

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.

Die *misologia* wird anhand verschiedener Themenbereiche entfaltet. So fragt Essay 4: Muss Kritik konstruktiv sein? Ein Kritiker, so die verbreitete Meinung, darf eine Institution oder Handlungsweise nicht einfach diffamieren; er muss zumindest andeuten, was man besser machen könnte. Dem stellt G. Bakunin entgegen, der notorisch behauptete: „Auch die Lust an der Zerstörung ist eine schaffende Lust“ (68), und die These von Adorno, Philosophie müsse eine unerbitlich negative Form dialektischer Tätigkeit sein. G. fragt: 1. Was ist Kritik? 2. Liegt den verschiedenen Formen der Kritik (z. B. soziale Kritik, ästhetische Kritik, moralische Kritik, Kulturkritik) ein univoker Begriff zugrunde? 3. Muss Kritik konstruktiv sein? Was ist nach verbreiteter Meinung falsch, wenn sie nicht konstruktiv ist? G. entwickelt eine Fülle wertvoller Unterscheidungen. Der Begriff der konstruktiven Kritik, so die Antwort auf die dritte Frage, ist spezifisch für die Kritik im Bereich der Moral und Politik, dagegen kaum von Bedeutung für Kunst, Literatur oder Musik. Im Bereich der Politik bringt der Ruf nach einer konstruktiven Kritik *grundsätzlich* die (lobenswerte) Forderung zum Ausdruck, die Frage ‚Was ist zu tun?‘ nicht aus dem Auge zu verlieren; *„in fact, however, the demand for ‚constructive criticism‘ in general functions as an repressive attempt to shift the onus probandi and divert attention from the possibility of radical criticism“* (90).

Thema von Essay 1 „Goals, Origins, Disciplines“ ist die Geschichte, der Begriff und die Situation der Geisteswissenschaften. Am Anfang der Philosophie stehen drei Interessen: das Interesse am Aufbau der Natur, das Interesse an den Formen der Argumentation und das Interesse am besten Leben. Die Philosophie lebt von der Spannung zwischen diesen drei Polen; ohne sie hört sie auf zu existieren und bricht in Teile auseinander, die jeweils als eigene Disziplin ihren Weg gehen. *„I strongly suspect that a radical dissociation of these interests has already occurred“* (17). Die Philosophie hat sich aufgelöst in Physik, Linguistik, Rhetorik, mathematische Logik, Politikwissenschaft, Sozialpsychologie. Was sie zusammenhält, ist nur noch eine Verbindung von historischer Trägheit und sentimentaler Erinnerung an das illusionäre Bild einer großen Vergangenheit. Der Terminus *„humanities“* reicht nicht weiter zurück als in die Mitte des 19. Jhdts. *„It seems plausible to expect that at least one of the immediate pressures operating here resulted from the demands of education, especially higher education“* (19). Die Philosophie, so G.s Fazit, ist an dem Punkt angekommen, wo sie sich in ihre verschiedenen Bestandteile auflöst. Sie hat seit langem jede organische und systematische Verbindung mit den sogenannten *„humanities“* verloren, bei denen eine ähnliche Auflösung im Gang ist. Folglich ist die Frage nach der Rolle der Philosophie für die *humanities* sinnlos. Keine dieser beiden vermeintlichen Entitäten besitzt die Stabilität, die erforderlich wäre, um dieser Frage nachzugehen.

Essay 3 *„Marxism and the Ethos of the Twentieth Century“* fragt: *„What happened in moral philosophy in the twentieth century, and what happened to moral philosophy in the twentieth century?“* (45). Die Antwort auf den ersten Teil der Frage ist ein Name: Nietzsche, d. h. *„the very idea of a ‚universal‘ moral philosophy having any kind of transsubjective authority came under attack“* (45). Der einzige Versuch, eine objektive moralische Autorität wiederherzustellen, war der Marxismus. Die Antwort auf den zweiten Teil der Frage muss deshalb lauten: Philosophisch gesehen ist die Geschichte des 20. Jhdts. die Geschichte des Scheiterns des Marxismus. Nietzsche gibt eine richtige Diagnose der tiefverwurzelten Krankheiten der modernen westlichen Gesellschaft; sein Terminus *„Nihilismus“* bezeichnet in *einer* Verwendung die Situation der Orientierungslosigkeit, in der die höchsten Werte ihren Wert verloren haben. Aufgabe der Philosophie ist es, diesen Nihilismus durch eine universale Lebensform zu ersetzen. Das Christentum und der Liberalismus sind keine möglichen Alternativen zum Marxismus, denn sie sind nicht *„universalist“*. Eine vorläufige Bestimmung von *„universalist“* lautet: Es muss sich um eine Weltsicht handeln, die für jeden relevant ist und die den Menschen eine Orientierung in allen wesentlichen Fragen des menschlichen Lebens gibt. *„Christianity, like all the revealed monotheistic religions, is so mixed up with highly local forms of human customary imagination that it is unthinkable that it ever could become truly universal in the sense of being shared by all humans“* (48). Tödlich für den europäischen Marxismus des 20. Jhdts. war seine Unfähigkeit, Konsumgüter zu produzieren, die in Qualität und Quantität denen des westlichen Europa

entsprochen. „Nietzscheanism will disappear only when it loses its plausibility as a mirror and guide to and in our social life. That will happen only if our social life takes a different form“ (66).

Die Philosophie beginnt mit einem freistehenden Sprachspiel. Es ist die Forderung des Sokrates, Rechenschaft (*logos*) für das eigene Leben zu geben, das Spiel, das Gründe fordert und in dem Gründe gegeben werden, eine in sich stehende Welt des Warum. Nach Paulus hat Gott die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt; an die Stelle der sokratischen Dialektik tritt die Offenbarung. Essay 9 fragt deshalb nach der Möglichkeit einer theologischen Ethik. Mit einer Fülle von Unterscheidungen geht G. auf die Frage ein, was unter einer theologischen Ethik zu verstehen ist. So ist z. B. zu unterscheiden zwischen einer theologischen und einer religiösen Ethik; die Ethik des Epikur hat negative theologische Voraussetzungen und ist in diesem Sinn eine theologische Ethik. „I have always found it very odd that mainstream Roman Catholicism clings so fervently to the philosophy of Thomas given that the philosophical framework he inherited from Aristotle has certain signal defects for any Christian“ (172 f.). Aristoteles hat einen Begriff der Entwicklung, aber er hat keinen Begriff der Geschichte, jedenfalls nicht im starken Sinn der christlichen Heilsgeschichte. Nach christlichem Verständnis hat die Inkarnation die menschliche Natur radikal verändert; das hat Folgen für die Frage, was für ein Leben der Mensch führen kann. Aristoteles hat jedoch den großen Vorteil, dass er einen Begriff nicht kennt, der für das moderne Denken von zentraler Bedeutung wurde: den Begriff des Willens, „which is very strictly lacking in Aristotle, and which luxuriates in proto-baroque splendour in the philosophy of Aquinas, throwing out its obfuscating tendrils in all directions“ (173). Der Wille ist ein antiaristotelischer Begriff der Stoiker; er wurde erfunden, um etwas zu sagen, was Aristoteles niemals gesagt hätte, „namely that the good person is ‚free‘“ (174). Es sei sehr zu bedauern, dass Thomas diesen „Blindgänger“ aus dessen antiaristotelischen Kontext herausgenommen und einem aristotelischen Baum eingefropft habe. „Western philosophy suffered from the depredations of trying to make sense of the fictitious faculty of the ‚will‘ until the time of Nietzsche“ (174).

Eine Welt ohne Warum ist eine Welt ohne Sokrates, der Rechenschaft für unser Leben und Handeln fordert. Sokrates verstand diese seine Dialektik als ein autonomes, nicht von anderen Disziplinen oder einer äußeren Autorität abhängiges Sprachspiel. Es gibt jedoch, so der Einwand von G., wichtige Züge im menschlichen Leben, welche die sokratische Form der Reflexion ignoriert oder ernsthaft unterschätzt. „If Marx is right, forms of rationality are bound up with social forms in a way that does not permit simple extraction of a substantive universal form of ‚Reason‘“ (167). Ist die Vernunft letztlich abhängig von sozialen Formen, oder unterliegen die sozialen Formen letztlich der sokratischen Forderung der Rechenschaft?

F. RICKEN SJ

BORASIO, GIAN DOMENICO, *Selbstbestimmt sterben*. Was es bedeutet. Was uns daran hindert.

Wie wir es erreichen können. München: Beck 2014. 206 S., ISBN 978-3-406-66862-3.

Jeder von uns stirbt bestimmt einmal selbst. Aber stirbt er selbstbestimmt oder fremdbestimmt? Was bedeutet es, selbstbestimmt zu sterben? Die These des Buches lautet: Es ist zu kurz gegriffen, wenn man Autonomie am Lebensende auf die Selbstbestimmung des Todeszeitpunktes reduziert. Die medial aufgeheizte Diskussion über die Frage, ob es erlaubt sein soll, unter bestimmten Umständen mit fremder Hilfe aus dem Leben zu scheiden, verdeckt den Blick auf wichtigere Realitäten, die für die meisten Menschen am Lebensende von größerer Bedeutung sind. Das Buch klärt die beiden grundlegenden Begriffe der Debatte. „Was heißt hier ‚Sterbehilfe‘?“ (Teil I). „Was heißt hier ‚Selbstbestimmung‘?“ (Teil II).

Teil I unterscheidet: (a) „Passive Sterbehilfe“. Unabdingbare Voraussetzung für jeden ärztlichen Eingriff ist die medizinische Indikation, d. h. die ärztliche Entscheidung über die Sinnhaftigkeit einer medizinischen Maßnahme. Der Arzt muss sich zwei Fragen stellen: „1. Was ist das Therapieziel, das ich mit dieser Maßnahme erreichen möchte? 2. Ist das angestrebte Therapieziel mit der geplanten Maßnahme realistisch zu erreichen?“ (30). Ist kein vernünftiges Therapieziel gegeben oder die geplante Maßnahme unwirksam, so darf die Maßnahme nicht durchgeführt werden, selbst wenn der Patient