

# **Societas Ethica**

*Jahresbericht 1987*

---

**Debrecen**

SOCIETAS ETHICA  
Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik

61. August - 4. September 1997

DIE BEDEUTUNG DER ETHISCHEN THEORIEN

#### FOR DIE PRAXIS

**SOCIETAS ETHICA**  
Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik

Jahresbericht 1987  
herausgegeben vom  
Sekretariat 1984 - 1987

Präsident: Prof. Dr. Jarl Hemberg †  
Sekretär: Doc. Dr. Ulf Görman  
Quästor: Doc. Dr. Bo Hanson

Theologicum, Sandgatan 1  
S-223 50 Lund, Schweden

**Sekretariat 1988 - 1991**

Präsident: Prof. Dr. Martin Honecker  
Geschäftsführung: Oberkirchenrat Dr. Horst Echternach  
Quästor: Dr. Hartmut Kreß

Herrenhäuser Str. 12  
(Kirchenamt der EKD)  
D-3000 Hannover 21

**Bankverbindungen**

Kantonalbank  
CH-4001 Basel  
Konto-Nr. 504 889-82

Dresdner Bank  
D-5300 Bonn  
Konto-Nr. 82 183 055  
(BLZ 370 800 40)

c Societas Ethica und resp. Verfasser 1987

Redaktion: Matthias Otte

Druck: Kirchenamt der EKD, 3000 Hannover 21

**INHALT**

Seite

Programm der Jahrestagung in Debrecen	5
Teilnehmer der Jahrestagung	7
 <b>Referate:</b>	
Trudy van Asperen, Amsterdam: The place of rationality and moral education in moral theories	11
Kurze Zusammenfassung in Deutsch	29
Brenda Almond, Hull: Human bonds: An essay in practical ethics	31
Übersetzung der "Preamble"	54
Kurze Zusammenfassung in Deutsch	55
Hartmut Kasten, Landau: Auswirkungen unterschiedlicher ethischer Konzepte auf die psychologische Theoriebildung, empirische Forschung und pädagogische Praxis	57
Translation of "Einleitung und Überblick"	74
Elemer Kocsis, Debrecen: Die Situation der ethischen Forschung in Ungarn	75
László Boda, : Die neuen ethischen Strömungen innerhalb der katholischen Theologie Ungarns	81
Protokoll der Plenumsdiskussion	85
Tagesordnung der Mitgliederversammlung	91
Protokoll der Mitgliederversammlung	92
Finanzbericht	95
Greetings from American Society of Christian Ethics	97
Ragnar Holte, Uppsala: In memoriam Jarl Hemberg	99
Mitgliederverzeichnis	103
Die bisherigen Jahrestagungen der Societas Ethica	115

SOCIETAS ETHICA T 3 JAHRE  
Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik  
adis2

Jahrestagung 1987

Beratungssitzung von

September 1984 - 1987

Präsident: Prof. Dr. Karl Rosenberg

Secretary: Dr. Dr. Ulf Norman

Quittatur: Dr. Dr. Bo Hanson

Theologicum, Sandgatan 100, 112 52 Stockholm, Sweden.

5-1193 50 Lund, Schweden.

01

18

22

Sekretariat 1988 - 1989

18

Vorstand: Prof. Dr. Martin Honecker

Geschäftsleitung: Sekretärat Dr. Hans-Joachim

Wenzel: Dr. Hartmut Kraß

01

Verwaltung: Dr. Dr. 12

(Vorstand der EKO)

0-7200 Hannover 21

19

28

Kontaktverbindungen

19

Ministerium

02-001 1000

Autoren: 02-000-02

20

Autoren: 02-000

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-000-02

02-0

Wissenschaftstagung der Pädagogischen Akademie  
"Ethik und Politik im Kontext der ökumenischen Theologie"

Mittwoch 2. September

07.45	Frühstück	ca. 10,-
08.30	Ökumenische Morgenfeier	
09.00	<b>Prof. Dr. Hartmut Kasten, Landau:</b> Auswirkungen unterschiedlicher ethischer Konzepte auf die psychologische Theoriebildung, empirische Forschung und pädagogische Praxis	ca. 10,-
10.30	Kaffeepause	ca. 10,-
11.00	<b>Bischof Prof. Dr. Elemér Kocsis, Debrecen:</b> Die Situation der ethischen Forschung in Ungarn	ca. 10,-
12.30	Mittagessen	ca. 10,-
14.00	Exkursionen zu Hortobágy	ca. 10,-

Donnerstag 3. September

07.45	Frühstück	ca. 10,-
08.30	Ökumenische Morgenfeier	ca. 10,-
09.00	Arbeitsgruppen	ca. 10,-
10.30 ca	Kaffeepause nach Entscheidung der Gruppen	ca. 10,-
12.30	Mittagessen	ca. 10,-
	Siesta	
15.30	Kaffee	
16.00	Plenumsdiskussion	
18.30	Abendessen	
20.00	Mitgliederversammlung	

Freitag 4. September

08.00	Ökumenische Morgenfeier
08.15	Frühstück
	Abreise

Barking up the wrong tree?

### THE PLACE OF RATIONALITY AND MORAL EDUCATION IN MORAL THEORIES

by TRUDY VAN ASPEREN

Some months ago I received a clipping from a Canadian newspaper<sup>1)</sup> in which it was reported that more and more hospitals now have a full-time ethicist on the staff. At some hospitals, the clipping says, the role ascribed to the hospital ethicist might be described as that of "moral firefighter". They are prepared to solve moral dilemmas or resolve ethical disputes. Such a function is seen as similar to that of other hospital consultants. The reason for such appointments is rather obvious: doctors and patients alike are increasingly faced with situations in which difficult and far-reaching decisions are called for and where the traditional code of medical ethics and traditional ideas of right and wrong appear to offer no satisfactory solutions. The general character of the problems in the medical field is by now well known: the questions are about whom to treat when there is a scarcity of medical resources and about whether to treat when the perspectives for recovery or healing are dim. The reason why our traditional moral codes seem to desert us is because the increase of medical knowledge and the development of medical technology has opened up many new possibilities that did not exist earlier. Things have become possible which were never possible before. So, in a sense we have created our own problems while we thought that we were making giant steps towards solving problems. And that of course is how it is, we were solving technical-medical problems and in return we got moral problems.

The field of medical ethics is a very obvious domain in which moral philosophy can become 'practical' in the sense of applicable, but it is by no means the only one. The questions of nuclear armament and disarmament have vexed many philosophers as do the questions of just distribution in society. One only has to leaf through some copies of the journal Philosophy and Public Affairs to see how much time and thought philosophers are spending on practical questions.

1) The Globe and Mail, Tuesday, Dec. 9. 1986

The image of the moral philosopher as one who knows the right answer to tricky problems is one that tallies with the popular idea of what moral philosophy is all about. When people learn that your specialisation is in ethics the most common reaction is to ask what you as a professional think about a particular question that they happen to remember from recent public discussions. The image of the moral philosopher as one who spends his time thinking about difficult problems in order to come up with the answers is apparently fixed in the public mind.

This image, however, is not only a popular fabrication. When one looks at many deservedly famous books about ethics this seems to be just the claim they are making about moral philosophy. Frankena starts his book Ethics with the example of Socrates in prison who has to make up his mind about whether to use the opportunity his friends have created to escape from prison or to stay and be put to death. Frankena then characterizes the right approach in the following way: we must not let our decisions be determined by our emotions, but we must examine the question and follow the best reasoning. We must try to get the facts straight and to keep our minds clear. Questions like this can and should be settled by reason. Secondly, we cannot answer such questions by appealing to what people generally think. We must try to find an answer we ourselves can regard as correct. We must think for ourselves. Finally, we ought never to do what is morally wrong. The only question we need to answer is whether what is proposed is right or wrong, not what will happen to us, what people will think of us, or how we feel about what has happened.<sup>2)</sup> Frankena then shows, how Socrates works through his problem in the way just described and arrives at an answer. The problem which at first seemed so baffling is neatly categorized and treated and in the end, almost as a surprise, the right answer appears. The suggestion is clear: moral philosophy teaches us to do just that. It gives us the ability to work on difficult moral problems in such a way that in the end we can be satisfied with the answers we have found, because they are answers that can be argued for in a rational way.

The three features which Frankena mentions, rationality, non-conventionality and the duty to what is right are generally considered as a fair description

of sound ethical thinking. That is the way in which we are to proceed when we are faced with the question what to do. The special contribution which moral philosophers can make is first and foremost to provide the general outline of a normative theory and to answer general questions about what is good and right. They can, of course, try their hand at discussing more concrete problems, but when they do so it is in order to either test their general theories or to apply them. In either case it is the theory that is foremost in their mind. The characterisation I have just given is not typical of Frankena. The majority of moral philosophers proceeds on this assumption. It would be tedious to give many examples.<sup>3)</sup> I will call this image of moral philosophy and the proper task of the work of the moral philosopher the received view. I will begin by describing the received view a bit more fully. Of the received view I will say that it is an off-shoot of ideals of the Enlightenment, both in the way it conceptualizes the ideal (moral) theory and in the anthropology it presupposes. Of this sort of theory I will say that it misinterprets its own status and that it has but a limited applicability. I will then try to sketch the outline of an alternative and, in conclusion, try to sum up what I think moral philosophy can be about. All in all it will be a rather self-centered affair in which moral philosophy looks at itself.

#### THE RECEIVED VIEW

Let us look a bit closer at the way in which the type of moral philosophers whom I have labelled the received view go about formulating a moral theory. The usual starting-point is our confusion about what to do. Whether the confusion is caused by a new or unusual situation or by the pressure of con-

3) To start with a moral problem as an introduction to what ethical theory is about is, of course, an obvious introduction for a course-book on ethics. Richard B. Brandt in his book Ethical Theory, Englewood Cliffs, New Jersey 1959, uses it regularly. Richard M. Hare makes use of this device all through his works, however, even though they are not course-books in a regular sense. For an example is his latest book see Hare, R.M., Moral Thinking. Its levels, method and point, Oxford 1981, 27. In Hare's work it certainly is not just a matter of exposition. His claim is precisely that moral philosophy helps us to think through such problems and reach the correct answer, even though he has changed his views on the precise place of moral thinking versus everyday acting in the course of his work.

2) Frankena, William K., Ethics, Englewood Cliffs, New Jersey 1973 (2), 2

flicting demands which pull in different directions or otherwise is at this point unsubstantial. We have an actor who asks himself what to do. Now, the first theoretical intervention is to reformulate this question in a different form with which we are, of course, all familiar. The question becomes: "what is the right act?" At this point we leave the actor behind in his confusion because the reformulated problem leads to another one: "what is the right act anyway?" "Is there a possibility to tell right acts from wrong ones?"

#### The structure of a moral theory

This is the point at which we as philosophers come into our own because the regressus into abstraction has started. The way goes via an appeal to generally acknowledged moral prescriptions to moral rules and from there to principles at which point we reach the question whether there is something more basic still which unites the various principles. Obviously the most abstract answer has the best chances of capturing everybody's intuitions. Universality in its many different guises is probably the most promising candidate.<sup>4)</sup> Utility is a second-best with its combination of abstraction and its adaptability to various interpretations. Most other solutions are more concrete and tend accordingly to have less general approval. It is not my intention to discuss the various proposals that have been put forward at one time or another, what I want to do is to draw attention to the structure of the theory. It moves from the question what the right act is for this actor to the problem the characteristics of which single out all right acts. The presupposition being that there is one feature by which all right acts are in fact unified. The search is, in other words, for a theory with universal application which is as simple as possible.<sup>5)</sup> Universality and simplicity

4) Under this heading I include all those theories that use consensus as the final criterion. For a discussion see Jacobs, F.C.L.M., Ten Overstaan Van Allen. Universalisering in de ethiek, Enschede 1985

5) Jonathan Glover speaks on p.183 of P.A.S. Supp. Vol.1975 of 'the aesthetic preference most of us have for economy of principles, the preference for ethical systems in the style of the Bauhaus rather than Baroque.' Such a preference probably rests on a confusion between the practical and the theoretical. The claim of all true beliefs (about how the world is) are reconcilable. Everything true must be consistent with everything else that is true. But not all the claims of all rational concerns or even all moral concerns (that the world be thus or so) need be reconcilable. There is no reason to expect they would be. See about this, Wiggins, David, Deliberation and Practical Reason, PAS 76 (1975-6), 29-51

are considered to be the most desirable qualities of a theory. This vision of an 'ideal theory' is, of course, not exclusively philosophical. The sciences share it. In this vision rationality is closely linked, indeed identified with perspicuity. A completely rational understanding would make the world transparent. It would do away with obscurities and light up every nook and cranny. Such a theory would enable us to see through obscurities, working with it would be like looking through a fault-less diamond. The road I have just sketched from concrete problem to the last basic principle looks identical whether one looks up or down. It is only a matter of perspective. Everything is seen to point towards a first principle, or the other way down, to flow from that very same first principle. That is why the simpler theory is preferred to the more complex: one final principle can leave no ambiguities which might otherwise arise.

This vision of the ideal theory corresponds to and in fact presupposes a certain anthropology. It maybe intellectually gratifying for any one person to be able to see through problems, to achieve clarity where there was none before, but it is even more important to share this insight with others. To refer once more to Frankena's book: he introduces the regressus by describing a situation in which someone is challenged to justify his chosen course of action. The actor then refers to the relevant rule which covers his act, but his interlocutor will not let go and questions the rule, so that the actor has to retreat and invokes a principle etc.<sup>6)</sup> The implicit claim of this example is that in the end the results should be convincing for everyone. That this can be the case is because it is presupposed that the considerations that are offered are equally convincing for everybody. But that can only be the case if people have approximately the same mental make-up. The common human characteristic to which the received view appeals uppermost is rationality.

#### Moral psychology

The vision of the unity of mankind, a unity brought about by rationality, is very appealing, but can it be sufficient for a moral theory? In posing this question I take it that moral philosophy does not aim exclusively at pro-

6) Frankena, op. cit., 3,4

ducing intellectual clarity. Ever since Aristotle western philosophers have thought about moral philosophy as a branch of practical philosophy. Now one could, of course, interpret practical philosophy as philosophy about the domain of the praxis in that it provides us with a better understanding of the praxis, but that would be a very meagre understanding indeed. Any moral theory that aims for something more would have to say something about the motivation of moral actors to act in the way which the theory about the right-making characteristics of acts has shown to be desirable. On this score most of the work done by the representatives of the received view is very cavalier. The main emphasis of the theoretical effort is on the question of identifying the right acts and almost as an afterthought one more or less assumes that the actor, once the question what to do has been answered, will follow suit and oblige with the right act. Frankena names it as the general duty never to do what is morally wrong and he and many other authors use the very convenient all-purpose description of benevolence. Moral actors are supposed to be benevolent. They are like Mister Allworthy from the novel Tom Jones whom Fielding describes as: "a human being replete with benevolence, meditating in what manner he might render himself most acceptable to his Creator, by doing most good to his creatures."<sup>7)</sup> Benevolence, the wish to behave in the right way towards one's fellow beings surely is one of the most general and uninformative descriptions one could give of a human being. If you were told about an unknown person that he was benevolent, it would give you a feeling of assurance that no harm could be expected from that person, but certainly does not conjure up a vivid picture of the person. The information would not tell you anything of interest about the sort of person he or she was. But surely, one could object, the representatives of the received view also talk about justice, loyalty, trustworthiness, gratitude and honesty. And so they do, but in an interesting way. When they talk about moral psychology it is to provide the necessary props for the execution of the acts that are being recommended by their theories of duty. As Frankena says it in a famous play of words on the Kantian dictum: "principles without traits (of character) are impotent, and

7) Fielding, Henry, Tom Jones, Penguin classics 1986, 59

traits without principles are blind."<sup>8)</sup> To say the same using modern vocabulary: traits of character are the hardware. Necessary, but useless unless you develop the software. Now this is a view of the character-trait which would certainly have surprised Aristotle and with him the larger part of the western tradition of moral philosophy. The idea that one could be honest, but still be groping around in the dark for the right thing to do, is a rather surprising one. How else could one have become an honest person unless by practising the sort of acts that the virtue calls for, which implies not just feeling a certain emotion and having a certain motivation, but also the ability to recognize situations as the situation that calls for the exertion of the relevant virtue? This surprising deviation from a long tradition in moral philosophy can be considered as accidental. One could also make a bit more of it and use it as the key to the interpretation of the hidden assumptions of the type of theory we are discussing. The perception of the character-trait as necessary but uneducated, indeed the lack of a thoroughgoing moral psychology can be read as a sign of the relative weight that is being given to the different elements in the theory. Read in such a way it is clear: rationality scores quite a bit higher than having the right kind of attitude. And not only that: character-trait are being reduced to emotions without a cognitive potential: they have to be told what to do, because they would be utterly helpless without the promptings of the rational mind.<sup>9)</sup> That is why the theories about right-making characteristics present themselves first and foremost as theories of knowledge, the answer to the question of not-knowing-what-to-do. This question, the theories suggest can be solved by thinking clearly and arguing well. The suggestion is that the contribution of moral philosophy lies primarily, if not exclusively, in that direction.

8) Frankena, op. cit. 65. For a similar view, see Rawls, John, A Theory of Justice, 1972, 192: "The virtues are sentiments, that is, related families of dispositions and propensities regulated by a higher-order desire, in this case a desire to act from the corresponding moral principles." See also, Warnock, G.J., The Object of Morality, 1971, 86 and Hare, R.M., Moral Thinking. Its Levels, Method and Point, 1981, 194-205.

9) Modern discussions of the emotions tend to stress the rational and cognitive aspects. Ronald de Sousa in his article "The Rationality of Emotions" in: Rorty, A.O. (ed.), Explaining Emotions, Berkeley 1980, describes emotions as "determinate patterns of salience among objects of attention, lines of inquiry, and inferential strategies", p.137.

### The content of the theory: acts

There is a third element in the received view to which I want to draw your attention. Earlier I said that the first theoretical intervention was to interpret the question "what should I do?" as the equivalent of the question "what is the right act?" Now in the process of transforming one question into the other something curious has happened: the focus of attention has shifted from the person asking and the situation he is in towards the action. Indeed, theories of duty proceed as if "right acts" can be described in an interesting way independently of the person who is asking and the context of his problem. Theories about right-making characteristics abstract from those considerations on purpose, because only in doing so can they hope to achieve the generality and universality they are aiming at. What they want to achieve and what is in fact quite often achieved is that in a theory with a single basic principle all right acts can be described in a single formula. Where the theory has more than one basic principle the number of relevant descriptions of right acts is accordingly larger, but still limited. A theory of right-making characteristics achieves as if it were homogenization of all right acts. They can all be likened to one another. That is its accomplishment: everything of interest can be compressed in a small number of relevant formulae. Such theories resemble nothing so much as Newton's physics which can explain the universe and what happens therein with the apparatus of the basic laws. That the actor should be thought of as a rather nondescript character whose most important qualities are his ability to argue rationally and to act benevolently, and that the particularities of acting have to give way to a general description of "right acts" is not coincidental. They are necessary ingredients of a theory that aims at universality and simplicity.

### COMMENTS, THE FIRST ROUND

#### The historical background

Before I make some remarks about this type of theory, let me say something about what I think to be its historical background. When we are looking for the parentage of the ideas I have mentioned we should, I think, turn to the eighteenth century. It was no coincidence that I mentioned Newton earlier.

His theories and their success in explaining the operation of every kind of earthly and celestial movement was a triumphant example of the possibilities of this kind of approach. Human reason operating by means of careful observation and checking its conclusions by further observation or experiment, could for the first time in the history of men reveal the mechanism of the natural world in which he had lived so long like a fearful child.<sup>10)</sup> Nature was a system of intelligible forces and not a mere collection of phenomena. Even though much was still in darkness it seemed reasonable to hope that human effort would eventually penetrate every corner of the universe. Once this optimism had taken hold of the European imagination it moved beyond the confines of physics and permeated the entire attitude through the world. Interestingly enough, this is also the time when the idea that man is a benevolent creature replaces the christian view of man as tainted by sin. The intelligibility of nature, both physical and social and the stress on men's benevolence created a climate which we now associate with the early Enlightenment. The idea that rationality had an important, yes an overriding part to play in morals dates from that age as well.

#### The symmetry of explanation and prediction on a moral level?

It is important to keep this historical background in mind when we try to interpret the often implicit tenets from which the received view operates. Let me try to illustrate this by drawing another parallel between the image of an ideal science and the image of an ideal moral theory. In the ideal of a science, for example Newtonian physics, the scientist works with a limited number of laws. Obviously the laws by themselves do not say anything about specific occurrences, they only state general, universal truths. With the help of these laws, however, one can explain why something has happened or failed to happen just as one can predict under which circumstances something will happen. There is, in other words, a symmetry between explanation and prediction. Obviously there are many circumstances in which the scientist does not have enough data to make a prediction, or circumstances may be so complicated that the best one can do is to produce probabilities, but that does not really alter the basic picture. Is there such a symmetry

10) Hampson, Norman, The Enlightenment. An evaluation of its assumptions, attitudes and values. Penguin Books 1986, 37

between explanation and prediction as far as moral theories go? We must, first of all, change the terminology in order to prevent confusion. In moral theories we do not speak of explanation and prediction but rather of justification and decision-making. What are the claims of the received view as far as this goes? I think they pretend to do both and I want to take a closer look at this point.<sup>11)</sup>

Let us return to the person whom we left quite a while ago and who was asking himself what to do. Let us for example return to Socrates in prison. Socrates has a threefold argument to show that he ought not to break the laws by escaping. First: we ought never to harm anyone. Socrates' escaping would harm the state, since it would violate and show disregard for the state's laws. Second: if one remains living in a state when one could leave it, one tacitly agrees to obey its laws; hence, if Socrates were to escape he would be breaking an agreement, which is something one should not do. Third: one's society or state is virtually one's parent and teacher, and one ought to obey one's parents and teachers. In each of these arguments he appeals to a general moral rule and he uses another premiss which involves a statement of fact and applies to the rule or principle he has been appealing to. Then he draws a conclusion. This is in Frankena's words a nice illustration of the typical pattern of moral reasoning. We will not go into the complicated matter of how Socrates deals with the fact that he works with more than one principle. I want to draw attention to the parallel between this presentation of moral reasoning and scientific explanation. In the case of science scientific laws operate on the data of the explanandum, in the ethical case moral principles operate on the facts of the case. These facts may be hard to come by, as they sometimes are in the sciences, but this does not impair the similarity between science and ethical reasoning in a fundamental way. Things maybe infinitely more complicated where ethical problems are concerned but that does not alter the basic picture of a principle or set of principles which are set to work on objective data. Implied in this view is, I think, the idea that ideally speaking there is also one right answer to a problem. We may not always be able to find it, again because it is too complicated to establish all the facts, but as an ideal it exists.

Anyone who is even faintly familiar with the contributions that moral philosophers make to public discussions about practical problems knows that this ideal is very seldom, if ever, realized. The well-considered and well-argued-for contributions to almost any problem one could think of point in very different directions. There are well argued articles for and against the liberal state, for and against euthanasia, for and against infanticide, for and against disarmament and so one could continue for a long time. Sometimes, of course, articles about "applied ethics" are written primarily in order to test some theoretical notions and thus in order to advance a position in ethical theory, but more often articles about practical questions are written with a view towards advancing the decision-making process. How is this wide divergence of positions to be accounted for? The first suggestion to be made is that philosophers actually make use of different normative theories and that this is the reason why the answers that come out are often so different. My own impression is that differences in normative theory account for only very little. In fact, I think that among moral philosophers there is a substantial consensus on what Frankena has called "a mixed theory": a deontological theory with a heavy dose of consequentialism, or consequentialism with an appropriate admixture of deontological notions. The answer to the bewildering variety of answers must be sought elsewhere. I will return to this question later.

#### The achievement of the received view

There is one point at which different theories of moral duty show a great unanimity and I must mention this, because the description of the received view would be incomplete without it. Earlier I said that normative theories of moral duty tend to be very formal. The reason for this is obvious: the less content there is the greater the possibility will be for reaching a consensus. Thus the principle "always choose that act or type of act which can be expected to produce the greatest general balance of good over evil" tells us something, but preciously little and a lot of information has to be added before any conclusion can be drawn from this directive. Is it possible to maintain a consensus while at the same time becoming more specific? Only if the information that has to be added in order to generate lower-order principles can be so general as to command a wide unanimity. This has in fact happened by the acceptance of what Hart has once called the simple

11) Brandt, Richard B., Ethical Theory, Englewood Cliffs, New Jersey, 1959  
242vv.

truisms.<sup>12)</sup> He was speaking, of course, of human vulnerability, approximate equality, limited altruism, limited resources and limited understanding and strength of will. These truisms about human nature and the natural world have found almost universal acceptance. What is interesting is that these innocuous looking truisms together with a very formal theory of moral duty can generate quite a few moral principles which can command a wide, or almost universal agreement. So at these points at least the intention of providing the one right answer has come true. Nobody disputes the rightness of the incentives not to kill, not to steal, to keep one's promises etc. They are a precondition for the very existence of human society. These simple, but fundamental rules also form the hard core of what has become the be called morality in the narrow sense.<sup>13)</sup> Both for the existence and the content of this morality in the narrow sense can one argue rationally and this is what many philosophers have been doing recently. In a sense this part of morality is the vindication of the claim of the ideal theory that I have sketched. Interestingly enough the relationship between the rationally justifiable rules and the motivation of the actor has become an important theoretical problem. In the most theoretically advanced areas of moral theorizing we seem to have lost the naivety of the early Enlightenment and when men cannot any longer be counted upon to be naturally benevolent, we

12) Hart, H.L.A., The Concept of Law, New York/London, 1961, 189 and passim

13) See for the distinction Mackie, J.L., Ethics. Inventing Right and Wrong, Penguin Books 1977,106: "A morality in the broad sense would be a general, all-inclusive theory of conduct: the morality to which someone subscribed would be whatever body of principles he allowed ultimately to guide or determine his choice of action. In the narrow sense, a morality is a system of a particular sort of constraints on conduct-ones whose central task is to protect the interests of persons other than the agent and which present themselves to an agent as checks on his natural inclinations or spontaneous tendencies to act. In this narrow sense, moral considerations would be considerations from some limited range, and would not necessarily include everything that a man allowed to determine what he did." The distinction between morality in the narrow and the broad sense is not typical for Mackie and is used throughout. Its intellectual ancestry is philosophical liberalism.

have a problem on our hands.<sup>14)</sup> This problem of the relationship between rationality and morality will be my point of departure for a different approach.

## RATIONALITY AND EMOTIONS IN A DIFFERENT KEY

### Perception and the practical syllogism

Let us return to Socrates in prison facing the question whether he should make use of the opportunity to escape or whether he should stay. We know that he had three arguments: never to harm anyone, never to break an agreement, in this case his tacit agreement to obey the laws, and the duty to obey one's parents and teachers. In the received view as I have sketched it, the question is relatively straightforward. Someone has a problem, he finds out the appropriate principles, adds a minor premise which states the relevant fact(s) and reaches a conclusion. What one could quarrel about is which one of the different principles is more fundamental and has precedence over the others, or about the question whether and how one could justify the most basic principle. This presentation of what moral decision-making involves obscures a very important fact. Let us look again at the principles that Socrates thinks appropriate, especially the third one. It says: one's society or state is virtually one's parent and teacher, and one ought to obey one's parents and teachers. Now that I think is an extraordinary statement and I doubt whether any of us in a similar position, or for that matter in a much more comfortable position, would ever think of the states we inhabit in such

14) I am especially thinking of those moral philosophers who use the theory of games to elucidate the moral domain. David Gauthier has made this question into his life-long concern. See his latest book, Morals by Agreement, Oxford 1986. But of course many other authors have published on precisely this question. See also my article: "Het onbewuste in de moraal", in Hubbeling, H.G. en Veldhuis, R. (red.), Ethic in meervoud, Assen 1985,116-144 en den Hartogh, G.A., Wederkerige Verwachtingen, Amsterdam 1985. I am aware of the fact that the concept of economic rationality as it is used in game-theory is not the same as the one used in moral philosophy. I think, however, that the problems there offer an extreme and therefore clear illustration of similar problems elsewhere.

a way. Apparently Socrates's friend who had made the escape possible had not thought about "harming the state" (Socrates's first argument), or a tacit agreement to obey the laws of the state one lives in (Socrates's second argument), or about the state as one's parent and teacher. Maybe Socrates's conclusion follows from the premisses he uses, but apparently much more important than deliberating correctly from certain premisses is the perception of a situation in a certain way. Frankena treats it as a statement of fact that Socrates, if he escapes, will be disobeying his parent and teacher. But what sort of fact it is, how it may be hidden from view or made visible, it has to be brought into an adequate account of Socrates's moral activity. The writer Henry James has said: "To 'put' things is very exactly and responsibly and interminably to do them." To ignore the particular way Socrates puts things, to leave that out of the doing, is to be ignorant of what he was doing, what he was making of his death in prison, for himself and for his friends. If this way of "putting" things, of perceiving a situation precedes the argument on which the theories of duty focus then they leave out a very important, maybe the decisive part of moral reflection.<sup>15)</sup>

Let me try and make myself clearer by an analogy. An important part of learning how to drive is to learn the rules of the road and traffic regulations. An inexperienced driver will, when confronted with a situation, easily become confused and the instructor will say things like "always remember to do x." To pass the examination one has to know the rules, but an experienced driver does not react in situations by quoting the rules to himself. Apparently experienced drivers have a fund of approximately five-hundred traffic situations available to them and when they get into a situation they look at it and know what to do. They have developed a feel for situations which one cannot acquire except by having learned the rules at one point, but that is not the way they operate any longer. The same goes for many other activities. As a colleague of mine said: "When I get a paper, I look at it and I know what it is worth." That is probably an experience most of us have. Of course, if we got into a dispute and we would have to justify our judgement, we might find ourselves quoting some rules, but that is not the way in which we came to form our opinion in the first place. Quoting rules and prin-

ciples has a very important role to play in teaching and education, it also has a function in the process of justification, but it only plays a background function in our actual, as opposed to the rationally reconstructed, behaviour.

How then should we think of the role that ethical principles play in the process of decision-making? By saying that they perform a background function I have already indicated the direction in which I am thinking. Principles are best understood as perspicuous summaries of good judgements. They are normative in so far as they transmit in economical form the good concrete decisions made in the past by people whom we would regard as an authority. Their simplicity is, however, a double-edged attribute: while it may help the principle to perform certain pedagogical and steering functions, it will also be likely to be less correct as a summary of numerous and complex choices. Let me quote Aristotle on this: "The person who diverges only slightly from the correct is not blameworthy, whether he errs in the direction of the more or the less; but the person who diverges more is blamed: for this evident. But to say to what point and how much someone is blameworthy is not easy to determine by a principle (toi logoi aphorisai): nor in fact is this the case with any other perceptible item. For things of this sort are among the concrete particulars, and the discrimination lies in perception." (1109b18-23) Principles fail to capture the fine detail of the particular, which is the subject matter of ethical choice. "Perception" can respond to nuance and fine shading, adapting its judgement to the matter at hand in a way that principles set up in advance have a hard time doing.<sup>16)</sup> In this image of the interplay between principles and perception in the decision-making situation there simply is not the same perspicuity as the received view suggests there should be before one can say that the theory has done its job well. Stuart Hampshire has argued that part of morality is like speaking a language well. Part of one's ability to speak a language is to know how to express oneself on certain occasions. One is then able to respond naturally to situations as they develop.<sup>17)</sup> The moral person

16) I owe this point to Martha C. Nussbaum, The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek tragedy and philosophy, Camb.Univ.Pr. 1986,301

17) Hampshire, Stuart, "Public and Private Morality", in: Hampshire, Stuart (ed.), Public and Private Morality, Camb.Univ.Pr. 1978,33. He defends a similar position in "Morality and Convention", in: Sen, Amartya and Bernhard Williams (eds.), Utilitarianism and Beyond, Cambridge 1982, 145vv.

15) See for similar view Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode, Tübingen, 1972(3), 295vv. Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles.

should have the same "natural" reaction to situations. In many situations it will already be a moral flaw not to be able to react instantly, just as hesitations give the non-native speaker away.

To put the difference between the received view and its neo-aristotelian alternative very succinctly: According to the received view, the main contribution of philosophy is to investigate the relationship between the major premisses of a practical syllogism, according to its alternative, the main problem is finding the minor premise of the syllogism. Finding this premise requires perception or "situational appreciation" as David Wiggins has called it. I think that different perceptions of situations are very often the cause of the very different evaluative conclusions about which I spoke earlier.<sup>18)</sup> Does such a view leave any room for theory and if so, what is the nature of this theory?

#### The task of moral theory

The analogy between the work of the grammarian and the moral philosophers has, of course, often been made, but it is illuminating nonetheless. Just as a grammarian does not construct something new, but rather reconstructs and carefully analyses an existing praxis, the work of a moral philosopher is to a large extent just such a reconstruction of our moral experience and our moral praxis. The expert here and there is not primarily the person who is engaged in the process of reflection, but the experienced, well-educated person who is engaged in the praxis. He is the authority whom we emulate and sometimes feel like consulting. The analogy between moral philosophy and the work of the grammarian is, however, somewhat misleading in that it stresses the rule-like character of the reflective activity. Even though articulating rules that were not articulated like that before has a role to play in moral philosophy I have now come to feel that this can be only part of an interesting reflective praxis. Just like quoting the rules of grammar does very little to enhance our understanding of creative writing, quoting the principles of morality does very little to develop our ability to perceive, our sensitivity to "put" situations as James called it. What moral philosophy should do besides articulating rules and principles, is to articulate human

experiences that give rise to moral problems in such a way as to deepen our insight and develop our "ear" for situations.

I have said earlier that the authority in practical affairs is not primarily or maybe not at all the person who is engaged in the reflective activity, but the person of experience. Whom would we regard as an authority to look upon when faced with a moral problem? It would be someone of whose moral qualities we would be convinced, someone of discernment, someone whose judgement we would respect. Now I suggest that that would be first and foremost someone whose character we would respect. I use the word character as a modern shorthand for the complex of the virtues that Aristotle has described in his Ethics. Virtues and character nicely describe the meeting-point of behaviour and insight. They require insight as they are different from habituation or reflexes, they require behaviour because that is how they become apparent. This is what I meant earlier when I said that moral attitudes cannot be cleanly separated from cognition. Virtues are the combination of discernment and the willingness to act upon that insight. Now if this is the central category in moral life, this sheds a new light on the importance of education and socialisation. Because that is where the virtues are acquired, partly, it is true, because we cite rules and principles to our children: "how would you like it, if that was done to you?", but partly in a non-verbal way by setting an example which children try to imitate and emulate.

There is one last point I would like to make. As I said earlier, the main question which the received view addresses is: "what is the right act?" This is most certainly an important question which we sometimes ask ourselves and others. At the same time it is interesting to note that most of our evaluations of ourself and others do not primarily concern certain acts that someone did or did not do. Much more often we talk about others as selfish, or warm-hearted or considerate, or stuck-up. What I want to suggest is that our day to day moral talk by which we keep our moral world going is concerned much more with the ways in which people behave than with the actual things they do. Of course, a considerate person performs certain acts, but the relevant description is not the enumeration of those acts but the manner in which they are performed. Of certain acts we can say without qualification that they are wrong. They are the acts about which there is such a great unanimity among the defenders of different moral theories. Killing is

18) p.10 above

wrong, so are lying and stealing. No society can do without the prohibition of these acts, but it is not enough to observe just those prohibitions if you want to have a society. Morality in the narrow sense is indispensable and fundamental yet abstaining from those acts is not sufficient for having a social life. To have a satisfying social life people need to do more. We are not surprised that our family, friends and colleagues do not kill and lie and steal. We take that for granted, but it is not enough. Over and above that we need people who are gentle, considerate and trustworthy. In short, to have a viable world it is necessary that many people display certain characteristics, that they have, or better practice certain virtues. Surely, part of the function of moral theory is to contribute to the awareness of this dimension of moral life. Moral theory thus conceived would aim at self-understanding rather than at developing a technique for producing right answers.

### Conclusion

In this lecture I have drawn a picture of two different conceptions of moral philosophy. On the one hand the ideal of a theory which aims at the rational clarification of moral arguments in such a way as to command universal approval. The moral anthropology this ideal presupposes is that of benevolent, rational man who will do whatever the theory dictates. The focus of the theory is on the question what a right act is. The second type of theory I discussed is interested in laying bare the importance of "perception" in the process of reaching conclusions about what to do. "Perception" is not a function of rational thinking in the sense in which the first type of theory uses rationality. Perception is possible for someone who is suitably raised and who has been taught the virtues. Virtues are the meeting-point of cognitive ability and the readiness to act in certain ways. The focus of this type of theory is not primarily on the question what the right act is, but on the question what sort of people we should be, or wider still what sort of life one should lead. This may not be a question to which we can produce answers which find universal acceptance, still the articulation of this question and the discussion of possible answers will further our self-understanding. I have not meant to sketch alternatives in the sense that we should choose for either one or the other option. I do think that they should be complementary and that we can only neglect either form at our cost.

### DER STELLENWERT VON RATIONALITÄT UND MORALISCHE ERZIEHUNG IN ETHISCHEN THEORIEN

Von TRUDY VAN ASPEREN

#### Zusammenfassung

In meinem Vortrag analysiere ich "die etablierte Auffassung" normativer Pflichttheorien. Über die Struktur dieser Theorien behaupte ich dreierlei: Erstens, daß sie Universalität und Einfachheit nachstreben in der Formulierung ihrer letzten Prinzipien. Sie tun das dadurch, daß sie ganz rigoros auf rationale Weise die Frage der Pflicht zu klären versuchen. Rationalität wird hier interpretiert als das Streben nach vollständiger Klarheit. Die Frage, was Pflicht sei, wird dadurch unversehens in eine Frage des Wissens verwandelt. Komplementär hierzu ist zweitens, daß "die etablierte Auffassung" gerade die Frage des moralischen Könnens als zu lösendes Problem ansieht und nicht die Frage der Motivation. Man geht davon aus, daß, wenn einmal die Frage "was zu tun" geklärt ist, der Akteur gewissermaßen "von selbst" handeln wird. Man unterstellt, daß der Akteur guten Willens ist: er möchte gerne tun, was richtig ist, er weiß bloß nicht, was das ist. Hierdurch werden drittens Handlungen gewissermaßen gleichförmig gemacht. Richtige Handlungen können alle auf gleiche Weise beschrieben werden. Den ideengeschichtlichen Hintergrund einer solchen idealen Theorie sehe ich in der Wissenschafts- und Menschauffassung der Aufklärung.

Kern meiner Kritik an der "etablierten Auffassung" ist, daß sie sich selbst mißversteht. Sie ist gelungen als Rechtfertigungstheorie moralischer Urteile, nicht aber als Entscheidungstheorie.

Weiterzuentwickeln wäre ein Theorietypus, in welchem erstens die Wahrnehmung (Perzeption) einer Situation als wichtige und die Argumentation bestimmende Phase erkannt wird, zweitens die kognitive Fähigkeit von moralischen Beschaffenheiten berücksichtigt wird und drittens nicht die Frage "was zu tun", sondern die Frage "wie zu leben" zentral steht. Einen solchen Theorietypus könnte man neo-aristotelisch nennen. Während im ersten Theorietypus Rationalität an erster Stelle steht, ist das im zweiten Typus nicht der Fall. Dort spielt moralische Erziehung eine Hauptrolle. Die Aufgabe der Ethik ist dementsprechend eine andere.

## HUMAN BONDS: AN ESSAY IN PRACTICAL ETHICS

by BRENDA ALMOND

### PREAMBLE

The notion of ethics as a practical study - a guide to life - belongs to a long philosophical tradition. For both Plato and Aristotle the question to be answered was posed in terms of such notions as the good for man, the ultimate good, or what is good in itself and for its own sake. Their assumption was that this inquiry led to a way of life - that there was a direct link between having a concept of the good and the practical matter of deciding on principles of behaviour.

Practical ethics, then, which is a dominant aspect of what is sometimes called 'applied philosophy' is no newcomer on the philosophical scene. Its roots go deep. It is not innovative, then, to say that for many personal and individual decisions, as for many aspects of political policy, both national and international, a basic direction emerges from what is essentially a philosophical stance. It emerges, in particular, from the often tacit and unconscious acceptance or rejection of the very notions of moral principles and moral values. An uncritical empiricism may lead to a presumption in favour of pragmatism and utilitarianism - a theoretical ethical position which conflicts with the Kantian rigour of a principle-based morality that itself accords more happily with rationalist assumptions.

But as a new rationalism emerges in philosophy in the wake of initiatives by such writers as Chomsky and Putnam - a rationalism which could paradoxically be described as inspired by empiricism - so new attempts are being made in ethics to break this harmful dichotomy of principle versus utility.

But it is the purpose of this conference not so much to search for unity in this way, but rather to explore some of the ways in which philosophical and ethical positions may affect practical decision-making in key moral areas. I therefore attempt in what follows to explore these questions in relation to the deep intimate ties of personal life.

HUMAN BONDS

Invisible bonds exist between people, knitting them into groups, communities or pairs, destroying their atomicity, making them interdependent rather than independent, parts rather than wholes, joined together rather than solitary. These ties are sometimes a matter of pride, sometimes of shame; they provide opportunities for heroism, but also for cowardice; for loyalty as well as for betrayal; they are sometimes a burden; sometimes a matter of satisfaction and support. They may be a source of grief and pain, but are potentially the locus of the greatest human happiness. People sometimes long to be free from their bonds, but then, if they achieve this, instead of flourishing in freedom, they may wilt and die in their self-sought isolation. Or, enmeshed within the stranglehold of unsought obligations, they may never achieve their own potential. Others again, accepting the inescapability of their situation, may use it to achieve a potential of a different order and in a direction not of their choosing.

There are many ways in which people seek happiness through unshackling: the husband seeks freedom from his unloved wife; the feminist independence from domestic ties; parents from the perpetual responsibility of dependent children; adolescents from the cloying pressures of family living; the wage-slave from the tyranny of the time-clock; the Jew from a racial identity that may be not chosen but externally imposed by others; the Northern Ireland Catholic or Protestant from a religious bonding he or she may have intellectually renounced; the left-wing intellectual of aristocratic origins from a despised social class. Sometimes, however, people seek happiness in the acceptance of bonds: perhaps through admission to an admired social class; or through identification with an employer or firm; or through commitment to a political party or religious movement. They may also seek it through creating new bonds, of marriage or of parenthood.

This webbing that knits our lives together is not, however, woven of one sort of thread. There are essentially three kinds of bonds between human beings:

- (i) biological and natural
- (ii) legal and artificial
- (iii) social and voluntary

These categories may in some cases be disputable. For example, are the bonds of common membership of a race biological, or are they social? Are the bonds of common nationality legal and artificial, or are they social and voluntary?

Other cases may be taken as paradigms for settling such demarcation disputes. The first kind of bond is clearly represented by, for example, relationships like those of parent and child, or brother and sister; the second could be represented by a standard business contract creating a 'company' persona, or by a trade of professional apprenticeship; while the third type of bond may best be represented by friendships, or by short-term sexual relationships, or by membership of a voluntary group serving a common purpose.

Some would see this as a fact of human nature that the more widely shared a bond, the weaker its force. But this may be less an objective finding than a perception coloured by the perspective of individualism, and made more secure by certain curious linguistic habits of liberals. For where such bonds as religion, race, or country count for more with someone than family or friends, the liberal individualist will refer to that person as a fanatic. Fanaticism, to the liberal temperament, essentially consists in taking too seriously these wider bonds.

Nevertheless, it is true that the more intimate and closer bonds have the most natural and immediate force, and that they are to that extent prior. Thus, the wider bonds are frequently understood in terms of the narrower ones. It is, for example, a feature of religions and of political movements that they attempt to secure the intimate effectiveness of family bonds to weld together 'in one', as they sometimes say, their disparate membership. Hence, the use of terms like 'father', 'brother', 'sister', 'son', 'daughter', as ways of addressing fellow members of church or party. The religious or political aspiration to brotherhood or sisterhood is a way of attempting to transfer these deeper bondings to a wider circle without dilution. But as the terms show, it is an imitative venture. The quintessential network of bonding is the family; and at the heart of that system, the nuclear family, lies a central relationship between two people which, unlike all other family relationships, is not based on a biological or blood-tie - it is not natural but created, whether by the will of the two people themselves, or, in some cases, by external agencies or circumstantial constraints.

It is a curious feature of the marriage-bond, then, that it fits only with difficulty into the three-fold framework just outlined. It is a quasi-biological bond, but without a blood relationship. It is a legal bond, but the widespread reality of common law or de facto marriage shows that it does not have to be this. It is social and voluntary, but clearly much more than that.

Two main characteristics differentiate the lesser bond of friendship from the kind of biological bond that marriage aspires to become. To begin with, unlike ties of preference such as comradeship or friendship, biological ties are ready-made. Not only are they not chosen, but they often run counter to inclination. In this way they provide a setting in which people accept a shared existence with people whose characteristics they neither admire nor like - a situation which, of course, has both advantages and disadvantages. And secondly, they are inescapable: they cannot be dissolved: a person's 'sisters, cousins and aunts' - narrow-minded uncles, bad-tempered brothers or handicapped son or daughter - are part of the baggage of life.

Marriage can be seen, then, as an artificial means, perhaps all we have to hand legally and socially, to shift the loose bonding of the third non-binding and voluntary category of relationships into the deep and inescapable bonding of the first. Adoption is another legal device in which this is a visible and overt aim. But marriage is the paradigmatic case and one which aims at the creation of a relationship as close to the biological as law and effective practice can make it.

The nature of the bond may be spelled out in terms of duties, obligations and rights. And yet the bond is strong enough to override situations in which duties are disregarded, obligations ignored, rights violated; it can survive, too, those other cases in which the onset of illness, or the inevitable process of ageing, prevent the fulfilment of the marital transaction. Since in some cases there may be nothing left but the bond itself, irrationally persisting when all external indications are absent, those who want to recognise its continuing efficacy may describe it as mystic, and it is only to be expected that people with a narrowly empiricist or positivist orientation will refuse to recognise it at all. For them 'marriage' will begin and end with a legal transaction; for them there is a genuine possibility of divorce, while for others, the ending of a marriage, while technically and legally feasible, will never be so in intuited reality.<sup>1)</sup>

An institution like marriage, then, like that of adoption, gives expression to a desire to create bonds whose efficacy transcends the legal, and to use the medium of law itself to do this. It would be wrong, however, to assume that this desire can be understood only within the context of the existing social convention of marriage. Indeed it may be more illuminating to illustrate the sentiment I have in mind with an example taken from outside conventional or traditional relationships. Douglas Kramer's play, The Normal Heart, ends with a death-bed 'marriage' between the two partners of a long-term gay relationship. What sort of claim does this involve, and what sort of satisfaction could such a last-stage 'joining' be expected to offer? There hardly seems to be an answer in terms of practical commonsense. But if this is irrationality, it is deep-rooted: one of the oldest sagas of Western civilisation, Homer's Odyssey, displays the strength of what may seem as, by contemporary standards, equally irrational aspirations from the more familiar arena of heterosexuality. Why did faithful Penelope's suitors have to die? Why could she not have settled down happily with one of them? Why was her husband Odysseus compelled - and in what sense 'compelled'? - to struggle over twenty years of wandering to return to home, wife and unknown son? The difficulty of dealing with such questions is not a matter of mere changing mores and expectations - it is not simply that these are questions posed now, by us, about people remote in time and place. Whilst the story has made sense and carried conviction over two and a half millenia, there were, even within ancient Greek traditions, more 'rational' conceptions to be found. The Stoics, in particular, recommended non-bonding for peace of mind, as in this passage from Epictetus:

'Whenever you grow attached to something, do not act as though it were one of those things that cannot be taken away, but as though it were something like a jar or crystal goblet, so that when it breaks you will remember what it was like, and not be troubled. So too in life; if you kiss your child, your brother, your friend, never allow your fancy free rein, nor your exuberant spirits to go as far as they like, but hold them back, stop them ... remind yourself that the object of your love is mortal; it is not one of your own possessions; it has been given to you for the present, not inseparably nor for ever, but like a fig, or a cluster of grapes, at a fixed season of the year, and that if you hanker for it in winter, you are a fool. If in this way you long for your son, or your friend, at a time when he is not given to you, rest assured that you are hankering for a fig in wintertime.'<sup>2)</sup>

The Stoic aim, then, was to find peace of mind in the detachment that arises from not clinging emotionally to that which must be taken away - not wanting what one cannot have, whether this is an object, a place or a person. The appeal of the Stoic attitude may be a consequence of external circumstances: just as the Stoic philosophy itself is often considered to have been a response to the extreme external constraint of slavery, a struggle to loosen links is more likely to appeal to those who have been unfortunate in respect of a central exclusive link. And life inevitably in the end tears human being away from whatever he or she holds dear. However, there can be reasons other than necessity for preferring wider bonds or rejecting closer and exclusive ones.

One such reason is portrayed in Kramer's play, which effectively, if unconsciously, reveals some of the ambivalence of feeling people have in sexual matters, whether heterosexual or homosexual. Earlier in the play, tribute is paid to the liberating effect of multiple, free and varied sexual relationships. And in general, gay liberation, like some conceptions of female liberation, is associated with an openness to other people and other lovers outside the constricting limits of, in the first case either abstinence or secrecy, in the second of a closed marriage. So some may advocate unbonding in the interests of personal emancipation and a richer, more varied fabric of relationships.

The second reason may be more austere: a perceived sacrifice accepted for what is seen as a more worthy and more compelling goal - as, for example, the acceptance of celibacy by Catholic priests. In this case, non-bonding may be seen as the deliberate renunciation of a good, rather than as a good in itself, and there would be endorsement of the attitude expressed by the British philosopher Roger Scruton that:

'The family bond is dispensable only in the way that pleasure, industry, love, grief, passion and allegiance are dispensable - that is, only in the case of the minority which can persuade itself (for whatever reason) to renounce these things'.<sup>3)</sup>

That the family should be seen as something of value from a religious or politically conservative point of view is perhaps not surprising. What may be more surprising is the way in which such a valuation seems to coincide with

revisionist feminist perspectives on the institution. And yet one of the early advocates of female liberation now reassesses the family as:

'... that last area where one has any hope of individual control over one's destiny, of meeting one's basic human needs, of nourishing that core of personhood threatened by vast impersonal institutions and uncontrollable corporate and government bureaucracies'.<sup>4)</sup>

This may be another version of the movement described by Isaiah Berlin as a retreat to the 'inner citadel':<sup>5)</sup> - not this time a retreat to an atomistic inner individual, but rather to the family as a convivial multi-person entity, bonded by nature's most effective bonding agent, the sexual relationship, which also simultaneously invisibly binds to its two central agents the presexual beings who are its natural consequences.

#### THE LIBERATION CIRCLE

The way in which these personal and social questions flow into each other suggests that sexuality, gender questions and the institution of the family constitute a circle which may be entered at any point, one issue leading to the next and inevitably leading back to the starting-point. Let us call this the Liberation Circle. For in it questions about sex and sexuality are indeed, as they are often perceived to be, feminist questions, notwithstanding the indisputable fact that they do, of course, concern both men and women. This is because of the fact, stressed by feminists, that the sexual transaction exposes women to the possibility of exploitation by men, the reverse being true only exceptionally, with rape, violence and pornography as the ugly extreme manifestations of this general tendency.

Questions about sex and sexuality, however, naturally and inevitably lead to questions about marriage and the family - two institutions which radically affect the roles of men and women in society, generating a potential conflict between artificially-created separation of function and natural and necessary divisions. It is this that is called by feminists, Marxists and others, the gender issue. Settling it involves forming a conception of what are, for women and for men, the ideal terms and conditions of work, leisure, education and retirement. But changes in the social roles of women and men

may themselves require or bring about changes in our conception of sexual relationships, and in particular of the key institution of marriage. For social and economic equality, if that is the goal, may not be compatible with traditional patterns of family-living, in which men work for economic gain outside the home and women bear the burden of domestic and, in particular, child-care tasks. So sex, gender, family and society form a merry-go-round of considerations, on which people may ride such horses as female liberation; a wider conception of sexual relationships, including the homosexual; and conflicting demands for either the abolition of marriage and the family, or the reinforcement of the family as a legal and economic structure.

At their base, the questions that are generated are moral questions, at least in the sense that they insistently force us to consider what we want, that we value. But then, unless we find that the world already conforms to our values, they become social and political questions: What institutions should society protect? Are there any which it should outlaw? Two differing ethical conceptions of how to settle these questions compete for priority. According to one, it is only necessary to consider what will make most people happy - if indeed this can be discovered with any degree of certainty. According to the other, it is important to have respect for principles and institutions like, for example, marriage and the family, even if there is a price to be paid in terms of individual happiness.

But there is a paradox at the heart of each of these two ethical positions where this particular issue is concerned. For the utilitarian, the obligation to promote the happiness of others extends indefinitely to remote persons, and it is difficult in purely utilitarian terms to justify preferring the indulgence of close family in non-essentials to charitable giving that secures necessities for remote strangers. At the same time, the universalistic rigorism of the alternative position seems in a different way to exclude special obligations to close family-members, since this would be to enshrine a principle of particularity within a universal morality. The dilemma is reflected in two competing political approaches: while capitalistic individualism may seem to neglect the needs of other people's children, socialist egalitarianism allows you to do for your child only what you can secure everyone's agreement to doing for everyone's children.

Although their defenders will find ways of resolving this paradox, it is arguable that these broad moral and political positions do not deliver unambiguous answers to questions about family, marriage and close relationships. They may provide a setting and a framework for reflection, but they still leave open many questions of detail and practice. A possible ethical basis on which to proceed, however, would be to derive from utilitarianism the principle that the aim of social living and social organisation should be human flourishing; and to accept from the universalistic approach the importance of holding to certain long-term moral and spiritual values: for example, love, loyalty, honesty and respect for others as centres of need, will and desire.

On whatever basis decisions are made, however, it is clear that Western liberal societies like those of Western Europe or the U.S.A. could look very different: indeed there have already been very considerable changes affecting the area of personal relationships over the last twenty or thirty years, but current proposals could accelerate this process of change. For example, if the age of consent (to both heterosexual and homosexual relationships) were to be dropped, say, to fourteen; if incest were no longer to be illegal; if the category of homosexuality were to cease to feature in the law; if prostitution were to be municipalised; if surrogacy and transfer of gametes were to become commonplace. How are questions in these complex areas to be settled? This is a characteristic problem of applied philosophy, and as is typical with such problems, it features a convergence of facts and values. The facts themselves are the product of a number of disciplines, and value-judgements arrived at without taking account of this factual background are bound to be inadequate.

It is worth setting out what these factual areas are, comprising, as they do, most of the areas investigated by the social sciences. To begin with, sociological perspectives supply statistical patterns relating to sex, marriage and divorce, with information about the consequences of the latter for children; it compares groups and subcultures, tracing complex patterns of behaviour. Next, psychological perspectives may supply information about stress or breakdown, about family conflict and ways of resolving it. From law, there is the specification of rights, duties and obligations: while economic considerations radically affecting the family are linked with political decisions as to how provision is to be made for the non-earning

members of society: the young, the old, the ill or disabled. Finally, beyond these 'internal' considerations, social anthropological perspectives draw attention to the different practices prevailing in other communities and cultures. Faced with this vast network of relevant facts, it may be that a case needs to be made for the claim that philosophy has a distinctive contribution to make. And yet it is the philosophical and more particularly the ethical that is the concern of most ordinary people who want to reflect on this fundamental aspect of their lives, as opposed to merely living or experiencing it.

The philosophical contribution may take the form of conceptual analysis: of sex and sexual desire, for example:<sup>6)</sup> of the concept of marriage<sup>7)</sup> - is 'open marriage', for example, a contradiction in terms?<sup>8)</sup> - but while such discussions follow a path familiar from other areas of philosophy, it is arguable that considerations of a deeper and more profound kind are what are really demanded here. A comparison might be made with environmental philosophy, where again it may be hard to isolate a distinctively philosophical contribution from the thicket of facts. In the area of environment, there is no reason why philosophers should not join with others to draw attention to relevant facts about animals or ecology, for example. But it is only when they go beyond these facts to appeal to the inner respect for nature latent in humans, and when they argue as to whether there may not be value in the physical universe independent of its human observers, that they behave most distinctively as philosophers. In a parallel way, the task of philosophy in relation to questions concerning human relationships must involve consideration of the rival ideals of bonding and un-bonding from an ethical and indeed, in some modest sense, metaphysical perspective.

#### UNBONDING AS A PHILOSOPHICAL IDEAL

There are three powerful magnets in human affairs, any of which can strongly bond the individual. These are:

- (i) sex and family
- (ii) religion
- (iii) politics

Either of the latter two can replace the first as a focus for commitment, but I will consider the unbonding ideal here, mainly in relation to the first, returning briefly at a later stage to the question of these two other extremely powerful forces. The two reasons so far considered for the renunciation of bonds - promiscuous freedom or ascetic self-denial - were essentially practical or instrumental reasons. But unbonding - that is, emotional independence of other people, places and objects of attachment - may also be offered as a philosophical ideal. I want, then, to look at the philosophical case for unbonding, before making reference to some of the facts that are peculiarly relevant to the case for the most intimate of human bonds, those of marriage and parenthood.

The unbonding ideal can be reached through three diverse philosophical approaches, which might be loosely categorised as Stoic, Existentialist and Feminist.

##### (i) The Stoic Ideal

This may be derived from the ancient Stoic doctrine, already mentioned, which seeks to achieve liberation through freedom from emotional and mental commitment to person or place - the realm of the contingent. It is an ascetic ideal, also to be found in such diverse sources as the beliefs of some North American Indian tribes; in the acceptance of necessity that is at the root of so-called Mohammedan determinism, and in Buddhist doctrines. For the Greeks themselves and perhaps for others, it had its origins in ancient Orphic doctrines of reincarnation, with release from the wheel of birth and death as the ultimate goal.

##### (ii) The Existentialist Ideal

Second is the very much more recent Existentialist ideal, both the 'official' French variety and Californian derivatives. This is the view that makes a moral ideal of the notion of being yourself, or 'doing your own thing'. It is the ideal of the self-created free personality, independent of emotional ties beyond those of immediate inclination, and moving from relationship to relationship in strong and unregretful isolation.

### (iii) The Feminist Ideal

Third there is the feminist goal of liberation. Not all forms of this ideal are involved here, for its different forms have different consequences as far as the issue of bonding and unbonding is concerned. There is a liberal tradition, for example, represented by such writers as Mary Wollstonecraft,<sup>9)</sup> or Harriet Taylor and John Stuart Mill,<sup>10)</sup> in which female liberation need not imply emotional independence: in this tradition, the emphasis is on legal and political change only: on the achievement of political rights, equality of opportunity, freedom of choice and economic independence. In this respect, it is significant that while Mill endeavoured to renounce the legal inequities embedded in the Victorian marriage-contract on his marriage to Harriet Taylor, their relationship - most of it outside the framework of legal marriage - in fact represented an ideal of human bonding as an equal and permanent intellectual and spiritual partnership.<sup>11)</sup>

Socialist ideals of female liberation may also be compatible with the centrality of personal and family bonds; women's liberation for socialist feminists is linked to the achievement of a structured socialist society in which private domestic cares, obligations and ties are transferred to the public sphere. This is why such importance is attached to, for example, crèche and child-care provision, and the sharing of domestic tasks.

So it is within the radical feminist tradition - a tradition which may include separatism and lesbianism, that liberation is most likely to be conceived as the shedding of bonds. Like socialist feminism, radical feminism also demands the restructuring of society, but where the socialist ideal tolerates the man-woman bond, only seeking equality by the removal of child-care commitments, the radical feminist is more truly committed as far as this bond, though not necessarily the maternal bond, is concerned, to something that can be compared to the Stoic or Sartrean ideals of detachment.

These traditions or ideals have both positive and negative aspects. The Stoic approach involves the recognition of necessity, and clearly such a goal is to be commended on rational grounds. But it is worth bearing in mind that the necessity involved in nature is decay, and the ultimate extinction of the individual. Therefore, the logical consequence of Stoic and other ideals of apatheia is the complete cessation of feeling and experience that

can be attained only by ceasing to exist at all: in other words, in death. It is not surprising, then, that suicide as a practice was associated with Stoicism in ancient times. Bonds keep people alive, so that if we value life we value the 'ties that bind'. There are many examples of this truth in accounts of concentration camp survivors. Perhaps the strongest such account is given by Elie Wiesel of the way in which the bond between himself and his father kept him alive against all the odds in the regiours of Auschwitz and Buchenwald.<sup>12)</sup> It is worth reflecting, too, that a person's sense of self is built to a very considerable extent, possibly entirely, on that person's sense of others in relation. Divested of any intensity of care for close others, a person's sense of self-hood diminishes, perhaps vanishing entirely, until the will to continue in existence expires.

These considerations are also relevant to the Existentialist ideal. For this depends on the notion of a self-created self. It does this in the context of an assumption which reverses that of Stoicism. For it is based on the belief that people or individuals can control their fate, shape their character, be, unaided, whatever they want to be. This aim has sometimes found its application in the field of personal relationships with real attempts to put unbonding into practice as a way of life. The relationship between Sartre and de Beauvoir, recounted in detail by the latter, is a concrete illustration of this.<sup>13)</sup> But it is often remarked that the arrangement appeared to suit Sartre better than it suited de Beauvoir, who found his relationships with other women set up strains in her own life. The relationship, too, depended on its non-consummation as a child-producing and therefore family arrangement.

This approach to unbonding is essentially particular. It is arguable as to whether it is satisfying as a psychological goal; as a moral ideal, however, it is clear that it is flawed by its very particularity. It fails, in other words, to link a concept of what is good or right to some broader conception of human flourishing - a conception capable of transcending transitory whim, preoccupation with personal gratification, and unjustifiable partiality for self.

The radical feminist approach provided the last example of belief in unbinding as a matter of principle. At its most extreme (for example, in Shulamith Firestone's *The Dialectic of Sex*) this may involve a Utopia in which

artificial reproductions releases women, and men too, not only from their bonds to each other, but also from the deepest of natural bonds. This conception of freedom from familiar bonds is, however, if not less revolutionary than it appears, at least less new; for Plato proposed achieving the same result without benefit of modern technology by state-organised mating-festivals, followed by the communal rearing of babies, whose mothers would feed indiscriminately any baby presented to them by the nurses.<sup>14)</sup>

Here again, psychological considerations obtrude. There is the difficulty in contemporary Western societies of replacing what is lost in unbonding with 'comradely' bonds, expressed in such slogans as 'sisterhood is powerful'. It may be, but except for true lesbians, who are less common than lesbians faute de mieux, it is not as powerful as the natural bonds seeks to replace.

#### THE IDEAL OF BONDING

Are we to conclude, then, that (a) the family as an institution and (b) bonds of deep emotional attachment between people - let us accept the term 'love' - are cultural and moral universals? Anthropological evidence may be advanced that this is not so. Israeli experiments with kibbutz living are often put forward as evidence of alternative possibilities to traditional family-living;<sup>15)</sup> there are also diverse examples from other cultures: Spartan boys and men lived together in common houses; amongst the Nayar, a warrior-caste of India, sisters and brothers formed a household, and biological fatherhood, husband status and legal and economic fatherhood were conceived of as separate. It is often pointed out, too, that the family is a more recent conception than Western tradition takes it to be: that 'household' was the older concept, in which reference was made not to the nuclear family, but to all living beneath a roof, including servants, lodgers and so on. As one text-book on these matters puts it 'the social facts of family life often violate the biological in various ways'.<sup>16)</sup>

Nevertheless, a certain network of connections is implied: common residence, economic co-operation, socially approved sexual relationships, reproduction and child-rearing. The family is, in other words, generally conceived of as an economic unit involving sex and child-raising, and essentially existing

under a common roof. Sometimes, indeed, the roof itself may keep the family together - a thought given form in Amy's speech in T.S. Eliot's The Family Reunion:

'If you want to know why I never leave Wishwood  
That is the reason. I keep Wishwood alive  
To keep the family alive, to keep them together,  
To keep me alive, and I live to keep them.'<sup>17)</sup>

As for love, it is often pointed out that the elaborate concept of love familiar to Western traditions is barely recognised in other cultural traditions. On this view, romantic love is seen as essentially connected with individualist, capitalist and Puritan societies. Other traditions may recognise the occurrence of irrational passion, but they would not regard it as a basis for marriage, but more like an attack of epilepsy - a madness struck by the dart of a playful or malicious god.

The rejection of love as a basis for marriage has, however, also found expression within the Western philosophical tradition. As Carole Pateman points out, Rousseau and Wollstonecraft, notwithstanding their polarity as far as the position of women is concerned, both make a distinction between sexual passion on the one hand and friendship and mutual respect on the other, and both assert that the latter is a better basis for marriage than the former. Pateman quotes Rousseau: 'people do not marry in order to think exclusively of each other, but in order to fulfil the duties of civil society jointly, to govern the house prudently, to rear their children well'.<sup>18)</sup>

But it would be unnecessary to separate love and marriage for these sorts of reasons if it were not that the institution of marriage is seen as embedded in and integral to that of the family. Modern technology makes possible a separation of the two latter that could hardly have been anticipated by Wollstonecraft and Rousseau, although Hume clearly had the distinction in mind in his dry remarks on chastity as a moral ideal for the middle-aged, when he suggested that its continuing justification at the non-procreative stage of life could only be in terms of example to the young, and not for its intrinsic merits.

In the light of modern developments, however, it is possible to take seriously the possibility of separating marriage and the family, as do Joseph and Clorinda Margolis in their article on this subject. Rejecting the position of the Catholic Church as expressed in the views on contraception, abortion and sterilisation set out in *Humanae Vitae*, they propose the introduction of new types of marriage based on breaking the link between marriage and family. One such type is already common: their proposal simply amounts to recognising it as a type of marriage: this is informal marriage: the second type they propose is a 'term' marriage, which would involve a time-limit renewable by consent.

As a consequence of these new types of marriage, they propose also a new type of family - the contractual family - which could involve any number of persons of either sex or both, and be based on either adoption or begetting. As they put it: 'Marriage ... need not entail families, and families need not entail marriage'.<sup>19)</sup> In consequence, they continue, 'marriage cannot on the hypothesis given, fail to become a relatively transient institution, at least for many. It would be a source of continuing personal freedom and renewal for competent parties, weaving in and out of contact with more permanent and more fundamental family relations'.<sup>20)</sup>

But a number of considerations count against accepting this essentially de-valued concept of marriage, and, notwithstanding the much-publicised failings of the nuclear family, this attenuated and weakened notion of family. To begin with, the psychological assumptions on which it is based are at least questionable. 'Competent parties', where deep emotions are involved, are almost certainly less common than the authors suppose, and less competent parties may fail to find personal freedom and renewal in the new conventions. In addition, it may be unrealistic to seek to introduce what are naturally-occurring patterns of life in some primitive societies into complex and fluctuating Western societies. Finally, there is, it must be said, a certain illogicality about the suggestion: divorce may not be a contradiction in terms, but marriage with the intention of a limited commitment comes close to being one. Of course, there is nothing illogical about recognising, on marriage, the possibility of later breakdown, but this is not the same thing as forming a union with that intention.

One advantage put forward for these proposals is that they open the way to non-standard or deviant marriages such as, for example, marriages between

homosexuals. But the demand for the possibility of marriage between homosexuals is precisely not met by a legal agreement for temporary cohabitation, since the essence of this demand is that homosexuals should be able to experience the deep and not easily relinquishable bonding characteristic of heterosexual marriage. This has as minimal defining features at least the intention of permanence, as well as a willingness to engage in a partnership which may, perhaps, while it lasts, exclude others. So if the homosexual demand is to be met, it would be best to meet it on the terms and conditions on which it is sought, rather than in some devalued currency.

Of these two defining characteristics, however, exclusivity may not be as essential a feature of the kind of relationship in question as in the intention of permanence. For sometimes, as another writer on this theme has pointed out: 'Our sexual lives fail to go hand in hand with our friendships, our love and the alchemy of erotic attraction'.<sup>21)</sup> So while promiscuity of the type reputedly common amongst California's gay community before the morally irrelevant but practically compelling advent of AIDS, involves an extreme depersonalisation, more varied relationships, if they are relationships in the fullest sense, may in some circumstances be necessary and also enriching.

Nevertheless, the search for enrichment may for many people have lower priority than the need for stability - stability not merely for the sake of the children involved in a relationship, but also for the central parties too. When, either as a result of human decision, or of natural intrusions such as illness, death or protracted separation, the bonded individual is suddenly cut free from that bonding, the effect is indeed freedom, but it is the freedom of a ship in a storm-tossed sea, cut free from its anchor.<sup>22)</sup> In a 'couple culture' like those of America and most European countries, the bond-free individual is at risk of loneliness, mental breakdown, illness triggered by the collapse of the network of dependency, and of death either from such illness or directly by suicide. It is well-known that women in their later years are overwhelmingly over-represented in psychiatric institutions:<sup>23)</sup> perhaps less well-known but equally pertinent is the fact that it takes nine years for the death-rate of widowed men to return to that of their married opposites, a fact linked illuminatingly, if coincidentally, by Jonathan Gaythorn-Hardy, with Bertrand Russell's comment on his own marital breakdown: 'It takes me nine years to recover the freshness of feeling

that is wanted for love'.<sup>24)</sup> Little wonder, then, that the same author speaks of 'Those terrible cries of pain which rip through our late twentieth century prose and distort the faces on our screens ...'.<sup>25)</sup>

Unbonding, then, may be less harmoniously accommodated to human nature than the ideal of bonding, though necessity may drive some people, or perhaps most people at some stage in their lives, to seek for solace in the Stoic conception, to strive for creative self-development on the 'existentialist' model, or, if they are women, to find strength in the solidarity of sisterhood. And there will always be some who will place other intellectual or spiritual goals higher than personal ones. While some of these alternative goals will merit the sacrifice, it will be useful, in conclusion, to consider to what extent this is true of those alternative magnets in human affairs which have most popular mass appeal: religion and politics.

#### ALTERNATIVE BONDS

Religious and political movements of every variety press their frequently competitive claims, appealing to people to place allegiance to church, party or state above personal loyalties. It is worth remembering in this connection that, notwithstanding the widespread perception to-day of Christianity as a family-centred religion, its leader and founder was himself explicit on the conflict between family ties and religious commitment saying: 'Whoever will not leave father, mother, brother, sister and follow me will not enter the kingdom of Heaven', while his follower, Paul, recommended marriage only in preference to damnation. Other sects and religions contest the individual's family loyalties equally, if not more, strongly with, in the case of some fringe sects, kidnappings and counter-kidnapping, programming and deprogramming.

As far as the bonds of religion are concerned, then, these can undoubtedly be harnessed against, as well as for, personal relationships. However, that the former represents the true underlying order of priorities is strikingly revealed in the story of Abraham's testing: that he had to be willing to place his son on the altar in obedience to God's command - a story which may be compared with one from another tradition, the story of Agamemnon, who was also called upon to sacrifice a daughter on the altar of another god.

Divesting themselves of cloying personal bonds, then, the truly religious of every faith are ultimately confronted with the necessity of turning their faces away from the claims of intimacy - the bonds of nature and of love - towards their chosen other loyalty.

Although women, like men, may choose a religious framework for their lives, it may nevertheless be the case that women are more reluctant than men to espouse this ordering of priorities - that they are more likely to take the personal as pre-eminent, preferring, for example, the life of a son to the demands of abstract religion, morality or justice. Possibly even the apocryphal Spartan mother who told her son to come back with his shield or on it, hoped for his life even whilst appealing to his courage. Such speculation is supported by findings of recent research in which a feminist critique of neo-Kantian ethical assumptions is beginning to emerge - research which has its roots in examination of responses to the peculiarly female moral dilemma represented by individual abortion decisions.<sup>26)</sup>

As far as the realm of the political is concerned, it is, by now, a literary and historical commonplace that political movements seek their recruits young and encourage them to place loyalty to group or state above loyalty to family members. Political Pied Pipers are aware of the competitive pull of natural and biological bonds; they are aware, too, of the strength of sexual love, which they often subvert for their own ends. And any group which aspires to totalitarian political control knows it must first tame and curb this otherwise ungovernable network of loyalties. It is this that makes the family, in political terms, an ultimately subversive institution.

Political systems may be in conflict with the family structure in two ways: socialist systems by removing too many of its functions; conservative or traditionalist systems by leaving too many of its functions to be fulfilled by one (usually female) member, whether or not this is her choice. This produces a dilemma for those who wish to combine humanity and compassion with the preservation of the family structure. On the one hand, no philosophical or ethical ideal is compatible with watching people starve or suffer. And not only the needy, but also those who take on the care of helpless others - the young, the old, the chronically sick or suddenly disabled - need support from the wider community. However, if a solution is sought in universal publicly-provided care - a cradle-to-grave underwriting of all the contingencies of life - different problems arise: responsibility, if it is

shared by the state, is actually transferred, for responsibility essentially means 'This will not be done if I don't do it.' Consequently, support for deserted wives or abandoned children may be counter-productive. Indeed, it may provide the very conditions that make desertion or neglect realistic alternatives for people who would otherwise have been restrained by their consciousness of others' dependency.

If there is to be a solution to this dilemma, it must be sought in compromise and calculation, avoiding, however, strategies that reduce people to ones. The task of settling responsibility for categories of care is a matter for recalculation in the light of women's needs, as well as the needs of those who traditionally benefit from their care. But the family is the ultimate private sphere, and the state should intervene in its affairs and take on its functions only with hesitation, respecting this privacy. There is, indeed, a valid political and ethical reason - liberal in the classical sense - for guarding family ties as an essential protection for individual liberty.

Both political systems and political loyalties that attempt to take precedence in the life of the individual, even if they use the language of liberation, are offering a stone in exchange for bread. The instinct which sites a person's true loyalties on the intimate human scale, and that unerringly places the political under the governance of the personal, is a sounder guide in human affairs than the brave new worlds of political ideologies. In terms of its political effects, such a reordering of values would reduce much of that very considerable part of the tragedy of human existence that is the result of the actions of people rather than of nature.

Consideration of the Liberation Circle, then, has ended with what may seem a paradoxical conclusion. It is one familiar, however, from other areas of political philosophy. This is that freedom, where human relationships are concerned, must include freedom to live within the bonds that make human existence bearable and worthwhile. These bonds are not always to be found in stereotyped or conventional settings: the forms and objects of love take different shapes. But set within the wider social and political context, these deep personal bonds have an ineluctable moral priority. State, law and

economics are merely the canvas on which the picture of an individual's life is painted; and for the great majority of human beings, that life acquires meaning and purpose from the bonds of love and commitment.

18. *Plato: the Republic, Book V.*

19. But for comment on some of the complexities of this, see Bettelheim, R., *The Children of the Ghetto*, New York, 1929; and also *Family Responsibility and the Protection of Children* (1971), pp. 11-12, 13-14, 15-16, 17-18, 20-21, 22-23, 24-25, 26-27, 28-29, 30-31, 32-33, 34-35, 36-37, 38-39, 40-41, 42-43, 44-45, 46-47, 48-49, 50-51, 52-53, 54-55, 56-57, 58-59, 60-61, 62-63, 64-65, 66-67, 68-69, 70-71, 72-73, 74-75, 76-77, 78-79, 79-80, 80-81, 81-82, 82-83, 83-84, 84-85, 85-86, 86-87, 87-88, 88-89, 89-90, 90-91, 91-92, 92-93, 93-94, 94-95, 95-96, 96-97, 97-98, 98-99, 99-100, 100-101, 101-102, 102-103, 103-104, 104-105, 105-106, 106-107, 107-108, 108-109, 109-110, 110-111, 111-112, 112-113, 113-114, 114-115, 115-116, 116-117, 117-118, 118-119, 119-120, 120-121, 121-122, 122-123, 123-124, 124-125, 125-126, 126-127, 127-128, 128-129, 129-130, 130-131, 131-132, 132-133, 133-134, 134-135, 135-136, 136-137, 137-138, 138-139, 139-140, 140-141, 141-142, 142-143, 143-144, 144-145, 145-146, 146-147, 147-148, 148-149, 149-150, 150-151, 151-152, 152-153, 153-154, 154-155, 155-156, 156-157, 157-158, 158-159, 159-160, 160-161, 161-162, 162-163, 163-164, 164-165, 165-166, 166-167, 167-168, 168-169, 169-170, 170-171, 171-172, 172-173, 173-174, 174-175, 175-176, 176-177, 177-178, 178-179, 179-180, 180-181, 181-182, 182-183, 183-184, 184-185, 185-186, 186-187, 187-188, 188-189, 189-190, 190-191, 191-192, 192-193, 193-194, 194-195, 195-196, 196-197, 197-198, 198-199, 199-200, 200-201, 201-202, 202-203, 203-204, 204-205, 205-206, 206-207, 207-208, 208-209, 209-210, 210-211, 211-212, 212-213, 213-214, 214-215, 215-216, 216-217, 217-218, 218-219, 219-220, 220-221, 221-222, 222-223, 223-224, 224-225, 225-226, 226-227, 227-228, 228-229, 229-230, 230-231, 231-232, 232-233, 233-234, 234-235, 235-236, 236-237, 237-238, 238-239, 239-240, 240-241, 241-242, 242-243, 243-244, 244-245, 245-246, 246-247, 247-248, 248-249, 249-250, 250-251, 251-252, 252-253, 253-254, 254-255, 255-256, 256-257, 257-258, 258-259, 259-260, 260-261, 261-262, 262-263, 263-264, 264-265, 265-266, 266-267, 267-268, 268-269, 269-270, 270-271, 271-272, 272-273, 273-274, 274-275, 275-276, 276-277, 277-278, 278-279, 279-280, 280-281, 281-282, 282-283, 283-284, 284-285, 285-286, 286-287, 287-288, 288-289, 289-290, 290-291, 291-292, 292-293, 293-294, 294-295, 295-296, 296-297, 297-298, 298-299, 299-300, 300-301, 301-302, 302-303, 303-304, 304-305, 305-306, 306-307, 307-308, 308-309, 309-310, 310-311, 311-312, 312-313, 313-314, 314-315, 315-316, 316-317, 317-318, 318-319, 319-320, 320-321, 321-322, 322-323, 323-324, 324-325, 325-326, 326-327, 327-328, 328-329, 329-330, 330-331, 331-332, 332-333, 333-334, 334-335, 335-336, 336-337, 337-338, 338-339, 339-340, 340-341, 341-342, 342-343, 343-344, 344-345, 345-346, 346-347, 347-348, 348-349, 349-350, 350-351, 351-352, 352-353, 353-354, 354-355, 355-356, 356-357, 357-358, 358-359, 359-360, 360-361, 361-362, 362-363, 363-364, 364-365, 365-366, 366-367, 367-368, 368-369, 369-370, 370-371, 371-372, 372-373, 373-374, 374-375, 375-376, 376-377, 377-378, 378-379, 379-380, 380-381, 381-382, 382-383, 383-384, 384-385, 385-386, 386-387, 387-388, 388-389, 389-390, 390-391, 391-392, 392-393, 393-394, 394-395, 395-396, 396-397, 397-398, 398-399, 399-400, 400-401, 401-402, 402-403, 403-404, 404-405, 405-406, 406-407, 407-408, 408-409, 409-410, 410-411, 411-412, 412-413, 413-414, 414-415, 415-416, 416-417, 417-418, 418-419, 419-420, 420-421, 421-422, 422-423, 423-424, 424-425, 425-426, 426-427, 427-428, 428-429, 429-430, 430-431, 431-432, 432-433, 433-434, 434-435, 435-436, 436-437, 437-438, 438-439, 439-440, 440-441, 441-442, 442-443, 443-444, 444-445, 445-446, 446-447, 447-448, 448-449, 449-450, 450-451, 451-452, 452-453, 453-454, 454-455, 455-456, 456-457, 457-458, 458-459, 459-460, 460-461, 461-462, 462-463, 463-464, 464-465, 465-466, 466-467, 467-468, 468-469, 469-470, 470-471, 471-472, 472-473, 473-474, 474-475, 475-476, 476-477, 477-478, 478-479, 479-480, 480-481, 481-482, 482-483, 483-484, 484-485, 485-486, 486-487, 487-488, 488-489, 489-490, 490-491, 491-492, 492-493, 493-494, 494-495, 495-496, 496-497, 497-498, 498-499, 499-500, 500-501, 501-502, 502-503, 503-504, 504-505, 505-506, 506-507, 507-508, 508-509, 509-510, 510-511, 511-512, 512-513, 513-514, 514-515, 515-516, 516-517, 517-518, 518-519, 519-520, 520-521, 521-522, 522-523, 523-524, 524-525, 525-526, 526-527, 527-528, 528-529, 529-530, 530-531, 531-532, 532-533, 533-534, 534-535, 535-536, 536-537, 537-538, 538-539, 539-540, 540-541, 541-542, 542-543, 543-544, 544-545, 545-546, 546-547, 547-548, 548-549, 549-550, 550-551, 551-552, 552-553, 553-554, 554-555, 555-556, 556-557, 557-558, 558-559, 559-560, 560-561, 561-562, 562-563, 563-564, 564-565, 565-566, 566-567, 567-568, 568-569, 569-570, 570-571, 571-572, 572-573, 573-574, 574-575, 575-576, 576-577, 577-578, 578-579, 579-580, 580-581, 581-582, 582-583, 583-584, 584-585, 585-586, 586-587, 587-588, 588-589, 589-590, 590-591, 591-592, 592-593, 593-594, 594-595, 595-596, 596-597, 597-598, 598-599, 599-600, 600-601, 601-602, 602-603, 603-604, 604-605, 605-606, 606-607, 607-608, 608-609, 609-610, 610-611, 611-612, 612-613, 613-614, 614-615, 615-616, 616-617, 617-618, 618-619, 619-620, 620-621, 621-622, 622-623, 623-624, 624-625, 625-626, 626-627, 627-628, 628-629, 629-630, 630-631, 631-632, 632-633, 633-634, 634-635, 635-636, 636-637, 637-638, 638-639, 639-640, 640-641, 641-642, 642-643, 643-644, 644-645, 645-646, 646-647, 647-648, 648-649, 649-650, 650-651, 651-652, 652-653, 653-654, 654-655, 655-656, 656-657, 657-658, 658-659, 659-660, 660-661, 661-662, 662-663, 663-664, 664-665, 665-666, 666-667, 667-668, 668-669, 669-670, 670-671, 671-672, 672-673, 673-674, 674-675, 675-676, 676-677, 677-678, 678-679, 679-680, 680-681, 681-682, 682-683, 683-684, 684-685, 685-686, 686-687, 687-688, 688-689, 689-690, 690-691, 691-692, 692-693, 693-694, 694-695, 695-696, 696-697, 697-698, 698-699, 699-700, 700-701, 701-702, 702-703, 703-704, 704-705, 705-706, 706-707, 707-708, 708-709, 709-710, 710-711, 711-712, 712-713, 713-714, 714-715, 715-716, 716-717, 717-718, 718-719, 719-720, 720-721, 721-722, 722-723, 723-724, 724-725, 725-726, 726-727, 727-728, 728-729, 729-730, 730-731, 731-732, 732-733, 733-734, 734-735, 735-736, 736-737, 737-738, 738-739, 739-740, 740-741, 741-742, 742-743, 743-744, 744-745, 745-746, 746-747, 747-748, 748-749, 749-750, 750-751, 751-752, 752-753, 753-754, 754-755, 755-756, 756-757, 757-758, 758-759, 759-760, 760-761, 761-762, 762-763, 763-764, 764-765, 765-766, 766-767, 767-768, 768-769, 769-770, 770-771, 771-772, 772-773, 773-774, 774-775, 775-776, 776-777, 777-778, 778-779, 779-780, 780-781, 781-782, 782-783, 783-784, 784-785, 785-786, 786-787, 787-788, 788-789, 789-790, 790-791, 791-792, 792-793, 793-794, 794-795, 795-796, 796-797, 797-798, 798-799, 799-800, 800-801, 801-802, 802-803, 803-804, 804-805, 805-806, 806-807, 807-808, 808-809, 809-810, 810-811, 811-812, 812-813, 813-814, 814-815, 815-816, 816-817, 817-818, 818-819, 819-820, 820-821, 821-822, 822-823, 823-824, 824-825, 825-826, 826-827, 827-828, 828-829, 829-830, 830-831, 831-832, 832-833, 833-834, 834-835, 835-836, 836-837, 837-838, 838-839, 839-840, 840-841, 841-842, 842-843, 843-844, 844-845, 845-846, 846-847, 847-848, 848-849, 849-850, 850-851, 851-852, 852-853, 853-854, 854-855, 855-856, 856-857, 857-858, 858-859, 859-860, 860-861, 861-862, 862-863, 863-864, 864-865, 865-866, 866-867, 867-868, 868-869, 869-870, 870-871, 871-872, 872-873, 873-874, 874-875, 875-876, 876-877, 877-878, 878-879, 879-880, 880-881, 881-882, 882-883, 883-884, 884-885, 885-886, 886-887, 887-888, 888-889, 889-890, 890-891, 891-892, 892-893, 893-894, 894-895, 895-896, 896-897, 897-898, 898-899, 899-900, 900-901, 901-902, 902-903, 903-904, 904-905, 905-906, 906-907, 907-908, 908-909, 909-910, 910-911, 911-912, 912-913, 913-914, 914-915, 915-916, 916-917, 917-918, 918-919, 919-920, 920-921, 921-922, 922-923, 923-924, 924-925, 925-926, 926-927, 927-928, 928-929, 929-930, 930-931, 931-932, 932-933, 933-934, 934-935, 935-936, 936-937, 937-938, 938-939, 939-940, 940-941, 941-942, 942-943, 943-944, 944-945, 945-946, 946-947, 947-948, 948-949, 949-950, 950-951, 951-952, 952-953, 953-954, 954-955, 955-956, 956-957, 957-958, 958-959, 959-960, 960-961, 961-962, 962-963, 963-964, 964-965, 965-966, 966-967, 967-968, 968-969, 969-970, 970-971, 971-972, 972-973, 973-974, 974-975, 975-976, 976-977, 977-978, 978-979, 979-980, 980-981, 981-982, 982-983, 983-984, 984-985, 985-986, 986-987, 987-988, 988-989, 989-990, 990-991, 991-992, 992-993, 993-994, 994-995, 995-996, 996-997, 997-998, 998-999, 999-1000, 1000-1001, 1001-1002, 1002-1003, 1003-1004, 1004-1005, 1005-1006, 1006-1007, 1007-1008, 1008-1009, 1009-1010, 1010-1011, 1011-1012, 1012-1013, 1013-1014, 1014-1015, 1015-1016, 1016-1017, 1017-1018, 1018-1019, 1019-1020, 1020-1021, 1021-1022, 1022-1023, 1023-1024, 1024-1025, 1025-1026, 1026-1027, 1027-1028, 1028-1029, 1029-1030, 1030-1031, 1031-1032, 1032-1033, 1033-1034, 1034-1035, 1035-1036, 1036-1037, 1037-1038, 1038-1039, 1039-1040, 1040-1041, 1041-1042, 1042-1043, 1043-1044, 1044-1045, 1045-1046, 1046-1047, 1047-1048, 1048-1049, 1049-1050, 1050-1051, 1051-1052, 1052-1053, 1053-1054, 1054-1055, 1055-1056, 1056-1057, 1057-1058, 1058-1059, 1059-1060, 1060-1061, 1061-1062, 1062-1063, 1063-1064, 1064-1065, 1065-1066, 1066-1067, 1067-1068, 1068-1069, 1069-1070, 1070-1071, 1071-1072, 1072-1073, 1073-1074, 1074-1075, 1075-1076, 1076-1077, 1077-1078, 1078-1079, 1079-1080, 1080-1081, 1081-1082, 1082-1083, 1083-1084, 1084-1085, 1085-1086, 1086-1087, 1087-1088, 1088-1089, 1089-1090, 1090-1091, 1091-1092, 1092-1093, 1093-1094, 1094-1095, 1095-1096, 1096-1097, 1097-1098, 1098-1099, 1099-1100, 1100-1101, 1101-1102, 1102-1103, 1103-1104, 1104-1105, 1105-1106, 1106-1107, 1107-1108, 1108-1109, 1109-1110, 1110-1111, 1111-1112, 1112-1113, 1113-1114, 1114-1115, 1115-1116, 1116-1117, 1117-1118, 1118-1119, 1119-1120, 1120-1121, 1121-1122, 1122-1123, 1123-1124, 1124-1125, 1125-1126, 1126-1127, 1127-1128, 1128-1129, 1129-1130, 1130-1131, 1131-1132, 1132-1133, 1133-1134, 1134-1135, 1135-1136, 1136-1137, 1137-1138, 1138-1139, 1139-1140, 1140-1141, 1141-1142, 1142-1143, 1143-1144, 1144-1145, 1145-1146, 1146-1147, 1147-1148, 1148-1149, 1149-1150, 1150-1151, 1151-1152, 1152-1153, 1153-1154, 1154-1155, 1155-1156, 1156-1157, 1157-1158, 1158-1159, 1159-1160, 1160-1161, 1161-1162, 1162-1163, 1163-1164, 1164-1165, 1165-1166, 1166-1167, 1167-1168, 1168-1169, 1169-1170, 1170-1171, 1171-1172, 1172-1173, 1173-1174, 1174-1175, 1175-1176, 1176-1177, 1177-1178, 1178-1179, 1179-1180, 1180-1181, 1181-1182, 1182-1183, 1183-1184, 1184-

This paper was delivered as the Conference Address to the Annual Conference of Society for Applied Philosophy at Gregynog, N. Wales, on May 22nd, 1987.

NOTES

1. Alys, Bertrand Russell's first wife, reputedly refused to acknowledge their divorce in the sense that I have in mind, although she accepted it as a legal reality. At the age of 82, she wrote to Russell: 'I am utterly devoted to thee, and have been for over 50 years ... But my devotion makes no claim, and involves no burden on thy part, nor any obligation, not even to answer this letter'. Letter dated April 14, 1950. The Autobiography of Bertrand Russell, Vol. III (London: Allen & Unwin, 1968, 1971), pp. 48-49.

Explaining her inability to meet him face-to-face after their break-up, she wrote of their marriage: 'I was neither wise enough nor courageous enough to prevent this one disaster from shattering my capacity for happiness and my zest for life'. (ibid. p. 47).

2. Epictetus: Arrian's Discourses of Epictetus, trans. W.A. Oldfather (1985, 1928), (London: Heinemann), Book III xxiv, pp. 84-87.
3. Scruton, R: (1986), Sexual Desire, (London: Weidenfeld & Nicholson), p. 31.
4. Friedan, B: The Second Stage, p. 229.
5. Berlin, I: (1970), 'Two Concepts of Liberty' in Four Essays on Liberty, (Oxford: Oxford University Press),
6. See, for example, Scruton, R., op. cit.
7. For example, Margolis, J. & Margolis, C: (1977) 'The Separation of Marriage and Family', in Feminism and Philosophy, ed. Vetterling-Braggin, M., F.A. Elliston & J. English, (Totowa, N.J.: Littlefield, Adams & Co.).
8. See 'Is Adultery Immoral?' in Wasserstrom, R. (ed), (1979, 1975), Today's Moral Problems, (N.Y. Macmillan).
9. See Wollstonecraft, M: ( ), The Rights of Woman, (London: Dent), first published 1792.
10. J.S. Mill and Harriet Taylor: Essays on Sex Equality, (1970), ed. A.S. Rossi (Chicago: University of Chicago Press).

11. A facsimile of Mill's letter on his marriage to Harriet Taylor, dated 6 March 1851, is reproduced in Fletcher, R. (ed.) (1973, 1971), John Stuart Mill: a logical critique of sociology, (London: Nelson), pp. 44-45.
12. See Wiesel, E: Night (N.Y. Bantam Books, 1982), first published in Farrar, Straus & Giroux edition, 1960.

13. See de Beauvoir, S: The Prime of Life (Harmondsworth: Penguin, 1985), (first published in France as La Force de l'Age, 1960), in particular her account of her reactions to Sartre's suggestion that they marry, pp. 75-78.

ORALIA AMERICA NOV

14. Plato: The Republic, Book V.
15. But for comment on some of the complexities of this, see Bettelheim, B: ( ), The Children of the Dream.
16. Skolnick, A: (1978, 1973), The Intimate Environment: exploring marriage and the family, (Boston, Toronto: Little, Brown & Co.), p. 54.
17. Eliot, T.S: The Family Reunion.
18. Pateman, C: (1980); '"The Disorder of Women": Women, Love and the Sense of Justice', Ethics, v. 91, p. 32.
19. Margolis, J. & C.: op. cit., p. 297. For similar proposals see also Libby, R.W. & Whitehurst, R.N. (eds.): (1977), Marriage and Alternatives: exploring intimate relationships, (Glenview, Illinois: Scott, Foresman & Co.).
20. Margolis, J. & C.: op. cit., p. 299.
21. Gregory, P: (1984), 'Against Couples', Journal of Applied Philosophy 1, p. 267.
22. The course of such deliberate uncoupling by partners is illuminatingly charted in Vaughan, D: (1986), Uncoupling, (N.Y. Oxford University Press).
23. See Scarfe, M: (1981), Unfinished Business: pressure-points in the lives of women, (London, Fontana).
24. Quoted in J. Gaythorne-Hardy: (1981), Love, Sex, Marriage and Divorce, (London: Cape), p. 173.
25. ibid., p. 164.
26. This research is particularly associated with Carol Gilligan. For her account of it, and for her view that there is a distinctive 'women's voice' on morality, see Gilligan, C: (1982), In a Different Voice: psychological theory and women's development, (Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press).

Her view, and the wider issue, is also discussed in Almond, B: 'Women's Right: reflections on ethics and gender' in M. Griffiths & M. Whitford (eds.), (1987), Feminist Perspectives on Philosophy (London: Macmillan).

## MENSCHLICHE BINDUNGEN: EIN ESSAY ÜBER PRAKTISCHE ETHIK

Von BRENDA ALMOND

### EINLEITENDES

Der Begriff der Ethik als eine praktische Disziplin - als Wegweiser zum Leben - gehört zu einer alten philosophischen Tradition. Die Begriffe, mit denen Platon und Aristoteles die zu lösenden Fragen angingen, waren z.B. das Gute für den Menschen, das höchste Gut, das an und für sich Gute. Sie nahmen an, daß eine solche Untersuchung zu einer bestimmten Lebensform führen würde - daß es eine direkte Verbindung gäbe zwischen dem Begreifen des Guten und der praktischen Frage der Wahl von Handlungsnormen.

Angewandte Ethik, welche den wichtigsten Teil der sogenannten angewandten Philosophie darstellt, ist also nicht neu auf der philosophischen Bühne. Sie hat tiefe Wurzeln. Es ist also nichts Neues, wenn man sagt, daß für viele persönliche Entscheidungen und auch für viele Aspekte der nationalen und internationalen Politik sich eine Grundtendenz entwickelt aus einer im wesentlichen philosophischen Haltung. Sie entwickelt sich besonders aus der oft stillschweigenden und unbewußten Annahme oder Ablehnung der Begriffe moralisches Prinzip und moralischer Wert. Ein unkritischer Empirismus kann dazu führen, daß man voreingenommen ist für einen Pragmatismus und Utilitarismus, der in Widerstreit steht mit der Strenge der kantischen Moral, welche selbst eher mit rationalistischen Annahmen in Einklang steht.

Gleichzeitig aber mit der Neubelebung eines Rationalismus durch Anstöße von Chomsky und Putnam - ein Rationalismus von dem man paradoixerweise sagen kann, daß er vom Empirismus angeregt wurde - gibt es jetzt neue Versuche innerhalb des moralphilosophischen Gebiets, den unheilvollen Zwiespalt zwischen Nutzen und Prinzip zu überbrücken.

Das Ziel dieses Kongresses ist es indessen, nicht so sehr auf diese Weise nach Einigung zu suchen, sondern der Frage nachzugehen, auf welche Weise philosophische und ethische Standpunkte praktische Entscheidungen beeinflussen können. Ich versuche deshalb im folgenden, diesen Fragen im Blick auf die tiefen intimen Bindungen im Persönlichen nachzugehen.

### ZUSAMMENFASSUNG

Es gibt drei Arten von Bindungen unter den Menschen: biologische und natürliche; rechtliche und künstliche; gesellschaftliche und freiwillige. Die Ehe z.B. kann aufgefaßt werden als ein künstliches und rechtliches Mittel, die lose Bindung der dritten Art in eine tiefen und unvermeidliche Bindung der ersten Art zu verwandeln. Das Bedürfnis, Bindungen dieser Art zu schaffen, ist weit verbreitet, aber auch die Nicht-Bindung ist entweder als gut an sich - eine Möglichkeit seelisches Gleichgewicht und persönliche Emanzipation durch einen weiteren Kreis von Beziehungen zu erreichen - oder als notwendige Entsaugung für einen höheren Zweck empfohlen worden. Im letzteren Fall gilt die Familienbindung als positives Gut; eine Auffassung, die, wenn auch aus verschiedenen Gründen, von religiös und politisch Konservativen und revisionistischen Feministen geteilt wird.

Im Gegensatz dazu werden drei philosophische Auffassungen, welche Nicht-Bindung oder Freiheit von gefühlsmäßigen Bindungen befürworten, hier als (a) die stoische, (b) die existentialistische, (c) die feministische Auffassung kategorisiert. Innerhalb der feministischen Richtung ist es der radikale, der (eher als der liberale oder sozialistische Feminismus) am meisten gemeinsam hat mit Stoizismus und Existentialismus.

Zwei verschiedene ethische Auffassungen streiten sich um das Vorrecht, die institutionellen und sozialen Fragen, die sich aus diesen Betrachtungen ergeben, zu lösen. Nach der einen Auffassung braucht man nur zu berücksichtigen, was die meisten Menschen glücklich macht, falls dies überhaupt mit Gewißheit bestimmt werden kann. Nach der anderen Auffassung ist es wichtig, Prinzipien und Institutionen wie z.B. die Ehe und die Familie zu respektieren, auch wenn dafür ein Preis an individuellem Glück zu entrichten ist.

In bezug auf die praktischen Folgerungen ergeben sich für beide Richtungen Schwierigkeiten. Immerhin ist es möglich, aus dem Utilitarismus das Prinzip herzuleiten, daß das Ziel sozialer Verbindungen menschliches Gedeihen sein soll, und es ist möglich, von einem universellen Standpunkt die Wichtigkeit gewisser langfristiger moralischer und geistiger Werte zu übernehmen, z.B. Liebe, Treue, Ehrlichkeit und Achtung für andere, mit Bedürfnissen, Willen und Wünschen begabten Wesen.

Im Leben des einzelnen können individuelle, religiöse oder politische Bindungen persönlichen und familiären Bindungen den Vorrang streitig machen, aber die persönlichen Bindungen sollten ethische und politische Priorität genießen.

Gegensätzliche persönliche Ideale werden in Betracht gezogen sowie verschiedene Alternativen zur Ehe, und abschließend wird konstatiert, daß Freiheit in den persönlichen Beziehungen Freiheit bedeutet, innerhalb von Bindungen zu leben, die das menschliche Leben erträglich und lebenswert machen.

## AUSWIRKUNGEN UNTERSCHIEDLICHER ETHISCHER KONZEPTE AUF DIE

### PSYCHOLOGISCHE THEORIEBILDUNG, EMPIRISCHE FORSCHUNG UND PÄDAGOGISCHE PRAXIS

Von HARTMUT KASTEN

#### 1. Einleitung und Überblick

Dieser Beitrag ist geschrieben aus der Sicht des erfahrungswissenschaftlich orientierten Psychologen und Pädagogen und beschäftigt sich mit den Auswirkungen philosophisch-weltanschaulich fundierter ethischer Konzepte auf die psychologische Theoriebildung, empirische Forschung und pädagogisch-erzieherische Praxis.

Betrachtet werden zunächst die im Bereich der erfahrungswissenschaftlichen Psychologie anzutreffenden grundlegenden theoretischen Positionen zur ethischen und moralischen - in der Psychologie werden diese beiden Begriffe weitgehend synonym verwendet - Entwicklung und Ausstattung des Menschen.

Im Gefolge dieser theoretischen Grundpositionen finden sich jeweils charakteristische bevorzugte Forschungsgebiete und typische Untersuchungseinrichtungen und -methoden, die kurz dargestellt werden.

Aus dem jeweiligen theoretischen Ansatz lassen sich Konsequenzen für die pädagogische Praxis ableiten, auf die in exemplarischer Weise eingegangen wird.

Die Einseitigkeiten und Verkürzungen jeder Grundposition werden abschließend, im Zusammenhang mit der Beantwortung der Frage nach einer integrativen, erfahrungswissenschaftlich fundierten Theorie der Ethik- und Moralentwicklung behandelt.

## 2. Grundlegende theoretische Positionen

Auf der Grundlage einer kritischen Literaturdurchsicht lassen sich innerhalb der empirischen Psychologie mindestens drei unterschiedliche philosophisch-weltanschauliche Grundpositionen zur Ethik- und Moralentwicklung des Menschen herausarbeiten:

### 2.1 "Tabula rasa-Position"

Der Mensch ist von Geburt an weder "gut" noch "schlecht"; er läßt sich durch Erziehungs- und Milieueinflüsse (die sogenannten Sozialisationsbedingungen) unbegrenzt in jeder Richtung formen und beeinflussen. Diese Position vertreten vor allem die orthodoxen Behavioristen und Lerntheoretiker nordamerikanischer und britischer Provenienz (z.B. Skinner, Watson) und eine Reihe traditioneller Anthropologen; sie kann wissenschaftshistorisch zurückgeführt werden insbesondere auf die empiristisch-mechanistisch-sensualistischen philosophischen Scholen der Engländer Hobbes, Hume und Locke.

### 2.2 "Innate purity-Position" (=angeborene oder ursprüngliche Reinheit)

Die Gesellschaft als solche, insbesondere aber die Erwachsenen, die als Sozialisatoren mit dem kindlichen Individuum in unmittelbare Berührung kommen (Eltern, Erzieher, Lehrer usw.), üben einen schädlichen, ja verderblichen Einfluß aus, der besonders in den frühen Kindheitsjahren zugunsten einer freien Entfaltung der im Menschen angelegten "guten" Möglichkeiten auf ein Minimum reduziert werden sollte. Diesen doktrinären Standpunkt nehmen in der Psychologie und Pädagogik die kognitiven Entwicklungstheoretiker (Piaget, Kohlberg, Turiel u.a.) ein; seinen philosophisch-weltanschaulichen Nährboden findet er insbesondere im Denken des deutschen Idealismus (Kant, Fichte, Schelling).

### 2.3 "Original sin-Position" (=ursprüngliche oder angeborene Sündhaftigkeit)

Nur durch die frühe Intervention der Erwachsenen, insbesondere der Eltern und Lehrer, können Egoismus, Aggressivität und andere angeborene negative Tendenzen des Menschen gezügelt und unter Kontrolle gebracht werden; dies ist die Position der orthodoxen, von Sigmund Freud begründeten, Psychoanalyse, die dem "Es" diese negativen und letztlich antisozialen Impulse zuord-

net. Auf welche philosophisch-weltanschaulichen Ursprünge sich diese psychoanalytische Auffassung zurückführen läßt, ist nicht leicht anzugeben; Einflüsse aus der philosophischen Tradition der Aufklärung und von pessimistischen Denkern vom Zuschnitt Schopenhauers und Nietzsche's scheinen vor allem eine Rolle gespielt zu haben.

### 2.4 Biologisch-ethologische Position

Eine Reihe von Biologen, Ethologen und Verhaltensforschern (Eibl-Eibesfeldt, von Frisch, Lorenz, Tinbergen, von Uexküll) vertreten eine Position, die in der Mitte zwischen den beiden letztgenannten Standpunkten einzuordnen ist; diese Wissenschaftler sind – in Übereinstimmung mit Psychoanalyse und kognitiver Entwicklungstheorie – der Auffassung, daß der Mensch über eine gewisse Zahl angeborener, rudimentärer Instinkte verfügt, die sein Verhalten in den ersten Lebensjahren sehr stark bestimmen und sich nach den Gesetzen einer endogenen, biologischen Uhr entfalten und zur Geltung bringen. Im Unterschied zur Psychoanalyse und kognitiven Entwicklungstheorie nehmen sie jedoch keine explizite Wertung vor, behaupten also nicht, das menschliche Individuum sei von Geburt an "sündhaft" bzw. "rein und sündenfrei", sondern zeigen eine Anzahl ihrer Ansicht nach angeborener Instinkte einschließlich ihrer Auslösemechanismen auf und beschreiben die durch diese determinierten Verhaltensabläufe; sie nehmen im allgemeinen zur Frage, ob diese instinktgesteuerten Verhaltensketten potentiell und für die Gesellschaft "gut" oder "schlecht" sind, keine Stellung. In jüngerer Zeit finden sich jedoch auch in diesen Wissenschaftlerkreisen Autoren (Eibl, Hacker, Lorenz, Wickler u.a.), die das Problem der moralischen und kulturellen Relevanz des Instinktverhaltens (z.B. aggressiver oder affiliativer Instinkte) in vorwiegend populärwissenschaftlicher Weise abhandeln.

## 3. Methodische Hauptströmungen und Untersuchungsrichtungen

Von den vorangehend kurz skizzierten theoretischen Grundpositionen leiten sich zwei methodische Hauptströmungen und Untersuchungsrichtungen des empirisch-sozialwissenschaftlichen Forschungsgebietes Ethik- und Moralentwicklung des Menschen ab:

- (1) Der von dem Genfer Psychologen Jean Piaget und seinen Schülern und Anhängern verbreitete genetische Strukturalismus, der den Akzent auf endogen

determinierte Phasen oder Stufen moralischen Urteilsvermögens und ihnen zuordenbare kognitive Veränderungen setzt.

(2) Die von verschiedenen amerikanischen Sozialwissenschaftlern, darunter Bandura, Mischel, Mowrer u.a., begründete Theorie sozialen Lernens, die (neo-)behavioristische und zum Teil auch psychoanalytische Konzepte (vgl. z.B. Mowrer) umgreift und sich vor allem mit den durch die soziale Umwelt, Vorbilder und Bezugspersonen bedingten Einflüssen auf die Moralentwicklung beschäftigt; untersucht werden beispielsweise die Auswirkungen von Erziehungsmaßnahmen oder "Disziplinierungstechniken" der Eltern, Erzieher und Lehrer auf die Verinnerlichung von moralischen Standards; dabei stehen die Determinanten von moralischem Fehlverhalten, wie Verbotsübertretungen, Abweichungen von Vorschriften und mit ihnen in Verbindung stehende Phänomene, wie Schuldgefühle, Scham, Reue, Geständnisse ablegen, im Mittelpunkt der Betrachtung.

Die Zielrichtung jeder dieser beiden methodischen Hauptströmungen ist relativ genau umrissen und festgelegt (s.u.); was die Verwendung der konkreten Untersuchungstechniken und -verfahren betrifft, so besteht keine solche Einheitlichkeit und Geschlossenheit. Sowohl in der vom genetischen Strukturalismus beeinflußten Forschungstradition als auch im Gefolge der sozialen Lerntheorie werden naturalistische und experimentelle Untersuchungsverfahren verwendet, obwohl es der Tradition des von Piaget ins Leben gerufenen Forschungsansatzes stärker entspricht, zwar empirisch, aber eher deskriptiv-naturalistisch vorzugehen (vgl. Kohlberg 1958), und die traditionelle Untersuchungstechnik der sozialen Lerntheoretiker von jeher das Laboratoriumsexperiment, und nur ausnahmsweise die naturalistische Feldforschung, gewesen ist.

### 3.1 Vom genetischen Strukturalismus Jean Piaget's beeinflußte Untersuchungsrichtungen und Forschungsbereiche

Der von Piaget begründete genetische Strukturalismus initiierte bezogen auf den umfassenden Forschungsbereich Moralentwicklung eine Vielzahl von Untersuchungen und Einzelstudien, insbesondere in den 60er und 70er Jahren in den anglo-amerikanischen und deutschsprachigen Ländern.

Ziel aller dieser vom genetischen Strukturalismus beeinflußten Studien ist die Analyse der kognitiven Strukturen, die, endogen determiniert und sich

nach genetisch verankerten Prinzipien entfaltend, den moralischen Konzepten von Individuen verschiedener Altersstufen zugrundeliegen, mit der Absicht, die spezifische(n) Entwicklungsrichtung und -merkmale zu identifizieren.

Man geht dabei von der Vorstellung aus, daß sich die Moralentwicklung über eine Reihe von Entwicklungsstufen vollzieht, an denen sich charakteristische Merkmale aufweisen lassen:

Jede Stufe bildet ein integriertes Ganzes, das mehr ist als die Summe seiner Teile, d.h. mehr als eine Summe isolierter Verhaltenselemente bzw. ihnen zugrundeliegender Ideen - das typische Konzept einer Stufe spiegelt sich in vielen Handlungen, die in bezug auf sehr viele verschiedenartige Situationen erfolgen können, wider.

Im gesamten Entwicklungsverlauf wird die vorangehende Stufe jeweils in die nachfolgende inkorporiert und integriert.

Jedes Individuum trägt aktiv dazu bei, seine jeweilige Stufe moralischer Entwicklung aufzubauen und übernimmt nicht passiv eine von der Kultur und Gesellschaft vorgefertigte. Weil jede vorangehende Stufe notwendiger Bestandteil der nachfolgenden wird, muß das Individuum alle vorangehenden Stufen durchlaufen, bevor es die letzte und höchste erreicht.

Dabei verläuft die Entwicklung immer in einer invarianten Sequenz, d.h. die Abfolge der Stufen ist konstant und universal. Nur das Alter, in dem die jeweilige Stufe erreicht wird, ist von Umgebungseinflüssen (insbesondere der Art der sozialen Interaktionen) und dem kognitiven Entwicklungsniveau abhängig; diese können akzellerierend oder retardierend wirken und im Extremfall die Erreichung der nächsten Stufe sogar verhindern. Abgesehen davon wird dieselbe Stufenabfolge aber bei allen Individuen und in allen Kulturen auftreten (vgl. dazu z.B. Caesar 1972).

#### (1) Piaget's Theorie im Überblick

Piaget leitete aus seinen eigenen qualitativ-empirischen Untersuchungen folgende Gesetzmäßigkeiten ab:

Das moralische Bewußtsein und Urteilsvermögen des Individuums entwickelt sich in einer invarianten Sequenz von drei aufeinanderfolgenden Stadien, die

er "moralischer Realismus", "kooperativer Gerechtigkeitssinn" und "Bewußtsein autonomer Gerechtigkeit" nennt. Die früheste Stufe, moralischer Realismus, Moral des Zwangs oder heteronome Moral, ist dadurch gekennzeichnet, daß das Individuum sich verpflichtet fühlt, Regeln zu gehorchen, weil sie sozusagen heilig und unabänderbar sind. Verhaltensweisen werden entweder als absolut richtig oder absolut falsch bewertet, wobei die Richtigkeit danach beurteilt wird, welche Konsequenzen die Handlung nach sich zieht, wie sie mit den vorgeschriebenen Regeln harmoniert und ob sie Bestrafung zur Folge hat oder nicht. Das Individuum glaubt an eine immanente Gerechtigkeit, d.h. daß Verletzungen sozialer Normen unabwendbar gefolgt werden von physikalischen Eingriffen und Veränderungen oder von Unglück, das von Gott oder unbelebten Dingen gewollt wird.

Auf der zweiten und mittleren Stufe wechselt das Individuum vom vor-operationalen Denkniveau, das (in unserem Kulturkreis) für die Periode des Vorschulalters typisch ist, allmählich auf die Ebene des konkret-operationalen Denkens (= Grundschulalter) über; gleichzeitig lockert sich die einseitige Unterordnung des Individuums unter die insbesondere elterliche Autorität; kooperativ-symmetrische und reziproke Interaktionen mit gleichaltrigen Spielkameraden, den Peers, bekommen mehr und mehr Gewicht.

Die dritte und letzte Stufe, Bewußtsein autonomer Gerechtigkeit oder autonome Moral, ist dadurch charakterisiert, daß Normen oder Regeln nicht mehr als rigid und unveränderbar betrachtet werden, sondern als etabliert durch wechselseitige soziale Obereinkunft, wodurch sie auch aufrechterhalten werden und im gegebenen Falle (wenn es z.B. die menschlichen Bedürfnisse oder die situativen Umstände erfordern) geändert werden können. Der junge Mensch, der in unserem Kulturkreis diese Stufe erreicht, gibt seinen moralischen Absolutismus auf und anerkennt eine mögliche intersubjektive Verschiedenheit der Ansichten von "gut" und "schlecht". Er achtet beispielsweise darauf, ob eine Absicht zu täuschen vorhanden war oder nicht, und glaubt nicht länger daran, daß Bestrafung etwas unbedingt, unpersönlich und unabdingbar erfolgendes ist.

Piaget betrachtet Moralentwicklung also zum einen als Funktion des kognitiven, von innen bestimmten Reifungsprozesses, zum anderen als Funktion der Art der sozialen Interaktionen, in die das Individuum im Laufe seiner Entwicklung eingebunden ist.

Eine besondere Bedeutung mißt er der Interaktion mit den Gleichaltrigen bei: Sie begünstigt die Entwicklung autonomer, eigenständiger Entscheidungen dadurch, daß mit zunehmendem Alter die Relation des Heranwachsenden auch zu den Eltern, aber insbesondere zu den gleichaltrigen und etwas älteren Bezugspersonen in seiner Umgebung immer symmetrischer wird und damit einhergehend auch seine kognitiven Fähigkeiten wachsen. Darüber hinaus übernimmt der junge Mensch in diesen symmetrischen Interaktionen immer häufiger komplettäre und reziproke Rollen und erwirbt dadurch Kooperativität und ein Bewußtsein dafür, daß andere von ihm verschieden sind und über eigene innere Zustände verfügen.

Was die Bedeutung der elterlichen Erziehungsmaßnahmen und schulischen Sozialisation für die Moralentwicklung betrifft, so finden sich bei Piaget relativ selten konkrete Angaben: Ein autoritärer Erziehungsstil begünstigt die Entstehung heteronomer Moralstandards – ein demokratisch-partnerschaftlicher Stil – fördert die Entwicklung autonomer Moralstrukturen; diese Auffassung zieht sich wie ein roter Faden durch sein Werk.

#### (2) Auf Piaget's Theorie aufbauende empirische Forschung

Die von Piaget's genetischem Strukturalismus beeinflußte empirisch-sozialwissenschaftliche Forschung beschäftigte sich vor allem mit der Analyse von Merkmalen und Funktionen jeweils einer der drei Entwicklungsstufen und vernachlässigt dabei häufig die Komplexität der gesamten Stufenabfolge.

Untersucht wurden u.a. folgende Fragestellungen:

- a) Wie und wann findet der Wechsel vom Orientieren auf die äußeren, "objektiven" Folgen einer Moralhandlung zum Sichausrichten auf die inneren Intentionen (der beteiligten Individuen) unter Vernachlässigung äußerer Konsequenzen statt?
- b) Wie spielt sich der Übergang von Absolutheit zur Relativität moralischer Perspektiven und Standpunkte ab?
- c) Wann werden die autoritätsgebundenen Bestrafungsformen durch reziproke Bestrafungen restitutiver Art ersetzt und wie kommt es zu dieser Substitution?

d) Wann findet der Übergang vom "Der-Autorität-der-Erachsenen-verpflichtet-Sein" zum "Den-Erwartungen-der-Gleichaltrigen-Entsprechen" statt?

Ziel der meisten in der Nachfolge von Piaget durchgeföhrten Untersuchungen war es zu zeigen, daß es eine intrinsische, sozusagen eingeborene Gesetzmäßigkeit gibt, die das Auftreten der genannten Aspekte in der postulierten Reihenfolge bestimmt und daß, wenn Abweichungen, Retardationen oder Akzelerationen auftreten, diese mit dem kognitiven Entwicklungsstand und den sozialen Erfahrungen des Individuums zusammenhängen. Eine kritische Würdigung aller Untersuchungen, die sich mit Piaget's Annahme der Universalität und Invarianz der Stufenfolge beschäftigen, führt zu folgendem Fazit: Es scheint zweckmäßig zu sein, diese Hypothese nur für die abendländisch-industrialisierten Kulturen aufrechtzuerhalten, außerhalb der westlichen Industriegesellschaften finden sich zahlreiche, der Piaget'schen Invarianzhypothese widersprechende Befunde.

### (3) Kohlberg's Erweiterung des Ansatzes von Piaget

Der an der Harvard-University tätige Entwicklungspsychologe und Pädagoge Lawrence Kohlberg akzeptiert den grundlegenden Gedanken des genetischen Strukturalismus von Piaget, kritisiert jedoch dessen inhaltliche Spezifizierungen und entwickelt auf der Grundlage von differenzierten Interviews, die er mit Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen durchföhrte, ein eigenes Stufenschema:

Nach ihm verläuft die menschliche Moralentwicklung in sechs Stufen, die sich auf drei Ebenen moralischer Orientierung einordnen lassen.

Vergleicht man Kohlberg's Gesamtsystem mit der Theorie von Piaget, so ist erkennbar, daß es (sicherlich beeinflußt durch den US-amerikanischen Zeitgeist) geringeres Gewicht auf das Autoritätsorientiertsein und -gebundensein des Kindes legt und davon ausgeht, daß ein ursprünglicher Konflikt zwischen ihm und seinen Eltern sozusagen als genuine Entwicklungsaufgabe angelegt ist.

Weiter führt Kohlberg Klassen- und Subgruppenunterschiede in der Moralentwicklung zurück auf Unterschiede in der sozialen Partizipation und nicht auf Unterschiede in der Wertorientierung. So erklärt er z.B., daß für den Ange-

hörigen der Unterschicht, dessen soziale Partizipation gering ist, das Gesetz eine a priori existierende, Zwang und Kontrolle ausübende Instanz ist; er hat keinerlei Möglichkeit, in irgendeiner Weise Einfluß auf das Gesetz zu nehmen und kann sich nur gehorsam oder ungehorsam ihm gegenüber zeigen. Je größer die soziale Partizipation ist, um so weniger wird das Gesetz (und andere regulative Institutionen der Gesellschaft) erlebt als eine außerhalb eigener Einflußmöglichkeiten stehende Instanz, um so mehr wird es erlebt als legitime moralische Grundlage der sozialen Ordnung und des menschlichen Zusammenlebens. In Konfliktkonstellationen besteht nicht nur die Alternative Gehorsam - Gehorsamsverweigerung, sondern sind auch Bemühungen, die gesetzlichen Fundamente selbst zu verändern (also eigene Einflußmaßnahmen auf das Gesetz) durchaus denkbar.

### (4) Kritische Anmerkungen zu den Theorien von Piaget und Kohlberg

In beiden Theorien spielen Motivation und Emotion als wichtige psychologische Variablen eine verschwindend geringe Rolle; der Akzent wird jeweils auf die kognitiven, d.h. rational-verstandesmäßigen Aspekte moralischer Entwicklung gesetzt.

Gefragt werden kann, wodurch das Individuum motiviert wird, seine Erfahrungen in einer komplexen sozialen Welt kognitiv sinnvoll zu strukturieren, wieso es dabei mehrere Stufen durchläuft, warum es nicht auf der erreichten Stufe stehenbleibt, anstatt sich von neuem der Mühen, die eine Umstrukturierung und ein Neuaufbau mit sich bringen, zu unterziehen und warum es nicht einfach neue Informationen abwehrt.

Piaget und Kohlberg unterstellen stillschweigend, daß es so etwas wie ein menschliches Grundbedürfnis nach neuer Erkenntnis gibt. Sie stehen mit dieser Auffassung im Einklang mit neueren Motivationskonzepten, die auf die Bedeutung von Neugier und exploratorischen Trieben, von neurophysiologischen Eigenaktivitäten und von Dissonanzbeseitigungs-Tendenzen hinweisen (Berlyne; Miller, Galanter und Pribram).

Piaget und Kohlberg gewinnen ihre Annahmen aus Daten, die von der moralischen Beurteilung des Verhaltens anderer stammen. Man kann fragen, ob es legitim ist anzunehmen, daß die Bewertungen, die jemand am Verhalten fiktiver Personen vornimmt, identisch sind mit den Moralmaßstäben, die er seinen ei-

genen Handlungen zugrunde legt. Man kann sich durchaus eine Person vorstellen, die fremdes Verhalten nach strengeren Kriterien beurteilt als das eigene. (Es gibt eine Reihe von Untersuchungen (z.B. Hoffman), die deutlich gemacht haben, daß zwischen moralischen Urteilen und eigenem Moralverhalten Diskrepanzen bestehen können und daß es sich hier möglicherweise um zwei Aspekte der Moralentwicklung handelt, die sich relativ unabhängig voneinander entwickeln.)

Zu den Ergebnissen der durch den genetischen Strukturalismus initiierten Forschung kann zusammenfassend festgestellt werden, daß wahrscheinlich gemacht worden ist, daß sich die Moralentwicklung in voneinander mehr oder weniger abhebbaren Stufen vollzieht; daß dabei eine invariante Reihenfolge eingehalten wird, läßt sich, wenn überhaupt, allenfalls für Angehörige westlicher Industrieländer durchgängig nachweisen.

Um die Annahme zu belegen, daß es sich bei den Stufen um strukturierte Ganzes handelt, fehlen die entscheidenden empirischen Befunde. Auch die behauptete Bedeutsamkeit sozialer Erfahrungen und das Wie ihres Wirksamwerdens in der Moralentwicklung konnte nicht zwingend nachgewiesen werden, desgleichen nicht die 1 : 1-Relation zwischen moralischem Urteil und (eigenem) moralischen Handeln.

Der Hauptbeitrag des genetischen Strukturalismus für die Forschung zur Moralentwicklung kann somit als konzeptuell-theoretischer angesehen werden; Piaget, Kohlberg und ihre Schüler und Nachfolger haben auf die endogen wurzelnden, rational-kognitiven Dimensionen hingewiesen, darüber hinaus auf die Notwendigkeit sozialer Erfahrungen.

### 3.2 Von Theorien sozialen Lernens beeinflußte Untersuchungsrichtungen und Forschungsbereiche

Wie erwähnt, sind es zwei weltanschaulich-philosophische Grundpositionen, "tabula rasa-Theorie" und "Theorie angeborener Sündhaftigkeit", auf die sozial-lerntheoretische Ansätze zurückgeführt werden können.

Aufgrund ihrer Annahme, das neugeborene Kind sei weder "gut" noch "schlecht", sondern durch Erziehungsmaßnahmen und andere Sozialisationsfaktoren in jeder Richtung formbar, ist für die orthodoxe Lerntheorie im we-

sentlichen die Frage interessant, auf welche Weise sich welche Erziehungsstile konkret auf die Moralentwicklung auswirken. Gleichermaßen gilt für die psychoanalytisch-orientierte Forschung: Deren Grundannahme, das Kind sei von Geburt an "schlecht", d.h. egoistisch, aggressiv und allein auf Lustgewinn und Triebbefriedigung hin orientiert, als "es" gesteuert, verpflichtet sie zu untersuchen, durch welche erzieherischen und disziplinierenden Maßnahmen der Eltern und anderen Sozialisatoren die Moralentwicklung günstig beeinflußt werden kann. Beide Untersuchungsrichtungen befassen sich also schwerpunktmäßig mit der Auswirkung von Erziehung und Sozialisation auf die kindliche Moralentwicklung. Unterschieden werden können experimentell orientierte und naturalistische Forschungsansätze.

- Insbesondere zu vier Gruppen von unabhängigen Variablen wurden zahlreiche Einzeluntersuchungen durchgeführt:
- (1) Auswirkung von Gewalt androhenden und/oder anwendenden Disziplinierungs- und Erziehungstechniken;
  - (2) Auswirkung von Liebesentzugs-Techniken;
  - (3) Auswirkung von Induktions-Techniken (= Erläuterungen, Begründungen und Erklärungen geben);
  - (4) Auswirkung verschiedener Formen von Modellverhalten.
- Insbesondere was die Ergebnisse der experimentellen Forschung angeht, so lassen sich kaum durchgängige Ergebnistrends aufzeigen.

Das wichtigste Ergebnis der naturalistischen Forschung, daß nämlich Moralentwicklung positivskorreliert mit Induktions-Techniken und gefühlsmäßig warmer Zuwendung und negativ mit Gewalt androhenden und/oder anwendenden Erziehungsmaßnahmen, ist dadurch schwierig zu interpretieren, daß sich nicht eindeutig beantworten läßt, ob der moralische Entwicklungsstand des Kindes die elterlichen Erziehungsmaßnahmen provoziert oder - umgekehrt - durch die Disziplinierungsmaßnahmen der Eltern die Moralentwicklung des Kindes determiniert wird.

Seit einiger Zeit beschäftigt man sich in der lerntheoretischen Moralentwicklungsforschung mit der Frage nach dem kulturellen Wandel der Moralstandards: Welche altersmäßigen Trends sind aufweisbar hinsichtlich des Grades der Ähnlichkeit zwischen den Moralkonzepten der Eltern und denen der Kinder? Wann und wodurch beginnen die Kinder von den Konzepten der Eltern abzuweichen und durch welche Einflußfaktoren ändern sie ihre Konzepte in Richtung anderer signifikanter Vorbilder? Besitzen die einander ausschließenden lerntheoretischen Erklärungsmodelle - Erwerb moralischer Standards durch Internalisation (= Verinnerlichung) bzw. Erwerb moralischer Standards durch externen Druck, drohende Sanktionen und Forderungen nach Konformität - gegebenenfalls beide Gültigkeit, beziehen sie sich nur auf verschiedene Altersstufen oder inhaltlich voneinander abweichende Moralstandards, d.h. divergierende Moralbereiche?

Diese und andere Frage können bis heute nicht zufriedenstellend beantwortet werden. Für die erzieherisch-pädagogische Praxis von Bedeutung sind allenfalls die folgenden drei Ergebnistrends der sozial-lerntheoretischen Moralentwicklungsforschung, die am relativ sorgfältigsten und umfassendsten empirische Absicherung erfahren haben.

- (1) Die Verwendung von gewaltandrohenden und/oder anwendenden Disziplinierungstechniken und erzieherischen Maßnahmen unterstützt die Entstehung einer externen Moralorientierung und verhindert die Internalisierung moralischer Standards.
- (2) Der Gebrauch von Liebesentzug in erzieherischen und Disziplinierungs-Situationen trägt zum Aufbau einer verinnerlichten Moralstruktur nicht bei.
- (3) Ein Erziehungsstil, der durch kontinuierliche gefühlsmäßig warme Zuwendung und relativ häufigen Gebrauch von Induktionen gekennzeichnet ist, trägt zur Verinnerlichung von Moralstandards entscheidend bei. (Natürlich muß das Kind bzw. der Jugendliche altersmäßig in der Lage sein, die in der jeweiligen Induktion enthaltenen rational-kognitiven Informationen aufzuschlüsseln und zu verarbeiten.)

#### Kritische Anmerkungen zu den sozial-lerntheoretischen Forschungsansätzen

Der große Vorteil der naturalistischen Forschungsansätze liegt darin, daß sie die Gegebenheiten so, wie sie sich im natürlichen Lebensraum tatsächlich

abspielen, zu untersuchen gestatten. Dafür muß aber häufig in Kauf genommen werden, daß die Präzision und Reproduzierbarkeit der Forschungsergebnisse, wie sie beispielsweise durch experimentelle Forschungsansätze ermöglicht werden, nicht erreichbar ist.

Demgegenüber besitzen die in Laboratoriums-Experimenten gewonnenen Forschungsergebnisse nur begrenzte Tragfähigkeit in puncto Verallgemeinerbarkeit auf die Lebenswirklichkeit.

Die Problematik der Verwendung experimenteller Untersuchungsdesigns in der empirisch-sozialwissenschaftlichen Forschung wurde für eine Reihe von Fragestellungen (z.B. Aggressivität, Manipulierbarkeit und Vorurteilhaftigkeit des menschlichen Individuums) in jüngerer Zeit von verschiedenen Autoren diskutiert; im hier behandelten Forschungsbereich moralischer und ethischer Entwicklung des Individuums wird diese Problematik noch allzu häufig ausgeklammert; die Frage drängt sich auf, ob das darauf zurückzuführen ist, daß es sich bei den "Versuchspersonen" in der Regel um Kinder und Jugendliche handelt...

#### 4. Auf dem Weg zu einer integrativen Theorie der Moralentwicklung

Die vorangegangenen, notgedrungen skizzenhaften Ausführungen haben zumindest ansatzweise deutlich gemacht, daß die für das sozialwissenschaftliche Forschungsgebiet der Moralentwicklung des Menschen existierenden Theorien und Modellvorstellungen noch vorwiegend fragmentarischen Charakter aufweisen; mit ihrer empirischen Durchdringung und Überprüfung wurde erst in einigen wenigen Teilbereichen begonnen.

Die folgenden Überlegungen und Annahmen können zu einem allmählichen Zusammenwachsen heute noch divergierender Befunde und Forschungsergebnisse zu einer integrativen Theorie der menschlichen Moralentwicklung beitragen:

Von zentraler Bedeutung ist die Frage, ob die Moralentwicklung ein einheitlicher, in sich geschlossener Prozeß ist, der zu jedem Zeitpunkt denselben Prinzipien und Gesetzmäßigkeiten unterworfen ist, oder ob man zweckmäßigerweise von der Vorstellung ausgeht, daß die Grundlagen der Moralentwicklung zu verschiedenen Zeitpunkten und Altersstufen des menschlichen Individuums divergieren.

(1) Man kann die Annahme statuieren und durch Argumente und Forschungsbelege plausibel machen, daß die traditionelle behavioristische Lerntheorie gut geeignet ist, um die kleinkindlichen Vorläuferformen von Moral und ihre Entwicklung zu erklären, die im wesentlichen aus den Ausdrücken und der Hemmung spezifischer Verhaltensweisen, die von den Eltern und Erziehern als "gut" und "schlecht" definiert werden, bestehen. Belohnungen oder Bestrafungen werden von den Sozialisatoren des Kindes eingesetzt und es erfolgen Generalisierungen nach der Ähnlichkeit zwischen verschiedenen Handlungen und/oder Situationen. Später kommen kognitive Vermittlungen und Möglichkeiten, auf der Grundlage konzeptueller Ähnlichkeiten von Handlungen und Situationen zu verallgemeinern, hinzu, wodurch die Tatsache des Zeitpunkts und der Intensität der Bestrafung bzw. Belohnung, die anfänglich wesentlich war, an Bedeutung immer mehr verliert. Derartige Prozesse des Lernens durch Bekräftigung können ein Leben lang die Grundlage menschlichen Moralverhaltens bilden. Wenn dieselben Moralstandards auch auf späteren Altersstufen und von anderen Sozialisatoren an das Individuum herangetragen werden, überdauern sie, andernfalls sind sie der Extinktion (= Auslöschung) unterworfen.

Die resultierende im wesentlichen externe Moralorientierung könnte man sich als in der frühen Kindheit vorherrschend vorstellen, in einer Zeit, in der die Motive des Kindes vorwiegend hedonistisch sind und es sich davon bestimmen läßt, welche seiner Handlungen belohnt oder mißbilligt werden und welche gemeinsamen Elemente und äußereren Ähnlichkeiten zwischen ihnen bestehen.

(2) Später, mit fortschreitender kognitiver Entwicklung, könnten vom genetischen Strukturalismus und den kognitiven Entwicklungstheorien sensu Piaget und Kohlberg beschriebene Prozesse in den Vordergrund treten und die menschliche Moralentwicklung bestimmen: Seine (aufgrund innerer Reifungsprozesse) wachsenden kognitiven Fähigkeiten erlauben dem Kind, seine Sichtweisen von Autorität und Gesetzen bzw. Regeln kritisch zu hinterfragen, neu zu überprüfen und sie schließlich nicht weiter als extern verursacht und absolut gültig zu bewerten, sondern ihre objektiven und rationalen Hintergründe zu ermitteln.

Diese Vorgänge scheinen für die Ausbildung einer Basiskomponente Rationalität der menschlichen Moralstruktur von besonderer Bedeutung zu sein.

Die auf dieser Altersstufe stattfindenden Entwicklungsfortschritte werden besonders durch zwei Typen von Erfahrung, worauf auch Piaget und Kohlberg

hinweisen, begünstigt: Einmal durch die Interaktion mit Autoritätspersonen, die rational in ihren Forderungen sind, z.B. also Eltern, die häufig Induktionen (= Erläuterungen und Begründungen) verwenden, die das Kind versteht, die sich sinnvoll in seinen Erfahrungshorizont einordnen, und nicht Eltern, die es permanent und exzessiv kontrollieren und überwachen. Zum anderen durch die eigenen Erfahrungen des Kindes bei der Obernahme von Autoritätsrollen; dazu gehört z.B. das Partizipieren an Entscheidungen, die sein Verhalten im Elternhaus betreffen, seine Einflußnahmen auf Regeln in Spielen und im Umgang mit den Gleichaltrigen; auch das Teilnehmen an formellen und weniger formellen Gruppenaktivitäten (z.B. im Kindergarten) fördert sein Gefühl dafür, daß die Rolle von Autorität nicht willkürlich sein muß, sondern funktional und rational begründet sein kann.

Auch während dieser Entwicklungsphase könnte man sich die Moralorientierung des Kindes als weitgehend durch die Anforderungen externer Einflüsse (Autoritäten) bestimmt vorstellen; jedoch ist das Kind durch deren kognitive Auseinandersetzung dahin gekommen, diese Autoritäten als legitim und nicht mehr als "irrational" zu erleben, insofern es sich tatsächlich um Einflüsse legitimer Autoritäten handelt.

(3) Die folgenden Abschnitte in der Moralentwicklung lassen sich dann mit Argumenten, die psychoanalytisch orientierte Autoren in Zusammenhang mit der Ober-Ich-Ausbildung formulieren, recht gut verständlich machen. Ihnen gemeinsam zugrunde liegt die Annahme, daß das Kind die elterlichen Wünsche und Verbote verinnerlicht, d.h. sie sich soweit zu eigen macht, daß es u.U. ihren Ursprung anzugeben gar nicht mehr in der Lage ist, um die elterliche Zuneigung und Fürsorge nicht zu verlieren. Die Moralorientierung des Kindes wechselt von der externen zu einer mehr internen; die jetzt stattfindenden Verinnerlichungen der (zunächst elterlichen) Normen und Werte sind von Bedeutung für eine Basiskomponente "Autonomie" der menschlichen Moralstruktur. Verwendung, insbesondere übermäßig starke, von Liebesentzugstechniken, kann zwar zu Internalisationen beitragen, führt jedoch dazu, daß das Kind emotional auf die Eltern (bzw. die betreffenden Bezugspersonen) fixiert wird und in vollständiger Abhängigkeit von ihnen bleibt; relative Eigenständigkeit und Unabhängigkeit sind aber Voraussetzungen für eine autonome Moralstruktur.

Auch die Zügelung antisozialer Verhaltensweisen läßt sich mit Hilfe psychoanalytischer Modellvorstellungen erklären: Es besteht eine anfängliche Dis-

krepanz zwischen den "natürlichen" Impulsen des Kindes und den von der Gesellschaft gewünschten Normen; durch Liebesentzug, den die zentralen Bezugspersonen des Kindes ausüben, wenn es bestimmte antisoziale Handlungen vollzieht, entsteht in ihm Angst, die sich mit diesen Handlungen bzw. den ihnen unterliegenden Impulsen verknüpft; in Zukunft wird es dann derartige Impulse auszudrücken vermeiden, um sich nicht erneut der Angst auszusetzen.

(4) Die Entstehung von positiven und prosozialen Moralstandards im Verlaufe der Moralentwicklung lassen sich mit Hilfe folgender Modellvorstellung verständlich machen: Bestimmte Einflüsse im Verlaufe der Sozialisation begünstigen nachgewiesenermaßen (vgl. Hoffman 1977) die Ausbildung des kindlichen Empathie-Potentials; dazu gehören die häufige Verwendung von Induktionen durch die erwachsenen Bezugspersonen, Kontinuität der gefühlsmäßig warmen Zuwendung durch dieselben, reziproke Interaktionen mit Gleichaltrigen, Interaktion mit - insbesondere männlichen - Erwachsenen, die ihre Empathie offen ausdrücken.

Ein unter diesen Einflüssen aufwachsendes Kind lernt auf die Belange anderer einzugehen; es gelingt ihm allmählich, die inneren Zustände von Mitmenschen, die sich in Notlagen oder Bedrängnissituationen befinden, nachzuempfinden und durch entsprechende "sympathetische" Einfühlung und seine aufkeimenden prosozialen und altruistischen Impulse in konkrete Handlungen umzusetzen.

Die Bedeutung dieser Modellvorstellung für die Entwicklung der Basiskomponente "Altruismus" innerhalb der menschlichen Moralstruktur ist evident.

(5) Auf späteren Entwicklungsstufen sollte die Bedeutung des Lernens am Modell und Lernen durch Beobachtung für die Moralentwicklung mehr und mehr zunehmen. Das gleiche dürfte für Prozesse des Lernens durch Einsicht und emotional-kognitive Selbstregulation gelten.

Möglicherweise tragen diese Prozesse dazu bei, eine Basiskomponente "Instrumentalität" in der Moralstruktur aufzubauen.

- L I T E R A T U R
- Bandura, A.: Social-learning theory of identificatory processes. In: D.A. Goslin & D.C. Glass (Eds.), *Handbook of socialisation theory and research*. Chicago 1968.
- Berlyne, D.E.: *Conflict, arousal, and curiosity*. New York 1960.
- Caesar, B.: *Autorität in der Familie*. Reinbek bei Hamburg 1972.
- Eibl-Eibesfeldt, I. v.: *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*. München 1967.
- Freud, A.: *Das Ich und die Abwehrmechanismen*. München 1968.
- Hoffman, M.L.: Die Entwicklung des Motivs, einem anderen, der sich in einer Notlage befindet, zu helfen (Altruismus-Motiv). In: Fthenakis, W.E. & Kasten, H. (Hg.), *Neuere Studien zur kognitiven und sozialen Entwicklung*. Donauwörth: Auer 1977, 32-61.
- Kasten, H.: *Die Entwicklung von Moralvorstellungen und Moralbegriffen beim Kinde*. Donauwörth: Auer 1976.
- Kohlberg, L.: The development of children's orientation toward a moral order: Sequence in the development of moral thoughts. *Vita humana*, 1963, 6, 11-33.
- Lorenz, K.: *Das sogenannte Böse*. München 1963.
- Miller, G., Galanter, E. & Pribram, K.: *Plans and the structure of behavior*. New York 1960.
- Mischel, W.T.: *Psychologische Erklärungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980.
- Piaget, J.: *The moral judgment of the child*. New York 1932.
- Skinner, B.F.: *Science and human behavior*. New York 1953.
- Tinbergen, N.: *The study of instinct*. London 1951.
- Turiel, E.: Developmental processes in the child's moral thinking. In P. Mussen et al. (Eds.), *New directions in developmental psychology*. New York 1969.
- Uexküll, J. v.: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*. München 1956.
- Watson, J.B.: *Psychology from the standpoint of a behaviorist*. New York 1919.

EFFECTS OF DIFFERENT ETHICAL CONCEPTS ON PSYCHOLOGICAL THEORIES,  
SCIENTIFIC EMPIRICAL RESEARCH AND EDUCATIONAL PRACTICE

by HARTMUT KASTEN

Summary

This article takes its rise from the perspective and standpoint of an empirical oriented psychologist and pedagogue. It is concerned with the effects of philosophical grounded ethical concepts on psychological theorizing, empirical research processes and educational practice.

At first there are considered the fundamental theoretical positions in the field of empirical psychology dealt with the ethical and moral nature and development of men.

The philosophical matrix and background of each of this positions, by name "tabula rasa", "original sin" and "innate purity", is outlined. Then there are blocked out the typical research areas, directions of investigation and scientific methods of each of this positions, e.g. the experimental and laboratory designs of the social learning theory, the natural and field studies of the genetic structuralism and cognitive development theory of J. Piaget and L. Kohlberg.

The consequences for educational practice of each of the theoretical positions are discussed shortly.

Finally the narrowness, one-sidedness and distortion of each of the positions are depicted; some preliminary references are given to a more comprehensive theory of ethical and moral nature and development of men.

DIE SITUATION DER ETHISCHEN FORSCHUNG IN UNGARN

Von ELEMER KOCSIS

Sehr verehrte Kollegen!

Zunächst möchte ich dem Vorstand der Societas Ethica einen herzlichen Dank für die Möglichkeit dieses Referats aussprechen. Es gehört im eigentlichen Sinne nicht zum Hauptthema, sondern hat mehr Informationscharakter. Den Titel bestimmte noch unser verstorbener Präsident in seinem letzten Brief. Das Referat kann aber doch als eine Illustration zum Hauptthema aufgefaßt werden.

Meine Erörterung muß ich gleich mit einer Fehlanzeige beginnen: Die ethische Forschung in Ungarn hat meines Wissens nach nie eine spezifisch neue ethische Theorie hervorgebracht. Sie besitzt nicht einen analytischen, wohl aber einen synthetischen Charakter. Das bedeutet, daß sie stets einen sehr engen Kontakt mit der ganzen europäischen Forschung besaß und mit ihr in einer engen Zusammenarbeit lebte. Diejenigen Theorien, die sich für sie als lebensnotwendig erwiesen, hat sie sich schnell angeeignet und auf das Gesicht ihrer Verhältnisse zurechtgeformt. In diesem Sinne können wir durchaus von einer selbständigen ethischen Forschung in Ungarn sprechen.

Ich werde nach der Methode vorgehen, daß ich über die evangelische (hauptsächlich reformierte) und die marxistische Forschung ausführlicher berichte. Über die katholische Forschung spreche ich nur andeutungsweise, weil ein ungarischer katholischer Moraltheologe (László Boda) sich freundlicherweise bereit erklärt hat, darüber ein Kurzreferat zu halten.

Reformierte Ethik in der Zeit der Orthodoxie

Im 17. Jahrhundert hat die Ethik der puritanischen Orthodoxie die ethische Arbeit und das ethische Verhalten in der Reformierten Kirche in Ungarn schnell erobert. Das Handbuch des Debrecener Professors György Martonfalvi ("Tanító és cífoló teológia - Eine lehrende und widerlegende Theologie") ist für ein Jahrhundert zur "Bibel der Ethiker" geworden. Dieses sowohl dogmatische wie auch ethische Lehrbuch ist durch den Einfluß des berühmten engli-

schen puritanischen Theologen Amesius entstanden. Amesius hat während seines Wirkens in Franeker mehr als hundert ungarische Studenten als Schüler gehabt. Die puritanische Ethik mit ihren strengen Sitten und mit ihrer Sensibilität für Öffentlichkeit und für radikale demokratische Änderungen in Kirche und Gesellschaft, hat das synodalpresbyteriale System unserer Kirche geformt und das Leben der reformierten Gemeinden bis zum 20. Jahrhundert geprägt.

#### Die reformierte Ethik im 19. Jahrhundert

Eine große Epoche der reformierten Theologie liegt im Anfang des 19. Jahrhunderts. Durch den Einfluß von Kant und von Schleiermacher ist eine bestimmende ethische Forschung entstanden, die die Ethik für die gesamte Theologie als eine Grundwissenschaft beanspruchen wollte. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind auch eine Reihe von großen Handbüchern entstanden (wie die von István Mándi Márton, Ferenc Tóth, Lajos Zsarnay) - und zwar im Sinne der Pflicht- und Gesinnungsethik. Diese Richtung hat ihre führende Bedeutung bis zum Auftreten von Karl Barth bewahrt und wirkt in Ungarn in der philosophischen Ethik noch immer nach.

#### Karl Barth's Wirkung auf die ethische Forschung in Ungarn

Karl Barth's Forderung nach der unbedingten Autorität Gottes, bedeutete für die Auffassung der Ethik in Ungarn nicht einfach "die Restauration des Lehrsystems der altprotestantischen Orthodoxie des 16. Jahrhunderts", wie das Trutz Rendtorff in seinem großen Artikel in der TRE (Bd. 10, S. 512) behauptet. Die ethische Arbeit der ungarischen Barthschüler, insbesondere die von István Török, brachte vielmehr frischen Wind und eine neue Bewegung in die evangelische Ethik. Das persönliche und das gesellschaftliche Leben unter den Scheinwerfer des neu verstandenen Gotteswortes zu stellen, bedeutete in einer Zeit nationalistisch gefärbter Theologie und Ethik, eben die Wahrheit und den Weg in die Zukunft.

#### Ethik im Dialog

Nach dem Zweiten Weltkrieg sah sich die Kirche in einer völlig neuen geschichtlichen Situation. Die selbstverständliche Geltung einer christlichen Ethik wurde von der marxistischen Philosophie in Frage gestellt. Über lange

Zeit haben zwei Werke die marxistische Auffassung über die christliche Ethik bestimmt: Kautsky: "Ethik und materialistische Geschichtsauffassung" (1906) und A.F. Siskin: "Die Grundlagen der marxistischen Ethik" (1961). Wie allgemein bekannt ist, bilden nach der klassischen marxistischen Auffassung die Ideologie und auch die Moral nur den Oberbau zur ökonomischen Basis der Gesellschaft. Mit den geschichtlichen Änderungen der Gesellschaft ändert sich auch die Moral. Mit der Verwirklichung des Sozialismus und des Kommunismus werden diejenigen philosophischen und religiösen Sitten und Sittenlehren sterben, die ihre Normen von einem transzendenten Postulat ableiten. Siskin richtet eine scharfe Kritik gegen das geschichtliche Christentum. Nach seiner Auffassung war das Christentum am Anfang die Moral der Unterdrückten. Später habe es sich in Sklavenhaltergesellschaften eingefügt. Das Christentum würde alle Verantwortung dem Individuum auf und mache mit seiner Sündenlehre den Menschen ohnmächtig. Die soziale Abhängigkeit und Unterdrückung wurzelten in der Religion. Das Christentum lehre die Sklavenmoral der Feindesliebe und biete statt einer Änderung der unmenschlichen gesellschaftlichen Verhältnisse die falsche Hoffnung einer Unsterblichkeit der Seele. Darum könne auch keine Identität zwischen marxistischer und christlicher Ethik zustande kommen. Obwohl auch Siskin anerkennt, daß der Widerstand gegen die gesellschaftliche Ungerechtigkeit auch im Bewußtsein der Gläubigen wächst und in den sozialistischen Ländern die Christen die humanen Ziele des Sozialismus und die Sache des Friedens unterstützen, kann man doch bei Siskin von einem Dialog zwischen den beiden Großen Marxismus und Christentum noch nicht sprechen. Man brauchte noch eine wissenschaftliche Aufklärung und eine atheistische Propaganda, um die Religion und ihre Ethik niederzukämpfen. Dies alles hat Siskin im ersten Handbuch der marxistischen Ethik im Jahre 1961 veröffentlicht. Das Buch wurde auch ins Ungarische übersetzt und war ein Lehrbuch für den Universitätsunterricht.

Seitdem aber hat sich die Religionskritik des Marxismus in Ungarn erheblich verändert. Man spricht in den Kreisen der marxistischen Philosophen lieber von der Religionstheorie des Marxismus. In dieser neuartigen Religionstheorie grenzt sich der Marxismus von dem Antitheismus der Aufklärung ab. Nach dieser Auffassung ist die marxistische Philosophie nicht antitheistisch, sondern nur atheistisch - und zwar in dem Sinne, daß sie sich nicht mit Gott, sondern nur mit dem Menschen beschäftigt. Dieser Atheismus bedeutet ein "Ja" zum Menschen. Seit dem Anfang der siebziger Jahre macht der Marxismus einen Unterschied zwischen christlichen und nicht-christlichen Religionen. Er be-

handelt sehr differenziert auch die einzelnen theologischen und ethischen Systeme der verschiedenen christlichen Denominationen. Das Christentum wird nicht mehr als bloßer Fideismus und Theismus behandelt, sondern vielmehr als eine sehr komplexe Erscheinung mit ethischen Werten, die nicht nur als Zeichen der Entfremdung des Menschen betrachtet werden können, sondern sogar gegen die Entfremdung des Menschen gebraucht werden können. Die christliche Ethik und das christliche Menschenbild besitzen einen humanen Inhalt. Darum sind Dialog und Zusammenarbeit erforderlich sowohl für die Humanisierung der Gesellschaft, des Individuums und der gesellschaftlichen Institutionen, als auch der internationalen Beziehungen. Obwohl die weltanschaulichen Unterschiede bleiben, also die Auffassung über die "letzten Dinge", ist der heutige Marxismus in Ungarn bereit, über alle ethischen Fragen mit den christlichen Ethikern in einen Dialog zu treten, in der Hoffnung, daß in beiden Gedankensystemen Entsprechungen und Parallelen herausgearbeitet werden können.

Die evangelische Ethik entfaltet in dieser gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Situation ihre Arbeit in einem zweifachen Dialog: im Dialog mit den Humanwissenschaften und mit dem Marxismus. In diesem Dialog sind die Theologie bzw. die Ethik der dienenden Kirche (in der reformierten Theologie) und die Theologie des Dienstes (in der lutherischen Theologie) entstanden. Diesen beiden theologischen und ethischen Richtungen ist die Grundthese von Karl Barth gemeinsam, daß "die Kirche für die Welt existiert" und nicht zum Herrschen, sondern zum Dienen in dieser Welt ist. Für diese theologische Ethik ist das Wort von Jesus entscheidend: "Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern, daß er diene und gebe sein Leben für viele" (Mk 10,45). Aus diesem doppelten Dialog heraus sind zwei Handbücher der christlichen Ethik und auch zahlreiche Aufsätze entstanden. Im Jahre 1967 erschien das Handbuch vom damaligen lutherischen Professor Gyula Nagy "Kirche in der heutigen Welt". Von reformierter Seite hat der Debrecener Systematiker Elemér Kocsis ein Handbuch als Studienmaterial für Studenten und Pfarrer im Jahre 1979 herausgegeben. Die zweite erweiterte Auflage ist 1987 erschienen.

Inzwischen wurde in Debrecen eine Konferenz für den christlich-marxistischen Dialog gegründet. An diesem Dialog nehmen die protestantischen Systematiker aus den sozialistischen Ländern Europas teil. Seit 1984 wurde diese Konferenz bereits dreimal durchgeführt - zweimal in Debrecen und einmal in Güstrow. Bisher wurden darüber zwei Veröffentlichungen in deutscher Sprache

herausgegeben: 1. "Ergebnisse und Möglichkeiten des christlich-marxistischen Dialogs" sowie 2. "Die ethischen Konsequenzen der Humanität" (1985/1986). Der dritte Band: "Der Sinn des Lebens und die Arbeit" befindet sich im Druck.

Die Ausdrücke "Theologie des Dienstes" und "Theologie der dienenden Kirche" haben bisweilen zu Mißverständnissen geführt. Man muß betonen, daß der Begriff "dienen" im biblischen Sinne des Wortes keine Servilität bedeutet, sondern die wahre Nachfolge Christi. Wer in diesem Sinne dient, um die Not der Menschen zu heilen, kann und soll seine christliche Identität und Integrität bewahren.

#### Ethische Forschung der römisch-katholischen Kirche

In der römisch-katholischen Kirche wurde die Ethik vor dem II. Vaticanum im thomistischen oder im neothomistischen Sinne betrieben. Einen neuen Anfang bedeuten die beiden Handbücher von László Boda: "Erkölcteológia - Moraltheologie" (1979); "A keresztény nagykorúság erkölcteológiája - Moraltheologie der christlichen Mündigkeit" (1986). L. Boda versucht darin, mit einer personalistischen und existentialen Methode die Ergebnisse der modernen katholischen Forschung weiter zu entwickeln.

In all diesen ethischen Forschungen sind zwar keine neuen Methoden und Verstehenslehren entwickelt worden, andererseits aber finden in ihnen ständige Reflexionen statt im Blick auf die Verstehensprinzipien der christlichen Theologie und Ethik.

# DIE NEUEN ETHISCHEN STRÖMUNGEN INNERHALB DER KATHOLITSCHEM THEOLOGIE UNGARNS

Von LASZLO BODA

Die Konferenz der Societas Ethica 1987 in Debrecen eröffnet die Möglichkeit, die Hauptströmungen der christlichen Ethik von Ungarn zu erklären.

Innerhalb der katholischen Kirche Ungarns gibt es eine spezielle geistige Situation und zwar insofern, als unsere gegenwärtige theologische Kultur sich mehr in verschiedenen Zeitschriften als in Büchern entwickelt. Es gibt zwei katholische Zeitschriften, die in Österreich gedruckt werden: "Szolgálat" (Dienst) und "Mérleg" (Bilanz). Besonders die "Bilanz" nimmt die Aufgabe ernst, die neuen westlichen ethischen Ideen auf ungarische Verhältnisse zu übertragen. Ein markantes Beispiel: In Heft 3/1986 findet sich ein Aufsatz von J. Fuchs S.J., der ein wichtiges Problem erklärt: Die theonome Autonomie des Menschen, wie sie moraltheologisch richtig beurteilt wird (eine ausgewählte Übersetzung aus "Stimmen der Zeit"). - In Ungarn haben wir zwei heimatliche katholische Zeitschriften: die (ungarisch) "Vigilia" und die (ungarisch) "Teológia". Die "Vigilia" hat eine mehr "weltethische" Orientierung, die "Teológia" (besonders für Priester) ist mehr von glaubensethischem Charakter, was das Interesse den Themen der Moral gegenüber betrifft.

In der "Vigilia" dominieren seit ungefähr 15 Jahren z.B. merklich verschiedene ethische Fragen, die die wichtigen Themen des Dialogs mit der Welt berühren und zu formulieren versuchen. Einige Beispiele von den "weltethischen" Themen daraus können angemerkt werden. Bischof Josef Cserháti hat mehrere Aufsätze über den Dialog geschrieben. Die Schriften stellen immer diejenigen ethischen Werte ins Zentrum des Dialogs mit den Marxisten, die von Seiten des Christentums und von Seiten des marxistischen Staates ähnlich geehrt werden müssen. Diese "Grundwerte" sollen vom Staat ebenso wie von der Kirche geschützt und kultiviert werden. Thomas Nyiri erklärte unter verschiedenen Aspekten die Erscheinung der Säkularisierung. László Boda schrieb über einen starken Gegner der interpersonalen Kontakte: von den menschlichen Vorurteilen, die auch den Dialog erschweren. Er versucht ferner die Theologie des Umweltschutzes zu skizzieren. Zoltán Endreffy vertieft dieses ak-

tuelle Thema in zwei Teilen, inspiriert von mehreren modernen Autoren. Im Jahre 1971 beschäftigte sich das zehnte Heft der "Vigilia" fast ganz und gar mit einer Konfrontation der marxistischen und der christlichen Ethik (besser gesagt: mit den prominenten Themen des ethischen Dialogs) usw. Die "Vigilia" reflektiert auch den Dialog zwischen den Katholiken und den Marxisten von Budapest 1986. Diese Tatsache wurde von Kardinal Poupard als sehr bedeutend bewertet. Er sprach über eine ethische Weltkrise und auch darüber, daß die Vertreter beider Weltanschauungen zum ersten Mal den gemeinsamen Ansatzpunkt akzeptierten, daß diese Krise nicht nur innerhalb der Anhänger der Weltanschauung des "anderen" zu bemerken ist, sondern daß sie eine "Weltkrise" ist. Kardinal Poupard, der vatikanische Präsident des Sekretariats der sogenannten "Nicht-Glaubenden", hatte in dieser Reportage auch die Meinung geäußert, daß "der Dialog erweitert werden muß".

Was die Hauptströmungen der katholischen Ethik, Sozialethik und Moraltheologie anbelangt, ist das Zentrum der Publikationen und auch der Bildung der Laientheologen die nach Kardinal Pázmány benannte Katholische Akademie (unsere eigentliche "Fakultät"), wo die Studentinnen und Studenten ein theologisches (aber nicht philosophisches) Doktorat bekommen können. An dieser Akademie lehrt Thomas Nyiri die philosophische Ethik. Er integriert die ethischen Themen in die Gesamtheit der Anthropologie. Innerhalb der Seminararbeit beschäftigt er sich auch mit den Grundfragen der Metaethik. Wilhelm Lenhardt ist der Sozialtheologe. Ladislaus Boda als Moraltheologe der Katholischen Akademie ist Vertreter des christlichen Personalismus. Er hat eine Schrift über die Grundfragen des Personalismus publiziert (Einführung in die Gedanken der personalistischen Ethik, 1973). Als Moraltheologe (seit 1973) publizierte er ein Lehrbuch für die theologischen Hochschulen und für die Laientheologen (Moraltheologie I - IV, 1981), und er hat 36 Aufsätze in "Vigilia" und "Teológia" geschrieben, meistens zum Themenkreis der Ethik und der Moraltheologie. Das neueste Buch des Verfassers ist eine "Fundamentalmoral", deren Titel lautet: "Moraltheologie der christlichen Erwachsenheit" (1986, 511 Seiten). Es ist ein Harmonisierungsversuch der "Weltethik" und der "Glaubensethik" mit einer starken moralphilosophischen Begründung (z.B. die Frage der deontologischen und der teleologischen Argumentation; die Autonomie im christlichen Sinne usw.) und mit einem ausführlichen "pneumatologischen" Schlußkapitel (Der Heilige Geist und die christliche Kreativität; die charismatischen Bewegungen und die katholische Moral). Ernst Király - Privatdozent der Katholischen Akademie - hat sein Buch im Jahre 1982 beson-

ders durch "Das Gesetz Christi" Härings beeinflußt publiziert und auch die Sakramentaltheologie (Der christliche Lebensberuf) integriert.

Es gibt auch eine "neue Wendung" in Ungarn, was den ethischen Dialog betrifft. Katholische und protestantische Professoren wurden vom Philosophischen Institut Ungarns eingeladen, die ethischen Grundfragen (innerhalb der Religionswissenschaft) mit den marxistischen Kolleginnen und Kollegen in planmäßig vorbereiteten Sitzungen zu besprechen. Einige Professoren haben auch schon anspruchsvolle Aufgaben vom erwähnten staatlichen Institut bekommen, um ausführliche Aufsätze über verschiedene ethische und moraltheologische Themen zu schreiben (mit dem Plan einer Gemeinschaftspublikation). Dies wird hoffentlich den Vertretern der zwei dominanten Weltanschauungen helfen, den theoretischen Dialog - die ethischen "Grundwerte" betreffend - und dessen Ergebnisse in die Praxis umzusetzen.

• Sind es eine Kluftprache des Sozialstaates und kirchlichen Weltanschauung?  
• Hat Lenhardt bestrebt, seine Idee auf die katholisch-katholische Kirche und Bischöflichernennungen?

• Haben die Kirchen innerhalb die Möglichkeit, Einfluss auf den Sozialstaat, z.B. in Blick auf öffentliches Verhalten und seine Auswirkung oder die Gesetzgebung - bei der Vorbereitung von Gesetzen, innerhalb gesellschaftlicher Gruppen, darunter die Kirchen - ausgeübt? Wie kann dies einen wesentlichen Einfluß haben?

• Welchen sind die wichtigsten ethischen Reaktionen in Ungarn, die ihrer Meinung heraus? - Die katholische Kirche ist gegen den sozialistischen Kurs des zweiten Sozialstaates (christliches, direkte Alkoholverbot). Das Fazit des Sozialstaates ist zu erkennen, die Anwendung der Bevölkerungskontrolle (z.B. Abtreibungen in Jahr stellen Fragen, wie Menschen verarbeiten ihre neue Ethik zu konzipieren, die, obwohl zulässig, Problemfelder der Sozialstaatigkeit begleiten können).

• In einem späteren Gang der Diskussion stellen wir Ihnen einige Fragen:

• Was bedeutet es, wenn soziale Bewegungen das Wort "christ" in ihrem Namen tragen, sie aber ähnlich wie ein Charismatiker? - Das Siedlungsgesetz unterscheidet sich nur zum Teil von den Vergangenheiten.

**Protokoll der Plenumsdiskussion am 03.09.1987**

Die Plenumsdiskussion am 03.09. vormittags war deutlich auf zwei Bereiche verteilt:

1. Fragen zur Situation der Kirchen und ihrer Ethik in Ungarn.
  2. Fragen an die Referentinnen Prof. Trudy von Aspern und Prof. Dr. Brenda Almond mit dem Schwerpunkt "Begründung und Praxis einer Tugendethik".

## 1. Zur Situation der Kirchen und ihrer Ethik in Ungarn

- 1.1 Am Anfang beantwortete Prof. Wilhelm Lenhardt drei Fragen:

- Gibt es eine Mitsprache des Staates bei kirchlichen Entscheidungen?
  - Laut Lenhardt beschränkt sie sich auf die Römisch-katholische Kirche bei Bischofsernennungen.

- Haben die Kirchen ihrerseits die Möglichkeit, Einfluß auf den Staat auszuüben, z.B. im Blick auf öffentliches Verhalten und seine Regulierung oder die Gesetzgebung? - Bei der Vorbereitung von Gesetzen werden gesellschaftliche Gruppen, darunter die Kirchen, angehört. So nehmen sie einen beschränkten Einfluß wahr.

- Welches sind die wichtigsten ethischen Probleme in Ungarn, die ihrer Lösung harren? - Die katholische Kirche ist wegen des alltäglichen Lebens der Jugend besorgt (Kriminalität, Drogen, Alkoholismus). Das Familienleben ist zu erneuern, die Abnahme der Bevölkerung sowie 75.000 Abtreibungen im Jahr stellen Fragen. Die Marxisten versuchen, eine neue Ethik zu konzipieren. Sie müßte z.B. das Problem möglicher Arbeitslosigkeit behandeln können.

- 1.2 In einem späteren Gang der Diskussion stellte sich Bischof (und Professor) Korscis folgenden Fragen:

- Was bedeutet es, wenn ungarische Marxisten das Wort "Sünde" wieder aufnehmen? Meinen sie etwas Ähnliches wie das Christentum? - Der Bedeutungsgehalt überschneidet sich nur zum Teil: Neben dem Vergehen gegen

die Gemeinschaft, das die Marxisten besorgt mache, höben die Christen die Sünde in Strukturen hervor und bestimmten Sünde überhaupt aus der Beziehung zu Gott.

- Gibt es Ähnlichkeiten und Unterschiede in der moralischen Erziehung des Marxismus und des Christentums? - Der Marxismus konzipiere die Erziehung im humanistischen Rahmen, die Kirche vom Evangelium (und dem Angebot neuen Lebens) her, in dem das Gebot zur Sprache komme. (Dazu Boda: Viele Marxisten akzeptierten ohne weiteres die zweite Tafel des Dekalogs.)

## 2. Den Referentinnen wurden folgende Fragen zur Diskussion vorgelegt:

2.1 Die englischsprachende Diskussionsgruppe vermutete, daß die vorgetragenen Ansätze für Probleme personalen Verhaltens besser als für strukturelle (ethische) Probleme geeignet seien. Die Betonung von Tugend, Charakter und die Skepsis angesichts der Wirksamkeit religiöser sowie politischer Bindungen schienen das zu bestätigen.

van Asperen: Die von ihr hervorgehobene Tugend wirke sich auch im öffentlichen Entscheidungsprozeß aus, wo mehr Diskussion und größere Durchsichtigkeit durch Argumente verlangt würden. Der 'received view' (d.h. die vor allem bei Frankena vorgestellte Ethik, soweit sie sich mit Vorrang auf das Was des Handelns bezieht) biete keine überzeugendere Alternative; z.B. sei der (Handlungs-)Utilitarismus nur theoretisch, jedoch nicht praktisch möglich. Wie sollten die notwendigen Kalküle (des Vorgangs von pleasure) durchzuführen sein? Das Ergebnis der Entscheidungen sei doch durchweg nicht das größtmögliche allgemeine Gute.

(Anmerkung des Protokollanten: Es ist wichtig festzuhalten, daß van Asperen hier den Utilitarismus für den 'received view' heranzieht. Die deutsche Zusammenfassung ihres Vortrags bemühte den Ausdruck 'Pflicht' und erweckte den Eindruck, daß eine deontologische Ethik den 'received view' bilde. Frankena leitet aus dem deontologischen und dem teleologischen Ansatz 'Pflichten' ab. Vielleicht liegt hier eine Aquivokation von obligation und duty vor? Kants Ethik bestimmt mit der 'Pflicht' mindestens ebenso deutlich das ethische Subjekt - van Asperens Anliegen! - wie das formale Was der Tat. Vielleicht stand W.D. Ross für den 'received view'?)

Als Beispiel einer problematischen Diskussion nach utilitaristischem Muster nannte van Asperen die niederländische Debatte über Folgen in der Gesellschaft, wenn das Gesetz über Sterbehilfe geändert würde.

Almond ging auf die Frage nach Bindungen ein. Die personale Perspektive ihrer Erörterungen schließe überpersönliche Regeln ein (mit Moore: man solle so dicht wie möglich an den persönlichen Bereich herangehen und die Situation so betrachten, daß in ihr universale sittliche Wahrheiten hervortreten). Sittliche Werte seien keine Prinzipien, sondern stellten sich z.B. als Ehrlichkeit oder Mitleid dar. Die Frage, wie zu leben sei, lasse sich am besten dort behandeln, wo ein Individuum in der Arbeit oder in medizinischer Behandlung oder ähnlicher Situation stehe.

2.2 Eine weitere Frage der englischsprachigen Gruppe betraf den Gedanken der Wahrnehmung (perception) - als Aufmerken (attention) auf Fakten oder ihr Verhältnis zueinander bzw. als Erfordernis eines (ethischen) Intuitionismus.

van Asperen: Sie habe die Wahrnehmung von deduktiven Schlußverfahren abgrenzen wollen; denn der Obersatz eines ethischen Syllogismus sei schwer zu fassen. Wahrnehmung betreffe - mit Aristoteles - Tatsachen ebenso wie deren sittliche Bedeutung. Ohne sittliche Erziehung im Hintergrund sei diese Art von Wahrnehmung nicht möglich. Seien die Fakten "auf dem Tisch", erwiesen sich einige als Experten in der Frage, wie die Fakten im sittlichen Urteil hervortreten sollten.

Unter Intuitionismus verstehe sie das blitzartige Gewinnen sittlicher Erkenntnisse.

(Anmerkung des Protokollanten: Der diese Tagung anregende Autor A. McIntyre, Hudson u.a. verstehen in ihren Abrissen der Geschichte der Ethik unter "Intuitionismus" eine besondere Theorie des moral sense, der v.a. das Subjekt der Ethik qualifiziert. Der Protokollant hat deshalb diesen Diskussionsstrang vielleicht akustisch zu wenig verstanden, weil er diese Diskrepanz feststellen muß.)

Präzisierende Fragen bzw. Anregungen aus dem Plenum:

van den Beld: Der Unterschied des received view zur Auffassung von Aristoteles sei größer. Denn die Frage: "Was sollen wir tun?" schließe mit dem 'wir' Handelnde, Charaktere und Situationen als vorausgesetzt ein.

Furger: van Asperens Ansatz bilde keine echte Alternative. Aristoteles sowie die mittelalterliche Ethik seien mit dem Grund theoretischer (sittlicher) Überlegungen befaßt, der sich in persönliche Entscheidung

übersetze. van Asperen kehre von zu starker normativer Ethik zu Person und Gewissen zurück. Aber wie übersetze sich das auf verschiedene soziale Ebenen:

- (a) Im Management treffe man noch auf persönliche Entscheidungen,
- (b) in sozialen und demokratischen Entscheidungsprozessen würden einige Lösungen akzeptiert, andere ausgeschieden,
- (c) aber das soziale Rahmenwerk verschiebe sich (wohl ein Hinweis auf das soziale Umfeld von Charakter und Tugenden).

#### 2.3 Aus einer der deutschsprachigen Gruppen wurde folgende Frage gestellt:

Was sind die Bedingungen einer neuen Tugendethik

- (a) in der heutigen gesellschaftlichen Situation,
- (b) geschichtlich (d.h. angesichts der Frage, ob die Geschichte überhaupt ein gutes Leben erlaubt),
- (c) anthropologisch,
- (d) im Blick auf die Verbindlichkeit im heutigen Pluralismus?

van Asperen antwortete allgemeiner, als es die Frage nahelegte: Sie habe Aristoteles aufgenommen, um sich damit vom geschlossenen 'received view' abzusetzen, der trotzdem einen Wert habe, soweit Hobbes und Locke bewiesen, daß auch eine pluralistische Gesellschaft nicht ohne bestimmte Prinzipien bestehen könne. Sie sehe zwar Domänen der Moral: den persönlichen Bereich, vergleichbar dem persönlichen Stil unseres Sprechens, und der Kultur, deren kompetente Interpreten wir werden könnten. Sie war zu dem Zugeständnis bereit, daß die (tagein, tagaus praktizierte) Tugendethik und der received view komplementäre Modelle darstellten.

Aus dem Plenum erfolgten Bemerkungen:

Gaffney wies auf den Zusammenhang von Ethik und Politik bei Aristoteles hin; soziale Strukturen sollten den Tugenden entsprechen. Hofmeister wollte die Spannung von Allgemeinem und Individuellem hervorgehoben sehen; wenn der received view ebensowenig eine Lösung wie die Tugendethik biete, sei es besser, theoretisch unlösbare Probleme einzugehen. Handeln müßte man jedoch heute. Van der Wal bemerkte, daß ein Rückgriff auf Aristoteles unter modernen Umständen nicht gelingen könne. Die Hinweise auf Erziehung und Wahrnehmung (perception) erfolgten aufgrund von Defizienz. Statt der bei Aristoteles vorgesehenen Einweisung in sittliches Urteilen sei heute die Frage nach der Mündigkeit zu stellen.

Mit zwei allgemeinen Bemerkungen schloß die Diskussion des Vormittags. Schüller bezeichnete den 'received view' im Vortrag von van Asperen als Beweis für eine bestimmte Ausrichtung ihrer Lektüre. Die von ihr eingeführte Gegenposition habe eine ebenso lange Tradition, z.B. in den Exerzitien des Ignatius von Loyola. Ethik (als Reflexion) zu treiben, beweise rein intellektuelle Neugier, während ein guter Christ (wohl als Repräsentant von Tugenden?) nicht Moraltheorie treiben müsse. Leuba bemängelte einen für ihn offensichtlichen Trend der Arbeit der SOCIETAS ETHICA; sie konzentriere sich auf "wissenschaftliche" Fragen (französ.: science) und damit z.B. auf sozialpsychologische oder ethnologische Themen. Die Ethik, ob philosophisch oder theologisch, sei jedoch eine besondere Disziplin. Gerade der theologische Anspruch dürfe nicht untergehen.

2.4 Die abendliche Diskussion ist nicht mehr Gegenstand dieses Protokolls. Almond legte die utilitaristische Begründung ihres Ansatzes dar. van Asperen erörterte, wie wichtig das Thema der moralischen Erziehung sei (wobei moralische Erziehung als ein normatives Konzept bezeichnet wurde, dessen Bezug zur gesellschaftlichen Realität und dessen Problemlösungskapazität verdeckt blieb).

3. (Nachwort: Der Protokollant bittet um Nachsicht für gelegentliche eigenmächtige Einschübe, die der Rekonstruktion der so außerordentlich schwer verständlichen Diskussion dienen. Viele vom Mikrofon verzerrte Aussagen mußten durch ihn - mitdenkend - rekonstruiert werden.)

Christofer Frey