

situation“ dar (43–55). Die Fragen, die sich hier und überall dort ergeben, wo der Mensch als Versuchsobjekt fungiert (27 ff.), sind für die Psychologie besonders drängend, weil in ihr das Experiment als die bevorzugte Methode der Forschung zu gelten hat (18 ff.). Ethische Prinzipien sind in der Medizin schon seit Hippokrates und im Westen besonders seit den Menschenexperimenten in Konzentrationslagern entwickelt und diskutiert worden (vgl. dazu den Abschnitt über die Geschichte humanwissenschaftlicher Forschungsregelungen 170 ff.). Diese Diskussionen sind besonders in den USA in den letzten Jahrzehnten sehr lebhaft geführt worden (vgl. das Literaturverzeichnis 186–204) sowie das ganze 4. Kap.: Die Kodifikation ethischer Prinzipien in der psychologischen Forschung (166–185). Die American Psychological Association hat im Jahr 1977 „Ethical Standards of Psychologists“ herausgegeben (hier abgedruckt 208–217, sachlich und auch kritisch besprochen 174–183). Dieser amerikanische Vorschlag stellt die ausführlichste Kodifikation ethischer Prinzipien für die Psychologie dar und hat in manchen Ländern (auch in der BRD) als Modell gedient. Eine aufgelistete Übersicht über die hier vorliegenden Forderungen und die Richtlinien der einzelnen Länder gibt der Verf. S. 184 f., die allerdings nur „unter Vorbehalt zur Kenntnis genommen werden kann“ (193). Eine Auswahl dieser ethischen Prinzipien, die jeweils von einer Reihe von Psychologenverbänden angenommen und als Richtlinien für die Versuchsleiter aufgestellt wurden, sei hier beispielhaft angeführt: Verpflichtung auf die Regeln; Forschung zum Wohl der Menschen; Würde und Selbstachtung der Versuchsperson nicht verletzen; Abwägen wissenschaftlicher und humanitärer Werte; Freiwilligkeit der Teilnahme; Möglichkeit der Versuchsperson, den Versuch abzubrechen; Aufklärung über Risiken des Versuchs; Schutz der Privatsphäre usw.

Der 2. Teil des Buches bietet eine Diskussion ethischer Probleme psychologischer Experimente, die teilweise schon die obengenannten Forderungen enthalten und die auch in den „Berufsethischen Verpflichtungen für Psychologen“ aufgenommen sind (BDP im Auszug S. 218–220 hier mitgeteilt). Der Verf. geht zunächst auf „Problematisierte experimentelle Maßnahmen und Konsequenzen“ ein (Täuschung oder Mißinformation, Manipulation) und wendet sich dann den Problemen der Sicherung und der Entlastung des Versuchsleiters zu, bei denen die informierte Einwilligung der Versuchsperson und ihre Freiwilligkeit von Bedeutung sind. Gegenüber der postexperimentellen Aufklärung der Versuchsperson, so wünschenswert sie im allgemeinen sein mag, verlangt Sch. doch eine gewisse Diskretion des Versuchsleiters (116). Wenn die Vertretbarkeit experimenteller Maßnahmen beurteilt werden soll, müssen Kosten, Risiken, Erfolgsaussichten, evtl. physische oder psychische Beeinträchtigungen der Versuchsperson gegeneinander abgewogen werden. Seine Gedanken zur Philosophie des Abwägens (118 ff. u. 122 ff.) können auch Ethiker und Philosophen interessieren. Für die endgültige Entscheidung stehen sich „utilitaristische“ und „regeldeontologische“ Auffassungen gegenüber. Zu den letzteren gehört als „klassisches“ Beispiel der kategorische Imperativ Kants (119 f.).

Im 3. Teil seines Buches spricht der Verf. über „Ethische und methodologische Probleme einiger Alternativen zur laborexperimentellen psychologischen Forschung“ (138–165). Er geht dabei auf zwei Alternativen ein: das Rollenspiel und die Feldforschung. Zwischen Rollenspiel und Experiment sind viele Stufen der Übergänge und der Kombinationen möglich, „wobei die Optimierung im Einzelfall methodologische, ethische und ökonomische Kriterien zu berücksichtigen hat“ (150). L. Gilen S. J.

Bednarski, Felix Wojciech, *L'expérience dans l'éthique eudémoniste. La nécessité des prémisses empiriques en morale* (Studia Universitatis S. Thomae in urbe 11). Roma: Herder 1979. 108 S.

Wissenschaftlichen Lorbeer wird man der römischen Thomas-Universität ob dieser Veröffentlichung nicht winden, aus verschiedenen Gründen nicht. Erklärtes Ziel (3 f.) des polnischen Autors ist es, die Notwendigkeit empirischer Prämissen – deren Vernachlässigung er seltsamerweise (vgl. etwa W. Korff, in: Handbuch der christlichen Ethik, Freiburg 1978, I, 83 ff.; J. L. Mackie, *Ethics*, London 1977) in der modernen Ethik ausmacht – für ethische Problemlösungen herauszustrichen, und zwar ausschließlich unter Rückgriff auf Thomas v. Aquin. Kein systematisches Werk also, wie es der Titel suggeriert, sondern ein Florilegium aquinatischer Argumente.

Im einleitenden der 7 Kapitel, die ohne den Versuch eines Arrangements aneinan-

dergereiht sind, werden – offenbar in propädeutischer Absicht – theoretische Propositionen und praktische, untergliedert in axiologische und deontologische Propositionen, als *die* Aussagegattungen der Ethik unterschieden. Hierbei verstößt B. gegen die elementare Regel der Definitionslehre, Gattungen strikt voneinander zu trennen: Axiologische Ableitungen werden sowohl praktischen wie theoretischen Propositionen zugeordnet (6). Man vermißt außerdem an dieser Stelle zumindest einen Hinweis auf die Differenzierung zwischen deskriptiven und präskriptiven Sätzen, der in der modernen Ethikdiskussion wohl zu Recht eine fundamentale Bedeutung zuerkannt ist. – In der folgenden anthropologischen Grundlegung (Kap. 1) wird die Leib-Seele-Lehre des Thomas wiederholt, gegenläufige moderne Ansätze, etwa der behavioristische oder evolutionistische, werden en passant abgetan, fruchtbare Weiterentwicklungen des behavioristischen Ansatzes (etwa: *G. H. Mead, Mind, Self and Society*, Chicago 1967) nicht einmal erwähnt. Wenn B. außerdem als Vorzug der thomistischen Konzeption ihre Herleitung aus der Erfahrung herausstellt, dann muß man wohl doch darauf hinweisen, daß sich gerade der Behaviorismus auf die Erfahrung beruft. Der Autor versäumt, Geltungskriterien für die anthropologische Theorie vorzulegen, etwa Widerspruchsfreiheit, Kohärenz, Vollständigkeit etc., und erspart sich so eine argumentative Auseinandersetzung mit Thomas und modernen Antipoden. Der in diesem Zusammenhang von ihm erhobene Vorwurf, moderne Ethik interessiere sich nicht für das affektive Leben des Menschen (27), erklärt sich aus der Unkenntnis der Fachliteratur (vgl. Arbeiten von A. Kenny, G. Ryle u. a.).

Daß, wie in Kap. 2 dargelegt, empirische Prämissen hinsichtlich der Umstände konkreten Handelns bei der Entscheidungsfindung zu berücksichtigen sind, das ist spätestens seit Aristoteles keine neue Erkenntnis. Was im Anschluß daran zur allgemeinen Prinzipienklassifikation, zur ontogenetischen und methodologischen Entwicklung ethischer Prinzipien gesagt wird (Kap. 3), bietet in mehrfacher Hinsicht Grund zum Argernis: 1. Die Klassifizierung erster Prinzipien in synthetische, analytische und geoffenbarte (41) ist inkonzinn: Während die beiden ersten Prädikate etwas über die logische Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat eines Satzes aussagen, bezieht sich „geoffenbart“ nicht auf die logische Struktur, sondern benennt die Erkenntnisquelle eines Satzes, der analytisch oder synthetisch sein kann. 2. Die ontogenetische Darstellung (42 ff.) leidet unter der Unkenntnis der differenzierten psychologischen und pädiatrischen Literatur zur Gewissensbildung; lediglich ein Werk Piagets aus dem Jahr 1924 wird in einer Anmerkung erwähnt (44, nr. 65). 3. Im methodologischen Teil (49 f.) wird als oberstes ethisches Prinzip der Satz „das Gute ist zu tun, das Schlechte zu lassen“ des Thomas v. A. zitiert, ohne daß hier oder an anderer Stelle des Buches auch nur danach gefragt würde, wie dieser abstrakte Obersatz mit empirischen Untersätzen vermittelt werden kann – eine Grundfrage des praktischen Syllogismus –, und ohne daß die von Aristoteles gestellte Frage, was denn nun wirklich und was nur vermeintlich gut sei – die Täuschungsproblematik – auch nur Erwähnung findet.

Nach einem Exkurs über die Begriffsbildung bei Thomas (Kap. 4) geht es in Kap. 5 um Fragen nach der Objektivität der Werte, der Sinnhaftigkeit wertender Aussagen, dem Fundament der Werte und um die Tugendlehre. Im Zusammenhang mit der behaupteten Objektivität der Werte werden in schon bewährter Manier Positionen von Emotivisten und Neopositivisten u. a. im Handkehrum als falsch abgetan, ohne daß deren Thesen im einzelnen genau dargestellt und wenigstens im Ansatz widerlegt würden. Die Frage nach dem Fundament der Werte ist rasch mit dem Thomaszitat „Das Gute gründet im Sein“ beantwortet, und daß die thomistische Tugendlehre von der Erfahrung abgeleitet ist, wird anhand eines reichen Zitatenschatzes belegt. Verwunderlich ist allenthalben die Arglosigkeit, mit der B. seitenweise Zitat an Zitat reiht, ohne auch nur eine weitergehende Interpretation oder gar Aktualisierung auf die heutige Ethikdiskussion zu versuchen. Thomasrezeption wird hier als Repetition mißverstanden.

Daß die Erfahrung allein als Begründungsinstanz für die Ethik nicht ausreicht, wird dann im letzten Kapitel (Kap. 6) konstatiert. Daß hierbei, wieder in Abhebung von den Neopositivisten die Nichtrückführbarkeit präskriptiver auf deskriptive Aussagen (*naturalistic fallacy*) gekontert wird mit dem Hinweis, das Gute gründe im Sein, sei also aus ihm ableitbar, deutet auf die mangelnde Differenzierung zwischen empirischen Urteilen und Wesensaussagen hin. Eine Präzisierung des Erfahrungsbegriffes der Neopositivisten in Abhebung von Thomas v. A. hätte hier Abhilfe geleistet. Das letzte Kapitel

abschließend geht B. noch auf die logischen Zusammenhänge zwischen deontologischen Faktoren ein. – Die gerade auch hinsichtlich der Erfahrung interessanten Fragen, die die moderne ethische Diskussion bewegen, etwa wie die Begründung höchster Prinzipien geleistet werden kann, und wie von höchsten Prinzipien zu konkreten Entscheidungen zu gelangen ist, werden von B. gar nicht angeschnitten. Sein Buch ist mithin inhaltlich nicht auf der Höhe der heutigen wissenschaftlichen Diskussion in der Ethik, es ist darüber hinaus methodisch einfallslos und in seiner Begrifflichkeit unklar.

K. Ph. Seif

Gunnemann, Jon P., *The Moral Meaning of Revolution*. New Haven-London: Yale Univ. Press 1979. XI/277 S.

Dem Verf. dieses Buches geht es um die Frage, ob politische Revolution sich moralisch legitimieren läßt. Das Dilemma besteht in folgendem: Wenn man eine Revolution zu rechtfertigen, d. h. mit moralischen Argumenten zu legitimieren sucht, ist dies nur vermittelt eines allgemein geltenden Wertesystems möglich. Handelt es sich bei einer Revolution aber um die notwendige Umwälzung des Wertesystems selbst, dann fehlt ihr natürlich die Legitimationsbasis. Diesem Dilemma ist nach G. nicht zu entgehen, weil er Revolution gerade als den Umsturz der politisch-sozialen Institutionen aufgrund eines erzwungenen Wechsels des herrschenden Wertesystems definiert.

G. übernimmt diese seine Definition von Thomas S. Kuhn (*The Structure of Scientific Revolution*, Chicago 1970), der diesen Begriff von Revolution für den Bereich der Wissenschaft erarbeitet hat. Revolution bedeutet hier den erzwungenen Wechsel der für die Wissenschaftler geltenden Paradigmen, d. h. der gemeinhin akzeptierten Typen wissenschaftlicher Praxis: der Gesetze, der Theorien, Anwendungsmodi, Instrumentierungen usw. Die Notwendigkeit eines Wechsels entsteht, wenn das herrschende Paradigma nicht mehr in der Lage ist, Anomalien zu erklären.

Für G. ist das für soziale Fragen relevante Paradigma die Theodizee der jeweiligen Gesellschaft. Im Anschluß an Peter Berger (*„The Sacred Canopy“*, New York 1969) befaßt sich die Theodizee nicht nur mit der Rechtfertigung Gottes, sondern überhaupt mit dem Problem des Bösen und der Legitimierung des Leidens. Die Theodizee ist die Art und Weise, wie jedes Mitglied einer Gemeinschaft mit dem Problem des Bösen zu-rechtkommt, wie die Erfahrung von Tod, Leiden, Ungerechtigkeit usw. interpretiert und ihnen ein Sinn gegeben wird.

Das Verhältnis zwischen Theodizee und Revolution stellt die Grundlage von G.s Kritik verschiedener Legitimationsmuster der sozial-politischen Revolution dar: Millenarismus, Marxismus und der politischen Theologie J. Moltmanns. Im Millenarismus sieht G. eine Variante jenes Dualismus, der wegen Gottes absoluter Vollkommenheit nur Böses in dieser Welt sehen kann. Für den Millenarismus liegt die Vollkommenheit in einer entfernten Zukunft und gilt das Gegenwärtige samt den Institutionen und ihren Machthabern als absolut böse, gegen die jedes Mittel recht ist. Diese Zukunft ist nur durch die Zerstörung dieser Institutionen zu erreichen. Der Millenarist braucht sich nicht um das Leben nach der Revolution zu kümmern, all das wird Gott schaffen.

Für G. zählt auch Marx zu den Dualisten, weil er die Revolution als eine absolute, historische Notwendigkeit ansah. Da der Kapitalismus zur totalen Entfremdung führt, wird jedes Paradigma zur sozialen Identität und Einheit verloren gehen. Indem jeder „marginalisiert“, privatisiert wird, verschwindet völlig der soziale Sinn einer Theodizee, und eine neue Theodizee, die einen Übergang aus der Marginalisierung zur Totalisierung ermöglichen soll, muß von einer elitären Minderheit geschaffen werden. Auf welcher Basis aber soll diese legitimiert werden?

Im 5. Kap. wird die Theologie J. Moltmanns diskutiert. Moltmann gilt als Repräsentant einer Reihe neuerer christlicher politischer Theologen, die das marxistische Schema übernommen haben, freilich nicht ohne ihm eine theologische Dimension beizufügen. Gott ist der Grund der Befreiung, die immanente Kraft der Zukunft. Mit dieser „Immanenz“ (präsenstischer Eschatologie) distanziert sich Moltmann zwar von den dualistischen Millenaristen, bleibt aber nach G. immer noch darin befangen. In seiner Kreuzestheologie versteht er das Böse als eine intertrinitarische Selbstentfremdung Gottes und versucht dadurch den Dualismus zu überwinden. Christen, die sich mit dem gekreuzigten Herrn identifizieren, nehmen an seiner radikalen „Marginalität“ und damit an der die Zukunft erzeugenden Schöpfung Gottes teil. Damit ist für Moltmann