

Der Bd. ist ein wichtiger Beitrag für die Auseinandersetzung der Moralthologie mit Kants Moralphilosophie. Hilfreich für diese Begegnung ist nicht zuletzt die klare Sprache.

F. RICKEN S.J.

KUTSCHERA, FRANZ VON, *Wert und Wirklichkeit*. Paderborn: mentis 2010. 174 S., ISBN 978-3-89785-718-6.

Von Kutschera (= v. K.) kommt zweifellos ein großes Verdienst zu für die Wiederbelebung der wertrealistischen Tradition im deutschen Sprachraum, die am Anfang des 20. Jhdts. in M. Scheler und N. Hartmann dort prominente Vertreter hatte. Unter dem Einfluss der Analytischen Philosophie wurde diese Tradition aber zunächst abgebrochen und fand erst in den 1980er-Jahren wieder ein breiteres Echo. In den letzten Jahren sind, wie v. K. im Blick auf den angelsächsischen Sprachraum vermerkt, mehrere Publikationen erschienen, in denen „realistische Überzeugungen von Philosophen vertreten werden, die durch eine analytische Schule gegangen sind“ (95). Konkret unterscheidet er zwischen analytischer Philosophie und Analytischer Philosophie. Die analytische Philosophie zeichnet sich ihm zufolge dadurch aus, dass sie auf klare Begriffe und solide Begründungen Wert legt. In diesem Sinne ist für ihn jede brauchbare Philosophie analytisch, und Aristoteles gehört für ihn daher zu den ersten analytischen Philosophen. Unter Analytischer Philosophie versteht er hingegen „eine Strömung analytischer Philosophie in den ersten zwei Dritteln des 20. Jahrhunderts, deren Verdienst es war, von den Mitteln der modernen Logik Gebrauch zu machen, die sich aber leider in anti-metaphysische, materialistische und empiristische Ideologien verstrickt hat“ (ebd.).

Wie v. K. deutlich macht, ist der Wertrealismus heute kein homogenes Gebilde, sondern umfasst durchaus unterschiedliche Positionen. Nach zunehmender Stärke kann man unterscheiden zwischen a) Kognitivismus, b) Anti-Subjektivismus, c) Nicht-Naturalismus und d) Annahmen einer Erklärungskraft von valuativen für deskriptive Tatsachen. Kognitivismus besagt in diesem Zusammenhang, dass Wertaussagen wahr oder falsch sind. Das heißt dann aber auch, dass es Werttatsachen gibt. Bei a) wird man nach v. K. weiterhin davon ausgehen müssen, dass sich Werttatsachen erkennen lassen, denn es hätte wenig Sinn, über etwas zu reden, das sich gar nicht erkennen lässt. Insofern v. K. den Wertsubjektivismus als Naturalismus betrachtet, liegt für ihn der Unterschied zwischen b) und c) darin, dass mit c) auch andere Naturalismen abgelehnt werden. Bei d) kann man mit G. Oddie von einem robusten Realismus sprechen. Hierzu gehört „die Annahme, dass Werttatsachen keinen von der Welt der deskriptiven Tatsachen isolierten Teil der Wirklichkeit bilden“ (ebd.). Oft wird diese Annahme im engen Sinn einer kausalen Wirksamkeit von Werttatsachen verstanden, was aber nach v. K. nicht gerechtfertigt ist.

Auch v. K. selbst vertritt einen solchen „robusten Wertrealismus“ (ebd.) und nicht bloß einen kognitivistischen Subjektivismus, wie ihn beispielsweise P. Schaber vertritt. Auf andere deutschsprachige Autoren, die sich mit dem Problem des Wertrealismus in den letzten Jahren näher befasst haben, wie etwa L. Siep, M. Quante und C. Halbig, geht er nicht ein, hingegen auf drei Autoren aus dem angelsächsischen Sprachraum, die alle wie er selbst einen robusten Realismus vertreten. Neben Oddie sind das D. McNaughton und R. Shafer-Landau. Neben dem robusten Realismus unterscheidet v. K. noch zwei weitere Formen von Realismus, einen schwachen Realismus, der lediglich behauptet, Wertsachverhalte seien unabhängig von Präferenzsachverhalten, und offenlässt, womit diese sonst noch zu tun haben, und einen starken Realismus. Letzterem liegt die Ansicht zugrunde, ähnlich wie physikalische Eigenschaften seien Werte „Konstituenten der äußeren, nichtmentalen Wirklichkeit“, woraus folgt, „dass diese Werte nicht nur unabhängig von den Präferenzen bestehen, welche die Menschen gerade haben, sondern dass sie überhaupt nichts mit Präferenzen zu tun haben und sogar unabhängig von der Existenz von Präferenzen sind“ (33).

Im Fall des Subjektivismus unterscheidet v. K. vier Haupttypen, 1. den individuellen Subjektivismus, der die These vertritt, alle Wertsachverhalte seien Sachverhalte des eigenen Präferierens, so dass gut dasjenige ist, was jeweils für mich gut ist; 2. den rationalistischen Subjektivismus, der behauptet, „das moralisch Gute fiele mit dem zusammen,

was auf lange Sicht und bei rationaler Betrachtung im eigenen Interesse liegt, und wir alle hätten dieselben langfristigen Eigeninteressen, sofern sie moralische Fragen betreffen“ (29); 3. den altruistischen Subjektivismus, der mit Hume annimmt, dass es neben einer egoistischen, nur auf das eigene Wohlergehen bezogenen Komponente der subjektiven Präferenzen eine altruistische Komponente gibt, so dass allen Menschen, wenn auch in unterschiedlichem Maß, auch am Wohlergehen der anderen gelegen ist; 4. den sozialen Subjektivismus, demzufolge sich die moralische Wertordnung aus der Aggregation der individuellen Interessen ergibt, die, wie v. K. formuliert, „so etwas wie einen fairen oder gerechten Ausgleich oder Kompromiss zwischen ihnen“ (30) darstellt.

Das Dilemma der aktuellen wertethischen Debatte liegt nach v. K. darin, dass es sowohl gegen die subjektivistische wie auch die realistische Position gewichtige Einwände gibt. Objektive Werte, so betont er, ergeben sich nicht aus subjektiven Präferenzen, sie können aber auch nicht völlig unabhängig von Präferenzen sein. Daher ist sowohl eine subjektivistische Ethik auf dem Holzweg, die objektive Werte im Endeffekt für nicht existent erklärt, als auch ein starker Realismus, der unsere Interessen für moralisch nicht relevant erklärt und im Endeffekt zu einer heteronomen Moral führt.

Ein Ausweg aus diesem Dilemma ist nach v. K. nur möglich, wenn man einen „Weg zwischen Subjektivismus und starkem Realismus“ (93) einschlägt. Für einen solchen Weg ist die Einsicht wichtig: Werte haben etwas mit Präferenzen zu tun. Darin hat der Subjektivismus zweifellos Recht und der starke Realismus Unrecht. Das gilt auch für objektive Werte. Auch sie gibt es, wie v. K. betont, „nicht ohne Subjekte mit Bedürfnissen, ohne Subjekte, die nach etwas streben und empfinden, ob ihre Strebungen erfüllt werden oder nicht“ (71). In einer Welt ohne Subjekte würden sich die Dinge nämlich nicht ihrem Wert nach unterscheiden; sie wären alle indifferent. So gesehen sind Werte „grundsätzlich subjektbezogen“ (ebd.). Werteigenschaften charakterisieren mithin nicht die objektive, physische Wirklichkeit an sich, sondern sie ergeben sich aus den Beziehungen von Subjekten zu ihnen.

Für die Werterkenntnis ist wichtig, dass es sich hier nicht bloß um eine Erkenntnis vom Bestehen äußerer Tatsachen handelt, sondern immer auch um die Anerkennung dieser Tatsachen. An der Werterkenntnis sind wir mit unseren eigenen Anliegen beteiligt. Umgekehrt wirkt sie freilich auch auf unsere Präferenzen zurück, indem sie diese entweder bestätigt oder verändert.

Für v. K. gehören Werte daher „weder allein zur subjektiven, mentalen und psychischen Realität, noch allein zur objektiven, physischen Welt, sondern zur Gesamtwirklichkeit, die aus beiden Bereichen besteht“ (72). Man kann ihm zufolge sagen: Etwas ist gut genau dann, wenn jeder Grund hat, Interesse daran zu finden, wenn es also „Gegenstand wahrer Interessen“ (ebd.) ist. Werteigenschaften sind *rebus sic stantibus* „sekundäre Qualitäten ...“, also Eigenschaften der Dinge und Sachverhalte, die sie kraft ihrer Beziehungen zu Personen haben“ (ebd.). Dieser Subjektbezug des Guten hindert uns freilich nicht daran, von einer Begegnung mit ihm zu sprechen, denn objektives Gut-Sein wird „nicht als Projektion eigener Neigungen, sondern als eine Qualität erlebt, mit der man konfrontiert ist“ (75).

Generell zeigt sich im Schönen und Guten für v. K. eine „Offenheit der Wirklichkeit uns gegenüber“ (74). Wenn wir in der Erfahrung des Schönen eine Harmonie mit der Welt erleben, erkennen wir, dass wir in ihr heimisch werden können. Zugleich zeigt sich uns die Welt in der Erfahrung des Guten als menschenfreundlich. Darüber hinaus erweist sie sich als erkennbar und verständlich, als offen für unsere Erkenntnisbemühungen, als eine Welt, in der, wie v. K. formuliert, „Oikeiosis möglich ist“ (75). Allerdings verschweigt er auch nicht die Kehrseite der Medaille, denn er fügt an: „Negative Erscheinungen lassen uns die Welt hingegen als fremd erleben, als verschlossen und gleichgültig gegen unser Hoffen und Streben. Hässliches verfremdet uns die Welt, Unverständliches lässt sie uns unheimlich erscheinen, physische Übel als bedrohlich“ (ebd.).

Für seine Überlegungen nimmt v. K. in Anspruch, dass sie nicht nur von akademischen Interesse sind, sondern den Leser auch persönlich angehen. Das zeigt sein Plädoyer für eine Aktualisierung des stoischen Gedankens der *Oikeiosis*. Es handelt sich hierbei, so betont er, nicht um eine empirische Theorie, sondern vielmehr um das Ideal einer Entwicklung, für die wir selbst verantwortlich sind. Die Schritte, die über den natürli-

chen Egoismus hinausführen, müsse der Mensch selbst tun. Es handle sich um freie Entscheidungen, deren Richtigkeit die stoische Ethik mit der Vernunft begründet, die uns allen gemeinsam ist. Die Stoa zeigt dem Menschen, wie v. K. formuliert, „einen großen Horizont für das, was er werden und worin er seine Erfüllung finden kann“ (86). Entscheidend ist für ihn, dass die Stoa den Menschen nicht mit äußeren Forderungen kommentiert, sondern ihm sagt: „Du willst dich in deinem Leben selbst entfalten und darin dein Glück finden, Selbstentfaltung besteht aber ganz wesentlich in der Entfaltung deiner Vernunft und die entfaltet sich nur dann voll, wenn sie den bloß subjektiven, individuellen Standpunkt überwindet und sich zum Standpunkt der gemeinsamen Vernunft, ja der Weltvernunft erhebt“ (ebd.). Von Kutschera resümiert: „Es ist also die Vernunft, durch die Oikeiosis als geistiges Aneignen und Heimischwerden möglich wird, denn dieses Aneignen vollzieht sich im Verstehen und heimisch werden wir in einer Welt, die wir als wertvoll erkennen“ (88).

Allerdings kann v. K. eine Ambivalenz im Menschenbild der europäischen Geistesgeschichte nicht leugnen. Einerseits erscheint der Mensch nämlich hier als „Produkt der natürlichen Evolution und Teil der physischen Welt im antiken Sinn des Wortes, in dem das Physische all das umfasst, was dem Wandel unterliegt, dem Werden und Vergehen“ (89). Andererseits tritt er aber auch „der physischen Welt gegenüber, indem er sie zu begreifen und zu beherrschen sucht“ (ebd.). In Auseinandersetzung mit ihr entwickelt er eine eigene geistige Welt der Gefühle und Gedanken, der Ideale, Werte, Normen und Theorien.

Fakt ist für v. K. ebenso, dass auch heute unser Selbstverständnis durch zwei miteinander verbundene und miteinander unverträgliche Konzeptionen bestimmt ist: durch die antike und christliche Vorstellung vom Menschen als Vernunftwesen mit einer unsterblichen Seele und durch die biologische Sicht des Menschen als Produkt der natürlichen Evolution. Auch für uns steht daher der Mensch „zwischen Gott und Tier“ (90).

Der eigentliche Grund der Ambivalenz des Menschen – davon ist v. K. überzeugt – ergibt sich weniger aus den heterogenen Elementen seiner unveränderlichen Natur als daraus, dass er ein Produkt der Evolution ist auf dem langen und mühevollen Weg kultureller Selbstbestimmung. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass die kulturelle Evolution nicht einfach eine Fortsetzung der biologischen Evolution ist, sondern wesentlich in unseren Händen liegt. Welche Richtung die Entwicklung nimmt, liegt also an uns. Die Richtung, die es hier nach v. K. einzuschlagen gilt, beschreibt er so: „Wir können das Gute als Ziel unserer tiefsten eigenen Anliegen erkennen und uns an ihm freuen“ (93).

Die Frage nach der Wirklichkeit objektiver Werte zeigt sich für v. K. nicht nur in ihrem Erklärungspotenzial, sondern auch in der Bedeutung, die sie in unserem Leben haben. Grundsätzlich kommt ihm zufolge dem Wertrealismus ein *Prae* gegenüber dem Wertsubjektivismus zu. Denn für den Wertsubjektivismus entfallen alle Werte, die uns unabhängig von unseren persönlichen Präferenzen verpflichten. Er kann beispielsweise nicht die Haltung des Respekts vor anderen Personen und der Natur erklären. Die Lebensbedeutung objektiver Werte macht v. K. etwa daran fest, dass wir geistig nicht bloß von den Informationen über die Welt in der Vielfalt ihrer Erscheinungen leben, sondern auch von der Fülle des Bedeutsamen und Wertvollen, dem wir in der Welt begegnen. Schönes etwa beglückt und erhebt uns, und beides kommt in distanzierter Beobachtung nicht vor. Ein anderes Beispiel für die Lebensbedeutung objektiver Werte sieht er in der Begreifbarkeit der physischen Welt und der Tatsache, dass sie sich durch einfache Gesetze beschreiben lässt, die große Naturforscher immer wieder beeindruckt hat. Konkret bemüht v. K. hier Einstein als Beispiel, der seinen Gottesbegriff festmacht an der mit einem „tiefen Gefühl verbundene[n] Überzeugung von einer überlegenen Vernunft, die sich in der erfahrbaren Welt offenbart“ (161). Wie die Erkennbarkeit der Welt den Gedanken an eine gestaltende Intelligenz nahelegt, ob man sie nun denkt als einen transzendenten Schöpfer oder als eine Vernünftigkeit der Welt selbst wie die Stoiker, so legt die Verständlichkeit der Welt „den Gedanken an eine uns auch in der Wertorientierung verwandte Vernunft nahe“ (163). Von Kutschera bringt hier folgendes Beispiel: „Wenn von einer Handlung gezeigt wurde, dass sie moralisch gut ist, mag zwar manches an ihr noch zu erklären bleiben, sie ist damit aber gerechtfertigt, denn der Wert der Sa-

che ist der letzte Grund ihrer Rechtfertigung“ (ebd.). Das Gute ist nämlich dasjenige, „was sein soll, und damit auch das, was wir als richtig und gerechtfertigt anerkennen“ (ebd.). Es ist weiterhin auch das, was uns verständlich ist. Von Kutschera schließt daraus: Soll die Wirklichkeit fundamental und nicht nur relativ verständlich sein, muss sie sich teleologisch verstehen lassen. Kronzeuge für eine solche Weltsicht ist für ihn Platon, für den die perfekte Erkenntnis einer Sache nur dort vorliegt, wo man bis zum Guten zurückging, wo also ihr objektiver Wert deutlich gemacht wurde.

Dieser Glaube an eine fundamentale teleologische Verständlichkeit der Welt legt nicht nur den Glauben an einen guten Schöpfer oder eine am Guten orientierte Weltvernunft nahe, wobei Erfahrungen mit dem Guten und Schönen in der Welt einen solchen Glauben stützen können, mit dieser Überzeugung verbindet sich auch eine „optimistische Weltsicht“ (164), die zu einem tiefen „Daseinsvertrauen“ (ebd.) führt.

Interessant an der vorliegenden Arbeit ist, dass v. K. bei seinen Überlegungen zum Wertproblem – die in einer ganzen Reihe früherer Veröffentlichungen zu diesem Thema stehen – einem analytischen Reduktionismus eine klare Absage erteilt und die metaphysischen Implikationen der Wertproblematik nicht ausspart, obwohl er als einer der führenden Vertreter der analytischen Philosophie im deutschen Sprachraum gelten kann. Dabei rekurriert er auf Einsichten der antiken Philosophie; diese stehen freilich in deutlichem Kontrast zum gegenwärtigen ethischen und ästhetischen Subjektivismus. Mit der modernen Malerei geht v. K. in diesem Zusammenhang scharf ins Gericht. Ihr geht es ihm zufolge nicht mehr darum, „das Eigenwesen der Dinge sichtbar zu machen“, was „noch für Hegel ihre zentrale Aufgabe“ war; interessant sind die Dinge für sie vielmehr nur noch als „Material für eigene Gestaltungen“ (78). Generell ist v. K. der Meinung, mit den transzendenten Bezügen der Welt sei in der modernen Kunst auch der zentrale ästhetische Wert der Schönheit verschwunden, das Ideal der Erscheinung des Ewigen im Sichtbaren. Denn das Ewige sei nicht nur im Christentum der Raum, in dem die Menschen die Ziele ihres Sehnsens verorten.

Mit dem Glauben an seine Realität sei auch der Glaube an die Erfüllbarkeit des Sehns nach Heil und einer größeren Existenz über den physischen Tod hinaus verloren. Als Fazit bleibt: Die Menschen „müssen sich in einer Welt einrichten, die gleichgültig ist gegen dieses Verlangen, ja ihm nur zu oft widerspricht, in einer Welt, die daher nun als hässlich erlebt wird. So wird das Hässliche zu einem zentralen Thema der Kunst, und Schönheit wird als falscher Schein diskreditiert, als Ideal einer wirklichkeitsfernen Ideologie. Paradoxerweise bezeugt sich darin noch einmal jene Sehnsucht, die dem Menschen Würde gab“ (ebd.).

H.-L. OLLIG S.J.

METAPHYSISCHE INTEGRATION. Essays zur Philosophie von Otto Muck. Herausgegeben von *Winfried Löffler*. Heusenstamm:ontos 2010. 151 S., ISBN 978-3-86838-059-0.

Der vorliegende Sammelbd. befasst sich unter verschiedenen Gesichtspunkten mit dem Denken Otto Mucks. *E. Runggaldier* (13–29) behandelt Mucks Antwort auf die naturalistische Herausforderung. *C. Kanzian* (31–52) plädiert „frei nach Muck“ für eine Verabschiedung der Tropentheorie, *H. Weidemann* (53–64) entdeckt bei Aristoteles Ansätze für das von Muck vertretene operative Wahrheitskriterium, *G. Siegart* (65–89) bemüht sich um eine Exemplifikation und Analyse der für Muck wichtigen retorsiven Denkfigur bei Thomas von Aquin. Angesichts der Tatsache, dass Mucks Denken entscheidend vom Gedanken der Integration geprägt ist, befasst sich *W. Löffler* (91–111) mit dem Problem integrativer Erklärungen. *H. D. Mutschler* (113–121) widmet sich Mucks Wissenschaftstheorie und Naturalismuskritik. Schließlich erörtert *N. Wandinger* (123–135) eingedenk der Fruchtbarkeit von Mucks Philosophieren für die Theologie im Blick auf den Erbsündenbegriff Probleme theologischer Begriffsbildung.

Den wichtigsten Ertrag des vorliegenden Sammelbds. sieht der Rez. in den Einlassungen der Vertreter der jüngeren Innsbrucker Schule (Runggaldier, Kanzian und Löffler) zu metaphysischen Fragen. Hieran wird deutlich, wie stark Muck, der neben Coreth der älteren Innsbrucker Schule zugerechnet werden kann, schulbildend gewirkt hat.

*Löffler* erinnert daran, dass ein zentrales Anliegen, das Mucks Arbeiten geprägt habe, die Rehabilitierung eines ganz bestimmten Verständnisses von Metaphysik gewesen sei.