

so kann das nur aus seinem Vorurteil kommen, daß alles innerweltlich erklärt werden können muß. Dieses Urteil aber ist nicht zu begründen, sondern ideologische Annahme. So ist gerade dieses Kapitel gespickt mit derartigen Aussagen, die aus diesem Vorurteil des Verf.s resultieren. Auf S. 136 ist übrigens der Autor der *Enzyklika Humani generis* von 1950 selbstverständlich nicht Pius XI. (der schon 1939 gestorben ist), sondern Pius XII. Als Beleg für die Auffassung des Verf.s, daß es keine transzendente Ursache der Welt geben kann, wird Lukrez zitiert, nach dem „nicht einmal die Unsterblichen ... etwas aus dem nichts hervorbringen“ können. Hier wird innerweltliche Kausalität mit transzendenter Kausalität gleichgesetzt bzw. die letztere als unmöglich erklärt. Deshalb gilt: „Die Wissenschaft bedarf nur des immanenten Naturalismus“ (159). Dem ist zuzustimmen, was die Naturwissenschaften betrifft. Aber Philosophie und Theologie dürfen legitim nach dem letzten Grund fragen, und das kann ihnen ein auch noch so gescheiter Naturwissenschaftler nicht verbieten. Wie wenig vernunftgemäß argumentiert wird, kann man an der Formulierung sehen, daß eine „jahrtausendlange Verführung durch den christlichen Schöpfungsmythus“ (167) stattgefunden habe. Auf S. 166 und öfter muß es „Intention“ statt „Intension“ heißen. Auf S. 189 wird ein Zitat aus meinem Buch angeführt, der Titel meines Buches wird aber falsch zitiert. Es heißt nicht „Grundsätze der modernen Naturphilosophie“, sondern „Grundzüge ...“ – Die Frage ist, ob nicht doch ein wesentlicher Unterschied zwischen Mensch und Tier durch das Personsein des Menschen gegeben ist. Wenn dem aber so ist, so muß man berechtigterweise auch nach dem zureichenden Grund fragen, woher denn die Geistigkeit des Menschen kommt und ob ein Generationismus allein ausreicht. Jeder, der in der biologischen Forschung zu Hause ist, wird wissen, daß die von Simon Le Vay (193) aufgestellte Behauptung, daß ein bestimmtes Gen in der Region Xq 28 Homosexualität hervorbringe, sehr umstritten ist. Der Rezensent kann das vorliegende Buch wegen seiner einseitigen Darstellung und einer nur den Verf. überzeugenden Begründung seiner Thesen nicht empfehlen.

R. KÖLTERMANN S. J.

MÜLLER, ANSELM W., *Was taugt die Tugend?* Elemente einer Ethik des guten Lebens; mit einem Gespräch mit August Everding (Ethik aktuell; 4). Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1998. 192 S., ISBN 3-17-015761-2.

In der zeitgenössischen moralphilosophischen Debatte erlebt der Begriff der Tugend eine Renaissance. Das ist vor allem der angelsächsischen Moralphilosophie zu verdanken, die seit dem Ende der fünfziger Jahre darauf hinweist, daß es sich bei den beiden vorherrschenden Strömungen, dem Kantianismus und Utilitarismus, jeweils um ein rationales Prinzip handelt, die beide die Seite der Gefühle und Dispositionen in ihrer Rolle für die Moral unterbetonen, wenn nicht gar außer acht lassen. Im Gegenzug entwickelte sich – inspiriert durch Aristoteles, aber auch Denker wie E. Anscombe, P. Foot und B. Williams – eine Tugendethik (Virtue Ethics). Der Kernpunkt ist Aristoteles' Begriff der charakterlichen Tugend. Tugend (*areté*) meint dabei soviel wie ‚exzellenter Zustand‘, d. i. die Verfassung eines Vermögens, die es zu einer vollkommenen Tätigkeit befähigt. Während Aristoteles aber zwischen der Tugend des Strebevermögens und der der Vernunft unterscheidet, beruft sich die moderne Tugendethik oftmals lediglich auf die Tugenden des Strebevermögens. Das setzt die Tugendethik dem Einwand aus, wie man ohne ein rationales Prinzip des Richtigen zwischen guten Dispositionen des Strebevermögens (charakterlichen Tugenden) und schlechten (Lastern) unterscheiden könne (vgl. auch Ricken in: ThPh 74 [1999], 391–404).

Des Ausschlusses der Tugend der Vernunft macht sich nicht das vorliegende Buch von A. W. Müller (= M.) schuldig. M. ist – im Rahmen der Forschungsstelle für aktuelle Fragen der Ethik an der Universität Trier – Herausgeber der Reihe „Ethik Aktuell“. Diese Reihe widmet sich gegenwärtigen Fragen von allgemeinem Interesse und versucht im Dialog mit philosophischen Positionen Antworten argumentativ zu entwickeln. Im vierten Band der Reihe widmet sich M. selbst, der mit Anscombe und Foot in Kontakt steht, dem Thema der Tugend. Um den aktuellen Gesellschaftsbezug des Themas zu zeigen, ist in das Buch ein Interview mit dem leider schon verstorbenen Staatsintendanten der Bayerischen Staatsoper, A. Everding, eingeflochten. – Das Buch will nicht nur in die

Tugend einführen, sondern es ist auch ein Versuch, argumentativ zu zeigen, daß die Tugend ein zentraler Aspekt von Lebensqualität ist, der nicht anderen Moralbegriffen untergeordnet werden kann. Methodisch versteht M. Moralphilosophie als Reflexion auf die bestehende Alltagsmoral (siehe auch M.s. „Ende der Moral?“ im selben Verlag). Dabei hält er den Begriff der Tugend am ehesten für geeignet, das Ganze der Moral und ihre Bedeutung für das menschliche Leben in den Blick zu bekommen. Die Position sei hier kurz referiert: Die Leitfrage des Buches ist die nach dem Wert der Tugend. Die Frage leitet sich aus der Etymologie ab. M. versteht *areté* im Sinne von „taugen“, d. i. einer Eigenschaft, durch die etwas zu etwas gut ist. Wozu taugt die Tugend? Die Tugend als Eigenschaft einer Person diene der „Ausrichtung des Willens auf menschliches Gedeihen“ (160). Gedeihen bedeute dabei nicht unbedingt Glück und sei auch nicht egoistisch zu verstehen. Vielmehr meine es im Sinne A. Gehlens die Übereinstimmung mit der artsspezifischen Lebensform. Der Wille wird zunächst als die Fähigkeit bestimmt, nach Gründen zu handeln. Allen Tugenden sei gemein, daß sie einen guten Willen manifestierten. Das geschehe auf zwei Weisen. Einmal hänge es davon ab, was der Wille wolle, an welchen Gründen er sich orientiere, und andererseits, durch welche Emotionen er unterstützt werde. Der Wille könne also durch einen rationalen und einen affektiven Aspekt der Tugend ausgerichtet werden. Beide Aspekte würden in der moralischen Erziehung zusammen ausgebildet, könnten jedoch für die Darstellung getrennt werden. Die rationale Seite der Tugend nennt M. „Klugheit“, die affektive „charakterliche“ oder „ethische Tugend“. – Die anthropologische Funktion der Klugheit sieht M. allgemein gefaßt in der Förderung des Gedeihens. Lediglich mit seiner natürlichen Triebstruktur ausgestattet, wäre der Mensch nicht des Überlebens fähig, sondern er bedürfe dazu der Hilfe der Vernunft. Die Klugheit teile sich wiederum in die Weisheit, die einsehe, welche Ziele zu einem gedeihenden Leben gehörten, und die Klugheit im engeren Sinne auf, die in den vielfältigsten Situationen wisse, wie das Gute umzusetzen sei. Die Tugend der Klugheit erkenne also, was ein guter Grund sei, der wirklich dem Gedeihen diene, und wie er umzusetzen sei. Aus der Innenperspektive des Handelnden denke M. die Klugheit als einen Aspekt an der ethischen Tugend. So wirke sie sich z. B. vor einer Handlung in einem bestimmten Umgang mit Gründen aus. Manche Gründe bzw. Motive würden beherzigt, andere zurückgestellt. Die Tugend der Neidlosigkeit z. B. sehe in dem unverdienten Vorsprung des anderen keinen Grund, sich zu ärgern. Der Umgang, der für eine bestimmte Tugend, z. B. die Neidlosigkeit, typisch sei, bezeichnet M. als das „Rationalitätsprofil“ dieser Tugend. Eine jede einzelne Tugend, wie Dankbarkeit, Beherrschung, Gerechtigkeit, lasse sich so durch ein bestimmtes Rationalitätsprofil beschreiben, das sich mehr oder weniger durch eine Antwort auf die folgenden Fragen angeben lasse: a) Stärkt die Tugend bestimmte vorliegende Gründe oder zähmt sie sie? b) Wirkt die Tugend sich eher in einem Tun oder Lassen aus? c) Bezieht sich das tugendhafte Denken eher auf die Zukunft (wie bei der Hilfsbereitschaft) oder auf die Vergangenheit (wie beim Dank)? d) Schreibt die Tugend ein Verhalten vor oder läßt sie lediglich dazu ein? – Mit den Rationalitätsprofilen läßt sich auch das Besondere von M.s. Version der Tugendethik beschreiben: Er argumentiert gegen die These Aristoteles', daß es sich bei einer Tugend immer um die Mitte zwischen zwei Lastern handle. Statt dessen stehe jeder Tugend immer nur ein Laster, d. i. die Verneinung bzw. Ignorierung des besonderen Rationalitätsprofils, gegenüber. Zudem könne man eine ausgeprägte Form der Tugend nicht ohne die anderen Formen besitzen (vgl. auch M. in: ThPh 73 [1998], 173–195). Das liege daran, daß die Tugenden sich jeweils selbst begrenzen und so ihre Konturen herausbildeten. Daher bedürfe es in einer komplexen Situation ebenfalls der Klugheit, um zu sehen, welche Tugend gerade dann angewendet werden solle. Z. B. sei ein Alarm in der Nacht keine Rücksichtslosigkeit, sondern ein Ausdruck der Tugend der Hilfsbereitschaft. Menschliche Situationen könnten so komplex sein, daß selbst Erfahrung nie ausreiche, zu erkennen, welche Tugend in dieser Situation dem Gedeihen diene und welche nicht. – Mit dem rationalen Aspekt der Tugend sei meistens unzertrennlich ein affektiver verbunden. Die anthropologische Funktion der ethischen Tugend sieht M. in der Stabilisierung alternativer Antriebe, um die besonderen Fähigkeiten der Vernunft zu unterstützen und Widerstände der Triebe abzuwehren. Aus der Innenperspektive sorgten die ethischen Tugenden dafür, daß die Gefühle mit der rationalen Ausrichtung des Willens auf das Gedeihen

übereinstimmen. Die sinnlichen Triebe bestimmten so nicht mehr automatisch das Verhalten. Die körperliche Sinnlichkeit werde gezähmt, Emotionen wie Mitleid oder Zorn würden gestärkt bzw. ersetzt. In der ausgeprägten Form der Tugend führe das dazu, daß der Wille nicht in Versuchung geführt werde bzw. Mitleid z. B. nur dort gefühlt werde, wo auch wirklich Not vorliege, bzw. Zorn erst gar nicht aufkeime, wo es sich um ein unabsichtliches Mißgeschick handle. Indem die ethische Tugend so das Sollen mit dem Wollen vereine, führe sie zum inneren Frieden des Tugendhaften. Die Tugend werde ihm zur „zweiten Natur“; der Tugendhafte bejahe die Rationalitätsprofile, gute Dinge würden gern getan. – Während die anthropologische Funktion der Tugend auf das Gedeihen ausgerichtet sei, wolle sie aus der Innenperspektive um ihrer selbst willen befolgt werden. Das sei wichtig, da die ständige Ausrichtung des Verhaltens am Gedeihen den Menschen überfordern würde. Einmal durch die Vernunft als gut eingesehene Begründungsstrukturen würden durch die ethische Tugend stabilisiert. Somit bilde sich ein fester Charakter aus, der dann den Vorrang vor anderen Gesichtspunkten des menschlichen Lebens beanspruche und nicht mehr unmittelbar des Gedeihens wegen vollzogen werde. Das erkläre auch, warum z. B. ein verurteilter Widerstandskämpfer ein tugendhaftes Leben dem eigenen Gedeihen vorziehen könne. Diese Möglichkeit könne die Philosophie nicht mehr rational einholen, sondern nur noch respektieren – so M.

M.s Ausführungen bestechen durch ihre scharfen phänomenologischen Beobachtungen. Als Beispiele für seine Argumentation beschreibt er den Kern von Tugenden wie – um nur einige zu nennen – Aufrichtigkeit, Bescheidenheit, Dankbarkeit, Ehrlichkeit, Fleiß, Gerechtigkeit, Großzügigkeit, Keuschheit, Mäßigung, Mut, Nächstenliebe, Ordnungssinn, Sparsamkeit, Takt, Tapferkeit, Toleranz, Verlässlichkeit und Wahrhaftigkeit. M. führt so anschaulich vor Augen, wie zentral Tugenden im Alltagsleben sind und daß sich das moralische Leben in seiner Komplexität nicht auf eine kurze Formel reduzieren läßt. Gerade deswegen sei aber die Anfrage verziehen, warum wir anstelle einer Ethik, die das gesamte moralische Leben erfaßt, speziell eine Tugendethik benötigen sollten, deutet doch M. selbst darauf hin, daß der Begriff der Tugend auf andere, wichtigere Begriffe wie Gedeihen, Güter oder die Menschenwürde verweist. Auch wenn der Tugend um ihrer selbst willen gefolgt wird, so treten diese Konzepte m. E. noch immer in der Innenperspektive auf. Beispielsweise können menschliche Situationen so komplex sein, daß nicht ohne weiteres klar ist, welche Tugend angewendet werden sollte (vgl. 168, 127). Dann bedarf es der Überlegung, welche Handlung tatsächlich dem Gedeihen dient. Das läßt es unwahrscheinlich erscheinen, daß man der Tugend „uneingeschränkt“ (36) folgen soll oder kann. Ebenso scheint für die Überlegungen des Handelnden der Begriff des Gutes gleichfalls zentral zu sein. Dort spielen Güter wie Freiheit, Anerkennung und Glück, das sind „Dinge, die ihrer Natur nach lebensdienlich sind“ (93), eine wichtige Rolle (vgl. 70). Wie das Wort „Gut“ kommt das Wort „Tugend“ in der Überlegung selber kaum vor; beide sind Wörter der Reflexion, und wie man nicht einzelne Tugenden von Gütern ableiten kann, so lassen sich auch Güter nicht von Tugenden deduzieren (vgl. 37–39). Z. B. kann die Tugend der Beherrschtheit dazu dienen, ganz unterschiedliche Güter hervorzubringen. In diesem Zusammenhang läßt sich auch die These hinterfragen, Handlungen müßten den Tugenden gerecht werden, um gut zu sein, da Tugendbegriffe wie „großzügig handeln“ zugleich ein bewertendes und beschreibendes Merkmal enthielten, wodurch die moralische Verwendung von „gut“ mit nicht-moralischen übereinstimme (vgl. 74–81). Die gleichen Merkmale weisen aber auch z. B. „Gesundheitsvorsorge“ oder „Freiheitsberaubung“ auf, die ein Gut bzw. ein Übel ausdrücken. Schließlich verweisen auch Tugenden wie Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit auf Rechte bzw. die Menschenwürde anderer (vgl. z. B. 149, 141 f.). Auch hier könnte die Tugend selbst aus der Innenperspektive des Handelnden nicht das Primat beanspruchen, da sonst die Rechte und Würde des einzelnen der Tugend des Handelnden untergeordnet wären. Zeigt M. also die Eigenständigkeit der Tugend auf, so scheint sein Plädoyer für eine Tugendethik einer Überbetonung der Tugend Gefahr zu laufen. Diese Gefahr wird auch dadurch deutlich, daß der rationale Aspekt der Tugend, die Klugheit, lediglich als Aspekt der *ethischen* Tugend verstanden wird (vgl. z. B. 106). – So fordert M.s Buch zum Nachdenken heraus. Gleichzeitig besticht es durch die Klarheit seiner Argumente. Es geht von einem Standpunkt aus, auf dem sich auch der philosophisch nicht vorgebil-

dete Leser zurechtfindet. Dabei helfen der Verzicht auf Fußnoten, die präzisen Überschriften, die Erläuterung der jeweiligen These zum Beginn eines Abschnitts, die klare Sprache sowie die Lesehinweise am Ende eines Kapitels. Von dem Ausgangspunkt führt M. den Leser dann ohne Bruch mitten in das Zentrum des philosophischen Problems und führt durch eigene Argumente zu einer begründeten Position. Das Buch ist von daher nicht nur für Anfänger und Laien der Philosophie geeignet, sondern es ist selbst ein sehr hilfreicher Beitrag zur andauernden Ethikdebatte. O. SENSEN

HÖFFE, OTFRIED. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: C. H. Beck 1999. 476 S., ISBN 3-406-45424-0.

„Wie sieht eine Weltgesellschaft aus, die sich selbst organisiert und ihre Selbstorganisation sittlich-politischen Ansprüchen unterwirft?“ (422). Klarer und treffender läßt sich die Ausgangsfrage Höffes (= H.) nicht formulieren – auch nicht von ihm selbst – noch jenes Problem benennen, das während des Übergangs vom 20. zum 21. Jhd. in zahlreichen Publikationen diskutiert wurde. H. selbst ist es gelungen, eine buchstäblich fundamentale Antwort zu geben, welche in folgerichtig aneinandergereihten Schritten hinauf zu der Diskussion um die Notwendigkeit, Nützlichkeit und Gefährlichkeit einer Weltrepublik führt, um von dort gleichsam wieder hinab Einzelprobleme zu diskutieren. – Nach einem facettenreichen Blick auf die Globalisierungen, die beziehungsweise im Plural vorgestellt werden, richtet H. seinen Blick auf die Philosophie: Was ist ihr Part innerhalb von Vorgängen, welche ja unvermeidbar auch das philosophische Denken beeinflussen, wie kann sie genügend innere Festigkeit erwerben oder haben, um sich nicht einfach auf eine Notarsfunktion schlichter Bestätigung der Weltabläufe erniedrigen zu lassen oder utopische, visionäre Statements abzugeben, unbrauchbar für alle und jeden? Mit seiner Gabe, Übersicht zu gewinnen, Unterscheidungen anzubringen und griffig die unterschiedenen Teile zu benennen, vermag es H., die formalen Voraussetzungen für eine inhaltliche Analyse und Diagnose zu liefern, die sich unablässig kundig mit der Denkgeschichte beschäftigt. Die Exkurse in die Antike, das Mittelalter, die Neuzeit und die Moderne hinein, um Anregungen und Vorschläge zu gewinnen, könnten allein ein eigenes Buch ergeben. Philosophie als Anwalt der Menschheit, so eine erste Antwort in diesem Buch (34), gibt den Pol an, auf den sich die Überlegungen ausrichten werden. Philosophie könne zwar nicht auf Einzelheiten eingehen, denn sie verfüge weder über das Fachwissen noch über genaue Kenntnis der zudem wechselnden Randbedingungen; wohl aber habe sie den normativen Rahmen zu entwickeln, innerhalb dessen die Weltrepublik ihre Aufgaben erfüllen könne (351). Der *erste grundlegende* Teil stellt die sittliche Umgehbarkeit heraus, unter dem Recht zu leben (40), eine Rechtsordnung zu errichten mit Zwangsbefugnis und diese Ordnung mit Gerechtigkeitsprinzipien auszustaffieren. Der Tugend der Gerechtigkeit sind die Solidarität (89), die Subsidiarität (126) sowie das föderale Prinzip (141) zuzugesellen. Diese Tugenden sind nicht genug; es bedarf die qualifizierte Demokratie einer Reihe von Bürgertugenden, darunter des Rechtssinns, der Toleranz, des Staatsbürgersinns und des Gemeinns. Wenn zusätzlich noch von der Notwendigkeit von Besonnenheit, Gelassenheit und Klugheit die Rede ist, so läßt H. schon deswegen nie den Geruch eines Beichtspiegels aufkommen, indem er jegliche Tugendhaltung rückbindet an den Nutzen, der Tugendhaltungen auf dem Fuße folgt. Tugendhaft zu sein, zusammenzuarbeiten, ja sogar Vorleistungen zu erbringen, ist vorteilhaft. Solcher Verknüpfung galt nun bereits einer der ersten Sätze des „Du Contrat social“ Rousseaus, der das Gerechte und das Nützliche in ihrer engen Verknüpfung aufzeigen wollte; H. setzt offensichtlich eine solche „Versöhnungsarbeit“ fort.

Der *zweite Teil* zeigt die Schwachstellen eines politikwissenschaftlichen Neorealismus, der für eine strategische Weltordnung eintritt, auf, sowie eines Institutionalismus, der zu einem Regieren ohne Regierung führt. H. wendet sich auch gegen die Empfehlung, die Nationalstaaten zu demokratisieren, und so den Nationalstaat auf eine Weltregierung hin aufzubereiten (267). Im geschaffenen Freiraum konstruiert H. Schritt für Schritt die subsidiäre und föderale Weltrepublik, sichert die Konstruktion gegen Angriffe des Kommunitarismus und des Weltglobalismus ab, gegen die einen, denen eine solche Weltrepublik zuviel, und gegen die anderen, denen eine solche Republik zu we-