu einem gewissen Grad für die Sexualität gelten? S. kritisiert ja auch ausdrücklich die Moralisten, die „den sexuellen Verkehr nur dann für erlaubt erklären, wenn er – natürlich innerhalb der Ehe – der gegenseitigen Liebe ‚dient‘, nicht also dann, wenn er sie einfach ausdrückt.“ (164) Wenn mit der sexuellen Vereinigung nicht nur Triebbefriedigung geschieht, sondern die eben genannte Liebe einfach ausgedrückt, dabei aber die Weitergabe des Lebens abgekoppelt wird, haben wir es dann nicht auch mit einer Verbindung von Leiblich-Naturhaftem und Geistigem zu tun? Die Sorge um die Sicherung der Fortexistenz der menschlichen Gattung bei Abkoppelung von der sexuellen Triebbefriedigung (216) mutet in einer Zeit, in der die Überbevölkerung der Welt als Problem gilt, eigenartig an. Bei der Erörterung des *ordo amoris* wäre vielleicht ein Hinweis nützlich gewesen, inwieweit es das Recht und die Pflicht gibt, sich aus bisherigen Zusammenhängen zu lösen und in einen neuen Bereich selbstgewählter Verantwortung einzutreten, wie dies bei Heirat, Berufswahl o. ä. geschieht. Das Näherrücken ferner Not durch die Medien nur unter dem Gesichtspunkt der Abstumpfung zu sehen (147), scheint mir bei aller Berücksichtigung unserer Endlichkeit doch zu einseitig. So richtig die Kritik am Konsequentialismus ist, so stellt sich doch die Frage, ob man hierunter mit Ausnahme des Regelutilitarismus jede Form von Güterabwägungsethik subsumieren kann, wie dies S. anscheinend tut. Wäre da nicht doch eine differenziertere Ausein-

andersetzung angebracht? So wertvoll im Zusammenhang mit der Diskursethik der Hinweis darauf ist, daß wir bei jedem Diskurs von gemeinsamen Wertüberzeugungen ausgehen müssen, so scheint mir doch die Berufung auf intuitive Werteinsicht angesichts der damit verbundenen Problematik zu knapp geraten zu sein. Hier wären einige Worte mehr über das Verhältnis von Intuition und Reflexion in der Ethik nützlich gewesen.

Es ist nicht möglich, den ganzen Reichtum ethischer, anthropologischer und metaphysischer Einsichten dieses Werkes in einer Rezension darzustellen. S.s Werk zeigt auf beeindruckende Weise, daß die zentralen philosophischen Fragen nicht isoliert erörtert werden können, sondern immer um das Ganze kreisen. Er hat von neuem sichtbar gemacht, was Anerkennung der Wirklichkeit in ihrem wahren Selbstsein in Erkennen und Handeln bedeutet. Man kann nur wünschen, daß er dieser Ethik bald auch eine Metaphysik folgen läßt, in der er vieles von dem, was er in diesem Werk nur knapp darstellen konnte, in einer systematischen Theorie ausführlich entfalten kann.

H. SCHÖNDORF S. J.

HÖFFE, OTFRIED, *Kategorische Rechtsprinzipien*. Ein Kontrapunkt der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990. 431 S.

Höffe (H.) will von neuem den Blick der Rechts- und Staatsphilosophen auf Kants Philosophie lenken. Nachdem Höffe gemeint hat, daß er in seinem Buch „Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat“ (Frankfurt am Main 1987, Rezension: ThPh 64 [1989] 472–474) Kant zuwenig gewürdigt hätte (28), läßt er nun Theorien der Moderne zum Beginn seines Buches mit Kant ins Gespräch treten. Anschaulich skizziert H. zu Beginn die Architektur der Moralphilosophie, mit welcher H. Kant aufarbeitet: Eine Erste Moralphilosophie stellt den kategorischen Imperativ dar, darunter den Begriff und den Maßstab der Moral, sowie die verschiedenen sprachlichen Ausdrucksformen des Imperativs. Auf einer zweiten Ebene installiert sich die Moralphilosophie, welche vor allem über Tugend und Recht in grundsätzlicher Weise reflektiert. Die Einzelfragen – für das Recht beispielsweise das Problem des Versprechens oder der Strafe – finden in einer dritten Ebene den Ort ihrer Klärung (16 f.). Im 1. Teil (31–150) untersucht H. in provokativer Fragestellung, ob Kants Rechts- und Staatsphilosophie innerhalb der zeitgenössischen Auseinandersetzungen als anachronistisch oder als Kontrapunkt zu betrachten sei, ob – mit anderen Worten – Kants Denken auch heutzutage die unersetzbare Rolle eines Gegenpartes und einer Infragestellung zufalle. In vier Unterabschnitten unternimmt H. eine geistreiche Zeitanalyse und arbeitet die Bedeutung einer „Rechtsethik vom Typ Kants“ (148) heraus. Folgende Schritte lassen sich hier nennen. H. erklärt das Apriori, eine Rechtsordnung haben zu sollen, mit Kant aus der Sozialnatur des Menschen: „Wirklich erfahrungsfrei ist lediglich der Grund der Verbindlichkeit ... innerhalb der Kantischen Ethik ist alles andere mit Erfahrung durchwirkt“ (120). Der Sein-Sollensfehler wird ebenso wie der ‚moralische‘ Fehlschluß vermieden, der dann vorliegt, wenn bloß aus empirischen Prämissen argumentiert werde (123). H. sichert sodann diese Erkenntnis gegen utilitaristische oder pragmatische Begründungen des Rechts ab. Die Angewiesenheit der Menschen aufeinander und die Notwendigkeit der Distanz voneinander, die Gleichheit der Menschen und die jederzeit bestehende Bedrohungssituation helfen, den Imperativ zu erkennen, und weisen seine Sollensforderung als vernünftig und zwingend aus. Gleichfalls folgt aus der Erfahrung des Menschen mit sich die Erkenntnis, daß es sich um eine zwangsbewehrte Ordnung handeln müsse. Hier bereits grenzt H. Kants und sein eigenes Projekt von den Theorien herrschaftsfreier Konsensfindung ab, denn sie sind letztlich ungeeignet, ein Grundgefüge des Zusammenlebens zu garantieren. Im 2. Teil (151–284) wendet H. sich „Beispielen kategorischer Rechtsprinzipien“ zu und versucht auf dieser dritten Ebene, um in dem Bild der Architektur zu bleiben, zu zeigen, welcher Sinn dem Verbot des falschen Versprechens zukomme, und eine Strafbegründung eigener Art zwischen den Begründungen der sogenannten absoluten Straftheorien und den Präventionslehren zu leisten. H. lenkt den Blick auf Kants Völkerrechtstheorie und tritt mit ihm für eine Republik freier verbündeter Völ-