

vorgestellt (99). – Der folgende Beitrag (*W. Contro, E. Schadel*, „Symbolon Trisagion“, 101–137) besteht in der deutschen Übersetzung und kommentierten Herausgabe einer Schrift von *H. Harington* (1806), „in welcher mittels geometrischer und musiktheoretische Betrachtungen die traditionelle Trinitätslehre dem menschlichen Denken zugänglich gemacht werden soll“ (101). Eine „neue Art von Metaphysik“ (140) zur Grundlegung der metaphysischen Dimension der Kunst in einer „Onto-Eidetik“ fordert *L. Haller-Rechtern* (139–156) in seinen weitausgreifenden Überlegungen zur Kritik und Überwindung einer rein deskriptiv-pragmatischen Kunstwissenschaft. Anthropologischen Fragen widmen sich die beiden letzten Beiträge des Jb.s 1980: Während *H. Köchler* die phänomenologisch-ontologischen Grundlagen der „Anthropologie von Karol Wojtyła“ erörtert (157–163) (Phänomenologie als „Methode“, nicht als „ontologisches System“, 162), ergründet *W. Neidl* Grundzüge der „dialektisch-naturalistischen Anthropologie“ von *E. Bloch* (165–179). Neidl setzt sich dabei u. a. mit den religiösen Komponenten im Werk Blochs auseinander.

Beide hier vorgestellten Bände sind trotz verschiedener Druckfehler nicht zuletzt durch ihr Personen- und Sachverzeichnis besonders „leserfreundlich“. Wer die Anstrengung des Begriffs nicht scheut, wird gerne auf das philosophische Angebot des SJP zurückkommen. Die einzelnen Beiträge verdienen jedenfalls eine intensivere Auseinandersetzung, als es in einer Rezension möglich ist. U. H e m e l

4. Ethik. Soziales

Rechtmann, Heinrich J., *Über Wahrheit und Unwahrheit im moralischen Sinne* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 143). Bonn: Bouvier/Grundmann 1979. 99 S.

Die Schrift des vor allem aufgrund seiner Geschichte der Pädagogik, München³ 1969, bekannten Verf.s ist aus einer Vorlesung für Lehramtskandidaten entstanden. Sie will in einer auch für den fachwissenschaftlich nicht Vorgebildeten verständlichen Weise unabhängig von einer herrschenden Schule, aber doch offensichtlich der wertethischen Richtung von *M. Scheler* und *N. Hartmann* verpflichtet, in die Thematik und dabei gleichzeitig in das Philosophieren und in die Philosophie einführen. Zu diesem Zwecke behandelt Vf. in einem aporetischen Teil (5–17) die Mehrdeutigkeit und Dehnbarkeit unserer gängigen Betriffe im Bereich der Wahrheit und Unwahrheit im moralischen Sinne mittels einer Unterscheidung zwischen Lüge im engeren Sinne und obstinatem Schweigen, zweideutigem Reden, Unaufrichtigkeit der Mimik und Gestik, im Fühlen und Wollen, in den Objektivationen des Überpersönlichen, des „objektiven“ Geistes, der Lebenslüge und dem „uneigentlichen Dasein“ als Lüge im weiteren Sinne. Dieser Verwirrung der Begriffe entspricht eine Unsicherheit im Werturteil, aufgrund derer wir die genannten Verhaltensweisen je nach den Umständen sehr unterschiedlich und sogar gegensätzlich beurteilen. – Um diese Verwirrung aufzuarbeiten, wird sodann in einem analytischen Teil der Begriff der Wahrhaftigkeit phänomenologisch aufgearbeitet, allerdings nicht im strengen schulphilosophischen Sinne. Das geschieht mittels einer Analyse der Begriffe der Offenheit (18–33) und der Wahrheitsliebe (34–54), aus denen sodann der Begriff der Wahrhaftigkeit (55–68) synthetisiert wird, in dem Menschen- und Wahrheitsliebe einheitlich miteinander vermittelt werden.

Der Mensch gelangt demnach durch die Synthese von Offenherzigkeit und Zurückhaltung in der Zuwendung zu den Mitmenschen nicht zu einer gewissermaßen geometrischen sondern zu einer steilen Mitte, wenn die beiden Haltungen nicht nur äußerlich, sondern innerlich miteinander verbunden werden. Er erreicht so eine Offenheit, die allen in wahrhaftiger Kommunikation miteinander verbundenen Personen gerecht wird, und läßt dabei gleichzeitig nicht die möglichst weitgehende Vermittlung der Wahrheit außer acht. Um dieser Vermittlung der Wahrheit optimal zu entsprechen, muß der Mensch sowohl das Extrem der Stumpfheit, Gleichgültigkeit und Unberührbarkeit als auch das des Wahrheitsfanatismus mit seinen Derivaten der bloßen Neugierde und leeren Vielwisserei vermeiden und waches Interesse, Ansprechbarkeit, Aufwühlbarkeit mit Genügsamkeit, Gelassenheit, Toleranz zu einer einheitlichen Synthese verbinden, die in der Wahrheitsliebe besteht; Nietzsche nennt sie „intellektuelle Recht-

schaffenheit“: „Erst wir haben jene Instinkt und Leidenschaft gewordene Rechtschaffenheit, welche der ‚heiligen Lüge‘ noch mehr als jeder anderen Lüge den Krieg macht.“ Diese intellektuelle Redlichkeit verhindert, ohne hinlängliche Prüfung etwas als objektive Wahrheit anzunehmen und verlangt, nicht – aus egoistischer Scheu vor der Wahrheit – im Wahrheitsinteresse nachzulassen und somit gegen die Wahrheitsliebe zu verstoßen. Sie muß das Risiko der Wahrheit eingehen und im Lichte der Menschenwürde vernünftig kalkulieren, auch im Bereich der Wissenschaft, der Kunst, der Publizistik und des Informationswesens einschließlich der Spionage. Wenn man Offenheit und Wahrheitsliebe einheitlich miteinander vermittelt, gelangt man zur Tugend der Wahrhaftigkeit. Diese wird der Solidarität der Erkennenden in ihrer Suche nach Wahrheit und im Dienst an der Wahrheit gerecht und zwar so, daß diese dabei auf die zu Erkennenden und das zu Erkennende solidarische Rücksicht nehmen. Wenn das geschieht, ist die Kommunikationsbereitschaft und Kommunikation das Werk der auf Erkenntnis gerichteten Liebe, bei der die Liebe die Quelle der Kommunikation ist, die ihrerseits durch sie sich erhellt, in ihr sich vollendet und bewährt. Die Wahrhaftigkeit erweist sich somit als eine Synthese von Wahrheits- und Menschenliebe.

Das ist allerdings nicht im dem Sinne zu interpretieren, daß die Wahrhaftigkeit als eine Synthese aller Werte in einem obersten und letzten Wert anzusehen ist, sie ist aber eine Spezialfall der Einheit von Erkenntnis und Liebe, die spätestens seit Plato ein gewichtiges Thema der Philosophie ist; es spielt im Hinblick auf die Solidarität der Erkennenden, außer bei Plato (63–64), u. a. bei Scheler (64–66) und Jaspers (66–67) eine besondere Rolle. Der Begriff der Wahrhaftigkeit gewinnt in dieser Perspektive eine Fülle und ein Gewicht, die in der üblichen Behandlung der Tugend der Wahrhaftigkeit nicht hinreichend beachtet werden. „Sie entspringt einer Tiefenschicht der Person, die alle möglichen Situationen menschlichen Lebens und alle denkbaren Konstellationen persönlicher Begegnung unterfängt“ (67). Sie ist in den eingangs besprochenen Grauzonen der Kommunikation ebenso wie in allen Konstellationen und Bereichen des alltäglichen Lebens gefordert, und zwar nicht nur von Einzelnen, sondern auch von Gruppen und Institutionen, die alle in den moralischen Bereich von Wahrheit und Unwahrheit heimzuholen sind. – Aufgrund dieser umfassenden Erarbeitung des Begriffs der Wahrhaftigkeit erfolgt in einem letzten deskriptiven Teil (69–97) eine Beschreibung und Einordnung der Lüge und ihrer zahlreichen Typologien, wie Schadens-, Zweck-, Scherzlüge usw., in eine Topologie; ihr zufolge werden die umfassenden und unterschiedlichen Äußerungen der Unwahrhaftigkeit hinsichtlich ihrer Nähe und Ferne zu den weitverzweigten Aspekten der synthetischen Tugend der Wahrhaftigkeit bestimmt. – Aus diesen Ausführungen ergibt sich (98–99), daß das Wesen der Wahrhaftigkeit und Lüge nicht reduktionistisch auf einen einfachen Nenner gebracht werden kann, wie das in der Regel geschieht, sondern als ein Kontinuum mannigfaltiger miteinander verschlungener Einstellungen und Taten der Person aufzufassen ist, sie sind wie ein hochkompliziertes Gewebe, in dem jeder einzelne Faden viele andere an sich bindet und jeder mitten in die Strukturen des Ganzen hineinführt.

Der Verf., der eine ähnliche Behandlung anderer Tugenden wünscht, hat mit seinem schmalen Band nicht nur einen didaktisch anregenden Beitrag zur Philosophie für Nichtphilosophen bzw. besser für philosophische Laien erbracht, sondern auch die Literatur zur von ihm behandelten Thematik bereichert. Diese Bereicherung besteht vor allem in seinen weit verzweigten phänomenologischen Beschreibungen der Wahrhaftigkeit, dabei insbesondere auch in der Betonung der Bedeutung der Solidargemeinschaft der Erkennenden für die Erfassung und Beurteilung der Wahrheit und die rechte Einschätzung der Unwahrheit im moralischen Sinne, dabei insbesondere auch in der Ergänzung der Typologie der Lügenformen durch eine Topologie. Als fundamental-ethisch abträglich erweist sich allerdings die Meinung des Verf.s, die Frage nach der Wahrheit und Unwahrheit im moralischen Sinne nur mit Berufung auf das allgemeine moralische Empfinden ohne metaphysische bzw. weltanschauliche Rückbindung beantworten zu können. Was intellektuell redlich ist und somit der Wahrheitsliebe entspricht sowie was der Menschenliebe bzw. -würde angemessen ist, wird nämlich von einem agnostischen, einem marxistischen, einem christlichen oder sonstigen Standpunkt aus inhaltlich u. a. gerade auch hinsichtlich dessen, was im Bereich der Lüge im engeren und weiteren Sinne als unaufrichtig angesehen wird, und im Hinblick auf die Risiken der Wahrheit, die man im Bereich der Wissenschaft, der Kunst, am Krankenbett usw. eingehen soll, häufig recht unterschiedlich beurteilt werden, so daß man sich angesichts

des sich ausweitenden Pluralismus immer weniger auf ein allgemeines moralisches Empfinden berufen kann. Dennoch sind die Ausführungen geeignet, die formalen Bedingungen der Möglichkeit einer rationalen Diskussion über die von den verschiedenen Menschen konkret unterschiedlich erfahrene Wahrheit und Unwahrheit im moralischen Sinne zu erhellen und sich somit im Rahmen der Erfahrung von Wahrhaftigkeit dessen zu vergewissern, was Wahrhaftigkeit ist und möglich macht.

W. Molinski S. J.

Mitchell, Basil, *Morality: Religious and Secular. The Dilemma of the Traditional Conscience*. Oxford: Clarendon Press 1980. 168 S.

Der Verf. nimmt in seinem Buch zu der Frage Stellung: Ist angesichts der Säkularisierung der Moral eine religiöse Moral, die auf objektiv begründeten kategorischen Verpflichtungen beruht, noch zu rechtfertigen oder sogar zu fordern? Oder muß man angesichts der neuzeitlichen Forderung nach sittlicher Autonomie eine weltanschaulich orientierte Ethik als irrational und heteronom ablehnen? M. skizziert in der Einführung zunächst die in der westlichen Welt weitverbreitete Verwirrung (1–16) über als richtig und verbindlich anzusehende Verhaltensweisen. Sodann stellt er in einer idealtypischen, aber doch sehr differenzierenden Weise drei Grundformen säkularisierter westlicher Ethik kritisch dar. – Der rationale Humanismus (17–29), der als philosophisches Gegenstück die verschiedenen Arten des Utilitarismus hat, vertritt die Möglichkeit einer objektiven Moraltheorie, die die Verwirklichung eines Ideals vernünftiger menschlicher Entfaltung bezweckt. Objektiv sittlich sind diese Zielsetzungen soweit, wie sie der wissenschaftlich abgesicherten menschlichen Entfaltung der einzelnen und aller dienen. – Im Widerspruch hierzu vertritt die vom Verf. als romantischer Humanismus (30–46) bezeichnete Theorie die Ansicht, eine Unterwerfung der Vernunft unter ein objektives System sowie des Willens und der Emotionen unter eine rationale Kontrolle sei vernünftig nicht zu begründen. Es sei vielmehr unlauter und unrecht, wenn das ethisch autonome Subjekt sich den von den objektiven Ergebnissen der empirischen Wissenschaften vorgeschriebenen Zielen und somit heteronomen Normen verschreibe. Die Ethik müsse sich vielmehr darauf beschränken, aufzuzeigen, wie subjektiv festgelegte und ebenso zu ändernde Zielvorstellungen in widerspruchsfreier Weise verwirklicht werden können.

Angesichts der anarchischen Implikationen des romantischen Humanismus kommt der liberale Humanismus (47–63) zu der Auffassung, daß der Mensch im Interesse der Existenzfähigkeit der menschlichen Gesellschaft ein Minimum von objektiven Moralvorschriften einhalten soll. Innerhalb dieses Rahmens aber soll der Mensch in pluralistischer Weise sein individuelles menschliches Ideal verwirklichen, das nach P. Strawson zu „tiefen Wahrheiten über den Menschen und das Universum“ in Beziehung gesetzt werden soll. Weil eine Parzellierung der Ebene der allgemein verbindlichen objektiven Moral und des Ideals der persönlichen Berufung nicht möglich ist, teilt der liberale Humanismus die Schwächen beider Theorien und besonders die des romantischen Humanismus in spezifischer Weise: Die Region des Ideals muß entweder der rationalen Argumentation oder die Sphäre der objektiven Moral muß der kontroversen Beurteilung zugänglich gemacht werden. – Im Anschluß an die an diesen ethischen Modellen von I. Murdoch und St. Hampshire geübte weltliche Kritik (64–78) kommt M. zu dem Ergebnis, daß jede Ethik eine Anthropologie und jede Anthropologie eine Metaphysik voraussetzt. Ebenso stimmt er mit den genannten Autoren in der Überzeugung überein, daß man an den Ansprüchen des „traditionellen Gewissens“ festhalten soll, die nicht nur Ausdruck tatsächlicher – persönlicher oder gesellschaftlicher – Präferenzen, sondern in einem gewichtigen Sinne objektiv und kategorisch sind.

Dieses „traditionelle Gewissen“ steht heute vor einem Dilemma (79–92): Soll es aufgrund der neueren Entwicklung seine grundlegendsten Überzeugungen ändern oder die Grundannahmen der weit verbreiteten weltlichen Moraltheorien in Frage stellen, denen zufolge das moralische Urteil das Gewissen entweder – intuitionistisch – wohl objektiv aber nicht kategorisch oder – dezisionistisch – zwar kategorisch aber nicht objektiv bindet? Dieses Dilemma entstand dadurch, daß der Loslösung der Ethik vom Gottesglauben zunehmend die Preisgabe einer einheitlichen Vorstellung von der Natur des Menschen und speziell seiner Vernunft und im Zusammenhang damit eines morali-