

gegenwärtige Diskussion einführen will. Denn damit wird ein nicht unbedeutender Zweig gegenwärtiger feministischer Theoriebildung ausgeblendet. Es handelt sich um den feministischen Essentialismus neoaristotelischer Provenienz, wie er z. B. von Martha C. Nussbaum und Julia Annas propagiert wird, der sich wieder zutraut, von der Natur des Menschen zu sprechen, und der oft als die bislang radikalste systematische Kritik am postmodernen Feminismus angesehen wird. Hierbei geht es mir wohlbemerkt nicht darum, sich darüber auszulassen, was die Autorinnen nicht geschrieben haben, anstelle darüber zu befinden, was sie geschrieben haben. Es gilt, eine Verwunderung zum Ausdruck zu bringen, daß diese Ansätze nicht aufgenommen worden sind, weil sie doch gerade in den Grundentwurf der Einführung hineingepaßt hätten, um als Folie zu dienen, zu verdeutlichen, wogegen etwa Butler argumentiert. Aber auch Butlers Position ist für die Autorinnen undiskutabel. Neben den referierten Hauptkritikpunkten an ihrer Position (vgl. 89–93), wenden die Verfasserinnen selbst prinzipiell ein, daß die Soziologie ohne die Kategorie der Zweigeschlechtlichkeit eine ihrer wichtigsten Kategorien verliert, die „die Diagnosefähigkeit der Soziologie nicht nur allgemein schwächt, sondern auch auf das Erklärungspotenzial feministischer Theorie negativ durchschlägt“, was angesichts „der Herausforderungen, die mit dem wachsenden ökonomischen, politischen und kulturellen Interdependenzen zwischen unterschiedlichen Gesellschaften einhergehen“ (147), fatal sei. Das kann aber beim besten Willen nicht als ernsthafte Auseinandersetzung mit der Theorie Butlers verstanden werden, die durch ihre Kritik an der Klassifikation der Zweigeschlechtlichkeit zu einer Ausweitung der politischen Geschäftsgrundlage auf grundsätzlich alle Minderheiten führt und dem Feminismus damit die exklusivistischen Grundlagen entzieht. Angesichts einer solchen systematischen Unterbietung des Diskussionsniveaus im Interesse einer funktionstüchtigen feministischen Soziologie, fragt man sich, ob Butler nicht doch Recht hat, daß der Feminismus durch das Festhalten an der ‚sex-gender‘ Dichotomie diejenigen Machtformationen reproduziert, die es zu einer Diskriminierung und Deklassifikation der Frauen kommen läßt. J. H. FEHIGE

RHONHEIMER, MARTIN, *Die Perspektive der Moral*. Philosophische Grundlagen der Tugendethik. Berlin: Akademie Verlag 2001. 398 S., ISBN 3-05-003629-X.

Zentrales Anliegen von M. Rhonheimers (= R.) Studie *Die Perspektive der Moral* (im Vergleich zur ital. und span. Übers., 1994 bzw. 2000, „erheblich erweitert und aktualisiert“, 9) ist die Einführung in die „klassische“ Tugendethik aristotelisch-thomistischer Prägung. R. entfaltet seinen „Grundkurs in philosophischer Ethik“ (11) im Horizont dreier Spannungsfelder: 1) philosophische Ethik einerseits, Theologie bzw. theologische Ethik andererseits; R. versteht seine Grundlegung als „philosophische Propädeutik für die Moraltheologie“ (40); 2) klassische, d. h. rationale Tugendethik einerseits, Kantianismus, Konsequentialismus, Diskursethik, aber auch moderne bzw. „radikale“ *virtue ethics* (vgl. 23, 26) andererseits; Gegenüber der „Modernen Moralphilosophie“ (vgl. Anscombes gleichnamigen Aufsatz) in ihren deontologischen bzw. „radikal verkürzt teleologischen“ (vgl. 345) Formen macht R. die „Perspektive der Moral“ geltend; gegen den Nonkognitivismus, Relativismus und Subjektivismus innerhalb der neueren Tugendethik (vgl. 221) betont R. den rationalen Charakter der klassischen Tugendethik als einer „Ethik der rechten Vernunft“ (151); 3) thomistische Prinzipienlehre in der Deutung von R. einerseits, Interpretationen der *lex naturalis* durch L. Honnfelder, W. Korff u. a. andererseits; In diesem Zusammenhang verhandelt R. das Verhältnis von thomistischer und kantischer Ethik sowie den Naturalismus-Verdacht, dem R.s Position seit *Natur als Grundlage der Moral* (1987) und *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis* (1994) ausgesetzt ist.

Der Einführung folgt ein kurzes Kap. 1: „Ethik im Kontext der philosophischen Disziplinen“. Der weitere Gang der Studie orientiert sich am Aufbau der Prima Secundae der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin (vgl. 231). Zunächst in Kap. 2 u. 3: „Menschliches Handeln und die Frage nach dem Glück“ bzw. „Sittliche Handlungen und praktische Vernunft“, Anthropologie und Metaphysik der menschlichen Handlung – zentral hier sind der Glücksbegriff sowie die Spezifizierung und sittliche Qualifizierung menschlichen Handelns durch die Vernunft –; dann die Tugendlehre in Kap. 4:



„Die sittlichen Tugenden“, und schließlich in Kap. 5: „Strukturen der Vernünftigkeit“ (mehr als ein Drittel des Buches), eine Prinzipienlehre der praktischen Vernunft. Der Epilog widmet sich explizit noch einmal der ständig präsenten Frage nach dem Verhältnis einer rein philosophischen zu einer theologischen Ethik. R. bemüht sich, die christliche Perspektive als „die einzige wirklich realistische Glücksperspektive für das *diesseitige* Leben“ (365) zu erweisen; nur sie „vollendet und ‚rettet‘“ die Vernunft, macht sie „resistent gegenüber Resignation und gegenüber den Irrlichtern von Verheißungsideologien“ (366) angesichts des anthropologischen Befundes: „Der Mensch ist [...] von Natur aus auf ein Glück angelegt, das er mit den Kräften dieser ihm eigenen Natur gar nicht zu erreichen vermag“ (78).

R.s Kritik der modernen Moralphilosophie (das zweite o.g. Spannungsfeld) richtet sich gegen deren Verkennung der „Perspektive der Moral“. Dem „Menschen als handelndes, nach Erfüllung strebendes Vernunftwesen“ (39) werde die „Beobachterperspektive“ (15) von Kantianismus und Utilitarismus als „Ethiken der Dritten Person“ (50) ebensowenig gerecht wie das für die moderne *virtue ethics*, „oft typische Ausspielen der Affektivität gegen die Vernunft“ (221). Eine „Ethik der ersten Person“ (221) – im Ausgang von der „Selbsterfahrung [...] als handelndes, (auch leidenschaftlich) strebendes und durch Leidenschaften affiziertes, wollendes, vernünftig urteilendes und wählendes Subjekt“ (43) – vermeide die „moderne Entgegensetzung von Moralität und Eigeninteresse“ (18) und wahre so den „Primat des handelnden und strebenden Subjekts“ (222). Damit ist zugleich die, so R., „vielleicht [...] tiefste Weisheit, die wir wieder von der klassischen Tugendethik lernen können“, angesprochen: „Eine Ethik, die sich von der Anthropologie löst, [...] verfehlt ihren Gegenstand“ (222; zugleich steht also das dritte o.g. Spannungsfeld, insbesondere der Naturalismus-Verdacht, zur Diskussion).

Dem Naturalismus-Vorwurf entgehe die klassische Tugendethik, insofern sie das Natürliche „als das wirklich und prioritär für den Menschen Gute und ein Ideal gelungenes Menschseins“ (26) verstehe. Dieses Ideal sei bezogen auf die (weithin konsentierete) „durch natürliche Neigungen abgesteckte Struktur fundamentaler menschlicher Güter“ (241), die „jedem Handlungssubjekt als *Einzelnem* ‚natürlicherweise‘ offen stehen“ – z. B. „daß es für uns gut ist, zu leben, uns zu erhalten, in der Gemeinschaft mit anderen Menschen zu leben, vernünftig zu handeln, Wahrheit zu erkennen [...]“ (27, vgl. 245). Diesen „Gegebenheiten“ räumt R. den Status von „nichthintergehbaren ‚natürlichen‘ Voraussetzungen praktischer Vernünftigkeit und von ihnen abhängiger Wert-Schöpfung und humaner Identität“ ein (27, vgl. 241); er widerspricht also Autoren, die s.E. die thomistischen *inclinationes naturales* als „bloßen ‚Rohstoff‘ und materialen Ausgangspunkt einer erst noch zu leistenden [...] Wert-Schöpfung deuten, durch die sich humane Identität und entsprechende moralische Normen erst [...] herausbilden“ (27, vgl. 242 zu W. Korff; 244, Fn. 46, zu L. Honnefelder u. G. Wieland). Aus der von R. geltend gemachten Vernunftbestimmtheit der natürlichen Strebungen resultiert die normative Relevanz von Metaphysik und Anthropologie (vgl. 272). R. umgeht also das „Problem des als ursprüngliche Ableitung unmöglichen Schlusses vom Sein auf das Sollen“, indem er der naturalistischen These („Eine natürliche Strebung ist ein menschliches Gut, einfach weil und insofern sie natürlich ist“) die These gegenüberstellt: „Eine menschliche Strebung wird, weil sie natürlich ist, von der Vernunft auch natürlicherweise als menschliches Gut *erkannt*. [...] nur insofern sie von der *Vernunft* als ‚gut‘ erkannt ist, [...] enthält sie ihre Identität als ein ‚menschlich Gutes‘“ (242). D. h. auch: „Jene menschliche Natur [...], auf die wir uns als moralbegründende Instanz berufen, ist immer schon eine nach moralischen Kriterien *interpretierte* Natur“ (165). „Moralbegründung“ im strengen Sinne scheidet also gerade aus: Angemessener spricht R. denn auch von der „menschlichen Natur“, auf die wir uns im ethischen Diskurs berufen“ (271). R.s Interpretation des Gesetzes-Traktats der *Summa theologiae* wehrt nicht nur der falschen Alternative: Vernunft als Ablese- oder Gestaltungsvernunft, sondern zugleich der „Harmonisierung“ (230, Fn. 8) oder gar „Vermischung“ (244, Fn. 46) von Kant und Thomas: Die kantische Ethik sei im Unterschied zur thomistischen „letztlich und in ihrer Tiefenstruktur nicht eine Ethik der Vernunftautonomie, sondern eine solche der Autonomie des Willens“ (230). Kants ‚Voluntarismus‘ (vgl. 230) muß R. auch ablehnen, insofern „Autonomie des Willens [...] in sich bereits den Keim seiner (Gottes) Ablehnung als



Störfaktor“ einschlieÙe (291). Mit der Ablehnung des kantischen Autonomieverständnisses verbindet R. eine grundsätzliche Skepsis gegenüber einer abschließenden philosophischen Moralbegründung: „Alle Versuche, wie etwa der Kantische, das christliche Ethos rein philosophisch zu rechtfertigen, führen letztlich zu dessen Zerstörung“ (33).

Das „Zusammenspiel von praktischer Erfahrung, Handlungstheorie, Handlungs-metaphysik (und) philosophischer Anthropologie“ (44) macht R. für die Ethik als „Lehre vom guten Leben“ (30) fruchtbar. Konsequenter entwickelt er aus der Teleologie menschlichen Handelns den Begriff der Tugend als „Potenzierung von Vernünftigkeit bezüglich des konkreten Handelns“ (24) – entscheidende Stationen des Entwurfs sind die Explikation von „Glück“ als Sättigung vernünftigen Strebens („Glück ist das wahre Privileg des guten Willens“, 186) sowie die Einführung des intentionalen Handlungsbegriffs und seiner Vernunftbestimmtheit: „Die Spezies menschlicher Handlungen und die Differenz zwischen gut und schlecht in ihnen konstituiert sich durch die *Vernunft*“ (135). Gewährsmann für die Rationalität des als „Gesamphänomen [...] ‚Habitus der richtigen Handlungswahl‘“ (vgl. 182) gefaßten Tugendbegriffs und somit der Tugendethik insgesamt ist wiederum Thomas von Aquin. Zwar sei schon Aristoteles mißverstanden, wenn man ihn aus der Perspektive eines „Neoaristotelikers“ lese (vgl. 189, Fn. 47), allerdings beantworte die aristotelische Ethik die „eigentlich *normative* Frage“: „Wonach bestimmt sich [...] das VernunftgemäÙe (worauf die Tugend affektiv ausgerichtet)?“ (187), nur sehr ungenügend. Es bedürfe demzufolge „dessen, was man neuzeitlich-modern ‚normative Ethik‘ und ‚Moralphilosophie‘ nennt“: „einer Ergänzung der klassischen Tugendethik durch eine Ethik des Handlungsurteils und der diesem vorgelagerten praktischen Prinzipien“ (203). R. klärt mit Thomas' Lehre von der *lex naturalis* (nicht ohne den Hinweis, daß „im Kontext einer philosophischen Ethik der Terminus ‚Gesetz‘ [...] genau genommen redundant ist“, 232), „wie der Mensch in einer gewissen Unabhängigkeit vom *Habitus* der Tugend jene Prinzipien zu erkennen vermag, die seine handlungsbestimmende praktische Vernunft auf das der Tugend Entsprechende hin zu leiten vermögen“ (202). Thomas' „Analyse der Möglichkeit einer praktischen Erkenntnis sittlicher Prinzipien“ (190) fülle „kongenial“ eine Lücke der aristotelischen Ethik (268) und ermögliche so einen „abschließenden Begründungsdiskurs einer eudämonistischen Tugendethik“ (40).

Das m.E. vielversprechende Gesamtkonzept einer „anthropologischen Rückkopplung“ (vgl. 26) der Tugendethik (jüngst belegt P. Foots *Natural Goodness* das Interesse auch der ‚modernen *virtue ethics*‘ an der Rationalität der Tugend und an einer Anthropologie der Tugend) und ansprechende Einzelanalysen beheben nicht den Eindruck, bisweilen erliege R. der Versuchung, „einfach zu wiederholen oder zu kompilieren, was der Magister der Pariser Universität [...] geschrieben hat“ (11). Als „Einführung in die philosophische Ethik“ (22) gerät *Die Perspektive der Moral* daher unnötig ausführlich. Unter dem propädeutischen Anspruch nimmt sich auch die allgegenwärtige Apologie der eigenen, in früheren Publikationen bereits seitestark vertretenen Position eher störend aus (der Verweis auf das Nachwort zur engl. Übers. von *Natur als Grundlage der Moral* hätte m.E. genügt). In der Sache scheinen mir u. a. folgende Fragen nicht hinreichend geklärt: 1) „Wirklich glücklich kann nur sein, wer Glück hat“ (364) – das ist die aristotelische Perspektive „des unvollkommenen Glücks eines Wesens, das aufgrund seiner Natur die Vollkommenheit [...] dessen, was in ihm angelegt ist, gar nicht erreichen kann“ (82); so weit folge ich R. (auch mag man noch zustimmen, daß „eine unter dem Vorbehalt des Glaubens stehende philosophische Ethik als kritische Instanz gegenüber nichtgläubigen Philosophien“ auftreten könne, 81); ich vermissе allerdings die Einsicht in die legitime Vielfalt der jeweiligen Ausgestaltungen einer Tugend (vgl. 292f.) im Blick auf die Tugend „Religion“ (212f.), wenn R. behauptet, der christliche Glaube eröffne „die einzige wirklich realistische Glücksperspektive für das diesseitige Leben“ (365, Hervorhebung nicht im Orig.). 2) R.s „epistemologische“ Bestimmung des Natürlichen (natürlich sind die Ziele der Tugenden, weil sie „auf naturhafte Weise“, „mit naturhafter Spontaneität und Unmittelbarkeit“ erkannt werden, 233f.) scheint mir nicht völlig immun gegen eine Art Subjektivismus (dessen Spielarten R. sonst entschieden mit dem Hinweis auf „praktische Wahrheit“ zurückweist): Was wissen wir wirklich über eine besondere, genuin „naturhafte“ Erkenntnisqualität, wenn es um die Bestimmung der ethisch relevanten Natur des Menschen geht? Könnte die Berufung auf die Innen-



perspektive der „Verwirklichung des eigenen Menschseins“ (vgl. 60f.) nicht im Zweifelsfall mit der objektiven Bestimmung des Guten für den Menschen konfliktieren – und welches Moment wäre dann das entscheidende? Den Rekurs auf die menschliche Natur betrachtet R. als „Argument gegen den ethischen Relativismus“ (165); seinem Anliegen würde R. m.E. mindestens nicht schaden, wenn er z.B. die Frage nach „Zweck und Nutzen von Moralität“ (347), deren utilitaristische Beantwortung er zu Recht zurückweist, nicht schlechthin als sinnlos verwerfe. P. Foot (*Natural Goodness*, ch. 4) und R. Hursthouse (*On Virtue Ethics*, part III) zeigen, daß sich die Zirkelstruktur von sittlichem Wissen und Interpretation der menschlichen Natur (vgl. 271f.) einer Aufhellung jenseits der „Selbsterfahrung praktischer Vernünftigkeit“ (272) durchaus nicht verschließt (und nicht notwendig die Form einer Prinzipienlehre annehmen muß). Mit R. sei in diesem Zusammenhang auch auf A. W. Müllers *Was taugt die Tugend?* als „eine glänzende, eingängige Kurzfassung einer Tugendethik“ hingewiesen (17, Fn. 18). 3) Ein letzter Punkt, zugleich eine (hier in der Fn. versteckte) Konkretion seines „thomastischen Aristotelismus“ (26): Empfängnisverhütung unterliegt, so meint R., einem absoluten Handlungsverbot, insofern sie „darauf abzielt, diese (durch Vernunft und Wille zu vollziehende) verantwortliche Modifizierung (der Dynamik eines sinnlichen Strebens) überflüssig zu machen – indem aus Gründen der Verantwortung zu vermeidende Folgen von Akten dieses Triebes verhindert werden, so daß der Trieb zur Vermeidung dieser Folgen nicht mehr durch Vernunft und Wille beherrscht zu werden braucht und er seiner nun folgenlosen Eigendynamik überlassen werden kann“ (319, vgl. ebd., Fn. 230). R. scheint davon auszugehen, daß sich die Teleologie des Geschlechtstriebes in Fortpflanzung erschöpft und dieser somit als solcher, nach begründetem (!) Ausschluß der Empfängnis, keiner weiteren vernünftigen Orientierung mehr zugänglich ist.

Informativ und anregend vermittelt R. dem Leser das Anliegen, den Anspruch einer säkularen Ethik auf ein in sich stimmiges Bild des guten Lebens in Frage zu stellen. *Die Perspektive der Moral* darf insofern nicht nur als gelungene ‚Propädeutik für die Moralthologie‘ gelten, sondern auch als ein im besten Sinne provokativer Beitrag zur tugendethischen Debatte um das menschliche Glück.

M. REUTER

THURNHERR, URS, *Vernetzte Ethik. Zur Moral und Ethik von Lebensformen* (Praktische Philosophie; Band 70). Freiburg i.Br. [u.a.]: Alber 2001. 288 S., ISBN 3-495-48047-1.

Diese Baseler Habilitationsschrift (1998) geht aus vom Unvermögen der Moralphilosophen, den drängenden Problemen der gegenwärtigen Welt – der Zerstörung der Umwelt, den Verteilungskämpfen und dem Terrorismus – eine gemeinsame, von ihnen allen vertretene Hilfestellung zu geben. Einer der Gründe für dieses Versagen sei ein falsches Selbstverständnis; viele Moralphilosophen suchten nach dem Stein der Weisen, d.h. nach einem Argument, das einen amoralischen Menschen auf der Stelle in einen moralischen verwandle. Dem stellt Thurnherr (= Th.) ein alternatives Konzept entgegen: „Die gesamte Mannigfaltigkeit der philosophisch-ethischen Anschauungen soll am Ende im Sinn einer Collage zu einer umfassenden, konsensfähigen Ethik verbunden werden“ (19). – Im Anschluß an Hans Krämer unterscheidet Th. zwischen einer die moralischen Verhaltensregeln umfassenden Sollensethik und einer Strebensethik, welche die systematische Glückssuche vor allem des einzelnen thematisiert, und er entscheidet sich für die Strebensethik als Ausgangspunkt seiner Untersuchung. Das Glück bestehe nach Aristoteles in einer bestimmten Lebensform. Die Strebensethik habe daher die Aufgabe, Lebensformen aufzuklären und innerhalb ihrer Grenzen zu optimieren; dagegen gehöre die Frage nach der moralischen Legitimation einer Lebensform zum Aufgabenbereich der Sollensethik. Ein umfangreiches Kapitel bringt eine Phänomenologie der Lebensformen: der ästhetischen Lebensform in ihren verschiedenen Arten, der ökonomischen, der politischen und der theoretischen Lebensform. Die Sollensethik, welcher die Aufgabe zugesprochen worden war, die Lebensformen zu bewerten, wird dann auf die Lebensformen und damit auf die Strebensethik reduziert. „Jede Lebensform hat ihre eigene Vorstellung von Moral; entsprechend verfügt auch jede Lebensform über ihre eigene Ethik [...]. Jede dieser Ethiken verabsolutiert jeweils das Letztziel, auf dessen Boden die