

und freien Gott, dessen Existenz durch die praktische Vernunft nahegelegt wird; er ist der Garant einer vollkommenen Verwirklichung von Gerechtigkeit, und zu diesem Zweck wird er die Auferstehung von den Toten bewirken. „Diese zentralen Dogmen werden aber nun in der christlichen Glaubenslehre überlagert von einer Menge weiterer Glaubenssätze, die mit von Kutschera als ‚mythisches Erbe‘ verdächtigt werden können“ (131).

R. vertritt die These „von der vollständigen Unabhängigkeit der Ethiktheologie von der Physikotheologie“ (88). Darin stimme ich ihm zu; meine Frage ist aber, ob R. diese These konsequent durchhält. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Begriff von Gott und dem Aufweis der Existenz Gottes. Dieser Aufweis kann nach R. nur durch die Ethiktheologie geleistet werden. Aber wie kommt R. zu seinem Begriff Gottes? Hier greift er auf Spinoza und offensichtlich auch auf die Prozesstheologie zurück. Dem möchte ich die These Kants entgegenstellen, dass der Begriff von Gott nicht ein zur Physik und Metaphysik, sondern „ein zur Moral gehöriger Begriff“ (KpV, A 249) ist. Im Verfahren der reinen praktischen Vernunft zeigt sich „etwas, was dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nämlich ein genau bestimmter Begriff dieses Urwesens“ (KpV, A 251). Kann man die These von der vollständigen Unabhängigkeit der Ethiktheologie von der Physikotheologie vertreten, dabei jedoch den Gottesbegriff der Ethiktheologie, aus welchen Gründen auch immer, durch einen anderen ersetzen? Meine zweite Frage bezieht sich auf die Rede vom „mythischen Erbe“. Gegen diese ein wenig gewaltsame Hermeneutik sei an Kants Vorgehen in seiner Religionschrift erinnert. Er fragt, wie das Verhältnis der Vernunft zur Botschaft des Neuen Testaments, die für eine Offenbarung gehalten wird, zu denken ist, und er lässt zumindest die Möglichkeit offen, dass die Vernunft durch diesen historischen Text zu neuen Einsichten geführt wird. F. RICKEN SJ

EWING, ALFRED CYRIL, *Ethik. Eine Einführung*. Übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von *Bernd Goebel* (Philosophische Bibliothek; Band 661). Hamburg: Felix Meiner 2014. LXXVII/198 S., ISBN 978-3-7873-2469-9.

Alfred Cyril Ewing (1899–1973) studierte in Oxford Klassische Philologie und Philosophie und lehrte seit 1931 Moralphilosophie an der Universität Cambridge. Sein hier in deutscher Übersetzung vorliegendes Werk „Ethics“ erschien 1953 (London ¹¹1975). Ewings (= E.s) „intellektueller Gegner par excellence“ war sein Kollege Ludwig Wittgenstein, dessen Philosophie er „mit schroffer Ablehnung“ begegnete, „eine Haltung, die von diesem uneingeschränkt erwidert wurde: Wittgenstein schloss Ewing, der in Cambridge als ‚der Anti-Wittgenstein‘ [...] galt, zumindest zeitweise von seinen Seminaren aus“ (xiv f.).

Die Ethik als Wissenschaft muss bei unseren alltäglichen moralischen Urteilen beginnen. Der Ethiker kann eine Korrektur einiger dieser Urteile vornehmen, um sie mit anderen, wichtigeren moralischen Urteilen in Einklang zu bringen und so ein in sich stimmiges System zu errichten; diese systematische Theorie dient wiederum als Wahrheitskriterium für unsere alltäglichen Urteile. Die beiden ethischen Grundbegriffe, deren Verständnis in den ethischen Urteilen vorausgesetzt wird, werden durch die Wörter „gut“ und „sollen“ ausgedrückt; es ist notwendig, deren vielfachen Gebrauch zu unterscheiden. Dass ein Begriff nicht definiert werden kann, heißt nicht, dass wir seine Bedeutung nicht erfassen können. Die wahrscheinlichsten Kandidaten für undefinierbare Begriffe sind „gut“ und „sollen“; sie lassen sich nicht ohne Rest auf etwas anderes zurückführen (Kapitel 1). – Warum soll ich etwas, was in meinem eigenen Interesse liegt, deshalb nicht tun, weil es anderen schadet? Wir sollen weder andere Menschen als bloßes Mittel zu unserem eigenen Glück gebrauchen noch uns selbst zum bloßen Mittel für das Glück anderer machen. Die Interessen der anderen sollten ebenso berücksichtigt werden wie unsere eigenen, „so dass die Antithese zwischen mir selbst und den anderen in meinem eigenen ethischen Denken eine möglichst kleine Rolle spielt“ (37) (Kapitel 2). – Der Utilitarismus wird auch als universalistischer Hedonismus bezeichnet und vom egoistischen Hedonismus unterschieden. Beide Lehren unterscheiden nicht zwischen Glück und Lust; beide halten die Lust für das einzige Gut. Im Unterschied zum

egoistischen Hedonismus behauptet der Utilitarismus jedoch, dass wir die Pflicht haben, das Glück als solches zu erstreben, gleichgültig, um wessen Glück es sich dabei handelt. Der Utilitarismus ist besonders auf dem Gebiet sozialer Reformen einflussreich gewesen; hier kommt sein Kriterium der Wahrheit näher als in der Individualethik (Kapitel 3). – Die Ethik Kants muss „durch eine mehr utilitaristische Perspektive ergänzt, wenn nicht sogar ersetzt werden [...] – nicht deswegen, weil das Glück das einzige Gut wäre, sondern weil sich die Richtigkeit und Falschheit einer Handlung daran bemisst, was sie Gutes oder Schlechtes bewirkt“ (69) (Kapitel 4). – Kriterium dafür, ob eine Handlung sittlich richtig oder falsch ist, sind die Güter oder Übel, die sie bewirkt. Im Unterschied zum hedonistischen Utilitarismus, der das Gute mit der Lust und das Übel mit dem Schmerz identifiziert, vertritt E. mit G. E. Moore einen idealen Utilitarismus, der auf diese Identifikation verzichtet. Der wesentliche Mangel dieser Theorie, so die Kritik von W. D. Ross, besteht darin, dass sie dem personalen Charakter der Pflicht nicht gerecht wird. Wenn es die einzige Pflicht ist, ein Höchstmaß an Gutem herbeizuführen, dann ist es ohne Bedeutung, wem das Gut zuteilwird: mir selbst oder einem Wohltäter, einem, dem ich es versprochen habe, oder einem, zu dem ich keinerlei Beziehungen habe. Ross führt deshalb den Begriff der *Prima-facie*-Pflicht ein: einer Pflicht, die nur gilt, wenn sie nicht durch eine höhere Pflicht aufgehoben wird. Diese Theorie kommt unserem tatsächlichen moralischen Denken näher als der ideale Utilitarismus (Kapitel 5). – Was bedeuten die Wörter „gut“ und „sollen“? Diese Frage hat eine immense Bedeutung für unser gesamtes Ethikverständnis. E. setzt sich auseinander mit Versuchen, „gut“ zu definieren. „Für eine bestimmte, heute weit verbreitete Geisteshaltung scheint die einzig akzeptable Strategie hier zu sein, die Ethik zu ‚verwissenschaftlichen‘, indem ihre Begriffe mit Hilfe der empirischen Begriffe der Naturwissenschaften definiert werden“ (97). Eine solche „naturalistische“ Definition „würde die Ethik zum Zweig einer empirischen Wissenschaft machen“ (107), und E. zeigt, dass dies Folgen hätte, die nur wenige wirklich akzeptieren würden. „Offensichtlich kann keine auch noch so große Menge von Statistiken für sich genommen schon eine moralische Schlussfolgerung begründen“ (108). Er schlägt vor, von einem undefinierbaren Begriff des Sollens und nicht wie Moore von einem undefinierbaren Begriff des Guten auszugehen. Dass wir uns der Pflicht bewusst sind und dass diese nicht auf eine empirische Eigenschaft reduziert werden kann, ist schwerlich zu bezweifeln. „Haben wir einmal ein undefinierbares Sollen anerkannt, können wir ‚gut‘ in seinem spezifisch ethischen Sinn mit Hilfe dieses ersten Begriffs definieren“ (111) (Kapitel 6). – Erheben „unsere moralischen Urteile“ einen „Wahrheitsanspruch“, oder bringen sie, wie der Emotivismus (A. J. Ayer und Ch. L. Stevenson) behauptet, „nur eine emotionale und praktische Haltung zum Ausdruck“ (124)? Der entscheidende Einwand gegen diese Theorie ist, dass sie nicht zwischen einer faktischen und einer berechtigten Zustimmung oder Haltung unterscheidet. Aber wie lässt diese Unterscheidung sich treffen, wenn naturalistische Kriterien allein nicht ausreichen? Wie erkennen wir die Wahrheit der moralischen Prämissen? Nicht nur in der Ethik, sondern „bei allem vernünftigen Argumentieren“ wird „irgendeine Intuition notwendig vorausgesetzt“ (147). Wir kritisieren einen Menschen, weil er anderen unnötige Schmerzen zufügt. Aber warum sollte er es nicht tun, wenn es ihm Spaß macht? Unsere Kritik setzt voraus, „dass (a) Schmerzen etwas Schlechtes sind und dass (b) wir anderen Menschen nicht unnötigerweise Schlechtes zufügen sollten. Ich wüsste nicht, wie diese Wahrheiten bewiesen werden könnten: Wir wissen sie entweder intuitiv oder überhaupt nicht“ (148). Eine Intuition ist kein bloßes Gefühl, sondern „ein rationales Urteil [...], obschon kein solches, welches auf Argumente gegründet wäre (wiewohl es sich durch Argumente erhärten lässt)“ (151). „Je vernünftiger wir argumentieren, desto besser sind unsere Intuitionen: Das eine ist nicht der Feind des anderen, sondern sein unverzichtbarer Verbündeter“ (153) (Kapitel 7). – Ist alles, was wir tun, durch vorgängige Ursachen determiniert, oder gibt es etwas, wofür wir zur Rechenschaft gezogen werden können? Dass ich etwas nicht tun soll, impliziert, so das Hauptargument für die Willensfreiheit, dass ich vermeiden kann, es zu tun. Wenn diese indeterministische Sicht für die Ethik notwendig ist, sollten wir sie uns zu eigen machen. „Aber ist sie das wirklich?“ (165). Jedenfalls dürfen wir uns die Alternativen nicht so vorstellen, dass ein Mensch entweder vollkommen frei ist oder aber gar keine Freiheit

besitzt. „Freiheit ist eine graduelle Angelegenheit“ (177). Mit dem Problem der Freiheit ist das der Strafe verbunden. Obschon sie „einen gewissen Wert besitzen mag, ist es in der Praxis wichtiger, ihre Grenzen aufzuzeigen“ (190) (Kapitel 8).

Die ausführliche Einleitung beginnt mit Ewings Leben und Werk (vii–xvii). Seine „resolute Kritik an den seinerzeit in der englischsprachigen Welt herrschenden philosophischen Ansichten führten ihn in eine weitgehende Isolation“ (xi). E.s erkenntnistheoretische, metaphysische und religionsphilosophischen Positionen werden umrissen. „Viele von den unzeitgemäßen Überzeugungen Ewings, die ihn zu einer akademischen Randexistenz verurteilten, werden heute wieder offen diskutiert“ (xiii). Teil II „Ewings Moralphilosophie“ (xviii–lxvi) beginnt mit einem Überblick über seine Schriften zur Ethik. Die Bibliographie (lxvii–lxviii) umfasst u. a. ein Verzeichnis der Schriften Ewings zur Ethik und Literatur. – Es wäre zu begrüßen, wenn E.s Einleitung auch in der deutschsprachigen akademischen Lehre Verwendung fände. F. RICKEN SJ

RICKEN, FRIEDO, *Sozialethik* (Grundkurs Philosophie; Band 13). Stuttgart: Kohlhammer 2014. 270 S., ISBN 978-3-17-002502-2.

Das Ziel der vorliegenden Publikation ist die Vermittlung von philosophischem Basiswissen im Bereich der Sozialethik. Von der Sozialphilosophie hebt sich die Sozialethik nach Ricken (= R.) dadurch ab, dass sie die Frage nach den normativen Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens stellt und in diesem Zusammenhang die Frage nach der Gerechtigkeit erörtert. Als Kronzeugen für die zentrale Rolle des Gerechtigkeitsdiskurses im Bereich der Sozialethik bemüht Ricken gleich zu Beginn Platon. Als modernen Kronzeugen für diese These nennt er am Ende seines Buches John Rawls.

Für Platon ist es, wie R. zeigt, dem Einzelnen durch seine Natur bestimmt, welchen Stand im Staat er angehört. „Den drei Ständen [...] entsprechen drei Naturen im Sinn von naturgegebenen Anlagen und Begabungen.“ (31) Der Staat ist nach Platon dann gerecht, „wenn der Stand der Bauern und Handwerker, der Stand der Helfer und der Stand der Regierenden das Seine tut und jeder von ihnen seine Aufgabe im Staat erfüllt“ (30). Neben der Gerechtigkeit des Staates richtet Platon aber seinen Blick auch auf die Gerechtigkeit des Individuums. Diese lässt sich für ihn daran festmachen, dass der Gerechte dadurch „Freund mit sich selbst geworden“ ist, dass er „die drei Seelenvermögen wie drei Saiten eines Instruments in ein harmonisches Verhältnis gebracht“ (31) hat. Die Bedeutung des Aristoteles für den Gerechtigkeitsdiskurs macht R. an den Unterscheidungen fest, die der Stagirite hier getroffen hat. Aristoteles unterscheidet zunächst zwischen der allgemeinen Gerechtigkeit, welche die ganze Tugend ist, und der speziellen Gerechtigkeit, die lediglich ein Teil der Tugend ist. Die spezielle Gerechtigkeit tritt in zwei Formen auf, nämlich in Form einer distributiven und einer korrektiven Gerechtigkeit. Im einen Fall geht es um die Verteilung des Gleichen, im anderen Fall um die Wiederherstellung des Gleichen. Von der allgemeinen und speziellen Gerechtigkeit als den beiden qualitativen Formen von Gerechtigkeit, in denen das Gerechte als das Gesetzmäßige und das Gleiche zu Tage tritt, ist nach Aristoteles „das einfachhin Gerechte“ zu unterscheiden, welches „die notwendige Bedingung für das Entstehen und den Zusammenhalt jeder Form der menschlichen Gemeinschaft“ (54) ist. Vom einfachhin Gerechten hebt Aristoteles schließlich „das politische Gerechte“ ab, „das den Staat und dessen Institutionen voraussetzt: die Verfassung, die bestimmt, nach welchen Gesichtspunkten die politischen Rechte zugeteilt werden, die Gesetzgebung und das Gerichtswesen“ (56). Aristoteles sieht im politisch Gerechten „das im ersten und eigentlichen Sinn Gerechte“ (ebd.). Das andere Gerechte werde, so betont er, „aufgrund einer Ähnlichkeit so genannt“ (ebd.). Denn die Gerechtigkeit stamme nun einmal „vom Staat her“ (ebd.). Wenn Aristoteles verschiedene Formen des Gerechten unterscheidet, dann entwickelt Cicero nach R. darüber hinaus den Begriff des Rechts. Nach dem Vorbild Platons verfasst er eine Schrift über die Gesetze. Die Quelle des Rechts und der Gesetze kann für ihn nach R. nur gefunden werden, „wenn gezeigt wird, was die Natur dem Menschen geschenkt hat; wie reich der menschliche Geist mit hervorragenden Fähigkeiten ausgestattet ist; was die Bestimmung des Menschen ist; was die Menschen verbindet und welche natürliche Gemeinschaft zwischen ihnen besteht“ (69). Thomas von Aquin