

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

greift nach R. in seinem Gesetzesdenken Gedanken von Cicero auf und führt diese weiter. Das Gesetz versteht er als „eine Anordnung der Vernunft“ (95), die von demjenigen, der eine Gemeinschaft zu leiten hat, verkündet wird, aber stets dem Gemeinwohl zu dienen hat. Thomas unterscheidet vier Formen des Gesetzes, nämlich a) das ewige Gesetz, b) das natürliche Gesetz, c) das menschliche Gesetz und d) das göttliche Gesetz. Charakteristisch für das Weltbild des Aquinaten ist, dass er das gesamte Universum als eine Gemeinschaft versteht und zudem das ewige Gesetz als den von Ewigkeit her bestehenden göttlichen Plan begreift, nach dem die göttliche Vorsehung das Universum, das gleichermaßen den Menschen wie die außermenschliche Natur umfasst, zum Guten lenkt.

Neben der antik-mittelalterlichen Tradition geht R. auch auf die Tradition des neuzeitlichen Denkens ein und nimmt dabei H. Grotius, T. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau und I. Kant in den Blick. Im Gegensatz zur antiken Tradition, die der Auffassung war, dass es sich bei dem Völkerrecht „um nichts als einen leeren Namen handle“ (114), widmet sich Grotius den Grundlagen des Völkerrechts, weil er der Überzeugung ist, dass keine Gemeinschaft ohne das Recht in ihrem Bestand erhalten werden könne, und dies gelte auch für die Gemeinschaft des Menschengeschlechts. – In anderer Weise distanziert sich auch Hobbes von der antiken Tradition. Während für Aristoteles der Staat zu dem gehört, was „von Natur aus“ ist, und der Mensch ein „von Natur aus [...] politisches Lebewesen“ ist, d. h. „durch seine Natur für das Leben im Staat bestimmt“ ist und sich deshalb „nur im Staat voll verwirklichen“ (126) kann, betrachtet Hobbes den Staat als ein künstliches Gebilde. Durch seine Kunstfertigkeit kann der Mensch seiner Meinung nach nicht nur ein künstliches Tier erschaffen; seine Kunstfertigkeit reicht noch weiter: Er kann auch einen künstlichen Menschen erschaffen. Hobbes zufolge wird durch die Kunstfertigkeit des Menschen der „große Leviathan [...] erschaffen“ (126), der von den Menschen Gemeinwesen oder Staat genannt wird. Für Hobbes handelt es sich hierbei nur um einen großen Menschen, der freilich von größerer Kraft und Natur ist als der natürliche Mensch, für dessen Schutz und Verteidigung er konzipiert wurde, und in dem die Souveränität eine künstliche Seele ist, da sie dem ganzen Körper Leben und Bewegung verleiht. Locke geht bei seiner Bestimmung der politischen Gewalt von Unterscheidungen des Aristoteles aus. Die Gewalt der Obrigkeit über den Untertan ist für ihn durchaus zu unterscheiden von der Gewalt eines Vaters über seine Kinder sowie der Gewalt eines Herrn über seinen Diener, der Gewalt eines Ehemanns über seine Ehefrau und der Gewalt eines Lords über seinen Sklaven. Der Zweck der politischen Gewalt liegt ihm zufolge in der Erhaltung des Eigentums. Denn das Ziel, um dessentwillen die Menschen sich in einer politischen Gemeinschaft verbinden, ist nichts anderes als „der friedliche und sichere Genuss ihres Eigentums“ (149). – Anders als Hobbes, für den „der Staat ein künstlicher Mensch, ein Automat, eine Maschine“ (162) ist, begreift nach R. Rousseau den „politischen Körper“ als ein sittliches Wesen, das einen Willen hat. Dieser „allgemeine Wille“ ist für Rousseau stets auf die Erhaltung und das Wohl des Ganzen und jedes einzelnen Teils ausgerichtet. Weiterhin ist er „die Norm, die bestimmt, was gerecht und ungerecht ist, und die Quelle der Gesetze“ (ebd.). – Für Kant ist nach R. das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, „die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“ (181). Denn die höchste Absicht der Natur liege in der Entwicklung aller Anlagen der Menschheit. Dies könne aber nur in einer Gesellschaft erreicht werden, „deren Glieder die größte Freiheit haben, und in der zugleich die Grenzen dieser Freiheit genau bestimmt und gesichert sind, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen kann“ (ebd.). Eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung stellt daher für Kant die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung dar, „weil die Natur nur dadurch, dass diese Aufgabe erfüllt wird, ihre übrigen Absichten mit der Menschheit erreichen kann“ (ebd.). Faktisch ist es „die Not, welche die Menschen zwingt, in diesen ‚Zustand des Zwanges‘ zu treten, denn in wilder Freiheit können die Neigungen nicht lange nebeneinander bestehen“ (ebd.). Dagegen bringen sie „im Gehege der bürgerlichen Vereinigung die beste Wirkung hervor“ (ebd.).

Die beiden letzten Kapitel von R.s Studienbuch befassen sich mit J. S. Mill und A. Smith sowie mit J. Rawls, M. C. Nussbaum und J. Habermas. Mill lehnt jede Theorie

ab, die von einem Prinzip der Gerechtigkeit ausgeht, das nicht auf Nützlichkeit basiert. Ein solches Prinzip kann für ihn nur ein imaginärer Maßstab sein. Höchste Verbindlichkeit haben Pflichten der Gerechtigkeit für ihn deshalb, „weil hier Gefühle von höchster Intensität angesprochen sind“ (210). Die Selbstbehauptungskraft des Gerechtigkeitsgefühls führt Mill auf den menschlichen Vergeltungstrieb zurück. Mit dem Terminus „Gerechtigkeit“ verbindet er moralische Regeln, „die das Wesentliche des menschlichen Wohlergehens [...] betreffen und deshalb unbedingter verpflichten als alle anderen Regeln für die Lebensführung“ (210f.). Der Begriff der Gerechtigkeit, so resümiert Mill, setze zweierlei voraus, eine Verhaltensregel und ein Gefühl. Das Gefühl aber umfasse zwei Elemente, nämlich den Vergeltungstrieb und die Sympathie. Mills Rekurs auf die Termini „sentiment“ und „sympathy“ machen nach R. den Einfluss des Denkens von Smith auf Mill deutlich. – Denn wie Mill entwickelt auch Smith eine Moralphysikologie der Gerechtigkeit und fragt nach dem Verhältnis von Gerechtigkeit und Nützlichkeit. – Rawls geht es nach R. bei seiner Theorie der Gerechtigkeit um eine Alternative zum Utilitarismus. „Freie und vernünftige Wesen“, so seine These, „wählen in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit Gerechtigkeitsgrundsätze für die gesellschaftliche Grundstruktur“ (219). „Die Grundsätze der Gerechtigkeit werden“ in diesem Fall „bestimmt durch die Entscheidung, die vernünftige Menschen in der rein theoretischen Situation der Freiheit und Gleichheit, dem ‚Urzustand‘, treffen würden“ (ebd.). Für den Urzustand ist „wesentlich, dass niemand seine Stellung in der Gesellschaft, seine natürlichen Gaben, seine Vorstellung vom Guten und seine Neigungen kennt“ (ebd.). Indem „die Grundsätze der Gerechtigkeit [...] hinter einem Schleier des Nichtwissens festgelegt“ werden, ist gewährleistet, dass „niemand durch die Zufälligkeiten der Natur oder der gesellschaftlichen Umstände bevorzugt oder benachteiligt wird“ (219f.). „Um eine liberale demokratische Gerechtigkeitskonzeption auf die Beziehungen zwischen Völkern auszuweiten, benutzt Rawls“ nach R. auch „auf einer zweiten Ebene das Darstellungsmodell des Urzustandes“, das in diesem Fall „zur Veranschaulichung der fairen Bedingungen“ dient, „unter denen die Parteien, in diesem Fall rationale Vertreter liberaler Völker, die Grundsätze des Rechts der Völker festlegen“ (228). Auf M. Nussbaum kommt R. deshalb zu sprechen, weil ihre Kritik an Rawls s. E. „von grundlegender Bedeutung“ (232) ist. Nussbaum verweist konkret auf die „naturrechtlichen Grundlagen des Gesellschaftsvertrags“ und macht deutlich, „dass die Fragen einer globalen Gerechtigkeit nur auf dieser Grundlage gelöst werden können“ (ebd.). Ihr zufolge gibt es heute „drei ungelöste Probleme der sozialen Gerechtigkeit“ (ebd.), für die „selbst die überzeugendste Theorie in der Tradition des Gesellschaftsvertrags“ (ebd.) keine Antwort bietet. Konkret handelt es sich hier a) um „das Problem der Gerechtigkeit gegenüber Menschen mit körperlichen und geistigen Behinderungen“, b) „die Ausweitung der Gerechtigkeit auf alle Menschen dieser Welt“, und c) „die Gerechtigkeitsfragen, die sich aus unserem Umgang mit Tieren ergeben“ (ebd.). Nussbaum kritisiert, dass „die gegenwärtigen Vertreter des Kontraktualismus völlig auf die Idee natürlicher (vopolitischer) Ansprüche“ (233) verzichten, vielmehr diese Ansprüche verstehen „als das Ergebnis der durch den Vertrag etablierten Verfahren“ (ebd.). In dieser Hinsicht muss man nach Nussbaum auch Rawls kritisieren. Denn dieser weiche von der historischen Tradition insofern ab, als er gerade *nicht* voraussetze, dass den Menschen im Naturzustand irgendwelche natürlichen Rechte zukommen. Als Alternative zu Rawls’ Kontraktualismus plädiert Nussbaum für einen Fähigkeitenansatz, in dem sie selbst „eine Variante des altherwürdigen Naturrechtsdenkens“ sieht (245). „Auf der globalen Ebene sind“ für sie „die Forderungen des Fähigkeitenansatzes moralische Forderungen, die nicht zur Gänze in zwangsbewehrten politischen Strukturen aufgehen“ (245), deren Relevanz aber unbestreitbar ist. Deutlich wird das an Nussbaums Forderungskatalog, der sich aus der von ihr erstellten Liste der zehn zentralen menschlichen Fähigkeiten ergibt. Als Beispiele seien hier die Forderungen 5 und 7 genannt. Forderung 5 lautet: „Die Weltwirtschaftsordnung muss so gestaltet sein, dass sie den armen Ländern und den Entwicklungsländern gegenüber fair ist“ (246). Denn „es ist ungerecht“, wie es derzeit geschieht, „dass arme Länder gegen größere Hindernisse kämpfen müssen als reiche, um ihre grundlegenden Verpflichtungen zu erfüllen“ (ebd.). Forderung 7 lautet: „Die Aufmerksamkeit der Weltgemeinschaft als ganzer sollte immer auf die Situ-

ation der Menschen gerichtet sein, deren Lebensqualität gemessen an der Fähigkeitenliste besonders niedrig ist. Das gilt nicht nur für die Institutionen, sondern auch für alle Individuen, die nicht in dieser Weise belastet sind“ (ebd.).

Im Ganzen leistet R. nicht nur eine gründliche Rekonstruktion der Tradition sozial-ethischen Denkens, sondern er richtet seinen Blick auch auf die aktuelle Problemlage sozialetischen Denkens zu Beginn des 21. Jhdts. Dies wird auch daran deutlich, dass er auf die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit eingeht, die der späte Habermas anders beantwortet als Rawls. Religiöse Überlieferungen haben nach Habermas „für moralische Intuitionen, insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens, eine besondere Artikulationskraft“ (259). Dieses Potenzial macht die religiöse Rede ihm zufolge „bei entsprechenden politischen Fragen zu einem ernsthaften Kandidaten für mögliche Wahrheitsgehalte“. Freilich können religiöse Argumente in den Beratungs- und Entscheidungsprozessen der politischen Institutionen nur dann Eingang finden, wenn sie, wie es die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt verlangt, „zuvor in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzt worden sind“. Nach Habermas muss diese Übersetzung im vorparlamentarischen Raum der politischen Öffentlichkeit geleistet werden. Wichtig ist ihm vor allem, dass sie als kooperative Aufgabe verstanden wird, an der sich auch nichtreligiöse Bürger beteiligen. Andernfalls nämlich würden „die religiösen Mitbürger, die zur Teilnahme fähig und bereit sind, auf eine asymmetrische Weise belastet“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

SEZGIN, HILAL, *Artgerecht ist nur die Freiheit*. Eine Ethik für die Tiere oder Warum wir umdenken müssen (Beck'sche Reihe; Band 6134). München: Beck 2014. 304 S., ISBN 978-3-406-65904-1.

Der Umgang des Menschen mit seinen Mitgeschöpfen ist eine aktuelle Frage unserer Zeit. In ihrem Buch „Artgerecht ist nur die Freiheit“ stellt sich Hilal Sezgin (= S.) dieser Frage und zieht unbequeme Konsequenzen. Dass wir Tiere in unsere ethischen Überlegungen einbeziehen müssen, betrachtet S. als Selbstverständlichkeit. Entscheidend sei, worin deren Interessen bestehen, wie ein „vollständiges oder gutes Leben für Tiere“ aussehe und inwieweit wir dieses „beeinträchtigen oder gar beenden“ dürfen (12). Bezüglich der Grundbedürfnisse nach Nahrung, Schlaf, Gemeinschaft und Sicherheit und der moralischen Pflicht, dafür zu sorgen, seien Tiere und Menschen gleichrangig. Schließlich plädiert S., wie der Titel des Buches vermuten lässt, für ein umfassendes Recht auf Freiheit.

Im ersten Kap. widmet sich S. der Ethikbegründung. Ausgangspunkt von Moral sei die Erkenntnis eines Gegenübers, das fühlt, leidet und wünscht. Tierethik könne sich daher nur denjenigen Tieren widmen, die „bewusste Subjekte ihres Lebens sind“ (21). Zoologisch gesichert sei dies nur für Wirbeltiere, doch im Zweifelsfall sollte man den Geltungsbereich eher weiter statt enger fassen. S. plädiert für eine „Asymmetrie des moralischen Universums“: Damit wendet sie sich gegen die auf Kant zurückgehende Reziprozität von Rechten und Pflichten. Um moralischer Akteur zu sein, so S., müsse man Selbstbewusstsein im vollen Sinne besitzen, d. h. das Wissen, „dass ich jemand bin, der sich so oder anders verhalten kann“. So, wie aber ein Mensch, auch wenn er diese Fähigkeit (temporär oder langfristig) nicht besitzt, deshalb nicht moralisch unberücksichtigt bleiben darf, so dürften auch Tiere nicht ausgeschlossen werden. Demnach sei die Zahl der moralischen Objekte (Rechtsträger) erheblich größer als die Zahl der moralischen Subjekte (Akteure bzw. Träger von Pflichten).

S. plädiert aber nicht für eine vollständige Gleichstellung. Zwar dürfe allein die Zugehörigkeit zu einer Spezies zu keiner ungerechtfertigten Bevorzugung führen – die Zurückweisung des (klassischen) Speziesismus. Doch gebe es „in der Tat Gründe, die dafür sprechen, dass wir bestimmte Pflichten nur gegenüber den Angehörigen der menschlichen Spezies haben“ (46). Denn komplexere Bedürfnisse implizierten auch weitgehendere Rechte. Konkrete tierethische Fragestellungen bestünden nun darin, menschliche und tierische Rechte dort abzuwägen, wo sie miteinander konkurrierten. Zunächst stellt sich S. der konkreten Frage der Tierversuche (2. Kap.). Obwohl sie zugesteht, dass im Zweifelsfall ein tierisches Leben für ein menschliches Leben geopfert werden könne,