

ALFRED CYRIL EWING

Ethik

Eine Einführung

Übersetzt und mit einer Einleitung
herausgegeben von
Bernd Goebel

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN 978-3-7873-2469-9

ISBN eBook: 978-3-7873-2470-5

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2014. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

Inhalt

Einleitung von <i>Bernd Goebel</i>	VII
I. Ewings Leben und Werk	VII
II. Ewings Schriften zur Moralphilosophie	XVIII
1. Ewings Schriften zu Ethik	XVIII
2. Kritik des ethischen Naturalismus	XIX
3. Zur Definierbarkeit von ›gut‹ und ›sollen‹	XXIV
4. Kritik des ethischen Non-Kognitivismus	XXIX
5. Zur Objektivität moralischer Urteile	XXXV
6. Egoismus und Universalismus	XLII
7. Hedonistischer und nicht-hedonistischer Utilitarismus	XLIII
8. Kantische und Ross'sche Deontologie	XLVIII
9. Intuitionen und Argumente in der Ethik	LI
10. Freiheit und Verantwortlichkeit	LV
11. Ethik der Strafe und Politische Ethik	LVIII
12. Ethik und Religion	LIX
Bibliographie	LXVII

Alfred Cyril Ewing Ethik. Eine Einführung

Vorwort des Verfassers	2
Kapitel 1: Einleitung	3
Kapitel 2: Egoismus und Altruismus	19
Kapitel 3: Das Streben nach dem allgemeinen Glück ..	39
Kapitel 4: Die Pflicht um der Pflicht willen	56
Kapitel 5: Güterethik oder Pflichtenethik?	71
Kapitel 6: ›Gut‹ und ›sollen‹, Definitionsversuche	93

Kapitel 7: Das Wesen moralischer Urteile	123
Kapitel 8: Verdienst und Verantwortlichkeit	155
Schlussbemerkung	191
Personenregister	193
Sachregister	195

Einleitung

I. Ewings Leben und Werk

»Mit weniger Behagen erinnere ich mich an den Schock, der mir widerfuhr, als ich [...] als Dozent nach Cambridge kam. Wie ich die Lage vorfand, dominierte dort nicht etwa der Einfluss Moores, Broads oder Russells, sondern derjenige von Wittgenstein; und ich muss bekennen, dass [...] die Wirkung, die seine Philosophie in mir hervorrief, ein scharfer Antagonismus war.«¹

Alfred Cyril Ewing wurde am 11. Mai 1899 im mittlenglischen Leicester geboren, das einzige Kind des Schuhhändlers H. F. Ewing und seiner aus der Deutschschweiz stammenden Frau Emma, die durch ihre Heirat die britische Staatsbürgerschaft erworben hatte.² Nach dem Besuch der Wyggeston Grammar School in seiner Geburtsstadt studierte er mit diversen Stipendien ausgestattet in Oxford alte Sprachen und Philosophie am University College (als *Heron Exhibitioner*), am Oriel College (als *Bishop Fraser Scholar*, 1920) und Magdalen College (als *Senior Demy* und *John Locke Scholar*, 1921). 1923 erwarb er in Oxford den philosophischen Dokortitel (*D. Phil.*) mit einer bald darauf veröffentlichten Dissertation über Kants Kausalitätsbegriff. Nach Lehraufträgen an der Universität von Michigan und am Armstrong College in Newcastle (1926) erhielt er 1927 eine Assistenzprofessur für Philosophie am University College in Swansea und 1931 die Stelle eines *University Lecturer in Moral Science* an der Universität

¹ *NM*, 144 (zu den Abkürzungen von Ewings Werken siehe die Bibliographie).

² Zum Folgenden s.a. Bernd Goebel, »Ewing, A.C.«, in: T. Bautz (Hg.), *Bibliographisch-biographisches Kirchenlexikon*, Bd.31 (2010), 414–424.

Cambridge. Dort war Ewing mit Trinity Hall verbunden und wurde 1933 zum *Doctor of Letters (D. Litt.)* promoviert. Im Jahr darauf veröffentlichte Ewing seine umfangreiche Studie über den Idealismus; es folgten ein Kommentar zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* und eine Schrift zur Erkenntnistheorie. 1936 lud er auf Initiative von G.E. Moore Karl Popper im Namen der *Moral Science Faculty* nach Cambridge ein;³ 1941 wurde er zum Fellow der Britischen Akademie ernannt. Ewing war zeitweise Vorsitzender des Fakultätsrats der *Moral Science Faculty* und Bibliothekar der in der Old School beheimateten *Moral Sciences Library*, von 1941 bis 1942 außerdem Präsident der *Aristotelian Society*. Zwei Gastprofessuren führten ihn 1949 nach Princeton und an die Northwestern University in Chicago. Nach der Emeritierung von C.D. Broad bewarb sich Ewing für dessen Nachfolge als *Knightsbridge Professor* für Moralphilosophie, ein voller Lehrstuhl blieb ihm aber zeitlebens verwehrt.⁴ 1954 wurde er von der Universität Cambridge zum *Reader in Moral Science* befördert, nachdem er mit dem vorliegenden Buch seine vierte von insgesamt fünf Studien zur Ethik veröffentlicht hatte (s. u. II.1). *Ethics* wurde zehn Mal aufgelegt, ein ebenfalls in den frühen fünfziger Jahren entstandenes Einführungswerk in die Philosophie fünf Mal. Ewing hielt zahlreiche Vorträge auf internationalen Kongressen, fungierte zeitweise als Schatzmeister der – die Philosophischen Weltkongresse ausrichtenden – *Fédération Internationale des Sociétés Philosophiques*, war ein aktives Mitglied des *Institut International de Philosophie* und kooperierte besonders mit Kollegen in den Vereinigten Staaten sowie in Indien, das er in den fünfziger Jahren zwei Mal ausgiebig bereiste. Weitere Gastprofessuren führten ihn an

³ Vgl. Popper 4/2004, 155. Popper nahm stattdessen einen Ruf nach Neuseeland an und schlug vor, an seiner Stelle Friedrich Waismann einzuladen, der von 1937 bis 1939 in Cambridge lehrte und seine Karriere in Oxford fortsetzte.

⁴ Für W.D. Ross war Ewing der »wahrscheinlich beste Philosoph in diesem Lande, der keinen Lehrstuhl innehat« (Ross 1948).

die Universitäten von Southern California (1961), Colorado (1963), Delaware (1971) und das San Francisco State College (1967). In Cambridge wurde er 1962 zum Fellow und 1966 zum Honorary Fellow des Jesus College ernannt. Nach dem Tode des Vaters (1934) war Ewings Mutter zu ihm nach Cambridge gezogen. In einem Vorort bewohnten beide ein Haus, in dem Ewing seine Tutorials abhielt (nach denen er die Studenten zu einer Tischtennispartie aufzufordern pflegte). Als seine Mutter 1948 verstarb, zogen zwei unverheiratete Cousinen aus Manchester nach Cambridge und führten den Haushalt. Nach seiner Emeritierung ließ er sich 1966 mit der noch lebenden Cousine in Manchester nieder. Dort schloss er sich der Gemeinschaft der Unitarier an und wandte sich verstärkt religionsphilosophischen Fragen zu. Seine beiden Spätwerke sind eine Zusammenfassung seiner Kritik am Neo-Positivismus und an den anti-metaphysischen Strömungen innerhalb der Sprachphilosophie mit dem bezeichnenden Titel *Non-Linguistic Philosophy* sowie der Entwurf einer theistischen Religionsphilosophie (*Value and Reality. The Philosophical Case for Theism*). Am 14. Mai 1973 erlag Ewing in Manchester einem Schlaganfall. Er hatte bestimmt, dass sein Leichnam der Universität Manchester zu Lehr- und Forschungszwecken zur Verfügung gestellt würde (vgl. *DED*, 1). Sein Nachlass befindet sich in der Universitätsbibliothek von Manchester.

Ewing, der unfreiwillig unverheiratet blieb (vgl. Grice 1973, 512), war von kleiner Statur, litt an einer angeborenen Behinderung der Motorik sowie an Störungen des Hör- und Aussprachevermögens. Nach eigenem Bekunden fehlte ihm jegliches musikalisches Gehör und rhythmisches Gefühl (vgl. *VR*, 23; Grice 1973, 510). Seine Stimme war durchdringend, der Tonfall und Klang seines unmelodischen Sprechens provozierte seine Zuhörer regelmäßig zu Heiterkeitsausbrüchen oder führte zu Missverständnissen.⁵ Seine Kleidung

⁵ Vgl. Dowling 2010: »I thought when he said ›felicific‹, a word

entsprach nicht den Konventionen. Dieses Erscheinungsbild führte dazu, dass er trotz seiner gefürchteten Schlagfertigkeit und Argumentationskraft vor allem von seinen Studenten mitunter nicht ernst genommen wurde.⁶ Berichte von Schülern und Kollegen beschreiben ihn als methodischen und anspruchsvollen, aber gütigen Lehrer; als bescheidenen und hilfsbereiten, höflichen und humorvollen, dabei völlig seiner Wissenschaft verschriebenen Menschen; als weltfremden Menschen von religiösem und moralischem Ernst, der auf Äußerlichkeiten keinen Wert legte und sich durch die ausbleibende Anerkennung nicht beirren ließ.⁷ Seine Arbeitsleistung war außerordentlich. Neben zwölf Büchern verfasste er eine ungewöhnlich große Zahl von Aufsätzen und Buchbesprechungen.⁸ Seine Freizeit verbrachte er auf Reisen, mit Wanderungen im Lake District und dem Tischtennispiel.⁹

which I had not previously met, he was trying in his reedy way to say ›philosophic‹ and so began a period of mutual incomprehension«; Grice 1973, 510: »the way Ewing said ›*synthetic a priori*‹ made it *sound* ridiculous«.

⁶ Vgl. Grice 1973, 510: »He was small and unimpressive in physical stature, and he dressed chaotically, often with a jumper revealing his waistcoat beneath. He had a curious, wandering, way of walking. But the main trouble was his manner of speech, and the apparent incongruity between what he was saying and the way it was being said. Often, at this conference or that, when making a perfectly serious point, he reduced his audience, quite contrary to his intentions, to laughter. [...] his public appearances transformed him, in the eyes of some, into a figure of fun«. Siehe auch Edmonds/Eidinow 2001, 67: »a drab little man«; Wolff 1998: »a rather silly little man«; Gregory 2004, 5: »a sheep in sheep's clothing«.

⁷ Siehe etwa Grice 1973, 511 f.; Blanshard 1974/75, 171 f.; Gregory 2004, 5; Crossman 2007, 6; Aaron 1948, 1.

⁸ Vgl. Aaron 1948, 1: »he has certainly published more work than any philosopher of his generation«.

⁹ Vgl. Grice 1973, 511–513; Gregory 2004, 5: »Topics of conversation with Dr Ewing were limited to two: Table Tennis and the Lake District«; Crossman 2007, 6. – Neben den USA und Indien bereiste

Ewings resolute Kritik an den seinerzeit in der englischsprachigen Welt herrschenden philosophischen Ansichten führten ihn in eine weitgehende Isolation. Eine gebührende akademische Würdigung blieb ihm in der zweiten Lebenshälfte versagt. In zwei Selbstdarstellungen charakterisierte Ewing seine Philosophie als eine Art analytischen Idealismus, nämlich den Versuch einer Verbindung wichtiger Einsichten seiner idealistischen Lehrer mit den Methoden der frühen *Cambridge School of Analysis* um G.E. Moore und C.D. Broad (vgl. *NM*, 143 f.; *MPA*, 11). In seiner Darstellung der jüngeren britischen Philosophie reihte er sich selbst in die Rubrik »Unabhängige und kritische Geister« ein.¹⁰ Ewings Erkenntnistheorie wandte sich zum einen gegen das vom Logischen Positivismus vertretene Verifikationsprinzip – dem gemäß Aussagen nur dann Bedeutung aufweisen, wenn sie entweder empirisch verifizierbar oder analytisch sind – sowie gegen dessen Auffassung, dass alle apriorischen Sätze analytisch sind und auf sprachlicher Konvention beruhen; zum anderen wollte Ewing die Unverzichtbarkeit der Intuition als Erkenntnisquelle erweisen. Er kritisierte die Verengung des Erfahrungsbegriffs auf sinnliche Erfahrung und plädierte für dessen Erweiterung nicht nur auf innere, sondern auch auf moralische, ästhetische, religiöse und »logische« Erfahrung. Den philosophischen Naturalismus wies er zurück und definierte Philosophie ganz im Gegenteil als die »rationale Erörterung jener allgemeinen Probleme, die keiner Lösung durch die Naturwissenschaft fähig sind« (*MPA*, 11). In seinen Beiträgen zum Wahrheitsproblem distanzierte er sich zunehmend von der im britischen Idealismus verbreiteten Auffassung, dass in der Kohärenz, wenn nicht das Wesen, so zumindest das letzte Kriterium für Wahrheit liegt. Seiner reifen Position

Ewing u. a. Südamerika, Israel, Italien, Jugoslawien, Griechenland, Island, Österreich und Deutschland.

¹⁰ Vgl. *AD*, 187 f. Die anderen »unabhängigen und kritischen Geister« sind Whitehead, Collingwood und H. H. Price.

zufolge lässt sich Wahrheit, obschon nur mit größeren Vorbehalten und im weitesten Sinne, als Korrespondenz verstehen (s. u. II.5); zugleich machte er mindestens vier irreduzible Kriterien der Wahrheit aus.¹¹

In der Metaphysik galt sein besonderes Interesse dem Begriff der Verursachung. Die deflationäre Kausalitätstheorie des modernen Empirismus lehnte er ab, hob die apriorischen Elemente naturwissenschaftlicher Erkenntnis hervor und begriff die Ursache-Wirkungs-Relation weitestgehend nach dem Muster der logischen Ableitung. Im Hinblick auf das Leib-Seele-Problem neigte Ewing einem interaktionistischen Substanzdualismus zu, den er in Auseinandersetzung mit dem logischen Behaviourismus Ryles, der Identitätstheorie Strawsons, dem substanzdualistischen Epiphänomenalismus sowie einem materialistischen Monismus zu profilieren versuchte.¹² Die Substanzialität der Körperdinge erschien ihm prekärer als die Substanzialität seiner eigenen Seele. Eine körperlose Weiterexistenz des Menschen nach dem Tode hielt Ewing nicht nur für denkbar, sondern auch für wünschenswert. In der Frage nach der Freiheit des Willens wandelte er sich vom Vertreter eines kompatibilistischen Determinismus zum Libertarianer; gegen seine frühere Auffassung von der Determiniertheit menschlicher Willensakte führte er später praktische Argumente ins Feld. Als Religionsphilosoph versuchte Ewing eine theistische Position zu etablieren, die er als metaphysische Hypothese verstanden wissen wollte.¹³ Das kosmologische und teleologische Argument, so glaubte er, machen im Verbund mit moralischen Argumenten und religiöser Erfahrung die Existenz Gottes zu einer gut begrün-

¹¹ Nämlich Übereinstimmung mit der Erfahrung (einschließlich der Erinnerung), mit der Intuition, Konsistenz und Erklärungskraft; vgl. *VR*, 49–68; s. a. *I*, 195–260; *FQ*, 53–67; *NLP*, 193–204.

¹² Vgl. *VR*, 69–95; *FQ*, 99–122; *NLP*, 92–113 (ein Dialog zwischen »Philonous« und »Empiricus«); ebd., 163–173; *I*, 410–416.

¹³ Zur Religionsphilosophie Ewings vgl. *VR*; *FQ*, 221–251; *I*, 403–410; s. a. Geivett 2000.

deten Annahme. Den ontologischen Gottesbeweis und die kantische Form des moralischen Gottesbeweises lehnte er dagegen ab. Das Theodizeeproblem hielt er im Rahmen des klassischen Theismus für prinzipiell lösbar. Religiöse Erfahrung und moralische Argumente für die Existenz Gottes legen in Ewings Augen einen persönlichen Gott nahe. Neben der göttlichen Personalität stellte er in seiner philosophischen Gotteslehre vor allem die Güte Gottes heraus. Gott hat das moralische Gesetz nicht erschaffen; das moralische Gesetz ist vielmehr das Wesen Gottes. Gottes Güte – und nicht Gottes Existenz oder gar Gottes Macht – ist nach Ewing die grundlegende Annahme einer aufgeklärten Religion. Ein moralisch vollkommener und allmächtiger Gott wird nach Ewing ausnahmslos alle Menschen erlösen. Die Annahme einer Menschwerdung Gottes zu diesem oder einem anderen Zweck erschien Ewing weder vernünftig noch durch die Bibel belegbar.

Viele der unzeitgemäßen Überzeugungen Ewings, die ihn zu einer akademischen Randexistenz verurteilten, werden heute wieder offen diskutiert. Namentlich seiner moralischen Metaphysik und Epistemologie ist zuletzt ein verstärktes Interesse zuteil geworden. Eine theistische Religionsphilosophie und nicht-physikalistische Philosophie des Geistes gelten in der akademischen Landschaft wieder als respektable Positionen. Der von Ewing bekämpfte logische Positivismus ist subtileren Formen des Naturalismus gewichen und der Einfluss der Spätphilosophie Wittgensteins ist nicht nur im englischen Sprachraum stark zurückgegangen (jedenfalls was die Philosophie betrifft). Die sukzessive Dominanz jener beiden Strömungen trieb Ewing immer tiefer in die Rolle des Oppositionellen. Dieser seinerzeitige Zustand der akademischen Philosophie war es, der ihn in geistiger Hinsicht am meisten betrübe;¹⁴ er erklärt die relative Wirkungslosigkeit sei-

¹⁴ Vgl. Grice 1973, 511: »For the greater part of his time in Cambridge, he watched one generation of young men after another be-

nes Werkes zu Lebzeiten¹⁵ und dürfte auch ein wesentlicher Grund für dessen zögernde Rezeption bis in die Gegenwart und die sich hartnäckig haltende Fehleinschätzung sein, Ewings Denken entbehre der Originalität.¹⁶ Die Gegnerschaft zum philosophischen Mainstream verband ihn mit einer Reihe von Denkern, zu denen er teils über Jahrzehnte Kontakt hielt, insbesondere zu den drei *Gifford Lecturers* Henry H. Price, Hywell D. Lewis und Brand Blanshard. Aber auch ein intellektueller Gegner und Denker von so unterschiedlichem Gemüt wie Alfred J. Ayer nannte Ewing seinen Freund.¹⁷

Ewings intellektueller Gegner par excellence war jedoch ein Kollege in Cambridge, der in den Augen der Studenten alle anderen Philosophen in den Schatten stellte – ein Kollege, der nicht wie Ayer und er selbst schweizerischer, sondern österreichischer Herkunft war. Während Ewing von den Werken Russells, Moores und Broads im Allgemeinen eine hohe Meinung hatte, begegnete er der Philosophie des zehn Jahre älteren Ludwig Wittgenstein von Anfang an mit

come captivated by a conception of philosophy which he believed to be mistaken and against which he had argued, in his view, decisively. It must have been a heartbreaking life.«

¹⁵ Ewings Unpopularität ging so weit, dass jemand, der es schwer fand, sich seinen Argumenten zu entziehen, in Selbstzweifel verfallen konnte. Das geht aus einem Empfehlungsschreiben Isaiah Berlins für Herbert L. A. Hart hervor (in: Lacey 2004, 117f.): »What he is tortured by is the thought that he will never be better than Ewing and will never hold other views than Ewing. He realizes himself that this is not a very exciting state of mind to be in.«

¹⁶ Siehe etwa Mander 2005, 272.

¹⁷ Vgl. Ayer 2007, 275: »If Broad was an atheist, my friend A. C. Ewing was not. Ewing, who considered Broad to be a better philosopher than Wittgenstein, was naive, unworldly even by academic standards, intellectually shrewd, unswervingly honest, and a devout Christian. Once, to tease him, I said: 'Tell me, Alfred, what do you most look forward to in the next world?' He replied immediately: 'God will tell me whether there are [Edmonds/Eidinow 2001, 68: synthetic] a priori propositions.«

schröffer Ablehnung – eine Haltung, die von diesem uneingeschränkt erwidert wurde: Wittgenstein schloss Ewing, der in Cambridge als »der Anti-Wittgenstein« (Wolff 1998) galt, zumindest zeitweise von seinen Seminaren aus.¹⁸ In der Tat hätten Erscheinungsbild, Auftreten und Wirkung der beiden Philosophen kaum verschiedener sein können. Gleiches gilt für ihren Denk- und Schreibstil. Auf den von Wittgenstein notorisch dominierten Treffen des *Moral Science Club* kam es zu kontroversen Diskussionen der Antipoden.¹⁹ Ewing war einer der Teilnehmer an der denkwürdigen, mit den Worten des Protokollanten »in einem ungewöhnlichen Maße mit polemischem Geist aufgeladen[en]« Sitzung des *Moral Science Club* vom 26. Oktober 1946 (McGuinness 2008, Nr. 355), als Karl Popper das Eingangsreferat hielt und während der Diskussion von Wittgenstein mit einem Schürhaken bedroht wurde.²⁰ Als Wittgenstein wenig später im Rahmen einer friedlicheren Sitzung auf den abwesenden Popper replizierte, führte Ewing den Vorsitz (vgl. ebd., Nr. 358). Bei einem anderen Treffen wurde das Problem des Fremdgeistigen erörtert. Wittgenstein, der sich »nie bemühte, seine Verachtung für Ewing zu verbergen« (Edmonds/Eidinow 2001, 68), forderte die Teilnehmer auf, »rein hypothetisch anzunehmen, dass Ewing einen Geist besitze«.²¹ Bei einer Diskussion an

¹⁸ Vgl. Goldstein 2004, 54. Andererseits mutmaßt Theodore Redpath, damals Sekretär des *Moral Science Club*, dass Ewing und Richard Bevan Braithwaite beim Treffen am 23. Februar 1939 – für diese Sitzung galt eine Beschränkung auf zwei Personen des Lehrkörpers – anwesend waren, weil Wittgenstein sich dies als Referent so wünschte; vgl. Redpath 1990, 80. In Ewings Nachlass finden sich Aufzeichnungen zu Vorlesungen Wittgensteins aus den Jahren 1934–35 (University of Manchester Library ACE/1/12).

¹⁹ So im Anschluss an den Vortrag von Ewing mit dem Titel »A Reply to Mr Wisdom on Meaninglessness« vom 1. Dezember 1938; vgl. das Protokoll zu dieser Sitzung in: McGuinness 2008, 289, Nr. 238.

²⁰ Vgl. dazu Edmonds/Eidinow 2001.

²¹ Edmonds/Eidinow 2001, 68. Möglicherweise handelte es sich

der Cornell University verglich Wittgenstein dessen Definition des Guten als »das, was zu bewundern richtig ist« (s. u. II.3) mit einer »aus drei Stücken Dreck« geformten schlammigen Kugel.²² Lediglich in einem Brief vom 19. Januar 1945 an Rush Rees äußert sich Wittgenstein über Ewing, obschon abschätzig (»dämmlich und akademisch«), so doch angenehm überrascht.²³ Dieser hatte, das Ende des Krieges vor Augen, in seinem Aufsatz »The Ethics of Punishing Germany« (= *EP*), gefordert, dass die Friedensbedingungen für Deutschland einem reformerischen Ziel dienen müssten, statt auf Vergeltung oder bloße Abschreckung aus zu sein, und dass sie daher nicht übermäßig hart ausfallen sollten. Ewing seinerseits machte keinen Hehl daraus, dass er Broad für einen besseren und Moore für einen weitaus besseren Philosophen hielt als den Kollegen aus Wien.²⁴ Seinen von Wittgenstein verwirrten Schülern gestand er, dass er selber kein Wort von dem ver-

um die Sitzung vom 23. Mai 1940, auf der Isaiah Berlin zum Thema Solipsismus referierte (vgl. McGuinness 2008, Nr. 273). Ewing – von dem das transzendente Argument stammt: »Wenn der Solipsismus wahr ist, so gibt es keinen Solipsisten; denn ich bin keiner« (*I*, 292, Anm. 3; vgl. dazu Beck 1976, 41; zu weiteren Argumenten Ewings gegen den Solipsismus siehe *FQ*, 119–122) – war bei dem Treffen anwesend. Eine andere Möglichkeit ist, dass die fragliche Sitzung jene vom 25. Oktober 1940 war, auf der Wittgenstein zum Thema »Other Minds« sprach (vgl. McGuinness 2008, Nr. 285).

²² Vgl. Bouwsma 1986, 41 f. Siehe dazu Rabinowicz, Rønnow-Rasmussen 2004, 398: »We believe, by the way, that he is wrong in his critique of Ewing: it is illuminating (if true) to learn that the notions of good, right, and admiration, however vague they might be, are mutually related in the way Ewing's definition requires.«

²³ In: McGuinness 2008, Nr. 323: »Oh Hell! I bought the Hibbert Journal. Ewing's article is quite different from what I expected. It's stupidish and academical but *not* unkind. [...] In fact the whole tone of the Journal surprised me as being rather human.«

²⁴ Vgl. Grice 1974, 501 (Moore); Ayer 2007, 275 (Broad); vgl. Grice 1974, 504: »He saw the later Wittgenstein as an aberration.«

stehe, was jener sagte.²⁵ Das hinderte ihn nicht daran, dessen viel beachteten Ausführungen zum Befolgen von Regeln und zur Unmöglichkeit einer Privatsprache zu widerlegen (vgl. *VR*, 93 f.).²⁶ Ewings Wittgenstein-Résistance setzte sich bis zu seinem letzten Buch fort. Dort verteidigt er den von Wittgenstein bestrittenen objektiven Wahrheitsanspruch religiöser Aussagen (vgl. *VR*, 19–29) und bringt sein Bedauern darüber zum Ausdruck, dass Menschen sich oft zu voreiligen Schlüssen hätten verleiten lassen, »indem sie allzu bereitwillig nicht nur die Autorität der römisch-katholischen Kirche akzeptierten, sondern auch jene von Marx oder sogar von Wittgenstein« (*VR*, 127).

²⁵ Vgl. Pagnamenta 2008, 136 (Denis Edward Hain); Edmonds/Eidinow 2001, 68 (Maurice Wiles).

²⁶ Vgl. auch die Darstellung des »Zeitalter[s] Wittgensteins« in Ewings Überblick der jüngeren britischen Philosophie (*AD*, 166–183). Eine Beschreibung von Wittgensteins Werk hält Ewing für »extrem schwierig«, zumal für jemanden wie ihn, der »nicht einer seiner engsten Gefährten war« (ebd., 166).

II. Ewings Moralphilosophie

»Seiner kleinen Statur zum Trotz trug Dr. Ewing enorm große Stiefel. Wenn er sich vor dem Gasofen in seinem kleinen, viel zu warmen Wohnzimmer die wöchentlichen Essays anhörte, hoben sich seine Stiefel in die Höhe, da er nach interessanten Thesen in den schlecht geschriebenen Sätzen Ausschau hielt. Die riesigen schwarzen Stiefel stiegen am höchsten, wenn Zweifel an der Objektivität der Ethik laut wurden.«²⁷

1. Ewings Schriften zur Ethik

Ewings Karriere als Moralphilosoph beginnt mit zwei Arbeiten zur angewandten Ethik. 1926 wird der Siebenundzwanzigjährige für ein Essay zur Ethik der Strafpraxis in Oxford mit dem *T.H. Green Prize* für Moralphilosophie ausgezeichnet; drei Jahre später legt er zum selben Thema ein Buch vor. In der Abhandlung *The Morality of Punishment, with some Suggestions for a General Theory of Ethics (=MP)*, zu der W.D. Ross ein Vorwort verfasste, finden sich über die eigentliche Fragestellung hinaus Entwürfe einer normativen Ethik und moralischen Epistemologie, die später nur unwesentlich modifiziert werden. Stehen die 1930er Jahre im Zeichen der Auseinandersetzung mit dem Idealismus seiner Lehrer, wendet sich Ewing in der Zeit während und nach dem Zweiten Weltkrieg intensiv der Ethik zu. In die Kriegsjahre fällt die Veröffentlichung einer Reihe von Zeitschriftenbeiträgen, die das Grundgerüst für zwei 1947 erschienene Werke bilden: *The Definition of Good (=DG)*, eine Untersuchung vornehmlich zu Problemen der Metaethik, sowie eine Studie zur Politischen Ethik vor dem Hintergrund der europäischen Katastrophe und der Gefahr eines Atomkriegs mit dem Titel *The Individual, the State, and World Government*. 1951 erscheinen zwei Beiträge zum Freiheitsproblem, das auch im vorliegen-

²⁷ Gregory 2004, 5.

den Buch diskutiert wird. *Ethics* (=E), zuerst 1953 in einer Einführungsreihe erschienen, ist seinem Anspruch nach kein Forschungsbeitrag, erörtert jedoch zentrale Fragen der Metaethik und vor allem der normativen Ethik ähnlich gründlich wie Ewings moralphilosophische Monographien und bietet eine Zusammenfassung seiner Ethik des Strafens. Es fällt in eine Zeit, da Ewing seine frühe Metaethik – die Deutung moralischer Urteile und ihrer Wahrheitsbedingungen sowie die Verhältnisbestimmung der moralischen Grundbegriffe – einer Selbstkritik unterzieht, wovon der Aufsatz »A Middle Way in Ethics« (1953) zeugt. Seine teilweise revidierte Position, mit der er den Gegnern des ethischen Non-Naturalismus entgegenzukommen glaubt, legt er 1959 in *Second Thoughts in Moral Philosophy* (=ST), seiner letzten großen ethischen Schrift, ausführlich dar. Die Ethik Ewings ist damit nicht abgeschlossen. Drei Kapitel in seinem Alterswerk *Value and Reality. The Philosophical Case for Theism* (=VR), 1974 posthum erschienen, eröffnen neue Perspektiven zur Frage nach der Objektivität moralischer Urteile, zur Idee eines moralischen Gottesbeweises sowie zum Freiheitsproblem.

2. Kritik des ethischen Naturalismus

Den ethischen Naturalismus als die Auffassung, dass sich moralische Urteile als Aussagen über Tatsachen verstehen lassen, die in den Gegenstandsbereich einer empirischen Wissenschaft fallen, lehnt Ewing in allen Phasen seines Denkens entschieden ab. »Gut« (nämlich »intrinsisch gut«) und »richtig« (»moralisch richtig«), so betont er schon in *The Morality of Punishment* im Gefolge Moores, sind Begriffe ganz eigener Art;²⁸ etwas Wesentliches geht verloren, wenn man die Grund-

²⁸ Vgl. MT, 216: »It is essential to recognise that ›good‹ and ›right‹ are specific attributes [...] which must not be reduced to anything else that is not itself ethical.«

Kapitel 1: Einleitung

Wer Sie, Leser, auch immer sind, ein völliger Anfänger sind Sie auf diesem Gebiet nicht. Sie verfügen schon über irgendeine Vorstellung darüber, was ›gut‹ und ›schlecht‹, ›richtig‹ und ›falsch‹ bedeuten. Und Sie wissen, dass einige Handlungen richtig, andere falsch sind, dass einige Dinge gut und andere schlecht sind. Genau dies sind die Themen, von denen die Ethik als Wissenschaft handelt. Nur weil Sie dieses Wissen bereits mitbringen, gibt es in der Ethik für Sie überhaupt einen Ansatzpunkt. Die Ethik hat es in der Hauptsache mit zwei Arten von Fragen zu tun. Es geht ihr erstens um die allgemeinen Prinzipien, die es uns erlauben, ethische Ausdrücke wie ›gut‹, ›schlecht‹, ›Pflicht‹ usw. auf etwas anzuwenden; und es geht ihr zweitens darum herauszufinden, was genau diese Ausdrücke bedeuten. Nun scheint es keine Möglichkeit zu geben, ethische Aussagen durch irgendein logisches Verfahren aus der wirklichen Beschaffenheit der Welt gültig abzuleiten, ohne einige ethische Aussagen schon als wahr vorauszusetzen; oder wenn es eine solche Möglichkeit gibt, dann ist jedenfalls noch niemand auf sie gestoßen. Das ist vielleicht eine ernüchternde Erkenntnis, sie wird aber von den verschiedensten philosophischen Strömungen bestätigt. Folglich bleibt uns nur eine Methode, eine systematische Theorie der Ethik zu entwickeln: Wir müssen bei den moralischen Urteilen ansetzen, die wir in unserem praktischen Denken zu fällen gezwungen sind. Diese Urteile sind gemeint, wenn manchmal von der ›Ethik des Common Sense‹ die Rede ist. Davon ist die systematische Ethik, die Ethik als Wissenschaft, zu unterscheiden. Wenn ich einfach ›Ethik‹ schreibe, so beziehe ich mich im Folgenden stets auf die systematische Ethik.

Dass die Ethik bei unseren alltäglichen moralischen Vorstellungen beginnen sollte, besagt natürlich nicht, dass sie hier auch Halt machen soll. So betreffen die moralischen Ur-

teile des alltäglichen Lebens jeweils eine besondere Situation, die Ethik aber strebt wie die Wissenschaft nach Allgemeinheit. Tatsächlich haben sich uns allen solche Verallgemeinerungen schon sehr früh im Leben erschlossen. Es gibt eine ganze Reihe von moralischen Verallgemeinerungen – dass es falsch ist zu stehlen zum Beispiel –, die wir schon als kleine Kinder gelernt haben. Aber damit gibt sich der Ethiker nicht zufrieden. Das ist ihm noch nicht allgemein genug. Vor allem will der Ethiker wissen, warum die Verallgemeinerungen wahr sind und welche von ihnen die obersten, die grundlegenden sind. Sein Studium der Ethik mag ihn außerdem zu der Schlussfolgerung führen, dass manche unserer alltäglichen Verallgemeinerungen und manche unserer mit besonderen Situationen befassten moralischen Urteile verbesserungswürdig sind. Die Alltagsethik zum Ausgangspunkt zu nehmen heißt sicherlich nicht, sie als unfehlbar zu betrachten. Die Alltagsethik als unfehlbar zu betrachten, wäre eine geradezu absurde Auffassung, weil die Alltagsethik einer Kultur mit derjenigen einer anderen Kultur im Widerspruch stehen kann, ja weil schon innerhalb ein und derselben Kultur die Alltagsethik eines Menschen oftmals derjenigen eines anderen Menschen widerspricht. Andererseits vermag ich nicht zu sehen, wie wir ein alltägliches moralisches Urteil ohne Bezugnahme auf ein anderes solches Urteil korrigieren könnten; denn wir können ein moralisches Urteil nur rechtfertigen, wenn wir zuerst die Gültigkeit eines anderen moralischen Urteils anerkennen.

Wie sollen wir also vorgehen? Mir scheint, dass uns hier die Wissenschaft der Physik – bei aller Verschiedenheit ihrer Methoden von denjenigen der Ethik – eine hilfreiche Analogie zur Verfügung stellt. In der Wissenschaft setzte man ursprünglich bei alltäglichen Wahrnehmungen körperlicher Gegenstände an (und den Urteilen, die diese Wahrnehmungen ausdrücken). Auf dieser Grundlage entwickelte man dann eine Theorie der körperlichen Welt, die nicht nur viel weiterreicht als jene Wahrnehmungen, sondern diese auch in vie-

lerlei Hinsicht korrigiert, ja widerlegt: So lehrt uns die Physik, dass die Erde rund ist und die Sonne sehr viel größer als die Erde, obwohl diese auf uns keineswegs so wirken. Gleichwohl hängt die ganze physikalische Wissenschaft zuletzt von unseren Wahrnehmungen ab. Wir hätten niemals eine wissenschaftliche Theorie körperlicher Dinge – auch nur ansatzweise – gewinnen können, wenn wir derartige Dinge nicht wahrnehmen könnten; und noch die abgelegensten Verfahren, durch die Einsteins Theorien bestätigt werden, beruhen auf dem Vertrauen, das der Wissenschaftler seinen gewöhnlichen Sinneswahrnehmungen entgegenbringt, wenn er körperliche Gegenstände beobachtet. Selbst wo Kameras und andere Aufnahmegeräte als Ersatz für menschliche Sinnesorgane verwendet werden, muss es jemanden geben, der die Bilder und sonstigen Aufnahmen beobachtet und darauf vertraut, dass er sie mit seinen Sinnen richtig wahrgenommen hat. Wenn aber die Wissenschaft der Physik für ihr Vorankommen darauf angewiesen ist, dass wir unseren Wahrnehmungen vertrauen, wie kann sie dann menschlichen Wahrnehmungen widersprechen? Die Antwort lautet, dass sich die Wissenschaft zum Ziel setzt, dasjenige System aufzustellen, welches unsere Wahrnehmungen am besten erklärt und das die Urteile, die auf diesen Wahrnehmungen basieren, zu einem stimmigen Ganzen verknüpft, dessen verschiedene Teile einander nicht widersprechen, sondern bekräftigen. Um zu demjenigen System zu gelangen, das von den uns zur Verfügung stehenden Systemen unsere Erfahrungen am besten erklärt und das uns ein logisch zusammenhängendes Bild von der Welt liefert, sind die Wissenschaften – und ist schon der gesunde Menschenverstand – gezwungen, gewisse unserer Wahrnehmungen als trügerisch zurückzuweisen, um andere ohne Widerspruch als zuverlässig ansehen zu können. Aus ähnlichen Gründen weisen wir ja auch, noch bevor wir uns mit den Naturwissenschaften befassen, diejenigen von unseren Wahrnehmungen als nur scheinbar zurück, die wir Träume nennen.

Die Ethik verfolgt nun genau dasselbe Ziel im Hinblick auf die Urteile der Alltagsmoral. Denn diese lassen sich alle als Ausdruck von Wahrnehmungen betrachten – Wahrnehmungen von etwas Wirklichem, welche jedoch ebenso, aufgrund verschiedener Umstände, der Gefahr der Verzerrung ausgesetzt sind. Und wie der Naturwissenschaftler, obwohl er bei Sinneswahrnehmungen ansetzt und seine Schlussfolgerungen durch Sinneswahrnehmungen belegt, viele unserer Wahrnehmungen zurückweisen kann, da sie ein ungenaues Bild von den Dingen vermitteln, so auch der Ethiker. Er setzt bei unseren alltäglichen moralischen Urteilen an, kann aber die Korrektur einiger dieser Urteile vornehmen, um sie mit anderen, wichtigeren moralischen Urteilen in Einklang zu bringen und schließlich auf seinem eigenen Feld ein vernünftiges, in sich stimmiges System zu errichten. Dabei wird er, so glaube ich, auch nicht einen annähernd so großen Teil moralischer Urteile als trügerisch zurückweisen müssen, wie es der Naturwissenschaftler im Falle sinnlicher Wahrnehmungen tut. Das Testkriterium ist in beiden Fällen nicht, ob unsere endgültige Theorie eben das wiedergibt, was wir auf der alltagsethischen Ebene wahrzunehmen meinen, sondern ob unsere endgültige Theorie mit Hilfe dieser Wahrnehmungen ein wirklich stimmiges System ergibt. Diese systematische Theorie wird einerseits erklären, warum wir die Fehler, die wir in unseren alltagsethischen Urteilen begangen haben, begingen; sie wird uns andererseits helfen zu erkennen, was an diesen Urteilen wahr ist. Das ist alles sehr abstrakt. Doch lässt es sich kaum mit Beispielen veranschaulichen, bevor wir nicht wenigstens eines der ethischen Systeme behandelt haben, die in der Vergangenheit entwickelt wurden. Und indem wir den erwähnten Test anwenden, werden wir, so meine ich, bloß denselben ethischen Denkprozess weiter vorantreiben, an dem wir uns alle schon beteiligen, sobald wir versuchen, uns über das richtige Handeln mit Hilfe der Vernunft Aufschluss zu geben. Dies macht einen Reiz unseres Themas aus: Da wir alle ethisch denken

können, besitzen wir in unserem Verstand selbst die Mittel, die in diesem Buch vorgestellten Theorien zu überprüfen. Um qualifiziert über die Ethik zu diskutieren, bedarf es keines teuren Laborgeräts und keiner schwierigen mathematischen Verfahren.

Wir könnten ferner kein vernünftiges moralisches Urteil, welcher Art auch immer, aufstellen, besäßen wir nicht bereits ein anfängliches Verständnis der Bedeutung von Wörtern wie »gut«, »Pflicht« usw. Es gehört wesentlich zum ethischen Geschäft, die Bedeutung solcher Ausdrücke zu definieren, soweit das möglich ist. Auch in dieser Hinsicht also haben wir die Ethik als Vollenderin einer Aufgabe anzusehen, mit der wir schon vor jedem Ethikstudium befasst sind. Wir haben bereits eine Vorstellung davon, was »gut« usw. bedeutet, bevor wir jemals ein Ethikbuch aufgeschlagen haben. Die Ethik hilft uns, die Bedeutung dieser Wörter besser zu verstehen.

Die beiden ethischen Grundbegriffe werden durch die Wörter »gut« und »sollen« (oder »Pflicht«) zum Ausdruck gebracht. Aber diese Ausdrücke – besonders der erste von ihnen – sind weit davon entfernt, eindeutig zu sein. Sie werden in gleich mehreren verschiedenen Sinnen gebraucht, und es ist notwendig, ein oder zwei solche Sinne zu unterscheiden, bevor wir fortfahren. Besonders wichtig ist die Unterscheidung zwischen »gut« als einem Mittel und »gut« als einem Ziel oder Zweck. Wenn Sie an einer Krankheit leiden, dann mag es gut für Sie sein, dass Sie sich einer Operation unterziehen. Aber das heißt nicht, dass die Operation an sich in irgendeiner Weise erstrebenswert ist; es heißt nur, dass sie gut ist als Mittel, um ein anderes Gut herbeizuführen. Im Falle der Operation ist die Gesundheit dieses Ziel. Man könnte allerdings auch bezweifeln, dass die Gesundheit etwas an sich Gutes ist. Wir würden uns nämlich nicht darum sorgen, ob unsere Zähne kariös oder unser Blinddarm entzündet sind, wenn wir nicht genau wüssten, dass die Karies und die Entzündung mit Schmerzen einhergehen und alle unsere Tätigkeiten erschweren. Es gibt aber einige Dinge, zum

Beispiel das Glück und die Tugend, die für sich genommen gut zu sein scheinen, und nicht bloß deshalb, weil sie ein anderes Gut oder andere Güter hervorbringen. Zumindest das Glück würde fast jeder selbst dann schätzen, wenn es niemals irgendwelche darüber hinausgehende Vorteile mit sich brächte – vorausgesetzt jedenfalls, es verursacht kein Leid. Und viele würden sagen, dass es sich mit der Tugend (der moralischen Güte einer Person) genauso verhält. Diese Dinge werden »gut an sich« genannt oder »intrinsisch gut«; sie sind gut als Ziele. Diese Art des Gutseins ist offenbar grundlegender als die andere. Etwas, das nur als ein Mittel gut ist, wird nur deswegen zu Recht geschätzt, weil es in der Lage ist, etwas anderes hervorzubringen, das an sich gut ist (oder etwas anderes zu verhindern, das an sich schlecht ist, wie wenn eine Arznei unnötige Schmerzen lindert). Andererseits kann etwas, das als ein Mittel gut ist, auch als Zweck gut sein, und ist dies der Fall, dann ist es umso besser. Freundlichkeit zum Beispiel erscheint wünschenswert, sowohl weil sie an sich gut ist, als auch weil sie glücklich macht. Die Unterscheidung zwischen Mittel und Zweck darf daher nicht zu streng genommen werden. Dieselben Eigenschaften, welche die Tugend zu einem guten Zweck machen, machen sie auch zu einem guten Mittel. Zudem kann es leicht geschehen, dass wir etwas um seiner selbst willen lieben und schätzen, was uns ursprünglich nur wegen seiner Wirkungen wertvoll erschien, ja von dem wir auch weiterhin glauben, dass es ohne diese Wirkungen keinerlei Wert besäße. Die Einstellung des Geizkragens seinem Reichtum gegenüber ist von dieser Art, und uns allen geht es in einem gewissen Grade mit einigen besonders nützlichen materiellen Gegenständen so. Aus diesen Gründen wurde die Unterscheidung zwischen Mittel und Zweck scharf angegriffen, etwa von dem amerikanischen Philosophen John Dewey. Aber die eigentliche Frage ist nicht, was wir tatsächlich für wertvoll erachten; die eigentliche Frage ist: Was sind die letzten Gründe dafür, dass es vernünftig ist, es für wertvoll zu erachten? Und diese Gründe können nicht

in dem liegen, was nur ein Mittel ist, sondern nur in dem, was ein Zweck an sich ist.

Menschen neigen dazu, alles auf seinen Nutzen hin zu befragen. Sie wollen wissen, welchen zukünftigen Zweck es – als Mittel – befördert. Aber wenn nicht einige Dinge an sich selbst gut wären und nicht nur als Mittel, so wäre alles zu nichts nütze. Alles nur als Mittel zu schätzen hieße, alles um eines zukünftigen Nutzens zu tun, der nie einträte. Die Annahme, dass die Arbeit, da nützlich, unmöglich auch eine Tätigkeit sein kann, die ihren Wert in sich selbst trägt, und die Auffassung, dass man selbst und andere immer etwas »Nützliches« tun sollen, sind zwei Irrtümer, die zweifellos einen ebenso großen wie unnötigen Verlust an Glück zur Folge hatten. Indem ich das behaupte, bestreite ich nicht, dass es viele Arten von Arbeit gibt, an denen man sich kaum um ihrer selbst willen erfreuen kann, oder dass es umso besser ist, wenn die Dinge, die wir um ihrer selbst willen gerne tun, auch einen erzieherischen Nutzen haben, in einem weiten Sinne von Erziehung. Viele Dinge sind es durchaus wert, ganz unabhängig von ihrer Nützlichkeit für irgendetwas anderes, um ihrer selbst willen getan zu werden – obgleich sie durchaus nützlich sein mögen.

Noch dürfen wir einen absichtlichen Vorgang so in den Kategorien von Mittel und Zweck konzipieren, dass der erste Bestandteil notwendigerweise als bloßes Mittel zu dem letzteren, dem Zweck-an-sich, angesehen wird. Wenn man die Dinge so betrachtet, müsste man sagen, dass ein Buch nur geschrieben wird, um den Schlusspunkt zu setzen. Überall wird es Bestandteile geben, deren Wert nur darin besteht, Mittel zu sein; Bestandteile, die nur als Zwecke-an-sich einen Wert darstellen; und Bestandteile, die in beiderlei Hinsicht wertvoll sind. Der erste Bestandteil kann Mittel und Zweck zugleich sein, und der letztere ist nicht notwendig ein Ziel in dem hier diskutierten Sinne. Die Rückfahrt aus dem Theater in einem überfüllten Bus ist wahrscheinlich genauso ein wertloser, aber notwendiger Bestandteil eines größeren Vor-

gangs, der auch wertvolle Bestandteile besitzt, wie die Reise dorthin, die zugegebenermaßen ein reines Mittel ist.

Die Leute, die über diese Fragen nachgedacht haben, sind sich in der Regel einig, dass – schöne Gegenstände, die aufgrund ihrer Schönheit einen Wert besitzen, möglicherweise ausgenommen – ein rein körperliches Ding nicht an sich selbst gut sein kann, sondern nur gut als ein Mittel. Von der eben erwähnten, sehr zweifelhaften Ausnahme abgesehen, muss etwas, das an sich selbst gut ist, ein Erlebnis sein, ein Geisteszustand oder ein Leben; es kann nicht etwas sein, das über gar kein Bewusstsein verfügt.

Um herauszufinden, ob etwas als Mittel gut ist, benötigen wir Wissen von der Art, wie es die Naturwissenschaften liefern, nämlich ein Wissen von den Naturgesetzen und damit von den wahrscheinlichen Wirkungen der Dinge. Aber dieses Wissen – an dieser Einsicht führt kein Weg vorbei – ist nutzlos für die Beantwortung der Frage, ob etwas an sich gut ist. Es ist das Wissen darum, was an sich gut oder schlecht ist, um das es der Ethik zu tun ist, nicht das Wissen um das Gutsein als Mittel. Die Naturwissenschaften lehren uns, was als Mittel gut ist, in ethischer Hinsicht sind sie gleichwohl neutral – in dem Sinne, dass dasselbe Wissen, das beispielsweise zur Heilung eines Patienten eingesetzt wird, von einem schlechten Menschen dazu benutzt werden kann, den Patienten zu töten. Die jüngere Geschichte hat uns ausreichend vorgeführt, dass naturwissenschaftliche Erkenntnis ein Fluch und kein Segen für die Welt ist, wenn das sich aus ihr ergebende technische Potential unter Missachtung ethischer Prinzipien umgesetzt wird. Es gibt noch viele andere Bedeutungen von »gut«, aber diese beiden sind die einzigen, die wir an dieser Stelle auseinander halten müssen.

Der Ausdruck »sollen« unterscheidet sich dadurch von »gut«, dass er sich in erster Linie auf Handlungen bezieht. Man verwendet ihn manchmal bloß im Blick auf dasjenige Mittel, das einem vorgegebenen Zweck am besten dient, unabhängig davon, ob dieser Zweck gut oder schlecht ist, wie wenn wir

sagen: »Der Mörder hätte seinen Fingerabdruck nicht auf der Waffe hinterlassen sollen.« Aber der Gebrauch von »sollen« im Blick auf die in einer bestimmten Situation in moralischer Hinsicht beste Handlung ist für die Ethik viel bedeutsamer, und wenn ich das Wort in den folgenden Kapiteln verwende, dann immer in diesem Sinne, sofern ich nichts Gegenteiliges verlauten lasse. Eine der Hauptfragen der Ethik betrifft die letzten Kriterien, die es uns erlauben zu entscheiden, welche Handlungen wir tun sollen. Die Handlung, die wir tun sollen, nennen wir auch unsere »Pflicht«; aber daneben gibt es noch eine andere Bedeutung von »sollen« und »Pflicht«, auf die ich später (in den Kapiteln 6 und 8) zurückkomme, der gemäß man sagen kann, dass wir selbst dann unsere Pflicht tun und selbst dann tun, was wir sollen, wenn wir hinsichtlich unserer objektiven Pflicht einem aufrichtigen Irrtum unterliegen. Statt »die Handlung, die wir tun sollen« sagt man auch: »die richtige Handlung«. Wird »richtig« dagegen ohne den bestimmten Artikel verwendet, hat es eine etwas andere Bedeutung. Denn in einer gegebenen Situation kann es alternative Handlungen geben, die alle richtig sind; nicht kann es jedoch zwei einander ausschließende Handlungen geben, die wir beide tun sollen, die beide zu tun unsere Pflicht ist. So ist es normalerweise richtig, jedoch keine Pflicht, seine Schulden per Scheck zu begleichen, weil es genauso richtig ist, sie bar zu bezahlen. Unsere Pflicht besteht darin, sie irgendwie zurückzuzahlen, sei es per Scheck oder in bar oder auf eine andere anerkannte Weise, etwa mittels Verrechnung einer Forderung von uns an den Gläubiger.

Um herauszufinden, für welche Handlung wir uns in einer gegebenen Situation entscheiden sollen, welches also die richtige Handlung in dieser Situation ist, müssen wir uns zumindest fragen, welche Folgen die in Frage kommenden Handlungen hätten. Es ist in der Ethik umstritten, ob die Richtigkeit einer Handlung ausschließlich von ihren Folgen abhängt oder nicht. Zweifellos hängt sie aber zumindest zum Teil von ihnen ab. Dass eine bestimmte Handlung schlechte

Folgen nach sich zieht, spricht immer gegen das Ausführen dieser Handlung, ob dies nun ein entscheidender Einwand ist oder durch andere Überlegungen ausgeglichen werden kann. Um also herauszufinden, ob wir etwas tun sollen oder nicht, benötigen wir entweder immer oder doch für gewöhnlich ein Wissen um die wahrscheinlichen Folgen der fraglichen Handlung. Das ist – wie schon das Wissen darum, ob etwas ein gutes Mittel zu einem gegebenen Ziel ist – ein Wissen von der Art, wie es die Naturwissenschaft liefert. Damit wir dieses Wissen erlangen können, müssen wir die einschlägigen Kausalgesetze kennen. Es ist als solches gar kein spezifisch ethisches Wissen. Und es ist allein noch nicht ausreichend: Wir benötigen außerdem ein Wissen darum, ob die voraussichtlichen Folgen als in sich gut oder schlecht angesehen werden müssen. Somit beruht das Urteil darüber, was wir tun sollen, auf zweierlei Arten von Wissen: einesteils auf Wissen um Tatsachen und anderenteils auf dem spezifisch ethischen Wissen darum, welche Dinge gut oder schlecht an sich sind. Um beispielsweise herauszufinden, welches die richtige Behandlung für einen ganz bestimmten kranken Menschen ist, müssen wir einerseits wissen, welches das vermutlich beste Heilmittel für ihn ist; und müssen andererseits wissen, dass wir ihn heilen sollen. In diesem Beispiel ist es das naturwissenschaftliche Wissen, welches uns – verglichen mit dem ethischen Wissen – die größeren Schwierigkeiten bereitet; aber dem ist längst nicht immer so. Die Frage, welcher Typ von Atombombe die verheerendste Wirkung besitzt, mag nicht ganz einfach zu beantworten sein; aber noch schwieriger dürfte es werden, wenn wir wissen wollen, ob es richtig ist, Atombomben auch einzusetzen (und wenn ja, wann dies richtig wäre).

Das erklärt, wie es kommt, dass die Ethik als Wissenschaft uns bei der Frage, wie wir handeln sollen, nur eine begrenzte Hilfestellung leisten kann: Um diese Frage zu beantworten, bedarf es nicht nur ethischen Wissens, sondern auch empirischen Wissens über Tatsachen und Kausalgesetze; und

letzteres stellt uns nicht die Ethik, sondern stellen uns die Naturwissenschaft zur Verfügung sowie der gesunde Menschenverstand, den wir alle im Hinblick auf Personen und körperlichen Dinge besitzen. Mehr noch, selbst das spezifisch ethische Element unseres Wissens lässt sich durch Argumente nicht abschließend beweisen, sondern setzt ein intuitives Begreifen und Bewerten der Situation voraus. Dazu ist der Ethiker nicht notwendig besser in der Lage als irgendein anderer Mensch. Das hat zur Folge, dass der Ethik für die Praxis nur eine beratende Funktion zukommt. Sie kann die Streitfragen nicht im Alleingang lösen, sondern kann nur Überlegungen und Argumente vortragen, die uns bei deren Lösung eine Hilfe sind. Aber auch so spielt sie eine wichtige Rolle. Bloß weil die Ethik auf sich alleine gestellt außer Stande ist, uns zu sagen, was wir tun sollen, dürfen wir ihr nicht schon jeden praktischen Wert absprechen. Ein Mensch, der sich mit Ethik beschäftigt hat, wird – einen guten Willen vorausgesetzt – eher alle relevanten Aspekte eines ethischen Problems bedenken, wird eher die richtigen Fragen stellen, eher elementare Fehlschlüsse vermeiden. Wäre die Ethik wirklich auf sich alleine gestellt in der Lage uns zu sagen, was wir tun sollen, so wäre sie nicht nur eine praktische Wissenschaft, sondern die einzige praktische Wissenschaft. Und das ist sie sicherlich nicht. Sie leistet bereits Bedeutsames, indem sie uns eine echte *Hilfe* dabei ist herauszufinden, was wir tun sollen. Dies ist übrigens etwas anderes als uns dazu zu motivieren, dass wir auch wirklich tun, wovon wir wissen, dass wir es tun sollen. Letzteres ist eher die Aufgabe des Redners oder Predigers als des Moralphilosophen.

Einige würden sagen, dass es in der Ethik als Wissenschaft zuerst darauf ankommt, eine Definition ihres Grundbegriffs – sagen wir, »gut« – zu gewinnen, und dass sich aus dieser Definition in einem zweiten Schritt verschiedene Aussagen ableiten lassen. So scheint Sokrates, der erste große Moralphilosoph Europas, der Ansicht gewesen zu sein, dass die erste und hauptsächliche Aufgabe der Ethik darin besteht,

Definitionen ethischer Begriffe aufzustellen; und dass wir nicht wirklich tugendhaft sein könnten, wenn wir nicht wissen, wie sich die Tugenden definieren. Diese Herangehensweise übersieht allerdings einen wichtigen Punkt. Denn es könnte durchaus der Fall sein – ja es sieht sogar sehr danach aus, als sei es der Fall –, dass sich der Grundbegriff oder die Grundbegriffe der Ethik gar nicht mehr weiter analysieren lassen, dass sie sich auf keine anderen Begriffe mehr zurückführen lassen. Das würde bedeuten, dass sich die ethischen Grundbegriffe im Sinne des wichtigsten Definitionsbegriffs überhaupt nicht definieren lassen. (Damit will ich nicht behaupten, dass es gar keinen Sinn von ›Definition‹ gibt, in dem sie definiert werden können.) Diese Ansicht gewinnt viel an Plausibilität, wenn wir uns einmal überlegen, was es hieße, wenn sie sich alle definieren ließen (und zwar nicht gegenseitig der eine durch den anderen). Dann wären die Begriffe der Ethik auf nicht-ethische Begriffe reduzierbar. Die Ethik würde zu einer bloßen Unterabteilung derjenigen Wissenschaft, zu der die fraglichen nicht-ethischen Begriffe gehörten. Machte man zum Beispiel »gut« zum grundlegenden ethischen Begriff und definierte man »gut« einfach als »was Menschen wünschen«, so würde aus der Ethik ein Zweig der Psychologie, weil es die Psychologie ist, die jene Zustände und Ereignisse des geistigen Lebens untersucht, die man als Wünsche bezeichnet. Ließe sich »gut« definieren als »was im Einklang mit dem Prozess natürlicher Evolution steht«, so würde aus der Ethik eine Teildisziplin der Biologie; ließe sich »gut« definieren als »was einer stabilen Gesellschaft dienlich ist«, so würde aus der Ethik eine Teildisziplin der Soziologie. Solche Theorien über die Ethik sind in der Tat vertreten worden und sollen später diskutiert werden (vgl. Kapitel 6). Aber obwohl die diesbezüglichen Auffassungen der Ethiker auseinandergehen, gibt es heute doch einen recht breiten Konsens darüber, dass diese Theorien es sich zu einfach machen und wir kein Recht haben, sie ohne weiteres vorauszusetzen. Dies wird auch durch den Umstand bestätigt, dass die Methoden,

mittels derer wir zu ethischen Überzeugungen gelangen, sich grundlegend von den Methoden unterscheiden, mittels derer die Aussagen einer jeden der drei angeführten Wissenschaften gewonnen werden. Wieder andere würden in der Ethik damit beginnen, »gut« zu definieren als »was Gott will«. Doch obschon es wahr sein mag, dass Gott das Gute will, so folgt daraus nicht im Mindesten, dass »gut« nichts weiter bedeutet als »was Gott will«. Wäre es so, dann wäre die Ethik ein Teil der Theologie. Und auch dies leuchtet nicht ein; denn es scheint offensichtlich, dass eine Person moralische Urteile fällen kann – vernünftige moralische Urteile fällen kann –, ohne an Gott zu glauben (siehe wiederum Kapitel 6).

Man könnte meinen, dass wir in der Ethik gar keine Aussicht auf ein Vorankommen hätten, ohne zuerst die Definitionen der grundlegenden Begriffe zu kennen, die in ihr verwendet werden. Doch ist dies nicht der Fall. Denn selbst wenn wir keine Definitionen von ihnen geben können, haben wir irgendeine Vorstellung davon, was sie bedeuten – anderenfalls könnten wir sie nicht einmal auf nur annähernd verständliche Weise verwenden, so wie wir das in unserem alltäglichen ethischen Denken tun – und wann sie sinnvoll verwendet werden. Die Ethik setzt an bei unserem unvollkommenen Erfassen der Bedeutung und Verwendung von »gut«, »Pflicht« usw. in unserem alltäglichen Leben und entwickelt daraus etwas Besseres. Aber sie vermag dies nur, indem sie die moralischen Urteile betrachtet, die wir Tag für Tag treffen; indem sie untersucht, was das für moralische Urteile sind, und versucht, sie in jenes stimmige System einzufügen, welches wie gesagt das Ziel des Denkens ist. Zu behaupten, dass ein ethischer Grundbegriff nicht definiert werden kann, heißt nicht zu behaupten, dass wir seine Bedeutung nicht erfassen können. Es ist vielmehr möglich, dass wir niemals in der Lage sein werden, ihn zu definieren, und dennoch sehr wohl wissen oder erkennen können, was er bedeutet. Und dies auf eine zweifache Weise und in einem doppelten Sinne von Bedeutung. Wir können durch unmittelbare Erfahrung von der Eigenschaft bei-