

zwischen Zielgerichtetheit (goal-directedness) und Ziel-Absicht (goal-intendedness) und hebt davon noch den Begriff der Teleonomie ab. In den abschließenden Kapiteln 8. „Evolution and Change“ (181–209), 9. „What is Life?“ (211–239) und 10. „World Hypotheses (World Views) and Truth“ wendet sich der Verf. den großen biophilosofischen Themen zu und versucht im letzten Kapitel die Schlußfolgerung daraus zu ziehen. Besonders in diesen Kapiteln, aber auch schon davor kommt eine eigenartige Grundeinstellung des Verf. deutlich zutage: ein auf den Zen-Buddhismus und den Taoismus sich stützende Mystik und Gesamtschau der Dinge. Spätestens hier fragt man sich, was das noch mit Philosophie zu tun hat, der rationalen Erfassung und Reflexion der Wirklichkeit. So legt man das Buch doch eher enttäuscht zur Seite, weil es nicht die an eine Biophilosophie gestellten Erwartungen erfüllt hat. Auch der Biologiestudent kann wegen der Fülle des Materials und der Ansichten wohl ebenso nicht den Einstieg in philosophische Voraussetzungen und Grundlagen seines Faches finden. Schade. Eine verpaßte Chance.

R. KOLTERMANN S.J.

4. Praktische Philosophie

EBELING, HANS, *Vernunft und Widerstand*. Die beiden Grundlagen der Moral. Freiburg/München: Alber 1986. 262 S.

Jede normative Ethik ist dadurch definiert, daß es ihr um die vernunftorientierte Gestaltung geschichtlich und gesellschaftlich kontingenter Verhältnisse geht. Nicht selten gewinnt aber das Kontingente die Macht eines „normativen Faktums“, die sich gegenüber der faktischen Kraft des Vernünftigen als ungleich stärker erweist. Die Ethik steht dann vor der Aufgabe, ihre Handlungsregulative derart zu bestimmen, daß rationales Entscheiden und Handeln ihnen auch dort noch folgen kann, wo die Macht des Faktischen, die Herrschaft von Willkür und Gewalt, die Diktatur der Gewissenlosigkeit, das Potential der ethischen Vernunft zu übersteigen drohen. E. s Anliegen ist vor diesem Hintergrund die Bestimmung dessen, worauf die Moral stets angewiesen bleibt: auf den vernunftgemäßen Widerstand gegen alle Formen des Unverstandes. In kritischer Auseinandersetzung mit den sprachpragmatischen Studien von K.-O. Apel und J. Habermas zur Begründung einer Diskursethik und im Rückgriff auf Heideggers Existentialanalytik legt E. eine Theorie des ethischen Diskurses vor, die besonders auf dessen prae-, non- und metadiskursive Aspekte abhebt. Er hält dazu die Erweiterung der Sprachpragmatik zu einer Existentialpragmatik für notwendig, da die „eigentliche Handlungsperspektive der Vernunft ... nur im Rückgang auf die existentielle Verfassung der Vernunft, unter strikter Bewahrung ihrer sprachpragmatischen Verfassung und in Anerkennung des eigentlich ‚fundierenden‘ bewußten Seins“ (16) zugänglich sei. Die Identifizierung dieser Konstitutions- und Vollzugsbedingungen ethischer Rationalität beginnt mit einer Sondierung der Defizite und Bruchstellen der Diskursethik (19–141): Sie hat dem existentialen „Anderen“ der Vernunft in der Diskussion über die Bedingungen und Verfahren der Herleitung und Rechtfertigung moralischer Normen nur einen untergeordneten Stellenwert beigemessen. Ungelöst ist dabei vor allem das grundsätzliche Problem geblieben, ob und wie man als Vernünftiger auf rational begründbare und ethisch gerechtfertigte Weise mit dem Vernunftwidrigen und den Unvernünftigen umgehen soll. Durchaus „vernünftig“ wäre es, unvernünftig Gewordene oder Gebliebene von der Beteiligung an den Vorgängen politischer Willensbildung und Entscheidungsfindung auszuschließen. Denn der Ausschluß der Unvernunft und ihrer Träger ist geradezu die Grundbedingung für einen gelingenden rationalen Diskurs. Logisch zwingend ergibt sich für solche Veranstaltungen lediglich die Identifikation der Vernünftigen mit (zumindest potentiell) Vernünftigen. Denn Argumentieren bedeutet: „Aberkennung der Bedeutung jedes anderen Existenzsubjekts als desjenigen, das in ein Vernunftsubjekt überführt ist ... [damit ist gemeint], daß unter Argumentierenden nur zählt, was von Argumentierenden vorgetragen, verteidigt und angenommen werden kann. Sonach: daß der Nicht-Argumentierende nicht zählt, daß der

Unvernünftige eliminiert ist“ (196). Die Diskursethik macht damit die Anerkennung von Personen abhängig von ihrer Fähigkeit, zu argumentieren. Humanität aber verlangt Anerkennung der Person ohne Ansehen ihrer Argumentationskompetenz. Der letzte Prüfstein für die Moralität der Vernünftigen ist darum ihr Verhältnis zu den ihnen Unterlegenen und ihnen Widerstehenden. Vor der Vernunft bestimmen sich Unterlegenheit und Widerstand am nachdrücklichsten durch ein Zuwenig an Vernünftigkeit auf seiten der schicksalhaft unmündig Gebliebenen und durch ein Zuviel an zynischer Frigidität gegenüber dem Schicksal der Machtlosen auf seiten jener, die zur Aufrechterhaltung ihrer Willkür die Mittel der Vernunft einsetzen. Will die Diskursethik nicht totalitär und inhuman werden, muß sie die Vernünftigen zur Solidarität mit den Vernunftlosen anhalten. Will sie nicht folgen- und wirkungslos bleiben, hat sie die Entmachtung der Unvernünftigen zu betreiben. Die „Selbigssetzung“ der Vernünftigen mit den Vernunftlosen kann nach E. nur in einer vor-vernünftigen Gemeinsamkeit ihren Rechtsgrund haben; gleichwohl verbietet die Vernunft ihnen jede Identifikation mit den Vernunftlosen als solchen. In der Frage nach einer gerechten Verteilung der Ansprüche und Bedürfnisse sprachunfähiger Wesen verfängt sich der Diskurs im Widerstreit zwischen Rationalität und Humanität. Er ist nur lösbar, wenn auf eine unterhalb der Sprache liegende Übereinstimmung und Gleichheit von Sprechern und Nichtsprechern rekuriert werden kann. Das Apriori der „idealen Kommunikations- bzw. Argumentationsgemeinschaft“ muß darum durch das Apriori einer „Identifikationsgemeinschaft“ überboten werden (185–204). Uneingeschränkt ethisch auszeichnend ist der Diskurs nämlich erst durch die Anerkennung der Unvernünftigen als Personen, was allerdings keine Forderung der Rationalität, sondern der Moralität darstellt. Die Ablehnung einer solchen Identifikation der Vernünftigen mit den Vernunftlosen nähme den Postulaten der Sittlichkeit, Gerechtigkeit und universellen Solidarität die Möglichkeit der ethischen Letztbegründung und kontrafaktischen Verwirklichung. Aber noch ein anderer Grund zwingt zur „Transzendierung“ der Diskursrationalität: Eine Ethik der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft muß ebenso mit der Endlichkeit der Vernünftigen rechnen wie dem ins Unendliche weisenden Progressus der Vernunft Rechnung tragen. Demnach ist die Realisierung einer stets nur (kontrafaktisch) unterstellten unbegrenzten Diskursgemeinschaft zu keinem Zeitpunkt der Geschichte möglich bzw. zur Annäherung an diese ethische Vorgabe ein „unendlicher Progressus“ und als dessen Voraussetzung eine unendliche Dauer menschlicher Existenz erforderlich. Das Dilemma der Diskursethik besteht in diesem Fall darin, daß sie nicht über die Mittel verfügt, den Widerstreit zwischen dem logischen Apriori der Moralität und dem existentialen Apriori der Mortalität von Vernunftsubjekten aufzuheben. Grundsätzlich ist es auf der Geltungsbasis diskursiver Vernunft allein nicht möglich, eine diese Aporie überwindende ebenso rationale wie existentiell vollziehbare Strategie zu entwerfen. Sämtliche Ansätze greifen auf dieser Basis solange zu kurz, „wie die Vernunft bloß abstrahiert ist davon, diejenige Sterblicher zu sein. Gerade die Abstraktion qua Ab-Setzung von der Sterblichkeit führt lediglich zur Unterbestimmung der Vernünftigkeit“ (193). Sittlich gut ist ein Handeln erst, wenn es Endliche als nicht bloß Endliche anerkennt, das aber verlangt ebenso kontrafaktisch darauf zu setzen, daß nicht Mortalität, sondern Moralität der Maßstab der Vernunft ist, wie faktisch darauf zu bestehen, daß die Mortalität bekämpft werden muß. Wie man sich zu dem Tod des einzelnen wie zu dem möglichen Ende der menschlichen Gattung stellt, bleibt der eigentliche Proberstein für einen sittlich guten Lebensentwurf. Die Sterblichkeit und Endlichkeit des Menschen müßte nach E. dabei in irgendeiner Form zu absorbieren oder aufzuheben sein, um den endlichen anderen nicht bloß als Sterblichen, Vergänglichen und darum letztlich Nichtigen anerkennen zu können. Als eine Form des rationalen Widerstandes gegen den Ausschluß endlicher, weil vergangener Vernünftiger aus der universalen Kommunikationsgemeinschaft erscheint die „Erinnerung“ an ihren Einsatz für den Fortschritt der Vernunft. Allerdings führt diese „anamnetische Solidarität“ (202–204) keineswegs aus den angesprochenen Aporien heraus. Der Logik des praktischen Diskurses mag dadurch Genüge geschehen, daß kontrafaktisch die vergangenen Generationen in den Kreis derer einbezogen werden, ohne deren potentielle Zustimmung ein Anspruch auf Gerechtigkeit nicht einzulösen ist. Aber die post-

hum eingeholte Zustimmung der Opfer bleibt abstrakt, weil einer solchen Ethik, die vergangene Klagen allenfalls übertönen kann, die Kraft zur Erlösung und zur Versöhnung fehlt. Ebenso bleibt es im Konzept einer Existentialpragmatik, der es um die widerständige Identifikation Sterblicher und Vernünftiger geht, dabei: Im Kampf gegen die Mortalität wie in der Verfolgung der Moralität setzt der Tod das Limit des Erreichbaren. Dieses Limit kann nur so weit ausgedehnt werden, wie es gelingt, die Sterblichkeit zu absorbieren. Es gilt darum, dem Tod zu begegnen und ihm, soweit er am Ende der Moderne machbar geworden ist, in jeder Weise und mit allen Mitteln seine Machbarkeit zu nehmen. Ein höheres Maß an Absorption läßt sich zwar ethisch fordern, aber von der Vernunft allein nicht leisten. Sie hält lediglich das Bewußtsein vom Unge-nügen der jeweils hinausgeschobenen Todesgrenze wach.

H.-J. HÖHN

VERANTWORTUNG. BEITRÄGE ZUR PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE. Festgabe für Johann Mader zum 60. Geburtstag. Hrsg. *Helmuth Vetter, Günther Pöltner, Peter Kampits*. Wien: Wiener Universitätsverlag 1987. 225 S.

Für Johann Mader, Ordinarius am Institut für Philosophie der Universität Wien, wurden Beiträge von Schülern und Freunden als Festschrift zum 60. Geburtstag herausgegeben. Die Texte stehen unter dem Generalthema „Verantwortung“. Wie vielfältig sich dieses Problem stellen und bearbeiten läßt, zeigen diese Abhandlungen, die insgesamt gesehen mehr experimentell Denkipulse vermitteln als schon fertige Antworten liefern wollen. *M. Benedikt* stellt exemplarisch an einzelnen Schriften von Leibniz, Kant und Scheler in dicht skizzierten Grundzügen einen Versuch vor, die Dialektik zu eruieren, wie sie für die spezifisch neuzeitliche Lösung der gesellschaftlichen Identitätsfindung des einzelnen typisch ist. Seine Ausgangsthese: In allem Wir-sagen geschieht Inklusion („ich und du zusammen“) und Exklusion („wir – und nicht ihr“) in noch nicht erforschter Verschränkung. Für das inhaltsleer gewordene „Wir“ neuzeitlicher Philosoph(ien) steht Schelers Schopenhauer-Zitat, nach dem der Philosoph wie ein Wegweiser ist: er weist nur den Weg, gehen sollen ihn andere. *R. Berlinger* legt „Die Urfrage der Metaphysik“, die Frage „Warum“ in ihren Fundamenten frei. Auf das Ganze der Welt gehend, begreift sie den Fragenden, sich selbst und ihren eigenen Grund je in die Frage mit ein und enthüllt sich so als die unerschöpfliche und doch unausweichliche Seinsfrage selbst: Warum ist überhaupt etwas? *W. Dupré* reflektiert die Bedingungen, in die der kategorische Imperativ eingebettet ist. Das kategorisch Gesollte hat nach D. nicht nur deshalb seine Verbindlichkeit, weil es dem menschlichen Dasein immer schon um ein gesolltes Sein überhaupt geht, sondern auch deshalb, weil dieses gesollte Sein zum Ausdruck für die Kultur der Lebensgemeinschaft werden kann. Diese beschreibt D. als ethisches Apriori, das freilich material unbestimmt bleiben soll. Die Stoßrichtung des Aufsatzes ist deutlich: gegen „das neuzeitliche Paradigma einer konstruktivistischen Moralauffassung“ (42), für das die Autonomie des Subjektes und die Ausrichtung des Gesollten an einer (und sei es nur regulativen) Idee unvereinbar ist. *H. Hrachovec* gibt einen Einblick in die philosophische Werkstatt. Der Begriff „Fortschritt“ wird mit Aphorismen kommentiert, kritisiert, garniert. Inwieweit dies Gedanken des Verfassers oder eines Seminars über den „Begriff der Utopie“ bei J. Mader im WS 1969/70 oder gar J. Maders selbst sind, läßt H. leider im unklaren. Der Tenor gegenüber der Fortschrittshoffnung lautet bescheiden: uns „bleibt die Sicherheit der Unsicherheit“ (65), denn es ist (nur) soviel sicher: „Verlässlichkeit kommt von verlassen“ (65). *F. R. Hrubí* legt einen in einfacher Sprache gehaltenen, aber durch und durch reflektierten, also philosophischen Rechenschaftsbericht über seine Jahre als lehrend-lernender Assistent bei J. Mader vor, indem er das Ziel des Philosophierens anhand der Entfaltung des Begriffs „Verantwortung“ herauszuarbeiten sucht. Wie jenes heißt auch „Verantwortung“ wesentlich Rechenschaft geben (können). Den Anstoß hierzu gibt immer die emotionale Betroffenheit. Deshalb sieht Hr. etwa auch den engen Zusammenhang zwischen rationalistischem Weltbild und Verkümmern des Verantwortungsbewußtseins (vgl. 84 f.). Das Gefühl der Betroffenheit eröffnet allererst den Spielraum aktueller Verantwortung für jeden Menschen – für den Bademeister (78) wie auch für den Philosophen. Nach *F. Inciarte* stößt der konsequent durchge-