

UNIVERSITAS

Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur

Sonderdruck

Jg. 38 (1983)

Ethik zwischen Genetik und Metaphysik

Dr. Dieter Wandschneider, Tübingen
Philosophisches Seminar der Universität

Hatte Kant die Ethik noch auf *reine Vernunft* gegründet, so bahnt sich seit dem frühen 19. Jahrhundert eine Wende an: Vernunft gilt nicht länger als unerschütterbares Fundament moralischer Normen. Im Gegenzug hierzu wird die naturhafte und psychische Verfaßtheit des Menschseins für die Deutung und Begründung von Moral in Anschlag gebracht. Ihren Höhepunkt hat diese Entwicklung gegenwärtig mit dem Auftreten der *vergleichenden Verhaltensforschung* oder Ethologie erreicht, die den Versuch unternimmt, Moralgesetze mit angeborenen, sogenannten ‚moralanalogen‘ Verhaltensweisen bei Tieren in Zusammenhang zu bringen.

Schon tierisches Verhalten, so wird von der Ethologie argumentiert, ist regelgeleitetes Verhalten in dem Sinne, daß die Rangordnungskämpfe innerhalb einer Population gleichsam in einer Form sportlicher Fairneß geführt werden. Es sind in aller Regel keine Beschädigungskämpfe, sondern, wie Lorenz es nennt, ‚ritualisierte Kommentkämpfe‘, die das Leben des Gegners schonen¹. Die ethologische Erklärung solcher moralanaloger Verhaltensformen geht dahin, daß die für die Arterhaltung außerordentlich wichtige *Aggression* in bestimmten Fällen durch genetisch fixierte Hemmungen – wiederum im Dienste der Arterhaltung – blockiert ist. Auch der Mensch, so argumentiert Lorenz, hat eine tierische Vergangenheit und ist von daher bestimmt durch ein stammesgeschichtliches Erbe. Insbesondere hat der Mensch *Aggression*. Aber *Aggression* ist nicht Bosheit; es ist im Grunde nur eine vitale Grundstimmung der höheren Tiere mit ursprünglich arterhaltender Funktion.

Eine Pointe der Lorenzschen Argumentation besteht nun darin, daß der Mensch nicht nur *Aggression* besitzt, sondern auch *Vernunft*, die ihm eine Dimension technischer Möglichkeiten eröffnet und insbesondere *Waffen* in die Hand gegeben hat, deren Vernichtungskraft mit seiner genetischen Instinktausstattung nicht länger harmoniert. Der Mensch ist von Haus aus kein Raubtier, so daß es keiner besonderen Tötungshemmung bedurfte, um die Mitglieder der eigenen Art vor wechselseitiger Vernichtung zu schützen.

Mit der vernunftgegebenen Möglichkeit der Waffenherstellung aber hat sich die Situation entscheidend verändert. Der Mensch besitzt jetzt Raubtierwaffen, jedoch ohne die genetische Tötungshemmung des Raubtiers².

Hier rät Lorenz, aus der *Erkenntnis* dieser soziobiologisch bedrohlichen Konstellation Konsequenzen zu ziehen, etwa in der Weise, daß für eine geordnete Abfuhr der Aggression gesorgt wird, bevor sie sozial schädlich werden kann³.

Zweifellos hat die vergleichende Verhaltensforschung hochinteressante Einsichten über die genetische Seite menschlichen Verhaltens erbracht, die ein besseres Verständnis seiner naturhaften Triebfedern ermöglichen, daraus resultierende Gefahren sichtbar machen und Chancen ihrer Überwindung zeigen. Nur hat das nichts mit Ethik zu tun, wenn Ethik wesentlich die Frage zu klären hat, was vom Menschen und seinem Handeln *begründetermaßen gefordert* werden kann. Ethologie ist als solche noch nicht Ethik, d. h. sie erforscht *lediglich faktische* Formen angeborenen Verhaltens in der Natur und kann von daher nichts für das *Begründungsproblem* ethischer Normen beitragen.

Sprachethik bei Habermas und Apel

Die Frage der Normenbegründung steht demgegenüber im Zentrum des von J. Habermas entwickelten Ansatzes, der in der gegenwärtigen Ethikdiskussion eine bestimmende Rolle gespielt hat⁴.

Eine elementare Form von Ethik, so wird argumentiert, liegt bereits der inhärenten *Logik* der Sprache zugrunde – ein Gedanke, der zuvor schon von K. O. Apel sowie in dem auf P. Lorenzen zurückgehenden ‚Konstruktivismus‘ entwickelt worden ist. Wer nach moralischen Grundnormen sucht, findet sie, so Habermas, im Rückgang „auf Grundnormen der vernünftigen Rede“⁵, die in Reinheit freilich erst in der sogenannten *idealen Sprechsituation* sichtbar werden⁶: Das Ideal unverzerrter Kommunikation, das hiermit kontrafaktisch unterstellt wird, involviert ethische Sprachnormen, ohne deren Beachtung nicht sachlich argumentiert werden könnte.

Damit ist zunächst soviel deutlich, daß die Bedingungen der idealen Sprechsituation jedenfalls für Argumentationszusammenhänge oder ‚Diskurse‘ konstitutiv sind. Wer argumentiert, hat sich folglich immer schon der für das Gelingen von Diskursen vorauszusetzenden ‚Ethik‘ unterstellt.

Hier meldet sich indes ein Bedenken bezüglich der *Tragweite* solcher Erwägungen. Gilt die Ethik des Diskurses, so fragt man sich, nicht lediglich für

Diskursteilnehmer, für die an Erkenntnis Interessierten? *Muß* man aber an Erkenntnis interessiert sein? Droht hier nicht eine Partikularisierung der Moral im Sinne einer Beschränkung auf Diskursteilnehmer? Die moralischen Forderungen hätten, mit anderen Worten, dort ihre Grenze, wo der Diskurs endet. Die Grenzen des Diskurses wären auch die Grenzen der Moral, was zweifellos nicht unserem intuitiven Vorverständnis von Moral entspricht.

Die Frage ist, ob und gegebenenfalls wie dieser Konsequenz zu entgehen ist. In diesem Zusammenhang ist an den wichtigen Gedanken K. O. Apels zu erinnern, wonach die Gemeinschaft der Diskursteilnehmer praktisch mit der gesamten Menschheit zusammenfällt. Im Zentrum steht hierbei das sogenannte *Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, dem als solchem *transzendentalpragmatische* Funktion zukommen soll: ‚Pragmatisch‘ ist die an Peirce und Wittgenstein anknüpfende Auffassung, daß wir immer schon in Kommunikationszusammenhängen existieren; ‚transzendental‘ ist Apel zufolge der Umstand, daß die dem Regelsystem der Sprache zugrundeliegende *Logik konstitutiv* für Kommunikation *überhaupt* ist⁷ und damit allgemeinste Normen *allen* sprachlichen Verhaltens voraussetzt⁸. Da der *Sinn* sprachlicher Äußerungen grundsätzlich kein privater Sinn, sondern *qua Sprachlichkeit* auf universelle Verständlichkeit hin konzipiert ist, darum ist mit Kommunikation stets auch der *Anspruch auf Sinnklärung* verbunden. Und in diesem Sinne sind *wir alle*, ob wir wollen oder nicht, als Sprachbenutzer virtuell auch Teilnehmer eines Diskurses, der mit der Sinnauslegung von Sprache befaßt ist.

Apels Überlegungen nötigen so in der Tat zur Annahme eines universellen ‚Menschheitsdiskurses‘; Apel selbst spricht vom „Apriori‘ der *unbegrenzten* Kommunikationsgemeinschaft“⁹, die als solche zugleich eine „unbegrenzte Gemeinschaft der *Argumentierenden*“¹⁰ ist und damit von vornherein jener Ethik untersteht, die, wie dargelegt, für alle Argumentation notwendig vorausgesetzt ist. Die mit der Sprachlichkeit der Kommunikationsgemeinschaft immer schon involvierte Ethik repräsentiert universelle Grundnormen in dem Sinne, daß diese nicht nur den Teilnehmern faktischer Diskurse, sondern prinzipiell jedem, der Sprache verwendet, und das heißt allen vernünftigen Wesen, angesonnen werden können.

Dieser wichtige Apelsche Gedanke, der den Übergang von der beschränkten Gruppe je faktischer Diskursteilnehmer zur unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft vermittelt, ist von Habermas schon bald übernommen worden und hat seinen Niederschlag in der schon angedeuteten Auffassung der ‚idealen Sprechsituation‘ gefunden. Das hiermit verbundene Anliegen geht,

recht verstanden, also nicht dahin, ideale Diskurse vorzuführen¹¹, sondern die für reale praktische Diskurse verbindlichen *Normen zu begründen*.

Entscheidend ist Apel zufolge, daß so in transzendentaler Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit sachlichen Argumentierens überhaupt, eine schlechterdings *unhintergehbare Basis* philosophischer Begründung freigelegt werden kann, die, wie dargelegt, zugleich die Grundlage ethischer Normenbegründung abgeben soll. Die „Nichthintergebarkeit“¹² der allem Argumentieren zugrundeliegenden Logik kommt schlagend darin zum Ausdruck, daß diese nicht sinnvoll bestritten werden *kann*. Denn jedes Bestreiten, das ernstgenommen werden will, muß selbst argumentieren und setzt damit immer schon dasjenige, was es bestreitet, nämlich Logik, *voraus*. Der vom ‚kritischen Rationalismus‘ Popper-Albertscher Prägung erhobene Einwand, daß die Option für Rationalität ihrerseits eine irrationale Entscheidung sei¹³, wird von Apel daher zurecht zurückgewiesen¹⁴.

Mit der transzendentalen Unhintergebarkeit der Rationalität ist so etwas wie eine letzte Grundlage aller Argumentation gesichtet, die mit Kant ein ‚Faktum der Vernunft‘ genannt werden könnte¹⁵, ein ‚Faktum‘ freilich, das entsprechend seiner *Unhintergebarkeit* nicht empirischer Natur ist, sondern *ontologisch-metaphysischen* Status besitzt. In Apels Gedanken der ‚Letztbegründung‘ ist so gleichsam ein metaphysisches Fundament der Sprachethik entdeckt.

Kritik am transzendentalpragmatischen Ansatz

Bei aller Triftigkeit der Apelschen Argumentation bleibt gleichwohl ein schwerwiegender Zweifel zurück: Sind mit den transzendentalpragmatisch begründbaren Normen *sprachlichen* Verhaltens wirklich auch schon *Handlungsnormen* gesichert? Gibt die Sprachethik im Sinne Apels nicht lediglich an, wie geredet und argumentiert, nicht hingegen, wie gehandelt werden sollte? – und eben darum wäre es in ethicus ja wohl zu tun.

Apel selbst bestreitet eine solche Beschränkung der Sprachethik: Mit dieser sei nicht nur der Anspruch verbunden, Argumentation, „sondern darüber hinaus alle menschlichen *Ansprüche* (auch die impliziten Ansprüche von Menschen an Menschen, die in Handlungen und Institutionen enthalten sind) zu *rechtfertigen*. Wer argumentiert, der anerkennt implizit alle möglichen *Ansprüche* aller Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft, die durch ver-

nünftige Argumente gerechtfertigt werden können (sonst würde der Anspruch der Argumentation sich selbst thematisch beschränken)“¹⁶.

Hierbei ist Kommunikation freilich wiederum vorausgesetzt. Aber zu fragen ist doch: Können die Kommunikationsnormen *auch dem* angemessen werden, der sich der Kommunikation verweigert und aufs Handeln zurückzieht? Doch wohl nicht. Die Begründung von *Handlungsnormen* ist erst dann wirklich gelungen, wenn ein solcher Ausweg, sich der ethischen Forderung zu entziehen, nicht mehr möglich ist. ‚Ethisch‘ können, in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Sprachgebrauch, nur solche Normen heißen, die *universellen* Verpflichtungscharakter haben, und ein solcher Anspruch ist von der Sprachethik her ersichtlich nicht zu begründen.

Dieser Mangel der Sprachethik, daß sie die Grenzen der Sprache nicht zu überwinden vermag, erklärt deren eigentümliche Irrealität, die von moralischen Abgründen so gar nichts zu wissen scheint¹⁷. Auf der anderen Seite liegt der Apelschen Auffassung eine durchaus plausible Intuition zugrunde, die etwa dahin charakterisiert werden kann, daß wir nicht nur Naturwesen, sondern wesentlich Vernunftwesen sind, deren Handeln dementsprechend durch Vernunft bestimmt sein sollte – freilich nicht durch eine ‚monologisch‘ eingeschränkte Vernunft. Ethisch relevant – ebendies macht das Apelsche Pathos einer *Transformation* kantischer Vernunftethik aus – kann nur eine Vernunft sein, die dem Tatbestand der *Intersubjektivität* Rechnung trägt. Daß unter diesem Aspekt zunächst und vor allem an das Phänomen der Sprache gedacht wurde, ist nur naheliegend. Wenn sich nun gezeigt hat, daß die Sprachethik als Ethik nicht zureicht, so ist daraus die Konsequenz zu ziehen und zu prüfen, ob und wie jener Apelschen Intuition möglicherweise angemessener zu entsprechen wäre.

Der Subjektcharakter praktischer Vernunft

In diesem Zusammenhang ist wesentlich, daß mit dem Begriff der Intersubjektivität immer schon der *Subjektcharakter* interagierender Individuen unterstellt ist. Dabei ist entscheidend, daß menschliche Subjektivität nicht als selbstlose Instinktorganisation, sondern kraft Selbstreflexion in der Weise *selbstbewußter Vernunft* existiert. Aber gerade als Selbstbewußtsein ist sie, wie vor allem Hegel deutlich gesehen hat, von vornherein auf *anderes Selbstbewußtsein* bezogen: Gerade in der ausdrücklichen *Selbstgewißheit* ist zugleich das Bewußtsein des Mangels enthalten, *bloß* Subjekt zu sein, und so das *existen-*

tielle Bedürfnis nach Anerkennung durch andere Subjekte mitgesetzt: „Das Selbstbewußtsein“, sagt Hegel, „ist nur als ein Anerkanntes“¹⁸. Nur in der Weise des Anerkanntseins kann das Selbst auch für andere Selbst existieren und solchermaßen *auch objektive Existenz als ein Selbst* haben. ‚Anerkennen‘ können aber nur vernünftige Wesen, die als solche ihrerseits Selbstbewußtsein haben und der Anerkennung bedürfen. Im Begriff des Subjekts liegt so von vornherein das Bezogensein auf andere Subjekte in der Weise *wechselseitiger Anerkennung als vernünftiger Selbst*.

In diesem aus dem Subjektbegriff selbst herleitbaren Postulat ist ein *elementares Prinzip der Intersubjektivität* und damit auch praktischer Vernunft gefunden, die so nicht länger auf Sprachlichkeit beschränkt bleibt. Das Anerkennungsprinzip repräsentiert vielmehr einen in der Struktur von Subjektivität mitgesetzten Anspruch, der sich demgemäß auf *sämtliche* Interaktionen menschlicher Subjekte, also auch und gerade Handlungen, erstreckt und so als die eigentliche *Basis* ethischer Normenbegründung verstanden werden muß¹⁹.

In der Tat: Wenn das Subjekt, im Sinne des explizierten Anerkennungsprinzips, als Subjekt den Anspruch erhebt, als ein vernünftiges Selbst anerkannt zu werden, so hat es sich damit immer schon einem *generellen Vernunftanspruch* unterstellt, an dem es sich – nicht nur hinsichtlich seines Redens, sondern auch in bezug auf sein Handeln – messen lassen muß: *Darum* kann jeder bezüglich seiner Handlungen zur Rede gestellt und von ihm eine Rechtfertigung im Sinne der Subsumtion unter vernünftige Normen gefordert werden. Selbstverständlich kann er sich auch hier dieser Forderung *verweigern*; aber *entziehen* kann er sich ihr solchermaßen nicht, weil sie, recht verstanden, ein Konstituens seiner *eigenen* Subjektivität ist, solange er Wert darauf legt, überhaupt als Subjekt, d. h. als vernünftiges Selbst anerkannt zu werden.

Erst von daher kann weiter auch der ethische Status von *Sanktionen* einsichtig werden, der in sprachethischer Perspektive wesentlich ungeklärt bleibt. Werden Sanktionen als äußerlich auferlegte Zwangsnormen gefaßt, so ist die Frage ihres moralischen Charakters im Grunde bereits negativ entschieden, da *Zwang*, sofern er nicht anderweitig legitimiert ist, das Subjekt als Naturding behandelt und in solcher Verdinglichung seinen Anspruch, als *Subjekt* anerkannt zu werden, verletzt. Kann Zwang hingegen aus dem Anerkennungsprinzip begründet werden, so hat er moralischen Status, eben Sanktionscharakter. Was heißt das aber? Nun, wenn das Subjekt konstitutiv der Anerkennung *als* Subjekt durch andere Subjekte bedarf, dann ist diesen damit die Möglichkeit gegeben, einem Anerkennungsanspruch Nachdruck zu verleihen, indem umge-

kehrt mit *Anerkennungsentzug* gedroht wird. Der Begriff der Sanktion im Sinne des Anerkennungsentzugs ist demgemäß im Subjektcharakter praktischer Vernunft selbst fundiert. Sanktionen treffen das Subjekt in seinem Selbstbewußtsein und üben dadurch einen Zwang aus, der zwar die Form äußerer Gewalt annehmen kann, aber nicht muß. Hier wird über die *Begründbarkeit* ethischer Normen hinaus, auch die Möglichkeit ihrer *Durchsetzung* einsichtig, die somit kein kontingentes, *außerethisches* Moment darstellt, sondern schon im Begriff praktischer Vernunft mitenthalten ist.

Eine weitere Konsequenz des Anerkennungsprinzips wird im Zusammenhang mit der Frage, was *berechtigte Interessen* sind, deutlich. Die formale Antwort von Kant bis Habermas lautet, daß dies wesentlich *verallgemeinerungsfähige* Interessen sind. Was bedeutet das aber im Fall *gegensätzlicher* Ansprüche, die als solche ja *nicht beide* verallgemeinerbar sein können?

Nehmen wir etwa an, daß ein Pianist und ein Wissenschaftler in nebeneinanderliegenden Wohnungen leben. Der Pianist hat ein berufsbedingtes Interesse an Klavierübungen; der Wissenschaftler umgekehrt an Ruhe. Keines von beiden ist verallgemeinerbar. Gleichwohl ist man geneigt, beiden eine gewisse Berechtigung zuzugestehen. Dieser Meinung sind auch die beiden Nachbarn selbst und schließen in diesem Sinne einen *Kompromiß*, d. h. sie vereinbaren geregelte Übungs- und Ruhezeiten.

Habermas indes kann im Kompromiß nur eine „Abstimmung nichtverallgemeinerungsfähiger Interessen auf der Grundlage gleichgewichtiger Machtpositionen“ sehen²⁰. Wäre er dies, so wäre er unter ethischem Aspekt allerdings irrelevant. Die Praxis lehrt freilich, daß beständig Probleme dieser Art auftreten und dann nicht Machtsprüche, sondern durchaus ethische Lösungen erheischen. Daß solche Lösungen auf der Grundlage des Anerkennungsprinzips sehr wohl möglich sind, leuchtet unmittelbar ein: Zwar sind in dem angegebenen Beispiel die Interessen der Kontrahenten in der Tat nicht verallgemeinerungsfähig. Aber grundlegender noch als die Universalisierbarkeitsforderung ist das Postulat wechselseitiger Anerkennung, und von daher ist der Kompromiß tatsächlich auch ethisch *gefordert*.

Wird im Anerkennungsprinzip von aller Kontingenz abstrahiert, so führt dies zuletzt auf die Idee eines für alle gleichermaßen verbindlichen *Rechts*. Das vernünftige Subjekt rein als solches soll anerkannt werden und nicht, weil es das größte, stärkste, schönste Individuum ist. Mag das Recht selbst, als positives Recht, auch Kontingenzen enthalten, etwa bestimmte gesellschaftliche Gruppen bevorzugen; seiner Idee nach ist es gleichwohl überindividuell und

trägt so der im Anerkennungsprinzip enthaltenen Forderung der Wechselseitigkeit in institutionalisierter, objektiver Form Rechnung. Es ist darum, mit Hegel zu reden, die Sphäre des ‚objektiven Geistes‘.

Dialektik der Anerkennung

Bei unmittelbaren Interaktionsprozessen im „Nahhorizont“²¹ von Subjekten ist ein wesentlich *antagonistischer* Zug nicht zu übersehen. Der wechselseitige Anspruch, als vernünftiges Selbst anerkannt zu werden, hat durchaus existentiellen Charakter und ist beständig in Gefahr, dramatische Formen anzunehmen. Insofern spricht Hegel vom „Kampf“ um Anerkennung, der geradezu ein „Kampf auf Leben und Tod“ sei²².

Es wäre völlig verfehlt, diesen Tatbestand harmonistisch zu verkürzen. Als ein Selbst ist das Subjekt einerseits selbstisch für sich, autonom, unabhängig von den anderen Selbst; und zugleich ist es, eben um dieses selbstische Subjekt sein zu können, existentiell auf die Anerkennung durch die anderen Subjekte angewiesen. Das Selbst konstituiert sich gleichsam im Spannungsfeld zweier Extreme, die kurz als *Egoität*²³ und *Sozialität* bezeichnet werden mögen, und die Gesellschaft existiert ihrerseits in der Weise einer prekären Balance reziproker Anerkennung, die sich *im Antagonismus* selbstischer Subjekte beständig neu herstellen muß. Erst von daher werden *Sinn und Notwendigkeit von Ethik* einsehbar. Fehlverhalten, Egoismus, Bosheit: Das gibt es – wie vor allem W. Schulz immer wieder hervorgehoben hat²⁴ – erst auf der Ebene selbstischer Subjektivität als Folge jener Ambivalenz von Egoität und Sozialität, die ebenso im Subjektcharakter praktischer Vernunft gründet wie auf der anderen Seite des Anerkennungsprinzip und die nun zu einer *Dialektik der Anerkennung* führt, die menschliches Handeln in seiner ganzen Abgründigkeit zeigt.

Dem in der Subjektivität angelegten Widerstreit von Egoität und Sozialität entspricht die allem Tun inhärierende *Verlockung*, den eigenen Anerkennungsanspruch unter *Mißachtung* der Anerkennungsansprüche anderer durchzusetzen. Freilich kann dies nur auf eine *scheinhafte* Selbst-Verwirklichung hinauslaufen, denn die Verbindlichkeit des Anerkennungsprinzips ist durch dessen *Mißachtung* ja nicht außer Kraft gesetzt. Aber in der Perspektive selbstischer Subjekte ist dieser Schein, mit Kants Wort, gleichsam ‚unhintertreiblich‘, insofern die Forderung, sich eben auch als ein Selbst zu bewähren und durchzusetzen, ihrerseits unaufhebbar ist. Das Subjekt, das die immanente Spannung von Egoität und Sozialität durch völliges Aufgehen in Sozialität

zu lösen suchte, würde sich zugleich als Subjekt aufgeben: Altruismus kann nicht schlicht an die Stelle von Selbstbehauptung treten; Sozialität kann nicht Entselbstung bedeuten. Und von daher ist das handelnde Subjekt beständig in Versuchung, die ihm als Subjekt auferlegte Selbst-Verwirklichung kurzschlüssig in egoistischer Verkehrung des Anerkennungsprinzips zu suchen. Formen von Gewalt, Betrug, Grausamkeit usf. sind in diesem Sinne als Ausdruck egoistisch pervertierter Subjektivität zu begreifen.

Metaphysische Dimension von Ethik

Diese Dialektik von Egoität und Sozialität, die ihren Grund in der Verfaßtheit der Subjektivität hat, verweist, so will scheinen, letztlich in eine *meta-physische* Dimension von Ethik, insofern ‚Menschsein‘ in einem wesentlichen Sinne nicht mehr aus seiner bloß *physischen* Existenz verstehbar ist. Gerade die Formen moralischen Fehlverhaltens bezeugen, daß die Dringlichkeit von Ethik nicht aus der auch dem Menschen noch anhaftenden Natürlichkeit, sondern einzig und allein aus seiner *Vernünftigkeit selbst* entsteht²⁵. Das Tier im Menschen ist nur aggressiv, nicht böse.

Erst mit der Intellektualität des Menschen ist eine ontologisch qualitativ neue Ebene betreten, auf der mit der Ermöglichung von Freiheit und Gerechtigkeit ineins auch die beständige Gefahr egoistischer Perversion gegeben ist²⁶. Mit dem Autonomiebewußtsein selbstbewußter Vernunft erwacht so nicht nur das Bedürfnis nach wechselseitiger Anerkennung der Subjekte, sondern zugleich werden metaphysische Abgründe sichtbar, die in physischer Perspektive nicht einmal erahnbar sind. Im Anspruch autonomer Vernunft ist immer schon der Keim der Selbstverkehrung in Größenwahn und Machtrausch mit angelegt. Mit Vernunft ist auch *das Böse*, als Verkehrung der Vernunft in Widervernunft, gesetzt.

Dieser Tatbestand ist, soweit ich sehe, in den heute bestimmenden Ethikansätzen – W. Schulz bildet hier eine Ausnahme – so gut wie völlig verkannt, was angesichts der bedrängenden Probleme manifester Unmenschlichkeit eigentlich erschrecken muß. Es ist einfach philosophisch naiv, die Menschen qua Vernunft schon für diejenigen zu halten, die guten Willens sind²⁷.

Wenn zuvor von einer *metaphysischen* Dimension der Ethik gesprochen worden war, so ist damit dem Umstand Rechnung getragen, daß die mit dem Problem ethischer Begründung befaßte Argumentation hier auf einen *ontologisch* relevanten Tatbestand gestoßen ist, der in der Verfaßtheit praktischer

Vernunft gründet. Alle Normenbegründung hat so gesehen eine wesentlich metaphysische Basis in dem, was Kant das ‚Faktum der Vernunft‘ genannt hat. Nicht physische Ordnungen, sondern allein eine Metaphysik der Vernunft kann, sofern die entwickelten Überlegungen zutreffen, für eine philosophische Grundlegung der Ethik in Frage kommen.

Entscheidend ist, daß es prinzipiell keinen außervernünftigen Standpunkt geben kann, von dem her Vernunft selbst noch begründet werden könnte, insofern Begründen immer schon Vernunft voraussetzt. Mit dieser Einsicht in die *Unhintergebarkeit* der Vernunft wird ein letztes Fundament aller Argumentation überhaupt erkennbar – hier wäre an Apels Letztbegründungstheorem zu erinnern –, und von daher ist eine Metaphysik der Vernunft nicht einfach nur: Ontologie aus reinen Begriffen, sondern auch Metaphysik im emphatischen Sinne, verstanden als Philosophie eines letztlich Unhintergebaren.

Was die Ethik selbst betrifft, so ist festzustellen, daß mit einer Metaphysik der Vernunft nicht nur ein fester Boden ethischer Begründung gefunden ist, sondern darüber hinaus auch so etwas wie ein *metaphysischer Sinn von Ethik* erkennbar wird. Die Vernunft ist das schlechthin Gute und zugleich die Möglichkeit des Bösen. Sie erscheint so als der metaphysische Ursprung des Bösen in der Welt, und es wäre ein schrecklicher Irrtum, dies zu einem ‚sogenannten Bösen‘, das nur die aus der Naturhaftigkeit des Menschen stammende Aggression sein soll, zu verharmlosen. Der Gegensatz des Guten und des Bösen ist nicht der von Vernunft und Natur, sondern bricht *innerhalb der Vernunft selbst* auf.

Der alte, keineswegs nur christliche Gedanke der *Erbsünde* scheint einer solchen Ahnung zu entstammen, daß auch das Böse wesentlich in der Vernunft, als einer in ihr selbst liegenden Möglichkeit, gründet, als das im Positiven von vornherein mitgesetzte Negative. Als Negatives hat es zwar keinen Bestand aus sich selbst, sondern lebt ebenso vom Positiven, wie das Verbrechen nur auf Kosten der Gerechtigkeit existieren kann; aber das Positive trägt stets auch den Keim des Negativen in sich: gleichsam als die Möglichkeit seiner Deformation und Verkehrung, so wie eine auf freies Vertrauen gegründete Ordnung konstitutiv die Möglichkeit des Vertrauensbruchs einschließt. Diese fundamentale Zweideutigkeit praktischer Vernunft ist m.E. in biologischen, transzendentalpragmatischen oder auch vertragstheoretischen Positionen entscheidend verkürzt und stellt damit eine Herausforderung der Ethik dar, der philosophisch erst noch zu entsprechen wäre.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Lorenz, K.: Das sogenannte Böse. München 1981. S. 110 ff. – ² Ebd. S. 225 ff. – ³ Ebd. S. 247 ff. – ⁴ Vgl. hierzu auch Wandschneider, D.: Der Begriff praktischer Vernunft in objektivistischer, formalistischer und kognitivistischer Verkürzung. In: Zeitschr. f. philos. Forsch. 31. 1977. – ⁵ Habermas, J.: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt/M. 1973. S. 152. – ⁶ Vgl. Habermas, J.: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: Habermas, J./Luhmann, N.: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt/M. 1971. S. 136 ff. – *ders.*: Wahrheitstheorien. In: Fahrenbach, H. (Hrsg.): Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag. S. 252 ff. – *ders.*: Nachwort zu ‚Erkenntnis und Interesse‘. Frankfurt/M. 1973. Einleitung zur Neuausgabe von ‚Theorie und Praxis‘. Frankfurt/M. 1974. – *ders.*: Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/M. 1981. S. 47 ff. – ⁷ Vgl. Apel, K. O.: Transformation der Philosophie. Frankfurt/M. 1973. Bd. II, S. 406. – ⁸ Ebd. S. 399. – ⁹ Ebd. S. 412. – ¹⁰ Ebd. S. 411, meine Hervorhebung. – ¹¹ z. B. Luhmann, N.: Systemtheoretische Argumentationen. In: Habermas, J./Luhmann, N.: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. S. 328 ff. – ¹² Apel, K. O.: Transformation II. S. 422, auch S. 410 f. – ¹³ Ebd. S. 412. – ¹⁴ Vgl. auch Götz, W.: Begründungsprobleme der praktischen Philosophie. Stuttgart 1978. – ¹⁵ Apel, K. O.: Transformation II. S. 417 f. – *ders.*: Sprechakttheorie, S. 127 f. – ¹⁶ Apel, K. O.: Transformation II. S. 414 f.; vgl. auch Apel, K. O.: Sprechakttheorie. S. 123 f. – ¹⁷ Vgl. auch Schulz, W.: Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen 1974. S. 647, 722. – ¹⁸ Hegel. Werkausgabe. Frankfurt/M. 1969–71. 3. 145. – ¹⁹ Ein Gedanke, der kürzlich von L. Siep, (‚Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie‘. Freiburg, München 1979) als konstitutiv für die praktische Philosophie des frühen Hegel herausgestellt worden ist, allerdings nicht systematisch weiterverfolgt wird. – ²⁰ Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns. S. 61. – ²¹ Schulz, W.: Philosophie, S. 791 ff. – ²² Hegel. 3. 149; vgl. auch Bd. 10. § 431 Zus., § 432 u. Zus. – ²³ Zur Bestimmung von ‚Egoität‘ vgl. auch Schulz, W.: Philosophie. S. 724 f. – *ders.*: Ich und Welt. Pfullingen 1979. S. 81, 127. – ²⁴ Schulz, W.: Philosophie. S. 386, 719 f., 724 ff. – *ders.*: Ethisches Handeln – heute. In: Hübscher, A. (Hrsg.): 56. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 1975. S. 8, 14. – *ders.*: Ich, S. 183 ff. – ²⁵ Vgl. Schulz, W.: Philosophie. S. 726. „Der Initiator... (ist) der Geist, der sich hier selbst pervertiert“. – ²⁶ Vgl. auch Liebrucks, B.: Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel. In: Riedel, M. (Hrsg.): Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Frankfurt/M. 1975. Bd. 2. S. 17. – ²⁷ Vgl. Schulz, W.: Philosophie. S. 722. „Jede Ethik, die von der Tatsache der Verderbtheit des Menschen abzusehen sucht, bleibt eine Angelegenheit lebensfremder Intellektualität... Das besagt aber...: Die Ethik hat die Frage nach dem Bösen aufzunehmen“.

Der Beitrag geht auf einen am 24. 6. 1983 an der Gesamthochschule Kassel gehaltenen Vortrag zurück.

Zum Autor

Dr. Dieter Wandschneider, Universität Tübingen. Studium der Physik und Philosophie an den Universitäten Bonn, Würzburg, Hamburg, Tübingen. Dipl.-Phys.; Privatdozent für Philosophie an der Universität Tübingen seit 1978. 1982/83 Lehrstuhlvertretung in Hamburg. 20 Veröffentlichungen in Fachzeitschriften. Bücher: Formale Sprache und Erfahrung. Stuttgart 1975. – Raum, Zeit, Relativität. Frankfurt/M. 1982.