

ausschließlich mit dem durch das freie Handeln des Einzelnen verursachten Übel. Das soziale Übel ist für die Theisten eine Aufforderung, ihren Theismus zu vertiefen; es ist für jeden eine starke Motivation, sich um die Strukturen der Gesellschaft zu kümmern. – (10.) Ist der Mensch frei aufgrund des Willens (Voluntarismus) oder des Intellekts (Intellektualismus)? Ein verbreiteter Einwand gegen den Voluntarismus lautet, er erkläre den Akt des freien Willens nicht. Kevin Tempe fragt anhand zeitgenössischer Vertreter, wie beide Positionen die „Ursünde“ (*primal sin*) erklären, d. h. die Sünde, der keine andere Sünde vorhergeht (die Sünde der Engel im Unterschied zur Sünde von Adam und Eva) und die deshalb nicht von einer vorhergehenden Sünde beeinflusst sein kann. Wie kann ein Wesen, das in jeder Hinsicht gut geschaffen ist, dennoch das Böse tun wollen? Der Vergleich zeigt: “both voluntarist and intellectual accounts involve an unresolved arbitrariness at the heart of their accounts of free agency” (235); in dieser Hinsicht ist der Intellektualismus also nicht besser als der Voluntarismus. F. RICKEN SJ

PIHLSTRÖM, SAMI, *Taking Evil Seriously*. London: Palgrave Macmillan 2014. VIII/139 S., ISBN 978-1-137-41265-2.

Das Böse ernst zu nehmen scheint zunächst eine triviale ethische Forderung zu sein. Bei der Lektüre von Pihlströms „Taking Evil Seriously“ erweist sich dieses Petium jedoch als grundlegende Kritik vor allem zeitgenössischer Religionsphilosophie und zugleich als fundamentale Neuausrichtung der ethischen Perspektive. Die Stoßrichtung des Buches ist somit eine zweifache: Zum einen wird ein ausgeprägter Anti-Theodizismus entfaltet, der die Bedingungen religionsphilosophischen Argumentierens neu definiert. Zum anderen tritt Pihlström (= P) für einen negativen Ansatz zur Etablierung einer Minimaletik ein, der auf ein starkes inhaltliches Konzept des guten Lebens verzichtet. Die Vorgehensweise ist dabei der pragmatistischen Methode verpflichtet, die – im Anschluss vor allem an William James – dezidiert pluralistisch-humanistisch ist, das heißt in existenziellen Erfahrungen und konkreten Weltzugängen ihren Ursprung nimmt, statt apriorisch vorgehend philosophische Systeme zu entwickeln. P. entwirft einen Ansatz, der sich am Denken von James orientiert, ohne sich darauf festlegen zu lassen, eine korrekte Darstellung dessen zu sein, was James zu bestimmten Punkten gesagt hat (oder gesagt hätte). Vielmehr denkt er (sozusagen mit James) weiter, bringt ihn fruchtbar ins Gespräch mit Autoren wie Paul Feyerabend und Hans Jonas, stellt Bezüge zum transzendentalen Denken Kants und zum Anerkennungsbegriff in Anschluss an Hegel bzw. Axel Honneth auf.

Eine negative Philosophie, wie sie P. vorschlägt, expliziert und schärft gewissermaßen die pragmatistische Methode. Der Fokus der philosophischen Untersuchung verschiebt sich von der starken inhaltlichen Bestimmung des guten Lebens zu einer Minimalbestimmung eines akzeptablen Lebens. Diese wird erreicht über eine *via negativa*, einer philosophischen Betrachtung des Bösen, der gescheiterten und korrumpierten Formen von Praxis, stets eingedenk der Begrenzungen und Endlichkeit menschlichen Handelns. Dieser negative Ansatz führt zu einer minimalen Ethik, der Raum lässt für eine Pluralität an Entwürfen für ein gutes Leben. Zwar tritt auch das Böse in vielen Formen auf, es lässt sich nicht abschließend definieren und auf ein Partikulares festlegen. Dem Bösen kommt in dieser Konzeption jedoch eine äußerst robuste Realität zu, der wir uns nicht entziehen können. Es schockiert uns in einer Weise, die unmissverständlich wirklich und damit metaphysisch signifikant ist.

Dieser Schock, diese Betroffenheit durch die Realität des Bösen wird zum Ausgangspunkt für Ps Plädoyer für einen dezidierten Anti-Theodizismus. Unter den Begriff des Anti-Theodizismus fasst P. all jene Ansätze, die das Problem des Bösen gerade nicht in rechtfertigender Absicht zu lösen versuchen und darüber hinaus diese Versuche als ethisch und existentiell unangemessen ablehnen. Anti-Theodizismus ist damit vornehmlich Theodizee-Kritik. Als prominenter Vertreter wird D. Z. Phillips angeführt, der unter Bezugnahme auf Wittgenstein Theodizeen als begriffliche Verwirrungen markiert: Nur religiöse oder poetische Sprache, wie sie exemplarisch im Buch Hiob zu finden ist, stelle eine angemessene Bearbeitung der Frage nach dem Bösen dar. Damit erscheint ein klassisches religionsphilosophisches Kernthema in einem eher zweifelhaften Licht. Theodizeen, wie sie etwa gegenwärtig von Richard Swinburne, Alvin Plantinga oder Peter van

Inwagen vertreten werden, gehen, so die Analyse Ps, ahistorisch und instrumentalistisch vor. Indem sie ein höheres Gut (sei es menschliche Freiheit, sei es die Möglichkeit zur Entwicklung von Tugenden) gegen ein (dafür notwendiges) Übel aufrechnen, lösen sie zwar ein theoretisches Problem. Die drängenden Erfahrungen des Menschen mit dem Bösen werden dabei aber ignoriert und auf eine rein intellektuelle Ebene reduziert. Damit ist aber nur ein Ausschnitt erfasst. Nimmt man diesen Ausschnitt für das Ganze, so verhindert dies in der Folge die Auseinandersetzung mit dem umfangreicheren Problem. Die existentielle, erfahrungsbezogene Dimension droht so unbearbeitet zu bleiben.

Im Rahmen eines pluralistischen Pragmatismus stellt sich gewissermaßen die theoretische Frage gar nicht mehr, da eine ihrer Voraussetzungen, der metaphysische Monismus, nicht mehr gegeben ist. Das Problem des Bösen wird zu einem praktischen: Wie kann Übel vermieden oder beseitigt werden? Im selben Zuge verschärft sich der Anspruch an das Subjekt. Im Pluralismus gibt es keine Suspendierung von moralischem Handeln und Reflektieren, keine *moral holidays*, wie James es nannte. Keine Instanz garantiert, dass die Bilanz der Welt am Ende zum Guten ausfällt. Das Konzept des Meliorismus hat einen geschärften Sinn für das Tragische, für das Scheitern und die Melancholie, die durch das Bewusstsein der Ungesicherheit und auch Irreversibilität des Handelns erzeugt wird. Die melioristische Haltung bewegt sich zwischen den Polen eines Optimismus, der die Welt schon erlöst weiß, und eines Pessimismus, der sie bereits verloren sieht und darum dem Nihilismus frönen kann. Meliorismus hingegen erfordert moralische Ernsthaftigkeit und den Einsatz für die Verbesserung des *status quo*.

Unterfüttert wird diese vornehmlich anhand von William James entwickelte Haltung unter Rückgriff auf das Denken von so unterschiedlichen Autoren wie Paul Feyerabend und Hans Jonas. Erstaunlich sind die parallelen Züge und Motive, die P bei diesen beiden bezüglich einer anti-theodizistischen, melioristischen Philosophie herausarbeitet. Ohne die Differenzen einzuebennen, stellt er die je zentrale Grundmotivik als analog vor. So verweist er auf die demokratische Perspektive, die aus Feyerabends theoretischem und methodologischen Pluralismus folgt. Die Standpunkte und Weltzugänge der Individuen sind irreduzibel. Daher müssen alle Stimmen gehört werden, ihre Artikulation ermöglicht werden – gerade auch den Stimmen, die vom Scheitern berichten. Eine Disharmonie des Gesamtbildes ist dabei auszuhalten. Die Welt ist nichts objektiv Vorzufindendes, etwas, das einheitlich korrekt beschrieben werden kann, sondern sie ist aus je einer interessegeleiteten Perspektive erschlossen und entworfen. Das konstruktivistische Element bei Feyerabend (und James) führt jedoch, entgegen aller immer wieder erhobenen Vorwürfe, nicht in einen (moralischen) Relativismus. Im Gegenteil erinnert es an die Verantwortlichkeit, die der Mensch als Handelnder trägt: Er gestaltet die Welt. Dass die Welt eine menschliche ist, bekommt in diesem Zuge eine doppelte Bedeutung. Zum einen ist damit die konstitutive Rolle des Menschen für die „Weltproduktion“ festgehalten. Zum anderen ist damit aber auch eine normative Forderung verbunden, alle menschliche Erfahrung in ihrer Wirklichkeit und Dringlichkeit anzuerkennen und sich nicht etwa unter die Leitung eines vermeintlich objektiven, aber inhumanen Szientismus zu stellen. Eine solche Ausrichtung kommt der Etablierung einer säkularen Theodizee gleich, wie P illustriert.

Mit dem Vergleich von James und Jonas tritt der Aspekt der Ausrichtung auf die Zukunft in den Vordergrund. Die Verantwortlichkeit des Menschen bezieht sich nicht nur auf die gegenwärtige Mitwelt, sondern auch auf die zukünftige. Damit gerät unmittelbar die ökologische Frage als eine der konkreten Problemstellungen in den Blick. Der Naturalismus, den P bei James und Jonas verbindend aufzeigt, bildet den Ausgangspunkt aller ethischen Überlegungen: Die spezifischen Umstände, in denen wir uns befinden, werden theoretisch bearbeitet. Diese Umstände sind immer konkret und wechselhaft, sodass absolute Prinzipien keine geeigneten Instrumente ihrer Analyse und Transformation darstellen. Der Erhalt der menschlichen Zukunft braucht kreative, flexible Ansätze. Erstaunliche Gemeinsamkeiten lassen sich auch beim Gottesbild von Jonas und James finden. Der einzige Gott, den sie angesichts des Bösen in der Welt noch annehmen können, ist ein begrenzter, werdender, leidender, eben kein allmächtiger und absoluter Gott. Jonas' Anti-Theodizismus wird durch die Post-Holocaust-Perspektive, die James fehlt, noch verschärft. Die Verschränkung und wechselseitige Bedingtheit von Ethik und Metaphysik, die P bei beiden Autoren hervorhebt, findet

hier exemplarisch ihren Ausdruck – unsere metaphysisch-philosophischen Entwürfe enthalten stets ethische Implikationen (und sind nicht unabhängig von diesen zu evaluieren), während ethische Reflektionen unabdingbar auf eine Metaphysik im Sinne einer Existenz- und Weltanalyse angewiesen sind. Damit ist das metaphilosophische Fazit P:s bereits umrissen: Der letzte Zweck des Philosophierens ist die Beförderung des Guten – die praktische Vernunft leitet letztlich alle Vernunft, um es kantisch zu formulieren.

Im Zuge der abschließenden Rückkehr zum Leitthema des Buches verbindet P. argumentativ stark die pragmatistisch gewendete Frage nach der Anerkennung mit der Kritik am Theodizismus. Anerkennung wird expliziert als Anerkennung eines Handelnden in einer bestimmten Rolle, in spezifischen Bezügen und im Kontext bestimmter Praktiken, also als jemand, der einen spezifischen Erfahrungsprozess erlebt. Damit sind auch „passive Agenten“ eingeschlossen. Die theoretischen Versuche, menschliches Leiden mit dem klassischen Gottesbegriff in Einklang zu bringen, scheitern in der Anerkennung der Leidenden als Leidende. P. bringt durch diese Rekonstruktion auf den Begriff, durch welches Moment das Anführen von Theodizeen angesichts wirklichen Übels letztlich zynisch erscheinen muss. Es ist genau jene Blindheit gegenüber dem konkreten Leidenden, die ihm verweigerte Anerkennung und „Verunwirklichung“ der Leidenserfahrung – schlussendlich nimmt der Theodizismus das Böse nicht ernst. Dies aber ist das entscheidende Kriterium einer angemessenen (Religions-)Philosophie.

A. HONNACKER

GEUSS, RAYMOND, *A World without Why*. Princeton: Princeton University Press 2014. XVI/264 S., ISBN 978-0-691-15588-3.

Raymond Geuss (= G.) ist Professor für Philosophie an der Universität Cambridge. Die 13 Essays des vorliegenden Bandes stammen aus den letzten fünf Jahren. In dem abschließenden Beitrag, der dem Buch den Titel gegeben hat, bewertet G. seinen Job als „milde diskreditierend“; „diskreditierend“, weil er etwa 85 Prozent seiner Zeit und Kraft darauf verwendet, vielversprechende junge Menschen, die zur kommerziellen und administrativen Elite zählen, in der Manipulation von Wörtern, Argumenten und Theorien zu trainieren. So trage er dazu bei, die anpassungsfähigen, effizienten und selbstzufriedenen Kader hervorzubringen, die unser ökonomisches und politisches System dazu gebrauche, den ideologischen Panzer zu produzieren, der es vor Kritik und Veränderung schützt. Nur „milde“ diskreditierend sei der Job, weil dieses Reich der Wörter meistens lediglich ein Epiphänomen eines Kräftespiels sei, das sich sonst in größerer Direktheit äußern würde. „Plato had a name for people like me when I am in this mood: *misologos*, a hater of reasoning“ (232). Eine Welt ohne Warum kann einen von zwei sehr verschiedenen Aspekten haben. G. zitiert Angelus Silesius: „Die Ros' ist ohn' Warum; sie blühet weil sie blühet.“ Für den anderen Aspekt steht Primo Levis Aussage über Auschwitz: „Hier gibt es kein ‚Warum‘“. Levi unterscheidet. Die SS-Offiziere hatten sehr wohl Gründe für das, was sie taten; aber die, in deren Hand Levis Schicksal war, brauchten *ihm* keine Gründe anzugeben für das, was geschah. „A world in which reason was utterly inaccessible to the individual might at best be an approximation of one possible form a ‚world without why‘ could take“ (233). G. geht von dem Auschwitz-Beispiel aus über zu unseren „institutionell verankerten Netzwerken einer universalen Reflexion“. Er nennt drei Möglichkeiten wie derjenige, der es möchte, ihnen entkommen kann. Wer intelligent genug ist, kann, wie etwa Hegel und Heidegger, das Warum-Spiel von innen her gegen sich selbst wenden. Die zweite Möglichkeit ist das Handeln; eine Tat kann das Spinnennetz falscher Reflexion zerreißen und nicht lediglich neue Worte, sondern neue Fakten schaffen. Dann muss man jedoch damit rechnen, dass man die Kontrolle über die Folgen verliert und den falschen Menschen Leid zufügt. Die dritte Möglichkeit ist die Einladung, etwas zu betrachten, etwa zwei Dinge nebeneinander, z. B. „den Premierminister, der ölig zum Unterhaus spricht, und einen Haufen von Leichen in einem Graben im Irak“ (234). Aber indem man zwei getrennte Dinge nebeneinander stellt und die Leute auffordert, sie zu betrachten, stellt man nicht notwendig die Frage ‚Warum?‘ noch versucht man eine Antwort.