

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-

sal gültig; folglich sind nur Maximen, die den Test der Universalisierung bestehen, moralisch. Dazu muss geprüft werden, ob die Maxime „für die Menschen jedweder Kultur und Epoche gültig ist, selbst für Mitglieder anderer biologischer Gattungen, also für jene denkbaren «außerirdischen» Wesen, die ebenfalls die Fähigkeit zu praktischer Reflexivität besitzen“ (278). Als Beispiele für diesen Universalisierungstest bringt H. das Versprechen und das Depositum.

Hier ergeben sich einige kritische Fragen. (1.) Moralische Forderungen sind wahre kategorische deontische Urteile; als solche gelten sie für alle vernünftigen Wesen; in diesem Sinne sind sie universal gültig. Zu fragen ist jedoch, wie Universalität und Gültigkeit sich zueinander verhalten. Ist die Universalisierbarkeit ein Kriterium für oder eine Folge der Gültigkeit? Wenn das Urteil begründet und folglich gültig ist, gilt es für alle vernünftigen Wesen; aber kann die Universalisierbarkeit als Begründungsverfahren und als Kriterium für die Gültigkeit dienen? In diesem Fall müsste die Frage beantwortet werden, anhand welcher Kriterien sich entscheiden lässt, welche Maximen universalisierbar sind und welche nicht. Hierauf gibt das Beispiel des Versprechens, um nur darauf einzugehen, keine Antwort. „Wer ein Versprechen abgibt, geht eine Selbstverpflichtung ein. Im Fall des falschen Versprechens geht er sie aber in der Absicht ein, sie nicht zu halten“ (286). Hier liegt eine in sich widersprüchliche Handlung vor, und es bedarf keiner Universalisierung, um diesen Widerspruch zu zeigen. Die Universalisierbarkeit ist eine Folge davon, dass ein Urteil begründet ist, aber das Verfahren der Universalisierung ist keine Methode der Begründung. (2.) Wie Kants Maximen sind die aristotelischen ethischen Tugenden feste Gesinnungen oder Haltungen, die sich auf bestimmte Lebensbereiche beziehen. Der Unterschied liegt darin, dass die Maximen eines von ihnen verschiedenen Kriteriums bedürfen, während die Tugenden in sich vernünftig sind; es gibt keine ethische Tugend ohne Phronesis. Eine ethische Tugend ist die feste Ausrichtung, sich in einem bestimmten Lebensbereich richtig zu verhalten, und durch die Verbindung mit der Phronesis ermöglicht sie die Entscheidung, was hier und jetzt richtig ist. Die Maxime lässt, wie H. betont, Raum für die Urteilskraft, aber die Urteilskraft ist von der die Universalisierbarkeit fordernden praktischen Vernunft unterschieden, und wir erhalten keine Hinweise darauf, an welchen Gesichtspunkten die Urteilskraft sich orientiert. Das aristotelische Modell zeichnet sich durch seine größere Einfachheit aus. Es gibt für jeden Lebensbereich zwei charakterliche Grundausrichtungen: die Ausrichtung auf das richtige Handeln und die Ausrichtung, sich von der Neigung bestimmen zu lassen. Es gibt *einen* Begriff der praktischen Vernunft: die Phronesis oder praktische Urteilskraft, die bestimmt, was richtig ist und deren Urteile als Vernunfturteile universalisierbar sind. (3.) Die Autonomie ist nicht an den Formalismus gebunden; es ist keine notwendige Bedingung für die Autonomie der Vernunft, dass sie aufgrund eines rein formalen Kriteriums entscheidet. Die praktische Vernunft entscheidet autonom, wenn sie ein kategorisches deontisches Urteil fällt. Das lässt es offen, an welchen Gesichtspunkten sie sich bei diesem Urteil orientiert. Erst bei einem technischen oder pragmatischen praktischen Urteil gibt die praktische Vernunft ihre Autonomie auf. (4.) Die angeführten Unterscheidungen lassen den Gegensatz zwischen einer eudämonistischen Ethik, wie Aristoteles sie versteht, und einer autonomen Ethik als weniger scharf erscheinen, als er von H. herausgestellt wird. Eudämonie im Sinne des Aristoteles ist Autonomie, d.h. vernunftbestimmtes Handeln. Der von H. herausgearbeitete Unterschied lässt sich reduzieren auf einen Unterschied der Perspektive. Aristoteles fragt nach dem Ziel und Kant nach dem Ursprung des Handelns, aber beides wird inhaltlich durch die Autonomie der Vernunft bestimmt. Es wäre zu fragen, wie der aristotelische Begriff der Prohairesis sich zum Gegensatz zwischen Strebens- und Willensethik verhält.

H. behandelt ein Thema, das in der Moralphilosophie der letzten Jahrzehnte mehr oder weniger in Vergessenheit geraten oder bewusst als theologisch-metaphysischer Restbestand ignoriert worden ist: das Böse. Man kann dem Moralgesetz schlicht zuwiderhandeln oder den Verstoß als solchen ausdrücklich wollen. Der Begriff des Bösen besagt, dass die sittlich schlechte Handlung nicht nur bewusst begangen, sondern als solche gewollt wird. Die Strebensethik kennt diesen Begriff nicht; der Lasterhafte des Aristoteles handelt „nicht in absichtlichem Widerspruch, sondern erliegt einer beson-

deren Art von Täuschung“ (332). H. verweist auf die gigantischen Verbrechen des 20. Jhdts. Eine objektive Bosheit liegt vor, wenn das Übel mit Wissen und Willen verursacht wurde. Wie aber, so fragt H., „sieht es auf der subjektiven Seite aus?“ (337). Bei wiederholtem und freiwilligem Vollzug, so die vorsichtige Antwort, sei es zum Vorwurf, dass der Verstoß als solcher intendiert ist, nicht weit. H.s Antwort unterscheidet sich damit von der Kants, der bestritten hat, dass der Mensch sich den „Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder“ machen kann, denn dadurch würde „das Subjekt zu einem teuflischen Wesen gemacht werden“ (Akad.-Ausg. VI 35). Wer das Phänomen des Bösen leugnet, unterstützt die Gefahr einer Selbstüberschätzung; eine „Menschheit hingegen, die sich ihres natürlichen Hangs zum Bösen bewusst ist, rechnet mit der Möglichkeit, dass der Hang zum Ausbruch kommt, und trifft dagegen Vorkehrungen“ (339).

Macht Moral glücklich? H.s Antwort ist nicht zu trennen von der auf eine andere Frage: Warum soll man moralisch sein? Die Frage nach dem moralischen Sollen ist ihrerseits ein Gegenstand des moralischen Sollens. „Für die Moral kann durchaus ein kollektiver Vorteil [...] sprechen. Letztlich kann man aber für oder gegen die Moral nicht mit einem vormoralischen Argument, sondern nur auf dem Niveau der Moral selbst argumentieren [...]. Der Mensch darf in die Entfaltungsmöglichkeiten der praktischen Vernunft keine Bremse einbauen; er darf sich nicht als Freiheits- und Vernunftwesen verkleinern“ (307). Die Antwort auf die Frage ‚Warum moralisch sein?‘ kann also nur lauten: „aus einer Achtung seiner selbst als eines radikal [...] moralischen Wesens“ (357). Macht Moral also glücklich? „Letztlich spricht für die Moralität nicht das Glücksverlangen des Menschen, sondern sein Interesse, als Moralwesen mit sich selbst im reinen zu sein“ (361).

F. RICKEN S. J.

HOERSTER, NORBERT, *Ethik und Interesse*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2003. 235 S., ISBN 3-15-018278-6.

Der 1937 geborene Inhaber des Lehrstuhls für Rechts- und Sozialphilosophie an der Universität Mainz, der aufgrund starker Anfeindungen wegen seiner Stellungnahmen zu bioethischen Fragen bereits 1998 aus dem Amt schied, hat mit dieser wohl um 2002 entstandenen Arbeit seine langjährigen Überlegungen zur Ethik zusammengefasst und bringt sie in klarer, verständlicher, nachvollziehbarer Weise dem Publikum zu Gehör. Wir haben keines der umstrittenen Werke Hoerstes (= H.s) vor uns.

Die *Einleitung* (9–16) stellt die Frage „Taugt das Gewissen als moralischer Maßstab?“ Unter „Gewissen“ versteht H. moralische Einstellungen, auf deren Basis wir menschliches Verhalten als richtig oder falsch beurteilen (9f.; dann noch einmal: 217f.) wobei H. zwischen „dem“ Gewissen und „seinem“ und „ihr“ Gewissen hin und her wechselt. Angesichts der Komplexität, Pluralität und den höchst unterschiedlichen Wahrnehmungen der Welt komme es zu höchst widersprüchlichen Einstellungen. Dass somit ein einfacher Gehorsam gegenüber dem jeweiligen Gewissensspruch ausreiche, um sittlich gut zu sein, sei allein durch die mit der Entwicklung wechselnden moralischen Einstellungen der Gesellschaft als oberflächliche Einstellung zu bewerten. Was außerdem verunsichern müsse, sei doch die Tatsache, dass manches, was heute erlaubt sei, gestern radikal verboten gewesen sei. Bevor H. zu seiner Antwort kommt, schließt er noch zwei Positionen aus, erstens, dass Menschen generell nicht dem Gewissen, sondern Traditionen folgten (10), und dass es zweitens überhaupt keine Begründung sittlichen Handelns gebe (14). Die erste Position würden die Beispiele sittlichen Ringens widerlegen, die andere Position versteht H. als Herausforderung, nach Begründungen zu suchen. Diese Antwort-Suche wird Thema der folgenden Kap. sein, welche „die Mühen einer ethischen Untersuchung nicht ersparen“ (14). H. setzt mit Überlegungen zu einer, wie der Titel mit dem zweiten Substantiv bereits ankündigte, interessengeleiteten Ethik ein. Fortan wird der Begriff des Interesses im Zentrum der Überlegungen H.s stehen.

Diese teilen sich in drei Blöcke. Den *ersten* Block bilden die Kap. 1–3 (17–81); sie behandeln Vorfragen der H.schen Ethik und bereiten gleichsam das Terrain vor. Im *zweiten* Block, den Kap. 4–7 (82–161), setzt sich H. mit Gegenentwürfen auseinander, mit Naturrechtsdenken und Intuitionismus, mit Kants kategorischem Imperativ, der Dis-