

SOMMERFELD-LETHEN, CAROLINE, *Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik.* Freiburg i.Br. [u. a.]: Verlag Karl Alber 2005. 337 S., ISBN 3-495-48128-1.

Aristoteles schreibt im zweiten Buch der „Nikomachischen Ethik“, daß wir Ethik nicht um der reinen Forschung willen betreiben, sondern „damit wir gut werden“ (NE 1103b28). Wie aber funktioniert das? Und, so fragte F. H. Bradley gegen Ende des 19. Jhdts.: Warum sollte ich (überhaupt) moralisch werden? Caroline Sommerfeld-Lethen (= S.-L.) reformuliert das seit der Antike gestellte Problem der moralischen Motivation nicht nur mittels der beiden Fragen, worin das Gute besteht und warum es auszuführen ist, sondern auch mit Hilfe der dritten, welche Motive *ich* haben kann, um moralisch zu werden (16). Warum kann diese Frage, angefangen bei Aristoteles bis hin zu Kant und gegenwärtigen normativen Theorien, anscheinend nicht beantwortet werden? N. Luhmann hat eine Erklärung hierfür: Moral als System, das moralische Handlungen einschließt, steht einer nichtmoralischen Umwelt gegenüber: Personen und ihren Lebensformen. „Moralisch“ soll einerseits nur einen Pol, und zwar den des Guten, im System bezeichnen. Gleichzeitig und andererseits stellt aber das Moralsystem die Unterscheidung gut-böse erst zur Verfügung. Die bei normativen Systemen übliche Doppelbelegung, bei welcher der eigentlich innerhalb des Systems liegende „böse“-Pol in die dann „unmoralische“ (statt nur „amoralische“) Umwelt verlagert wird, führt zu einem Paradox (41, 111). Für den, der (noch) keinen Zugang zum System hat, bleibt die Frage offen, warum er ihm überhaupt beitreten soll.

Ausweichen kann man diesem Dilemma durch Annahme eines funktionalen Moralbegriffs, wie ihn vor Kant die sogenannten „Moralisten“ vertreten haben, z. B. Montaigne, Bacon, Gracián und La Rochefoucauld. Die Moralistik geht deskriptiv vor: Moral wird als soziales System verstanden, welches die Funktion hat, die Kontingenz des Handelns zu reduzieren. Die Moralisten präferieren nicht von vornherein das „Gute“, sondern betrachten die Sitten der eigenen Kultur (27). Moralisierung besteht darin, Erwartungen anderer erwarten zu lernen und eine „Achtungskommunikation“ zu entwickeln. Klugheit vermittelt dabei zwischen dem „gut“- und dem „böse“-Pol des Moralcodes (138). Die moralistische Ethik ist als Motivationstheorie zu verstehen, die ähnlich der antiken Lebenskunst Gewohnheiten in der Seele schafft (145), aber keine Moralbegründung liefert. Die Frage „Warum moralisch werden?“ geht über in die Frage „Wie moralisch sein?“ (77, 164).

S.-L.s für die meisten Kantforscher sicher überraschende These ist nun, daß die beiden scheinbar unvereinbaren Begriffe der Moral, der normative und der funktionale, zusammenpassen. Kant selbst greife nachweislich, so S.-L., auf Konzepte der Moralisten zurück, um dem in seiner Ethik entstehenden Motivationsproblem zu begegnen. Die Autorin würdigt Standardinterpretationen wie auch Lösungsvorschläge aus der neueren amerikanischen Forschung (Baron, Wood, Herman, Allison), die sich um eine ganzheitliche Interpretation bemühen (95) und dabei z. B. von einem impliziten personalen Internalismus Kants (d. h. Motive liegen innerhalb der Person) ausgehen (50). S.-L. vertritt im Unterschied dazu jedoch, daß Kant sein System vielmehr personexternalistisch, hin zur außermoralischen Umwelt, öffnet (118). Kant muß nicht emotional oder werttheoretisch unterfüttert werden, sondern kann, was bereits Nietzsche an ihm schätzte, „cool“ bleiben und eine außengesteuerte, kalte Person als Ausgangspunkt seiner Ethik annehmen (124f.). Wie also moralisch werden? Absichtlich kann dies nur geschehen, so S.-L. mit H. Frankfurt, indem man sich zu seinen Motiven verhält, d. h. durch kluge Auswahl möglicher Motive zum Moralischsein (108). Dabei sind nach S.-L. nicht, wie es in normativen Ansätzen geschieht, alle Motive außer dem moralischen selbst auszuschließen, denn dies hieße wiederum, Moral selbst als „gut“ zu betrachten und die vom System getroffene Unterscheidung auf das System selbst anzuwenden (72).

Im zweiten Teil ihres Buches identifiziert S.-L. fünf verschiedene Konzepte der Moralisten (Selbstbestimmung, Gewohnheit, Natur, Motivation zum Schein, Klugheit), die solche zwar außermoralischen, aber zur Moral führenden Motive generieren. Zum Wesen des Menschen gehört der Moralistik zufolge die Unbestimmtheit (182). Er muß sich selbst eine Form geben, was über die Teilnahme an sozialen Systemen, die Formen bereithalten, geschieht (319). Selbstbestimmung ist Voraussetzung für soziale Interaktion



und damit auch für die Konstituierung des Selbst. Gewohnheit wird in der Moralistik ambivalent bewertet: Sie festigt Denken und Affekte, kann aber andererseits auch lähmend sein. Natur kann sowohl das Ziel der Moral darstellen als auch mit dem „bösen“ Pol identifiziert werden (172). Schließlich spielt der Schein der Moralität im gesellschaftlichen Kontext eine große Rolle. Weder in Liebes- noch in Freundschaftsbeziehungen wird ein authentisches Selbstsein verlangt. Höflichkeit und Takt bewahren Vertrauen und Respekt voreinander, während eine „eruptive Echtheit“ (Plessner) sogar schädlich sein kann. Den Kern der moralistischen Motivationstheorie bildet „die Motivation zur Moral durch Geschätztwertenwollen“ (201).

S.-L. will nun zeigen, daß Kant nicht nur Referenzen auf moralistische Konzepte als *motiva auxiliara* oder *vehicula* der Moral einbezieht, sondern auch, daß sein System intern moralistisch vorgeprägt ist. Im einzelnen: Auch Kant ist Antiessentialist und geht von einer offenen Anthropologie aus (261). Wie die Moralisten versucht auch er häufig, zwischen zwei Polen zu vermitteln. Ein Beispiel dafür ist sein Eingehen auf die moralistische Differenz zwischen „lähmender“ Angewohnheit und fruchtbarer Gewöhnung im Sinne des *habitus* (256). Ebenso kennt er den Unterschied zwischen Wahrhaftigkeit/Lüge auf der einen Seite und Offenheit/Zurückhaltung auf der anderen Seite. Personexterne Motive wie der gesellige Geschmack sind „konstitutive[s] Bedürfnis des Moralsystems“ (247). Da wir selbst niemals Gewißheit darüber haben können, wann wir moralisches Handeln erreicht haben, ist sogar der moralische Schein, das „So-tun-als-ob“, erlaubt. Im Unterschied zu den Moralisten meint Kant allerdings, man müsse moralisch scheinen, um dann irgendwann auch wirklich moralisch zu werden (292). Einen weiteren Unterschied, der deutlich macht, daß der Untertitel „Kants moralistische Ethik“ nicht im Sinne der Identität zu verstehen ist (226), hält S.-L. am fünften und letzten moralistischen *topos* der Klugheit fest. Durch Selbstbeherrschung, Gewohnheit, Schein und Kultivierung kann man moralisiert werden, nicht aber durch Klugheit, weil diese bei Kant in Konkurrenz mit Pflichtmotiv tritt. Durch die scharfe Abgrenzung zur Klugheit, so schließt S.-L., hat Kant eine Möglichkeit der Motivation verloren. Er sei aber, wiewohl er begründungstheoretisch die Moralistik aus der Ethik ausschließt, in anthropologischer und motivationstheoretischer Hinsicht ein Moralist (316).

S.-L.s Buch ist ein Gegenbeweis für die These, daß es bei Kant nichts mehr zu entdecken gibt. Der systemtheoretische Blick auf die Ethik Kants und ihre Kontrastierung mit den weniger bekannten Schriften der Moralisten bietet allein durch den Perspektivenwechsel interessante und neue Aspekte. Der Einstieg in die Thematik der ersten, abstrakteren Hälfte des Buches (Kap. 1 und 2) dürfte ohne Vertrautheit mit der Systemtheorie Luhmanns sowie der Internalismus-/Externalismus-Debatte in der Ethik zwar nicht leicht fallen. Die dort bereits vorgestellten Thesen werden jedoch im zweiten Teil (Kap. 3 und 4) anhand von Texten und Beispielen anschaulicher gemacht. Während bei der Darstellung der Moralistik im dritten Kap. noch häufig die Wendung „nicht wie bei Kant“ auftaucht, arbeitet S.-L. verbindende Elemente im vierten Kap. klar heraus. Überzeugend begründet die Autorin hier, wie viele bisweilen als „seltsam“ oder „unkantisch“ empfundene Stellen bei Kant ihre Parallelen – wenn nicht gar Ursprünge – in der Moralistik haben. Ob jedoch die stärkere These S.-L.s einer internen moralistischen Vorprägung Kantischer Ethik tragfähig ist, ließe sich diskutieren. So bemerkt die Autorin selbst an einer Stelle, daß sich der Einfluß der Moralistik deutlicher in den vorkritischen Schriften sowie der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ zeigt, und spricht von der kritischen als „moralistikfernste[r]“ Periode (232). Einige grundsätzliche methodische Anfragen wären außerdem: Läßt sich – was bei den Moralisten und Aristoteles aus je verschiedenen Gründen möglich sein mag – die begründungstheoretische Frage „Warum moralisch werden?“ auch bei Kant in die Frage nach dem „Wie“ überführen? Selbst wenn, zweitens, die Frage, wie man moralisch wird, mit Hilfe eines funktionalen Moralbegriffs beantwortet werden kann, bleibt dann nicht die schwerer zu beantwortende Frage Kants (und auch antiker Philosophen, s.o. Aristoteles in der NE), wie man ein *guter* Mensch wird (40), schlicht offen? Kann die systemtheoretische Methode drittens als Hintergrund für den Vergleich zweier Ethiken dienen, wenn N. Luhmann doch bereits vom gleichen Moralbegriff ausgeht wie eines der beiden Modelle, nämlich das der moralistischen Ethik (30)? Würde Kant schließlich den in S.-L.s Buch – in Anleh-



nung an Luhmann – häufig betonten Zweck der Kontingenzreduktion des Handelns, dem Moral als soziales System ausschließlich zu dienen scheint, ebenso hoch bewerten? Weitere Anfragen lassen sich sicherlich an die These der personexternalistischen Motivation richten. Im Vergleich zum „coolen“ Kant S.-L.s wirken die motivationstheoretischen Interpretationen Hermans, Woods u. a. zumindest einseitig, und es lohnt sich, sie der S.-L.schen Position gegenüberzustellen. Die Originalität des Ansatzes S.-L.s besteht m. E. nicht unbedingt in der Befreiung des „abstrakten“ Kant vom Vorwurf der Weltfremdheit und des Rigorismus – dies wurde in den letzten Jahrzehnten bereits häufig, besonders von den genannten amerikanischen Autoren, unternommen –, sondern in der Art und Weise, wie dies versucht wird. Die systemtheoretische Lesart sowie die gelungene Beleuchtung bisher kaum beachteter Zusammenhänge der Kantischen Ethik/Anthropologie mit Konzepten der Moralisten sind es eher, die das Buch spannend und lesenswert machen. 2004 wurde es mit dem Karl Alber Preis des Philosophischen Jahrbuchs ausgezeichnet.

M. SCHWARTZ

HODGSON, PETER C., *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. Oxford: University Press 2005. X/308 S., ISBN 0-19-927361-8.

Anders als viele gegenwärtige Autoren beschränkte sich Hegel in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion nicht auf den Versuch, einen von jedem konkreten Bekenntnis unabhängigen Zugang zu Gott zu gewinnen, sondern er will dem Phänomen der Religion in dessen ganzer Vielfalt gerecht werden und es zugleich auf den Begriff bringen. Das schließt die Behandlung der dogmatischen Gehalte der christlichen Theologie mit ein. Damals wie heute bedeutet Hegels Projekt für den Zeitgeist eine doppelte Provokation. Einerseits vertritt er nämlich die strenge Einheit von Glauben und Vernunft. Die Religion enthält keine Wahrheiten, die außerhalb der Reichweite der spekulativen Philosophie lägen oder dieser gar zuwider liefen. Auf der anderen Seite läßt sich Hegel schwerlich vor den Zug des religiösen Relativismus spannen, scheint er doch überzeugt, daß der Begriff der Religion im Christentum seine vollendete Verwirklichung gefunden hat. So überrascht es nicht, wenn sich Peter C. Hodgson (= H.) seine „Lektüre der hegelischen Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ schwerpunktmäßig deren Verhältnis zur christlichen Theologie widmet. Das Buch verfolgt zunächst den Zweck eines einleitenden Überblicks. Im ersten Teil (1–72) stellt H. die Schriften Hegels zur Religion vor und ordnet sie in den Zusammenhang der spekulativen Philosophie sowie der damaligen Theologie ein. Der zweite Teil behandelt die verschiedenen von Hegel erörterten theologischen Themen: die Begriffe der Religion (75–100) und Gottes (101–126); die Trinitäts- (127–140), Schöpfungs- (141–154) und Erlösungslehre (155–176); Pneumatologie und Ekklesiologie (177–204); das Verhältnis des Christentums zu den anderen Weltreligionen (205–243). Der dritte Teil des Buches (245–284) fragt schließlich nach der Bedeutung Hegels für die heutige Theologie. An der Eignung des Autors zu einem derart breit gefächerten Unternehmen können kaum Zweifel bestehen, hat H. doch die englische Fassung der Vorlesungen Hegels herausgegeben und zum Teil übersetzt. Entsprechend umfassend und gut informiert ist seine Darstellung. Auch gelingt es ihm, die schwierige Balance zu wahren zwischen der technischen Sprache Hegels und dem Anspruch auf allgemeine Verständlichkeit. Da es mir nicht sinnvoll erscheint, die geraffte Interpretation ihrerseits zusammenzufassen, konzentriere ich mich im folgenden auf einen Gesichtspunkt, den ich für besonders diskussionswürdig halte.

Wer ohne große Vorkenntnisse durch Hegels Vorlesungen blättert und anschließend H.s Buch aufschlägt, dem muß auffallen, daß der Autor die Anordnung des Stoffes umgestellt hat. Während Hegel zunächst den „Begriff der Religion“ abhandelt und sich dann unter der Überschrift „Die bestimmte Religion“ ausführlich den nichtchristlichen Religionen zuwendet, überspringt H. gleichsam diesen zweiten Teil der Vorlesungen und fragt erst am Ende seiner Vorstellung der Elemente einer christlichen Theologie nach dem Verhältnis des Christentums zu den Weltreligionen. Dabei gilt seine Aufmerksamkeit wiederum schwerpunktmäßig den asiatischen Religionen (219–228) und