Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 39 (1992)

Heft: 1-2

Artikel: Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie : von Vittorio Hösle

Autor: Kesselring, Thomas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760754

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Thomas Kesselring

Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie

von Vittorio Hösle *

Dieses Buch wird von vielen als Zumutung empfunden – und zwar gleich als dreifache: Es beginnt erstens mit einer geballten Artikulation des Unbehagens am Philosophie- und Wissenschaftsbetrieb der Gegenwart; zweitens frustriert der Verf. den Leser, der – durch den Titel neugierig geworden – hoffen mag, philosophisch begründete Rezepte zur Bewältigung der diagnostizierten Mißstände angeboten zu bekommen, statt dessen aber in die Transzendentalpragmatik K.O. Apels eingeführt wird. Als ob das nicht schon genug wäre, erhält der Leser drittens eine Lektion im «objektiven Idealismus» – einer Lehre, die höchst anspruchsvoll und zugleich höchst unmodern, ja sogar völlig unzeitgemäß ist.

Diese Besprechung verfolgt zwei Ziele: einmal, in einem Überblick über die drei Teile des Buches die Grundideen des ganzen Unternehmens zu rekonstruieren, und sodann das mit dem objektiven Idealismus vorbundene Anliegen sichtbar zu machen. – Bisherige Reaktionen haben gezeigt, daß das Anliegen des Autors leicht mißverstanden wird, wenn man zwei zentrale Prämissen übersieht, von denen er ausgeht: 1. Er interpretiert die äußeren Krisensymptome unserer Zeit als Folgen eines kulturellen und geistigen Niedergangs, bei dessen Deskription er vor theoretischem Pessimismus nicht zurückschreckt. Ja, er hält «die Wahrscheinlichkeit einer globalen Katastrophe unvorstellbaren Ausmaßes in den nächsten Jahrzehnten für sehr hoch» (24). 2. aber plädiert er, sobald es um die Ausarbeitung von Strategien zur Lösung der anstehenden Probleme geht, für einen praktischen Optimismus. Theoretischer Optimismus wäre Augenwischerei, und praktischer Pessimismus würde uns am Ende nur lähmen.

Im *ersten Teil* kritisiert Hösle in brillanter Form den wissenschaftlichen Forschungs- und Lehrbetrieb im allgemeinen und die zeitgenössische akademische Philosophie im besonderen. Dieser mangle es nicht bloß an einer «großen

* München: C.H. Beck 1990, 273 S.

Synthese» (14), sondern auch am Mut zum Versuch, die Grenzen «sektoriellen Denkens» zu überwinden (16); sie schweige «zu den drängendsten Einzelfragen der Zeit», und schließlich sei sie (was am schwersten wiege) «für die Zerstörung jener Anlagen mitverantwortlich», die möglicherweise «die gegenwärtige Krise überwinden könnten» (26). Nicht nur stehen die spezialisierte Beschäftigung vieler Geisteswissenschafter und die «Welt, in der man lebt» (21), ohne tieferen Bezug nebeneinander – Hösle erinnert an eine Reihe weiterer Schwachstellen: die mangelnde Interdisziplinarität v.a. der Philosophie und die strikte Trennung der historischen von der systematischen Forschung: Der einen geht es nicht mehr um Wahrheit, sondern nur noch um deskriptive Richtigkeit, die andere vermag aus historischer Unkenntnis sich selbst nicht mehr in einen Traditionszusammenhang zu stellen und läuft daher Gefahr, Neuigkeiten hinterher zu rennen, die längst keine mehr sind. Nicht weniger gravierend sind schließlich eine weit verbreitete Unfähigkeit bzw. eine fehlende Bereitschaft, intellektuelle Einsichten in praktisches Verhalten umzusetzen, sowie das bekannte Auseinanderdriften unserer wissenschaftlich-technischen und unserer ethischen Kompetenzen:

> «Die Schere zwischen beschleunigter wissenschaftlich-technischer Entwicklung und stagnierendem, wenn nicht regredierendem ethischem Bewußtsein öffnet sich immer mehr (...). Eine ethisch-naturwissenschaftliche Doppelkompetenz ist selten zu finden, obgleich zur Lösung jener Fragen eine Überbrückung der Kluft zwischen den beiden Kulturen gefordert ist; und die Forderung scheint mir nicht übertrieben, daß hier ganz neue Studiengänge eingerichtet werden müssen» (23).

– Diese Schwachstellen in der ‹Academia› sind keineswegs neu. In ihren Konsequenzen sind sie aber heute bedrohlicher denn je zuvor. Auch das ist kein Novum, leider – denn sonst könnten wir wenigstens sagen: *Wir haben von nichts gewußt*. Hösle fragt:

> «Wie sollen denn unsere Kinder über die intellektuelle, moralische und politische Trägheit unserer Generation denken, wenn sich doch erstens menschlichem Ermessen nach ökologische, soziale und politische Katastrophen vorbereiten, verglichen mit denen selbst diejenigen der Jahre von 1939–1945 als gar nicht so entsetzlich erscheinen werden, und wenn zweitens zumindest bestimmte Formen der Distanzierung von dem zerstörerischen Konsumismus dieser Gesellschaft, anders als im Dritten Reich, mit keinem nennenswerten persönlichen Risiko verbunden sind?» (25).

Zweierlei ist für das 20. Jahrhundert charakteristisch: das Ausmaß an Komplexität von Problemkonstellationen, deren Lösung nicht mehr sehr lange aufgeschoben werden kann, und die zu dieser Herausforderung völlig konträre *relativistische* Haltung unter vielen Intellektuellen. Der Verf. sieht im Relativismus das geistige Grundübel unserer Zeit schlechthin: Habe Nietzsche am Werteverfall, den er diagnostizierte, wenigstens noch gelitten, so sei «Banalität heute das Hauptmerkmal des Relativismus geworden» (31).

Im *zweiten* (kürzesten) *Teil* verläßt Hösle die Zeitdiagnose und zieht sich in die philosophische Werkstatt zurück. Sein Tonfall wird entsprechend milder. Thema ist der Denkweg, der K.O.Apel zur Transzendentalpragmatik geführt hat.[1]

Apel und seine Schüler versuchen, ethische Normen teils im Diskurs und teils durch ein Verfahren der «reflexiven Letztbegründung» zu rechtfertigen. Die Idee der Letztbegründung ergibt sich aus der Einsicht, daß wir bestimmte Tatsachen nicht bestreiten können, ohne sie im Akt des Bestreitens vorauszusetzen:

> «Wer argumentiert, setzt immer schon voraus, daß er im Diskurs zu *wahren* Ergebnissen gelangen kann, d.h. daß es Wahrheit gibt. Er setzt ferner voraus, daß der Gesprächspartner, mit dem er redet, im Prinzip zur Erkenntnis der Wahrheit fähig ist; er hat ihn damit im emphatischen Sinne als Person anerkannt. Die Argumentationssituation ist für jeden Argumentierenden unhintergehbar» (125).

Wer solche Wesenszüge einer Argumentationssituation bestreitet, begeht einen pragmatischen bzw. einen dialektischen Widerspruch. Schon Descartes' Nachweis, daß Zweifeln eine kognitive Leistung ist und als solche nicht bezweifelt werden kann, beruht auf dieser Art von Überlegung. Als letztbegründet gelten nun Sätze (so ein Zitat von Apel), die «weder ohne Selbstwiderspruch durch Kritik in Frage gestellt werden können, noch ohne Voraussetzung ihrer selbst deduktiv begründet werden können» (127)[1]. Der Autor führt eine beachtliche Sammlung von Beispielen «letztbegründeter» Sätze an – etwa «Es gibt Seiendes», «Es gibt wahre Erkenntnis» oder «Wahre Erkenntnis kann intersubjektiv mitgeteilt werden» (223). Jeder, der einen dieser Sätze bestreiten will, muß, um dies tun zu können, bereits Seiendes voraussetzen, einen Wahrheitsanspruch stellen und mit seinem Opponenten kommunizieren. Mit W. Kuhlmann[2] nennt er solche Sätze *synthetische a priori:* Sie sind nicht analytischer Natur, aber ebenso wenig sind sie aus empirischen Gründen wahr, denn sonst führte ihre Negation lediglich zu einem falschen Satz, nicht zu einem Widerspruch. Sie sind also synthetisch, wiewohl nicht im Kantischen Sinne a posteriori. Für die Philosophie sind solche Sätze bedeutungsvoll, weil sie es erlauben, Sätze auf nichtdeduktivem Wege zu begründen. Ein schönes Beispiel ist die Widerlegung dessen, der die Möglichkeit von Philosophie leugnet: Indem er dies tut, betreibt er selber Philosophie (81).

[1] K.O. Apel: Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. In: B. Kanitscheider (Hrsg.): Sprache und Erkenntnis, Festschrift für G. Frey. Innsbruck 1976, S. 55–82; S. 71.

[2] W. Kuhlmann, Reflexive Letztbegründung. Freiburg (Alber) 1985.

Auch in der Ethik spielt der pragmatische Widerspruch eine Rolle, wie der Verf. am Schluß des Buches zeigt (246f.): So widerspricht sich etwa der Grausame, der sein Opfer fühlen läßt, daß er über ihm steht und seiner Anerkennung nicht bedarf, aber eben doch *dieses* von seinem Opfer anerkannt haben möchte; ebenso derjenige, der glaubt, Menschen handelten ausschließlich aus Eigennutz, diese seine Überzeugung aber anderen mitteilt, obwohl es dem Prinzip des Eigennutzes eher entspräche, den anderen die Vorteile dieses Prinzips nicht zu verraten. Evidenterweise ist auch eine ethische Theorie, die die Lüge generell erlaubt, widersprüchlich: Die Versicherung, Lügen seien zugelassen, könnte schließlich selbst eine Lüge sein. Was schließlich die Existenz objektiver Normen betrifft, so argumentiert Hösle, wer sie leugne, verstricke sich in einen dialektischen Widerspruch, sofern er nämlich an andere den (selber normativen) Appel ergehen läßt, am Unterschied zwischen Normen und Fakten nicht länger festzuhalten (81, 231).

Im *dritten Teil* geht Hösle über Apels Standpunkt in mehreren Hinsichten hinaus und führt den Leser in den «objektiven Idealismus» ein. So selten diese Position heute vertreten wird, so wenig kann man leugnen, daß der Verf. sich mit ihrer Verteidigung in illustre Gesellschaft begibt: Neben Platon und Hegel waren etwa Spinoza, Leibniz und teilweise Ch.S. Peirce objektive Idealisten – ja sogar Newton und Einstein. – Was Hösle über Einstein schreibt, verdeutlicht die Einsamkeit dessen, der sich zum objektiven Idealismus bekennt, aber auch den an Trotz grenzenden Stolz in diesem Bekenntnis:

> «Einsteins Souveränität gegenüber angeblichen Falsifikationsevidenzen gegen die allgemeine Relativitätstheorie war völlig berechtigt, und sie wäre es auch gewesen, wenn die ganze Kommunikationsgemeinschaft der Physiker aus welchen Gründen auch immer aufgrund jener ‹Evidenzen› seine Theorie aufgegeben hätte» (200).

Für die Frage, ob der «objektive Idealist» mit seinem Standpunkt im Recht ist, spielt es keine Rolle, ob die Mehrheit der Zeitgenossen ihn teilt oder nicht, denn Konsens ist nicht per se ein Wahrheitskriterium. Wenn etwas nur deswegen normative Geltung hat, «weil es allgemein anerkannt worden ist – dann (...) ist man kollektivem Wahnsinn gegenüber per definitionem stets im Unrecht» (248). Worauf es ankommt, ist der *qualifizierte Konsens*. Damit man aber zwischen qualifiziertem und unqualifiziertem Konsens unterscheiden kann, benötigt man ein Kriterium – das selbstverständlich nicht seinerseits das bloße Ergebnis eines Konsenses sein kann.

Was hier über die Begründung von Theorien gesagt wird, gilt ganz analog für moralische Normen. Auch sie lassen sich (trotz der Bemühungen von Habermas und Apel um eine Fundierung der Ethik im Diskurs) durch bloßen Konsens nicht begründen: Dieser allein bietet keine Gewähr für Rationalität. Kommt hinzu, daß man, um ethische Streitfragen zu klären, mit beliebig vielen

Menschen Rücksprache nehmen müßte. Doch erstens könnten «die Meinungen aller Mitglieder der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft in einer endlichen Zeit nicht eingeholt werden»; zweitens stieße man dabei womöglich «nur auf noch mehr Optionen, was uns gänzlich verwirren müßte» (253). Drittens wären Kinder und – wichtiger noch – künftige Generationen vom Diskurs ausgeschlossen, obwohl sie unter den Folgen unserer Entscheidungen womöglich ganz anders zu leiden haben werden als wir selbst. Die Berücksichtigung des Rechts der Nachgeborenen – das Hauptanliegen der Philosophie von Hans Jonas – ist eines der zentralen ethischen Motive in Hösles Denkansatz.

Dem Recht der Nachgeborenen und überhaupt Überlebensfragen gegenüber erscheint die Philosophie ziemlich ratlos. Hösle führt diese Ratlosigkeit auf den Dualismus von Naturwissenschaft und Ethik zurück. Das Versagen unserer ethischen Kompetenzen gründe konkret darin, daß die Ethik im naturwissenschaftlichen Weltbild keinen Platz habe:

> «Wenn es nicht möglich ist, die Ethik auf die Naturwissenschaft zu gründen (...), dann ist die Schlußfolgerung nur zu naheliegend, Naturwissenschaft und Ethik seien zwei aufeinander irreduzible Sphären der Erkenntnis. Aber das grundsätzliche Problem dieser dualistischen Position ist offenkundig» (212).

– Ohne hohen geistigen Aufwand läßt sich, so Hösle, diese Schwierigkeit nicht lösen, ist doch dazu nichts Geringeres erforderlich als die spekulative Synthese von Naturalismus und subjektivem Idealismus; eben diese Synthese ist der *objektive Idealismus*.

*

In den objektiven Idealismus hat also der für die naturwissenschaftliche Einstellung grundlegende *Naturalismus* (oder *wissenschaftliche Realismus*) als *Teilwahrheit* einzugehen. Der Naturalismus ist heute zweifellos die populärste ‹Philosophie›, was nicht zuletzt etwa durch die Hochkonjunktur der Evolutionären Erkenntnistheorie bezeugt wird. Wer das menschliche Erkenntnisvermögen nur unter dem Gesichtspunkt beurteilt, daß es ein Produkt der Evolution ist, wird das Spezifische etwa der mathematischen Wahrheiten nicht erfassen: Welche Überlebensvorteile sollte der Mensch beispielsweise durch den Umgang mit dem Transfiniten errungen haben? Und selbst wenn sich damit Überlebensvorteile verbinden sollten – in Anpassung *woran* hätte der Mensch das mathematisch Unendliche entdeckt bzw. entwickelt? Zu unserem Farbensehen und zur Geruchswahrnehmung sind im Naturreich Alternativen bekannt; aber Alternativen zu einer auf dem natürlichen Zahlensystem gegründeten Mathematik – sind sie auch nur *denkbar?* Wäre eine Form der Anpassung an die

Wirklichkeit möglich, in der 9 + 16 nicht 25 ergäbe? – Erst recht keinen Zugang bietet der Naturalismus zur Sphäre des *Normativen*. Aus naturalistischer Optik sind moralische Normen und Werte, wie Bräuche, bloß psychologische, soziologische oder ethnologische Fakten, nämlich Meinungen über das, was gut und schlecht ist, und hätten keine höhere Verbindlichkeit.

In Reinkultur kaum verbreitet ist heute der Gegenpart zum Naturalismus, der *subjektive Idealismus* – der Standpunkt etwa eines Fichte. Auch er liefert lediglich eine Teilwahrheit, die zwar auf schmalem, dafür um so soliderem Fundament ruht: der subjektiven Gewißheit. Für den subjektiven Idealismus ist es ein leichtes, ethische Normen von der Idee des wohlverstandenen Eigeninteresses bzw. der Verpflichtungen gegenüber sich selbst her zu begründen, doch bleibt dieser Doktrin die intersubjektive Dimension der Ethik verschlossen – gelingt es ihr ja nicht einmal, die Subjektivität des Anderen plausibel zu machen. – Noch schwieriger ist das Verhältnis des subjektiven Idealismus gegenüber der Natur: Weit davon entfernt, in der Erkenntnisfähigkeit das Produkt natürlicher Entwicklungen zu sehen, erklärt er die Natur umgekehrt zu einer Summe von Empfindungen oder zum Produkt der menschlichen Einbildungskraft (falls er das Vorhandensein einer Außenwelt nicht überhaupt leugnet). Schon für die Undurchdringlichkeit der Materie hat er keine plausible Erklärung. Der subjektive Idealismus ist zwar in sich kohärent und daher schwer zu widerlegen. Doch steht er zu unserem Alltags-Realismus und zum Programm sämtlicher Naturwissenschaften eindeutig quer. Während der Naturalismus normative Sätze nicht zu begründen vermag, bleibt dem subjektiven Idealismus die reale Außenwelt etwas Jenseitiges.

Als *Synthese von Naturalismus und subjektivem Idealismus* will der *objektive Idealismus* die Chance bieten, sowohl die Möglichkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis als auch die einer objektiven Ethik begreiflich zu machen. Tatsächlich sollte, wer das Verhältnis zwischen den Naturwissenschaften und der Realität verstehen will, auch die Frage im Auge behalten, wie es kommt, daß so häufig rein theoretische Antizipationen, etwa die aus Symmetriegründen gebotene Annahme von Antimaterie, sich im nachhinein empirisch bewähren. Solche Antizipationen (wie übrigens auch gewisse Vorwegnahmen wissenschaftlicher Erkenntnisse durch frühere – rein spekulative – philosophische Systeme) sind evidenterweise Wasser auf die Mühle des objektiven Idealismus. Die Affinität mancher Exponenten der exakten Naturwissenschaften zum objektiven Idealismus kann daher nicht allzu sehr erstaunen.

Die meisten Physiker gingen freilich nicht so weit anzunehmen, die Natur sei so eingerichtet, daß sie (anders als Kants ‹Ding an sich›) ihre Strukturen einem Vernunftwesen im Prinzip offenbare. Anders Hösle. Das Motiv, dialektische Widersprüche um jeden Preis zu vermeiden, führt ihn zu folgendem Argument: Wer, wie Kant, von ‹Dingen an sich› spreche, die prinzipiell unerkennbar bzw. unbegreifbar seien, befrachte seine Erkenntnistheorie mit der

widersprüchlichen *Erkenntnis* von etwas *Unerkennbarem,* dem *Begriff* von etwas *Unbegreiflichem.*

Hösle verteidigt die These, aus letztbegründeten Sätzen ließen sich Rückschlüsse auf die ontische Verfassung der Wirklichkeit ziehen – eine Idee, die zwar reichlich kühn anmutet (mit ihr geht er denn auch weit über Apel hinaus), der aber ein durchaus klares Motiv zugrunde liegt: Jeder Physiker glaubt an immerhin soviel Kohärenz und Konsistenz in der Natur, daß sie sich durch widerspruchsfreie Theorien erschließen läßt. Wenn nun aber alles, was existiert, für ein Vernunftwesen prinzipiell erkennbar sein soll, dann sind etwa Veränderungen, die wir aus prinzipiellen Gründen nie erkennen könnten, im Universum nicht zugelassen. Wenn sich beispielsweise von heute auf morgen alle Längen und entsprechend alle Geschwindigkeiten verzehnfachten, dann würden wir – worauf zu Beginn des Jahrhunderts schon H. Poincaré hingewiesen hat – nichts bemerken; denn von dieser Änderung wären z.B. auch Geschwindigkeiten und nicht zuletzt sämtliche Meßgeräte betroffen. – Von der Warte des objektiven Idealismus aus betrachtet, spricht dieses Gedankenexperiment gegen die Idee eines absoluten Raumes im Sinne Newtons, denn dieser Raum würde ja in dem angedeuteten Fall seine Dimensionen ändern, ohne daß diese Änderung für uns nachweisbar wäre. Das Argument unterstützt somit die Ansicht von Leibniz und Einstein, der Raum sei ein System von Beziehungen zwischen materiellen Gegenständen – ein System, das im angenommenen Fall in keiner Weise alteriert würde.

Der Verf. geht über die meisten Physiker aber auch noch insofern hinaus, als er zugleich den Kantischen Dualismus von Erscheinungswelt (die allein den Naturwissenschaften zugänglich ist) und idealer Welt (der die moralischen Normen angehören) überwinden möchte. Die Auffassung, natürliche und moralische Ordnung gehörten derselben Welt an, und diese sei im Prinzip auch erkennbar, «ist einerseits die dem unbefangenen Bewußtsein natürlichste, andererseits für die räsonierende Reflexion die befremdlichste» (207): Denn die philosophische Kluft zwischen Sein und Sollen ist so tief, daß es absurd erscheinen mag, beides auf dieselbe Wurzel zurückführen zu wollen. Genau das ist nun aber Hösles Programm. Wolle man begreifen, «warum das Sittengesetz die empirische Wirklichkeit zu bestimmen vermag, wenn es doch nicht aus ihr stammt» (213), so sei die einzige Option die, daß man versuche, «aus normativen Sätzen Grundprinzipien der Ontologie abzuleiten» (68).

Eine unmittelbare Konsequenz des so verstandenen objektiven Idealismus liegt in der Aufwertung der *Natur.* Diese ermöglicht «die stufenweise Verwirklichung immer höherer Formen von Reflexivität, von den Erhaltungssätzen der Mechanik über die Selbsterhaltung des Lebendigen und das Sich-Empfinden des Tieres hin zu dem sich selbst erfassenden Geist der Philosophie» (227). So gesehen, ist die Natur also etwas unterschwellig Vernünftiges und damit Werthaftes. – Den Eigenwert der Natur haben bekanntlich weder die klassische noch

die marxistische Ökonomie anerkannt, und nicht zuletzt dieser Umstand hat uns in die ökologische Krise geführt[3]. Die Achtung vor der Natur wieder zu gewinnen, ist heute «dringender als alles sonst» (226).

Überlegungen dieser Art lassen den Zusammenhang zwischen der Gegenwarts-Kritik im ersten Kapitel und dem Plädoyer für den objektiven Idealismus im dritten deutlich werden. Entsprechend lautet eine der Quintessenzen des Buches:

> «Die Natur ist etwas, das allem Machen vorausgeht und das insofern als Gleichnis des Unbedingten gelten muß. Wenn diese Einstellung ihr gegenüber vollständig gewichen ist, dann zieht sich auch das absolute Sein von den Menschen zurück, und Verfallsprozesse in der menschlichen Kultur werden unvermeidlich. Konkret: Wenn die Natur, wie in der modernen Technik, zum reinen Verfügungsgegenstand wird, dann wird die anschauliche Basis des Glaubens an etwas Unantastbares vernichtet; damit aber gerät nicht nur die Natur, sondern auch die menschliche Kultur in Gefahr, die nur dann bestehen kann, wenn die Unbedingtheit des Sittengesetzes gewußt und empfunden wird» (226).

Diese Auffassung, gibt Hösle zu, «mag religiös erscheinen; und in einem tieferen Sinne ist sie dies auch» (211). Die Affinität einer Philosophie zur Religion sei aber weder ein Argument zu ihren Gunsten noch eines gegen sie.

*

Vergleicht man Hösles Buch mit dem Echo darauf, das bisher (bis Ostern 1991) laut geworden ist, so zeigt sich: Die unzimperliche «Kritik des Zeitgeistes» im ersten Teil ist ein Ärgernis nicht etwa, weil sie die Perspektiven verzerrte oder mit Übertreibungen arbeitete, sondern einfach deswegen, weil man ihre Berechtigung nicht ernstlich in Abrede stellen kann – zumal, wenn man sich die eindringlichen Analysen und Prognosen des Worldwatch-Instituts über die Lage der Welt als Hintergrund der Kritik (24) vor Augen hält. Und die Herausforderung, die von Hösles Skizze eines *objektiven Idealismus* ausgeht, liegt nicht so sehr in den vielen Argumenten, die an Platon und Hegel anklingen, als darin, daß sich die Motive für die Suche nach einem solchen Standpunkt nicht so leicht abweisen lassen, wie man in Anbetracht seiner Fremdartigkeit hoffen möchte. Man ist als Leser immer wieder versucht, die hohen Ansprüche des Autors von sich zu weisen. Dieser ist dem Leser aber schon zuvorgekommen, hat mögliche Abweisungsstrategien vorweggenommen und (häufig sogar unter Hinweis auf historische Parallelen) beantwortet. Hösle ist sich der auf den ersten

[3] Vgl. auch: Vittorio Hösle, Philosophie der ökologischen Krise, Moskauer Vorträge, München (Beck) 1990.

Blick geringen Akzeptanz seines philosophischen Standpunkts übrigens vollkommen bewußt: «Der objektive Idealismus gehört gewiß nicht zu den populären Philosophien der Gegenwart. Wer seine Grundidee verteidigt, muß damit rechnen, zu befremden, ist sie doch sehr weit entfernt von den Meinungen, die sich öffentlicher Gunst erfreuen» (205).

*

Zum Schluß seien einige kritische Fragen zu mehr oder weniger zentralen Einzelheiten des Buches wenigstens noch kurz angedeutet.

Da ist zunächst eine Unklarheit in Hösles *Relativismus*-Begriff. Als relativistisch denunziert der Verf. grundsätzlich alle Standpunkte, von denen er sich abgrenzt. Nun gibt es bekanntlich stärkere und schwächere Formen von Relativismus. Der Relativismus einer Theorie, die zu einem Problem eine überschaubare Zahl annähernd gleichwertiger Lösungen aufzeigt, ist wesentlich harmloser als der von Feyerabend lange Zeit mit seinem Schlagwort des «anything goes» proklamierte und als «Gegengift» gegen zu strenge Denker verschriebene Relativismus. Erst recht auseinanderzuhalten sind *Relativismus* und *Relativität* im Sinne der Einsteinschen Theorie. Gerade die von Hösle (124) als relativistisch bezeichnete Wahl eines geometrischen (euklidischen oder nicht-euklidischen) Axiomensystems unter gegebenen physikalischen Bedingungen hat nichts Relativistisches an sich, sondern ist im Gegenteil wohl motiviert. Eine Theorie wie die Einsteinsche, die mit Bezug auf einen und denselben physikalischen Bewegungsverlauf die Gültigkeit unterschiedlicher Beschreibungen nachweist – vorausgesetzt, jede dieser Beschreibungen sei aus der Perspektive eines bestimmten, gegenüber dem ersten in relativer Bewegung befindlichen Systems richtig –, hat als Koordinationsrahmen aller möglichen systemrelativen Beschreibungen einen *absoluten* Status, und die logisch-mathematische Transformierbarkeit unterschiedlicher Beschreibungen desselben Bewegungsablaufs ineinander läßt gerade keinen Platz für irgendeinen relativistischen Dezisionismus.

Dem Autor ist sicher darin recht zu geben, daß von einem ethischen Relativismus (im starken Sinn) keine Antwort auf die Krise der Gegenwart zu erhoffen ist und daß man sich deshalb die Einführung *materialer Normen* (249f.), wenn nicht gar einer *Wertehierarchie* (251) ernstlich überlegen sollte. – Die zweite kritische Frage betrifft nun freilich das Wie der Durchführung eines solchen Programms. Hösles Ausführungen im Schlußkapitel des Buches machen letztlich nur Sinn unter der Voraussetzung, daß entweder die Grundstruktur einer solchen Wertehierarchie oder doch zumindest ihr Bauprinzip zweifelsfrei angegeben werden können. Ob bzw. inwieweit diese Voraussetzung erfüllbar ist, darüber liefert Hösles Buch jedoch kaum schlüssige Anhaltspunkte.

Die Andeutungen zum Problem der Begründung hierarchisch anzuordnender Werte bleiben allzu spärlich. Daß menschliches Leben ein höherer Wert ist als Besitz oder Ehre, leuchtet zwar ein. Aber die Begründung, dies sei deswegen der Fall, weil es ohne Leben weder Besitz noch Ehre gäbe (vgl. 251f.), steht insofern auf wackligen Beinen, als vorweg abgeklärt werden müßte, über welche Art von Voraussetzungsverhältnissen (kausalen, logischen oder transzendentalen) Werte-Prioritäten begründet werden können. Vermutlich denkt Hösle, Wertehierarchien ließen sich in transzendentalen Voraussetzungsverhältnissen fundieren; kausale kommen dafür wohl kaum in Frage, denn sonst müßte man allen biologischen Prozessen, von denen das menschliche Leben kausal abhängt, höheren Wert als diesem selbst einräumen. Auch logische Voraussetzungsverhältnisse scheinen für die Fundierung von Wertehierarchien ungeeignet zu sein, denn andernfalls wäre das Zurückschreiten in einer deduktiven Herleitung zugleich ein Aufstieg in einer Wertehierarchie. – Doch auch bei der Annahme, hierarchisch angeordnete Wert-Ebenen gründeten in transzendentalen Voraussetzungsverhältnissen, stößt man auf Schwierigkeiten. Denn das Leben ist – um auf Hösles Beispiel zurückzukommen – ja wohl eher eine kausale als eine transzendentale Bedingung für Ehre, und auch dies nur in dem schwachen Sinn, daß jemand zumindest einmal *gelebt haben muß,* damit ihm Ehre zuteil werden kann. Wäre nämlich das augenblickliche Am-Leben-Sein eine Voraussetzung für Ehre (Hösle: «Ehre kann man in einem gewissen Sinne nur haben, wenn man lebt», 252) und dieser *daher* als Wert übergeordnet, dann würde unverständlich, wieso es möglich ist, daß jemand seine Ehre auch erhöhen kann, indem er sein Leben riskiert, ohne dafür anderes Leben zu retten (Beispiele: Robert Scotts tödliche Südpol-Expedition oder der Todesflug der Challenger-Crew anfang 1986).[4]

Am klarsten wird Hösles Grundidee, Werte-Differenzen gründeten in transzendentalen Voraussetzungsverhältnissen, durch das Beispiel der Höherwertigkeit der Vernunft gegenüber der Lust veranschaulicht (196f., 252): Die Vernunft – so das Argument – ist deswegen höherwertig, weil die Entscheidung zwischen Lust und Vernunft selbst das Vermögen der Vernunft voraussetzt. – Wie zuverläßig ist nun aber dieses Argument? Man kann sich leicht einen Kontrahenten vorstellen, der die Lust höher einstuft – mit der durchaus kohärenten Begründung, diese Entscheidung sei zwar vielleicht unvernünftig, in ihren Folgen aber dafür um so lustvoller. Nur wenn sich zeigen läßt, was an diesem Argument *objektiv falsch* ist, kann Hösles Argument gegen den Einwand verteidigt werden, es beruhe auf einer *petitio principii.*

[4] Es wäre wohl kohärenter zu sagen, eine Handlung bzw. Entscheidung sei dann ehrenvoll, wenn sie *zugunsten eines höheren Wertes* erfolge (wobei nicht unterstellt zu werden braucht, das menschliche Leben sei der höchste Wert). Dieser Vorschlag setzt aber bereits eine Wertehierarchie voraus.

Von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist schließlich eine Reihe weiterer Fragen, die sich in diesem Kontext fast zwangsläufig aufdrängen: Wie sind die Werte *Vernunft, menschliches Leben* und *Natur* in Anbetracht der komplexen gegenseitigen Voraussetzungs-Verhältnisse, die zwischen ihnen bestehen, in beziehung zueinander zu gewichten? Und wo befindet sich in Hösles Ansatz – zu dessen Grundprämissen offenbar die Annahme einer ursprünglichen Ungeschiedenheit von normativen Aussagen (bzw. Wert-Aussagen) und ontologischen Prinzipien gehört – der Verzweigungspunkt, an dem sich das Ontische vom Normativen trennt? Bedauerlicherweise erörtert der Verf. im vorliegenden Buch solche Fragen nicht – oder besser: *noch nicht*. Das ist insofern ein Desiderat, als sich ohne eine Klärung dieses Fragenkomplexes der Leser wohl schwerlich von allen Thesen wird überzeugen lassen, mit denen ihn der Autor – übrigens mitunter in reichlich apodiktischem Tonfall – konfrontiert. Unbeschwichtigt bleibt insbesondere der Zweifel an Hösles Annahme, in der konkreten Durchführung einer materialen Ethik könne der schwache Relativismus wirklich vermieden werden. Mehr noch: Ist es überhaupt klug, ihn *à tout prix* vermeiden zu wollen?