

kennt er dieses in der Konzeption Schmidts nur noch in einer „voraussetzungsarmen“ Fassung (166, 173). Gerade die fundamentale Lebensfrage nach Sinn und Glück führt damit wieder zum Gespür für die Bedeutung der systematisch-ethischen Frage nach den präskriptiven Prämissen. Die von S. aufgezeigte Perspektive führt m. E. zu grundlegenden epistemologischen Problemstellungen, die im vorliegenden Bd. natürlich nicht mehr verhandelt werden. Doch werden sie indirekt angedeutet, wenn S. im letzten Reflexionsgang die „Sinndimension“ mit Hilfe der hareshen Kategorie des „blikhs“ erläutert (176 f.). Wenn es auch richtig ist, dass die Ethik der Lebensfreude, des Lebenssinns (klassisch: der Tugend) einen streng normtheoretischen Ansatz unterläuft, welcher sich neuzeitig im Pflichtbegriff ausdrückt, so kann sie aber auch nicht vollständig dem Bereich der Dezision angehören. Gerade in diesem epistemologischen Zwischenraum tut sich die Notwendigkeit einer neuen Fundamentalreflexion auf, die sich am Ende des vorliegenden Bds. leise ankündigt.

Dem Buch ist eine ausführliche Bibliographie beigegeben, welche seit der Erstellung der Einzelstudien über Kohelet und Epikur im Jahr 2001 um die wesentlichen Titel ergänzt wurde (179–194). Als didaktisch besonders erwähnenswert dürfen die Schemata gelten, welche S. am Ende eines jeweiligen Reflexionsgangs anführt und die aufgrund ihrer Struktur analogie die Entwicklung des Gedankenganges unmittelbar erläutern bzw. die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der präsentierten Ansätze unmittelbar visualisieren (62, 80, 90, 96, 104, 109, 117, 121, 123, 135, 159, 167, 172). Die Studie ist im besten Sinne interdisziplinär, d. h., sie zeigt die methodisch-inhaltliche Versiertheit des Autors in den betroffenen Fachgebieten, ohne zur Methodenverwirrung, -verwechslung oder zu einem methodischen Eklektizismus zu führen. Gerade ob ihrer Eignung, zu einem interdisziplinären Dialog innerhalb der Theologie beizutragen, soll diese dem theologischen Diskurs anempfohlen sein.

M. KRIENKE

MÜLLER, ANSELM WINFRIED, *Produktion oder Praxis? Philosophie des Handelns am Beispiel der Erziehung*. Heusenstamm: ontos 2008. 428 S., ISBN 978-3-938793-85-5.

Dieses Buch kann unter unterschiedlichen Rücksichten gelesen werden; es verfolgt verschiedene, miteinander verflochtene Absichten. Es ist einmal die engagierte Kritik an einer bestimmten Richtung der Erziehungswissenschaft. „In den Augen prominenter Erziehungswissenschaftler ist Kindererziehung in der Familie bestenfalls eine uralte und überholte Form, Heranwachsende ins Erwachsenenleben hinein zu begleiten [...] Diese Auffassung beruht auf einem Missverständnis des Erziehungsbegriffs. Ihr gilt es um der Kinder und um der Zukunft unserer Gesellschaft willen entgegenzutreten. Und dazu soll in diesem Buch die Philosophie einen Beitrag leisten“ (7). Worin dieses Missverständnis besteht und welche These Müller (= M.) ihm entgegenstellt, bringt der Titel zum Ausdruck: Erziehung ist nicht Produktion, sondern Praxis. Entsprechend schließt das Buch mit einem Kap. gegen Professionalität und Professionalisierung. Erziehung ist keine professionell ausgeübte Technik. „Erzieherische Wirksamkeit wird durch Professionalität eher behindert als gefördert“ (396). Das Begriffspaar des Titels ist der praktischen Philosophie des Aristoteles entnommen; es ist die Unterscheidung zwischen *poiesis* und *praxis*. Damit ist ein zweites Anliegen des Buches angesprochen; es geht darum, anhand dieser aristotelischen Unterscheidung eine Philosophie des Handelns zu entwickeln. Das Beispiel, mit dessen Hilfe das geschieht, ist die Tätigkeit es Erziehens. Handelt es sich dabei um eine *poiesis* oder um eine *praxis*? Lässt die Unterscheidung des Aristoteles sich erhellen und differenzieren, wenn wir mit der Methode des späten Wittgenstein den Begriff der Erziehung philosophisch untersuchen? Der Sinn der Erziehung „liegt darin, zur Entstehung eines selbständigen guten Charakters im Erzogenen beizutragen“ (124). Der Begriff des guten Charakters verweist auf den Begriff der Tugend und führt damit zu einem dritten Anliegen, der Tugendethik. Weil sie die Entgegensetzung von Moral und Rationalität, Sittlichkeit und Klugheit unterläuft, komme sie den Anliegen der Pädagogik in besonderem Maß entgegen.

Teil I „Erziehung als Thema der Handlungsphilosophie“ bestimmt zunächst die leitenden Begriffe der Untersuchung. „Insoweit mein Tun einem isolierbaren Zweck dient, ist es *poiesis*. Unter dem Blickwinkel inhärenter Sinnhaftigkeit hingegen ist es *praxis*“

(9). Die Ergebnisse der *poiesis* stehen letzten Endes im Dienst des Lebens; das Leben eines Menschen aber trägt, als *praxis*, seinen Sinn in sich selbst. Erziehung ist Hilfe zur Charakterbildung. Die These des Buches lautet: Erziehung zeichnet sich dadurch aus, „dass hier das ‚Mittel‘, das den poetischen Zweck ‚produzieren‘ soll, selbst in einer *praxis* besteht“ (10). M. unterscheidet zwei Formen der Finalität. Das *telos* einer *poiesis* ist nur dann für eine konkrete *poiesis* konstitutiv, wenn es als *telos* intendiert wird; „nur wo ich etwas zu schneiden beabsichtige, schneidere ich“ (101). Dagegen ist das *telos* einer *praxis* auch ohne intendiert zu sein für eine konkrete Praxis konstitutiv; „auch wenn ich nicht gut handeln will, handle ich“ (100). Zum Erziehen ist die Vorstellung eines Erziehungsziels nicht erforderlich; es ist denkbar, dass der Erwachsene sich gar nicht bewusst ist, dass er einen anderen erzieht, denn auch unbeabsichtigte charakterlich bedingte Verhaltensaspekte sind erziehungskonstitutiv. Vielmehr haben wir es hier mit einer „inhärenten Finalität“ oder „Funktion“ (108) zu tun. Was soll Erziehung ausrichten? „Auf welches *telos* ist Erziehung als solche ausgerichtet – unabhängig von allen zufälligen Interessen, Absichten oder Instrumentalisierungen? Nur wer weiß, was Erziehung in diesem Sinn *soll*, kann wissen, was sie *ist*“ (108).

Teil II „Praxis als Sinn von Produktion“ unterscheidet zwischen verschiedenen Formen von *praxis* und weist unter ihnen dem Handeln eine einzigartige Stellung zu. Unter den aristotelischen Begriff der *praxis* fällt jede Art von Tun, „deren *telos* kein separates Ergebnis, sondern einzig *eupraxia* ist. Diese formale Bestimmung lässt unterschiedliche Qualitätskriterien – unterschiedliche Arten von ‚*eu*‘ – und damit unterschiedliche *praxis*-Formen zu“ (127). „Die für das Handeln charakteristische Form der *praxis*-Bewertung ist die ethische“ (123). Mit der ethischen Bewertung verbindet sich der Anspruch letztgültiger Orientierung. Der Sinn der Erziehung liegt in der Ausbildung eines guten Charakters. Dadurch unterscheidet die Erziehung sich von jeder Form der Ausbildung. Denn die Qualifikationen, die man durch eine Ausbildung erwerben kann, sind als solche von instrumentellem Wert und deshalb letztlich ambivalent. „Hingegen geht es der Erziehung um eine Qualifikation, die ihren Wert in sich selbst hat und gegen übergeordneten, relativierenden Bewertung unterliegt“ (124). Aber trägt, so lautet die grundlegende Frage von Teil II, der gute Charakter tatsächlich seinen Wert in sich selbst? Weist er nicht auch eine instrumentelle Finalität auf? Kommt er nicht dem Leben derer zugute, die vom Handeln eines guten Menschen betroffen sind? Wie verhalten sich also der gute Charakter und das gute Leben, gut handeln und gut leben? Trotz seiner guten Auswirkungen, so M.s These, „ist die Qualität des guten Charakters keine Frage seiner Brauchbarkeit“ (124).

Wir sprechen vom guten Leben in mehr als einer Bedeutung. Einmal bedeutet ‚gut leben‘ etwa dasselbe wie ‚gut handeln‘. Eine zweite Bedeutung hat das „Gedeihen“ des Menschen im Blick; zu einem guten Leben in diesem Sinn gehören z. B. Gesundheit und Bedingungen, die der Verwirklichung des eigenen Glücks förderlich oder zumindest nicht hinderlich sind. Aber welche Lebensvollzüge konstituieren das menschliche Gedeihen? Wenn der Mensch gedeihen soll, muss er das gute Handeln zu seinem *telos* machen; wer ein gutes Leben haben will, muss ein gutes Leben führen. M. verweist auf Arnold Gehlen: Der Mensch ist auf die Moral angewiesen; ohne Tugend keine Kooperation, keine Sicherheit, kein Verlass darauf, dass auch morgen das Lebensnotwendige zur Verfügung steht. Aber ist die Orientierung am ethischen *telos* für das menschliche Gedeihen nur instrumentell oder auch als konstitutive *praxis* notwendig? „Gutes Handeln ist nicht nur eine instrumentelle Bedingung, sondern zugleich der konstitutive Kern gelungenen menschlichen Daseins. Und dementsprechend ist die Qualifizierung des Charakters die zentrale Aufgabe der Erziehung“ (136).

Für diese Notwendigkeit des guten Handelns als konstitutiver *praxis* bringt M. folgende Begründung: Um zu gedeihen, bedürfen Menschen des vernunftgeleiteten Handelns. Aber „als Instrument des menschlichen Gedeihens können praktische Vernunft und ethische Tugend nur da funktionieren, wo [...] gutes Handeln um seiner selbst willen geschieht und nicht als Instrument intendiert ist“. Die Tugend kann „ihre offenkundige instrumentelle Funktion nur dann erfüllen [...], wenn man sie als Selbstzweck behandelt“ (137). Die Tugend, so verstehe ich diese Argumentation, *ist* nicht Selbstzweck; sie hat vielmehr einen ausschließlich instrumentellen Wert; sie ist jedoch nur dann ein

zuverlässiges Instrument, wenn man von der Fiktion ausgeht, sie sei ein Selbstzweck. Die Annahme, die Tugend sei ein Selbstzweck, ist eine Fiktion, und diese Fiktion ist ein Mittel, um die Instrumentalität der Tugend zu sichern. M. versteht die Tugendethik „nicht als eine Theorie der ‚Moralbegründung‘“ (138). Sie soll nur helfen, gutes und schlechtes Handeln in seinen Strukturen und seiner pädagogischen Bedeutung zu erfassen. Was Tugendethik über Handeln und Erziehen zu sagen hat, verliere auch dann kaum an Bedeutung, wenn man eine utilitaristische, deontologische oder sonstige Theorie der Moral vertrete. Wie immer man sittlich richtiges Handeln begrifflich bestimme, es lasse sich nicht ohne Tugend realisieren. Das ist richtig, aber eine solche ‚Tugendethik‘ kann nicht mehr den Anspruch erheben, eine Moralphilosophie zu sein; sie wird zu einer bloßen Moralphychologie, deren sich die verschiedensten Theorien der Moralbegründung bedienen können.

Auch im Zusammenhang der Tugend unterscheidet M. eine zweifache Finalität. „Sowohl die instrumentelle als auch die konstitutive Finalität der Tugend-Betätigung wäre missverstanden, wollte man sie als Struktur der Motivation verstehen. Ein gutes Leben führt man weder, um menschliches Gedeihen dadurch zu fördern, noch auch deshalb, weil man in diesem (ethisch) guten Leben selbst sein eigenes Gedeihen erblickt“ (157). Die Absicht, tugendhaft zu handeln, ist aus tugendethischer Perspektive für gutes Handeln nicht konstitutiv; zum guten Handeln ist die Absicht, gut zu handeln, nicht erforderlich. Vielmehr beruht der Beweggrund auf „einem Umstand, aus dem im gegebenen Kontext diese oder jene Tugend einen Beweggrund macht“ (160). Der Umstand ist z. B., dass dieser Rasenmäher X gehört, und die Tugend der Gerechtigkeit macht aus diesem Umstand den Beweggrund, den Rasenmäher X zurückzugeben; oder ein Mensch ist in einer Notsituation, und die Tugend der Wohltätigkeit macht aus diesem Umstand den Beweggrund, ihm zu helfen. Er hilft ihm nicht, um wohltätig zu sein, sondern um seine Not zu lindern. Allerdings kann die Absicht, gut oder wohltätig zu handeln, „im Hintergrund stehen“. „Ich bezeichne einen Beweggrund X als Hintergrundmotiv für das, was einer tut, wenn sein Tun einem Beweggrund M entspringt und X ihn dazu motiviert, sich von M motivieren zu lassen“ (162). Die Notsituation des anderen ist das Motiv zu spenden (M); die Absicht, wohltätig zu handeln, ist das Motiv, sich von der Notsituation motivieren zu lassen (X). Zu klären wäre, wie das Hintergrundmotiv und die zuständige Tugend sich zueinander verhalten.

Vom guten Handeln selbst, das war die These des Buches, geht eine erzieherische Wirkung aus; gerade weil das Handeln keine poetische Absicht verträgt, eignet es sich zum Medium der Charakterbildung. Teil III „Produktive Praxis“ fragt deshalb: „Wie aber wirkt gutes – und schlechtes – Handeln erzieherisch?“ Der Charakter und die Motivationsstrukturen des Erziehers wirken durch absichtslose Vorbildhaftigkeit; die Motivationsstrukturen des Erziehers wirken durch Stellungnahmen; der Erzieher wirkt auch dadurch, dass er an seinem Gegenüber gut oder schlecht handelt, d. h. mit Verantwortungsbewusstsein, Liebe und Vertrauen „oder eben ohne diese Erzieher-Tugenden“. „So zeigt sich am Beispiel der Erziehung, wie *praxis* produktiv sein kann, ohne dass ihr Subjekt – wie im Fall der typischen *poiesis* – ein Produkt konzipiert und intendiert“ (215).

Teil IV „Varianten ethischer Einwirkung“ bestimmt die produktive Praxis der Erziehung genauer als „reproduktive“ Praxis. Reproduktion bedeutet „arterhaltende Erzeugung von Gleichem durch Gleiches“ (332). Die Praxis der Erziehung ist dadurch gekennzeichnet, „dass sie die Charakterqualität, auf der sie basiert, tendenziell zugleich reproduziert“ (331). Aber nicht nur im Zusammenhang der Erziehung zeigt das Handeln eine reproduktive Struktur. Bereits innerhalb des Subjekts wird die ethische Haltung durch gleichartiges Handeln stabilisiert, und wie das Individuum sein ethisches Dasein im Handeln zugleich vollzieht und reproduziert, so vollzieht und reproduziert auf der Ebene der Gesellschaft das menschliche Kollektiv sein „ethisches Dasein“, und zwar erstens durch das Handeln des Individuums, durch das der Charakter des einzelnen Erwachsenen sich selbst reproduziert „und zweitens durch ethische Sozialisation und insbesondere durch Erziehung“ (338). Von „Varianten“ ethischer Einwirkung ist die Rede, weil dieser Reproduktionsprozess sich in Etappen vollzieht, die mit den Stadien der ethischen Reifung in einem Wechselverhältnis stehen. Die Erziehung nimmt nacheinan-

der unterschiedliche Formen an; von der Verhaltenskonditionierung über äußerliche Beweggründe hin zu ethisch bewertbaren Motivationsstrukturen und schließlich bis zur Vermittlung einer Distanz, die es dem Erzogenen ermöglicht, die eigene ethische Orientierung ethisch zu prüfen.

„Das Herstellen von Lebens-Mitteln hat offenkundig eine Funktion für das Leben unserer Spezies. Aber worin besteht dieses Leben selbst? Wenn wir vom Leben eines Lebewesens alles, was eine lebensdienliche Funktion hat, sozusagen ‚abzögen‘, bliebe wenig, vermutlich gar nichts übrig [...] *poiesis* ist als solche für die *praxis* des menschlichen Lebens konstitutiv“ (336). Das führt zurück zu einer zu einer oben gestellten Frage. „Gutes Handeln“, so hatte M. zustimmend die These des Aristoteles referiert, „ist nicht nur eine instrumentelle Bedingung, sondern zugleich der konstitutive Kern gelungenen menschlichen Daseins“ (136). Meine Frage war: Ist M.s tugendethische Interpretation mit dieser These vereinbar, oder reduziert sie nicht vielmehr das gute Handeln auf ein rein instrumentelles Handeln? Dieselbe Frage stellt sich, wenn es jetzt heißt, die Ethik erschöpfe sich in ihrer lebensdienlichen Funktion. Sittlichkeit und Klugheit sind für den Tugendethiker „integrierende Komponenten einer einzigen ethischen und vernünftigen Orientierung“ (144). Die Vernunft fragt nach der Einheit von gutem Handeln und menschlichem Gedeihen. Aber wie ist diese Einheit oder diese einzige Orientierung von Sittlichkeit und Klugheit zu denken? Sie kann nicht darin bestehen, dass Sittlichkeit auf Klugheit oder gutes Handeln auf eine lebensdienliche *poiesis* reduziert werden.

M.s klare, mit einer wittgensteinschen Phänomenologie arbeitende philosophische Untersuchung und seine spekulative, differenzierende Durchdringung der aristotelischen Unterscheidung von *praxis* und *poiesis* lässt die Frage offen, worin der von ihm zu Recht vertretene nicht-instrumentelle konstitutive Kern des guten Handelns und des gelungenen menschlichen Lebens besteht.

F. RICKEN S. J.

EBBINGHAUS, HEINZ-DIETER (in cooperation with VOLKER PECKHAUS), *Ernst Zermelo. An Approach to His Life and Work*. Berlin [u. a.]: Springer 2007. XIV/356 S./Ill., ISBN 978-3-540-49551-2.

(A) Einleitung: Einer der ersten, der Cantors (Un-)Endlichkeitsbegriffe auf eine bis dato solide mengentheoretische Grundlage gestellt hat, war Ernst Zermelo (= Z.). Er war es auch, der 1932 Cantors gesammelte Werke mathematischen und philosophischen Inhalts herausgegeben hat. Ferner vertrat Z. in unglücklicher Abgrenzung zu Skolem und Gödel die Auffassung, dass die eigentliche mathematische Herausforderung auf dem Gebiet der transfiniten Begriffe liege. Diese Hinweise mögen genügen um nahezuzeigen, dass das Buch von Heinz-Dieter Ebbinghaus über Leben und Werk des großen Mathematikers und Grundlagenforschers Ernst Zermelo (1871–1953) nicht nur für den Mathematiker und Mathematikhistoriker, sondern auch für Philosophen und sogar Theologen viel Interessantes und Spannendes beinhalten kann.

(B) Ich beginne mit einem Inhaltsüberblick. Heinz-Dieter Ebbinghaus (= E.) hat Z.s Biographie, deren Edition wohl ursprünglich mit Volker Peckhaus (Paderborn) als Mitautor geplant war, in sieben Kap. unterteilt, wobei die Kap. 1 bis 4 lokal gebundene Lebensphasen markieren. Die erste (1871–1897) spielt sich in Berlin ab. Im Anschluss an die Beschreibung der familiären Verhältnisse, seine schulische und universitäre Laufbahn bis zur Entstehung seiner Doktorarbeit über Variationsrechnung unter Hermann Armandus Schwarz, nimmt die Darstellung der Kontroverse mit dem Physiker Ludwig Boltzmann breiteren Raum (15–26) ein. Aus grundagentheoretischer Sicht dürfte zunächst vor allem die Darstellung der Göttinger Phase (1897–1910) interessant sein. Dies belegt auch die aufgewendete Seitenzahl (27–112). In diese Zeit fallen Z.s Habilitation, seine Auseinandersetzung mit der Antinomienproblematik im Rahmen des Hilbertprogramms, der Beweis seines Wohlordnungssatzes mit Hilfe des Auswahlaxioms und seine erste Axiomatisierung der Mengenlehre von 1908. Seine Züricher Phase (1910–21), in der er einen wichtigen Beitrag zur Spieltheorie (1913) verfasst hat, ist überschattet von seiner schweren Lungenkrankheit. Die längste Zeit seines wissenschaftlichen Lebens (1921–53) verbringt Z. in Freiburg i. Br., was E. in Kap. 4 umfangreich (139–258) und disputorientiert schildert. Die 20er- und die erste Hälfte der 30er-Jahre sind von wach-