

sich selbst sein könne. Kerstein (= K.) kritisiert dieses Argument: Selbst wenn die genannten Kandidaten zu Recht ausgeschlossen würden, bliebe doch die Frage, ob Kant nicht andere Kandidaten übersehen habe. Auch Allen W. Wood sehe die Schwächen des Ausschluss-Arguments, nach ihm bringe jedoch der folgende Abschnitt (428, 34–429, 13) ein positives Argument: Wenn ein Handelnder sich Ziele setzt, dann haben diese für ihn notwendig einen Wert. Ein Handelnder kann jedoch seinen Zielen diesen Wert nur unter der Bedingung verleihen, dass er seine eigene vernünftige Natur für unbedingt wertvoll hält. K. ist der Auffassung, dass dieses „regressive argument“ durch den Text der GMS nicht gedeckt ist. Dagegen werde das Ausschluss-Argument von Kant an späterer Stelle ergänzt und untermauert. K. interpretiert 437, 21–33: Ein selbständiger Zweck „kann nun nichts anders als das Subjekt aller möglichen Zwecke selbst sein, weil dieses zugleich das Subjekt eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann ohne Widerspruch keinem anderen Gegenstande nachgesetzt werden“. Aber, so wendet K. ein, führt die Berufung auf den guten Willen zur Menschheit als Zweck an sich selbst? „Humanity and a good will are indeed two different things; for one can have humanity without having a good will“ (217). Ein Handelnder, so K.s Lösung, kann nach Kant niemals sicher sein, dass er oder ein anderer einen guten Willen hat. Kann er sicher sein, dass eine Person keinen guten Willen hat? Wenn wir das wissen könnten, dann wäre, so K., das Argument nicht gültig; „the argument would be worse than incomplete“ (220). Wenn wir es nicht wissen können, dann kann eine Person trotz des gegen teiligen äußeren Anscheins einen guten Willen haben, und sie ist folglich als Zweck an sich selbst zu behandeln. Aber ist, so die kritische Frage an K., dieser epistemische Umweg notwendig? Steht und fällt die Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst mit der Unmöglichkeit, zu erkennen, dass der andere keinen guten Willen hat? Geht es, wenn Kant vom „Subjekt eines möglichen schlechterdings guten Willens“ (437, 32) spricht, um eine epistemische oder um eine ontologische Möglichkeit? Die Antwort kann nur lauten: Es geht um eine ontologische Möglichkeit. Auch der schlechte Wille ist ein möglicher guter Wille, denn er kann wieder zu einem guten Willen werden. Die „Anlage für die Persönlichkeit“, d. i. „die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz“ gehört nach der Religionsschrift (Akad.-Ausg. VI 27 f.) notwendig zum Wesen des Menschen.

F. RICKEN S. J.

THE RE-EMERGENCE OF EMERGENCE. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion. Edited by *Philip Clayton* and *Paul Davies*. Oxford: Oxford University Press 2006. XIV/330 S., ISBN-10: 0-19-928714-7; ISBN-13: 978-0-19-9287-14-7.

Der Begriff der Emergenz besagt, dass in physikalischen Systemen das Ganze oft mehr ist als die Summe der Teile, d. h. dass auf jeder Ebene der Komplexität neue und oft überraschende Eigenschaften auftauchen, die nicht bekannten Eigenschaften der Elemente zugeschrieben werden können. In einigen Fällen macht es schlicht keinen Sinn, die emergente Eigenschaft den Elementen zuzuschreiben. So ist z. B. Wasser nass; dagegen ist die Frage, ob ein Molekül  $H_2O$  nass ist, sinnlos. Emergentisten schreiben dem Gehirn Bewusstsein zu und behaupten zugleich, dass kein einzelnes Neuron Bewusstsein hat. In der britischen Philosophie des späten 19. und des frühen 20. Jhds. hatte der Emergentismus viele Anhänger. In der Mitte des 20. Jhds. machten die Physik und die Biologie große Fortschritte in der Erforschung der fundamentalen Struktur der Materie und der molekularen Grundlagen der Biologie. Dadurch verlor der Emergentismus an Einfluss; stattdessen gewann der Reduktionismus Boden, der viele Eigenschaften der Materie in den Begriffen der Atomphysik und viele Eigenschaften des Lebens durch molekulare Mechanismen erklärt. Das habe sich in den letzten Jahrzehnten geändert, und zwar vor allem durch das Aufkommen der „sciences of complexity“ (chaos theory, network theory, nonlinear systems, self-organizing systems) (xi). – Bei der Kontroverse zwischen Reduktionismus und Emergenztheorie ist jeweils eine schwache von einer starken Version zu unterscheiden. Der starke Reduktionismus ist eine ontologische These: die Behauptung, dass das Ganze in Wirklichkeit nichts anderes ist als die Summe der Teile, und dass alle Begriffe und Theorien, die eine höhere Ebene annehmen, nichts anderes sind als Konventionen. Dagegen vertritt der schwache Reduktionismus ledig-

lich eine methodologische These; er hält die reduktionistische Erklärung der Natur für eine fruchtbare Methode. Ein Phänomen einer höheren Ebene ist gegenüber einer niedrigeren Ebene im starken Sinn emergent, wenn es aus der niedrigeren Ebene hervorgeht, aber die Wahrheiten über das Phänomen auf der höheren Ebene sich nicht aus den Wahrheiten über die niedrigere Ebene ableiten lassen. Eine Emergenz im schwachen Sinn liegt vor, wenn die Wahrheiten über das Phänomen auf der höheren Ebene angesichts der Prinzipien, welche die niedrigere Ebene bestimmen, lediglich unerwartet sind (David J. Chalmers, 244). Für den Begriff der starken Emergenz sind vier Merkmale wesentlich (Clayton, 2): (a) ontologischer Physikalismus. In der raum-zeitlichen Welt existieren nur die letzten von der Physik erkannten Bestandteile und deren Aggregate. (b) Eigenschaftsemergenz. Wenn diese Aggregate eine bestimmte Komplexität erreichen, tauchen genuin neue Eigenschaften auf. (c) Irreduzibilität. Diese emergenten Eigenschaften können nicht auf die Phänomene der niedrigeren Ebene zurückgeführt werden. (d) Kausalität nach unten (*downward causation*). Die Entitäten der höheren Ebene wirken kausal auf die niedrigeren Ebene ein. In der zweiten Hälfte des 20. Jhds. überwiegt nach Clayton der schwache Emergentismus, der sich in seinen Zielen nicht von einem nicht-reduktiven Physikalismus unterscheidet (26).

Die 14 Beiträge des Bds. sind in vier Gruppen gegliedert: I. The Physical Sciences; II. The Biological Sciences; III. Consciousness and Emergence; IV. Religion and Emergence. Teil III bringt u. a. einen emergenzskeptischen Aufsatz von Jaegwon Kim. Der Emergentismus müsse erstens zeigen, dass die emergenten Eigenschaften nicht lediglich Epiphänomene seien und dass sie gegenüber den physikalischen Phänomenen kausal wirksam sind; er müsse zweitens einen positiven Begriff der Emergenz entwickeln, der über die Irreduzibilität hinausgehe. Zu sagen, dass der Geist nicht auf den Körper reduzierbar sei, sage wenig über deren Verhältnis. David J. Chalmers expliziert die Begriffe der starken und der schwachen Emergenz. Gegenüber dem Bereich des Physischen gebe es nur eine im starken Sinne emergente Eigenschaft: das Bewusstsein. Weit offen bleibe jedoch die Frage, ob es eine starke *downward causation* gebe.

Im theologischen Teil IV entwickelt Arthur Peacocke ein pantheistisches Weltbild. Die Spitze des komplexen Systems der Welt bildet die Person, worunter der Mensch in allen seinen Aspekten verstanden ist: bewusst und unbewusst, emotional und rational, aktiv und passiv, individuell und sozial. Gott wirkt in einer Top-down-Kausalität auf alle Ebenen der Wirklichkeit ein, aber mit wachsender Intensität und wachsender Genauigkeit der Lokalisierung in der Zeit von der untersten physikalischen Ebene hinauf zur personalen Ebene, wo Gottes Handeln am intensivsten und am konzentriertesten ist. Gott ist in dem Sinne personal, dass er in besonderer Weise auf Personen einwirkt. Nach Niels Hendrik Gregerson findet die Diskussion über Emergenz auf drei verschiedenen, wenn auch aufeinander bezogenen Ebenen statt: der Ebene der Naturwissenschaft, der Philosophie und der Theologie. Er entwickelt aus der Sicht der Theologie fünf verschiedene Modelle, die religiös gesehen unterschiedlich anspruchsvoll sind: (a) Religiöser Naturalismus. Auf dieser Stufe genügt ein schwacher Emergentismus. Die religiöse Einstellung besteht in einer „natürlichen Frömmigkeit“ (279) gegenüber dem Reichtum der Formen, welche die Evolution hervorbringt; die Evolution ist jedoch nichts anderes als ein physikalisch-chemischer Prozess. (b) Sich entwickelnder theistischer Naturalismus. Gott wird gesehen als das emergente Ergebnis natürlicher Prozesse; diese Position hat eine Nähe zum Pantheismus. (c) Zeitloser Theismus. Gott ist das schöpferische Prinzip, dem gegenüber der Welt der Natur ontologische Priorität zukommt; die emergente Welt hat keinen Einfluss auf sein Wesen. (d) Zeitlicher Theismus. Gott ist gedacht als Ellipse mit zwei Polen: seine unveränderliche Natur und seine Natur, die sich durch ihre Beziehung zur Schöpfung verändert. (e) Eschatologischer Theismus. Die Emergenz lässt sich nicht allein durch die kausalen Kräfte der Natur erklären; die Aufwärtsbewegung der Evolution zu einer zunehmenden Komplexität kann nur durch das Mitwirken Gottes erklärt werden. – In seinem abschließenden Beitrag fragt Philip Clayton u. a., welche Formen des Theismus durch den Emergentismus, wenn auch nicht ausgeschlossen, so doch eingeschränkt würden. Er nennt ein rein zeitloses Verständnis der Gott-Welt-Beziehung, insofern es dahin tendiere, die Bedeutung von Zeit, Prozess und durchgreifender Veränderung in der natürlichen Welt zu unterschät-

zen; indirekt betroffen sei eine statische Sicht der göttlichen Natur, denn es sei, wenn auch nicht unmöglich, so doch schwer zu sehen, wie eine Natur, deren Merkmale Prozess und wechselseitige Beziehung sind, von einem Gott hervorgebracht sein soll, dessen Wesen beziehungslos ist. Die Emergenztheorie tendiere auch dahin, dogmatische Wissensansprüche über die Natur Gottes auszuschließen. Solche Ansprüche setzten die Möglichkeit eines zeitlosen Wissens voraus, während nach der Emergenztheorie die epistemische Situation sich ständig ändere.

F. RICKEN S. J.

HÖFFE, OTFRIED, *Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?* München: Beck 2007. 391 S., ISBN 978-3-406-55745-3.

Schließen Glück und Moral einander aus? Muss, wer glücklich sein will, gegen die Moral handeln, und muss, wer moralisch leben will, sein Glück aufs Spiel setzen? Diese Fragen stellen sich bereits im alltäglichen Leben, und Höffes (= H.) „Versuch in Fundamentaethik“ wendet sich deshalb nicht (nur) an den Moralphilosophen, sondern an Menschen, die im alltäglichen Leben stehen. Zu lernen sei hier nicht nur von der Philosophie, sondern ebenso von der Lebenserfahrung, von empirischen Wissenschaften und nicht zuletzt von der häufig zitierten Literatur. Die Frage nach dem Verhältnis von Moralität und Glück wird nach einem einleitenden ersten Teil, der auf Fragen der Metaethik, der Moralphysikologie und der Handlungstheorie eingeht, an zwei Ethiken gestellt: die Strebensethik (Aristoteles) und die Willensethik (Kant). Was beide verbindet, ist die Frage nach dem schlechthin Guten; verschieden ist die Antwort, worin das schlechthin Gute besteht. Der Unterschied ergibt sich aus dem Verständnis des Handelns: Versteht man das Handeln vom Ziel her, dann besteht „der Superlativ von ‚gut‘ im unüberbietbar, schlechthin höchsten Ziel“, und das Moralprinzip ist das eudämonistische Glück. Versteht man dagegen das Handeln vom Anfang her, „so besteht der Superlativ im Gedanken jenes allerersten Anfangs, den die Philosophie als Willensfreiheit oder Autonomie des Willens bezeichnet“ (14).

Während das Streben nach einem Ziel ausgreift, kommt es beim Wollen im engeren Sinn auf den Ursprung der Bewegung im Bewegenden an. Die Strebensethik, so H.s Kritik, denkt den Begriff der praktischen Vernunft nicht zu Ende. „Wird die Vernunft als eine praktische gedacht, so bedeutet sie eine Antriebskraft, die im Fall *reiner* praktischer Vernunft von allem, was nicht Vernunftcharakter besitzt, vor allem von aller praktischen Sinnlichkeit, frei ist“ (190). Der Wille, der sich selbst bestimmt, verdankt seinen Bestimmungsgrund sich selbst; er ist ein reiner und insofern ein freier Wille. Praktische Vernunft ist die Fähigkeit, Gründen zu folgen, und entsprechend der Reichweite der Gründe unterscheidet H. drei Stufen von Freiheit. Auf der ersten Stufe, der technischen Freiheit, richten die Gründe sich auf eine Mittel-Zweck-Beziehung; die zweite Stufe bilden die auf das Wohlergehen als Ganzes bezogenen pragmatischen Gründe. „Auf der dritten, moralischen Stufe schieben praktische Gründe alle Rücksicht auf das eigene Wohl beiseite [...] Erst auf dieser dritten, moralischen Stufe kommt die Willensfreiheit ins Spiel. Sie definiert sich von einer besonderen Art praktischer Gründe, ihrer in normativer Hinsicht höchsten Stufe“ (220f.). Was aber ist diese besondere Art praktischer Gründe? Das Moralkriterium ist aus dem Begriff der Moral zu gewinnen. Das auf diese Weise gewonnene Moralkriterium setzt sich aus drei Momenten zusammen: Es handelt sich (1) um einen Imperativ; (2) seinen Gegenstand bilden Maximen; (3) deren Moralkriterium liegt in ihrer Verallgemeinerbarkeit.

Ausführlich werden die Vorteile einer Maximenethik und ihr Verhältnis zu einer Tugendethik herausgearbeitet. Eine Maxime ist ein zum Charaktermerkmal gewordener Vorsatz, eine feste und unveränderliche Willensausrichtung, Gesinnung oder Haltung. Maximen, die moralisch sind, heißen Pflichten. H. wehrt sich gegen den Einwand, im Unterschied zu einer aristotelischen Tugendethik lasse Kants Maximenethik keinen Raum für die praktische Urteilskraft. Maximen – hier wird ein wiederholt hervorgehobenes Anliegen H.s deutlich – beziehen sich auf kulturübergreifende Lebensbereiche. Maximen sind subjektiv und deshalb gegen den Gegensatz von Moral und Unmoral indifferent. Das Kriterium, um sie zu prüfen, ergibt sich aus dem die Moral unterscheidenden Begriff der uneingeschränkten Verbindlichkeit: Moralische Grundsätze sind univer-