

LEIST, ANTON, *Die gute Handlung*. Eine Einführung in die Ethik (Polis; 4). Berlin: Akademie Verlag 2000. XIII / 415 S., ISBN 3-05-003418-1.

Das Buch geht zurück auf eine Habilitationsschrift am Fachbereich Philosophie der Universität Frankfurt am Main im Jahr 1990. Die Gedanken wurden dann in Vorlesungen weiter entwickelt; diese Form wurde auch wegen des damit verbundenen heilsamen Zwangs beibehalten, „innerhalb begrenzter Zeit den Kern einer Argumentation darzustellen und abschließend zu bewerten“. Die Normen des sozialen Zusammenlebens, so charakterisiert Leist (= L.) seinen Versuch, werden „objektiv konstruiert“, und er weiß sich dabei vor allem dem neokantianischen Ansatz von Christine M. Korsgaard verpflichtet (XII). Die 14 Vorlesungen des Buches gehen auf eine Fülle von Begriffen, Theorien und Kontroversen der gegenwärtigen Moralphilosophie ein; genannt seien: die metaethische Diskussion zwischen Nonkognitivisten und Kognitivisten; Hares universeller Präskriptivismus; die Diskursethik; die Sozialtheorie der Moral; die Kontroverse zwischen Externalismus und Internalismus; die verschiedenen Formen des moralischen Realismus; Teleologie und Konsequentialismus. Dabei liegt der Schwerpunkt mehr auf einer subtilen Kritik als auf der Darstellung und Interpretation. Die kritisierten Positionen und deren Begrifflichkeit sind oft nur knapp angedeutet. Der Untertitel „Eine Einführung in die Ethik“ darf also nicht in dem Sinn verstanden werden, daß wir ein Studienbuch für die ersten Semester vor uns haben.

Die 9. Vorlesung „Die gute Handlung“ hat dem Buch den Titel gegeben, und L. bezeichnet sie als „vermutlich die wichtigste von allen“ (218). Es geht um die Abkehr vom Konsequentialismus. Nicht die wie immer verstandenen Folgen, sondern „die Handlung selbst, und genauer die rationale oder begründete Handlung“, sei „als mögliche Basis für eine Werttheorie, und weiter für die ganze Moral, anzusehen“ (234). L. verweist auf die Aristotelische Unterscheidung zwischen *praxis* und *poiesis*. Die Handlung wird als Leistung im Sinn des Aristotelischen *ergon* (Nik. Ethik I 6) gesehen. Wie die Leistung, so setze die Handlung eine Fähigkeit voraus, und es sei „naheliegend, daß man konkrete Handlungen anhand der Fähigkeiten ebenso beurteilen kann, wie man das konkrete Spiel des Kitharaspielers an der Fähigkeit des Kitharaspielers beurteilen kann“ (240). Hier verkehrt L. das epistemische Verhältnis von Fähigkeit und Tätigkeit: Die Qualität der Tätigkeit wird nicht aus der Qualität der Fähigkeit erkannt, sondern die Qualität der Fähigkeit aus der der Tätigkeit. Es wird zu fragen sein, ob dieser Fehler sich in L.s weiterem Gedankengang auswirkt. Es gibt, so umreißt L. sein Programm, „nur eine gute Handlung, und das ist die vernünftige. Und ebenso zugespitzt gibt es nur eine Quelle des Guten und von Wert, und das ist das vernünftige Handeln selbst, wobei von einem konkreten Inhalt in diesem Handeln abstrahiert ist“ (244). Die entscheidende Frage, die mit diesen Sätzen gestellt ist, lautet: Welches sind die Kriterien dafür, daß eine Handlung vernünftig ist? Praktisch vernünftiges Handeln, die Antwort im Anschluß an den Dritten Abschnitt von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, wird „als autonomes Handeln ausgewiesen“ (299), und das ist ein Handeln „aus Gründen heraus [...]“, die aus unserer eigenen Fähigkeit des Begründens entspringen und nicht anderswoher“ (306). L. zeigt, daß Wünsche keine genuin praktischen Gründe sein können. Wünsche sind vielmehr in dem Sinn auf Gründe angewiesen, daß wir Gründe benötigen, weshalb wir einen Wunsch erfüllen oder nicht erfüllen sollen. Wir können darüber entscheiden, ob wir Wünsche zu unseren Handlungsmotiven machen oder nicht. Aber welches sind die Gründe, anhand deren wir unsere Wünsche beurteilen? Anhand welcher Gründe kann entschieden werden, ob eine Handlung vernünftig ist oder nicht? Der Wert, so L.s Antwort, kann aus nichts anderem entspringen als aus den Handlungen selbst; Handlungen müßten in allem vorausgesetzt werden, aus dem Wert entspringen könnte (323). Der Bewertung aller konkreten Handlungen liege „eine ‚ursprüngliche‘ Handlung zugrunde“. ‚Aktiv Handeln‘ sei extensional gleichzusetzen mit „begründet Handeln“, und die Erklärung dafür sei, daß begründetes Handeln „reflexives Handeln ist“ (325). Wenn wir fragen, was unter ‚reflexivem Handeln‘ zu verstehen ist, werden wir wieder auf den Begriff der Begründung verwiesen. „Im reflexiven Handeln fragen und suchen wir nach Gründen, im extremsten Sinn wie hier einschließlich der Gründe für Gründe [...] Mir scheint, daß es zu dieser Erklärung der einzig ursprünglichen Werthaftigkeit des reflexiven Han-



delns keine Alternative gibt“ (326). Die zitierten Formulierungen lassen fragen, was unter ‚reflexivem Handeln‘ genauer zu verstehen ist: begründetes Handeln oder Handeln, das nach einer Begründung sucht? Nach der zweiten Möglichkeit wäre die ursprüngliche Handlung und damit der Ursprung alles Wertes eine Handlung, bei welcher gehandelt wird, ohne daß der Prozeß der praktischen Überlegung zu einem Abschluß gekommen wäre; diese Interpretation dürfte nicht zutreffen. Nach der ersten Interpretation ist zwischen begründeten und nicht begründeten Handlungen zu unterscheiden. Eine Handlung erhält dann ihren Wert durch die Begründung; der Ursprung des Wertes wären also die Gründe, welche die Handlung rechtfertigen. Die Frage, die damit gestellt ist, lautet: Was sind das für Gründe? Durch welche Gründe erhält eine Handlung ihren moralischen Wert? Durch seine These von der ursprünglichen Werthaftigkeit des reflexiven Handelns bricht L. die moralphilosophische Überlegung an ihrer entscheidenden Stelle ab; auf die grundlegende Frage der Ethik erhalten wir keine Antwort.

Aus dem Wert des reflexiven Handelns folgert L. als erste und grundlegende Pflicht eine Pflicht gegen sich selbst: „Das allgemeinste Gebot, gut zu handeln, besteht [...] darin, daß es mir als Akteur gut geht“ (342). Wie kommen wir von dort zu Pflichten gegen andere? „Was uns mit anderen verbindet, sind *Handlungsziele*, die wir nur mit ihnen gemeinsam verfolgen und erreichen können“ (349). Das grundlegende Gebot, daß wir uns als Akteure erhalten sollen, impliziert das Gebot, an die Zukunft zu denken und unsere zukünftigen Handlungsmöglichkeiten zu sichern. Was mich verpflichtet, sind meine eigenen zukünftigen Handlungen. „Und es sind meine zukünftig möglichen Handlungen *anderen gegenüber*, die mich den *anderen* gegenüber verpflichten“ (351). Eine meiner Handlungsmöglichkeiten ist das soziale Handeln; aus dem Gebot, mich als Akteur zu erhalten, folgt das Gebot, meine zukünftigen sozialen Handlungsmöglichkeiten zu erhalten. Ich kann aber „nur sozial handeln, wenn es dem Handlungspartner gut geht“ (353). Nun wird deutlich, weshalb L. seine Position als „Konstruktivismus“ bezeichnet. „Wert muß *relativ* sein, und an dieser Einsicht wird sich nichts ändern. Wert wird *konstruiert*, von Akteuren, und Akteure sind nun einmal einzelne Akteure.“ Die anderen werden relevant „als mögliche Handlungspartner [...] wenn auch relevant jeweils *für mich*“ (357). Wert und Moral werden von Menschen als Akteuren konstruiert, so daß „alle Strukturen der Moral aus der Art dieser Konstruktion heraus erklärt werden müssen“ (370).

Das Verdienst dieses Buches liegt in der Kritik des Konsequentialismus, und das zentrale Argument dieser Kritik ist die Kantische Unterscheidung zwischen Wünschen und Gründen. Die sittlich richtige Handlung ist nicht gut als Mittel, sondern in sich und sie ist um ihrer selbst willen zu tun. Das ist unbestritten, aber es ist keine Antwort auf die kontroverse Frage, anhand welcher Kriterien zwischen einer sittlich richtigen und einer sittlich falschen Handlung zu unterscheiden ist. Die Bedeutung, die L. mit Recht den Gründen gibt, ist mit einem Konstruktivismus, wie er ihn vertritt, nicht vereinbar. Gründe gelten intersubjektiv. Die intersubjektive Dimension der Moral ist deshalb mit dem Vernunft- oder Begründungsanspruch gegeben; sie bedarf der Explikation, aber nicht der Konstruktion aus der Perspektive des einzelnen Akteurs. Auf Kant kann L. sich berufen für seine Unterscheidung zwischen Wünschen und Gründen; nicht berufen kann er sich auf ihn für den Konstruktivismus, wie er ihn versteht. Das Herzstück von Kants Ethik ist seine Lehre vom Faktum der Vernunft, das einer Begründung oder Konstruktion weder fähig noch bedürftig ist, und die Vernunft ist nicht auf die Perspektive des Akteurs beschränkt; sie ist notwendig intersubjektiv und universal.

F. RICKEN S. J.

MIETH, DIETMAR, *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*. Freiburg i.Br.: Herder 2002. IX/532 S., ISBN 3-451-27559-7.

Mieth (= M.) bündelt in seinem umfangreichen Buch die über 33 Jahre bearbeiteten bioethischen Perspektiven zu einer Art Kompendium von Ethik und Biotechnik. Sechs Teile gehen methodischen Fragen der Ethik angesichts von Biotechnik, Biomedizin, Biopolitik und der von ihnen herausgeforderten „autonomen Moral“ christlicher Prägung nach.

Teil 1 benennt die „Herausforderungen“ von Lebenswert, Moral und Ethik durch die Biotechnik (1-44), denen er nicht glaubens-, sondern vernunftethisch bewertend bege-