Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 42 (1995)

Heft: 3

Rubrik: Besprechungen - Rezensionen - Comptes-rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES-RENDUS

Josef Pieper: *Werke in acht Bänden,* Bd. III: *Schriften zum Philosophiebegriff*, Hg.: Berthold Wald, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, 345 S.

Im Anschluß an das im Mai des vergangenen Jahres organisierte Symposium anläßlich des 90. Geburtstags Josef Piepers erscheint im Felix Meiner-Verlag der erste von acht Bänden seiner *Werke*, der die Hauptschriften zum Philosophie-Begriff systematisch ordnet: die vier Vorlesungen *Was heißt Philosophieren?* (mit einem Nachwort von T.S. Eliot), die *Verteidigungsrede für die Philosophie*, die Schriften zur Interpretation, Tradition, Überlieferung, Sprache, zum Philosophiebegriff Platons, zur Zukunft der Philosophie. Außerdem wird der Leser mit zwei bisher unveröffentlichten Schriften bekannt gemacht: einer kritischen Auseinandersetzung mit Heideggers Wahrheitsbegriff und einem Essay über die philosophische Bildung und die geistige Arbeit.

Der Philosoph aus Münster definiert den philosophischen Akt als eine Reflexion über die Gesamtheit dessen, was das Subjekt durch die sinnliche wie auch durch die intuitive Erfahrung wahrnimmt. Gegenstand des philosophischen Aktes ist mithin die Gesamtheit der Realität, in ihrer letzten Bedeutung, in ihrem tiefsten Ursprung und unter allen denkbaren Aspekten betrachtet. Im Gegensatz zum Wissenschaftler, der prinzipiell definitive Antworten auf die Fragen, die er aufwirft, finden kann, begibt sich der Philosoph auf einen Weg ohne Ende. Er kann nicht aus dem Zustand des Staunens herausgehen, der ihm eigen ist und der das Prinzip seiner Berufung darstellt. Der Philosophierende wird darum niemals in der Lage sein, den Aspekt des Wirklichen vollständig zu verstehen, auf den seine Aufmerksamkeit gerichtet ist. «An der Grenze, an welcher Erkennbarkeit und Unergründlichkeit einander berühren, beginnt der philosophische Akt; er setzt ein mit der Erfassung der Unbegreiflichkeit von Welt und Dasein» (125; siehe 80, 119ff., 128ff., 17, 51ff., 53, 56).

Diese Unergründlichkeit der Welt basiert auf der Unterscheidung zwischen *res naturalis* und *res artificialis*: Pieper bezieht sich dabei auf die interne Beziehung zwischen *res* und Intellekt, zwischen Existenz und Willen, die er vor dem Hintergrund der Sartreschen Position des «Es gibt keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, um sie zu entwerfen» (siehe 173ff.) diskutiert und behauptet, daß der Intellekt und der Wille am Ursprung der *res naturales* diejenigen Gottes sind. Dem Menschen ist es sicherlich gegeben, alle Dinge in einem gewissem Maße zu erkennen, da sein Intellekt *capax universi* ist. Insofern hat er auch Zugang zu der Essenz des Seienden, deren spätere Nach-Formen er zu begreifen vermag. Er befindet sich nichtsdestoweniger in der prinzipiellen Unmöglichkeit, die Analogie zwischen der Nach-Form und der Vor-Form zu verstehen, die sich im Intellekt des Schöpfers befindet: *rerum essentiae sunt nobis ignotae*. Diese Unmöglichkeit, das *vollständige* Verstehen des tiefsten

Ursprungs der Welt und der Existenz zu erreichen, welche in letzter Analyse ihren Ursprung in einer *Metaphysik der Schöpfung* – dem Zentrum der Pieperschen Philosophie – hat, führt jedoch weder zu agnostischer Resignation noch zu Verzweiflung. Die liebende Suche nach der Weisheit wird vielmehr von der *Hoffnung* als Prinzip der menschlichen Existenz angetrieben (siehe 38–39, 51f., 128f., 135f., 151).

In diesem Zusammenhang macht Pieper darauf aufmerksam, daß in einer Welt, die immer umfassender von Nützlichkeit, Wirksamkeit, Produktivität beherrscht wird und die insofern durch den Ausschluß jeglicher zweckfreier Aktivität totalitär zu werden droht, die wahrhaft philosophische Frage zu einem intellektuellen Luxus, zu einer unnötigen, sinnlosen, gefährlichen und schädlichen Aktivität wird. Denn sie verhindert die Verwirklichung der konkreten und praktischen Ziele der täglichen Existenz (siehe 86, 90ff.). Demgegenüber geht es darum, wieder deutlich zu machen, weshalb eine metaphysische Dimension des Seins und der Gabe (*donum*) beizubehalten ist, die auf vielfältige Weise – im Fest, der Poesie, der Muße, der Kunst und der Philosophie – gegenwärtig ist. Diese fundamentale Haltung der stillen, liebenden und festlichen Kontemplation der Realität ist für die vollständige Entwicklung des Menschen in seiner ganzen Würde notwendig. Philosophie ist nicht ein «Beamten-Wissen», sondern – wie J.H. Newmann es sehr gut hervorgehoben hat – ein «Gentleman-Wissen». Das existentielle Staunen widersetzt sich der Verbürgerlichung des Denkens, das im Vordergründigen stecken bleibt und blind ist für die Welt der Essenzen und den tiefsten Sinn der Sachen, denen man begegnet ist. Es drückt eine vollständige oder teilweise Infragestellung unseres Verständnisses der Welt, unserer Stellung darin und des Sinnes unseres Lebens aus. Dieser antibürgerliche Umbruch, den Pieper *Entproletarisierung* nennt, kann auf verschiedene Weise herbeigeführt werden, aber auf eine ganz spezielle Weise durch den Tod und den Eros. Deren Banalisierung trägt dazu bei, die Person noch mehr in den Bereich der Welt des Nutzens, der Arbeit, mithin der *Umwelt* (im Gegensatz zu *Welt*) einzuschließen. Das philosophische Staunen aber setzt den Verlust einer Gewißheit, eine Entwurzelung voraus, die daraufhin eine tiefere Verwurzelung ermöglicht. Es drückt ein neues Bewußtwerden sowohl der Welt aus, die plötzlich tiefer und breiter erscheint als der bis dahin vertraute Rahmen des täglichen Lebens, als auch der Tatsache, daß das Wesen der Dinge in sich selbst unergründlich ist.

Pieper fragt in seiner Reflexion über den philosophischen Akt außerdem, ob es legitim sei, in die philosophische Reflexion Auskünfte über die Welt und die Existenz miteinzubeziehen, die man weder empirisch noch durch Vernunftgründe allein beweisen kann, die aber von einer Tradition, einem Glauben, einer Theologie her kommen. Die Theologie, als Akt des Denkens, setzt einen Gott voraus, der zu den Menschen spricht und einen *theios logos*, eine Botschaft an sie richtet, deren Inhalt nicht vorweg durch Analyse der Welt erkannt werden kann. Für Pieper läßt sich Theologie sinnvollerweise nur im Zusammenhang mit einer Offenbarung, der Botschaft eines göttlichen Autors (Urhebers) an einen menschlichen Hörer vorstellen. Hier finden sich auch seine Interpretation von Platons *ex akoés* sowie die sehr interessante Analyse, die er über die Begriffe Tradition, Überlieferung und Interpretation anstellt (siehe 156–172, 212–235, 236–299).

Der Philosoph aus Münster begrenzt den Begriff Offenbarung – und somit Theologie – nicht nur auf das Christentum, sondern weitet ihn auf jegliche Haltung aus, die sich der Hinnahme der Realität durch einen Akt des Glaubens an das in der Offenbarung Mitgeteilte öffnet und die auch außerhalb des Christentums geschehen kann (wie zum Beispiel in Gestalt der platonischen Mythen). Der Autor verweist in diesem Kontext auf die Möglichkeit einer Uroffenbarung (siehe 57f., 265, 283ff.), einen Begriff, der den Kirchenvätern noch vertraut war und von einigen modernen Denkern, wie z. B. J.H. Newman, J.A. Möler, M.J. Scheeben, anerkannt wurde. Die Theologie bemüht sich somit, den Inhalt einer Botschaft zu interpretieren, die als wahr betrachtet und geglaubt wird und nach dem Verständnis der Tradition vom ganz Anderen (bei den Juden und Christen) bzw. von den Vorfahren (bei Platon) herrührt. Gemeinsam ist ihnen, daß sie akzeptieren, Empfänger einer göttlicher Rede zu sein (siehe 264ff.).

Wenn also der Philosoph zum Beispiel über die Liebe nachdenkt, muß er alle Auskünfte, die das menschliche Subjekt darüber besitzt (aus der Psychologie und der Geschichte, der Medizin und der Biologie, der Soziologie und der Kulturanthropologie sowie der Theologie), in Betracht ziehen. Würde er dagegen die Auskünfte der Theologie oder auch jede andere ihm bekannte (ob experimentell aufgezeigte, a priori oder begründet geglaubte) Information außer Betracht lassen, so könnte er nicht mehr behaupten, wahrhaftig zu philosophieren, da er über die Liebe nicht unter allen möglichen Aspekten nachdenken würde, um deren tiefsten Ursprung zu erfassen. Es geht nicht darum, ob in einer systematischen philosophischen Darlegung schließlich auch theologische Aussagen einzubeziehen sind oder nicht, sondern darum, ob das Subjekt in der philosophischen Reflexion Glaubensinhalte, von denen es überzeugt ist ausschließen darf. Pieper spricht hier nicht von der Philosophie, sondern von der Person, die philosophiert, ohne sich explizit auf die maritainsche Unterscheidung zwischen der Natur und dem Zustand der Philosophie als solcher, ihrer spezifischen Art als Wissen und der Art ihrer existentiellen Ausübung zu beziehen.

Dieses Zurückgreifen auf prä-philosophische Auskünfte heißt jedoch nicht, daß der Philosoph aufhörte, Philosoph zu sein und sich in einen Theologen verwandelte. Denn man kann sich doch fragen, ob der Philosoph, der etwa der Psychologie entstammende Auskünfte über die Liebe ernsthaft in Betracht zieht, Psychologie betreibt. Die ausdrückliche Forderung, wonach der Philosoph von seiner Reflexion keine erreichbare Erkenntnis über das behandelte Thema ausschließen darf, ist mit der Struktur des philosophischen Aktes wesentlich verbunden. Jegliche wirkliche philosophische Reflexion, welche eine Aktivität ist, die eine Art fundamentaler Beziehung mit der Realität darstellt und die nur von der menschlichen Gesamtexistenz aus möglich ist, setzt außerdem – zumindest unbewußt – Kenntnisse von der Art letzter Stellungnahmen voraus, die die Gesamtheit des Wesens berühren und die nicht nur Wissen sind, sondern auch Glauben, ob nun positiv oder negativ (wie zum Beispiel bei J.-P. Sartre). Philosophische Reflexion bezieht ihren Antrieb aus einer am Anfang kritiklos akzeptierten Interpretation des Sinnes der Welt im Ganzen. Die Philosophie verschließt sich nicht in der Haltung des *akademischen Sophismus*, für die das

Ideal der philosophischen Wissenschaft absolute Neutralität ist. «Philosophieren verlangt die volle Unbefangenheit des Blickes, die mit keinem Vorbehalt zusammen bestehen kann. Die Philosophie gibt sich in dem gleichen Augenblick auf, in dem sie sich als eine akademische Fachdisziplin versteht. Der Philosophierende ist nicht dadurch gekennzeichnet, daß er sich für das Fach ‹Philosophie› interessiert; ihn interessiert das Ganze der Welt und das Ganze der Weisheit» (160).

Obwohl Pieper mehrmals diese «polyphone Kontrapunktik» (154) zwischen Philosophie und Theologie in seinen philosophischen Abhandlungen diskutiert und diese notwendige gegenseitige Ergänzung zwischen *logos* und *mythos* (Platon) auch selbst praktiziert, hat er nicht an der stürmischen Debatte der christlichen Philosophie teilgenommen. Er hat ihr sehr wenig Aufmerksamkeit gewidmet und sich eher mit der Frage beschäftigt, ob es denn eine nicht-christliche Philosophie überhaupt geben könne. Indem er sich auf eine sorgfältige Analyse der Texte Platons sowie auf die westliche philosophische Tradition bezieht, in der behauptet wird der philosophische Akt sei von Natur aus auf die Theologie – im weiteren Sinne – gerichtet, fragt er sich, auf welche Mythen, welche Theologien sich die Philosophie *post Christum natum* richtet. Seine Antwort ist direkt, originell und kritisierbar: Es gibt nach der Geburt Christi in der westlichen Kultur keine nichtchristliche Philosophie; die verschiedenen mythischen Offenbarungen (*Ur-Offenbarung* der Griechen) wurden durch die christliche Offenbarung ersetzt. «Eine Philosophie, zugleich wahr und lebendig, wird entweder überhaupt nicht realisiert (und es ist durchaus möglich, daß wir vergeblich warten müssen!) – oder aber, *wenn* sie realisiert wird, dann nur als eine (in solchem Sinn!) christliche Philosophie» (63).

Eine christliche Philosophie besitzt aber keine bereits fertigen und absolut sicheren Lösungen, wie man ihr manchmal (M. Heidegger) vorgeworfen hat, sondern ist charakterisiert durch ihr Verhältnis zum Mysterium des Seins, begleitet vom Staunen. Sie entwindet sich auf diese Weise einer oberflächlichen und rationalen Harmonisierung der Welt und des Menschen. Das Piepersche Konzept der liebenden Suche nach der Weisheit, die Hegel in wirkliches Wissen hatte umwandeln wollen, stellt sich damit bewußt und ausdrücklich der *scientific philosophy* sowie dem Minimalismus der analytischen Philosophie wie auch dem Historizismus oder einer spekulativen System-Philosophie entgegen. T.S. Eliot bemerkt sehr richtig: Pieper «setzt in den gebührenden Rang innerhalb der Philosophie *das* wieder ein, was der schlichte Verstand unnachgiebig dort anzutreffen verlangt: *Einsicht* und *Weisheit*» (74).

Der Band wird abgerundet durch ein informatives Nachwort des Herausgebers, das die Originalität des philosophischen Ansatzes von Josef Pieper vor dem Hintergrund der beiden Hauptströmungen der Philosophie dieses Jahrhunderts (der analytischen Philosophie und der philosophischer Hermeneutik) behandelt. Es folgen editorische Hinweise zur Ausgabe und dem vorliegenden Band, Veröffentlichungsnachweise, Abkürzungsschlüssel und ein Personenregister. Das Sachregister für die ganze Ausgabe soll im abschließenden Band VIII folgen. Trotz der hohen Qualität der Präsentation und der Auswahl der Texte von Band III der *Werke* ist es jedoch schade, daß der Herausgeber es

unterlassen hat, weitere Artikel über die behandelten Themen mit einzubeziehen oder wenigstens auf sie aufmerksam zu machen, selbst auf die Gefahr hin, daß dadurch bei einigen Texten der Eindruck einer Wiederholung der bereits entwickelten Ideen hätte entstehen können. Man hätte auch bezüglich der Quellenangaben (z. B. zum Teil ohne Seitenangaben) präziser sein und im Text die Seitenreferenz der letzten Ausgabe des Werkes oder des Artikels in Klammern hinzufügen können.

BERNARD SCHUMACHER

Klaus Peter Rippe: *Ethischer Relativismus. Seine Grenzen, seine Geltung.* Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh 1993, 308 S.

Die vorliegende Studie ist eine überarbeitete Göttinger Dissertation, die den Ansprüchen eines spezialisierten Handbuches zum Thema entspricht. Die Doppelkompetenz des Verfassers in Philosophie und Ethnologie erklärt das enorme Sachwissen und das große Spektrum von Autoren und Theorien, die in vorbildlicher Weise dargestellt und kritisch beurteilt werden. Im ersten Teil werden die Grundzüge relativistischer Theorien herausgearbeitet. Die Entwicklung der neueren relativistischen Positionen wird jeweils mit einem Portrait wichtiger Forscherpersönlichkeiten (Edward Westermarck, G.E. Sumner) verknüpft. Die Vieldeutigkeit des «kulturellen Relativismus» und sein Verhältnis zum ethischen Relativismus werden mit Bezugnahme auf Franz Boas, Ruth Benedict und Melville Herskovits belegt. Boas gibt der Wissenschaft eine kulturübergreifende Bedeutung, warnt jedoch gleichzeitig davor, daß auch der «zivilisierte Mensch» ein Gefangener des Ethnozentrismus bleibt. Boas ist demnach kultureller Relativist, aber kein ethischer Relativist. M. a. W.: Er behauptet nicht, daß es *falsch* sei, moralische Urteile zu fällen über Personen, die grundsätzlich andere Werte akzeptieren – eine Position, die von neueren Kritikern ohnehin als unhaltbar zurückgewiesen wird (214); vielmehr empfiehlt er, als gewissenhafter und selbstkritischer Forscher, äußerste Sorgfalt bei Fremdbewertungen. Darin liegt wohl ein nicht-relativistisches Credo zu einem wichtigen Element eines universalisierbaren ethnologischen Berufsethos! Im zweiten Abschnitt widmet sich Rippe den häufig vernachläßigten Problemen der deskriptiven Ethik, deren Erörterung mit einer Liste von in der Literatur genannten moralischen Universalien abgerundet werden. Rippe läßt die Arbeit der Polin Maria Ossowska[1] unerwähnt, obwohl sie im Zusammenhang der deskriptiven Ethik unbedingt zu nennen wäre. Im dritten Abschnitt wird die Vielfalt der Moralvorstellungen vor Augen geführt. Die Kapitel über die Ik, Hopi, Tsonga und Kapauko sind besonders gelungen und geben Einblick in die

[1] Maria Ossowska: *Gesellschaft und Moral. Die historische und soziale Bedingtheit sittlicher Grundhaltungen*, Düsseldorf: Patmos Verlag 1972. Wie polnische Forscher versichern, bildet diese Veröffentlichung nur die Spitze eines Eisberges in polnischer Sprache verfaßter Arbeiten zur Ethik.

Schwierigkeiten ethnologischer Feldforschungen. Anhand dieses Materials werden drei Kandidaten für moralische Universalien – das Verbot des Mordes, des Inzests und die Geltung von Versprechen – einer Prüfung unterzogen, die einen «eingeschränkten Relativismus» (103–106) bestätigt. Gemeint sind in kritischer Anknüpfung an John Dewey jene Einschränkungen, welche die menschliche Bedürfnisnatur (mit Blick auf «sekundäre Bedürfnisse») und die Bedingungen eines stabilen Zusammenlebens auferlegen. Ein Kapitel über die Relativierung der Ethik durch ältere und «neuere» Soziobiologie führt – gemessen an den revolutionären Ansprüchen mancher Verteter – zu einer ernüchternden Bilanz. Biologie kann im Wesentlichen nur sehr grob einige Grenzen dessen, was wir können, konstatieren. Sie kann die Beiträge von Psychologie, Ethnologie und Soziologie nicht ersetzen. Sie leistet lediglich einen Teilbeitrag zur Bestimmung dessen, was man von Menschen fordern kann; darüber, was wir tun sollen, kann sie keine verbindlichen Aufschlüsse geben. Die Einbeziehung der Biologie in die Ethik ist eine triviale Konsequenz des Postulats, alle relevanten erfahrungswissenschaftlichen Ergebnisse zu berücksichtigen. Der vierte Teil gibt einen klaren Überblick über die neuere Ethik-Diskussion. Auch diese Kapitel sind vorbildlich klar organisiert; verschiedene Spielarten des Relativismus und gültige und ungültige Argumente werden sorgfältig unterschieden. Die Kritik an Gilbert Harman macht sich Rippe allerdings etwas leicht. Zwar stellt er korrekterweise fest, daß Harmans Argumente für einen metaethischen Relativismus mit seinem moralischen Internalismus stehen und fallen. Diese Position besagt, daß uns ernsthaft akzeptierte moralische Urteile auch zum Handeln motivieren. Sie deckt sich mit Hares These der Präskriptivität echter Werturteile und wird auch von Harman als Resultat einer Analyse der Moralsprache ausgegeben. Diese linguistische Begründung mag man angreifen. Ich habe es ausführlich im ersten Kapitel meines Buches *Sprachanalyse und Ethik* getan. Rippe übergeht jedoch diese Kritik (obwohl er Frankenas Bedenken gegen eine ausschließliche Begründung des moralischen Internalismus «by small-scale analytical inquiries» zitiert) und begnügt sich stattdessen mit dem Hinweis auf widerspenstige Phänomene. Die internalistische Deutung der Moral wird durch Aufzählung dreier Phänomene (Willensschwäche, irrationale Wünsche und vernünftigerweise geforderte Handlungen, für die der Handelnde nicht motiviert ist) offenbar als «widerlegt» betrachtet. Dies scheint mir ein vorschneller Schluß, der sich vermeiden läßt, wenn wir diese Phänomene bei der Formulierung des moralischen Internalismus berücksichtigen. Ohne die falschen Prätentionen einer linguistischen Begründung können wir den moralischen Internalismus als Postulat der praktischen Verbindlichkeit moralischer Urteile (im Unterschied zur Unverbindlichkeit bloßer Zitate, Berichte oder ironischer Verwendungen) einführen. Dieses Postulat wird mit dem vitalen Interesse begründet, zwischen genuinen und selbstverpflichtenden Verwendungsweisen auf der einen Seite und spielerischen, kolportierenden und anderen praktisch unverbindlichen Verwendungen von Werturteilen auf der anderen Seite zu unterscheiden. Wir können dann sagen, daß ernsthaft akzeptierte moralische Urteile den Urteilenden selber motivieren sollen und es gewöhnlich auch tun, sofern er nicht willensschwach, böswillig oder psychopathisch ist und – damit wird das dritte Phänomen erklärt –

sofern keine schwerwiegenderen (moralischen) Gegengründe vorliegen. Der moralische Internalismus läßt sich demnach so modifizieren, daß er notwendige Bedingungen für die *praktische Verbindlichkeit* moralischer Urteile an alle adressiert, sofern sie nicht von Willenschwäche oder pathologischen Neigungen «übermannt» oder von bösem Willen verdorben sind. Damit würde das Anliegen von Internalisten und Präskriptivisten gerettet, ohne es auf problematische Weise semantisch begründen zu müssen. Ob mit der Betonung der selbstverpflichtenden Rolle ernsthaft akzeptierter Werturteile tatsächlich ein metaethischer Relativismus à la Harman präjudiziert wird, scheint überdies zweifelhaft.

Es ist keine Kunst, auf dem Rücken der gigantischen Vorarbeit von Rippe Einwände zu formulieren. Vermutlich wird der an der Arbeits- und Forschungsstelle für Ethik in Zürich tätige Philosoph inzwischen selber einige Dinge anders sehen. So fehlt z. B. im Register «Pluralismus», obwohl auf S. 218 und 219 Unterschiede zwischen «Relativismus» und «Pluralismus» angedeutet werden. Die für Autoren wie Isaiah Berlin, John Kekes oder Michael Stocker so wichtige Unterscheidung zwischen Pluralismus und Relativismus wird nicht ausführlich behandelt. Auch der sog. Begriffsrelativismus wird nur knapp behandelt. Der «ethische Relativismus» wird rigoros als «*vermeintlicher* ethischer Relativismus» kritisiert, obwohl er sich ohne großen Aufwand in eine Regel der Sorgfalt bei Fremdbewertungen umformulieren ließe. Allerdings ist Rippes Auffassung zuzustimmen, daß konsistente Formen des Relativismus den Status von Metatheorien haben und nicht mit Bestandteilen einer normativen Ethik vermischt werden sollten. Schließlich wird die These von McClinton (218), der Relativismus sei stets eine kognitivistische Theorie, vom Verfasser nicht in Zweifel gezogen, obwohl sie nahelegt, ein ethischer Nonkognitivist könne kein Relativist sein. Ist etwa Charles Stevenson mit seiner Charakterisierung von «disagreements in attitude», die sich im Kern mit keinen anerkannten rationalen Methoden auflösen lassen, nicht der Prototyp eines Methodenrelativisten im zweiten, von Rippe unterschiedenen Sinn? Stevenson betont insbesondere, daß ein echter und unversöhnbarer Konflikt vorliegen kann, selbst wenn kein Meinungskonflikt vorliegt. Rippe (221) scheint jedoch die Anerkennung moralischer *Meinungs*unterschiede als notwendigen Ausgangspunkt des Relativismus zu betrachten.

Es ist kein Kunststück, an einer magistralen Arbeit herumzunörgeln. Unter den deutschsprachigen Neuerscheinungen zur Ethik ist Rippes Buch hervorragend und ohne Einschränkungen zum Studium zu empfehlen.

JEAN-CLAUDE WOLF