

Das Begründungsproblem in der Ethik

Gerhard Gotz, Wien

(Vortragsgrundlage, September 2000)

1.) Aufgabe der Ethik

Ethik ist eine Teildisziplin der Philosophie, so benannt seit Aristoteles, der Sache nach bereits bei Platon da. Sie ist die methodische Suche nach unrelativierbaren Werten, die das menschliche Handeln – trotz seiner individuellen Verschiedenheit – auf allgemeingültige Weise leiten sollen. Wenn wegen der Unterschiede von Personen und gesellschaftlichen Verhältnissen eine Vielzahl solcher Werte auftreten, dann müssen sie dem Anspruch der Ethik nach doch wieder unter einem übergeordneten Grund zusammenstimmen usw., bis hinauf zu einem unüberbietbar höchsten, umfassendsten Grund. Aufgabe der Ethik ist also die Letztbegründung menschlicher Praxis.

Ohne harmonischen, systematischen Zusammenhang unter einer Letztbegründung würden sich die verschiedenen Werte gegenseitig mehr oder weniger ausschließen und relativieren; uneingeschränkt sinnvolles, wahrhaft gutes Handeln wäre unmöglich. Die faktisch bestehenden Wertkonflikte zwischen Individuen und Gruppen wären ein prinzipiell unvermeidliches Problem. Eine Ethik, die auf die Absolutheit ihres angestrebten Zieles von vornherein verzichtet, resigniert nicht nur vor der faktischen Unvereinbarkeit von Werten, sondern sanktioniert sie auch noch ungeprüft als einzig sinnvollen Zustand.

Soll das Handeln des einzelnen menschlichen Individuums uneingeschränkt sinnvoll sein können, darf es auch durch andere Sinnebenen nicht prinzipiell in Frage gestellt werden. Der Sinn individueller Praxis muß übereinstimmen können mit dem Sinn des Zusammenlebens von Menschen in Gruppen, Gemeinschaften, Gesellschaften, Staaten, Kulturen, ja mit dem Sinn der ganzen Menschheit und ihrer Geschichte. Die Menschheitsgeschichte wiederum muss übereinstimmen mit dem Sinn der Natur, in der sie sich abspielt. D.h.: die individuelle Praxis lässt sich philosophisch ausreichend nur im Gesamtsinn alles Seienden begründen. Das Begründungsproblem der Ethik führt unaufhaltsam zur Frage nach dem Absoluten.

2.) Der Gegensatz zwischen Philosophie und Praxis

In der bisherigen Geschichte der Menschheit wird es wohl kaum Personen gegeben haben, deren Praxis sich methodisch konsequent aus einer derart umfassenden und fundamentalen Begründung heraus vollzogen hat, ausgenommen vielleicht eine handvoll Philosophen, die sich aber in vieler Hinsicht wieder untereinander nicht über die Letztbegründung und/oder deren praktische Konsequenzen einig waren. Der Konflikt praxisleitender Wertvorstellungen, wie er im Zusammenleben der Menschen immer wieder aufbricht, setzt sich – gewissermaßen in verschärfter, weil theoretisch konzentrierter und explizierter Form – auf der philosophischen Ebene fort. Der Versuch einer alle praktischen Wertmaßstäbe selektierenden und harmonisierenden Letztbegründung scheint insofern völlig unsinnig zu sein, als die Praxis selbst gar nicht auf seinen ungewissen Erfolg warten kann und will.

Praxis vollzieht sich offensichtlich auch ohne gelungene philosophische Letztbegründung. Wenn es der Philosophie dennoch um konsequente Letztbegründung gehen muss, entkoppelt sie sich anscheinend von der Praxis und entschwindet in rein theoretische Höhen, die mit dem alltäglichen Leben und Zusammenleben der Menschen nichts mehr zu tun haben.

3.) Die menschliche Praxis

Was sind hingegen die wirklichen Antriebskräfte der menschlichen Praxis? Wohl primär die leiblichen Bedürfnisse, die mit Selbstverständlichkeit und ohne philosophische Umwege ihre Befriedigung einfordern und das Lebewesen zur Aktivität treiben. Aber ist die praktische Tätigkeit des Menschen ein ganz spontanes Geschehen ohne alle Theorie? Ist menschliche Praxis ein bloßer Naturvorgang?

Keineswegs! Der Mensch hat nicht nur ein unmittelbares Bewusstsein von sich und seiner Umwelt, von seinen Trieben und Triebzielen; seine Bedürfnisse setzen sich nicht fraglos in gezielte Aktivität um: sondern es schiebt sich das Wissen von sich selbst und der eigenen Beziehung zur Außenwelt dazwischen. Menschliche Reflexion weiß nicht nur das Gewusste, sie weiß es als Gewusstes, weiß es in Relation auf das eigene Wissen. Menschliche Reflexion ist immer auch Wissen vom eigenen Wissen, Selbstreflexion. Als solche macht sie in sich den Unterschied zwischen sich selbst als dem sinnlich Wissenden (Wahrnehmenden) und den äußeren Gegenständen als dem Gewussten (Wahrgenommenen), zwischen Ich und Außenwelt. Sie macht diesen Unterschied in sich heißt: sie weiß von beiden Seiten dieses Unterschiedes, hat die ganze Differenz im eigenen Wissen.

Das Ich ist also sowohl einzelnes sinnliches Lebewesen im Unterschied zu seiner Um- und Außenwelt, als auch das beide und ihre aneinander veränderliche, wechselnde Relation umfassende Wissen. Der Mensch ist als ein sich wissendes Lebewesen einzeln und allgemein zugleich, lebt durch seine Selbstreflexion nie nur in der Gegenwart seiner sinnlichen Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung, sondern schweift mit seinem Wissen immer auch in seine Vergangenheit und Zukunft aus, um sie reflektierend auf einander zu beziehen.

Wird eine vom Trieb geforderte Aktivität in solcher Reflexion vorweggenommen, so kann sie sich umso weniger spontan vollziehen, je allgemeiner das Wissen ist, je mehr es in sich umfasst, in je mehr Bezüge es die vorgestellte Tätigkeit bringt, kurz: je mehr es überlegt, ob und wie es die Handlung setzen soll. Dadurch wird der physiologische Zwang zur Aktivität umgewandelt in eine mehr oder weniger große Vielfalt von Möglichkeiten. Eine Handlung kann jetzt oder später gesetzt, kann besser überlegt und vorbereitet werden, oder auch ganz unterlassen, wenn das Wissen auf wichtige Einwände stößt.

Das Spezifische an der menschlichen Aktivität ist, dass sie aus Reflexion heraus erfolgt. Umgekehrt: nur sofern sie reflektierte, überlegte, bewusst motivierte Tätigkeit ist, ist sie menschliche Handlung, Element von Praxis. Praxis ist nie ohne Theorie.

Der Mensch muss also, um wirklich zu handeln, aus bewussten, gewussten Möglichkeiten auswählen. Es ist der reflexive Auswahlprozess, der sich beim Menschen bis zu einem gewissen Grad des physischen Anspruchs zwischen den Trieb und die Handlung hineinschiebt. Erst wenn die Wahl aus den Handlungsmöglichkeiten getroffen ist, kann wirklich gehandelt werden.

Wie kann aber die Wahl getroffen werden? Jedenfalls nicht ohne dass das Ich einen Grund findet oder gelten lässt, der eine bestimmte Möglichkeit vor den anderen auszeichnet. Ein solcher praktischer Grund ist eine Zielvorstellung, ein Zweck, an dem die möglichen Handlungen

als Wege oder Mittel gemessen werden. Die zweckmäßigste Möglichkeit soll realisiert werden.

Die ersten praktischen Gründe gibt ohnehin der eigene Körper mit seinen Bedürfnissen vor. Als reflektierter Grund lässt ein Bedürfnis viele Möglichkeiten zu seiner Befriedigung offen. Hier hilft die eigene oder die von anderen mitgeteilte, auch die historisch überlieferte Erfahrung, immer zweckmäßigere und kunstvollere Vorgangsweisen, dadurch aber auch immer neue Bedürfnisse zu entwickeln, bis hinauf zur heutigen Erfahrungswissenschaft und Technisierung. Wegen der Beschränktheit alles empirischen Wissens (vgl. unten, 5f) ist aber die Zweckmäßigkeit der Mittel in der jeweiligen Situation nie mit völliger Sicherheit zu beurteilen. Jede Handlung bleibt mehr oder weniger riskant. Das Individuum muss selbst einschätzen, wie viel es bei der Befriedigung eines Bedürfnisses zu riskieren bereit ist. Erscheint ihm das Risiko zu groß, wird die Befriedigung – zumindest vorläufig – unterlassen.

Jedes einzelne leibliche Bedürfnis als Zweck und praktischer Grund erweist sich so selbst wieder als eine Möglichkeit, die gewählt werden kann oder nicht, die also noch von einem übergeordneten Grund her beurteilt wird. Dieser Grund ist das durch seine Reflexion über seine gegenwärtige Situation hinaus in die Allgemeinheit seines gesamten Lebens ausgreifende Ich, das seine kurzfristige Lust und seinen langfristigen Nutzen vergleicht und aneinander misst. Der Wert der einzelnen Bedürfnisbefriedigungen wird im Rahmen eines kalkulierten Gesamtnutzens für das Ich abgewogen. Das Ich macht seine eigene empirische Besonderheit zum höchsten Zweck seines Handelns. Sein praktisches Grundprinzip ist der Egoismus.

An die Problematik dieser egoistischen Haltung wird das Ich durch die Umstände dauernd erinnert. Es kann seinen eigenen Vorteil überhaupt nicht realisieren und sein Leben nicht erhalten, wenn es dabei nicht die eigenständigen Gesetzmäßigkeiten der Dinge und die eventuell ebenso egoistischen Interessen der anderen Menschen berücksichtigt. Das egoistische Individuum wird laufend mit seinen eigenen Grenzen konfrontiert, die der Absolutsetzung seiner selbst als dieses einzelnen reflektierenden Lebewesens widersprechen. Im Bewusstsein der Beschränktheit seines Wissens, seiner Macht und seiner Lebensdauer relativiert sich der eigene Gesamtnutzen als oberster Wert und gibt Anlass zur Suche nach einer übergeordneten Sinngebung. Sollte sich aber auch diese wieder als relativ erweisen, dann müsste noch höher gegriffen werden, usw.

Wir sehen: Die Frage nach der Letztbegründung menschlicher Praxis ist kein rein theoretisches Produkt einer verstiegenen, praxisfernen Philosophie, sondern ergibt sich aus der Praxis selbst, weil sie ein aus begründender Reflexion entspringendes Verhalten ist.

4.) Die Relativität empirisch-inhaltlicher Wertvorstellungen

Wenn wir uns nun methodisch auf die Suche nach dem höchsten, unrelativierbaren Wert für die menschliche Praxis machen, müssen wir uns zuerst darüber klar sein, woher die Relativität unseres Wissens stammt, um sie dann vermeiden zu können.

Das spezifisch menschliche Wissen grenzt, wie gesagt, seine eigene sinnlich-leibliche Existenz von den äußeren Gegenständen ab, um beide Seiten in sich selbst auf einander zu beziehen. Es weiß daher, dass es die äußeren Gegenstände immer nur relativ auf seine eigene Sinnlichkeit (Wahrnehmung, Triebe) wissen kann. Wie die Dinge unabhängig von der Wahrnehmung sind und wirken, lässt sich nicht wahrnehmen, nur denken. Aber erst die Verbindung von Wahrnehmung und Denken in unserem Bewusstsein bildet Erfahrung als praktisch brauchbare, weil durch Begründungszusammenhänge geordnete Erkenntnis der Welt. In sie ist vieles integriert, was nicht wahrnehmbar ist: so die Identität der einzelnen Gegenstände

im Wechsel der Wahrnehmungen, ihre Klassifikation durch Allgemeinbegriffe, ihre Kräfte und gegenseitigen Wirkweisen und schließlich die gesamte gesetzmäßige Ordnung ihres Zusammenhanges. Alles das muss in die Wahrnehmungsinhalte hineingedacht werden, um die empirischen Gegenstände zielstrebig als Mittel für unsere praktischen Zwecke benützen zu können. Bewährt sich unsere Interpretation in der Praxis, nehmen wir gerne an, dass sie objektiv gilt, allerdings ohne dass es dafür einen Beweis geben kann, weil die Überprüfung gerade der begründenden und ordnenden Momente der Erfahrung durch die Wahrnehmung nicht möglich ist.

Die Erfahrungsgegenstände sind also nicht nur relativ auf unsere Sinnlichkeit, sondern ebenso auf unsere reflexive Interpretation. Diese kann nun sicher nicht neutral sein, weil wir sonst schlechthin alle Wahrnehmungsdaten gleich-gültig einbeziehen müssten und zu keiner Selektion fähig wären. Jede Erfahrung ist daher durch praktische Interessen geprägt. Jede Erfahrung wird gemacht, ist *factum*, d.h. sie ist relativ auf Wertvorstellungen von Individuen und/oder Gruppen. Erfahrung gibt Tatsachen, Tatsachen sind Wertsachen.

Die Werte sind aber selbst das Relative, Schwankende, Ungewisse, das die Praxis auf eine so grundlegende Art problematisch werden lässt. Denn solange der höchste, unrelativierbare Wert nicht gefunden ist, stehen wir vor dem Dilemma, entweder auf jegliche Handlung verzichten zu müssen, oder zu riskieren, dass wir völlig sinnlos oder sinnwidrig tätig werden. Die Erfahrung kann uns aus dieser Problematik jedenfalls nicht heraushelfen, ist sie doch selbst als die theoretische Seite der Relativität von Praxis zutiefst darin verstrickt.

Wir müssen also auf der Suche nach der Letztbegründung menschlicher Praxis die Erfahrung hinter uns lassen, und zwar konsequenter und radikaler als es die Alltagspraxis zu tun pflegt. Dazu gehört nicht nur, dass wir den Egoismus, die praktische Absolutsetzung der eigenen empirischen Person übersteigen, wir müssen auch die angeblich darüber hinausreichenden Werte genau auf ihre empirischen Implikationen, somit auf ihre Relativität hin prüfen. Als Kriterium soll uns weiterhin die Frage dienen, ob etwas an sich selbst und unabweisbar ein für alle reflektiert handelnden Wesen verbindlicher Wert ist oder nicht.

Damit scheiden sofort alle begrenzten gemeinschaftsbildenden Werte aus, wie der eigene Staat, das eigene Volk, die eigene Kultur usw., die nicht nur von den dadurch Ausgegrenzten, sondern auch von den Dazugehörigen als Gruppenegoismus kritisch distanziert und relativiert werden können. Ja sogar die ganze Menschheit als eine bestimmte Gattung von Lebewesen ist im Rahmen der Gesamtnatur ein räumlich wie zeitlich verschwindend geringfügiges Phänomen und kein ewig gültiger Wert.

Nun bringen ursprünglich alle Kulturen in Mythen oder Religionen eine vermeintlich ebenso übermenschliche wie übernatürliche Sphäre ins Spiel, um Werte zu begründen. Aber gerade in diesem Bereich wimmelt es von quasi-empirischen Vorstellungen, von einer Vielzahl dämonischer und göttlicher Gestalten, die derart auf die Umstände der jeweiligen Gemeinschaft abgestimmt sind, dass sie sich leicht als Geschöpfe der menschlichen Einbildungskraft durchschauen lassen. Selbst wo sich der höchste Gott in eine Unbestimmtheit zurückzieht, von der der Mensch sich kein Bild mehr machen kann und soll, ist er auf geheimnisvolle Weise der Quell einer Fülle von zeit- und kulturbedingten Geboten. Die Vorstellungen von Gott, Göttern oder Jenseits sind die Art, wie ein menschliches Gemeinwesen die Unbegründetheit und Relativität seiner Werte zu verschleiern und im Glauben zu verankern sucht. Dahinter stehen die vorherrschenden Interessen einer Gesellschaft, das sind die Interessen der Herrschenden an der Absicherung und dem Ausbau ihrer Herrschaft.

Alle diese Werte, vom spontanen Triebanspruch bis zu den höchsten religiösen Geboten, lassen sich gegeneinander ausspielen, sowohl über die genannten Zweckebenen hinweg als

auch auf jeder einzelnen als solcher. Je allgemeiner die Ebenen sind, desto geringer ist die Auswahl innerhalb ihrer selbst, aber auch bei den umfassendsten jenseitsorientierten Sinnangeboten stehen sich noch mehrere Möglichkeiten gegenüber. Kein Wert in diesem gesamten inhaltlichen Wertekosmos hält also dem Kriterium der Unrelativierbarkeit stand.

Zusammenfassend können wir sagen: Alles, was sich Menschen als bestimmten Inhalt in Unterscheidung von anderem Bestimmten vorstellen können, kann nur relativer Wert sein. Bestimmtes ist immer aneinander relativierbar. Wenn andererseits Menschen immer aus einer begründenden Reflexion heraus handeln, dann scheint wohl ihr jeweiliger Handlungsgrund eine bestimmte Vorstellung sein zu müssen. Das hieße aber: die Suche nach einem unrelativierbaren Handlungsgrund, nach dem Guten als solchen, ist ein aussichtsloses Unterfangen.

5.) Das transzendente Subjekt

Wenn nichts bestimmt Gewusstes an sich selbst ein praktischer Wert ist und es keinen an sich wertsetzenden Grund gibt: wieso können wir dann überhaupt werten, Handlungsgründe (Zwecke) haben, wirklich handeln? Wir stützen uns dabei doch offensichtlich auf Illusionen, machen etwas subjektiv zum höchsten Wert für uns, was in Wahrheit gar kein Wert ist.

Aber eben das tun wir in jeder Handlung, dazu sind wir imstande. Und indem wir die Absurdität einer solchen Jagd nach Illusionen einsehen und uns über diese eigene Fähigkeit wundern, kann unsere philosophische Untersuchung eine neue Wende nehmen. Denn Illusion hin oder her: es ist jedenfalls das reflektierende und handelnde Subjekt selbst, das die Werte setzt. Wir wenden uns ab von allem inhaltlich Gewussten und wenden uns dem Subjekt zu, insofern es selbst der Grund aller Werte ist. Das kann nicht mehr das empirische Subjekt, das einzelne reflektierende Lebewesen sein, das ja selbst ein inhaltlich Gewusstes und daher nur ein relativer Wert, eine Wertillusion ist. Was ist aber das Subjekt sonst noch? Es ist als Selbstreflexion immer zudem noch das Wissende aller seiner gewussten Inhalte, zu denen es auch selbst in seiner psycho-physischen Besonderheit gehört. Es ist das Wissen selbst, ohne das es kein Gewusstes geben kann und das daher selbst nicht bloß ein gewusster Inhalt sein kann. Es ist notwendige Voraussetzung jedes gewussten Inhaltes, mag er nun Wahrnehmung, Erfahrung, Einbildung oder formale Vorstellung sein. Es ist jenes *sum cogitans* des DESCARTES, das auch dann unbezweifelbar gewiss ist, wenn wir an der Richtigkeit oder Berechtigung aller unserer Vorstellungsinhalte zweifeln. Es ist KANTs „Ich denke“, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss: eine nicht-empirische, transzendente Bedingung, die wir zu meist in der Konzentration auf das inhaltlich Gewusste vergessen, die wir uns aber prinzipiell an jedem Bewusstseinsinhalt bewusst machen können. Nennen wir es mit KANT im Unterschied zum empirischen Ich oder Subjekt das transzendente Ich oder Subjekt, d.h. jenes Wissende, das alle Erfahrung, ja überhaupt allen bestimmten Bewusstseinsinhalt mitkonstituiert.

Das transzendente Ich ist nie nur persönlich-einzeln, sondern immer allgemein-menschlich; nie nur meines, sondern immer auch das aller Menschen. Es ist – ungeachtet und unbeschadet der individuellen Unterschiede – bei allen Menschen dasselbe, sofern sie überhaupt reflektierende Lebewesen sind, also Selbstreflexion haben. Daher ist es auch eine notwendige Grundlage für Sprache und Kommunikation zwischen den Menschen.

Das transzendente Ich scheint genau jenes überempirische, meta-physische Wesen des Menschen zu sein, das trotz der individuellen Verschiedenheit jedem menschlichen Handeln allgemeingültig und unbezweifelbar zugrunde liegt und daher auch alle Handlungen sinngebend in sich vereinen und harmonisieren können müsste.

6.) Der Begriff der Freiheit

Weil der Mensch aus begründender Reflexion heraus handelt, ist das transzendente Ich in jeder Handlung mitbeteiligt. Es ist jenes Prinzip, durch das alle Bewusstseinsinhalte von einander unterschieden und auf einander bezogen werden können und auf das hin sie alle relativ sind, sodass jeder Inhalt allein schon durch das Wissen von ihm seinen eventuell erhobenen Wertanspruch verlieren kann. Kein gewusster Inhalt muss für mich Zweck oder Handlungsgrund sein, keiner kann mich zwingen, ihn als Wert oder gar als obersten Wert anzuerkennen. Ich bin als transzendentes Subjekt gegenüber allen natürlichen oder gesellschaftlichen Inhalten schlechthin frei, sie für mich zum Zweck zu machen oder nicht. Das Wesen des Menschen als eines reflektierenden Lebewesens ist die Freiheit der Wert- und Zwecksetzung, die Freiheit seines Handlungssinnes.

Aber die Freiheit, wie wir sie so aus dem metaphysischen Wesen des Menschen gewonnen haben, ist vorerst nur eine negative Freiheit, Freiheit von etwas, nämlich von allen ihr äußerlich vorgegebenen Sinnansprüchen. Freilich eröffnet sich uns in jedem bewussten Inhalt die Möglichkeit, ihn zum Wert für uns zu machen, und je mehr unsere Reflexion umfasst, desto mehr Möglichkeiten bieten sich ihr. Aber wonach soll sich denn nun die Freiheit positiv richten, um zwischen den Möglichkeiten zu entscheiden und zu wirklicher Handlung zu kommen? Unterwirft sie sich frag- und kritiklos irgend einem bestimmten Inhalt, dann lässt sie sich von außen zwingen und gibt sich selbst auf; beharrt sie auf sich selbst in ihrer Distanz zum Inhalt und unbedingten Ungebundenheit, dann kann sie sich – wenn überhaupt – nur als maßlose Willkür und völlige Beliebigkeit des Handelns realisieren.

Der einzige Ausweg aus diesem Dilemma von entweder Unfreiheit oder Willkür ist der, dass die Freiheit ihr Maß in sich selbst findet. Nur so ist sie weder von außen gezwungen noch orientierungsloses Belieben, sondern wesentliche Selbstbestimmung, Selbstgesetzgebung, Autonomie, nur so ist sie wahrhafte Freiheit.

Was ist nun die entscheidende, praxisbegründende Eigenschaft der Freiheit, an die sie sich selbst bei der Konstitution ihrer Handlungen binden kann und soll? Es ist – in Anlehnung an KANT und den Deutschen Idealismus – die universale Allgemeinheit des freien, transzendenten Ich, wie wir sie vorher als Grundlage alles Gewussten aller Menschen besprochen haben. Die ethische Konsequenz daraus ist das Gebot, in jeder Handlung die eigene Besonderheit der wesentlichen und daher wertvolleren Allgemeinheit, der Menschheit in der eigenen Person und in der Person anderer, unterzuordnen. Das ist eine dezidierte Absage an Egoismus und Gruppenegoismus zugunsten allseitiger Achtung und freier sittlicher Übereinstimmung aller Menschen.

In eine ganz ähnliche Richtung zielt Karl-Otto APEL mit seiner Diskursethik. Weil er aber die Universalität des transzendenten Ich der philosophischen Tradition immer als solipsistischen Rückzug der Einzelperson in das eigene Denken missverstanden hat, hält er es für notwendig, die wesentliche Allgemeinheit des Menschen vom Faktum sprachlicher, argumentativer Kommunikation aus als unbezweifelbare transzendente Voraussetzung zu erschließen und in der Form einer gedanklich vorweggenommenen idealen Kommunikationsgemeinschaft zum ethischen Maß und praktisch-gesellschaftlichen Ziel alles Handelns zu machen.

7.) Das Ungenügen der reinen Selbstreflexion als praktischer Letztbegründung

Die Grundlegung aller Theorie und Praxis, eventuell überhaupt alles Seins, in der Universalität des transzendentalen Subjektes ist eine Errungenschaft der neuzeitlichen Philosophie und findet sich in verschiedenen Varianten bis zur Gegenwart. Ich halte diesen Schritt im Zuge einer philosophischen Voraussetzungsreflexion und Suche nach Letztbegründung für unabweisbar. Die Frage ist nur, ob er der letzte Begründungsschritt sein kann.

Das transzendente Ich, die transzendente Einheit des Bewusstseins, die reine Vernunft, das reine Denken, das absolute Wissen oder wie sonst wir dieses Prinzip nennen wollen, ist unleugbare Voraussetzung aller Bewusstseinsinhalte. Aber was ist es unabhängig von diesem Bezug zum Inhalt ganz für sich selbst, um voraussetzungsloser, autarker, absoluter und vor allem praktisch sinngebender Grund sein zu können? Diese Frage kann durch keine immanente Analyse der Bewusstseinsinhalte, seien sie empirisch oder formal, also auch durch keine Einzelwissenschaft beantwortet werden, denn das „Ich denke“ ist jedenfalls keine bestimmte Vorstellung. Das einzige, was sich darauf richten und es untersuchen kann, ist es selbst, das reine, nichtinhaltliche Denken als solches. Wann immer wir also dieses Denken reflektieren, reflektieren wir es durch sich selbst oder insofern wir selbst reines Denken sind. Wir können es überhaupt nur im Rückbezug auf sich selbst, als Selbstreflexion fassen. Das transzendente Subjekt ist wesentlich Selbstreflexion, Selbstbezug, Selbstbestimmung, Selbstsetzung.

Die Selbstbegründung ist bereits in der antiken griechischen Philosophie ein Kennzeichen der Absolutheit. Das letzte, fundamentalste Prinzip muss durch sich selbst sein. Diese Auszeichnung wird im Laufe der neuzeitlichen Philosophie immer mehr dem Denken selbst verliehen. Was nicht gedacht, nicht bewusst ist, ist nicht; alles, was ist, ist entweder gedacht oder das Denken selbst; was außerhalb des Denkens angesetzt wird, ist eben dadurch selbst wieder gedacht. Den Höhepunkt dieser idealistischen Strömungen bildet HEGEL, dessen Göttlich-Absolutes die Selbstbestimmung des reinen Denkens systematisch demonstriert: sowohl als Selbstentfaltung des Absoluten wie als Nachvollzug der Schöpfung und als Nachweis des Sinnes, nämlich der Vernünftigkeit aller großen Bereiche der Welt. Das absolute Moment des Menschen ist dementsprechend das Denken, und es vollendet sich in der Philosophie. Als praktische Freiheit hingegen fordert es das Individuum zur Selbsteinordnung in Familie, Gesellschaft und Staat auf.

Sehen wir uns diese reine Selbstreflexion näher an. Sie ist nur dann absoluter Grund, wenn sie, von allem anderen Inhalt ab-gelöst, allein auf sich selbst bezogen ist, und müsste so aus sich selbst zum Grund aller Differenzierung und Andersheit werden. Die reine Selbstreflexion ist ein Denken, das nichts anderes denkt als sich selbst, ein Wissen, das nur sich selbst weiß. Wissen und Gegenstand, Subjekt und Objekt, sind schlechthin dasselbe.

Aber in solcher Identität geht jede Differenzierung verloren. Ein Wissen, das nur sich selbst weiß, weiß nichts und ist daher überhaupt kein Wissen oder Denken. Es ist selbst nichts: reine, bloße Unbestimmtheit, aus der auch keine Bestimmtheit oder Unterscheidung folgen kann, es sei denn, wir halten am Unterschied von Subjekt und Objekt auch in der reinen Selbstreflexion fest: dann ist sie aber nicht mehr ab-solut, sondern an ihrem Inhalt etwas, nämlich Wissen von ihm. Ohne Inhalt, ohne anderes, kein Wissen oder Denken. Der Inhalt ist für das Denken ebenso konstitutiv wie das Denken für den Inhalt. Sie sind von einander abhängig, an einander relativ.

Das Denken hat zwar eine höhere Allgemeinheit als der einzelne Inhalt, ist nicht gerade auf diesen oder jenen Inhalt angewiesen, kann sich an jedem beliebigen Inhalt als Voraussetzung

aller seiner Inhalte wissen. Aber auch als Denken von allem Inhalt angesetzt, bleibt es in der Problematik unbestimmter Identität gefangen, weil aller Inhalt ebenso unbestimmt ist wie das Denken selbst, sodass dieses vermeintlich im absoluten Grund schon enthaltene Objekt mit dem denkenden Subjekt wieder in eine Differenzlosigkeit zusammenfällt, aus der sich kein bestimmter Inhalt entwickeln kann.

Denken braucht nicht nur unbestimmt einen oder allen Inhalt, um selbst etwas zu sein, sondern es braucht einen ganz bestimmten Inhalt, den es ursprünglich nur aus seiner Leiblichkeit und Sinnlichkeit beziehen kann. Denken als durch und für sich selbst bestehender absoluter Grund ist undenkbar und unwirklich. Wenn es wirklich ist, ist es immer das Denken bestimmter sinnlicher Lebewesen, somit endliches Denken.

Das transzendente Ich als überempirisches, konstitutives Moment aller Erfahrung und aller Bewusstseinsinhalte kann sich nur an seinen Inhalten als deren Zusammenfassen, Unterscheiden, Verallgemeinern, Interpretieren, zuletzt und zuoberst als das Wissende aller Inhalte und der von ihm selbst an ihnen vorgenommenen Tätigkeiten bestimmen. Es setzt, um sich selbst derart als Grund bestimmen zu können, seine eigene inhaltliche Bestimmtheit, seine sinnlich-unmittelbare Existenz schon voraus, kann sich selbst immer nur als endlichen Grund bestimmen.

Welche Konsequenzen hat das für die Begründung von Praxis? Wenn die transzendente Universalität, Selbstbezüglichkeit und Freiheit des Ich kein unabhängiger, unbedingter, absoluter Grund sein kann, wenn die Selbstbestimmung des Denkens nicht die Stimme des Absoluten im Menschen ist, dann kann daraus auch nicht das sittliche Gebot der Unterordnung der eigenen Individualität unter die soziale Allgemeinheit bzw. die Ablehnung des Egoismus zugunsten gegenseitiger Achtung und Übereinstimmung aller Menschen abgeleitet werden. Denn wie sich gezeigt hat, kommt dem Menschen die sinnlich-einzelne Existenz ebenso notwendig zu wie die reflexive Allgemeinheit. In jedem bewussten theoretischen wie praktischen Akt ist beides unzertrennlich verbunden, ohne dass eines den prinzipiellen und dadurch ethischen Vorrang vor dem anderen hätte. Zwar ist diesem Gemisch von bewusster Wahrnehmung und an der Wahrnehmung bestimmtem Denken, dieser in sich differenzierten empirischen Daseinsweise des Menschen, noch die transzendente Reflexion und Selbstreflexion vorausgesetzt; aber diese ist gerade nicht von ihrer eigenen empirischen Endlichkeit ablösbar und als selbständiger und sinngebender Grund für sich allein denkbar. Sie ist ganz im Gegenteil nur das philosophisch-methodische Wissen von der Notwendigkeit ihres eigenen endlichen Existierens als eines reflektierenden Lebewesens. Solches prinzipielle Wissen von der eigenen Problematik kann für die praktische Bewältigung seiner empirischen Situation keinen berechtigten ethischen Maßstab bereitstellen. Die individuelle Schwerpunktsetzung im unentwirrbaren Geflecht von einzeln und allgemein, egoistisch und altruistisch der jeweiligen Handlungsgründe kann von hier aus gar nicht ethisch be- oder verurteilt, sie muss schlicht als Faktum und Ergebnis verschiedenster physischer und sozialer Zusammenhänge hingenommen werden.

8.) Kritik an APELs Diskursethik

Wird hingegen die transzendente Dimension des Menschen – theoretisch gewaltsam – aus der gesellschaftlich-historischen Realität herausabstrahiert und zu einem Idealbild des Guten hochstilisiert, so verliert dieser bloße Gedanke eines höchsten praktischen Wertes wegen notorischer und prinzipiell unüberwindlicher Irrealität jegliche Verbindlichkeit für wirkliches, sich in den gegebenen, immer defizienten Umständen motivierendes und bewegendes Handeln.

Das trifft besonders auf das Prinzip der Transzendentalpragmatik von APEL zu, auf die ideale Kommunikationsgemeinschaft. Sofern sie als Anerkennung bestimmter gemeinsamer sprachlicher und argumentativer Regeln in jedem ernsthaften Diskurs vorausgesetzt ist (Transformation II, 416,421), ist sie ein kontingentes Faktum. Soll aber durch ihre Identifikation mit der menschlichen Transzendentalität ihr allgemeingültiger moralischer Anspruch gerettet werden, so gerät sie in eine „kontrafaktische“ Gegenposition zum konkreten Sozialzusammenhang und hat keinerlei ethische Relevanz. Der von APEL geforderte „dialektische“ Zusammenhang zwischen realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft (ebd. 429f) ist nichts als ein hilfloses Schwanken zwischen zwei unhaltbaren ethischen Positionen. Ist eine Kommunikationsgemeinschaft real, dann kann sie in ihrer Mangelhaftigkeit nicht höchster Wert sein; ist sie abstrakt abgehobener höchster Wert, dann kann sie wegen ihrer Idealität gar nicht real werden und daher auch nicht moralisch verpflichtend sein.

Gerade weil spezifisch menschliches Handeln immer Reflexion voraussetzt, kann aus dieser Reflexion kein ethisches Kriterium für die Unterscheidung von guten und bösen Handlungen resultieren. Jede Form von Egoismus, mag sie sich offen oder versteckt gegen andere richten, ist ebenso ein reflexives Verhalten wie die uneigennützig Unterstützung anderer Menschen. Reflexion als solche kann gar nicht einseitig den ernsthaften, auf Wahrheit und gegenseitiges Verständnis abzielenden Diskurs gebieten, denn das mit eigennützigen Hintergedanken geführte „strategische“ Gespräch ist eine ebenso spezifisch menschliche Möglichkeit. Tiere können nicht egoistisch sein, weil sie kein Ich, keine Reflexion der Reflexion, keine Selbstreflexion haben. Umgekehrt sind aber Menschen nicht reine Reflexion oder Vernunft, sondern immer zugleich und gleichrangig auch sinnliche Einzelwesen. Indem sie sich als solche selbst wissen, stehen sie zwar immer vor praktischen Wahlmöglichkeiten im Gesamtraum zwischen einzeln und allgemein, Eigennutz und Uneigennützigkeit; aber dieses Wissen ist ethisch neutral, gibt der Wahl keinerlei Richtlinien.

Wenn APEL hingegen den Diskurs als Anerkennung aller möglicher vernünftiger Ansprüche aller Menschen auffasst (ebd. 424f) wenn für ihn diese moralische Grundnorm immer schon Bedingung der Möglichkeit jeder Argumentation ist (ebd. 416), und weiters jeder, der spricht oder auch nur sinnvoll handelt, bereits an einer virtuellen Diskussion teilnimmt (ebd. 421), dann hat er sich für die mit der Reflexion verbundene Allgemeinheit als höchsten moralischen Wert schon vorentschieden, ohne zu durchschauen, dass er dafür keine ausreichende Begründung geliefert hat. APELs Diskursethik beruht auf einem moralischen Vorurteil.

9.) KANTs Versuch und Scheitern

KANT hat in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ von 1785 das Auseinanderfallen von idealem moralischem Maß und empirisch-praktischer Realität als unvermeidliche Konsequenz der Forderung nach ethischer Letztbegründung dargestellt. Eine solche kann sich nicht mit äußerlich vorgegebenen Inhalten zufrieden geben, weil diese immer nur relative Wahlmöglichkeiten für ein reflektierendes Subjekt sind. Der kategorische Imperativ (in etwa: Handle so, dass die Maxime deines Willens zugleich allgemeines Gesetz sein kann; vgl. Grundlegung B/A 52, Kritik der praktischen Vernunft A 54) bleibt so lange unverbindlich, solange die vom Eigennutz dominierten Handlungsgrundsätze des wirklichen, empirischen Subjekts, die Maximen, nur durch den reinen, unwirklichen Gedanken einer allgemeinen Übereinstimmung aller Menschen im Zaum gehalten werden sollen. Das Gute als bloße Idee der reinen Vernunft hätte keinen maßgeblichen Einfluss auf die real vorhandenen Interessen der Menschen, die reine Vernunft könnte nicht praktisch werden.

KANT sieht also, im Unterschied zu APEL, sehr klar die ethische Machtlosigkeit des reinen Denkens, der vorausgesetzten Selbstreflexion des Menschen. Er verankert daher den Willen und dessen Selbstgesetzgebung, den kategorischen Imperativ, in einer Dimension, die über das Denken der reinen Vernunft hinausgeht, nämlich im Ansichsein, in der sogenannten Verstandeswelt, im *mundus intelligibilis*. Dieses Ansichsein spielt die Rolle der eigentlichen, fundierenden, unbedingten Wirklichkeit gegenüber den bedingten, empirischen Erscheinungen, zu denen nicht nur die äußeren Erfahrungsgegenstände gehören, sondern auch das Ich selbst, wie es sich in seiner psychischen Bestimmtheit zum Gegenstand der inneren Erfahrung hat. Beiden Arten von Erscheinungen, den Dingen wie den Ichen, liegt ihr individuelles Ansichsein zugrunde, und alle diese ansichseienden Individuen bilden das nach moralischen Gesetzen harmonische Ganze des *mundus intelligibilis* als vollkommenes Werk eines moralischen Schöpfergottes.

Weil hier nicht nur alle Vernunftwesen, sondern auch Vernunftwesen und Natur in vollendeter Übereinstimmung stehen, ist der *mundus intelligibilis* die Vermittlung aller wesentlichen Differenzen der Erscheinungswelt, darunter auch der Differenz von reinem Denken des Guten und empirisch-praktischer Einzelperson, also von allgemeinem Gesetz und Maximen im kategorischen Imperativ. Unser überempirischer Begriff des höchsten moralischen Grundes, der Übereinstimmung des freien, selbstgesetzgebenden Willens aller Menschen, ist also keine bloße, unwirkliche und unwirksame Idee im Gegensatz zu unserer empirisch-gegenständlichen Existenz, sondern Ausdruck unserer wesentlichen Wirklichkeit in der Gesamtharmonie des Seins an sich, in der zugleich auch unsere Leiblichkeit begründet ist. Daher wirkt das Wissen vom Guten sehr wohl auf die empirischen, eigennützigen Interessen des Ich ein und wird so zum vernunftgewirkten und praktisch wirksamen Gefühl der Achtung vor dem unbedingten Sollen des Sittengesetzes.

KANT bleibt also bei seiner Letztbegründung der menschlichen Praxis nicht in der reinen theoretischen Selbstreflexion stecken, sondern er eröffnet dem Willen oder der Freiheit den das transzendente Denken transzendierenden Bereich eines Seins an sich. Bestünde der Mensch nur aus unmittelbar-leiblichen Ansprüchen und deren Reflexion, so würden sich ihm zwar endlos viele Möglichkeiten des Handelns und der Handlungsgründe bieten, aber er käme mangels eines unrelativierbaren Grundes nie aus seinem Motivationsprozess heraus zu einer wirklichen Entscheidung und Handlung. Nur wenn und weil der Wille eine Instanz noch über der Reflexion ist, können wir die theoretische Seite der Praxis irgendwann abbrechen und sogar aus unzureichend überlegten und relativierbaren Gründen entschieden handeln. Der Wille hat offensichtlich in sich die Kraft zur Absolutsetzung von Relativem. Er ist moralisch, wenn er bewusst dieser Kraft gemäß entscheidet und handelt.

Die Wirklichkeit menschlicher Praxis rechtfertigt zwar KANTs Absicht, nicht aber seine philosophische Lösung. Denn der *mundus intelligibilis* ist so, wie KANT ihn argumentiert, nicht aufrecht zu halten. Kant stützt sich dabei nämlich auf eine „transzendente Affektion“ unseres Bewusstseins durch Dinge an sich, ohne die das Denken seine eigene Unbestimmtheit (vgl. oben, 9f) nicht überwinden könnte. Erst durch diesen Einfluss von außen auf seine eigene Sinnlichkeit könne es aus den gegebenen Daten stufenweise seine ursprünglichen Erkenntnisinhalte bilden, also Erfahrung machen. KANT interpretiert demnach die empirischen Inhalte unseres Bewusstseins als Erscheinungen eines differenzierten Seins außerhalb unseres Bewusstseins für ein Ich an sich, das sich an seinen Inhalten auch selbst vorerst nur Erscheinung ist. (Vgl. oben, 13)

Doch genauer betrachtet erweist sich das angeblich durch unsere Sinnlichkeit passiv aufgenommene, daher für Kant völlig unverbundene Datenmaterial einzelner Empfindungen, das das Sein der Dinge an sich bezeugen soll, selbst wieder als ein bloßes Denkkonstrukt. Denn ein derart zerstreutes „Mannigfaltiges“ der Anschauung ist in unserem Bewusstsein nicht anzutreffen, weder in der Wahrnehmung, die uns immer schon kompakte Faktizität liefert, noch im Denken selbst, das die isolierten einzelnen Daten bereits aufeinander beziehen und zusammenfassen muss, um sich einen Begriff von ihrer Vielheit zu machen. Was KANT „den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke“ nennt (Kritik der reinen Vernunft, B 1), ist in Wahrheit nicht Ergebnis einer tatsächlichen „transzendentalen Affektion“, sondern nur abstrakte Konsequenz der Annahme einer solchen. Das Sein der Dinge an sich wie des Ich an sich, das Sein des ganzen *mundus intelligibilis*, ist nur ein gedachtes Sein, das die begründende Aufgabe, die KANT ihm zuweist, nicht erfüllen kann. Was bleibt ist eine empirisch unbestimmte Voraussetzung von Erfahrung: eben jenes nur von seinen sinnlichen Inhalten her als transzendentales Ich bestimmbar, daher selbst noch begründungsbedürftige Denken, das KANT mit Hilfe seines Affektionsmodells auf den *mundus intelligibilis* hin transzendieren wollte.

Dennoch macht KANT auch noch in seinem Scheitern darauf aufmerksam, dass der Wille - als der eigentliche Entscheidungsgrund alles wirklichen Handelns und als das absolute Moment im Menschen – noch jenseits des Denkens angesetzt werden muss. Dort scheint er aber aller Analyse unzugänglich zu sein. Solange wir ihn nicht weiter und adäquat als höchsten praktischen Wert in seiner Übereinstimmung mit der gesamten Seinsordnung bestimmen können, ist das Begründungsproblem der Ethik unlösbar.

Literaturhinweise:

Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie, Bd. I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Bd. II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, 2. Auflage 1981

derselbe: Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998

Brezina, Friedrich F.: Die Achtung. Ethik und Moral der Achtung und Unterwerfung bei Immanuel Kant, Ernst Tugendhat, Ursula Wolf und Peter Singer, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 1999

Descartes, Rene: Discours de la methode, 1637

derselbe: Meditationes de prima philosophia, 1641

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1817

Höffe, Otfried (Hg): Lexikon der Ethik, Verlag C.H. Beck München, 5. Auflage 1997

Hösle, Vittorio: Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik, Verlag C.H. Beck, München, 2. Auflage 1994

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, 1781/1786

derselbe: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785/1786

derselbe: Kritik der praktischen Vernunft, 1788