

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

Lebensform gewachsen ist“ (202). Bei dieser Verabsolutierung hätten die bisherigen Ethiken zwei Strategien angewandt: eine Pseudo-Objektivierung des eigenen Interesses und die Universalisierung, die darin bestehe, daß „die eigene Lebensform durch strategische Schlußfolgerungen auf alle Menschen ausgedehnt wird und dadurch alle anderen Lebensformen verdrängt werden“ (280). Damit ist die Sollensethik vom Tisch: „Sind ‚Quasi-Objektivierung‘ und Universalisierung als Anmaßungen der herkömmlichen Moralphilosophie aufgedeckt und zurückgewiesen, dann ist im ethischen Feld gleichsam *Tabula rasa* gemacht“ (280). – Th.s Gegenvorschlag ist eine Art Vernetzung der verschiedenen Lebensformen einschließlich ihrer moralischen Anschauungen oder, wie er es mit einem von Gilles Deleuze und Félix Guattari geprägten Terminus nennt, die Bildung eines „moralischen Rizoms“. In der Botanik bezeichne ‚Rizom‘ einen Wurzelstock mit einem weit gefächerten, sich ausbreitenden System von Wurzelsprossen und Wurzelknollen. „Vernetzte Ethik“ möchte zur Herstellung eines moralischen Rizoms anleiten, in dessen Rahmen die diversen Lebensform- und Moraltypen jenseits allen hierarchischen Denkens miteinander verbunden sind und einen Austausch pflegen.“ Dabei bilde „die Irreduzibilität der Mannigfaltigkeit ein Gebot, weil keine Ethik einer anderen als überlegen angesehen werden kann“. Lebensform und Moralphilosophie stehen dabei in einem unzertrennbaren Zusammenhang; die eine ist für Th. so kontingent wie die andere; der Wechsel von der einen Lebensform mit ihrer Moralphilosophie zu einer anderen „basiert allein auf der zufälligen Veränderung der eigenen Interessenlage“ (281). – Das Rizom ist für seine Entfaltung angewiesen auf die Erde; entsprechend bedarf das moralische Rizom einer „Grundatmosphäre“, deren Förderung und Kultur die Aufgabe einer „Prä-Ethik“ bilde. Sie enthalte zwei Elemente: die Achtung des Wertes des Lebens und die Kultur der Höflichkeit.

Th. weist hin auf das wichtige Anliegen der Vernetzung der Lebensformen und der verschiedenen Formen der gelebten Moral. Menschen unterschiedlicher Lebensformen sollen wechselseitig einen Blick bekommen für die Werte, welche die verschiedenen Lebensformen verbinden oder in ihnen einander entsprechen. Aber sind mit einer Vernetzung in diesem Sinn die Probleme einer multikulturellen Gesellschaft bereits gelöst? Reicht sie aus, um, was das Ziel der vernetzten Ethik sein soll, eine „Gemeinschaft der Gemeinschaften“ zu begründen? Th.s Reduktion der Sollensethik auf die Lebensformen und damit auf die Strebensethik ist eine Form des in der metaethischen Diskussion so genannten Emotivismus und damit eine Absage an den Begriff der einen praktischen Vernunft und für praktischen Wahrheit. „Es gibt keine Hoffnung mehr auf eine Metaebene, [...] von der aus sich der Konflikt zwischen den Ethiken allgemeinverbindlich auflösen ließe, denn hinter jenen Ethiken stecken jeweils vollkommen unterschiedliche, irreduzible Vernunftformen“ (248), oder genauer: unterschiedliche „Interessenlagen“ (281). Th.s Anliegen könnte Zustimmung finden, wenn deutlicher zwischen den Lebensformen und den in ihnen gelebten Moralien auf der einen und der eine Moral kritisch reflektierenden Moralphilosophie unterschieden würde, aber gerade diese Unterscheidung hebt Th. dadurch auf, daß er mit der herkömmlichen Moralphilosophie *Tabula rasa* macht. Dabei wird das Anliegen der Universalisierung grundlegend verkannt. Eine Universalisierung im Sinne Kants will nicht die anderen Lebensformen durch die eigene verdrängen, sondern sie versucht gerade, von der eigenen Lebensform abzusehen und einen kritischen Standpunkt über ihr zu gewinnen. Auch eine multikulturelle Gesellschaft oder eine Gemeinschaft der Gemeinschaften steht, was sich z. B. bei Verteilungsproblemen zeigt, vor Konflikten, und sie bedarf der die Lebensformen übergreifenden Normen, nach denen diese Konflikte zu entscheiden sind. Zu diesem Zweck muß sie sich auf die Grundlagen besinnen, welche jede Lebensform voraussetzt, und dazu ist das Konzept einer vernetzten Ethik zu schwach. Dieses eigentliche Problem des Pluralismus der Lebensformen wird von Th. in abschließenden Ausführungen über die Prä-Ethik lediglich thesenhaft berührt.

F. RICKEN S. J.