

Kultur und Tradition. Wie weitreichend die Folgerungen sind, die H. aus seinem anthropologischen Standpunkt zieht, wird nirgendwo so deutlich wie im 10. Kapitel: Die wahrscheinliche Wahrheit dieser Sichtweise – so H. – fordert eine tiefgreifende Veränderung unserer sozialen Institutionen und Aktivitäten (Bestrafung krimineller Akte; Verteilung von Einkommen und Wohlstand; Verteilung von Macht, Rang und Autorität; öffentliches Aussprechen von Lob und Tadel ...), wenn diese dem Freiheitsbegriff verpflichtet sind, der einen nicht-determinierten personalen Verursacher von Handlungen impliziert. So sollte z. B. jede Form von Bestrafung durch den Staat, die auf der Vorstellung von Vergeltung aufbaut, aufgegeben werden. Eine Haftstrafe kann aus Präventionsgründen sinnvollerweise verlängert werden, nicht aber aus Gründen der Vergeltung. Eine Vergeltung zu fordern, wäre nur dann sinnvoll, wenn man annehmen könnte, daß ein Straftäter frei (im starken Sinn) gehandelt hat. Eben dies wird von H. bestritten. H.s sozialpolitische Erwägungen münden schließlich in folgende abschließende Bemerkung: „Is the Left Wing in politics less given to ideas of individual desert and more given to ideas of individual need? Is it then less given to attitudes and policies which have something of the assumption of Free Will in them? So you may suppose. If that is so, should one part of the response of affirmation be a move to the Left in politics? I leave you with that bracing question.“ (129)

Obwohl ich viele Überzeugungen H.s nicht teile, habe ich das vorliegende Buch mit anhaltendem Interesse und Gewinn gelesen. Wenn man H.s Prämissen im Bereich der Philosophie des Geistes und der Handlungstheorie akzeptiert, sind seine Folgerungen in der Tat sehr überzeugend: ein deterministisches Menschenbild legt sich nahe und die von ihm beschriebenen lebens- und sozialphilosophischen Thesen sind diesem angemessen. Dies zeigt m. E., daß auch Formen von sogenanntem Nonreduktivem Physikalismus (ich bezweifle, daß H.s. Philosophie des Geistes wirklich nonreduktiv ist, aber sie tritt zumindest sehr geschickt in dieser Verkleidung auf) auf einen substantiellen Freiheitsbegriff verzichten müssen. Meiner Meinung nach baut H.s Argumentationsgang auf Prämissen auf, die in gleichem Maße hypothetisch sind wie unsere Alltagsvorstellung von Freiheit. Aber H.s ‚token-physicalism‘ ist immerhin eine überzeugende Form von Physikalismus. Ein sogenannter ‚token-physicalism‘ hingegen ist keine stabile physikalistische Position. Wenn man also auf Physikalismus setzt, sollte man auch H.s weitreichende Folgerungen akzeptieren. Sympathisiert man hingegen mit Davidsons Argumenten für mentale Anomalie, so hat man sicherlich die Vorstellung aufzugeben, daß es deterministische Beschreibungen von Handlungen in rein physikalischer (neurophysiologischer ...) Terminologie gibt. Und genau das entspricht auch der dualistischen Grundintuition, wonach es (mindestens) zwei fundamental verschiedene deskriptiv-explanatorische anthropologische Perspektiven (nicht zwei Substanzen!) mit je eigenen konstitutiven Prinzipien gibt. Dieser Intuition zufolge sind Handlungen deutlich zu unterscheiden von bloßen Körperbewegungen, weil Handlungen in ein anderes Begriffsnetz mit anderen synthetisch-apriori-Prinzipien eingebunden sind. Wohl deshalb haben wir bislang keine Konzeption, die erklären kann, wie es möglich ist, daß physikalische Ereignisse nomologische Korrelate zu bewußten mentalen Ereignissen sind.

A. TRAMPOTA S. J.

RESCHER, NICHOLAS, *Moral absolutes*. An Essay on the Nature and Rationale of Morality (Studies in Moral Philosophy 2). New York – Bern – Frankfurt a. M. – Paris: Lang 1989. X/115 S.

Das klar geschriebene Buch ist eine Kritik des moralischen Relativismus. Die eigene, streng kognitive und antireduktionistische Position charakterisiert Rescher (R.) als Verbindung eines in etwa kantischen mit einem in etwa aristotelischen Ansatz. Das Buch ist nach zwei Fragen gegliedert: 1. Was verlangt die Moralität (morality) von uns? Was müssen wir tun, um uns als moralisch gute Personen zu qualifizieren? Dieser Teil (Kap. 1–3) ist eine Analyse des Begriffs der Moral. 2. Warum sollen wir das tun, was die Moralität von uns verlangt? Warum sollen wir moralisch sein? Dieser Teil (Kap. 4) leistet die eigentliche Moralbegründung. – Moralische Normen sind nach R. Normen, die das Verhalten von Menschen in den Fällen bestimmen, wo legitime Interessen ande-

rer Menschen betroffen sind. Das Zentrum der Moralität sei das Wohlwollen: Die Präferenzen und Handlungen des moralisch Handelnden seien bestimmt durch die Überlegung, wie sich sein Handeln auf andere auswirkt. Eine Handlung sei moralisch gut, wenn ihr Grund (rationale) der Wert der Person als solcher sei. Unter ‚Person‘ versteht R. das vernünftige, autonome Individuum. Auch potentielle Personen hätten einen Anspruch darauf, als Personen behandelt zu werden. Personen haben reale, objektive Interessen, d. h. Interessen, die es an sich wert sind, vorgezogen und verfolgt zu werden. R. nennt sie „basale Bedürfnisse“ (basic needs), z. B. nicht physisch verletzt zu werden; nicht belogen oder getäuscht zu werden; nicht der Möglichkeiten der Selbstentfaltung beraubt zu werden.

Die obersten, abstrakten Prinzipien gelten nach R. universell und ausnahmslos. Sie ergeben sich, so das entscheidende Argument gegen den Relativismus, analytisch aus dem Begriff der Moral. Beispiele sind: ‚Anerkenne vernünftig Handelnde als Personen, die Interessen haben, welche es verdienen, in unseren Überlegungen berücksichtigt zu werden‘; ‚Füge anderen keine unnötigen Schmerzen zu‘. Wer diese Prinzipien ablehne, habe nicht eine andere Moral, sondern er habe gar keine Moral. R. bringt einen Vergleich. Es gebe verschiedenste Arten von Messern. Aber daß ein Messer eine Klinge hat, hänge nicht davon ab, welche Arten von Messern die Leute herstellen; es sei vielmehr mit unserem *Begriff* des Messers gegeben. Der Begriff eines Messers ohne Klinge sei nicht ein anderer Begriff des Messers, sondern überhaupt kein Begriff des Messers. Die universellen Prinzipien sind jedoch unter jeweils verschiedenen Umständen anzuwenden. Eine auf der Ebene der basalen Prinzipien „absolutistische“ Ethik sei deshalb vollkommen vereinbar mit einer Vielfalt moralischer Regeln auf der Ebene der Anwendung unter konkreten Umständen. R. betont die moralische Bedeutung der in der jeweiligen Gemeinschaft geltenden moralischen Regeln. Durch diese Regeln würden die Rechte und Erwartungen der Menschen, mit denen wir in einem Handlungszusammenhang stehen, festgelegt. „People’s real interests are largely canalized by their (justified) expectations, and these are determined and defined by the ground-rules of the community in which they operate“ (58). Die universellen Prinzipien ließen eine Anpassung an die konkreten Verhältnisse nicht nur zu; sie erforderten sie sogar. R. unterscheidet deshalb zwischen dem moralischen Pluralismus, der diese Anpassung fordert, und dem moralischen Relativismus, der die Geltung der universellen Prinzipien bestreitet.

Die Diskussion der (zweiten) Frage ‚Warum sollen wir moralisch sein?‘ zeigt R.s Antireduktionismus und seine Ablehnung des Utilitarismus. Ein moralisch schlechter Akt sei zu unterscheiden von einem unsozialen oder illegalen oder einem unklugen Akt. R. betont den „deontologischen Aspekt“ des moralischen Urteils. Er erklärt ihn durch die „ontologische Pflicht der Selbstverwirklichung“ (ontological duty of selfrealization; 90). Sie verpflichte uns, das Beste aus den Gelegenheiten, uns selbst möglichst voll zu verwirklichen, zu machen, oder die Werte in unserer eigenen Lebensform zu kultivieren. Moralität hänge letztlich an der Axiologie. R. lehnt die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen ab. Die Verpflichtung wurzele in den „Fakten der Ontologie“ (94). Die Antwort auf die Frage, warum wir moralisch sein sollen, lautet also: weil wir als vernünftig Handelnde die ontologische Pflicht zur Selbstverwirklichung haben.

R. bringt viele für die Moralphilosophie wichtige Unterscheidungen. Zustimmung hervorgehoben seien sein Kognitivismus, sein Personalismus, seine These, daß es objektive Bedürfnisse gibt, und die Ansicht, daß die konkrete Art und Weise, wie abstrakte moralische Prinzipien in einer Gemeinschaft unter konkreten Umständen angewendet werden, moralische Pflichten schafft. Kritische Fragen sind: Wie kommt R. zu seinem Moralbegriff? Seine Vorgehen in den ersten drei Kapiteln macht einen etwas dogmatischen Eindruck. Ist die ontologische Pflicht der Selbstverwirklichung als Begründung für eine Ethik des Wohlwollens ausreichend? Geht es in der Selbstverwirklichung um den anderen als anderen, wie es eine Ethik des Wohlwollens fordert? Läuft die Moralbegründung durch die ontologische Pflicht der Selbstverwirklichung Gefahr, zirkulär zu werden, indem der Mensch bereits von einem bestimmten Verständnis von Moralität her definiert wird? Wie ist der betonte Antireduktionismus vereinbar mit der Tatsache, daß der moralische Wert auf dem außermoralischen aufbaut?

Kann die ontologische Pflicht der Selbstverwirklichung auf die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen bzw. Sein und Wert verzichten? Auch wenn das Sollen im Sein wurzelt, so ist es doch ein synthetischer Schritt, der das Sein als gut oder gesollt erfasst.

F. RICKEN S. J.

WINGERT, LUTZ, *Gemeinsinn und Moral*. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993. 336 S.

Innerhalb zweier Jahrzehnte profilierte sich die Diskursethik als einer der führenden Ansätze philosophischer Ethik. Gegenüber einer z. T. heftigen Kritik seitens des neo-aristotelischen „Mainstream“ konnte die kommunikationstheoretische Transformation der kantischen Ethik argumentativ bestehen, wobei jedoch (insbesondere) Habermas' Reichweite und Ansprüche der Diskursethik zurückgenommen und sie auf die Rekonstruktion einer ausschließlich mit Grundnormen sozialer Integration beschäftigten Moral konzentrierte. Je präziser dabei der „moralische Standpunkt“ gefaßt wurde, desto deutlicher wurde, daß unter dem moralischen Gesichtspunkt nur ein bestimmter, wenngleich wichtiger Teil praktischer Probleme bearbeitet wird, und dementsprechend auch die Diskursethik im Sinne einer Diskurstheorie der Moral nur einen Ausschnitt der „praktischen Vernunft“ thematisiert. Inzwischen nimmt die Diskursethik jedoch auch die anderen Bereiche der „praktischen Vernunft“ in den Blick und reflektiert insbesondere die „Frage nach dem guten Leben“, begibt sich also auf das ureigene Terrain ihrer neo-aristotelischen Kritiker. Deutlich zeigt sich dieser von Habermas selbst eingeschlagene Trend in der anzuzeigenden Arbeit.

Zwar geht es W. um „Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption“; dazu setzt er jedoch weder bei den Zusammenhängen sprachlich koordinierter Alltagspraxis (Habermas) noch bei den impliziten Unterstellungen unvermeidlicher Argumentationsprozesse (Apel) ein. Statt dessen sucht er im ersten Teil durch eine Phänomenologie des individuellen Moralbewußtseins zu zeigen, daß die Ausdrucksformen moralischen Bewußtseins (Sprache, Gefühle, Handeln) nur dann befriedigend erklärt werden können, wenn die moralischen Subjekte als unvertretbare Einzelne in einem durch Normen regulierten Interaktionszusammenhang mit anderen und damit als Angehörige einer gemeinsamen „moralischen Welt“ gesichtet werden. Im Anschluß daran unterscheidet er zwischen Ethik und Moral: Während moralische Probleme Störungen eines irreduzibel intersubjektiven Verhältnisses darstellen und durch Argumentationen bewältigt werden, die auf Einverständnis der beteiligten Akteure zielen, resultieren ethische Probleme aus Irritationen im praktischen Selbstverhältnis von Individuen, die sich selbst bestimmen und ihren eigenen Ansprüchen gemäß leben wollen. Den „moralischen Standpunkt“ expliziert der Autor im zweiten Schritt als eine Moral des zweifachen Respekts: Als Individuen wie auch als Angehörige einer gemeinsamen Lebensform verletzbar sichern Akteure durch moralische Normen einander den Respekt als Subjekte, die unvertretbar ihr eigenes Leben leben, und gerade dabei – in gleicher Weise wie alle anderen – auf andere angewiesen sind. Einen moralischen Standpunkt nimmt Ego daher ein, wenn er/sie die vom eigenen Handeln Betroffenen sowohl als Alter Ego und als gleichberechtigte Angehörige betrachtet. Im dritten Teil seiner Arbeit sieht der Verf. die epistemische Überlegenheit der Moral des zweifachen Respekts in ihrer strukturellen Offenheit für Kritik begründet: Erst bei Verschränkung beider Prinzipien des Respekts werden die Akteure angehalten, nicht nur das eigene Handeln an moralischen Normen, sondern darüber hinaus auch die Kriterien für moralische Normen zu überprüfen, ob sie nämlich die Rechte aller Akteure als unvertretbare Einzelne und zugleich als gleichberechtigte Angehörige sichern können.

Mit Hilfe des Kriteriums der Intersubjektivität bzw. der Subjektivität praktischer Probleme gewinnt der Verf. seine Unterscheidung zwischen moralischen und ethischen Problemen und entsprechend auch zwischen Moral und Ethik: „Moralische Probleme ... unterscheiden sich von ethischen Problemen darin, daß sie irreduzibel intersubjektiver Natur sind“ (145). Wenn auch die These, daß in modernen und d. h. pluralen Handlungssituationen moralische Probleme nicht unmittelbar in Begriffen des ethisch Guten gelöst werden können, überzeugt, muß das Kriterium der Unterscheidung zw-