

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfangs ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechung erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

ETHIK

■ KREIML JOSEF, *Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger*. Ein Vergleich von „Sein und Zeit“ mit dem „Brief über den Humanismus“. (Philosophie und Theologie — 2). (179.) S. Roderer Verlag, Regensburg 1987. Brosch. DM 42,—.

Die vorliegende Studie kann als Beitrag zu den Grundlagen der aktuellen Diskussion um Heidegger und die Politik gelten. Sie wurde an der Hochschule für Philosophie SJ in München als Magisterarbeit eingereicht (Begutachter: G. Haefner/W. Kerber) und weist als solche ein beachtliches Niveau auf.

„Wohl wissend, daß Heideggers einzige Frage die Seinsfrage ist“ (16), und daß er stets die an ihn herangetragene Aufgabe eine Ethik zu schreiben dezidiert abgelehnt hat, geht die vorliegende Arbeit der Frage nach, „welchen systematischen Ort die Ethik im Denken Heideggers einnimmt“ und ob Heideggers Denken für die Behandlung ethischer Probleme „in irgendeiner Weise fruchtbar gemacht werden“ könne (17). — Antworten auf diese Fragen findet Vf. vor allem in „Sein und Zeit“ (1927) und im „Brief über den Humanismus“ (1946), denen das 2. und das 4. Kapitel gewidmet ist. Breiten Raum nimmt jedoch Kap. 3 über „Heideggers Denkweg von der ‚frühen‘ und ‚späten‘ Auffassung des Ethischen“ ein (65–113). Hier werden (im Rahmen von Heideggers Kant- bzw. Nietzscheinterpretation) das Problem der Freiheit und der Werte erörtert. Das 1. Kap., das in den Begriff der Ethik und in ihre Geschichte einführen will, kann man ohne Schaden für das Verständnis des darauf folgenden überblättern.

In „Sein und Zeit“ beabsichtigt Heidegger eine phänomenologische Beschreibung und Erhellung des Daseins in all seinen Existenzweisen. Die existential-ontologischen Analysen legen menschliche Daseinsmöglichkeiten frei, innerhalb derer sich das Dasein frei zu wählen hat. In dieser Analyse treten auch Phänomene wie Gewissen, Schuld, Uneigentlichkeit und Unwahrheit usw. auf. Sie werden aber nicht in einem ethischen Sinne verstanden. „In der Daseinsanalyse geht es nicht um Handlungskriterien für die ‚ethische Existenz‘ sondern um die Enthüllung des Möglichkeitscharakters des Daseins.“ (39) Dementsprechend wird die Frage nach Kriterien für verantwortliche, begründete Entscheidungen und nach der Wahrheit bzw. Richtigkeit des menschlichen Handelns ausgeblendet.

Die phänomenologische Analyse des Gewissens etwa kann als solche keine Auskunft darüber geben, welchen inhaltlichen Forderungen des Gewissensrufs ein Mensch zu folgen habe und welchen er sich zu Recht entziehen darf. Aber nicht nur Inhalte wer-

den hier ‚gleich-gültig‘. Aufgrund seiner „Aversion gegen ‚Bewertungen‘ jeglicher Art“ (159) verkenne Heidegger auch, daß der Mensch ohne „Instrumentarium des Bewertens“ (ebd.), d. h. ohne Kriterien, die ihm erlauben würden, zwischen ‚guten‘ und ‚bösen‘ Handlungen zu unterscheiden, nur willkürlich und irrational seine Wahl treffen kann. Kreimls Darstellung zufolge sieht der frühe Heidegger in Werten und Normen und damit in der Ethik überhaupt, wie sie ihm in der Geschichte der Philosophie begegnet, ausschließlich eine heteronomie- und entfremdungsfördernde Funktion. Daß in Heideggers Analyse unausgesprochen und unreflektiert Wertungen Eingang finden, wird an verschiedenen Stellen überzeugend nachgewiesen. „Sein und Zeit“ ließe sich jedoch für die Ethik fruchtbar machen, wenn man es etwa (mit H. Fahrenbach) unter dem Blickwinkel einer Untersuchung der „hermeneutischen Bedingungen ethischen Existierens“ (64) lesen würde, die den existential ursprünglichen Sinn moralischer Grundbegriffe aufzuklären sucht.

Der späte Heidegger stellt sich zwar (u. a. auf Drängen von Freunden) der Frage nach dem Verhältnis von Ontologie und Ethik. Seine Identifizierung des Handelns mit dem Denken, welches als „Entsprechen“ begriffen wird, jedoch „entmündigt das diskursive Denken in unerhörter Weise“ (163). Das Denken hat — nach der berühmten „Kehre“ — die Aufgabe, die Anweisungen des Seins zu vernehmen. Vom verantwortlichen Handeln, von Freiheit und Autonomie des Subjekts bleibt in Heideggers Spätphilosophie kein (oder nur sehr wenig) Raum.

Dennoch enthält Heideggers Spätphilosophie für Kreiml einen wichtigen Impuls für die Ethik. In einer Zeit der Krise, in der „verlässliche Beständigkeiten dringend notwendig sind“ (165) — und in der der Mensch sein Eingefügtsein in umfassendere Zusammenhänge „vergessen“ hat — vermag nämlich ein „Hören“ auf den „Zuspruch des Seins“ auf metaphorische Weise eine Not und ein Bedürfnis auszudrücken und so zum Verständnis einer prekären, ethisch relevanten Grundsituation Anstoß zu geben.

Kreimls Studie gibt einen wertvollen Überblick über die Arbeiten, die sich mit den Auffassungen Heideggers über die Möglichkeit einer normativen Ethik befassen. Auch wenn gegenwärtig heftig diskutierte Probleme darin nicht direkt zur Sprache kommen, gewinnt man den Eindruck, daß Heideggers Weigerung, sich ethisch-moralischen Fragen als Philosoph zu stellen, nicht ohne Zusammenhang ist mit seinem irrationalen Engagement in der nationalsozialistischen Ära. — Zu wünschen wäre eine deutlichere Trennung der Analyse Heideggerscher Texte von der kenntnisreichen Darlegung und Diskussion der Sekundärliteratur.

Graz

Florian Uhl

■ WEILER RUDOLF, *Internationale Ethik*. Eine Einführung. Erster Band. (XI + 250). Duncker & Humblot, Berlin 1986. Kart. DM 78,—.

Mit der Tatsache, daß Modeworte wie „zwischenmenschliche Beziehungen“ im Schwang sind, ist kei-

neswegs gesagt, daß die bezeichnete Sache voll verstanden und praktisch verwirklicht ist. Und was helfen letztlich auch geklärte und funktionierende zwischenmenschliche Beziehungen, wenn die größeren Dimensionen, wenn die zwischenstaatlichen Beziehungen davon nicht tangiert sind?

Auf der rechtlichen Ebene gibt es bis dato kein geltendes System von Regelungen, aber es gibt wenigstens Perspektiven und Elemente von (mehr oder weniger anerkanntem und respektiertem) Völkerrecht. Die legalen Sicherungsversuche reichen bei weitem nicht hin, um Kriege zu verhindern, Rassenhaß abzuschaffen, einen erträglichen Frieden zu garantieren; es bräuchte mehr.

Wie dieses „Mehr“ zu verstehen ist, ist keineswegs ubiquität geklärt. Der Wiener Ordinarius für Ethik und Sozialethik möchte von der Ethik her ein Fundament legen. Eine „Einführung“ ist zwar noch nicht das Fundament selber, aber doch ein Baugerüst dafür. Das Anliegen ist eingefangen in die Formel: „Eine sittliche Ordnung für die Völkergemeinschaft“. Vf. muß sich erst den Weg zum Thema bahnen; er hebt an mit einer Recherche zu den „Wissenschaften vom Leben der Völkergemeinschaft“ (Völkerrecht, Friedensforschung, Philosophie, Theologie und Ethik). Dann sondiert er „Fundament und Prinzipien“, die freilich noch recht in der Luft zu hängen scheinen („internationales Ethos“, „internationale Sittlichkeit“ etc.). Dann werden konkretere Bewegungen aufgegriffen (z. B. der „marxistische Internationalismus“ und ein „christlicher internationaler Gedanke“); aber schon hier wird deutlich, daß eine Universalisierung konkreter geschichtlicher Impulse nicht unproblematisch ist.

Im dritten Kapitel kommt der Kern des gesamten Themas zur Sprache: „Friedensethik“. An dieser Stelle ist es interessant, zu vergleichen, was der Grazer Fachkollege Valentin Zsifkovits im gleichzeitig erschienenen Buch „Friedensethik“ (Linz 1987, vgl. Rez. in Heft 4/1987, S. 381) vorlegt. Weilers Gedanken und Ideen sind zuweilen noch „visionenreicher“ (z. B. in der Vorstellung vom „offenen Frieden“, 211 f.). Das Vorliegende ist der erste Teil des (auf zwei Teile konzipierten) „Programms“; der zweite Teil soll Konkretisierungsschritte und markante Einzelaspekte bieten. Ein gerechtes Urteil zum Vorhaben wird erst möglich sein, wenn das Ganze vorliegt.

St. Florian/Linz

Ferdinand Reisinger

■ WEINGARTNER PAUL (Hg.), *Die eine Ethik in der pluralistischen Gesellschaft*. Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Internationalen Forschungszentrums in Salzburg. (392). Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1987.

Das IFZ in Salzburg kann auf 25jährigen Bestand und entsprechende wissenschaftliche Tätigkeit zurückblicken. Aufgabenstellung, Organisationsstruktur und Effizienz dieser kirchlichen Einrichtung stehen zwar auch jetzt (wieder einmal) zur Diskussion; daß jedoch dort am Mönchsberg, in ermutigender Höhe über Salzburg, gut gearbeitet wurde und wird, weist auch dieser Band aus.

Hg., Philosoph an der Uni Salzburg und Leiter des Instituts für Wissenschaftstheorie am IFZ, organisierte zur Behandlung einer brisanten Frage unter

unterschiedlichen Rücksichten ein respektables Arbeitsteam: von den 14 Mitarbeitern sind mehr als die Hälfte IFZ-Profis; darüber hinaus wurden einige auswärtige namhafte Experten zum Mitarbeiten eingeladen.

Die leitende Perspektive der vier Abschnitte bleibt das Christliche. Wie aber wurden im Schoß des christlichen Denkens ethische Impulse entwickelt? Z. B. eine Tugendlehre, die auch heute wieder gefragt wäre? (Vgl. F. M. Schmölz, 25–34, U. Faust, 105–122). Natürlich muß es auch um biblische Perspektiven gehen, aber eben auch in der Form heutiger Befragung, z. B. angesichts eines „wissenschaftlichen Wertrationalismus“. Die wissenschaftstheoretischen Analysen von Wertannahmen (vgl. Chr. Pühringer, J. Czermak, P. Weingartner) sind für jene, die die (Zeichen-)Sprache der heutigen analytischen Philosophie nicht zu lesen vermögen, nicht in allem nachvollziehbar; gerade diese von der Thematik so engagierten Untersuchungen (z. B. über das „größte und erste Gebot“) haben einen gewichtigen Reflexionswert angesichts der gravierenden Infragestellung von Ethik und Normen überhaupt.

Auch die Felder heutiger ethischer Problemstellungen erfahren (im 4. Teil) eine Durchleuchtung: Pädagogik, Massenkommunikation und Wirtschaft werden in ihren ethischen Implikaten befragt. (M. Langer, 303–320, A. Huter, 321–356, A. Riklin, 357–383). Für den Rez. erscheint der Beitrag von Lothar Roos (des Fachkollegen) am bedeutendsten: „Über Gegenstand, Erkenntniswege und heutige Aufgaben einer christlichen Gesellschaftslehre“ (257–278).

Der wissenschaftsgeschichtliche Einstieg zur Soziallehre der Kirche zeigt die Spannungen auf: Zwischen dem Naturrecht und der biblisch-sozialrelevanten Botschaft (Prototypen: J. Messner — N. Monzel). Geschichtliche Entwicklungen zu sehen ist wichtig. Ebenso wichtig ist es auch, Prioritäten im Gegenstand der Soziallehre zu sehen und zu fixieren. Roos kommt zu folgender — vielleicht überraschender — Prioritätenliste: „Gegenstand der christlichen Gesellschaftslehre ist . . . erstens Kirche als Sozialgebilde, zweitens die heilsgeschichtliche Kirche-Welt-Beziehung und drittens der schöpfungstheologisch und heilsgeschichtlich begründete Auftrag, zu einer sittlich guten Ordnung des menschlichen Zusammenlebens durch dementsprechende Verhaltensweisen und Institutionen zu gelangen.“ (265) In der Absicht, die verschiedenen Dimensionen zu integrieren, gelingen dem Vf. dieses Aufsatzes bedeutsame Bezüge. Er sprengt dabei aber nicht die Grenzen des Möglichen; die wesentliche Einschränkung der Wirkungschancen (und auch der Geltungsmöglichkeiten) formuliert er in der Aussage: „Katholische Soziallehre kann nie ohne ihre konkrete Entstehungsgeschichte, also nie losgelöst von ihrem Träger, der Kirche, bzw. den aus seinem christlichen Gewissen handelnden Gläubigen, verstanden werden“ (269). Die „Konsequenzen für die kirchliche Sozialverkündigung und christliche Gesellschaftslehre“ rücken noch einmal den Stellenwert der Anstrengungen zurecht: „Sie ist gerade auch als Theologie gefordert“ (272). Steckt darin die Hoffnung auf einen