

³ G. Siewerth, *Die Freiheit und das Gute* (Freiburg 1959); B. Welte, *Über das Böse* (Freiburg 1959); K. Hemmerle, *Das Böse: Sacramentum Mundi I* (Freiburg 1967) 619–624.

⁴ Hemmerle aaO. 621.

⁵ Hemmerle aaO. 622.

⁶ Hemmerle aaO. 623.

⁷ Goethe an Herder, Brief v. 7. 6. 1793.

⁸ K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (Zollikon-Zürich 2¹⁹⁵²) 257–272; Barth erkennt in Kants Lehre vom Bösen «das Vorhandensein gewisser im Begriff der Gnade sich zusammendrängender Probleme anderer Ordnung».

⁹ H. Glockner, *Hegel I* (Stuttgart 1929) 245; er nennt diese Schrift Kants «ein totes Buch» (247). Ähnliche Äußerungen sind von Troeltsch und Cassirer bekannt.

¹⁰ Vgl. zum Theodizeeproblem bei Kant jetzt: W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung* (Frankfurt/M. 1969); dort neben einer ausführlicheren Erörterung der Theodizeefrage auch eine weitaus gründlichere Darstellung und Auseinandersetzung mit der gesamten Religionsphilosophie Kants, insbes. 159–188; 218–238.

¹¹ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*: Kant, Werke in 10 Bde, hrsg. v. W. Weischedel (Darmstadt 1968) Bd. 7, S. 666.

¹² aaO. 677.

¹³ aaO. 680.

¹⁴ So auch z. B. Karl Löwith: «Ins Christliche übersetzt: Wir sind allesamt Sünder, es ist keiner, der gerecht ist.» – Zur Revolution der Gesinnung, die Kant fordert: «Christlich gesagt: Es bedarf dazu einer Wiedergeburt.» Die Beste aller Welten und das radikal Böse im Menschen: Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung (Stuttgart 1966) 194f. Löwiths stoische, am griechischen Kosmos-Denken, an Spinoza und Nietzsche orientierte Darstellung erweckt den Eindruck, als sei Kant unabsichtlich auf diese Analogie gestoßen; eher ist es aber umgekehrt: Kant versucht, die rationalen Rudimente der christlichen Lehre aufzuweisen; das paßt freilich nicht in Löwiths Konzeption eines totalen Bruchs mit den christlichen Traditionen. Die gegenteilige Auffassung vertritt Oelmüller aaO.

¹⁵ Die Religion aaO. 686.

¹⁶ Vgl. aaO. 690.

¹⁷ aaO. 694; Gnade bedarf nach Kants Auffassung einer solchen vorgängigen Eigentätigkeit.

¹⁸ Vgl. zu hoffnungsvollen Aspekten, Möglichkeiten des Fortschritts zum Guten, aus der Perspektive der praktischen Philosophie, Oelmüller aaO. 113–158, 212, 215.

¹⁹ aaO. 236. Wenn irgendwo, dann findet hier der Satz aus der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft seine Anwendung: «Ich mußte... das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen»; ob man darin nur einen Rückfall Kants in vorkritische Positionen sehen kann oder eine legitime Offenheit der Philosophie zur christlichen Tradition, soll hier nicht entschieden werden; für eine «politische Theologie» (im kritischen Sinne) liegen hier wichtige Ansatzpunkte; vgl. Oelmüller aaO.

²⁰ M. Horkheimer, *Kants Philosophie und die Aufklärung*, in: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Frankfurt/M. 1967) 210.

²¹ Vgl. D. Henrich (Hg.), *Kant, Gentz, Rehberg, Über Theorie und Praxis* (Frankfurt/M. 1967). Henrich stellt dort fest (144ff), daß zumindest in dieser Schrift Theorie über das instrumentale Verhältnis zur Praxis hinausgeht; die ambivalente Beurteilung der Französischen Revolution zeigt jedoch auch, wie ungeklärt das Theorie-Praxis-Problem geblieben ist.

²² K. Marx, *Thesen ad Feuerbach*, 7. These, zit. n. Marx/Engels, *Werke*, Bd. 3 (Berlin 1967) 7.

²³ 8. These aaO.

²⁴ *Das Kapital*, Bd. 3 (Berlin 1953) 873f.

²⁵ So A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx = Frankfurter Beiträge zur Soziologie* 11 (Frankfurt/M. 1962) 118.

²⁶ Vgl. M. Horkheimer, *Die Aktualität Schopenhauers: Kritik der instrumentellen Vernunft* aaO. 248–268; vgl. unverkennbar kulturpessimistische Züge bei Th. W. Adorno und Natur- und Sozialromantik bei H. Marcuse.

²⁷ Vgl. hierzu: J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie* = *edition suhrkamp* 287 (Frankfurt/M. 1968) bes. 104–145.

²⁸ Zur Diskussion vgl. E. Topitsch (Hg.), *Logik der Sozialwissenschaften* (Köln-Berlin 1967); H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen 1968); A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus* = *edition suhrkamp* 335 (Frankfurt/M. 1969); Th. W. Adorno u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (Neuwied und Berlin 1969).

WERNER POST

geboren am 28. Januar 1940 in Balve, Mitglied der römisch-katholischen Kirche. Er ist Doktor der Philosophie und wissenschaftlicher Assistent an der Pädagogischen Hochschule Bonn. Er veröffentlichte im Lexikon «Sacramentum Mundi» mehrere Beiträge (Anthropomorphismus, Christenverfolgung, Ideologie, Marxismus, Skeptizismus).

Fergus Kerr

Das Problem der moralischen Entscheidung in der heutigen englischen Philosophie im Überblick

In diesem Beitrag geht es um die Frage, ob und wie das Problem der moralischen Entscheidung im Werk repräsentativer Fachleute der heutzutage in der englischsprachigen Welt vorherrschenden sprachanalytischen Form der Philosophie gesehen

und gewertet wird. Nehmen diese Philosophen das Phänomen des Bösen ernst, so ernst, wie irgendeine denkbare christliche Deutung der menschlichen Situation es offenbar fordern würde; oder bagatelisieren sie dieses Phänomen des Bösen durch eine Technik spitzfindiger und pseudo-neutraler Untersuchung der grammatischen Formen dessen, was die Menschen in ihrer Alltagssprache über das Böse sagen?

Dazu in aller Kürze zwei Vorbemerkungen. Zunächst würde ein gebildeter Mensch sich gewiß nicht an Philosophen irgendeiner Schule wenden, wenn er nach Einsichten über das Phänomen des Bösen sucht. Er würde vielmehr die großen Romanschriftsteller lesen oder ins Theater gehen. Die Romane von Dostojewskij und Henry James, die Erzählungen von D. H. Lawrence, die Schau-

spiele von Shakespeare, wie sie laufend in London und Stratford aufgeführt werden – das sind die Quellen für ernsthafte Überlegungen über das Wesen des Bösen, und ein Philosoph, der solche Quellen ignoriert, verurteilt sich selbst zu reiner Spekulation. Was die englischsprachende Welt anbetrifft, so findet gegenwärtig zweifellos die aufschlußreichste Diskussion über das Problem des Bösen in der anhaltenden Auseinandersetzung über das Wesen der Tragödie statt. Man vergleiche etwa George Steiner (*The Death of Tragedy*, London 1961) mit Raymond Williams (*Modern Tragedy*, London 1966) und studiere die Kritik des letzteren von Walter Stein (*Criticism as Dialogue*, Cambridge 1969), so beginnt man zu verstehen, was es bedeutet, sich auf die komplexe und hochverfeinerte Reflexion über das Böse und die freie Wahl einzulassen. Es ist sogar möglich, daß bei einer Denkarbeit dieser Art die unzugänglichsten Probleme des menschlichen Lebens wie das Problem des Bösen und des sittlichen Wertes der Entscheidung am zugänglichsten werden. Jedenfalls geschieht die tiefgreifende Auseinandersetzung mit solchen Themen gegenwärtig nicht im Raum der akademischen Philosophie, bestimmt nicht in der englischsprachenden Welt. Doch dürfen wir daraus nicht schließen, daß über solche Themen überhaupt keine tiefeschürfenden Überlegungen angestellt werden.

Die zweite Vorbemerkung ist die deutlich erkennbare Tatsache, daß es auch in der englischsprachenden Welt bedeutend mehr Arten und Wege des Philosophierens gibt als die gerade vorherrschenden. Namentlich im Bereich der Ethik und Religionsphilosophie ist die Verschiedenheit und Vielfalt im Herantreten an die Probleme beträchtlich größer als in anderen Disziplinen. Es ist daher unfair, die Philosophen derart in einen Topf zu werfen, wie wir es um unseres Themas willen tun. Gibt es doch auch unter den Philosophen, die durch die Gemeinsamkeit der sprachanalytischen Disziplin verbunden sind und diese Betrachtungsweise als die einzig gültige Weise des Philosophierens betrachten, tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten und echte Auseinandersetzungen. Doch in einem Überblick kann man nicht auf die feinen Unterschiede eingehen.

Natürlich gibt es auch schon derartige Überblicke über den Gesamtbereich. So müßte gewiß Mary Warnock's *Ethics since 1900* (London 1960, 21966) genannt werden als bester Ausgangspunkt für eine Untersuchung darüber, wie englischsprachige Philosophen moralische Probleme angehen.

Das Buch beginnt mit einem Kapitel über die Art der metaphysischen Ethik, die Ende des 19. Jhs. in der britischen Philosophie vorherrschend war. Dabei wird F. H. Bradley als in mancherlei Hinsicht typisch hingestellt: «Bradley's ethische Theorie auf der Grundlage des Hegelschen Idealismus beherrschte den Anfang des Jahrhunderts; vor diesem Hintergrund müssen die weiteren Entwicklungen gesehen werden» (aaO. 10). Das nächste Kapitel handelt dann über das Werk von G. E. Moore, vor allem über sein bedeutendstes und einflußreichstes Buch *Principia Ethica* (1903). Es läßt sich unschwer zeigen, wie Stil und Gedankengang dieses Buches es den nachfolgenden Philosophen unmöglich machten, in einer Weise zu denken, die einen Versuch dargestellt hätte, wie Bradley eine Theorie der Ethik aus einer allgemeinen Theorie zur Erklärung des Wesens der Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit abzuleiten. An dieser Stelle löste sich die Ethik von der Metaphysik. Von da an schien es möglich, über das Böse und die Verantwortung ohne Bezugnahme auf ontologische Frage zu diskutieren. Für die folgende Phase der Moralphilosophie sind die typischsten Beispiele W. D. Ross (*The Right and the Good*, Oxford 1930) und H. A. Prichard (*Moral Obligation*, London 1949). Das Werk dieser Philosophen wird heute allgemein als *Intuitionismus* dargestellt: «Die Forderung nach einem Beweis für die Wahrheit letzter moralischer Intuitionen ist ebenso unsinnig wie die Forderung nach einem Beweis im Falle echter Erkenntnis. Hat der Mensch eine moralische Intuition gehabt, so ist es unmöglich, daran zu zweifeln, was er gehabt hat; und alles, was man versuchen könnte, um seine Wahrheit zu beweisen, wäre notwendig weniger gewiß als die Intuition selbst» (aaO. 43). Die Bedeutung ethischer Formulierungen besteht für den Intuitionisten in einer gewissen unmittelbaren Erfassung der Qualität der Rechtschaffenheit und Richtigkeit, in einer direkten Intuition dessen, was gut ist. Die Erörterung geht dabei vor allem darum, wieviel oder wie wenig von einer solchen Intuition zu erwarten ist. Unter solche Moralphilosophen platzte im Jahre 1936 wie eine Bombe A. J. Ayer's Buch, *Language, Truth and Logic*. In seinem berühmten 6. Kapitel (20 Seiten, in denen sowohl mit Ethik als auch mit Theologie operiert wird) behauptet Ayer, daß jede Aussage, die eine Bedeutung hat, unter die eine oder andere der zwei Kategorien fallen muß: Entweder muß sie *analytisch* sein, das heißt notwendig wahr, aber nicht unbedingt empirische Fakten betreffend; oder sie muß *empirisch* sein. Ist sie empirisch, so kann sie niemals mehr als wahr-

scheinlich sein und ist damit eine Hypothese. Bedeutung wie Wahrscheinlichkeit der Hypothese werden durch empirische Verifizierung festgestellt. Muß eine Aussage als zur zweiten Kategorie gehörend qualifiziert werden, dann muß sie sich durch eine Sinnes-Erfahrung verifizieren lassen. Der springende Punkt dabei ist, daß man von keiner Aussage behaupten kann, sie habe einen Bedeutungsgehalt, wenn sie weder analytisch noch durch Beobachtung der Welt verifizierbar ist. Die Sätze der Logik und Mathematik fallen unter die erste Kategorie; die Sätze der Erfahrungswissenschaft und des Alltagslebens, soweit sie Fakten aussagen, unter die zweite. Es gibt keine weiteren möglichen Kategorien. Ethische Sätze fallen unter keine der beiden Kategorien. Sie sind nicht einfach analytisch: Sie registrieren nach Ayer's Worten nicht «einfach unsere Entscheidung, Symbole in einer bestimmten Art zu gebrauchen». Auf der anderen Seite ist die Behauptung nicht einsichtig, daß ethische Sätze der Verifizierung durch gewöhnliche Sinnes-Erfahrung offenstehen. Selbst ein Intuitionist behauptet nicht, Sinnes-Erfahrungen des sittlich Guten zu haben. Ayer entwickelt im weiteren die ethische Theorie, die heute unter dem Namen *Emotivismus* bekannt ist: «Sage ich zu jemandem: «Du hast Unrecht getan, indem du das Geld gestohlen hast», sage ich nicht mehr aus, als hätte ich einfach gesagt: «Du hast das Geld gestohlen.» Durch die Beifügung, daß diese Handlung unrecht ist, habe ich nur meine moralische Mißbilligung dieser Handlung zum Ausdruck gebracht.» Der Kern des Gedankens besteht darin, daß ethische Sätze nach Ayers Auffassungen einfache Ausdrücke des Fühlens sind und in keinem Sinne kognitiver Art. Ayer macht dazu eine Bemerkung, die zitiert zu werden verdient: «Es ist der Erwähnung wert, daß ethische Begriffe nicht allein zum Ausdruck von Gefühlen dienen. Sie sind auch zur Weckung von Gefühlen und damit als Anreiz zum Handeln bestimmt. Tatsächlich werden einige von ihnen in einer Weise gebraucht, daß sie Urteile abgeben, in denen sie die Wirkung von Befehlen bekommen.» Diese Öffnung des Emotivismus ist wichtig, weil sie den Weg für den *Präskriptivismus* bereitet hat, das heißt die ethische Theorie, die in bedeutsamster Weise von R. M. Hare (*The Language of Morals*, Oxford 1952; *Freedom and Reason*, Oxford 1963) dargestellt wurde, und die bis heute die beherrschende Form ist, in der in Oxford Ethik betrieben wird. Hare findet die spezifische Qualität der Moral-Sprache, indem er zwischen präskriptiver und deskriptiver Ausdrucksform unterscheidet. Er

erklärt, daß sie präskriptive Sprache imperativisch ist, insofern sie uns bedeutet, dies oder jenes zu tun. Es läßt sich unschwer erkennen, daß Hares Ethik mit dem Modell des Imperativs einen an Kant gemahnenden Reiz entfaltet.

Einen ähnlichen Bericht über die Geschichte der modernen Ethik haben wir von G. J. Warnock (*Contemporary Moral Philosophy*, Oxford 1967) und von Alasdair Macintyre (*A Short History of Ethics*, London 1966). Der Erwähnung wert ist ferner Kai Nielsens Beitrag zu dem Artikel über die Ethik in *The Encyclopedia of Philosophy*, New York 1967, wo sich ein detaillierterer Überblick nebst ausführlichen bibliographischen Angaben findet. Er macht die Hauptunterscheidung zwischen zwei ethischen Grundpositionen, dem *Naturalismus* und *Nicht-Naturalismus*, der *Teleologie* und der *Deontologie*. Wir können sagen, daß die naturalistischen Theorien zur Ethik die Werte auf die Wirklichkeit beziehen, indem sie das Gute und verwandte Begriffe und Vorstellungen im Sinne empirisch feststellbarer Kriterien definieren wie etwa als Erfüllung natürlichen Verlangens (Aristoteles, Thomas von Aquin), Lustgewinn für die größtmögliche Anzahl (hedonistischer Utilitarismus), Bedeutsamkeit für den Ablauf der Geschichte (Marx) oder Wirksamkeit von Mitteln zur Erreichung von Zielen (Pragmatismus). Die nichtnaturalistischen Theorien der Ethik betonen dagegen, daß die Bedeutung der ethischen Sprache über die empirisch feststellbaren Fakten hinausreicht, auf die sich die ethischen Urteile gründen, und suchen nach einer Bedeutung außerhalb der Natur. Die Intuitionisten fanden, wie wir schon bemerkten, die Bedeutung der ethischen Sprache in einer unmittelbaren Erkenntnis des sittlich Guten. Die Emotivisten und Präskriptivisten schließlich sind Verfechter nichtkognitiver Theorien. Darin kommen sie in einer interessanten Weise gewissen Theorien existentialistischer Ethik nahe. Tatsächlich besteht eine bedeutend größere Ähnlichkeit zwischen den englischsprachigen und kontinentaleuropäischen Philosophen als man dies oft wahrhaben will. Das wird besonders offenbar auf dem Gebiet der ethischen Theorie.

Neben dem Werk von R. M. Hare verdienen eine Erwähnung: P. H. Nowell-Smith (*Ethics*, London 1954), Bernard Mayo (*Ethics and the Moral Life*, London 1958), Alan Montefiore (*A Modern Introduction to Moral Philosophy*, London 1959) und John Hartland-Swann (*An Analysis of Morals*, London 1960), die wesentlichen Dokumente zur sprachanalytischen Theorie der Ethik. Sie alle bilden den Niederschlag persönlicher Forschung und Lektüre die

heute mindestens zehn oder fünfzehn Jahre alt sind. Und die laufende Arbeit der philosophischen Periodica besteht zum größten Teil in der Kritik dieser Idee.

Die Ähnlichkeit zwischen dieser Art Ethik und der existentialistischen Ethik hat erstmals Iris Murdoch beobachtet (*Sartre: Romantic Rationalist*, London 1955). Unsere Aufmerksamkeit richtet sich auf Kai Nielsen (aaO.) und seine vier Behauptungen, die für die sprachanalytische Theorie der Ethik genauso grundlegend sind wie für die existentialistische. An erster Stelle gilt für ihn als erwiesene Tatsache, daß Moore recht hatte mit seiner Beweisführung gegen das, was er als naturalistischen Trugschluß bezeichnete: Moralische Aussagen lassen sich nicht von Aussagen anderer Art ableiten, weder von biologischen noch von historischen, psychologischen, soziologischen, ontologischen oder religiösen. Die Moral-Sprache hat etwas an sich, das einzig ist in seiner Art. Dies muß betont werden: Es bedeutet folgerichtig, daß die Ethik als etwas Eigenständiges, von jeglicher Metaphysik Unabhängiges zu betrachten ist, zugleich aber, daß die Ethik niemals auf etwas anderes als sich selbst zurückgeführt werden kann. Die englischen Moralphilosophen sind weder Behavioristen noch Positivisten, ungeachtet dessen, was einige ihrer Kritiker an Gegenteiligem behaupten. Sie bleiben in dieser Hinsicht ganz und gar kantianisch. An zweiter Stelle steht eine Grundbehauptung, die besagt, daß sich keine moralische Entscheidung oder Wertfrage durch logische Gesetze verbürgen läßt. Zum dritten haben wir, soweit es die Sprache oder Logik anbetrifft, die Freiheit, wertende und präskriptive Begriffe auf alles anzuwenden, was wir wollen – zu empfehlen oder zu verurteilen, zu kritisieren oder zu bestätigen, vorzuschreiben oder zu verbieten. Zum vierten und letzten sind moralische Aussagen Entscheidungen, Beschlüsse oder Einwilligungen, die sich verallgemeinern lassen.

Grundlegend für das Werk eines Philosophen wie Hare ist die Betonung dessen, daß es moralische Prinzipien geben muß, die sich nicht von irgendwelchen anderen – moralischen oder sonstigen – historischen oder theologischen, soziologischen oder metaphysischen – Prinzipien ableiten lassen. Als moralische Grundprinzipien sind sie grundsätzlich nicht einmal verifizierbar. Solche Prinzipien verdeutlichen moralische Bindungen und können keine anderweitige Rechtfertigung haben als sich selbst. Sie erfordern keine Begründung, denn was als der Annahme würdig erachtet wird,

hängt letztlich von den eingegangenen Bindungen selbst ab: den der Verallgemeinerung fähigen eingegangenen Bindungen, Entscheidungen, Beschlüssen oder Zustimmungen, zu denen ein Handelnder bereit ist. Die Kritik neigt zu dem Einwand, eine solche Ethik verharre in einem tiefen Irrationalismus, der im Endeffekt die Möglichkeit einer normativen und damit rationalen Ethik zerstöre. Hier besteht ein interessanter Verfahrensunterschied unter den Vertretern der sprachanalytischen Moralphilosophie darin, wie sie auf diese Kritik reagieren. Die Behauptung, moralische Prinzipien seien einfache Ausdrücke der getroffenen Wahl und Erklärungen übernommener Bindungen, kommt natürlich der Behauptung gleich, daß wir ganz einfach nicht feststellen können, was gut oder böse ist und daß wir nicht a priori wissen können, daß ein bestimmter Handlungsverlauf anzustreben ist, wir müßten, im Gegenteil, unsere eigenen Werte schaffen. Was wir tatsächlich tun, erzeugt unsere Moral; unser Verhalten ist immer gebunden, und moralische Prinzipien sind ganz einfach Formulierungen dieser übernommenen Bindungen. Doch wenn dies für die Vertreter der sprachanalytischen Moralphilosophie so ist, hat die menschliche Situation keinerlei dramatischen Zug und ist keine Situation, die *Angst* weckt. Es gibt schlicht und einfach eine begriffliche Wahrheit über das Wesen der moralischen Betrachtungsweise. So sagt Kai Nielsen (aaO.): «Es ist kein Faktum der menschlichen Situation, daß der Mensch in eine menschlichen Absichten gegenüber feindliche, indifferente Welt hineingeboren wäre. Faktum ist dagegen, daß die Sätze <das Universum hat ein Ziel> und <Wert und Sein sind eins> verstandesmäßig nicht faßbare Sätze sind. Die Aussage <der Mensch schafft seine eigenen Werte> ist in Wirklichkeit nur die dramatischere Formulierung der Aussage, daß ein Werturteil Ausdruck einer Entscheidung freier Wahl ist. Diese Aussage, so wird argumentiert, ist kein schmerzlicher Aufschrei des menschlichen Herzens, sondern nur Ausdruck einer sprachlichen Konvention.» Mit anderen Worten: Die Behauptung *ens et bonum convertuntur* ist eine sinnleere Behauptung, bedeutet noch keine Option für irgendeine melodramatische existentialistische Philosophie des Absurden; sie bedeutet nicht, daß jede Entscheidung gerechtfertigt ist und ebensowenig, daß alles Beliebiges erlaubt werden kann bzw. daß alle menschlichen Handlungen von gleichem Wert sind; es bedeutet keineswegs einen Übergang zum Nihilismus. Aussagen wie diese, daß etwas erlaubt werden kann oder daß alle mensch-

lichen Handlungen gleichwertig sind, bilden selbst Werturteile; sie können nicht aus der Behauptung folgen, daß Werturteile Ausdrücke der faktischen Option sind, weil diese Behauptung selbst keine Wertaussage, sondern eine metaethische Aussage über die Bedeutung und den Sinn ethischer Aussagen darstellt: Es ist nicht möglich ein «Sollen» von einem «Sein» abzuleiten (die zentrale Behauptung David Humes, angenommen von Kant und bei Hare ebenso zentral wie bei Sartre).

Wenn wir bis hierher zusammenfassen wollen, können wir folgendes sagen. Hinter den englischsprachigen Philosophen von heute stehen die Intuitionisten: In Reaktion auf die nach-hegelische metaphysische Tendenzen zeigende Ethik haben die Intuitionisten eine Moral-Sprache *sui generis* geschaffen; sie erklärten, daß moralische Grundbegriffe ganz einfach nicht weiter erklärbar seien; sie behaupteten, moralische Grundurteile seien in einfacher, transparenter und nicht weiter rückfragbarer Weise evident in sich selbst. G. J. Warnock sagt: «Moralische Wahrheiten waren, so schien es, von solcher Art, daß es keine Möglichkeit gab, etwas darüber zu sagen, was sie bedeuteten, wie sie begründet waren, ja weshalb sie überhaupt eine Bedeutung besaßen.» Die Reaktion darauf war der Emotivismus: ein Versuch, Begründungen für moralische Urteile zu suchen, jedoch nur indem man sie auf etwas anderes zurückführte: auf Ausdrücke der Billigung oder Mißbilligung, auf Verdeutlichungen von Emotionen. Daraus entwickelte sich der Präskriptivismus: ein Versuch, sich auf das Wesen moralischer Äußerungen zu konzentrieren, sie als eine Art präskriptiver Ausführungen zu betrachten, sehr ähnlich den Imperativen. Und das bietet Vergleichspunkte mit der existentialistischen Ethik an: Es zeigt, wie zentral die Idee der Option, der Übernahme von Verbindlichkeit, bei Moralisten wie Hare ist; es weist auf die Art Kritik hin, die gegenwärtig geübt wird. Das grundlegend Unbefriedigende an Hares ethischer Theorie ist, daß sie die Moral-Sprache grundlos und willkürlich zu machen scheint. So sagt Nowell-Smith, indem er Hare von einem ihm sehr sympathisch gegenüberstehenden Standpunkt aus kritisiert: «Nichts, was wir über das Wesen moralischer Urteile entdecken, ergibt als Folge, daß es falsch ist, alle Juden in Gaskammern zu stecken.» Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, alle Einzelheiten von Hares Gedankengang durchzugehen. Wir möchten nur betonen, daß die Idee der Wahl, der Begriff der Entscheidung, das zentrale Anliegen der Ethik Hares ist (moralische Äußerungen sind Übernah-

men von Verbindlichkeiten). Diese Konzentration auf das Wesen der Entscheidung geht Hand in Hand mit einem gewissen mangelnden Interesse für die Rechtfertigung moralischer Entscheidung. Eine Kritik aus den Reihen der sprachanalytischen Schule besagt, daß Hares Betonung der Entscheidung hart an einen irrationalen «*Decisionismus*» grenzt. Und selbst wenn die ganze Art seines Gedankenganges undramatisch und unbekümmert ist, so scheint es doch ziemlich klar, daß der letzte Sinngehalt seiner Position der gewisser Existentialisten nicht unähnlich ist. Hare wendet ein, seine These über den logischen Status der Moral-Sprache verpflichte ihn nicht auf den Standpunkt, es gebe keine rationale Diskussion und Lösung für Konflikte in moralischen Prinzipien. Doch Philosophen, die ihn kritisieren, wiederum zum Beispiel Nowell-Smith, geben zu bedenken, er habe eine allzu protestantische Vorstellung von der Moral-Sprache. Sie weisen darauf hin, daß Hare scheinbar letzten Endes auf eine private Erfahrung dessen zurückgeht, was als moralischer Anspruch zu gelten hat. Das widerspricht der nach-wittgensteinschen Betonung der Notwendigkeit öffentlicher Kriterien für jeden Anspruch, der einsichtig sein soll (und daher begründbar und offen für rationale Rechtfertigung und Beschlußfassung). Die Hauptlast der Kritik der herrschenden Form englischer Moralphilosophie liegt somit darin, daß sie dem Wesen der moralischen Entscheidung soviel Aufmerksamkeit widmet, daß sie darüber das Problem der Rechtfertigung moralischer Entscheidungen vernachlässigt und dazu neigt, sich in der typisch kantianischen Sackgasse festzufahren. So sagt Alasdair Macintyre: «Hares Präskriptivismus ist letztlich eine Neuauflage der Ansicht, daß hinter meinen moralischen Wertungen keine höhere Autorität steht und stehen kann als die meiner eigenen Wahlentscheidungen. Wertbegriffe verstehen heißt verstehen, daß unsere Anwendung dieser Begriffe uns nicht schon aus sich zu einer bestimmten Folge moralischer Überzeugungen verpflichtet. Die Kriterien für eine wahre Überzeugung in Sachfragen sind unabhängig von unserer persönlichen Entscheidung; doch unsere Wertungen werden nur von solchen Kriterien bestimmt, die wir selbst uns darauf anzuwenden entschließen. Das ist eine Wiederholung der Auffassung Kants, der das moralische Subjekt als Gesetzgeber sieht; doch macht sie es zu einem Willkürherrscher, der Urheber des Gesetzes ist, das er ausspricht, und es zum Gesetz macht, indem er es in Gestalt einer allgemein gültigen Vorschrift ausspricht» (aaO. 262). Eine ent-

theologisierte Form der Imperative Kants – das ist der Grundzug der heute in England herrschenden ethischen Theorie.

Was ist in diesem Zusammenhang über das Problem des moralisch Bösen und der Entscheidung zu sagen? Es muß zugegeben werden, daß es bei den zeitgenössischen Moralphilosophen der Oxford-Tradition nur eine sehr bescheidene Diskussion über das Böse gegeben hat. Der einzige Zusammenhang, in dem es zu einer namhaften Diskussion darüber gekommen ist, ist die Theodizee. Hier lese man J. L. Machie, *God and Omnipotence: Mind* (April 1955) und Antony Flew, *Divine Omnipotence and Human Freedom = New Essays in Philosophical Theology* (London 1955) und zu beiden Artikeln den kritischen Kommentar von Ninian Smart, *Omnipotence, Evil and Superman: Philosophy* (April 1961) mit den in derselben Zeitschrift erschienenen Erwiderungen von Flew (Januar 1962) und Mackie (April 1961). Ferner sei aufmerksam gemacht auf die Arbeit von John Hick, *God and Evil* (London 1966), doch das ist ein nach alter Art konzipierter Aufsatz für Religionsphilosophie und verrät nur eine allgemeine Sympathie für die sprachanalytische Denkweise. Tatsache ist, daß das Problem des Bösen keinen englischen Moralphilosophen unserer Zeit angezogen hat, zumindest nicht in dieser Form. Es ist immer noch so, wie Iris Murdoch 1955 bemerkte: daß die moralische Welt der Moralphilosophen von Oxford gewisse Konflikte global auszuschließen scheint. So schreibt sie bezugnehmend auf Gilbert Ryles berühmtes Buch: «Die <Welt> des Buches *The Concept of Mind* ist die Welt, in der die Leute Cricket spielen, Kuchen backen, einfache Entscheidungen fällen, an ihre Kindheit denken und zum Zirkus gehen, und nicht die Welt, in der sie Sünden begehen, sich verlieben, Gebete sprechen oder der kommunistischen Partei beitreten.» Tatsächlich stammen die Veranschaulichungen, deren die Philosophen von Oxford sich bedienen, aus einer Welt, in der nichts so verwirrend und störend ist, daß das Phänomen des Bösen jemals in sie einzudringen scheint.

Dafür gibt es mehr als eine Erklärung. Jemand, der mit ihnen sympathisiert, könnte zu ihrer Verteidigung sagen, es sei wichtig, in kleinen Dingen Klarheit zu bekommen, ehe man sich an größere Fragen wagt; es sei aufschlußreicher zu beobachten, wie Entscheidungen in unkomplizierten Situationen wirken, als seine Aufmerksamkeit auf Grenzsituationen zu richten. Doch dahinter steht eine ganze Erfahrung des menschlichen Wesens. Andere würden denken, nur durch Reflexion über

dramatische Situationen könne man das volle Maß dessen gewinnen, was es bedeutet Mensch zu sein: «O the mind, mind has mountains; cliffs of fall / Frightful, sheer, no-man-fathomed. Hold them cheap / May who ne'er hung there» (G. M. Hopkins).

Während somit zugegeben werden muß, daß das Problem des Bösen bei den zeitgenössischen englischen Philosophen wenig oder gar keine Aufmerksamkeit findet, zeigt sich deutlich, daß der Begriff der Entscheidung im Mittelpunkt des Interesses der Moralphilosophen steht, wie wir eben ausgeführt haben. Soweit die Techniken der Sprachanalyse reichen, ist es offenbar zu schwierig nachzuweisen, wie sie wirken, abgesehen von einigen scharfen Diskussionen über Einzelbegriffe. So ist es zum Beispiel zu einer lebhaften Diskussion über das Problem des freien Willens gekommen; und was dabei neu und verheißungsvoll war, ist folgendes: In der Vergangenheit haben, so scheint es, bei den Vertretern der traditionellen Philosophie die Versuche, das Problem des freien Willens zu lösen, um die Frage gekreist, ob Begriffe, die sich auf menschliches Handeln beziehen, Ereignisse betreffen, die sich restlos aus vorhergehenden Kausalketten der Art ergeben, wie sie von der Naturwissenschaft dargestellt werden und – wenn dies der Fall ist – ob sich dies mit der Annahme einer moralischen Verantwortung in Einklang bringen läßt. In der sprachanalytischen Tradition ist nach folgender Voraussetzung gefragt worden: Ist es so evident, daß jeder Begriff, der sich auf eine menschliche Handlung bezieht, ein Ereignis oder eine Reihe von Ereignissen bezeichnet? Wenn wir näher betrachten, in welcher Weise wir tatsächlich Begriffe wie «wählen», «entscheiden» und «tun» gebrauchen, so können wir daran zweifeln. Tatsächlich bedeutet dies, daß es eine ganze Gruppe grundlegender Probleme in der ethischen Theorie gibt, die um das Verhältnis zwischen Geist und Körper kreisen. Hier herrscht eine Tendenz zu der Behauptung, daß verschiedene Wörter, von denen wir für gewöhnlich annehmen, daß sie geistige Handlungen oder Ereignisse beim Einzelmenschen bezeichnen, sehr wohl einen Sinn bekommen können, ohne geistige Handlungen ins Spiel zu bringen. So läßt sich zeigen, wird behauptet, daß Begriffe wie «wählen», «entscheiden» und «beabsichtigen», sich entweder im Sinne allgemein zu beobachtender physikalischer Ereignisse oder im Sinne von Tendenzen zum Eintritt solcher Ereignisse erklären lassen. In diesem Zusammenhang sei aufmerksam gemacht auf die Arbeiten von G. E. M. Anscombe

(*Intention*, Oxford 1958), P. T. Geach (*Mental Acts*, London 1957) und Stuart Hampshire (*Thought and Action*, London 1959). Und hier haben wir eine zweite Gruppe von Problemen, die in den Fachzeitschriften unserer Zeit eine große Aufmerksamkeit erregen: Probleme wie die, auf welche Weise wir die Grenze zwischen einer Handlung und dem, was ihr vorausgeht, ziehen können, oder zwischen einer Handlung und dem, was daraus folgt – also Probleme der Kausalität, der Motivation, des Resultates und der Folge. Diese Analysen sind bisher noch nicht soweit systematisiert, daß sie eine allgemeine Theorie bilden (und nur wenige englische Moralphilosophen würden Ambitionen in dieser Richtung haben). Doch eins ist bereits deutlich erkannt: daß sie von entscheidender Bedeutung für alle Versuche sind, die Auseinandersetzung zwischen formalistischen ethischen Theorien, welche die einzelnen Handlungen allein an Hand von Gesetzen beurteilen, und teleologischen Theorien, welche eine Handlung allein von ihren Folgen und Auswirkungen her bewerten, einer Lösung zuzuführen. In diesem Zusammenhang sei D. M. Mackinnons *A Study in Ethical Theory* (London 1957) erwähnt, wo ein Versuch un-

ternommen wird, über die Alternative *Gesinnungsethik-Erfolgsethik* hinauszukommen. Er versucht dies durch die Frage: Kann das Problem der Möglichkeit einer Metaphysik nicht irgendeinen Bezug darauf haben, wie wir glauben, leben, uns entscheiden und handeln müssen? Hinter all diesen Bemühungen zeichnet sich die Gestalt von Ludwig Wittgenstein ab: Erst in den letzten zehn Jahren hat man begonnen zu erforschen, was sein Werk für die Ethik ausgibt. Noch ist es zu früh, um darüber zu berichten. Doch ist gewiß der Schluß gestattet, daß eine philosophische Tradition, in der Wittgensteins Werk seinen Einfluß geltend macht, mag sie noch so bescheiden und eng sein, auf die Dauer nicht unberührt bleiben kann von einem Sinn für die dringende Notwendigkeit eines ernsthaften Denkens und Lebens.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

FERGUS KERR

geboren am 16. Juli 1931 in Banff (Schottland), Dominikaner, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Aberdeen, in Oxford, Le Saulchoir und München, ist Master of Arts und Lizentiat der Theologie. Er doziert an der Ordenshochschule der Dominikaner in Oxford und hat verschiedene Artikel in den Zeitschriften «New Blackfairs» und «Slant» veröffentlicht.

Thomas Berry

Das Problem des sittlich Bösen und der Schuld im frühen Buddhismus

Nach der Lehre des Buddhismus lebt der Mensch in einer Welt, die ihrem Aufbau nach durch und durch moralisch ist. Es hat keinen Anfang der vorhandenen Ordnung der Dinge gegeben, aber die Wirklichkeit, wie wir sie kennen, ist durch verantwortliches menschliches Handeln determiniert worden. Doch ist dieses Handeln im Einzelfalle unter dem Einfluß eines alles durchdringenden Mangels an Einsicht, bekannt unter der Bezeichnung *avidya*, zustande gekommen. Führt der Mensch sein Leben in dieser Verfassung fort, so ist er unfähig, die transzendente Erfahrung des *nirvana* zu erreichen. Er wird immer fester an die qualvolle

Welt des nie endenden Kreises der Wandlungen gebunden; er wird innerlich gepeinigt; er wird dem Mitmenschen entfremdet und verdient schließlich eine Strafe, die als Zustand des Verfalls, des Leidens und der Zerstörung seines Wesens als Mensch charakterisiert und als *vinipapa* oder *niraya* bezeichnet wird. Das absolut Böse, das aus dem moralischen Fehlverhalten erwächst, ist die fortgesetzte Existenz in der endlosen Reihe der Geburten und Wiedergeburten in einer Welt des Todes, des Schmerzes, der Trauer, des Leidens, der Sorge und der Verzweiflung. Das absolut Gute ist die Befreiung aus diesem Kreis in der Erfahrung des *nirvana*.

Die Schwierigkeit des moralischen Lebens des Menschen ist von Buddha klar erkannt worden. Diese Schwierigkeit liegt in der Umwelt des Menschen wie im Menschen selbst. Die Welt ist keine Manifestation göttlicher Güte. Sie ist vielmehr sinnlose Abfolge sich wandelnder Phänomene, die aus grenzenloser Unwissenheit erwachsen und endloses Leiden verursachen. Doch wenn die Welt sich in einer solchen Verfassung befindet, muß der tiefere Grund dafür im Menschen gesucht werden. Was