

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Kambartel, Friedrich
Philosophie der humanen Welt

Abhandlungen

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 773
978-3-518-28373-8

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 773

Die in diesem Bande vereinigten Untersuchungen Kambartels behandeln die (im Wittgensteinschen Sinne verstandene) philosophische Grammatik einer humanen Lebenswelt, d. h. die sprachliche und praktische Konstitution der Situation des Menschen in der Welt. Gegenstände der Analyse sind dabei u. a. unsere Begriffe von Moralität und Vernunft, der Sitz der Sprache in der menschlichen Lebenswelt, eine rationale Deutung der Religion, die künstlerische und ästhetische Praxis, die Vorstellung von einer natürlichen Evolution des Menschen, der Widerspruch zwischen Freiheit und Naturdetermination. – Gegen relativistische oder szientistische Reduktionen hält Kambartel durchgehend an einer Perspektive praktischer Vernunft fest. Gegen begründungstheoretisch starke Verständnisse universalistischer Moral- und Vernunftprinzipien versucht er allerdings, den vernünftigen Umgang des Menschen mit seiner Welt neu und dabei so zu begreifen, daß die methodischen Formen, in welchen sich der rationalitätstheoretische Grundlagenstreit gegenwärtig vollzieht, in wesentlichen Punkten unangemessen erscheinen.

Friedrich Kambartel
Philosophie
der humanen Welt
Abhandlungen

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2016

Erste Auflage 1989

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 773

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1989

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Wagner GmbH, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28373-8

Inhalt

Vorbemerkung	7
Statt eines Vorwortes	9

I. MORALITÄT UND VERNUNFT

Universalität als Lebensform. Zu den (unlösba- ren) Schwierigkeiten, das gute und vernünftige Leben über formale Kriterien zu bestimmen	15
Vernunft: Kriterium oder Kultur? Zur Definierbarkeit des Vernünftigen	27
Begründungen und Lebensformen. Zur Kritik des ethischen Pluralismus	44

II. UNTERSUCHUNGEN IM UMGEBUNG DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE

Zur grammatischen Unmöglichkeit einer evolutionstheoretischen Erklärung der humanen Welt . . .	61
Friede und Konfliktbewältigung, handlungstheoretisch und ethisch betrachtet	79
Über die Gelassenheit. Zum vernünftigen Umgang mit dem Unverfügbaren	90
Bemerkungen zu Verständnis und Wahrheit religiöser Rede und Praxis	100
Zur Philosophie der Kunst. Über zu einfach gedachte begriffliche Verhältnisse	103

III. BEMERKUNGEN ZU KANT UND WITTGENSTEIN

Autonomie, mit Kant betrachtet. Zu den Grundlagen von Handlungstheorie und Moralphilosophie	117
Bemerkungen zum praktischen Selbstverständnis des Menschen, in Kantischer Perspektive	132
Wittgensteins späte Philosophie. Zur Vollendung von Kants Kritik der wissenschaftlichen Aufklärung	146
Nachweise	160

Vorbemerkung

Eine 1976 unter dem Titel *Theorie und Begründung* erschienene Schriftensammlung hatte vor allem solche Untersuchungen dokumentiert, welche der Konstruktiven Philosophie und Wissenschaftstheorie nahestehen. – Obwohl ich einige Kernintentionen des philosophischen Konstruktivismus weiterhin teile, betrachte ich doch inzwischen anderes, insbesondere die methodische Rolle, welche Sprachkonstruktionen gegeben wird, und die von H. Dingler entlehnten Vorstellungen eines methodischen Aufbaus der praktischen Welt, mit einer gewissen Skepsis. Die im vorliegenden Band zusammengestellten Abhandlungen aus den vergangenen Jahren sind zum Teil Schritte auf dem Wege, für sprach-, kultur- und wissenschaftsphilosophische Analysen eine angemessenere Perspektive zu gewinnen. Dabei war mir eine erneute Beschäftigung mit dem Spätwerk L. Wittgensteins eine große Hilfe. – Aus Gründen des inhaltlichen Zusammenhanges habe ich auch einige Untersuchungen aus Jahren aufgenommen, in denen meine philosophische Arbeit die Grundorientierung der Sammlung *Theorie und Begründung* noch eher fortsetzt.

Die vorliegende Auswahl habe ich thematisch auf Schriften zur Ethik, zur Rationalitätsanalyse und zur philosophischen Anthropologie eingegrenzt. Abhandlungen zur Sprachanalyse, Logik und Wissenschaftstheorie möchte ich einem besonderen Bande vorbehalten.

Bei der Redaktion der Abhandlungen für diesen Band hat mich Herr Dr. Martin Wälde ganz wesentlich unterstützt. Dafür gebührt ihm hier ein besonderer und herzlicher Dank.

Konstanz, im August 1988

F. Kambartel

Statt eines Vorwortes¹

Zu den Vorstellungen, die einer Bestimmung des Philosophen zugrunde liegen, gehört häufig diejenige, daß Methode und Sprache der Wissenschaften die von der Philosophie erwartete, im guten Falle geübte und kontrollierte begriffliche Strenge und Disziplin vermissen lassen; und damit die von den Wissenschaften schließlich beanspruchte Orientierungssicherheit nicht oder nur unzulänglich erreichen.

Ein Weg, die Zuverlässigkeit theoretischer Orientierungen vernünftig zu gewährleisten, scheint es zu sein, zunächst völlig übersehbare, vertraute und unabweisbare lebensweltliche Problem- oder Wahrnehmungssituationen aufzusuchen, welche als gerechtfertigte Ansatzpunkte derjenigen theoretischen und terminologischen Aufbauten dienen können, die wir von den Wissenschaften gewohnt sind. Wer sich vor Augen hält, was ich in den letzten 20 Jahren geschrieben habe – und in gleicher Weise viele andere, die man zur *Erlanger* und *Konstanzer* Schule zählt –, der findet darin genügend einschlägige Beispiele für solche philosophischen Bemühungen um die Wissenschaften. Aber auch das Programm einer rationalen Nachkonstruktion (logical explanation) der Wissenschaftssprachen, wie es für die *Carnap-Schule* leitend ist, oder viele aus lebensweltlichen Situationsbeschreibungen entwickelte *phänomenologische* und *sprachanalytische* Untersuchungen sind von ähnlichen Erwartungen und Hoffnungen getragen.

Erfahrungen mit diesen Hoffnungen lassen es mir geraten erscheinen, auf eine Illusion aufmerksam zu machen, eine Illusion, die in viele Bemühungen der eben genannten Art gleichsam eingearbeitet ist, eine Illusion auch, welche, wenn sie jeweils ertappt wird, vieles an solchen systematischen Wissenschaftsrekonstruktionen als unzureichend, ja als Irrweg erscheinen läßt. Es ist nicht einfach, den Irrtum, der hier möglich ist, gewahr zu werden. Vielleicht ist Wittgenstein überhaupt der erste gewesen, der in unserem, dem wissenschaftlichen, Zeitalter eine unzeitgemäße

¹ Der folgende Text ist meinen »Bemerkungen zur Bestimmung des Philosophen«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* xxvi (1985), 214-217, entnommen. Er charakterisiert ein Stück weit die Perspektive, in der eine Reihe von Abhandlungen dieses Bandes geschrieben wurde.

Wahrnehmung dafür entwickelt hat. Danach sollten wir die Frage nach der für die Tätigkeit des Philosophen eigentümlichen Strenge noch einmal aufnehmen. Und ich will das mit wenigen, unzusammenhängenden Sätzen tun; die sich vor allem auf das Verhältnis der Philosophie zu bestimmten Anforderungen an die wissenschaftliche Sprache und Methode beziehen.

Ich möchte dazu kurz das *strenge* dem *exakten* Vorgehen gegenüberstellen, mit einer natürlich künstlichen, auf den Zweck meines Hinweises abstellenden Terminologie:

Es ist zunächst etwas Irreführendes an dem abstrakten Argument, eine Festlegung (Normierung) des Sprachgebrauchs sei notwendig, *um sich zu verständigen*: Ohne daß ein *bestimmtes* Verständigungsproblem im Leben vorliegt, laufen nämlich genaue Festlegungen, Exaktheit der Sprache, gewissermaßen leer. Und die funktionierende Sprache braucht nicht »festgelegt« zu werden.

Normierungen lassen sich nur in einer bestimmten, praktischen Problemsituation rechtfertigen; während die Forderung nach Exaktheit uns zu einer situations- und probleminvarianten Festlegung drängen möchte.

Das Definieren, die Regulierung der Sprache, kann daher etwas ebenso Beliebigen an sich haben wie das axiomatische Postulieren. Exaktheit ist nämlich kein hinreichender Grund, eine Definition gut zu finden.

Auch eine *Differenz* im Wortgebrauch ist nicht unbedingt ein überzeugender Grund, den Wortgebrauch festzulegen. Die Normierung des Wortgebrauchs ist ja nur eine unter anderen Lösungen der mit der Differenz etwa verbundenen Probleme.

Unsere Unterscheidungen und Denkbemühungen, können wir sagen, müssen mit bestimmten Problem- und Orientierungssituationen in unserem (individuellen oder gesellschaftlichen) Leben zusammenhängen, ihnen entstammen. *Hier* gibt es insbesondere »reale« (z. B. technische) Probleme – oder Probleme in unserem *Denken* (z. B. wenn jemand meint, Handlungen seien gehirnphysiologisch verursachte Körperbewegungen). – Und nun kommt es darauf an, daß sich unser Reden und Denken nicht von diesen, den ursprünglichen, Problemen entfernt, sich ihnen gegenüber verselbständigt. Dazu ist »Strenge« nötig, die Strenge der philosophischen Arbeit, die unsere Worte und Sätze auf ihre Verwendung in bestimmten, benennbaren Lebenssituationen zurückführt. (Auch eine Problemsituation, in der wir immer und überall

sind (sein können), ist eine *besondere* (bestimmte) Problemsituation.)

Es gibt also keine (allgemeine) hermeneutische Theorie, keinen »logischen Aufbau der Handlungswelt«, an den wir uns für das Verständnis unserer Praxis, insbesondere unserer sprachlichen Praxis, »methodisch« halten könnten – nur die Selbstverständlichkeit (gegen die in den Wissenschaften und der Philosophie überall verstoßen wird), daß unsere Überlegungen und ihre Sprache sich nicht von den Problemen entfernen sollten, deretwegen wir sie anstellen (einmal angestellt haben).

Man muß sich die übergroße (unmögliche) Allgemeinheit des Gebrauchs vergegenwärtigen, welche wir den Worten »Methode«, »Rekonstruktion« usf. geben müßten, wenn sie ein Programm des rationalen Weltverständnisses tragen sollen. Die Sprache verstehen – die ganze praktische Situation verstehen: das sind ähnliche (ähnlich problematische) Aufgaben.

Was ist hier die Bestimmung des Philosophen? – Die Philosophie führt uns zur strengen Bewältigung unseres Lebens zurück, wo wir (die Individuen oder das Zeitalter) von ihr abgekommen sind.

Die Fortsetzung (Entwicklung) unserer Tätigkeiten müssen wir dann ohne eine konstruktive Anleitung der Philosophie leisten. Denn was hier das Richtige ist, ist den Problemsituationen des Lebens selbst zu entnehmen, *in ihnen*, nicht allgemein in der Philosophie auszuarbeiten.

I. Moralität und Vernunft

Universalität als Lebensform

Zu den (unlösbaren) Schwierigkeiten,
das gute und vernünftige Leben
über formale Kriterien zu bestimmen

Können wir hoffen, unser (Vor-)Verständnis von Moralität über Formen der Allgemeinheit sprachlicher und argumentativer Handlungen zu präzisieren? – Ich denke: nein und möchte dies durch meine folgenden Unterscheidungen und Überlegungen begründen.

Zunächst können wir eine sprachlich formulierte Handlungsorientierung, z. B. eine Aufforderung, *generell* nennen genau dann, wenn sie keine Eigennamen enthält. Generelle Orientierungen in diesem Sinne sind also generell *formulierte* Orientierungen. – Generalität in diesem Sinne berührt die *für die Ethik* wesentliche Allgemeinheit nicht. Schließlich werden etwa die Hautfarben der Menschen mit Prädikatoren artikuliert; also lassen sich rassenbezogene Normen problemlos generell formulieren.

Von den generellen Orientierungen müssen solche Orientierungen unterschieden werden, die *an alle* gerichtet sind, an alle diejenigen sinnvollerweise, welche in dem jeweils betrachteten Handlungszusammenhang stehen. Ich möchte solche Orientierungen *allgemein* nennen: allgemeine Orientierungen sind dann also allgemein *adressierte* Orientierungen. Diese Unterscheidung betrifft auch den Fall, daß die Adressaten z. B. einer Aufforderung nicht bereits mit der Aufforderung selbst genannt werden.

Richard Hare versteht, wenn ich recht sehe, universelle Aufforderungen stellenweise als generelle und allgemeine Aufforderungen im genannten Sinne.¹ Gleichwohl ist auch mit dem gerade angegebenen Allgemeinheitsbegriff noch kein Anschluß an eine *moralisch* relevante Allgemeinheit von Handlungsorientierungen gewonnen. Auch jederlei schlimme Aufforderungen lassen sich schließlich an alle (unter Einschluß des Aufforderungsautors)

¹ Nahe liegt ein solches Verständnis bei Hare insbesondere dort, wo er eine Parallelität des Universalitätsanspruches deskriptiver und moralischer Urteile behauptet; vgl. etwa R. M. Hare: *Freiheit und Vernunft* (Düsseldorf 1973), 54 f.

richten, und im übrigen kann das »an alle!« bei bedingten Aufforderungen, und das ist der wesentliche Fall, für manche Adressaten leerlaufen, weil sie vorhersehbar nicht in die Situation kommen können, welche in der Bedingung der Aufforderung beschrieben wird.

Da eine Orientierung (Aufforderung), welche sich *an alle richtet*, nicht notwendig *von allen befolgt* wird, bedarf der Fall der allgemeinen Befolgung einer Aufforderung einer besonderen terminologischen Auszeichnung. Ich möchte für die Zwecke unserer Erörterung hier das Wort »*allgemeingültig*« vorschlagen. – Weil die Allgemeinheit einer Norm nicht sicherstellt, daß diese Norm bereits moralisch gerechtfertigt ist, besteht a fortiori kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der Allgemeingültigkeit einer (allgemeinen) Orientierung und ihrer Moralität. Auch Kants Rede von »allgemeinen Gesetzen« in der bekannten Formulierung des kategorischen Imperativs kann also sinnvoll nicht allein in diese Richtung weisen.

Über die Allgemeingültigkeit von Aufforderungen läßt sich am klarsten ein Anschluß an jene Rede von »universalisierbar« herstellen, wie sie sich im Anschluß an die Vorschläge von Richard Hare eingebürgert hat²: So nämlich, daß wir den Ausdruck »die Person P *universalisiert* eine (allgemeine) Aufforderung a« als »P fingiert, daß a allgemeingültig ist« verstehen. Wer sich *vorstellen* kann, was es heißt, daß eine (allgemeine) Aufforderung allgemeingültig ist, kann dann unter Umständen auch prüfen, ob die so vorgestellte Situation für ihn erstrebenswert ist. Ich möchte, Hares Sprachgebrauch hier folgend, vorschlagen, eine Aufforderung, für die diese Prüfung positiv ausfällt, *universalisierbar für die Person P* zu nennen. – Wir sehen dann zweierlei: 1. Was für den einen universalisierbar ist, muß es nicht auch für den anderen sein. 2. Wenn eine Orientierung für jemanden *universalisierbar* ist, so wird sie dadurch nicht zu einer *allgemeingültigen* Orientie-

2 Vgl. zu Hares Universalisierbarkeit und Universalisierbarkeitsprinzip seine Ausführungen in: *Freiheit und Vernunft*, a.a.O. 109 ff.; ferner: R. M. Hare: »Wissenschaft und praktische Philosophie«, in: 9. *Deutscher Kongreß für Philosophie* (Düsseldorf 1969). *Philosophie und Wissenschaft*, hg. von L. Landgrebe (Meisenheim a. Glan 1972), 79–88, insbes. 84 ff. Den Kern dieses Verständnisses moralischer Argumentation enthält bereits Hares englisch zuerst 1952 erschienene Untersuchung: *Die Sprache der Moral* ([deutsch] Frankfurt 1972).

rung; ja das Befolgen einer für P universalisierbaren Aufforderung durch P mag nicht einmal für P ein sinnvoller Schritt in Richtung auf die Allgemeingültigkeit dieser Aufforderung sein. Auch für denjenigen, der unberührten Rasen erstrebenswert findet, mag es sinnvoll sein, einen Rasen zu betreten, wenn ihn bereits fast alle betreten und er deswegen zertreten ist. – Hares moralische Person muß hier allerdings konsequent sein, d. h. ganz unabhängig von den Chancen, Allgemeingültigkeit herbeizuführen, universalisierbare Handlungsregeln befolgen. Moralität wird damit zur konsequenten Befolgung universalisierbarer Orientierungen. Hares Rassenfanatiker etwa ist von solcher Konsequenz; und Hare sieht mit Recht, daß es keine Möglichkeit gibt, ihn aus Gründen der nach Hare verstandenen *Moral* zu kritisieren. Hare bleibt hier nur der Hinweis, daß Rassenfanatismus nicht dem englischen way of life entspricht.³

Näher an ein Konzept universalistischer Moral, wie es die gegenwärtige Diskussion beherrscht, gelangen wir, wenn wir Hares Vorschläge wie folgt wesentlich verändern: Wir beziehen dazu die Rede von universalisierbaren Orientierungen nicht mehr auf die *Fiktion* ihrer Allgemeingültigkeit, sondern auf die *Unterstellung* ihrer allgemeinen Zustimmungsfähigkeit. Das soll heißen: Wer eine Aufforderung a als *universalisierbar* ausgibt, unterstellt, daß a *allgemein akzeptabel* ist, genauer: daß ein *Konsens* über die allgemeine Befolgung von a *herstellbar* ist.

Um nun allerdings nicht in zweierlei Sinn von ›universalisierbar‹ reden zu müssen, möchte ich im Falle des zweiten, nicht Hare folgenden, Vorschlages das Wort ›universalisierbar‹ durch ›universal‹ ersetzen. Universalität ist also ein *geltungsbezogener* Begriff. – Während es für Hares Universalisierungskonzept wesentlich ist, daß die betrachteten Aufforderungen allgemein sind (sie könnten sonst nicht als allgemeingültig fingiert werden), ist diese Einschränkung für universale Orientierungen nicht mehr notwendig: Schließlich können es alle für gut befinden, daß eine Norm, die sich lediglich an einige von allen richtet, von ihren Adressaten (den einigen) befolgt wird.

Mit der Rede von universalen Orientierungen, und erst hier, wird die Frage wichtig, wie wir das dazu herangezogene Zustimmungshandeln zu verstehen haben. Wie die Worte ›allgemein‹

3 Vgl. *Freiheit und Vernunft* II 9: »Toleranz und Fanatismus«.

und ›universal‹ weist nämlich auch die Rede von ›Zustimmung‹ und ›Konsens‹, verstanden als Zustimmung aller Beteiligten und Betroffenen, in allerlei Richtungen. Zustimmung kann sich dem Grundsatz »Und bist du nicht willig, so brauche ich Gewalt« verdanken – oder, wie wir sagen, frei gegeben sein. Zustimmung kann, statt aus *Einsicht*, unüberlegt oder durch *Überredung* geschehen.

Offenbar stimmen wir ja jederzeit *vor bestimmten Überlegungen* allerlei Aufforderungen zu, die wir, *wenn wir richtig nachgedacht haben*, nicht mehr für befolgenswert erachten. Zustimmung im Sinne einer bloßen *Feststellung des faktischen Wollens* muß also von einer durch *Argumentationen* und daher im besten Falle *rational* gewonnenen Zustimmung noch unterschieden werden. – *Faktische* allgemeine Zustimmung ist daher nach unserem Vorverständnis von Moralität keine Basis für das Begreifen moralischer Universalität. Das tritt besonders auch in dem Fall hervor, wo jeder die faktische Zustimmungsfähigkeit dessen, was er eigentlich will, nicht als möglich erachtet, und daher alle, ängstlich, das tun, was sie alle gerade nicht wollen.

Eine lediglich auf den faktischen Oberflächenkonsens gegründete Universalität möchte ich *empirische Universalität* nennen. Von der unmittelbar erhobenen empirischen Universalität läßt sich eine *aufgeklärtere* Form empirisch fundierter Geltung unterscheiden, wie sie Schwemmers so genanntes Moralprinzip und wohl auch die auf Zwecke bezogenen Rationalitätsnormen der Kritischen Rationalisten in Anspruch nehmen. Schwemmer, der das hier Wesentliche auf einen klaren Begriff gebracht hat⁴, geht es um ein Argumentationsverfahren, mit dem konfligierende Zwecksetzungen durch Rückgriff auf übergeordnete Absichten (»Oberzwecke«) der Betroffenen aufgehoben werden sollen. Die Relation zwischen Oberzwecken und (ihren) Unterzwecken ist dabei so definiert, daß die als Unterzwecke angestrebten Situationen vom Handelnden als ein Schritt auf dem Wege zu der den Oberzweck festlegenden Situation verstanden wird. (Tatsächlich legt Schwemmer häufig eine stärker *kausalistische* Fassung der

4 Vgl. O. Schwemmer: *Philosophie der Praxis* (Frankfurt 1971), Kap. 4; ders.: »Grundlagen einer normativen Ethik«, in: F. Kambartel/J. Mittelstraß (Hg.): *Zum normativen Fundament der Wissenschaft* (Frankfurt 1973), 159–178; ferner: P. Lorenzen/O. Schwemmer: *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie* (Mannheim ²1975), 165 ff.

Ordnung unserer Zwecke nahe; wenn er nämlich Zwecke als *Wirkungen* des Handelns versteht.)

Wenn jemand Zwecke nur als Unterzwecke zu bestimmten Oberzwecken verfolgt, so ist ihm offenbar zuzumuten, sie im Falle einer Kollision mit den Zwecken anderer durch äquivalente (für das Erreichen desselben Oberzweckes gleich oder besser geeignete) Unterzwecke zu ersetzen, und zwar durch solche äquivalente Unterzwecke, die mit den sonst verfolgten Zwecken *nicht* mehr konfliktieren. Auch sollte man ihn dann von einem Unterzweck abbringen können, bei dem der unterstellte pragmatische Zusammenhang zu den eigenen intendierten Oberzwecken eine Illusion oder ein Irrtum ist. Damit wird in der Tat, gegen einen etwa empirisch bestehenden Oberflächendissens, die Unterstellung methodisch möglich, daß ein Zweck *nach* (›moralischer‹) Argumentation zu *modifizieren* sei. Unterstellte Aufklärung über das eigentlich Gewollte (und Mögliche) kann so für ein Verständnis von Konsens beansprucht werden, das über die schlichte Aufzeichnung expliziter oder impliziter (im Handeln eingeschlossener) Zustimmung hinausgeht. Daß eine Aufforderung als allgemein zustimmungsfähig in *zweckrational aufgeklärten* Beratungen gilt, möchte ich kurz mit dem Ausdruck ›*zweckrational universal*‹ kennzeichnen.

Auch zweckrationale Universalität kommt allerdings als Rekonstruktion *moralischer Rechtfertigung* nicht in Frage. Schwemmers Moralprinzip ist nur auf solche Konfliktsituationen anwendbar, die ohne wesentliche Abstriche an den jeweils faktisch für unaufgebbbar ausgegebenen letzten Lebenszielen, kurz: *ohne Opfer*, gemessen am faktischen Selbstverständnis der Betroffenen, bewältigt werden können. Bereits Verteilungsnormen unter Knappheitsbedingungen lassen sich so, wie Schwemmer selbst bestätigt⁵, nicht mehr verstehen und moralisch rechtfertigen; insbesondere dann nicht, wenn alle dasselbe *in einem bestimmten Maße* wollen, dieses Maß einschlägiger Güter jedoch nicht *für alle* verfügbar ist.

Zu beachten ist ein weiteres: Mit einem zweckrational verstandenen Moralprinzip läßt sich gerade die, auch für die gegenwärtige

5 Vgl. Schwemmers briefliche Erwiderung auf meine Einwände in dem von mir herausgegebenen Band: *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie* (Frankfurt 1974), 228 f.

Entwicklung der industriellen Zivilisation zentrale, Frage nicht mehr *ethisch* diskutieren, ob wir und wie gegebenenfalls wir unser Leben im Ganzen überhaupt als einen lediglich zweckrationalen Zusammenhang begreifen sollen. Auch bleibt die damit zusammenhängende Frage offen, wo unsere zweckrationalen Argumentationen enden, und zwar nicht beliebig enden oder aufruhren sollen. Die Frage, wie wir unser Leben im Ganzen verstehen sollen, kurz: die Frage nach dem *Sinn unseres Lebens*, ist aber, so denke ich, als Thema der Ethik unverzichtbar. Die Ethik muß, denke ich, etwa in der Lage sein, den aus moralischen Gründen gewählten oder in Kauf genommenen Tod als Handlung nicht nur des Selbstgenusses zu verstehen.

Moralität, über den Konsensbegriff universalistisch verstanden, verweist daher über die zweckrational verstandene Universalität hinaus auf weitere Unterscheidungen, die mit dem Gewinnen einer Übereinstimmung, mit ihrem Sitz in den Handlungs- und Redebeziehungen und damit im Leben der an ihr Beteiligten zusammenhängen. Mit der sokratischen Tradition der philosophischen Ethik gesprochen: Es kommt auf den Unterschied zwischen dem bloßen (eben dem faktischen) *Meinen* und *Reden* der Menschen über das, was sie selbst und andere begehren (wünschen), und einer *einsichtig* gewonnenen, eben gerechtfertigten Orientierung des je eigenen und gemeinsamen Lebens an.

Läuft das Einbringen dieser klassischen Unterscheidung nun aber nicht auf eine Bevormundung durch diejenigen hinaus, die ein besonderes Wissen von den wahren Bedürfnissen jedes Einzelnen beanspruchen, oder gar auf eine Erziehungsdiktatur, sofern sich ein solcher Anspruch mit politischer Macht auch noch praktisch durchsetzen läßt? – Die Alternative solcher Fragen, das Entweder-Oder eines esoterischen Wissens vom richtigen Leben auf der einen und den faktischen Wünschen und Neigungen der Menschen auf der anderen Seite, ist falsch konstruiert. Sie (diese Alternative) läßt den Sinn verschwinden, welcher es möglich macht, die Rede von den wahren Bedürfnissen der Menschen gerade *gegen* jede Besserwisserei nach Art der Verhältnisse im Platonischen Staat zu richten. Bedenken wir diesen uns durchaus vertrauten freiheitlichen Sinn, so befriedigt ein Mensch seine wahren Bedürfnisse dann, wenn er sich in seinem Handeln *selbst* und nicht lediglich die offenen oder verdeckten Aufforderungen anderer verwirklicht: