

Positiv zu würdigen ist der Versuch der Autorin, eine Emotionstheorie zu formulieren, die sich explizit auf das Erleben bezieht. Das Emotionserleben ist sicher die in der bisherigen Emotionsforschung am stärksten vernachlässigte Emotionskomponente. Allerdings löst die von S. vorgelegte Emotionstheorie die relative Eigenständigkeit, Unabhängigkeit und geringe Beeinflussbarkeit der Emotionen gegenüber den Kognitionen, des Fühlens gegenüber dem Denken, in „warme Kognition“ auf. Auch sucht man in dieser Emotionskonzeption vergeblich nach der für das Emotionserleben charakteristischen vitalen Betroffenheit durch die soziale und dingliche Umwelt, die nur in Grenzen verstehbar, beeinflussbar und kognitiv repräsentierbar ist. Die Herausarbeitung des „Warmen“, des „Pathischen“ der Emotionen erscheint dem Rez. deshalb nicht überzeugend, weil der Beitrag der Körperprozesse (vor allem der vegetativen Reaktionen) zur spezifischen Erlebensqualität der Emotionen dem Diktat der „Bewertung“ geopfert wird. Problematisch erscheint auch, den Zugang zum Emotionserleben ausschließlich über die Sprache zu suchen, speziell wenn man bedenkt, daß Gefühle bevorzugt auf nonverbale Weise kommuniziert werden. Insgesamt erinnert die im vorliegenden Buch propagierte Emotionalität in Gestalt „warmer“ Kognitionen den Rez. eher an die kalte Welt der Computer und intelligenten Maschinen als an die Welt der Gefühle. Die Vision einer dem „anthropologisch-emanzipatorischen Veränderungspotential“ entsprungenen neuen Gefühlswelt mit ihrer Fähigkeit, Gefühle ohne (unmittelbare) sensorische Empfindungen haben zu können, erinnert an „psychological engineering“ und führt beim Rez. zur recht unmittelbaren sensorischen Empfindung in Form eines kalten Schauers.

H. GOLLER S. J.

### 3. Systematische Philosophie II

DRESCHER, JOHANNES, *Glück und Lebensinn*. Eine religionsphilosophische Untersuchung (Alber-Reihe Praktische Philosophie 38). Freiburg/München: Alber 1991. 397 S.

Auffallend, daß das Thema heute recht häufig „von Autoren behandelt wird, die nicht Fachphilosophen sind“ (130). ‚Glück‘ ist der Philosophie suspekt geworden. Aber worin in der Frage nach ihm gefragt wird, sei weder irrelevant noch abschließend beantwortet (132). Mit großer (z. T. übergroßer?) methodischer Bewußtheit hat Verf. zunächst den Sinn-Begriff entwickelt: in einem Relationsgefüge von Handlung, Subjekt Handlungsziel und Zielhorizont, wobei das Subjekt seinerseits als „aufgespanntes Verhältnis“ (H. Schrödter) zu sehen ist: geworfen und Entwurf. Sinn ist „der Selbstvollzug des Subjekts (im Handeln)“ (56), Bedeutung die Konsequenz des Handelns für die indikative Bestimmtheit des Subjekts (62); und Wahrheit besagt, daß dem Sinn seine Bedeutung zukommt (64 – Sinnlosigkeit betrifft den Zusammenhang von Handlung und Handlungsziel [als Konsequenz – 69]; Unsinn meint das Fehlen von Wahrheit im Bezug von Handlungsziel und Zielhorizont [70]).

Nach Auseinandersetzung mit anderen Sinnbegriffen (Hergemöller, Heinrichs, Lauth, Scherer ...) wurde sodann als Sinn-Inhalt das Glück thematisiert. D. faßt es als Befindlichkeit (von der methodisch das Verstehen abzuheben ist). Die Rede vom Glück-haben (verstehen) gründet so im Glücklich-sein, dies verdeutlicht durch (unplanbares, nicht herzustellendes) Zugeschickte sein und Jemeinigkeit. Es besagt als Übereinstimmung von Indikativischem (Sein) und Imperativischem (Wollen) Wunschlosigkeit (104), verdeckt indes so dem Menschen sein eigenes (Aufgespannt-)Sein (105); doch erschließt es die Selbstübereinstimmung als sein Ziel, augenblickhaft erfahren in Befriedigtsein und Freude. Suche nach Glück ist darum die anthropologische Konstante. Glück-haben als Ziel jeder Handlung, in welch ontischem Vollzug es um das ontologische Glücklich-sein geht (129). Wieder ein Rückblick in die Denkgeschichte: Aristoteles, Augustinus, Thomas, Kant ... Mit guten Gründen verzichtet D. auf M. Müllers Hineinnahme von Welt- und Gottesbezug: theologisch (im heutigen Sinne) sollte man freilich die Rede von Gott nicht nennen, da sie durchaus auch zum

philosophischen Denken gehört. – Nun folgt die Auseinandersetzung mit alltäglichen Glückskonzepten: Geld, Gesundheit, Jugend, Schönheit, Anerkennung ... Das läßt sich in guter Tradition als irrig erweisen. Doch fallen unnötige Überschärfungen auf. Ist es z. B. ein Beleg für die Herrschaft des Glückskonzepts Geld, wenn Parteien mit der Minderung von Staatsschulden werben (166)? Hätten sie damit nicht selbst dann noch recht, wenn Geld nicht einmal als notwendige Bedingung angesetzt würde, geschweige denn als ausreichende (die Unterscheidung erst drei Seiten später)? Muß überhaupt sogleich Herstellbarkeit das übliche (Fehl-)Verständnis von Zugeschicktheit sein – gibt es nicht auch (z. T. zu schaffende) Empfangsbedingungen, wodurch das Zugeschicktheitsein mitnichten entfiere? (So auch 259; erst in der Fußnote 267 erscheint der Gedanke.) Verzweigung, Verdrängung, Aberglaube werden als Fehlreaktionen analysiert (dankenswert zur Astrologie: 201–212, obwohl zur Horoskopie wohl doch nicht Kausalverhältnisse erfaßt werden müssen, so sehr die Kritik am Ausweis auch des „symbolisch-analogen“ Wertes trifft). Zusammenfassend: Herstellbarkeit von Glück aus dem Wunsch des Menschen „nach einer totalen Verfügbarkeit [= ung?] über das eigene Sein“ (213). – Die radikale Krise dessen bedeutet der Tod, wobei D.s Sicht von Sinn/Glück/Befindlichkeit gleich zu der Feststellung führt, der Tod bloß anderer Menschen sei kein Problem (G. Marcel wird nicht einmal erwähnt). „Ziel des Menschen (der Sinn seines Lebens) ist ... daß das Entwurf-Sein durch die *Realisierung* des Entwurfs überwunden wird“ (229). Dies aber läßt sich nicht fassen. Dem Verständnis des Todes als völligen Endes (Sartre) stehen drei Fortexistenz-Modelle gegenüber: Weiterleben in anderer (nichtmaterieller) Seinsform, Reinkarnation, soziales Fortbestehen (Marx). Hier werden die drei Fluchtformen besonders wirksam. Doch läßt mögliches Glück sich denken als Identität in der Aufhebung „der Differenz von Ich und Nicht-Ich im Subjekt“? (277 – Hätte man hier nicht stärker die Grenze der Metaphorik „aus dem Sinnvollzug“ [275] zu bedenken? So daß dieser Status weniger ein *aliud* als ein *non-aliud* wäre?) – Ein Exkurs zur Unsterblichkeit kritisiert Rechts das Wort; doch ob die Luyten-Kritik der Problematik gerecht wird? Verf. selbst, „theologisch“ sprechend: Wenn Gott eine „*creatio ex nihilo*“ vermöge, dann auch eine „*recreatio ex nihilo*“ (286 f.). Was nur soll dann das „re“? Im übrigen geht es ernstlich doch weder um ein „Schlupfloch ins Jenseits“ noch um dortige Möglichkeiten zur Selbsterstellung, sondern um die *End-Gültigkeit* des Hiesigen und die Unwiderruflichkeit von Gottes Ja zur Person (auf dem Niveau von „Schlupfloch“ wäre dann von „Ersatz“ zu reden, à la Ijob-Rahmen?).

Nur in Hoffnung lasse sich die Glücks-Möglichkeit doch zur Sprache bringen. Ja, aber inwiefern muß diese „die Möglichkeit radikaler Absurdität wissen“ (293)? Es reicht doch, daß sie 1. mit der Möglichkeit faktischen Scheiterns rechnen muß und 2. die Behauptung der Möglichkeit oder Tatsächlichkeit „radikaler Absurdität“ nicht widerlegen kann. (Es gibt die Anfechtung aufgrund gewußter Möglichkeit; sie mag aber auch dazu drängen, das Bestehen einer Möglichkeit anzunehmen, die es nicht gibt.) Entwirft man Hoffnung nur subjektiv, aus dem Glücksstreben heraus, dann muß tatsächlich alles in der Schwebe bleiben, und man hat gegen Hergemöller (296 f. – siehe ThPh 61 [1986] 433–435) einzig den stärkeren Wunsch als Argument. Entscheidungsgründe erweisen selbstredend keine entscheidungsunabhängige Faktizität (ebd.); doch wenn allein einer, begründeten, Entscheidung für Vertrauen sich die Wahrheit des Faktischen zeigte? Dann müßte es der Hoffnung allerdings nicht bloß um die je eigenen Möglichkeiten gehen (298); sondern sie hätte sich als die gebotene Antwort auf die Gesamtwirklichkeit als solche aufzufassen. – Und damit ist die Kernfrage erreicht. Hoffnung auf Glück als religiöse Grundentscheidung – gemäß H. Schröders Religionsbestimmung, dem Verf. im Vorwort als seinem Lehrer dankt (siehe ThPh 65 [1990] 461–463). Als wären Hoffnung (Kant), Sinn und Heil die Wesensbestimmungen von Religion anstatt der Anbetung des Heiligen. Hier liegt das Prinzip, aus dem Verf. alles mit eindrucksvollem Scharfsinn entfaltet. Auch das Schlußkapitel zur Moral. Moralität wird als Prinzipien-Ordnung des Handelns eingeführt; als Prinzip fungiert der Lebensplan. Demgemäß ist das Sollen selbst kein Gesolltes [dazu etwa die Ethik von R. Lauth!], sondern eine anthropologische Konstante (322). Und Moral heißt jene Konkretisierung der Moralität, in der es um Selbstangemessenheit geht, um Überein-

stimmung mit sich (328). Ein Exkurs zu Kant unterstreicht das nochmals. Moralisches Handeln ist das der Hoffnung angemessene. Dem stimmt man zu; aber beschreibt es sein formelles Wesen? Ich behaupte: so wenig wie das von Freundschaft, Kunst, Philosophie, Religion ... wegen der Unerkennbarkeit der Dinge und der Notwendigkeit von Entscheidung müsse der Mensch auch bereit sein, seine *Schuld* zu übernehmen (347). D. kann das darum sagen, weil er Schuld bestimmt als Differenz von Konsequenz und Intention (ebd.). Aber handelt es sich bei ernstlicher Schuld nur um „Mißlingen“ (349)? Wo bleibt (um nicht schon wieder Auschwitz zu bemühen) das „mysterium iniquitatis“, und was besagt hier „Vergebung“? – Es folgen positiv schöne Darlegungen zur Gemeinschaftsdimension des Glücksstrebens und zur gebotenen Solidarität; doch kann die Glücksperspektive den eigentlichen Glanz selbstvergessenen Für- und Mit-seins erblicken? Verf. merkt abschließend selbst an, es stellten sich eine Fülle weiterer Fragen. Vielleicht aber stellen die wichtigsten sich nicht als weitere? So schon bei dem von ihm genannten „Verhältnis von moralischem und kultischem Handeln“ (379). Auch darin geht es gewiß, wie in diesem Buch und in der vorliegenden Stellungnahme, um unsere Endlichkeit und unser Ja dazu. Doch worum geht es in diesem? J. SPLETT

CONSEQUENTIALISM AND ITS CRITICS. Hrsg. *Samuel Scheffler* (Oxford Readings in Philosophy). Oxford: University Press 1988. VI/294 S.

Dieser Reader enthält zwölf Beiträge bekannter amerikanischer und englischer MoralphilosophInnen: *John Rawls* (aus: *A Theory of Justice*, 1971); *Bernard Williams* (aus: *Smart/Williams, Utilitarianism*, 1973); *Thomas Nagel* (aus: *Mortal Questions*, 1979; *The View from Nowhere*, 1986); *T. M. Scanlon* (aus: *S. Hampshire* [ed.], *Public and Private Morality*, 1978); *Peter Railton* (*Philosophy and Public Affairs* 13 [1984]); *Robert Nozick* (aus: *Anarchy, State, and Utopia*, 1974); *Derek Parfit* (*Journal of Philosophy* 10, 1979); *Amartya Sen* (*Philosophy and Public Affairs* 11 [1982]); *Philippa Foot* (*Mind* 94 [1985]; *Samuel Scheffler* (ebd.); *Conrad D. Johnson* (*Journal of Philosophy* 82 [1985])). – Schefflers Einleitung gibt einen klaren und informativen Überblick über die Kontroverse. Die verbreitetste Form des Konsequentialismus ist der Utilitarismus. Scheffler nennt die drei wichtigsten Objektionen: (1.) Der Utilitarismus kann unsere intuitiven Gerechtigkeitsvorstellungen nicht erklären, denn die Verteilung des Nutzens spielt in seinem Ansatz keine Rolle (Rawls). (2.) Der Utilitarismus kann Handlungen fordern, die wir intuitiv als moralisch verwerflich ansehen; er kann z. B. verlangen, daß ich einen Unschuldigen töte, um zehn Unschuldigen dadurch das Leben zu retten (Williams, Nagel); dadurch wird die Person zum Mittel gemacht (Nozick). (3.) Der Utilitarismus überfordert den Menschen; er kann z. B. verlangen, daß ich meine eigenen Ziele hintanstelle, wenn das dem größeren allgemeinen Nutzen dient (Williams). – Die Gegner des Konsequentialismus – die Vertreter der „Agent-relative moralities“, wie Scheffler diese Richtung nennt – bestreiten nicht, daß die Folgen einer Handlung für deren sittliche Bewertung von Bedeutung sind. Sie behaupten aber, daß darüber hinaus Beziehungen des Handelnden sittlich relevant sein können. Danach ist es z. B. ein sittlich relevanter Unterschied, ob ich selbst oder ein anderer den Unschuldigen töte; ob der Nutzen meinen eigenen oder fremden Kindern zugute kommt; ob es um die Verwirklichung meiner eigenen Lebensziele oder die anderer Menschen geht. Nach Williams untergräbt der Utilitarismus die Integrität des handelnden Individuums. Scheffler unterscheidet zwischen „agent-relative constraints“ (oder „deontological constraints“) und „agent relative permissions“. – Der Band bringt Versuche, diese Einwände mit den Mitteln einer konsequentialistischen Theorie zu beantworten (Scanlon; Railton). Im Streit zwischen dem Konsequentialismus und den Agent-relative moralities kommt ein Konflikt zwischen zwei Formen der Rationalität zum Ausdruck. Auf der einen Seite steht das einleuchtende Prinzip, daß wir das Gute vermehren und das Übel vermindern sollen; ihm widersprechen die deontologischen Intuitionen des moralischen Commonsense. Eine mögliche Strategie, den Streit beizulegen, ist daher, daß man einer der beiden Positionen ihren Anspruch auf Rationalität bestreitet. So greift Foot eine grundlegende Voraussetzung des Konsequentialismus an, während Scheffler und Parfit die Rationalität unserer deontologischen Alltagsintuitionen und damit der Agent-relative