

Prinzip und befähigt es so, Tag um Tag seine Bedingung als „Lebendiger“ zu leben – eingetaucht in die ab-gründige Nacht und dennoch erleuchtet von einem lebendigen Prinzip *sub specie aeternitatis* (vgl. zuletzt auch: Individuationsprinzip als Sein und Leben. Studien zur originären Phänomenalisierung, 2006). G. DUFOUR-KOWALSKA

VOSSENKUHL, WILHELM, *Die Möglichkeit des Guten*. Ethik im 21. Jahrhundert. München: C. H. Beck 2006. 472 S., ISBN-10: 3-406-54375-8; ISBN-13: 978-3-406-54375-3.

Vossenkuhls (= V.) Entwurf nennt sich nicht Ethik (= E.), „für das 21. Jhdt.“ oder einfach „des 21. Jhds.“, sondern – bescheiden – „im 21. Jhdt.“ Die zeitliche Verortung verweist auf einen Hintergrund: die Wissens- und Forschungsgesellschaft, die verteilende und vor allem die plurale Gesellschaft mit ihren vielen unterschiedlichen Ansichten, die nach einer größeren Klarheit im Urteil und Sicherheit in der sittlichen Entscheidung sucht. Vor wem macht die Verunsicherung Halt, wer bleibt von ihr verschont? Niemand! Also auch nicht V.? Sein Anliegen ist es, diese und andere „Stimmungen“ ernstzunehmen sowie Haltungen der Gesellschaft zu analysieren und Positionen zu klären, wobei uns V. versichert, es sei die große Zahl der Menschen in elementaren Fragen des Zusammenlebens eins (16). Es bestehe ein gemeinsames Verständnis, was jeweils gut oder schlecht sei, und daher auch ein gemeinsames Verständnis, was mit diesen Wertausdrücken gemeint sei (15f.). Zudem: „Niemand ist ohne sittliche Prägung“ (48). Nach diesem kurzen Blick auf Autor und Adressaten gibt V. uns eine Definition und nennt zwei Pflichten.

E. ist für V. eine Disziplin (10), ist systematische Orientierungsgeberin (9) und „Konfliktwissenschaft“ der lösbaren und der unlösbaren Konflikte (18). Sie will klären, was das Gute ist und „wie das Gute in Gestalt des guten gemeinsamen Lebens der Menschen möglich ist“ (9, 15 und das gesamte 4. Kap.). Wenn wir ernsthaft vom „Guten“ sprechen, so dürfen wir davon ausgehen, dass sich in diesem Gesprächsraum (auch: 145) Lösungen und Beiträge zum guten Leben entwickeln lassen. Dabei hat die „E. nur eine Autorität relativ zu dem wissenschaftlichen Gewicht der Gründe und Begründungen, die sie anbieten kann“ (48). Indem er, V., den Maßstab des Guten herausarbeiten wolle, stehe seine E. jenseits der Einteilung in deontologische und teleologische Ethiken (434, zu Anm. 14, 47), denn diese beiden Stränge würden sich letztlich am Guten orientieren: Deontologen erhielten, so V., von ihm die Pflichten zugesprochen, Teleologen würden an ihm die Folgen messen. Sodann: Es bestehe *erstens* die Pflicht, nach dem Guten zu suchen (16), dessen Begriff vage (235, 241, 346) und das selbst unbeständig sei (27): Ein von V. immer wieder angesprochener Punkt! Dazu sei uns der moralische Sinn gegeben (33–69), er sei zu bilden und zu überprüfen (35f.), er bleibe unverzichtbare Hilfe dafür, das Gute zu erspüren. Eine *zweite* Verpflichtung fordere, dass das einzelne sittliche Urteil mit dem eigenen Leben, dem Zusammenleben mit anderen, ja, mit dem „Ganzen der Menschheit“ verträglich sei. Es sei ein „durchrasoniertes“ Weltbild, in „Konsistenz und Kohärenz“ (17, 24) zu erstellen. – Nach dieser Kurzvorstellung geht Rez. die Gliederung von V.s Werk durch.

E., so heißt es im I. Kap. „Sitte und Ethik“ (33–114), legitimiere ihre Urteile durch Verweis auf „sittliche Tatsachen“, geltende Grundnormen, die anerkannt, nicht weiter rechtfertigbar oder begründbar und unersetzbar seien (33). „Ethische Urteile haben einen gemischten Charakter, weil sie ihrem theoretischen Anspruch nach von zugrunde liegenden Wertannahmen abhängen“ (24). Die weiteren Kap. geben das Verhältnis, das V. bedenkt, immer deutlicher zu erkennen: die Beziehung von „Sitte“ und „E.“. Die von V. besprochenen Fälle belegen für V. die faktische Abhängigkeit der E. von der Sitte und die sittlich notwendige Unabhängigkeit der E. von der Sitte.

Das II. Kap. ist „Ethik als Konfliktwissenschaft“ (115–162) betitelt. In Zeiten grundlegender Änderungen der Lebensverhältnisse nehmen moralische Konflikte zu. E. wird versuchen, sie zu lösen oder sie wird aufzuzeigen haben, dass auf den betreffenden Konflikt gar nie völlig gerecht zu antworten ist. In diesem Fall wird E. der Gesellschaft eine bestimmte Umgangsweise empfehlen müssen. V. beschreibt zwei Typen von Moralkonflikten: Es sind zwei für sich berechnete Ansprüche oder Prinzipien gegeneinander abzuwägen; für eines von ihnen muss man sich entscheiden; ein Anspruch oder Prinzip

wird also zu kurz kommen (am Beispiel der Organtransplantation: Wer der zwei möglichen Empfänger soll das einzig zur Verfügung stehende Organ erhalten?, 122–127). Es gibt zweitens den moralischen Dissens (gezeigt am Beispiel der Auseinandersetzung um Abtreibungsregelungen: 128). Es treten aber auch Fälle normativer Überforderung auf (121). Ob der Begriff für die angeführten Fälle passt, sei dahingestellt. V. führt den Fall des Arztes an, welcher einerseits das Leben der Patientin retten und andererseits Leiden mildern will, und der somit über die geeignete Dosis eines Medikamentes zu befinden hat, welche beiden Zielen gerecht werden muss (141). V. führt aber unter dieser Rubrik auch Fälle an, in denen „mehr gewollt als gesollt“ ist (gezeigt am Fall der Spende eines Organs von einer lebenden Person an eine andere Lebende: „Keine Lebendspende ist ohne Risiko“: 148). Im Grunde kommen hier supererogatorische Akte zur Sprache (dazu V.: 150f.).

Im III. Kap. „Freiheit und Verantwortung“ (163–234) bespricht V. zuerst Fälle, welche uns im 21. Jhd. Verantwortung besonders als „Sorge“ verstehen lassen (Verantwortung für die Wahrheit am Krankenbett, um Klonen und Präimplantationsdiagnostik). Der Freiheitsteil dieses Kap.s bemüht sich um eine Klärung der „Willensfreiheit“.

Mit dem IV. Kap. „Das Gute, das Richtige und das gute Leben“ (235–294) schwenkt V. nun stärker auf das Anliegen des Buchtitels ein. War im Freiheitsteil Kant das Wort erteilt, so greift V. in diesem Kap. auf Platon und Aristoteles zurück. Das Gute ist Ziel (240, 242), es ist aus purer Möglichkeit ins Wirkliche zu überführen, und so bezeichnet V. das Gute als „eine mögliche Wirklichkeit“ (235). Menschen haben als Menschen immer irgendeine Zukunft. Fehlt das Gute, so können wir *heute* nicht gut leben und *morgen* überhaupt nicht mehr (289). Unter dem „Richtigen“ versteht V. „das moralisch Gute“ (241). Das gute Leben wiederum ist nicht rein moralischer Natur, sondern schließt nicht-moralische Bedingungen wie allgemeinen Wohlstand, gerechte Gesetze etc. mit ein (240). Das Gute zu wollen ist also keine rein moralische Zielsetzung.

Das V. Kap. „Das gute Leben und die Integration von Gütern“ (296–416) bespricht die Güterliste des guten Lebens, deren Integration und die Praxis gerechter Verfahren, vor allem der Verteilungsverfahren. Die Sorge für die gerechte Zuteilung können und dürfen wir nicht dem Markt überlassen (siehe aber 303). Es gibt vergleichbare und unvergleichbare Güter (305), teilbare und unteilbare (340), gegenständliche Güter und solche mit normativem Charakter (341). Letztere veranlassen V. zu Äußerungen über Religion und Christentum (auch schon 315). V. benennt als „das“ methodische Grundproblem der Ethik die Aufgabe der „Integration der Güter“ (336–386). Das unteilbare und nicht verteilbare menschliche Leben bedarf der teilbaren und zuteilbaren Güter (341). Für die je gelungener gerechte Zuteilung im gerechten Verfahren (347) sowie die Integration der einzelnen Güter ins menschliche Leben und untereinander führt V. die Maximenmethode ein. Er vergleicht sie in Aufgabe und Funktion mit dem „reflective equilibrium“ von J. Rawls bzw. Nelson Goodman (343f.), hält seine, die Maximenmethode, jedoch für dem Leben angemessener. Sie soll in ihrer Dreifalt von Knappheits-, Normen- und Integrationsmaximen helfen, die normative Qualität teil- und verteilter Güter zu bestimmen (347, 362) und die Güter zu einem Ganzen des guten Lebens zusammenzufügen (363). Das Wachstum der knappen Güter ist normativ zu lenken (358). Müssen Güter vorenthalten werden, so dürfen dabei weder die Menschenrechte verletzt (354) noch lebensgefährliche Verzichtleistungen abgerungen oder auferlegt werden (356).

Mit dem VI. Kap. „Die Möglichkeit des guten Lebens“ (417–429) sind wir nun bei der Antwort angelangt. V. kommt auf den Beitrag des Einzelnen, im Angesicht des Pluralismus zu sprechen, und erarbeitet moralische Regeln, wie zu kooperieren ist und welche Kompromisse einzugehen sind (422).

Soweit zur Struktur dieses Werkes. Nun zu seiner Beurteilung, wobei sich auf drei Punkte beschränkt wird.

Ein erster Punkt betrifft die Begründung des ethischen Urteils. Werfen wir dazu noch einmal einen Blick auf das I. Kap. Was ist nun „Sitte“ für V.? „Unter ‚Sitte‘ können wir diejenigen Kräfte und Werte verstehen, welche das Bewusstsein, die Gefühle und das Verhalten der Menschen positiv oder negativ bestimmen und ihnen im Alltag Orientierung geben.“ – Eine Aussage einer deskriptiven E.! (36). Müsste hier die Tatsache der

Pluralität der Gesellschaft nicht beherzter berücksichtigt werden!? – Nun spricht V. die Sitten nicht heilig: „Nicht alle Sitten sind aber über jeden Zweifel erhaben, weil nicht alle Sitten einen guten Einfluss auf das Verhalten der Menschen haben“ (36). Woher aber diese Bewertung der Sitte? V. geht vorsichtig voran. Zur E. führt nicht der Weg über die wiederum sittliche zu verantwortende Ablehnung der Sitte, sondern zum einen die Erkenntnis, dass Sitten unsicher geworden, undifferenziert sind und damit zu unkompetenten Ratgeberinnen in komplexer Gesellschaft absanken (39), sodann dass die „E. ... nach guten, überzeugenden Gründen jenseits des Gewöhnlichen, jenseits des sittlich Bekannten und Unstrittigen“ [sucht] (40). Das Suchen – als Faktum! In allen Bereichen kann Expertenwissen verlangt sein. Eine Grenze der E. besteht darin, dass sie zerfallene Sitten nicht erneuern kann (44). Der E. geht es als praktischer Wissenschaft (41) also um die Wahrheit bei der Begründung von Forderungen, Geboten und Verboten.

Im Unterabschnitt „Geltung und Rechtfertigung“ (44–57) errichtet V. nun eine beziehungsreiche Architektonik der Normbegründung in vier Begriffen. Wie Sitte zur E., so verhalten sich Geltung und Rechtfertigung zueinander (47). Beide, Geltung und Rechtfertigung, sind zu trennen: V. hat einen soziologischen Geltungsbegriff: „es gilt“ heißt „es wird beobachtet“, wohingegen „rechtfertigen“ bedeutet, gute Gründe für diese Norm zu haben. Ich räume ein, dass diese Trennung zu weniger sprachlichen Missverständnissen führt als die Dualität „gelten“ (soziologisch) und „gültig sein“ (normativ). Nun zieht V. gekonnt die Verbindungslinien: Geltung und Rechtfertigung sind vielfach verschränkt (46): Geltung kommt vor Rechtfertigung (47). Diese ist von Geltung abhängig, nicht aber die Geltung von der Rechtfertigung (47). Eine gut begründete Norm kann auch schon einmal der soziologischen Geltung entbehren (46f.). Geltung wird durch Rechtfertigung nicht geschaffen, auch nicht unmittelbar in Frage gestellt; Rechtfertigung führt nicht unmittelbar zur Wirksamkeit (60). Normen können ohne bekannte oder akzeptierte Rechtfertigung gelten; sie gelten, weil sie gelten (46); oder die Regel leuchtet schlicht ein; Beispiel: die Goldene Regel (46). – V. vertieft dieses „Network“ und spricht von Geltungsgründen, Gründe also nicht für die Rechtfertigung, sondern für die – soziologische – Geltung (47). Was gilt, stehe unter Begründungsdruck, es habe sich als geltend auszuweisen (45), ohne jedoch dabei jenen Rang an Reflexivität zu erreichen, welcher die Rechtfertigung auszeichne (47). Nun kommt nach Geltung, Rechtfertigung und Geltungsgründen ein vierter Begriff hinzu: Anerkennung. Sie kann den Gründen der soziologischen Geltung erwiesen werden; Anerkennung tritt aber auch auf der ersten Stufe der Rechtfertigung auf (47) – ; womit V. sich wieder der E. zuwendet. „Es gäbe keine E., wenn ihre Gründe nicht den Kriterien der Objektivität genügen würden“ (49). „Gründe müssen in der E. ... *verständlich, nachprüfbar, wahr, einschlägig und im Licht neuer Erkenntnisse revidierbar* sein.“ (41, leicht umgestellt 49) – Fünf Kriterien, Rechtfertigungskriterien, führt V. an, die nicht von Geltungsbedingungen und -gründen unabhängig zu konstruieren sind; was heißt: Sie sind zwar argumentativ von der Sitte unabhängig (49), doch bleibt diese der Sache nach vorausgesetzt. Sitte unterstütze die E. und das ethische Rechtfertigen, welches aber wiederum nicht auf die Sitte Einfluss nehmen könne (49). V. nennt ein ethisches Urteil dann und genau dann objektiv und wahr, wenn es diese fünf Kriterien erfüllt. „Ethische Urteile sollen einen objektiven Charakter haben“ (41); sie haben ihn, wenn sie auf solcherart vorgebrachte Gründe zurückgehen, und sie gehen zurück, wenn sich die Urteile nicht in den Augen der meisten Menschen als sittlich unangemessen herausstellen (42).

Nun zu den einzelnen Kriterien: Ob der Grund *verständlich* ist, bestimmen die Adressaten, die öffentliche *Nachprüfbarkeit* (50) von (Rechts-)Normen sei selbst eine ethische Pflicht! Die *Revidierbarkeit* (50) habe zu leisten, dass man mit dem gesicherten Fortschritt der Wissenschaft mitgehe, der über die Norm mitbefindet! „*Wahr*“ besage, dass die Norm einen Inhalt hat, den man für wahr und damit für begründet halte. Dass damit immer eine Haltung des (nicht religiös zu verstehenden!) Glaubens verbunden ist, belegt V. mit Wittgensteins „Über Gewißheit“ (52). Was man für wahr halte, seien Fakten, denen eine normative Natur zugeschrieben werde, so dass V. Humes Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses entkräftet (53). Und noch deutlicher: Als wahr sei anzuerkennen, was tatsächlich gelte (53). Damit mutiert geltendes Recht – durch Mehrheiten zustande gekommenes – zur Geltungsbedingung ethischer Urteile (53). „Objek-

tive "Gründe" seien allgemein vernünftigerweise anerkannte, also geltende Gründe; weshalb die „letzte Instanz“ der Rechtfertigung nicht eine meta-physische Instanz, sondern eben diese Anerkennung ist. „Die begrenzte historische Reichweite der wissenschaftlichen Begründungen macht die Objektivität ethischer Urteile ... von der Kultur- und Epochengeschichte abhängig“ (63). Wie tragfähig damit Letztreferenzen geworden sind, sagt der folgende Satz: „Ihr Anspruch auf Objektivität bleibt aber auf die Gegenwart bezogen und wird in dieser Hinsicht von historischen Veränderungen nicht tangiert“ (63). Allerdings flicht V. ein: „Welche Teile des Rechts in ethischen Urteilen vorausgesetzt werden, können wir nur von Fall zu Fall sagen. Schließlich können ethische Urteile auf gut begründete Weise geltendes Recht kritisieren und ihm sogar widersprechen“ (53). Mit welcher Rückendeckung?, frage ich. „Einschlägig“ (54): zur Sache passend. – Wie darf ich diese Kriterien bewerten? Ein radikaler Relativismus ist vermieden (69). Dazu ein Beispiel; es ist dem Embryonenschutz entnommen: Für V. ist es mit Blick auf die Sitte und die mit ihr verbundenen mehrheitlich erhobenen Ansichten nicht zu bewahrheiten, dass Mensch/Person-Sein schon ab der Verschmelzung von Samen und Eizelle gegeben ist, also darf der Schutz des entstehenden menschlichen Lebens (sprich: Menschen) später ansetzen (104); Embryonen sind nicht Zwecke an sich selbst, ermöglichen aber die spätere Existenz von Zwecken an sich (103); diese Feststellung führt weiter zur Prüfung darüber, ob und inwieweit Embryonen verzweckt (instrumentalisiert) werden dürfen. Antwort: Embryonen sind vor dem Gebrauch zu beliebigen Zwecken zu schützen (103). Entgehen wir so leicht, wie V. meint, einer Unterordnung unter Mehrheiten, die sich im kulturellen Leben bilden, und/oder der sozialen Evolution? (69).

Es gibt also objektiv geltende ethische Urteile, doch werden sie nie von der absoluten Geltung von Werten gestützt (316), die ethische Argumentation ist an der soziologischen Anerkennung aufgehängt. Haben wir es dann noch mit einer im strengen Sinne sittlichen Verpflichtung zu tun?

Zweitens ist V.s Entwurf daraufhin zu befragen, womit sich denn die relative Unabhängigkeit der E. von der Sitte begründe. Der Einfluss der Sitte auf die E. müsse kontrollierbar sein, heißt es später (62). Ein schlichter Ersatz der E. durch die Sitte kommt für V. nicht in Frage (63). Die Abhängigkeit der E. von der Sitte ist eine Tatsache; es gehe nur um das „wie abhängig“ und „wie unabhängig“ (61). „Mehr als eine Teilautonomie der Sitte gegenüber kann die E. nicht erreichen ...“ (58). Höchst zurückhaltend äußert sich V. zur Frage, ob eine E. nicht auch die Aufgabe hat, kritisch an der Sitte zu arbeiten, sie in Frage zu stellen. Er lässt durchblicken, wie sehr er der Reflexion zersetzende Kraft zuspricht und dass er, so scheint es dem Rez., eher eine unbillige Lösung als den starken Abbau oder die Verunsicherung gelebter Moral in Frage nehmen möchte (60). „Die Geltung ethischer Begründungen setzt Bedingungen voraus, die von den Begründungen nicht geschaffen werden“ (58). Wo es nun aber gegenüber geltender Sitte gute Gründe gebe, ihre Geltung aus ethischen Gründen in Frage zu stellen (67), helfe nur das offene Verfahren zur Klärung und zur eventuellen Durchsetzung des Guten. So weist V. auf die Verderbnis der „Sitte“ durch die Nazis hin (89). In diesem Fall habe sich die E. auf ihre eigenen Geltungsbedingungen zu besinnen und „auf erzieherischem Weg“ die Sitte wiederherzustellen. Diese Ausführungen V.s bleiben blass. Womit man begründet den Nazis hätte entgegenzutreten können, wird hier nicht deutlich. Als weiteres Beispiel diene uns hier die von V. angeführte, diskutierte Frauenbeschneidung. Weswegen ist sie abzulehnen? Wegen der Gesundheits- und Lebensgefährdung und der Integritätsverletzung. Ihr Vollzug selbst ist inhuman; unfrei sind ja die Frauen. Doch es gibt „Sitten“, die die Frauenbeschneidung für gerechtfertigt, für notwendig halten. V. kann nun im Namen seiner E. erst einmal keine Verurteilung dieser „Praxis“ aussprechen. Er sagt jedoch, dass wir es bei der Frauenbeschneidung mit einer „objektiv ethisch zu verurteilenden, verwerflichen sittlichen Praxis zu tun“ haben (93): Sein Argument lautet: Es würden Menschenrechte durch die Frauenbeschneidung verletzt werden. Von der zu verurteilenden Praxis leitet V. die Verurteilung des „Instituts“ ab. Es gebe einen Verfassungs- und Menschenrechtskonsens in unseren Gesellschaften, „eherne Fundamente“, „die der Sitte ihren Charakter und der E. ihre Voraussetzungen geben“: Einverstanden, auch ich möchte daran festhalten, nur dies nennt man eben einen Verfassungs- und Menschenrechtspositi-

vismus: Die Ablehnung der Frauenbeschneidung ist für nordatlantische Gemeinschaften wohl selbstverständlich, nicht aber immer noch für Gesellschaften mit Frauenbeschneidung (90)? Gefordert wäre vielmehr eine universale Begründung dieser Menschenrechte! Ich finde es bezeichnend, daß V., der über so vieles spricht, kein Wort über das Folterverbot verliert. Ein weiteres Beispiel: E. hat der Sitte nicht in jedem Fall Recht zu geben (113): Die Todesstrafe, wiederum von der „Sitte“ in manchen und nicht wenigen Staaten gebilligt und gefordert, verstoße, so V., gegen die Menschenwürde. Also doch ein a priori, ein unbedingt geltender Wert, aus dem sich Normen ableiten lassen würden? V. spricht selbst sogar von seinem Apriorismus (113) und verteidigt sich. An seinem Ansatz mit der gelebten Sitte als letztem Grund festzuhalten und trotzdem eine universale Ächtung der Todesstrafe zu begründen, eben auch für Länder, deren Sitte sie fordert, zwingt V. zu eigenartigen wenn auch respektablen Verteidigungslinien seiner Position (113f.).

Ein dritter Punkt ist zu erwähnen. Unter dem Titel „Die Befähigung, moralisch zu handeln“, spricht V. davon, dass „wir Menschen uns tatsächlich selbst dazu nötigen, dem zu folgen, was moralisch geboten ist“, und dass wir uns dazu berechtigt Hoffnung auf Glückseligkeit machen müssen (160). Wir haben „keinen wirklichen Grund für eine berechtigte Hoffnung auf Glück ..., wenn wir ein pflichterfülltes Leben führen“ (159), und doch – „wir kommen auch heute nicht ohne Hoffnung aus“ (160). V. richtet sich, so meine ich, im Besonderen an jene „wachsende Zahl von Menschen, die nicht an Gott glauben und sich dennoch für ein moralisch integriertes Leben entscheiden wollen“ (161). Was kann er ihnen sagen? Seine Antwort: Die metaphysische Perspektive, die Kant in seiner Vernunftreligion ‚Gott‘ nannte und als Ideal der untrüglichen, integren Beurteilung der eigenen Moralität verstand, ist unverzichtbar (162). Damit warnt er einerseits zu Recht vor einer Leistungs- und Verdienstethik und der schon angesprochenen Überforderung des Menschen. Moralität ist notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für ein gutes Leben (162). Ein solches ist ein Geschenk. Zu Recht sieht V. nicht mehr wie Kant die Gefahr, dass Menschen moralisches Handeln unterlassen, und sich gleichsam – faul werdend, leichtsinnig – der Gnade in die Arme werfen (161). Welchen Inhalts ist aber diese metaphysische Perspektive? V. „Wir hoffen nicht auf eine Glückseligkeit, wie Kant sie verstand“, dann eher soziologisch: viele Menschen glauben nicht an ein Leben nach dem Tode (160); was bleibt also an Gehalt dieser Perspektive? Ich lese aus dem mehrfachen Ansetzen Vs heraus: Die Erwartung, dass unser Handeln von einer nicht zu betrügenden Instanz beurteilt wird (162; wobei ich „Instanz“ sinngemäß hinzugefügt habe), des Weiteren eine Erwartung, dass moralischer Lebenswandel irgendwie belohnt werden würde (160) und dass man „sich unter den Augen Gottes wähnt (!)“ (161). Die Ehrlichkeit des Ringens um Antwort übersteigt die Griffigkeit der Auskunft.

Fazit: V. hat einen zum Nachdenken zwingenden E.-Entwurf vorgelegt, in dem sittliches Handeln (im Sinne Kants) sich erst einmal, jedoch nie kritiklos auf das Ethos der Gesellschaft verlässt; E. ist eine relative Selbständigkeit gegenüber dem Ethos einzuräumen; ethische Urteile sind dann aber auch wiederum von vernünftig argumentierenden Mehrheiten her zu besorgen. Manche Ausführungen und Argumentationen Vs zeugen noch von lebendiger, ergebnisoffener Überlegung. Und damit sei eine sehr positive Seite gemeint: V. geht dialogisch vor, nimmt den Leser in die, wenn auch gelegentlich gewundenen Argumentationen und Überlegungen mit hinein. Den Lesern wird nie von oben her ihre ethische Nahrung aufgetischt, sondern vornehm, in lesbarer Form, sicherlich sehr wort- und satzreich, eine Orientierungsmöglichkeit angeboten. Die Zahlenangaben des Personenregisters sind leider ziemlich verrutscht. N. BRIESKORN S. J.

RECKI, BIRGIT / AHL, INGMAR / MEYER, SVEN (HGG.), *Kant lebt*. Sieben Reden und ein Kolloquium zum 200. Todestag des Aufklärers. Paderborn: Mentis 2006. 221 S., ISBN 3-89785-248-9.

Kant lebt! Wer hätte das vermutet, nachdem vor nicht allzu langer Zeit in aller Welt, besonders aber in Deutschland, sein 200. Todestag begangen wurde? Aus einer von der ZEIT-Stiftung und der Patriotischen Gesellschaft von 1765 in Hamburg veranstalteten