

Eine der Legenden, die B. zerstört, ist Freuds Meinung von den drei „Demütigungen“, die die Menschheit durch die Wissenschaft erdulden musste, beginnend mit Kopernikus, der sie aus der Mitte des Universums vertrieb, und gefolgt von Darwin und Freud selbst. B. untersucht die erste Demütigung und stellt fest, dass sie eine Erfindung ist. Denn im Mittelalter war das (seit Ptolemäus) dominante, astronomisch begründete geozentrische Modell des Sonnensystems keineswegs mit dem Gedanken verbunden, die Erde (und mit ihr der Mensch) stünden, dem Rang nach, im Zentrum der Welt. Es gibt nur einen einzigen Autor, auf den das zutrifft. Die erdrückende Mehrheit aber ist anderer Auffassung. Für sie ist die Erde, weil im Zentrum der Sphären, „ganz unten“, während das Erhabene, nämlich die alles umschließende Sphäre des Fixsternhimmels und die Welt der Engel, hoch oben und außen liegt. Die irdische Materie ist die größte von allen. Auf der anderen Seite „erlöste“ der Heliozentrismus die Erde aus ihrer niedrigen, sublunaren Position, indem er sie selbst unter die Gestirne versetzte.

B. versteht sein Buch als einen Schritt in Richtung auf eine vergleichende, interkulturelle Mediävistik. Zugleich ist es ein Plädoyer dafür, aus dem Gesamtbewusstsein der europäischen Philosophie nicht mehr wie bisher auszuschließen: das Mittelalter im Allgemeinen und den jüdischen und moslemischen Anteil daran im Besonderen. Beiden Zielsetzungen dient es in hervorragender Weise durch die Breite der Bildung, die Tiefe der Fragestellungen und den mit Humor gewürzten, flüssigen Stil der Darstellung. Eine Übersetzung ins Deutsche wäre sehr zu wünschen.

G. HAEFFNER S. J.

ESSER, ANDREA, *Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart* (Spekulation und Erfahrung: Abteilung 2, Untersuchungen; Band 53). Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2004. 436 S., ISBN 3-7728-2237-1.

Im angelsächsischen Raum wird Kants Ethik vor allem in der Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus diskutiert. Die Debatte, welche der beiden Ansätze die bessere Moralkonzeption liefere, wurde dabei durch den Auftritt der Tugendethik relativiert. Autoren wie Elizabeth Anscombe, Philippa Foot oder Bernard Williams wiesen darauf hin, dass es sich bei beiden Konzeptionen jeweils um ein rationales Prinzip handelt, wodurch die charakterlichen Tugenden der aristotelischen Ethik außen vor blieben. An Kants Prinzip des kategorischen Imperativs richten sich dabei insbesondere die Vorwürfe, dass Kants Prinzip im Anspruch zu rigoros, in Bezug auf konkrete moralische Forderungen leer, gegenüber den Anliegen der Menschen äußerlich und utilitativ auf eine unhaltbare Zwei-Welten-Ontologie gestützt sei.

Ziel von Essers (= E.s) Buch: *Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart* ist es zu zeigen, dass Kant den selbst gesteckten Anforderungen der gegenwärtigen Tugendlehre besser gerecht wird. Nicht nur gehe die gegenwärtige Tugendethik unzureichend auf Aristoteles zurück, sondern deren Anliegen einer „nicht-metaphysisch begründeten, konkreten, kontextbezogenen, dennoch aber verbindlichen Orientierung unseres Handelns“ (136), die zudem noch nicht äußerlich sein solle, werde besser durch Kants Ansatz erfüllt (138). Dieser sei dabei nicht, wie oft kritisiert wird, eine reine Prinzipienethik, rigoros und metaphysisch, sondern insbesondere seine Tugendlehre, wie er sie in *Metaphysik der Sitten* darlege, erfülle die von der Tugendethik gestellten Ansprüche.

In fünf Hauptteilen behandelt E.s Buch zunächst die Tugendethik und deren Beziehung zu Aristoteles (Teil I). Im Anschluss stellt es kurz Kants Projekt als Konstruktivismus und Lösung der Anforderungen dar (Teil II). Danach wendet es sich Kants Grundlegungsschriften und der Begründung seiner Ethik zu (Teil III), bevor es Kants Konstruktivismus gegen den so genannten „radikalen Konstruktivismus“ abgrenzt (Teil IV). Schließlich skizziert es Kants Tugendlehre als eine innerliche, konkrete, aber dennoch verbindliche Orientierung des menschlichen Handelns (Teil V).

Der erste Teil des Buches setzt sich ausführlich mit der gegenwärtigen Tugendethik und Aristoteles auseinander. Dabei werden die Positionen verschiedener Autoren (MacIntyre, Foot, Nussbaum, Williams) einzeln beschrieben, und es wird als unzureichend empfunden, die selbst gesteckten Ziele zu erreichen. Zwischen den einzelnen Be-

sprechungen gibt es Exkurse zu Aristoteles, die zudem nachweisen, dass sich die tugendethischen Ansätze nicht wirklich auf Aristoteles berufen können.

Obwohl die verschiedenen Ansätze Unterschiede aufwiesen, so sei ihnen doch gemeinsam, dass sie gegenüber einer als zu abstrakt empfundenen Prinzipienethik, in der ein oder wenige Prinzipien den moralischen Wert bestimmen, eine konkrete, kontextnahe und nicht durch Metaphysik begründete, aber doch verbindliche Orientierung geben wollten. Um kontextnah und konkret zu sein, versuchten einige Autoren, Tugenden aus den faktischen Meinungen und Traditionen bestimmter Gemeinschaften empirisch zu erheben. Diese Theorien, so E., in denen Tugenden als Mittel zum guten Leben verstanden würden, hätten aber nicht nur keine Ressourcen, das gute Leben weiter zu spezifizieren, sondern seien durch ihren Ansatz einem Relativismus der Traditionen (MacIntyre) bzw. zwischen Individuen (Foot und Nussbaum) ausgesetzt. Das aber verletze das selbst gesteckte Ziel einer verbindlichen Orientierung.

Auch die tugendethischen Ansätze von Bernard Williams und John McDowell könnten die Verbindlichkeit nicht gewährleisten. Ihr Anliegen sei es, gegen die Äußerlichkeit moralischer Prinzipien zu argumentieren. Es müssten vielmehr die Gründe innerlich sein, um den Handelnden motivieren zu können und auch für ihn Gründe darzustellen. Diese Gründe müssten sich daher aus den faktischen Wünschen und Projekten des Handelnden ergeben. Somit sei auch hier die Orientierung auf ohnehin bestehende Projekte beschränkt – so E. –, es sei denn, man erlaube äußerliche Einflüsse, um sich von ihnen kritisch distanzieren zu können (109). Ohne diese Einflüsse sind die Ansätze wieder einem Relativismus ausgesetzt, mit ihnen könnten auch diese Ansätze keine interne Orientierung geben.

Die gegenwärtigen Tugendethiken erreichten dadurch nicht ihr selbst gestecktes Ziel einer verbindlichen Orientierung, sie könnten sich zudem aber auch nicht auf Aristoteles berufen (29, 61). So gewinne Aristoteles die Tugenden nicht aus einer empirischen Erhebung von Meinungen. Stattdessen verstehe Aristoteles Tugenden als Mittel zum menschlichen *Telos*, dem obersten Ziel des Menschen. Dieses Ziel sei vorgegeben und bestehe in der artspezifischen Leistung des Menschen als das, was den Menschen von allem anderen unterscheide. Für den Menschen sei das die Tätigkeit der Seele gemäß der Vernunft. Tugenden seien die Eigenschaften, die dabei helfen würden, diese spezifische Leistung in hervorragender Weise auszuüben (47). Das *Telos* des Menschen werde aus der Metaphysik gewonnen. Das Verfahren sei jedoch nicht eine empirische Induktion, wie es die Tugendethik favorisierte, sondern eine Intuition des Geistes. In der *Nikomachischen Ethik* dienten Beispiele daher nur dazu, das Allgemeine im Einzelnen intuitiv zu erfassen (89f.). Dadurch, dass das *Telos* der Entscheidung des Einzelnen entzogen sei, begründe die Metaphysik eine Orientierung, die zugleich intern und verbindlich sei. Die Tugendethik könne also nur verbindlich sein und sich auf Aristoteles berufen, falls sie auch seine Metaphysik übernehme (130f.).

Der zweite Teil des Buches ist eine kurze Überleitung zu Kant. Die Kernthese ist dabei, dass Kant den heutigen Anforderungen an eine Ethik, wie sie von der Tugendethik formuliert werden (eine konkrete, kontextnahe, interne, aber verbindliche Orientierung, die nicht-metaphysisch begründet wird), besser gerecht werde, als die Tugendethik und Aristoteles es würden. Kants Begriff der Autonomie, wie er ihn in der Grundlegung herleite und durch den kategorischen Imperativ nicht-metaphysisch begründe, liefere eine interne, aber verbindliche Orientierung, während die Tugendpflichten in Kants *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten* den kategorischen Imperativ kontextnah und konkret auf die Situation des Menschen anwendeten.

Im dritten Teil des Buches schildert E. die Begründung der Moral, wie sie Kant in der *Grundlegung* und *Kritik der praktischen Vernunft* darlege. Kants Ansatz charakterisierte sie dabei als „kritischen Konstruktivismus“ (245), da er seine Ethik weder empirisch noch durch eine metaphysische Setzung begründe. Vielmehr gehe es Kant in der *Grundlegung* um die Berechtigung unserer faktisch erhobenen moralischen Ansprüche (151). Der Geltungsdiskurs decke dabei die Bedingung der Möglichkeit der Moralität auf. Diese Bedingung sei das praktische Gesetz oder der kategorische Imperativ, wie ihn Kant mit dem Begriff der Autonomie herleite: Jede konkrete Absicht sei nur als Ergebnis einer Selbstbestimmung möglich, d.h., wir müssten uns die Fähigkeit, unser Wollen

selbst zu kontrollieren, zuschreiben, wenn wir uns als Handelnde verstehen wollten. Da diese Selbstbestimmung auch ohne Inhalte gedacht werden könne, führe dies auf die Struktur der bloßen Form der Gesetzmäßigkeit (157). Da man sich ohne diese Selbstbestimmung weder als Handelnder verstehen noch konkrete Inhalte bestimmen könne, sei die gesetzmäßige Struktur die Bedingung der Möglichkeit jeglichen (also auch des moralisch guten) Willens. Während sich die Struktur analytisch aus dem Begriff des reinen Willens ergäbe, so erscheine sie der menschlichen Willkür als ein unmittelbarer Sollensanspruch oder Faktum. Die Struktur sei dadurch dem Willen innerlich und verbindlich zugleich. Sie fordere, keine Inhalte zu wählen, die die Selbstbestimmung zerstören würden (159). – Dieser Geltungsdiskurs sei weder empirisch noch metaphysisch, sondern kritisch. Ihm gehe es darum, die intelligible Struktur unserer moralischen Beurteilungen aufzudecken. Der Begriff ‚intelligibel‘ richte sich dabei nicht auf eine metaphysische Seinssphäre, sondern bezeichne ganz allgemein Voraussetzungen im Urteil erhobene Ansprüche (200).

Im vierten Teil grenzt E. sehr ausführlich Kants kritischen Konstruktivismus vom radikalen Konstruktivismus ab, wie er z.B. von Hejl, aber in Teilen auch von Luhmann vertreten werde. In der Ethik wolle der radikale Konstruktivismus wie die Tugendethik den konkreten Mensch und seine fundamentalen Bedürfnisse zum Maßstab erheben, so dass keine äußerlichen Standards benötigt würden (210). Da Menschen und ihre Werte unterschiedlich seien, gäbe es eine Pluralität der Werte. Aufgabe der Ethik sei es, diese Pluralität zu erhalten, ohne in einen Relativismus zu verfallen (224). Die Ethik sei eine Theorie zweiter Ordnung, mit der der Relativismus dadurch ausgeschlossen werde, dass Toleranz (sowie Verantwortung und Begründungspflicht) gefordert würden. Dabei werde – so E. – die Toleranzforderung aber ultimativ auf den Wunsch, mit anderen koexistieren zu wollen, begründet (232), wodurch die Moral des radikalen Konstruktivismus – im Gegensatz zu Kants kategorischem Imperativ – nur aus hypothetischen Imperativen bestünde.

Ziel des fünften und bei weitem längsten Teil des Buches ist es, Kants kritischen Konstruktivismus auf die *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten* anzuwenden (246) und gegen die Vorwürfe des Formalismus und der Praxisferne zu verteidigen (248). E. akzeptiert dabei implizit den Vorwurf, dass Kants Konzeption, wie er sie in der *Grundlegung* darlegt, formalistisch und praxisfern sei. Sie glaubt aber auch, dass die *Grundlegung* und *Tugendlehre* unterschiedliche Funktionen haben und dass die Ableitung konkreter Orientierungen in der *Tugendlehre* erfolgt. So lasse es die *Grundlegung* zu, dass ein Handelnder nie eine Maxime wählte, die verallgemeinerbar sei (241 f.), wohingegen dieses Problem durch die Tugendpflichten der *Tugendlehre* gelöst werde. Tugendpflichten seien – im Gegensatz zur Tugend als Stärke im Überkommen von Hindernissen – objektive Zwecke, die zugleich Pflicht seien. Die Tugendpflichten ergäben sich aus der Anwendung des kategorischen Imperativs auf die besondere Natur des Menschen (243). Diese Zwecke seien notwendig, da die menschliche Willkür immer auf einen Zweck gerichtet sei und man daher auf die Sittlichkeit gerichtete Zwecke benötige (253). Die Zwecke, die zugleich Pflicht seien, forderten vom Handelnden aber nicht, bestimmte Handlungen zu vollführen oder zu unterlassen, sondern sie forderten, den objektiven Zwecken entsprechende Maximen zu bilden (255). Eine Maxime sei dabei nicht als psychologische Privatsache zu verstehen, die durch Introspektion erkannt werde. Sonst sei es möglich, dass auch die größte Verfehlung durch eine gute Absicht rechtfertigbar sei (273 f.). Vielmehr seien Maximen Strukturen, die verschiedene Handlungen zu einem Sinnzusammenhang verbänden. Ontologisch seien es Relationen von Handlungen, die ohne die Handlungen nicht vorlägen. Maximen würden so in der Reflexion auf Handlungen gewonnen, die durchaus auch von Außenstehenden durchgeführt werden könne (277 f., 246). Zum Beispiel könne eine Einzelhandlung als selbstlose Hilfeleistung aufgefasst werden, die sich durch die Reflexion auf weitere Handlungen des Subjekts als selbstsüchtiger Akt, der auf Gegenleistung spekuliert, herausstellen könne (247). Gegenüber dem Recht gehe es der Ethik um diese Sinnzusammenhänge und nicht um Einzelhandlungen (310). Obwohl E. ihre Interpretation vom Strukturalismus eines Levi-Strauss oder Bourdieu herleitet, hält sie sie doch für kompatibel mit Kant (246, 278).

Allen Tugendpflichten, nach denen man die so verstandenen Maximen ausrichten sollte, sei gemeinsam, dass sie forderten, die Autonomie als Moralfähigkeit ihrer selbst und anderer (samt ihrer Bedingungen) nicht zu beschädigen und zu fördern (324). Kants verwirrende Bemerkungen zur Einteilung der Tugendpflichten löst E. dabei so, dass alle Tugendpflichten insofern weit seien, als sie sich nur auf Maximen bezögen und dem Handelnden deshalb (anders als Rechtspflichten) einen Spielraum ließen, wie die Tugendpflicht in eine Handlung umzusetzen sei. Daneben gäbe es aber dann enge und weite Tugendpflichten, je nachdem, ob sie die Zerstörung der Moralfähigkeit und ihrer Bedingungen *verbieten* oder die Förderung der Moralfähigkeit gebieten würden. Letztere seien weite Tugendpflichten, da es hier mehr Spielraum in der Umsetzung gäbe (361 f.). In der Einteilung folgt sie im Wesentlichen Kant (325), indem sie Pflichten gegen sich (eigene Vollkommenheit) und andere (fremde Glückseligkeit) unterscheidet, wovon es dann jeweils enge (vollkommene) und weite (unvollkommene) sowie Tugendpflichten gegen den natürlichen und den moralischen Aspekt des Menschen gäbe. Unter diesen verschiedenen Aspekten ließe sich dann die allgemeine Forderung des kategorischen Imperativs, die Moralfähigkeit und ihre Bedingung zu erhalten und fördern, konkreter ausformulieren. So sei z.B. der exzessive Umgang mit Genussmitteln verboten (als vollkommene Pflicht gegen sich selbst als natürliches Wesen), da die Moralfähigkeit als Freiheit behindert werde und Anschlusszwänge hervorgerufen würden (359). Auch bei Pflichten gegen andere fordere der kategorische Imperativ (in der Selbstzweckformel) die Moralfähigkeit anderer zu fördern (Liebespflichten) und zu erhalten (Tugendpflichten aus Achtung). Insgesamt ließe sich durch diesen Ansatz aber kein vollständiges System entwickeln, sondern durch welche konkrete Handlung man eine Tugendpflicht verwirkliche, sei immer auch durch die jeweilige Kultur, Gesellschaft und Gruppe geprägt, die bestimmten, durch welche Handlung man z.B. Achtung und Dankbarkeit ausdrücke (389).

E.s Buch ist kein Textkommentar zur *Tugendlehre*. Vielmehr geht es ihr darum, Kants *Tugendlehre* für den heutigen systematischen Kontext fruchtbar zu machen und darin zu verteidigen. Dazu zeichnet sie das Grundmuster von Kants Projekt. Ihre Ausführungen bestechen durch das konsistente Bild, das sie von Kants Ansatz zeichnet und das die gängigen Vorwürfe gegen Kants Ethik lösen kann, durch die (metaphysisch) bescheidenen Annahmen, mit denen sie auskommt, und den Umfang der Themen und Literatur, den sie behandelt. – Berücksichtigt man ihr Anliegen und die Fülle der Themen, so soll es nicht verwundern, dass nicht jedes Detail zweifelsfrei geklärt ist. So lassen sich z.B. folgende Fragen stellen: a) Folgt aus der Selbstbestimmung alleine wirklich schon der kategorische Imperativ (157 ff.)? Ist es nicht möglich, dass jemand sich bei jeder Entscheidung neu bestimmt, ohne dass man dem Imperativ untersteht? b) Handelt es sich bei Maximen wirklich nur um Relationen von beobachtbaren Handlungen (278, 246)? Würde es nicht genauso die gängigen Vorwürfe lösen, falls sie auch eine psychologische Dimension hätten, indem man sie (im Einklang mit Kants Text) als Prinzipien versteht, die bewusst oder unbewusst angenommen werden und durch Handlungen verifiziert werden? c) Wie lässt sich die Freiheit auch theoretisch begründen (370), ohne auf eine Zwei-Welten-Lehre Bezug zu nehmen? d) Vermeidet ihre Lösung des Lügendilemmas, dass man einen Mörder, der fragt, ob man eine gewisse Person versteckt hält, zwar nicht belügen, ihm aber doch die Aussage verweigern dürfe, wirklich das Unbehagen, das viele in diesem Punkt gegen Kant empfinden (261 f.)? Muss der Mörder das Schweigen nicht als Eingeständnis werten, wodurch Kants Ansatz nicht der Intuition vieler gerecht wird, dass man in diesem Fall lügen dürfe? – Der Erfolg von E.s Projekt, das an die Arbeiten von O'Neills erinnert, wird nicht zuletzt davon abhängen, ob diese Details zufriedenstellend gelöst werden können. E.s generellen Ansatz halte ich jedoch für außerordentlich vielversprechend, um Kant auch in den angelsächsischen Diskussionen, die sich an einer bescheidenen Metaphysik orientieren, zu verteidigen. Deswegen kann ich E.s Buch jedem mit Nachdruck empfehlen, der sich für die richtige Interpretation von Kants Ethik oder für eine systematische Ethik interessiert.

O. SENSEN