

Kritische Überlegungen zum
Versuch einer philosophischen
Letztbegründung der Ethik.

in:

Neue Zeitschrift für
systematische Theologie und
Religionsphilosophie.

27. Band 1985 Heft 3

Seiten 223 - 234

Kritische Überlegungen zum Versuch einer philosophischen Letztbegründung der Ethik

Dr. Martin Zentgraf, Nesenstr. 4, Frankfurt a. M.

»Wir können, ohne metaphysische Voraussetzungen, ja ohne zunächst das logische Verfahren der Deduktion in Anspruch zu nehmen, durch bloße Reflexion auf den Umstand, daß wir denken (d. h. argumentieren), zwingend erweisen, daß wir notwendigerweise als Vernunftwesen das Prinzip einer Ethik der idealen Argumentationsgemeinschaft als Grundnorm schon immer aus Freiheit anerkannt haben.«¹ Diese These faßt den erstaunlichen Anspruch zusammen, den Karl-Otto Apel mit seiner Konzeption der transzendentalpragmatischen Letztbegründung erhebt. Erstaunlich ist diese These deshalb, weil es spätestens seit Max Weber bis hin zum Kritischen Rationalismus als weithin selbstverständlich gilt, daß eine intersubjektiv gültige Letztbegründung ethischer Normen unmöglich sei. Ethische Wertsetzung und Orientierung erscheint fast durchgängig als etwas Privates, dem Einzelnen Überlassenes. Im Anschluß an die Kantische Transzendentalphilosophie unternimmt Apel es, diese Trennung von privatisierter Moral und intersubjektiv gültiger Rationalität zu überwinden. Er versucht — vor allem in Auseinandersetzung mit dem unbegrenzten Fallibilismus Hans Alberts — zu zeigen, daß neben dem deduktiven Verfahren der Ableitung von Sätzen aus Sätzen ein anderes Begründungsverfahren möglich ist, welches nicht — entsprechend Alberts Münchhausen-Trilemma — im infiniten Regreß, logischen Zirkel oder Dogmatismus endet, sondern welches mittels Reflexion auf ein transzendentes Pragma (den bei allem Reden und Denken immer schon kontrafaktisch unterstellten idealen Diskurs) als Begründungsinstanz zurückgeht.²

¹ K.-O. Apel, in: Studienbegleitbrief 2 zum Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik, hg. vom Deutschen Institut für Fernstudien an der Uni. Tübingen, Weinheim 1980, 73 (die Texte sind jetzt zugänglich in folgender Ausgabe: Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik, Studententexte, 3 Bde., hg. von K.-O. Apel, D. Böhler und K. Rebel, Beltz Verlag Weinheim 1984). In seinen Beiträgen zum zitierten Funkkolleg hat Apel seine ethische Konzeption bisher am umfassendsten entwickelt. Vgl. jetzt auch seine neu bearbeiteten Beiträge in: Praktische Philosophie / Ethik, Dialoge, 2 Bde., hg. von K.-O. Apel, D. Böhler und G. Kadelbach, Frankfurt 1984. J. Habermas, der Apels Entwurf weitgehend zustimmt, distanziert sich allerdings von seinem Anspruch einer Letztbegründung — siehe dazu dens.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt 1983, 90 ff. und 106 ff.

² Siehe K.-O. Apel: Das Problem der Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, in: Sprache und Erkenntnis, Festschr. für G. Frey, hg. von B. Kanitscheider, Innsbruck 1976, 55—82. Der Kern der Apelschen Kritik an Alberts Position liegt im sogen. »Theoretizismus« Alberts, für den auch alles Wissen über transzendente Bedingungen von Kommunikation (und insofern auch Theoriebildung) theorie-relativ ist. Vgl. dazu

Diese reflexiv-transzendentalpragmatische Form der Letztbegründung — durch Erhebung nichthintergebarter Bedingungen der Möglichkeit sprachlicher Kommunikation und damit auch von Kritik — versteht sich selbst als Transformation der Kantischen Philosophie, die in der Lage ist, Kants Anliegen einer normativen Begründung in gewisser Weise erst zu vollenden. Faßte Kant noch das moralische Gesetz »als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind und welches apodiktisch gewiss ist«³ (und zog sich damit in der Sicht der Gegenwartsphilosophie den Vorwurf des Dogmatismus⁴ oder des naturalistischen Fehlschlusses⁵ zu), so läßt sich das »Factum der Vernunft« transzendentalpragmatisch als kommunikationskonstitutive und insofern immer schon notwendigerweise (implizit oder explizit) anerkannte Grundnorm der verallgemeinerten Gegenseitigkeit in einer (immer schon antizipierten) idealen Kommunikationsgemeinschaft dechiffrieren. Apel selbst schreibt: »Das oberste Prinzip der Ethik, das Kant als selbstgegebenes Gesetz eines vernünftigen Willens begreift, erweist sich jetzt als Verallgemeinerung und Verinnerlichung der Gegenseitigkeit der Ansprüche (Rechte) und Pflichten in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft.«⁶ Allerdings führt diese reflexive Explikation jener Ansprüche und Pflichten nicht nur zu Spezialnormen verständigungsorientierter Kommunikation, sondern es handelt sich um Normen, »die für alles Handeln, das sich überhaupt durch ethische Normen regeln und diskursiv rechtfertigen läßt, vorausgesetzt sind. Das beruht darauf, daß alles Handeln — auch z. B. das zweckrationale und strategische Handeln, das allerdings dem verständigungsorientierten Handeln polar entgegengesetzt ist — zu seinem Selbstverständnis das kommunikative Handeln voraussetzt und dieses wiederum im argumentativen Diskurs die einzig denkbare reflexive Rechtfertigungs-(Legitimations-)Instanz hat.«⁷

W. Kuhlmann: Reflexive Letztbegründung, in: Ztschr. f. Philos. Forschung, 35, 1981, 3—26; ferner A. Öfsti: Die Verabsolutierung des Begriffs der empirischen Theorie, in: Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik, hg. von W. Kuhlmann und D. Böhler, Frankfurt 1982, 15—45. Die jüngsten Äußerungen der Kontroverse Apel — Albert finden sich in: Praktische Philosophie / Ethik, Dialoge, Bd. II, Frankfurt 1984, 82—122.

³ I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, in: I. Kants sämtliche Werke, hg. von G. Hartenstein, Bd. 5, Leipzig 1867, 50 (die im folgenden angeführten Zitate Kants entnehme ich auch aus dieser Kantausgabe).

⁴ Vgl. H. Albert: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, 11 ff.

⁵ Siehe K.-H. Ilting: Der naturalistische Fehlschluß bei Kant, in: Rehabilitierung der praktischen Vernunft, Bd. I, hg. von M. Riedel, Freiburg 1972, 113—132.

⁶ K.-O. Apel, in: Studienbegleitbrief 2 zum Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik, 73.

⁷ K.-O. Apel: Warum transzendente Sprachpragmatik?, in: Prinzip Freiheit, hg. von H. M. Baumgartner, Freiburg—München 1979, 35. Apel hat die große Reichweite bzw. Zuständigkeit seines Entwurfs dadurch zu untermauern versucht, daß er ein zweistufiges Verfahren der Begründung von konkreten situationsbezogenen Normen entwickelte; d. h. die für

Obwohl die hier angedeutete Form der Letztbegründung in mancher Hinsicht eine Weiterführung und Ergänzung der Kantischen Transzendentalphilosophie sein mag, teilt sie aber hinsichtlich der Realisierung (d. h. der willentlichen Bekräftigung und praktischen Befolgung der reflexiven Einsicht) der begründeten Norm ein ungelöstes Problem mit dieser. Apel selbst weist darauf hin, wenn er schreibt: »Selbstverständlich ist mit der angedeuteten Begründung der Ethik weder eine Gewähr der Befolgung der begründeten Normen noch eine — etwa metaphysische — Erklärung des Willensentschlusses zur Wahrheit bzw. des guten oder bösen Willens geliefert.«⁸ Selbst wenn man also meint, der transzendentalpragmatischen Letztbegründung und der aus ihr folgenden ethischen Orientierung folgen zu können, so erreichen jedoch ihre Möglichkeiten nicht jenen Bereich, wo es um die existentiell-motivationalen Bedingungen der Möglichkeit einer Realisierung jener Orientierung geht. Bei den hier ins Auge gefaßten Bedingungen denken wir nicht nur an spontan reagierende emotionale Betroffenheit (ohne langfristige Kontinuität) oder das Schopenhauersche Mitleid, noch an deren vernünftige Integration, wie sie Hans Ebeling vorschwebt.⁹ Es geht vielmehr um ein verzweiflungsresistentes und persönlichkeitstragendes existentielles Fundament, welches langfristig-konstantes Handeln allererst ermöglicht und dem emotionalen Reagieren noch begründend vorausliegt.

Eben dieses Problem der existentiell-motivationalen Realisierungsvoraussetzungen des in der Vernunft gegebenen moralischen Gesetzes beschäftigte schon Kant. Insbesondere in seiner Schrift »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis« ringt er in Auseinandersetzung mit der Kritik Ch. Garves um eine Antwort, welche er mit der Erläuterung seines Pflichtbegriffes zu geben versucht. Der entscheidende Einwand Garves richtete sich gegen Kants strikte Trennung eines Strebens nach Glückseligkeit und Glückswürdigkeit (d. h. der völlig uneigennütigen Pflichtbefolgung, die von allen Neigungen und sinnlichen Antrieben abstrahiert). Garve formuliert: »Ich für mein Theil gestehe, dass

konkrete Planungen relevanten Normen sollen in einem (dem kommunikationsreflexiven Diskurs) untergeordneten praktischen Diskurs gefunden werden, dessen Ergebnisse freilich niemals letztgültig sind. Siehe hierzu: *Praktische Philosophie / Ethik, Dialoge*, Bd. II, Frankfurt 1984, 123 ff.

⁸ K.-O. Apel: a. a. O. 39 f.

⁹ Siehe H. Ebeling, in: Studienbegleitbrief 9 zum Funkkolleg *Praktische Philosophie / Ethik*, Weinheim 1981, 11—40. Ebelings Versuch einer vernünftigen Integration bzw. Aufhebung von Betroffenheit, Mitleid und Verzweiflung erscheint insbesondere im Blick auf die Verzweiflung unreal. Dies wird etwa deutlich, wenn er S. 40 schreibt: »Für den vernünftig Handelnden ist nun einmal die Kontinuität der menschlichen Gattung selbst viel zu sehr bedroht, als daß er sich noch länger auf eine Verzweiflung an der Vernunft einlassen könnte.« Hier wird Verzweiflung wie eine luxurierende Fehlleistung behandelt, die sich gewissermaßen aufgrund des Ernstes der Lage verbietet. Wirkliche Verzweiflung scheint mir hier noch gar nicht im Blick zu sein.

ich diese Theilung der Ideen in meinem Kopfe sehr wohl begreife, dass ich aber diese Theilung der Wünsche und Bestrebungen in meinem Herzen nicht finde; dass es mir sogar unbegreiflich ist, wie irgend ein Mensch sich bewusst werden kann, sein Verlangen nach Glückseligkeit selbst rein abgesondert, und also die Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben.«¹⁰ Kant konzidiert daraufhin zwar, daß kein Mensch sich jederzeit bewußt machen könne, seine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben, aber daß »der Mensch seine Pflicht ganz uneigennützig ausüben solle, und sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriff absondern müsse, um ihn ganz rein zu haben (d. h. nicht heteronom im Sinne der Orientierung an Vorteil und Nachteil, Lohn und Strafe — sei es im Diesseits oder Jenseits), dessen ist er sich mit der größten Klarheit bewußt; oder, glaubte er nicht es zu sein, so kann von ihm gefordert werden, dass er es sei, so weit es in seinem Vermögen ist; weil eben in dieser Reinigkeit der wahre Werth der Moralität anzutreffen ist, und er muss es also auch können.«¹¹

Um die Realisierbarkeit dieses unbedingten Pflichtbegriffes zu erweisen, greift Kant zu dem (auch schon in der »Kritik der praktischen Vernunft« angeführten¹²) Beispiel des anvertrauten Depositums. Dort geht es um die Maxime, sich mit allen Mitteln zu bereichern, also auch durch Aneignung eines anvertrauten fremden Depositums, dessen Eigentümer gestorben ist, und dessen Erben davon nichts wissen, noch je etwas davon erfahren können. Würde man den, dem das Gut anvertraut ist, fragen, ob es für erlaubt gehalten werden könnte, das Depositum zu eigenem Nutzen zu verwenden, so würde er nach Kants Ansicht antworten: »nein! und statt aller Gründe nur bloß sagen können: es ist unrecht, d. i. es widerstreitet der Pflicht — ... wenn er sich fragt, was hier Pflicht sei, so ist er über die sich selbst zu gebende Antwort gar nicht verlegen, sondern auf der Stelle gewiss, was er zu tun habe. Ja, er fühlt sogar, wenn der Begriff von Pflicht bei ihm etwas gilt, einen Abscheu, sich auch nur auf den Überschlag von Vortheilen, die ihm aus ihrer Übertretung erwachsen könnten, einzulassen, gleich als ob er hier noch die Wahl habe.«¹³ Hinsichtlich der Pflichtwidrigkeit, der in diesem Beispiel herangezogenen Maxime, die im Sinne des kategorischen Imperativs widerspruchsfrei als allgemeines Gesetz denkbar sein müßte, heißt es schon in der Kritik der praktischen Vernunft: »Ich werde sofort gewahr, daß ein solches Princip, als Gesetz, sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe.«¹⁴

¹⁰ Zit. nach *I. Kant*: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: Werke Bd. 6, 315.

¹¹ Vgl. *I. Kant*: a. a. O. 316.

¹² Siehe *I. Kant*: Kritik der praktischen Vernunft, a. a. O. 28 ff.

¹³ *I. Kant*: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, a. a. O. 318.

¹⁴ *I. Kant*: Kritik der praktischen Vernunft, a. a. O. 29.

Genau an diesem Punkt setzt Hegels Kritik an Kants normativer Begründung an. Er versteht den von Kant angesprochenen Selbstwiderspruch der gesetzgebenden Vernunft als logischen Widerspruch in der Weise, daß das selbstwidersprüchliche Gesetz lauten würde: Eigentum soll sein und zugleich nicht sein. Hegel zufolge läßt sich nun aber aus diesem Widerspruch die eigentlich interessierende Frage nicht erheben, ob denn Eigentum überhaupt sein soll oder nicht; denn setzt man voraus, daß Eigentum nicht sein soll, so würde die Maxime auf dem Recht des Eigentums zu bestehen, gleichfalls zu einem sich selbst widersprechenden Gesetz führen. Damit ist gezeigt, daß die Frage nach der inhaltlichen Bestimmtheit (z. B. Eigentum oder Nicht-Eigentum) eines konkreten Gesetzes sich nicht aus dem logischen Umstand beantworten und begründen läßt, daß eine Maxime als verallgemeinerbares Gesetz widerspruchsfrei gedacht werden kann. »Jede von beyden Bestimmtheiten ist gleichermaßen fähig, gedacht zu werden; welche von beyden es seyn soll, ... dieß ist völlig unbestimmt und frey; wenn eine fixiert ist, als an und für sich bestehend, so kann die andere freylich nicht gesetzt werden; aber diese andere kann ebensogut gedacht, und da diese Form des Denkens das Wesen ist, als ein absolutes Sittengesetz ausgesprochen werden.«¹⁵ Die Denkbarkeit eines Gesetzes in seiner inhaltlichen Bestimmtheit ist also durch die Forderung Kants, eine Maxime widerspruchsfrei als Gesetz zu denken, überhaupt nicht betroffen. Die Frage etwa, ob Rache sein soll, oder ob Eigentum sein soll, ist durch die reine Vernunft nicht zu entscheiden. Diese Fragen sind vielmehr immer schon durch die faktisch existierende Sittlichkeit gewachsener Institutionen (durch die »substantielle Sittlichkeit« des »objektiven Geistes«) vorentschieden. Hier hat sich nach Hegel die Vernunft immer schon in der Geschichte verwirklicht, d. h. zur »inhaltlichen Bestimmtheit« von institutionell verankerten Normen ausgeformt.

Wenn also Kant meinte, der Verwahrer des Depositums beziehe seine Pflicht unmittelbar aus der gesetzgebenden reinen Vernunft und lehne deshalb spontan die Aneignung fremden Gutes ab, so hat Hegel nachgewiesen, daß es sich hier nicht um eine Pflicht handelt, welche aus der reinen Vernunft entspringt, sondern um eine Pflicht gegenüber der eingelebten Institution des Eigentums, welche selbst in ihrer Berechtigung eben nicht aus dem kategorischen Imperativ zwingend abgeleitet werden kann. Kant differenziert somit in diesem Beispiel nicht zwischen der Pflicht gegenüber Institutionen, wie sie etwa Arnold Gehlen beschrieben hat, und der Pflicht gegenüber der gesetzgebenden Vernunft. Der Befragte bejaht im Beispiel

¹⁵ G. W. F. Hegel: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, in: G. W. F. Hegel: Ges. Werke Bd. 4, hg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg 1968, 436.

deshalb so spontan das Verbot des Diebstahls, weil er — um mit Gehlen zu sprechen — »quasi instinktiv« innerhalb der Institution des Eigentums funktioniert, nicht aber, weil er autonom seine Pflicht gegenüber der reinen Vernunft erfüllt. Das Ziel Kants, zu zeigen, daß man, um moralisch zu handeln, weder vorgegebener institutioneller Bestimmtheiten bedürfe, um die konkrete Pflicht zu erkennen, noch anderer Triebfedern, als des Vernunftgesetzes selbst, um es zu befolgen, ist im Blick auf das behandelte Beispiel nicht gelungen. Die motivationale Voraussetzung der spontanen Reaktion lag keineswegs nur im Vernunftgesetz, sondern in der eingelebten Institution des Eigentums.

Apel hat nun darauf hingewiesen, daß Hegel seine Kritik nicht hätte durchführen können, wenn er, statt am Beispiel des »Depositums«, an dem von Kant in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« gegebenen Beispiel des lügenhaften Versprechens (bzw. der Unwahrheit schlechthin) angesetzt hätte. Dies liege daran, weil im Falle der Maxime der Wahrhaftigkeit nicht wie im Falle der Respektierung persönlichen Eigentums, die inhaltliche Bestimmtheit der Maxime auf eine faktische Institution bezogen ist, zu der sich eine geschichtlich konkrete Alternative (etwa ein Verbot jeden Privateigentums) denken läßt. Wollte man sich — entsprechend zur Institution des Privateigentums — die Institution vorstellen, auf die die Maxime der Wahrhaftigkeit als mögliches Gesetz bezogen ist, so muß man auf die für niemanden zu hintergehende sprachliche Kommunikation verweisen. Diese aber ist keine Institution unter möglichen alternativen Institutionen; sie ist vielmehr die Metainstitution aller faktisch-sozialen Institutionen, aus der sich auch das Denken nicht herausziehen kann.¹⁶ Im Blick auf die Maxime der Wahrhaftigkeit scheint also alles so zu sein, wie Kant es mit seinem strikten Pflichtbegriff unterstellt, da ein Gesetz, das seine eigene Negation impliziert, ohne Selbstwiderspruch nicht denkbar ist. Sprachliche Kommunikation (und damit auch Denken bzw. Vernunft) würde bei einem Gesetz im Sinne der verallgemeinerten Unwahrhaftigkeit verunmöglicht.

Läßt sich also die Maxime der Wahrhaftigkeit als allgemeines Gesetz hinreichend aus der Vernunft begründen, so bleibt noch genauer zu prüfen, wie es sich mit dem im Blick auf diese Maxime entwickelten Pflichtbegriff verhält, bzw. welche Motive in ihm nach Kant wirksam sein sollen. In dem Artikel »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen« besteht Kant — in Auseinandersetzung mit dem französischen Philosophen Benjamin Constant — darauf, daß Wahrhaftigkeit als eine absolut unnachlässige Pflicht in allen Fällen, ohne Rücksicht auf die jeweiligen Folgen, einzuhalten sei. Dies gelte selbst dann, wenn jemand einem Mörder Auskünfte über den Aufenthalt eines unschuldigen Menschen erteilen müßte, der sich in

¹⁶ K.-O. Apel, in: Studienbegleitbrief 8 zum Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik, Weinheim 1981, 83.

sein Haus geflüchtet hat. Nach diesem Pflichtbegriff (demzufolge nur das Sittengesetz selbst, abgesehen von allen Konsequenzen, Motiv sein soll) ist es moralisch geboten, in jedem Fall wahrhaftig zu sein; eine strategische Täuschung des Mörders zur Errettung des Flüchtlings lehnt Kant strikt ab.¹⁷

Apel meint demgegenüber, wie auch schon Constant u. v. a., daß diese gesinnungsethische Verengung des Kantischen Pflichtbegriffs durch den Gesichtspunkt einer Verantwortungsethik erweitert werden muß, der die Folgen für andere oder das Gemeinwesen mitberücksichtigt¹⁸ — was übrigens nicht gegen die von Kant geforderte Autonomie verstößt, da es sich nicht um ein Abwägen der Folgen im Sinne individuellen Eigennutzes handelt. Kant wäre demgemäß insofern gegenüber Garve rechtzugeben, als er egoistische Motive in der Moral ablehnt. Allerdings findet bei Apel das Handeln — entgegen Kants rigoristischem Pflichtbegriff — seine Motive nicht mehr ausschließlich im Sittengesetz selbst, sondern auch in den Zwecken, die handelnd verfolgt werden. Solche Zwecke aber, als »Objekte« des guten Willens, spielen auch schon bei Kant eine aufschlußreiche und unentbehrliche Rolle, denn — so schreibt er: »ohne allen Zweck kann kein Wille sein ... aber nicht jeder Zweck ist moralisch, ... sondern dieser muss uneigennützig sein; und das Bedürfnis eines durch reine Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter einem Prinzip befassenden Endzweckes, (eine Welt als das höchste, auch durch unsere Mitwirkung mögliche Gut,) ist ein Bedürfnis des sich noch über die Beobachtung der formalen Gesetze zur Hervorbringung eines Objekts (das höchste Gut) erweiternden uneigennütigen Willens.«¹⁹

Fragen wir nun weiter nach den Voraussetzungen jenes uneigennütigen, d. i. guten Willens, so stoßen wir bei Kant auf dessen Religionsphi-

¹⁷ Vgl. *I. Kant*: Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, in: Werke Bd. 7, 309.

¹⁸ Vgl. *K.-O. Apel*, in: Studienbegleitbrief 2 zum Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik, 68 ff.

¹⁹ *I. Kant*: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, a. a. O. 311. *P. Ricoeur* hat hier Kants Intention präzise erfaßt, wenn er schreibt: »Dem Prinzip der Moralität, das durch den formalen Imperativ bereits definiert ist, fügt die Dialektik der praktischen Vernunft nichts hinzu ... Und doch vermittelt sie unserem Willen etwas Wesentliches, nämlich eine Zielsetzung — die Absicht aufs höchste Gut. Diese Absicht vertritt auf der Ebene der Pflicht die Stelle des Verlangens, das die reine Vernunft in ihrem spekulativen und praktischen Gebrauch konstituiert ... Damit wird auch die Philosophie des Willens ins richtige Licht gesetzt. Sie erschöpft sich nicht in der Beziehung von Maxime und Gesetz, Willkür und Willen; es tritt noch eine dritte Dimension hervor: neben der Willkür und dem Gesetz die Absicht auf die Totalität. Was der Wille verlangt, ist in Kants Definition »der ganze Gegenstand der reinen praktischen Vernunft«, oder »die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens.« Die Freiheit im Licht der Hoffnung, in Ders.: Der Konflikt der Interpretation, Bd. I, München 1973, 215 f. vgl. ferner Ders.: Schuld, Ethik und Religion, in Ders.: Der Konflikt der Interpretation, Bd. II, München 1974, 266—283.

losophie, die von dem handelt, was der Aufnahme von uneigennütigen Zwecken in unseren Willen zugrundeliegt, was uns ermöglicht, unser Wollen der Sittlichkeit gemäß zu bilden und zu gestalten. Hans Wagner charakterisiert die moraltheoretische Pointe der Kantischen Religionsphilosophie treffend, wenn er ausführt, daß »Religion etwas vermag, was ohne solche Religion niemals möglich ist: und das ist eine wohlbestimmte Art von Hoffnung.«²⁰ Hoffnung nämlich darauf, daß die Befolgung uneigennütziger Zwecke — also der gute Wille — eine Zukunft hat und deshalb überhaupt sinnvoll ist. Die Alternative solcher Hoffnung, der Skeptizismus, welcher hinsichtlich der Zukunft verzweifelt, kann uneigennütziges Handeln nicht sinnvoll integrieren. Da auch Apels transzendentalpragmatische Transformation der Kantischen Ethik auf uneigennütziges Handeln zielt, bedarf auch sie (als Realisierungsvoraussetzung) jenes religiösen Fundamentes im Sinne des Grundes der Hoffnung auf Sinnhaftigkeit ethischen Handelns.

Dies wird deutlich, wenn Apel die kommunikationsethische Grundnorm der verallgemeinerten Gegenseitigkeit dahingehend präzisiert, daß sie insofern über das egoistische Gegenseitigkeitsprinzip hinausgeht, als sie »die gegenseitigen Pflichten und Rechte der Menschen von dem aktuell bestehenden Verhältnis der gegenseitigen Nützlichkeit entbindet.«²¹ Gegenseitigkeit in diesem Sinne führt also durchaus nicht dazu, daß jeder auf seine Kosten kommt, sondern ethisches Handeln fordert angesichts des

²⁰ *H. Wagner: Moralität und Religion bei Kant*, in: *Ztschr. f. Philos. Forschung*, 29, 1975, 519. Wagner betont m. E. zu Recht, daß sich diese Hoffnung nicht nur auf einen Fortschritt in der menschheitsgeschichtlichen Ethikentwicklung und deren Realisierung bezieht, sondern auch eine Erfüllung aufopfernden und leidvollen ethischen Handelns für das Individuum einschließt. Freilich nicht in der Weise, daß eine sublim egoistische Erwartung (etwa jenseitigen Lohns) Motiv für ethisches Handeln sein dürfte; im Sinne des Kantischen Postulates der Unsterblichkeit läßt sich aber mit Wagner sagen, daß sich dank solcher Religion hoffen läßt: »erstens, daß die Anstrengung des Menschen, seinen Willen dem Sittengesetz mehr und mehr, verlässlicher und verlässlicher konform zu machen, in der Stunde seines Todes nicht absurderweise sich als ziellos erweisen wird — sozusagen eine mitten im Bau absurderweise unvollendet gebliebene Ruine; und, zweitens, daß einem in seiner Natur allenthalben bedingten, abhängigen, angewiesenen Vernunftwesen das ihm aufgrund dieser solchen Natur notwendig eigene Streben nach einer Glückseligkeit, deren es sich durch seine Sittlichkeit auch würdig gemacht hat, nicht absurderweise völlig ohne Erfüllung bleiben wird — trotz seiner eigenen Moralität sozusagen unmoralisch genarrt.« (ebda.) *H. Ebelings Rede von einer idealen Sinndimension der »tendenziellen Aufhebung der Sterblichkeit«* bleibt m. E. hinter dem hier Angesprochenen zurück, da sie sich nur auf die Möglichkeit des Fortbestandes der menschlichen Gattung und die Möglichkeit fortschreitender Vernunfttätigkeit bezieht (vgl. *H. Ebeling: a. a. O.* 39 ff.), die Erfüllung der individuellen Identität des ethisch Handelnden aber nicht im Blick hat. Dieser Aspekt ist aber im Zeitalter der freigesetzten Subjektivität unübergebar, da der Einzelne die Erfüllung seiner Identität nicht mehr allein im Fortbestand der Gattung, seiner Nachkommen, bestimmter Institutionen usw. finden kann.

²¹ *K.-O. Apel*, in: *Studienbegleitbrief 8 zum Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*, 95.

Bösen²² auch Opfer, deren Vergeltung nicht erwartet werden kann. Ein ethisches Handeln aber, das auch zu Opfern bereit ist, ist nach Kant ein Handeln aus Liebe, die religiös fundiert ist. Kant kann hier formulieren: »Aber wenn es nicht bloß auf Pflichtvorstellung, sondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem subjektiven Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn voraussetzen darf, am ersten zu erwarten ist, was der Mensch thun werde, nicht bloß nach dem objektiven, was er thun soll; so ist doch die Liebe, als freie Aufnahme des Willens eines Anderen unter seine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur, (zu dem was die Vernunft durch Gesetz vorschreibt, genöthigt werden zu müssen;) denn was Einer nicht gern thut, das thut er so kärglich, auch wohl mit sophistischen Ausflüchten vom Gebot der Pflicht, dass auf diese, als Triebfeder, ohne den Beitritt jener, nicht sehr viel zu rechnen sein möchte.«²³

Angesichts der Realität des Bösen, welche ethischem Handeln Opfer abverlangt, stellt sich eine noch weitergehende Frage, die hier nur angedeutet werden soll. Die Frage nämlich, ob sich die fundamentale Würde und Gleichberechtigung eines jeden Menschen tatsächlich mit den Mitteln der Apelschen Konzeption begründen und insofern schützen läßt. Es geht dabei um das grundsätzliche Problem, *welche Wesen überhaupt von der Kommunikationsethik als ethisch relevante Wesen erfaßt werden und deshalb unter den Schutz (und die Verpflichtung) dieser Ethik fallen*. Offenbar können hier nur solche Wesen in Blick kommen, die aufgrund ihres (zumindest potentiellen) kommunikativen bzw. vernünftigen Vermögens (potentielle) Diskursteilnehmer sind.²⁴ In dieser Sicht kommen dann zwar Kinder und auch künftige Generationen vor (da es sich um potentielle

²² Das Böse, als Entscheidung gegen eine Realisierung der Ethik, impliziert übrigens durchaus nicht unbedingt die Leugnung der Gültigkeit der transzendentalpragmatischen Regeln ernsthafter Kommunikation. Vielmehr wird nur exceptionaler Dispens davon in Anspruch genommen; vgl. zum Stellenwert des Bösen für eine ethische Konzeption *H. Krings*: Die Grenzen der Transzendentalpragmatik, in: *Prinzip Freiheit*, München 1979, 362 ff.

²³ *I. Kant*: Das Ende aller Dinge, in: *Werke* Bd. 6, 370.

²⁴ Siehe dazu *K.-O. Apel*: Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen, in: *Sprachpragmatik und Philosophie*, hg. von K.-O. Apel, Frankfurt 1976, 126. Daß das kommunikative bzw. vernünftige Vermögen eines Wesens tatsächlich das entscheidende kommunikationsethische Kriterium ist, um die ethische Relevanz (bzw. Würde und Gleichberechtigung) irgendjemandes festzustellen, wird ferner daran deutlich, daß Apel auch mögliche außermenschliche Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft prinzipiell als von der Diskursethik betroffene Wesen versteht (siehe a. a. O. 167 Anm. III/76). Ein weiteres Problem ergibt sich darüber hinaus im Blick auf die Gleichberechtigung aller kommunikationsfähigen (vernünftigen) Wesen. Bekanntlich begründete eine prominente Tradition der klassischen griechischen Philosophie den Unterschied zwischen Sklaven und Freien mit einer (angeblich) naturgegebenen unterschiedlich großen Teilhabe an der Vernunft. Einer analogen Übertragung dieses Argumentationsmusters in die Kommunikationsethik hätte diese nichts anderes als wohlmeinende Versicherungen entgegenzusetzen.

Diskurs-Partner handelt), nicht aber etwa unheilbar Geisteskranke. Die Unantastbarkeit der Menschenwürde kann also — sofern sie von der Diskursethik überhaupt geltend gemacht wird — nicht mit ihren eigenen Mitteln begründet werden. An dieser Stelle erweist sich somit der in Frage stehende Begründungsversuch als überholungsbedürftig, wenn anders nicht die Würde und ethische Relevanz des Menschen von seinem kommunikativen Vermögen abhängen soll.

II.

Ein Hinweis auf die Bedeutung der von uns beleuchteten existentiellen, d. h. im weitesten Sinne religiösen Voraussetzungen ethischen Handelns ergibt sich auch aus dem von Apel aufgenommenen Konzept einer Entwicklungslogik von kognitiven Stufen des moralischen Urteils, wie es Lawrence Kohlberg entwickelt hat, und wie es von Jürgen Habermas im Sinne der Kommunikationsethik ausgebaut wurde. Kohlberg beschreibt (im Anschluß an Jean Piaget) die Entwicklung des moralischen Urteils beim Kinde und beim Jugendlichen durch die Unterscheidung von drei Entwicklungsebenen (der präkonventionellen, konventionellen und postkonventionellen) und sechs Entwicklungsstufen.²⁵ Der höchsten (sechsten) Stufe entspricht nach diesem Schema eine ethische Orientierung an universalen Prinzipien, wie sie etwa in der Ethik Kants ihre philosophisch ausgeführte Form gefunden hat. Habermas kommt das Verdienst zu, diese Bemühungen einer Entwicklungslogik des moralischen Urteils durch eine siebte, kommunikationsethische Stufe ergänzt zu haben²⁶, sowie die Voraussetzungen einer Anwendung dieser Entwicklungslogik auf die Sozial- und Geistesgeschichte ins Auge gefaßt zu haben.²⁷ Während auf Kohlbergs Stufe 6 noch jeder Einzelne — gemäß Kant — die Verallgemeinerungsfähigkeit der jeweiligen Norm im Gedankenexperiment überprüft, kann erst auf einer noch höheren Stufe der universalen Sprachethik »die Bedürfnisinterpretation selber, also das, was jeder Einzelne als seine ›wahren‹ Interessen verstehen und vertreten zu sollen glaubt, Gegenstand des praktischen Diskurses werden. Diese Stufe (7) ist bei Kohlberg nicht von Stufe 6 differenziert, obwohl ein qualitativer Unterschied besteht: das Prinzip der Rechtfertigung von Normen ist nun nicht mehr der monologisch anwendbare Grundsatz der Verallgemeinerungsfähigkeit, sondern das gemeinschaftlich befolgte Verfahren der diskursiven Einlösbarkeit von normativen Geltungsansprüchen.«²⁸

²⁵ Vgl. L. Kohlberg: Zur kognitiven Entwicklung des Kindes, Frankfurt 1974.

²⁶ Siehe insbesondere J. Habermas: Kultur und Kritik, Frankfurt 1973, 118—232; Ders.: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt 1976, 63—91.

²⁷ Vgl. J. Habermas: Was heißt Universalpragmatik?, in: Sprachpragmatik und Philosophie, hg. von K.-O. Apel, Frankfurt 1976, 174—272.

²⁸ J. Habermas: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt 1976, 84 f.

Apel hat nun erstmals den Versuch unternommen, mit Hilfe dieses 7-Stufen-Schemas die Entwicklungsgeschichte der Ethik exemplarisch und idealtypisch zu rekonstruieren.²⁹ Dabei ist die Anwendung des ontogenetischen Schemas auf die Phylogenese freilich nicht so zu verstehen, als gebe es in der Menschheitsgeschichte einen stufenförmigen Fortschritt der Ethikentwicklung; vielmehr erweist diese Konzeption ihre Interpretationsstärke gerade in der Möglichkeit einer Identifikation von historischen Regressionen und Stagnationen. Weiterhin liegt die Leistungsfähigkeit der Entwicklungslogik eher im Bereich des Normativen als des Deskriptiven; denn die normative Orientierung der Stufentheorie setzt eine Begründung voraus, welche das Stufenkonzept allererst inhaltlich konstituiert. Kohlbergs empirische Untersuchungen der Ontogenese in verschiedenen Kulturen kommen demgemäß der philosophischen Begründung allenfalls stützend entgegen, konstituieren aber keinesfalls das heuristisch-regulative Prinzip der historischen Rekonstruktion.

Die im hiesigen Zusammenhang bedeutsame Beobachtung besteht nun darin, daß sowohl Apel wie auch Habermas nur das 6-Stufen-Schema des frühen Kohlberg rezipieren, dessen eigene Vorstellungen zu einer siebten Stufe aber stillschweigend übergehen. Da Kohlberg bei seinen empirischen Untersuchungen immer wieder religiöse Antworten erhielt, versuchte er, dieses Phänomen in sein System einzuordnen. Er entwickelte eine siebte Stufe, welche von den existentiellen Realisierungsvoraussetzungen des kognitiv Erreichten handelt und dazu bestimmt ist, Probleme des »Zweifels und der Hoffnungslosigkeit zu lösen«.³⁰ Er schreibt: "The faith required by universal moral principles I call stage 7 ... This faith orientation does not basically change the definition of universal principles of human justice found at stage 6, but integrates them with a perspective of life's ultimate meaning."³¹ Kohlberg hebt darauf ab, daß auch die höchste Stufe des

²⁹ Vgl. dazu die gänzlich von K.-O. Apel verfaßten Studienbegleitbriefe 1 und 2 zum Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik.

³⁰ *L. Kohlberg*: Moral stages and moralization: The cognitive-developmental approach, in Th. Lickona (ed.): *Moral development and behavior: Theory, research and social issues*, New York 1976.

³¹ *L. Kohlberg*: Education, Moral Development and Faith, in: *Journal of Moral Education*, VI. 4, Nr. 1, 1974, 14. Vgl. ferner Ders.: Eine Neuinterpretation der Zusammenhänge zwischen der Moralentwicklung in der Kindheit und im Erwachsenenalter, in: *Entwicklung des Ich*, hg. von R. Döbert, J. Habermas und G. Nunner-Winkler, Köln 1977, 249 ff. Da auch die ersten sechs Stufen des moralischen Bewußtseins religiöse Komponenten bei sich haben, hat J. Fowler, ein Schüler Kohlbergs, parallele Stufen des religiösen Bewußtseins konzipiert, die von F. Oser u. a. empirisch untermauert und weiterentwickelt wurden. Siehe dazu: Ein Gespräch mit dem Theologen James Fowler über: Glauben, in: *Psychologie heute*, Nr. 6, 11, 1984, 28—35; *J. Fowler*: *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper & Row 1981; *F. Oser*: Zur Entwicklung kognitiver Stufen des religiösen Urteils, in: *Sozialisation — Identitätsfindung — Glaubenserfahrung*, hg. von G. Stachel, Zürich 1979, 221—247.

moralischen Urteils einer religiösen Fundierung bedarf, welche die existentielle Integration des kognitiv Erreichten ermöglicht.

Es handelt sich hier genau um jenes religiöse Fundament ethischen Handelns, welches wir auch im Blick auf die moraltheoretische Bedeutung der Religion für eine philosophische Ethik herauszustellen versuchten. Freilich ist mit dem Hinweis auf die Bedeutung von Religion für die Ethik das Phänomen der Religion an sich keineswegs auch nur annähernd erfaßt.³² Doch es erscheint notwendig, auf diese Bedeutung aufmerksam zu machen, da gerade eine Ethik, welche Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit erhebt, ihre Realisierungsvoraussetzungen mitbedenken sollte und sie nicht dem Bereich des Privaten und Subjektiven anheimgeben sollte.

SUMMARY

Within the new philosophical effort to ground ethical norms, Karl-Otto Apel puts forward his conception of a transcendental-pragmatic grounding (Letztbegründung) of ethics with especial force. However, his attempt to transform Kantian ethical foundation into communication-theoretical terms shares certain problems with Kant's practical philosophy. In particular the question regarding the existential and motivational presuppositions which underlie a realization of ethical norms remains open. Reconstructing Ch. Garves', G. W. F. Hegel's and B. Constant's critiques of Kant's ethics shows that Apel's model is in need of a foundation. The needed foundation proves to be a religious one and is able to answer the above mentioned question. The described deficit also holds true with regard to the incorporation of Kohlberg's stage schema in Apel's reconstruction of ethical history. Here Apel overlooks Kohlberg's analysis of the highest stage of moral development, which is a religious one.

³² Dies ist nicht nur ein Anspruch der Theologie, sondern auch schon der modernen Religionstheorie. Der Überschnitt von der funktional denkenden Religionstheorie (innerhalb derer auch wir bisher argumentierten) zur Theologie liegt im hiesigen Zusammenhang in der durch das Spaemannsche Placebo-Problem bezeichneten (Wahrheits-)Voraussetzung, die die Theologie sich bewußt vorausgesetzt sein läßt. Die Wahrheit der religiösen Orientierung, die die funktionale Analyse (hinsichtlich der Wirksamkeit der Religion) hypothetisch voraussetzen muß, kann nämlich nicht aus der funktionalen Analyse selbst geschlossen werden. Siehe dazu *M. Zentgraf: Theologie oder Religionstheorie*, in: *Deutsches Pfarrerbblatt* 84, 1984, 121—124.