

# Zwischen Universalismus und Partikularismus

## Transkulturalität als Ziel moralphilosophischer Rechtfertigungen

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie

dem Fachbereich Gesellschaftswissenschaften

und Philosophie

der Philipps-Universität Marburg

Vorgelegt von

Su-Hyeon Kwon

aus Seoul/Korea

Marburg/Lahn 2003

Vom Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie als  
Dissertation angenommen am :

Tag der Disputation :

Gutachter : Prof. Dr. Peter Janich

Prof. Dr. Manfred Kühn

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
Erster Teil. Der Begriff der Wahrheit	
Kapitel I. Wahrheitsproblematik.....	12
1. Kritische Betrachtung über korrespondenztheoretische Wahrheitskonzeptionen.....	13
1. 1 Unterschied von Aussage und Information.....	14
1. 2 Einwand gegen die Korrespondenztheorie.....	18
1. 3 Strawsons performative Analyse der Wahrheit .....	31
2. Intersubjektivitätstheoretische Fassungen des Wahrheitsbegriffs.....	35
2. 1 Wittgensteins Überlegungen zu Sprachspiel und Lebensform.....	35
2. 2 Sprachpragmatische Intersubjektivität .....	48
Kapitel II. Von Wahrheit zu Richtigkeit.....	60
1. Die Universalpragmatik von Habermas .....	67
2. Habermas' Diskurstheorie der Wahrheit.....	76
2. 1 Wahrheitstheorie und praktisches Interesse.....	76
2. 2 Konsenstheoretische Wahrheitsauffassung.....	82
2. 3 Logik des Diskurses.....	93
2. 4 Wahrheit und Richtigkeit als Geltungsansprüche ...	107
3. Wahrheit und Kommunikation.....	119
4. Das methodisch-kulturalistische Wahrheitskonzept.....	129

Zweiter Teil.            Der Begriff der Richtigkeit

Kapitel III. Moralität und Sittlichkeit .....	140
1. Moralität bei Kant.....	140
1. 1 Auflösung der traditionellen Moralvorstellungen..	140
1. 2 Moralität und Freiheit in Kants Ethik .....	143
1. 3 Kritik des Kantischen Moralitätsbegriffs .....	153
2. Hegels Prinzip der Anerkennung .....	158
2. 1 Das anerkannte Selbstbewusstsein.....	158
2. 2 Das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft ....	168
2. 3 Das neoaristotelische Unbehagen an der Moralität .	181
3. Die Diskursethik von Habermas .....	187
3. 1 Diskursives Moralprinzip: Universalisierungs-	
grundsatz.....	187
3. 2 Begründung des Universalisierungsgrundsatzes ....	193
3. 3 Die entwicklungslogische Begründung des	
moralischen Standpunkts.....	200
3. 4 Die ideale Sprechsituation und der Vorrang der	
Gerechtigkeit vor dem guten Leben.....	212
Kapitel IV. Zu einem methodisch- kulturalistischen Moralkonzept.....	243
1. Handlung und Moral .....	243
1. 1 Handlungsrationalität .....	243
1. 2 Selbstbestimmung der Moral .....	251
2. Rechtfertigung moralischer Normen.....	259
2. 1 Selbstkonzept.....	259
2. 2 Universalisierung.....	268
2. 3 Transkulturalität.....	277
3. Zusammenfassende Schlussbemerkung.....	290
Literaturverzeichnis.....	300

## **Einleitung**

Im Laufe des Lebens befinden wir uns andauernd in Situationen, in denen wir Entscheidungen für oder gegen bestimmte Handlungen treffen müssen. Wir wollen möglichst eine gute bzw. richtige Entscheidung treffen, denn wir sind uns wohl bewusst, dass wir mit der Entscheidung die daraus folgenden Konsequenzen tragen müssen.

Wir treffen daher unsere Entscheidung für eine Handlung meistens nicht beliebig oder nach Laune, vielmehr nehmen wir Orientierungsmittel zur Hilfe. Viele Handlungsentscheidungen können wir uns z. B. durch die Orientierung an Nutzen oder Interessen erleichtern. Ein solches Nutzen- oder Interessenkalkül kann aber nicht in allen unseren Lebenssituationen als Orientierungsmittel dienen. Man kann sich leicht Lebenssituationen vorstellen, in denen ein bloßes Nutzenkalkül für die Urteilsbildung bezüglich einer Handlung kaum hilfreich oder entscheidend sein kann, beispielsweise moralisch relevante Situationen. In moralisch relevanten Situationen sind richtige Entscheidungen oft schwierig, da moralische Konflikte nicht selten sehr komplex sind. Angesichts der heftigen Kontroverse zwischen konservativen Katholiken und Feministinnen über das Abtreibungsgesetz § 218 und der zwischen Theologen und Medizinern über Experimente mit embryonalen Stammzellen kann zum Beispiel ein und derselbe Politiker ein widersprüchliches Urteil fällen; er kann aus gutem Grund gegen Experimente mit Stammzellen sein, aber zugleich für die Abtreibung stimmen. In ersten Fall tritt er für den Schutz und die Würde von ungeborenem Leben ein, während er im zweiten Fall gegen das Lebensrecht des Ungeborenen spricht.

Man mag versuchen, der eigenen Entscheidungsschwierigkeit in einer moralisch relevanten Situation durch einen relativ einfachen Weg beizukommen, indem man die Entscheidungsorientierung aus Tatsachenfeststellungen herleitet. Auf den ersten Blick sieht ein

derartiger Weg sehr verlockend aus. In Bezug auf die Kontroverse der Homosexualität kann z. B. ein Tierforscher auf die Tatsache hinweisen, dass in der Tierwelt, speziell in einer Affengesellschaft, das Vorhandensein der Homosexualität zu beobachten ist. Indem er daraus schließt, dass die Homosexualität unter Menschen auch durchaus als ein natürliches Phänomen betrachtet werden kann, so kann er damit für die Anerkennung der Homosexualität argumentieren. Zu fragen wäre aber, ob dieses Argument des Tierforschers berechtigt ist, aus dieser Tatsache ohne weiteres auf Anerkennung der Homosexualität unter Menschen zu schließen. Die Antwort darauf scheint mir eindeutig negativ zu sein. Denn in der Natur lassen sich ebenfalls die Taten, die zumindest für uns Menschen zweifelsohne als grausam und sogleich strafbar — z. B. Kindstötung — gelten, als natürliche Phänomene beobachten. Dennoch ist es durchaus evident, dass wir uns keineswegs dieser Tatsachen bedienen können, um einer solchen grausamen Tat in unserem menschlichen Zusammenleben Recht einzuräumen. Dies liegt vor allem darin, dass moralische Probleme erst dadurch entstehen, dass wir Menschen, anders als Tiere, nicht nur in einer Naturwelt, sondern auch in einer kulturellen Welt zusammenleben. Eine Anerkennung oder Ablehnung der Homosexualität darf also nicht auf einem naturalistischen Wege, sondern vielmehr auf einem kulturalistischen Wege erfolgen.

Als »Naturalismus« kann eine moralphilosophische Theorie bezeichnet werden, wenn sie von der Annahme ausgeht, dass moralische Antworten aus Tatsachenfeststellungen zu gewinnen sind. Dementsprechend vertritt man eine naturalistische Auffassung, wenn man das Phänomen des Moralischen auf ein Naturphänomen zurückzuführen versucht. Dazu sind unter anderem der naturrechtliche Positivismus und die evolutionäre Ethik zu zählen.<sup>1</sup> Diese naturalistischen Auffassungen haben ihr gemeinsames theoretisches Anliegen darin, Werturteile von

---

<sup>1</sup> Vgl. O. Höffe, *Naturrecht, ohne naturalistischen Fehlschluss*, Wien 1980, Vgl. auch K. Bayertz, »Der evolutionäre Naturalismus in der Ethik«, in: W. Lütterfelds (Hrsg.) *Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus*, Darmstadt 1993, S. 141 - 165.

Tatsachenbehauptungen abzuleiten. Allerdings begehen sie damit einen »naturalistischen Fehlschluss«, dessen klassische Formulierung vor allem auf G. E. Moore zurückgeht.<sup>2</sup> Ihm zufolge besteht der naturalistische Fehlschluss aus dem logischen Fehler, normative Sätze aus deskriptiven Sätzen abzuleiten und damit zwei voneinander verschiedene Kategorien, »Tatsachen« und »Werte«, miteinander zu vermischen. Der Hinweis auf die logische Unableitbarkeit von Werten aus Tatsachen kann freilich noch weit bis in die Neuzeit zurückverfolgt werden. Insbesondere D. Hume hat schon darauf aufmerksam gemacht, dass zwischen Tatsachen und Werten, zwischen Sein und Sollen ein wesentlicher Unterschied besteht.<sup>3</sup> Seitdem markiert seine Position einen Ausgangspunkt gegen den moralphilosophischen Naturalismus.

Dieser Humesche Hinweis auf die Heterogenität von Sein und Sollen und die Mooresche Kritik an dem naturalistischen Fehlschluss machen deutlich, dass die moralphilosophische Auffassung von einem nicht-naturalistischen Standpunkt ausgehen muss. Dabei lassen sich in

---

<sup>2</sup> Über den naturalistischen Fehlschluss äußert Moore: »Es mag sein, daß alle Dinge, die gut sind, *auch* etwas anderes sind, so wie alle Dinge, die gelb sind, eine gewisse Art der Lichtschwingung hervorrufen. Und es steht fest, daß die Ethik entdecken will, welches diese anderen Eigenschaften sind, die allen Dingen, die gut sind, zukommen. Aber viel zu viele Philosophen haben gemeint, daß sie, wenn sie diese anderen Eigenschaften nennen, tatsächlich ›gut‹ definieren; daß diese Eigenschaften in Wirklichkeit nicht ›andere‹ sind, sondern absolut und vollständig gleichbedeutend mit Gutheit [goodness]. Diese Ansicht möchte ich den ›naturalistischen Fehlschluß‹ nennen«. G. E. Moore, *Principia Ethica*, Stuttgart 1970, S. 40f.

<sup>3</sup> In seinem »Traktat über die menschliche Natur« moniert Hume die Verschleierung dieses Unterschieds in seiner Zeit: »In jedem Moralsystem, das mir bisher vorkam, habe ich immer bemerkt, dass der Verfasser eine Zeitlang in der gewöhnlichen Betrachtungsweise vorgeht, das Dasein Gottes feststellt oder Beobachtungen über menschliche Dinge vorbringt. Plötzlich werde ich damit überrascht, dass mir anstatt der üblichen Verbindungen von Worten mit »ist« und »ist nicht« kein Satz mehr begegnet, in dem nicht ein »sollte« oder »sollte nicht« sich fände. Dieser Wechsel vollzieht sich unmerklich; aber er ist von größter Wichtigkeit. Dies *sollte* oder *sollte nicht* drückt eine neue Beziehung oder Behauptung aus, muß also notwendigerweise beachtet und erklärt werden. Gleichzeitig muß ein Grund angegeben werden für etwas, das sonst ganz unbegreiflich scheint, nämlich dafür, wie diese neue Beziehung zurückgeführt werden kann auf andere, die von ihr ganz verschieden sind. Da die Schriftsteller diese Vorsicht meistens nicht ganz gebrauchen, so erlaube ich mir, sie meinen Lesern zu empfehlen; ich bin überzeugt, dass dieser kleine Akt der Aufmerksamkeit alle gewöhnlichen Moralsysteme umwerfen und zeigen würde, dass die Unterscheidung von Laster und Tugend nicht in der bloßen Beziehung der Gegenstände begründet ist, und nicht durch die Vernunft erkannt wird.« D. Hume, *Traktat über die menschliche Natur*, Hamburg 1978, Bd. II. S. 211f.

begründungstheoretischer Hinsicht zwei Argumentationslinien unterscheiden. Die eine Linie geht von einem *kognitivistischen* Moralkonzept aus, wobei der Ausdruck »kognitivistisch« soviel wie »rational« oder »Gründe angeben« bedeutet; die andere Argumentationslinie beruht hingegen auf einem *non-kognitivistischen* Moralkonzept.

Zunächst können wir ein kognitivistisches Moralkonzept im allgemeinen daran erkennen, dass es auf der *Vernunft* basiert, und zwar ungeachtet dessen, ob es sich bei dieser Vernunft um eine durch Erfahrung erworbene Fähigkeit oder um ein erfahrungsunabhängiges Vermögen der Menschen handelt. In Bezug auf letzteres steht das kognitivistische Moralkonzept im großen und ganzen in der Kantischen Tradition und fasst die Vernunft zwar von ihrem Ursprung her als einheitlich, aber von ihrem Gebrauch her als unterschiedlich auf. In diesem Zusammenhang spricht man im allgemeinen von der theoretischen Vernunft und der praktischen, wobei viele, vor allem P. Lorenzen und J. Habermas, der praktischen Vernunft den Vorrang einräumen. Charakteristisch bei diesem kognitivistischen Moralkonzept ist die Grundauffassung, dass nicht nur die logische, technische oder empirische Erkenntnis, sondern auch moralische und praktische Erkenntnis auf rationale Weise behandelt und damit zu einer Wissenschaft werden können.

Dem kognitivistischen Moralkonzept steht das non-kognitivistische gegenüber, welches besonders in der angelsächsischen sprachanalytischen Moralphilosophie vertreten wird. Dieses Moralkonzept geht von der Annahme aus, dass die Wertprämissen, die zur Ableitung moralischer Sätze dienen, *rational nicht* begründbar sind. Als ein Beispiel dafür ist die Theorie von C. L. Stevenson anzuführen, die als emotivistisch bezeichnet wird. Er führt den Gebrauch moralischer Äußerungen auf zwei Zwecke zurück. Zum einen wird mit moralischen Äußerungen darauf abgezielt, seine eigenen Gefühle sowie Einstellungen zum Ausdruck zu bringen; zum anderen dienen moralische Äußerungen dem Zweck, die Gefühle sowie Einstellungen anderer Menschen in die eigene Richtung zu lenken. Mit der Betonung der emotiven Bedeutung

moralischer Äußerung kommt Stevenson dann zu dem Schluß, dass eine derartige emotive Selbstdarstellung oder überredende Einflussnahme weniger mit der Feststellung moralischer Erkenntnis zu tun hat. Nach ihm geht es also in den moralischen Äußerungen um die Bedeutung, die mit Emotion und Manipulation zusammenhängt, und nicht um die Erkenntnis.<sup>4</sup>

Es gibt ferner noch ein anderes Moralkonzept, das zwischen dem kognitivistischen Moralkonzept und dem non-kognitivistischen eingegliedert werden kann. Nach diesem Zwischenkonzept werden moralphilosophische Grundbegriffe wie »gut«, »richtig«, »Glück«, »Sollen« usw. für undefinierbar gehalten, so dass sie eher auf *Intuition* oder *Entscheidung* als auf Vernunft basieren. Vertreter dieses Zwischenkonzepts verstehen sich meistens als ethische Rationalisten, obwohl diese ethische Ansicht dem oben genannten Kriterium des non-kognitivistischen Moralkonzeptes nahe steht. Zu diesem Zwischenkonzept kann zunächst der Intuitionismus gezählt werden. Dieser vertritt die Ansicht, dass moralische Urteile nur dann kognitiv als gut oder richtig gelten, wenn sie sich auf Intuition und damit auf ein eigentlich unbeweisbares und unwiderlegbares Fundament beziehen. Diese Auffassung kann man einen rationalen Intuitionismus nennen, der vor allem von der analytischen Metaethik und insbesondere von Moore

---

<sup>4</sup> Stevenson illustriert seinen emotivistischen Schluss durch das folgende Beispiel: »Ein Beispiel: A ist ein mitfühlender Mensch und B nicht. Sie diskutieren darüber, ob eine öffentliche Arbeitslosen-Unterstützung gut wäre. Nehmen wir einmal an, sie hätten alle Auswirkungen der Arbeitslosen-Unterstützung ausfindig gemacht. Ist es nicht trotzdem möglich, dass A sagen wird, sie sei gut, und B, sie sei es nicht? Die Divergenz in der Einstellung mag nicht durch das begrenzte Tatsachenwissen, sondern einfach durch As Mitgefühl und Bs Kälte entstehen. [...] Müssen sie sich damit bescheiden zu sagen „Nun ja, wir sind halt verschieden veranlagt?“ Nicht unbedingt. A mag beispielsweise versuchen, die Veranlagung seines Opponenten zu *ändern*. Er mag seinen Enthusiasmus auf eine derart mitreißende Art verbreiten — die Leiden der Armen mit solcher Eindringlichkeit schildern —, dass er seinen Opponenten dazu bringt, das Leben mit anderen Augen zu sehen. Indem er B mit seinen Gefühlen infiziert, kann er einen Einfluß ausüben, der Bs Veranlagung verändert und in ihm ein Mitgefühl mit den Armen schafft, das vorher nicht existiert hatte. Das ist häufig der einzige Weg, um zu ethischer Übereinstimmung zu gelangen, falls es überhaupt einen gibt. Dieser Weg ist persuasiv — weder empirisch noch rational; aber das ist kein Grund, ihn außer acht zu lassen.« C. L. Stevenson, »Die emotive Bedeutung ethischer Ausdrücke«, in: Seminar: G. Grewendorf und G. Meggle (Hrsg.), Sprache und Ethik, Frankfurt a. M. 1974, S. 134f.

vertreten wird.<sup>5</sup> Ähnlich sieht R. M. Hare die Entscheidung als Fundament einer rationalen moralphilosophischen Auffassung, dies kann man moralphilosophischen Dezisionismus nennen. Diesem zufolge rückt der Gedanke der dezisionistischen Freiheit in den Mittelpunkt moralphilosophischer Überlegungen, so dass der Moral ein ganz anderer als der logische oder empirische Bereich zugewiesen wird, nämlich ein autonomer Bereich. Dort soll ausschließlich die Entscheidung den Anfang aller moralisch relevanten Handlungen ausmachen. Demnach stellen weder Erfahrung noch ein a priori geltendes formales Prinzip die Gründe moralisch relevanter Handlungen dar, vielmehr werden Handlungsmaximen durch das Prinzip gefordert, das durch die autonome Anfangsentscheidung akzeptiert und angeeignet ist. Nach Hare handelt es sich in der Moral nämlich grundsätzlich darum, moralische Entscheidungen zu treffen.<sup>6</sup>

In der vorliegenden Arbeit werde ich allerdings nicht die non-kognitivistischen Ansätze behandeln, sondern mich darauf

---

<sup>5</sup> Moore versucht in seinem Buch »Principia Ethica«, ein »Prolegomena zu einer jeden künftigen Ethik, die als Wissenschaft wird auftreten können« darzulegen. Dafür teilt er die ethischen Urteile in zwei Arten; die ethischen Urteile der ersten ursprünglichen Art sind auf die Intuitionen zurückzuführen, die der zweiten Art können dagegen kognitiv als wahr oder falsch beurteilt werden: »Um auszudrücken, daß ethische Urteile meiner *ersten* Gruppe unbeweisbar bzw. unwiderlegbar sind, habe ich sie gelegentlich in Anlehnung an Sidgwick's Terminologie ›Intuitionen‹ genannt. Aber ich bitte zu beachten, daß ich kein ›Intuitionist‹ im üblichen Sinne des Wortes bin. Sidgwick selbst scheint sich niemals völlig des bedeutsamen Unterschiedes bewußt gewesen zu sein, der seinen Intuitionismus von der gängigen Lehre trennt, welche diesen Namen trug. Der eigentliche Intuitionist erweist sich darin, daß er behauptet, Urteile meiner *zweiten* Gruppe — Urteile, die besagen, daß eine gewisse Handlung richtig oder eine Pflicht ist — seien durch Prüfung oder Folgen solcher Handlungen nicht zu beweisen oder zu widerlegen. Demgegenüber liegt mir ebensoviel an der Feststellung, daß Urteile *dieser* Art *keine* ›Intuitionen‹ sind, wie an der Feststellung, daß Urteile meiner *ersten* Gruppe Intuitionen sind.« G. E. Moore, a. a. O., 1970, S. 5f.

<sup>6</sup> Hare bringt die Prinzipienentscheidungen wie folgt zum Ausdruck: »Moralische Reife ist die Versöhnung dieser beiden scheinbar widersprüchlichen Positionen (der Position von Objektivisten und der von Subjektivisten), indem man lernt, Prinzipienentscheidungen zu fällen; das heißt, man lernt den Gebrauch von ›sollte‹-Sätzen in der Einsicht, daß sie nur durch Bezug auf einen Maßstab oder eine Menge von Prinzipien verifiziert werden können, die wir durch unsere eigene Entscheidung akzeptiert und uns zu eigen gemacht haben.« R. M. Hare, Die Sprache der Moral, Frankfurt a. M. 1983, S. 105f.

konzentrieren, auf der kognitivistischen Basis einen moralphilosophischen Ansatz zu vertreten, dessen Grundthese dahingehend zusammengefasst werden kann: Moralische Sätze und ihre Prämissen sind auf einem *methodisch-kulturalistischen Weg rational* zu rechtfertigen. Hierbei werde ich freilich auf eine Auseinandersetzung mit dem ethischen Naturalismus verzichten, weil dieser bereits von vielen hinreichend kritisiert worden ist. Statt dessen werde ich versuchen, die oben genannte Grundthese unter anderem durch eine kritische Auseinandersetzung mit den normativen ethischen Auffassungen — die Kantische transzendente Ethik und insbesondere die Diskursethik von Habermas — auszuarbeiten. Zu diesem kritischen Zweck werde ich mich des Konzeptes vom anerkannten Selbstbewusstsein und der Sittlichkeit bei Hegel bedienen. Daraus soll deutlich werden, dass die sittliche Freiheit und die wechselseitige Anerkennung ins Zentrum der moralphilosophischen Überlegungen rücken sollen. Das Verhältnis beider wird dabei in einem handlungspragmatischen und damit auch sprachpragmatischen Rahmen aufgefasst. Auf diese Weise werde ich zu beantworten versuchen, inwiefern ein *rationaler* Standpunkt moralphilosophisch zu vertreten ist. Das Ziel meiner Erörterung wird sich darauf richten, einen solchen moralischen Standpunkt auf der reflexiven Ebene *postkonventioneller Sittlichkeit* zu verteidigen und als dessen Geltungsanspruch *Transkulturalität* auszuweisen. Um diese Position plausibel zu machen, werde ich im folgenden nicht nur die Deutungs- und Geltungsproblematik der Normen, sondern auch noch die von Aussagen thematisieren. Letzteres soll insbesondere dazu beitragen, den nicht selten bezweifelte, rationalen Status der Rede von der Richtigkeit von Normen zu klären. Demgemäß teile ich die vorliegende Arbeit in zwei Teile ein.

Im ersten Teil stehen Überlegungen zum Wahrheitsbegriff im Vordergrund. Dort wird die korrespondenztheoretische Wahrheitskonzeption problematisiert und die intersubjektivistische Auflösung dieser Problematik behandelt. Das erste Kapitel enthält zunächst eine kritische Erörterung der klassischen Abbildtheorie B.

Russells, der konventionalistischen Korrespondenztheorie J. L. Austins und der performativen Wahrheitsanalyse P. F. Strawsons. Im Hinblick auf die sich daraus ergebenden Unklarheiten in der Verwendung des Begriffs der Wahrheit werden dann die Begriffe des »Sprachspiels« und der »Lebensform« bei L. Wittgenstein in Betracht gezogen werden und anschließend die sprachpragmatische Wahrheitskonzept von Ch. S. Peirces, K. O. Apels und J. Habermas eingeführt, damit die Grundzüge der sprachpragmatischen Intersubjektivität zur Sprache gebracht werden können.

Im zweiten Kapitel wird die Diskurstheorie der Wahrheit von Habermas als ein repräsentatives Beispiel für intersubjektivistische Wahrheitstheorien herangezogen. Als theoretischer Ausgangspunkt wird die Universalpragmatik als die Theorie der kommunikativen Kompetenz vorgestellt. Davon ausgehend wird die diskurstheoretische Wahrheitsauffassung parallel zur Bestimmung von Richtigkeit erläutert. Dabei werden die folgenden Punkte besonders in Betracht gezogen, wie Wahrheit diskurstheoretisch zu rekonstruieren ist, inwiefern die diskursive Einlösung von Geltungsansprüchen (Wahrheit und Richtigkeit) zu ermöglichen ist und in welchem Verhältnis die diskursethische Wahrheit zum kommunikativen Handeln steht. Zum Abschluss des ersten Teils wird die methodisch-kulturalistische Wahrheitskonzeption dargelegt, um im Lichte derselben die bisherigen Erörterungen zur Wahrheitsproblematik zusammenzufassen.

Vor diesem Hintergrund wird nun der zweite Teil dieser Arbeit der Problematik von Moralität und Sittlichkeit gewidmet sein. Das erste Kapitel in diesem Teil umfasst drei Themenbereiche. Zunächst wird der Moralitätsbegriff bei Kant vorgestellt. Nach einer kurzen Einführung über die Auflösung der traditionellen Moralvorstellung wird die Vorstellung der Moralität bei Kant im Zusammenhang mit der Idee der autonomen Freiheit erläutert und in Anbetracht der rigorosen Pflichtethik und des transzendentalen Selbstkonzeptes kritisiert. Zur Verdeutlichung dieser Kritik wird das Selbstbewusstseinskonzept bei Hegel herangezogen, das den zweiten Themenbereich ausmacht. Dieses

Konzept zeichnet sich im Vergleich mit dem transzendentalen und dem empiristischen Selbstkonzept durch intersubjektive Wechselseitigkeit aus. Vor allem in Bezug auf den Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft in Hegels »Phänomenologie des Geistes« wird eine begriffliche Analyse der Struktur des Selbstbewusstseins dargestellt. Aus dieser Darstellung wird ein moralphilosophisch zentraler Begriff gewonnen: die wechselseitige Anerkennung. Im Anschluss an das Selbstbewusstseiskonzept und den Sittlichkeitsbegriff bei Hegel wird dann ein neoaristotelisches Unbehagen am Moralitätsbegriff kurz diskutiert. Vor diesem Hintergrund der Kontroverse über Moralität versus Sittlichkeit geht es im dritten Themenbereich darum, die Diskursethik von Habermas als die sprachpragmatischen Transformation der Kantischen Moralphilosophie zu erläutern und kritisch zur Diskussion zu stellen.

Im letzten, vierten Kapitel wird eine eigenständige Position zwischen zeitlosem Universalismus und kulturrelativem Partikularismus zu entwerfen versucht. Mit diesem Ansatz soll der methodische Kulturalismus, der über handlungspragmatische Rekonstruktionsmittel verfügt, weiterentwickelt werden, um auch moralisches Wissen in einer methodischen und nicht instrumentell verkürzten Zweck-Mittel-Relation begrifflich zu machen. In diesem methodischen Rahmen werden moralphilosophische Überlegungen im Hinblick auf die Fragen nach Bedeutung und Geltung moralischer Normen erörtert. Im Vordergrund stehen dabei drei Themen: Erstens geht es um ein Selbstkonzept, das als Frage so zu formulieren ist, wie ein Wissen über das Ich überhaupt möglich ist. Zweitens geht es um das Problem der Universalisierung moralischer Normen; hier soll eine Antwort auf die Frage zu geben versucht werden, wie moralische Rechtfertigungen handlungspragmatisch rekonstruiert werden können. Drittens geht es um das Problem der Transkulturalität, das sich aus der Auseinandersetzung mit der Frage ergibt, worauf sich die Geltung von aus lebensweltlichen Praxen hochstilisierten Normen bezieht. Mit diesen begrifflichen Bemühungen soll insgesamt aufgezeigt werden, wie

moralische Normen auf methodisch-kulturalistischem Wege rational rechtfertigbar sind.

## **Erster Teil.**

### **Der Begriff der Wahrheit**

## **Kapitel I. Wahrheitsproblematik**

Das Hauptziel dieses Kapitels liegt darin, für die Rechtfertigbarkeit moralischer Sätze zu argumentieren. Dieses Vorhaben legt schon nahe, dass die Rechtfertigbarkeit moralischer Sätze nicht immer als selbstverständlich gilt. Es gibt Auffassungen, die Richtigkeit moralischer Sätze am Vorbild der Wahrheit tatsachenfeststellender theoretischer Sätze zu messen und dadurch die Richtigkeitsfähigkeit moralischer Sätze in Zweifel zu ziehen. Es ist aber zu fragen, ob ein Begriff von der Wahrheit theoretischer Sätze so selbstverständlich ist, dass man nicht weiter zu erörtern braucht, was Wahrheit ist und was wir unter Wahrheit verstehen können oder sollen. Wäre die Wahrheitsfähigkeit so selbstverständlich, dann würden wir keine Wahrheitstheorie und keine Diskussion des Wahrheitsproblems benötigen. So gehe ich davon aus, dass eine angemessene Untersuchung des Wahrheitsproblems durchaus zur Einsicht ins Problem der oft bezweifelten Richtigkeitsfähigkeit moralisch-praktischer Sätze beitragen kann.

Zu Beginn möchte ich einen trivialen, trotzdem wichtigen Punkt erwähnen, der die »Richtigkeit moralischer Sätze« betrifft: Die Richtigkeitsfähigkeit moralischer Sätze muss auch die Möglichkeit ihrer Widerlegung in sich einschließen. Das heißt, die Möglichkeit, einen moralisch relevanten Satz als richtig zu begründen, geht immer mit der Möglichkeit einher, den Satz auch als falsch ausweisen zu können. Sonst gäbe es ausschließlich zwei Arten von moralisch relevanten Sätzen: Die eine Art solcher Sätze würde diejenige Handlung zum Ausdruck bringen, die explizit geboten ist; die andere diejenige Handlung, die implizit erlaubt ist, weil sie nicht explizit verboten ist. Daraus würde folgen, dass alle faktisch geltenden Moralen als solche zu billigen seien. Dies würde wiederum so viel bedeuten, als dass es sinnlos sei, über die Richtigkeit moralischer Sätze überhaupt zu sprechen. Die Rede von der Richtigkeit eines moralischen Satzes hat also nur solange einen Sinn, als

zugleich von der Falschheit eines moralischen Satzes die Rede sein kann. Dies müssen wir im folgenden im Auge behalten, damit wir nicht von vornherein einer Fehlinterpretation aufsitzen.

### 1. Kritische Betrachtung über korrespondenztheoretische Wahrheitskonzeptionen

Im Fall theoretischer Sätze ist schon allgemein anerkannt, dass sie wahrheitsfähig — d. h. als wahr oder falsch zu beurteilen — sind. Im Fall praktischer Sätze dagegen wird ihre Richtigkeitsfähigkeit nicht nur im alltäglichen, sondern auch im wissenschaftlichen und philosophischen Bereich nicht selten in Zweifel gezogen. Ein häufig angegebener Grund für den Zweifel ist, dass, während ein theoretischer Satz einen Sachverhalt darstellt, der sich auf eine Tatsache (als einem existierenden Sachverhalt) bezieht, dagegen ein praktischer Satz eine Norm oder eine Bewertung enthält, die nicht einfach eine Tatsache darstellt. Dementsprechend wird angenommen, dass der Wahrheitswert eines theoretischen Satzes durchaus durch den Bezug auf Wirklichkeit objektiv zu entscheiden ist; im Gegensatz dazu kann einem praktischen Satz kein objektiver Bezug auf Wirklichkeit zugewiesen werden, da dieser Satz sich vorgeblich bloß auf subjektive Einstellungen oder Interessen bezieht. Daraus, dass sich für einen praktischen Satz überhaupt kein objektiver Bezug aufweisen lässt, folgt schließlich, dass diesem Satz nicht nur die Wahrheitsfähigkeit, sondern auch die Richtigkeitsfähigkeit abgesprochen wird.

Für diese Gegenüberstellung zwischen einem objektiv-theoretischen Satz und einem subjektiv-praktischen und mithin für die Disqualifikation des moralisch-praktischen Satzes als eines zu rechtfertigenden Satzes kann in erster Linie die korrespondenztheoretische Annahme verantwortlich gemacht werden, nach der die Wahrheit in der Übereinstimmung mit Wirklichkeit bestehen soll. Hinter dieser korrespondenztheoretischen

Annahme steht wiederum ein erkenntnistheoretischer Realismus, dass Dinge sowie Gesetze der Natur unabhängig von dem erkennenden Subjekt bestehen, wobei man durchaus in der Lage ist, Eigenschaften von Dingen so zu erkennen, wie sie sind. Diese realistische Ansicht, es gebe eine von Menschen unabhängige objektive Welt für die Erkenntnis, drückt die Wahrheitsdeutung darin aus, dass ein wahrer Satz seine absolute Geltung als die Repräsentation vorfindlicher Tatsachen beansprucht.<sup>1</sup>

### 1.1 Unterschied von Aussage und Information

Gewöhnlicherweise geht man davon aus, dass eine gewisse Form der Sätze einen existierenden Sachverhalt zum Ausdruck bringt und ein solcher Satz ohne weiteres für wahr gehalten werden kann, wenn der im Satz behauptete Sachverhalt als wirklich wahrgenommen bzw. erfahren wird. Man nimmt z. B. einen Satz wie »es regnet« dann als »wahr« an, wenn man sieht, dass es draußen *in der Tat* regnet. Demnach scheint die Wahrheit in der Korrespondenz von Satzäußerung und Wirklichkeit zu bestehen. Diese Korrespondenzannahme scheint auch dazu geeignet zu sein, den umgangssprachlichen Gebrauch der Wahrheit zu erklären.

Allerdings wird darauf hingewiesen, dass die prädikative Verwendung des Wortes »wahr« zumindest in zweifacher Weise zu unterscheiden ist. Zum einen kann man den Ausdruck »wahr« zu einer Satzäußerung in einem strengen Sinne gebrauchen, so dass mit diesem Ausdruck die Satzäußerung als eine allgemeingültige Aussage angenommen wird; zum anderen verwendet man ihn aber in einem nicht-strengen, eher saloppen Sinne, so dass eine Satzäußerung nur als »ziemlich sicher« oder »sehr wahrscheinlich« angesehen wird. Im letzteren prädikativen Gebrauch

---

<sup>1</sup> Im übrigen passt diese absolute Wahrheitsfassung, gesellschaftlich-historisch gesehen, gut zur abendländischen Tradition des jüdisch-christlichen Glaubensbekenntnisses, dass die von Menschen unabhängige Wirklichkeit vom absoluten Gott geschaffen sei. Vgl. P. Janich, Was ist Wahrheit? München 1996, S.38.

des Wortes »wahr« handelt es sich dann nicht um Wahrheit im strikten Sinne, sondern um Information.

In Bezug auf diese zweifachen Gebrauchsweise des Wortes »wahr« kann sich die gewöhnliche Annahme, das allgemeine Verständnis der Wahrheit sei nach der Korrespondenzannahme gut erklärbar, als ein Irrtum erweisen. Hierfür ist ein Gesprächsbeispiel zwischen zwei Personen **A** und **B** anzuführen:

**A** sagt zu **B**: »Du darfst auf keinen Fall Brechwurz essen. Der Pilz wird dich töten.« **B** stimmt zu: »Das ist wahr, dass Brechwurz ein tödlich giftiger Pilz ist.« Dabei erinnert **B** sich daran, dass sein Hund starb, nachdem er den Pilz verspeist hatte.

Auf den ersten Blick scheint dieses Beispiel nach der Korrespondenzannahme verstanden zu werden. **B** stellt die Äußerung von **A** als eine *wahre Aussage* fest, weil **B** es wirklich wahrgenommen bzw. erfahren hat, dass die Einnahme des Brechwurzpilzes tödlich ist. Genau dasselbe Beispiel kann aber auch in einer anderen Weise verstanden werden. Da Brechwurz zwar das tödliche Gift Strichnin enthält, aber dieser Pilz in kleinen Mengen gegen Magenkrankheiten und Gicht verwendet werden kann, kann sich die Äußerung von **A** nur in einem bestimmten Kontext als zutreffend erweisen. Wenn auch **B** beim Beispielgespräch die Ausdrucksform »Es ist wahr, dass ~« benutzt, kann also die Äußerung von **A** nicht unbedingt als eine wahrheitsorientierte Aussage angesehen werden. **B** nimmt beim Gespräch mit **A** einfach zur Kenntnis, dass Brechwurz ein tödlich giftiger Pilz sein kann, und hält es für eine *zuverlässige Information*, sofern er es auch auf seine bestimmte Erfahrung bezieht. Der Unterschied zwischen den beiden Verständnisweisen liegt nun darin, ob es sich beim Satz »Du darfst auf keinen Fall Brechwurz essen, da der Pilz dich töten wird« um eine wahrheitsfähige Aussage oder um eine Information handelt, der nicht die prädikative Bestimmung »wahr« oder »falsch«, sondern die Bestimmung

»unzuverlässig« oder »zuverlässig« zuzuschreiben ist.<sup>2</sup>

Anders gesagt, im Handlungszusammenhang z. B. eines Pilzsammelns stellt eine Äußerung darüber, ob ein Pilz giftig oder essbar oder heilwirkend ist, eine Information dar. Eine solche Äußerung kann erst dann als eine wahrheitsfähige Aussage betrachtet werden, wenn sie in einen allgemein nachvollziehbaren Begründungszusammenhang gestellt und mit der Darlegung ihres Kausalzusammenhangs als Wissen (z. B. gewonnen aus Züchtungsversuchen in Pilzkulturen) hochstilisiert wird.<sup>3</sup> Demnach muss der Gebrauch des Wortes »wahr« von **B** zunächst nicht im strengen Sinne, sondern im alltagssprachlichen Sinne verstanden werden. Hiergegen könnte zwar eingewandt werden, dass die prädikative Bestimmung »wahr« von **B** hier nur im strengen Sinne verwendet werden kann. Allerdings beruht dieser Einwand auf einer irrtümlichen Annahme, dass die Wahrnehmung oder Erfahrung, als ein — wenn nicht das einzige — wichtiges Kriterium für die Wahrheitsfindung, genau der Wirklichkeit der Welt entspreche.

Gegenüber dieser irrtümlichen Annahme kann auf zweierlei hingewiesen werden. Erstens gibt es keinen Wahrnehmungszustand, der für sich genommen für zuverlässig oder unzuverlässig zu halten ist, geschweige denn von einem solchen Zustand, der für wahr oder falsch zu halten ist. Wenn es um die Wahrnehmung selbst geht, kommt es allein darauf an, ob etwas wahrgenommen oder nicht wahrgenommen ist. Erst wenn eine Meinung in Bezug auf die Wahrnehmung geäußert wird, dann kann eine Beurteilung gemacht werden, ob sie zuverlässig oder wahr ist. Zweitens ist zu beachten, dass wir ohne ständige Bezugnahme auf unser schon vorhandenes Wissen nicht aus den Wahrnehmungen auf eine bestimmte Meinung schließen können. Dabei wird man leicht dazu verleitet, zu glauben, dass die so erschlossene Meinung die Wahrnehmung als solche

---

<sup>2</sup> Diese Unterscheidung von Aussage und Information beziehe ich unter anderem auf J. Habermas. Vgl. ders., Wahrheitstheorien, Frankfurt a. M. 1972, S. 134f.

<sup>3</sup> P. Lorenzen hat darauf aufmerksam gemacht, dass »Wissenschaft Hochstilisierung dessen ist, was man im praktischen Leben immer schon tut«, in: ders., Methodisches Denken, Frankfurt a. M. 1988<sup>3</sup>, S. 26.

darstelle. Selbst wenn sich diese Meinung später als falsch herausstellen soll, bezeichnet man sie als Wahrnehmungstäuschung statt als falsche Meinung.

Kehren wir wieder zum oben erwähnten Gesprächsbeispiel zurück. Dort wurde gezeigt, dass man in vielen Alltagssituationen den Ausdruck »wahr« nicht immer in einem strengen Sinne zu verwenden braucht. Eine strenge prädikative Verwendung des Ausdrucks »wahr« auf eine Meinung bringt notwendigerweise den Anspruch auf die allgemeine Gültigkeit derselben mit sich, die nicht selten über die im Alltag für eine gelingende Kommunikation schlicht unterstellten Geltungsansprüche weit hinaus reicht. In der Tat stellt der Ausdruck »wahr« im alltäglichen Sinne oft keinen Wahrheitsanspruch dar, sondern hat nur einen informativen Status. Eine Meinung wird insofern nur als eine Information betrachtet, als die Zustimmung »es ist wahr, dass ~« ohne allgemein nachvollziehbare Begründung und mithin ohne allgemeinen Geltungsanspruch erfolgt. Bei der Information handelt es sich nämlich nicht um Wahrheit, sondern eher um Wahrscheinlichkeit, in der es darauf ankommt, ob die Meinung im vorliegenden Kontext als zuverlässig oder unzuverlässig zu erachten ist.

Wird aber eine Äußerung, die sonst als informativ angenommen wird, bezweifelt und problematisiert, dann kann sie nicht mehr in der Informationsebene bleiben, in der sie stillschweigend als geltend unterstellt ist.<sup>4</sup> Mit der Problematisierung derselben wird nunmehr ein expliziter Geltungsanspruch erhoben, der eingelöst werden soll. Nehmen wir an, **A** ist in einen Autounfall verwickelt und deswegen muss sich vor Gericht stellen. Bei der Gerichtsverhandlung spielen seine Äußerung und die Äußerung eines Zeuges **B**, zum Zeitpunkt des Autounfalls sei **A** nüchtern gewesen, eine entscheidende Rolle für die Unschuld von **A**. Nun wird der Richter dieser Gerichtsverhandlung diese beiden Äußerungen nicht bloß als Informationen betrachten. Er wird vielmehr die Äußerungen als eine Aussage behandeln, deren Wahrheit oder

---

<sup>4</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 134f.

Falschheit im Lauf der Verhandlung herausgefunden werden soll. Daraus geht hervor, dass eine informative Äußerung dann als eine Aussage in Betracht gezogen wird, wenn einer den in einem besonderen Erfahrungszusammenhang naiv unterstellten Geltungsanspruch der Information als allgemein behauptet. Dabei lässt sich die Aussage »**A** war nüchtern« mit dem bloßen Hinweis auf Wahrnehmung nicht begründen. Der Rechtsanwalt von **A** soll dagegen die zur Aussage gewordenen Äußerung seines Mandanten gegen mögliche Zweifel allgemein nachvollziehbar verteidigen. Gelingt dies ihm, lässt sich die Aussage als wahr anerkennen und ihr Geltungsanspruch einlösen, so dass sie eine Tatsache zum Ausdruck bringt. In diesem Fall können wir dieser Aussage den Prädikator »wahr« im strengen Sinne zusprechen, auch wenn wir den nüchternen Zustand von **A** zum Zeitpunkt des Autounfalls unmittelbar nicht erfahren haben und können.

## 1.2 Einwand gegen die Korrespondenztheorie

Bisher wurde der alltägliche naive Korrespondenzgedanke über Wahrheit betrachtet und dabei auf die Vernachlässigung des Unterschieds zwischen Information und Aussage hingewiesen. Wenden wir uns nun der Frage zu, worum es bei der Korrespondenztheorie auf der theoretischen Ebene geht.

Die korrespondenztheoretische Wahrheitsauffassung hat eine lange Tradition, deren Ansatz sich bis auf Formulierungen von Aristoteles verfolgen lässt,<sup>5</sup> und daher auch viele Facetten. Obwohl es viele verschiedene korrespondenztheoretische Auffassungen der Wahrheit gibt, liegt doch ihre Gemeinsamkeit darin, dass bei jeder

---

<sup>5</sup> Vgl. L. B. Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt 1978, S.26. Hierzu heißt es bei Aristoteles: »Denn zu sagen, daß, was der Fall ist, nicht der Fall ist, oder daß, was nicht der Fall ist, der Fall ist, ist falsch; daß aber das, was der Fall ist, der Fall ist und das, was nicht der Fall, nicht der Fall ist, wahr« (Met. Γ7. 1011b, übersetzt von Tugendhat): Vorlesung zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt 1976, S. 249.

korrespondenztheoretischen Auffassung die Korrespondenzrelation und ihre Relata einen wesentlichen Bestandteil ausmachen. Zur Charakterisierung der Korrespondenzrelation und ihrer Relata werden bestimmte Ausdrücke benutzt.<sup>6</sup> Für die Relationsbezeichnung werden Ausdrücke wie Übereinstimmung, Entsprechung, Adäquation, Konformität u. ä. verwendet. Für die Bezeichnung der Relata werden folgende Begriffspaare angeführt wie anima – ens, Subjekt – Objekt, Bewusstsein – Welt, Erkenntnis – Wirklichkeit, Sprache – Welt, Überzeugung – Tatsache, Aussage – Wirklichkeit, usw. Im Korrespondenzgedanken wird jedenfalls der Begriff der Wahrheit wesentlich durch die Übereinstimmungsrelation und ihre Relata definiert. Zur Problematik der korrespondenztheoretischen Wahrheitskonzeption werden im folgenden nur zwei Theorien beispielhaft herangezogen und kritisch betrachtet: Die eine ist die klassische Abbildtheorie von B. Russell,<sup>7</sup> die andere ist die sprachphilosophisch erweiterte, konventionalistische Korrespondenztheorie von J. L. Austin.<sup>8</sup>

Viele moderne Korrespondenztheoretiker können ohne weiteres der Meinung zustimmen, dass Wahrheit nicht Eigenschaft des Gegenstands, auf den sich Meinung bezieht, sondern sie vielmehr Eigenschaft der Meinung ist, worauf Pragmatiker W. James mit Recht hingewiesen hat.<sup>9</sup> Es ist in der Tat unsinnig, einem Gegenstand als solchem — z. B. einem Stern am Himmel — die Eigenschaft »wahr« oder »falsch« zuzuschreiben. In der Alltagssprache kann man zwar den Ausdruck »wahrer Stern« oder »falscher Stern« verwenden, aber nur unter Bezugnahme auf eine bestimmte Meinung oder Aussage in einer

---

<sup>6</sup> Vgl. L. B. Puntel, a. a. O., 1978, S. 28.

<sup>7</sup> Für diesen Zweck wird die folgende Darstellung auf den Aufsatz von Bertrand Russell bezogen, »Wahrheit und Falschheit«, in: ders., Probleme der Philosophie, Frankfurt a.M. 1967, S. 106 – 115. Hier soll seine weitere Gedankenentwicklung in Bezug auf die Erkenntnistheorie dahingestellt bleiben.

<sup>8</sup> Für diesen Zweck wird die folgende Darstellung auf den Aufsatz von John L. Austin bezogen, »Wahrheit«, in: ders., Gesammelte philosophische Aufsätze, Stuttgart 1986, S. 153 – 174.

<sup>9</sup> Vgl. W. James, »Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus«, in: ders., Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode, Hamburg 1977, S. 123 – 150.

bestimmten Sprechsituation. Ein kleines Kind zeigt z. B. einen besonders leuchtenden Stern in der westlichen Himmelsrichtung und sagt: »Der da oben ist der Polarstern, nicht wahr?« Darauf erwidert sein Vater: »Nein, du zeigst einen falschen Stern. Den Polarstern kannst du da drüben sehen«. Hier ist klar, dass das, was hier mit dem Ausdruck »falsch« gemeint ist, sich nicht auf den Stern selbst bezieht, den das Kind gezeigt hat, sondern allein auf seine Äußerung über den Stern.

Diese Einsicht, Wahrheit sei Eigenschaft unserer Meinung, wird auch von B. Russell übernommen. Zuerst trifft er eine Unterscheidung zwischen der Erkenntnis von Wahrheit und der Erkenntnis von Dingen.<sup>10</sup> Den Unterschied sieht er darin, dass es bei der Erkenntnis von Dingen keinen Zustand gibt, dem man Wahrheit oder Falschheit zuschreiben kann, weil es sich hier bloß um die Bekanntschaft von Dingen handelt. Weiterhin stellt er fest, dass der Streit über Wahrheit und Falschheit erst dann anfängt, wenn man aus der Erkenntnis von Dingen eine Schlussfolgerung zieht oder sich eine Meinung bildet. Damit kommt Russell zu dem Schluss, dass es ohne Meinung weder Wahrheit oder Falschheit geben kann. Die grundlegende Problematik der Behauptung Russells liegt dann darin, dass er die Eigenschaft der Meinung wiederum auf die Beziehung der Meinung zu den Dingen in der Welt zurückführt, so dass er die Wahrheit der Meinung von der Übereinstimmung der Meinung mit den Dingen der Außenwelt abhängig macht. Auf diese Weise versucht er den korrespondenztheoretischen Gedanken beizubehalten. Seine korrespondenztheoretische Auffassung macht er mit dem folgenden Beispiel deutlich:

»Wenn ich glaube, dass Karl I. auf dem Schafott starb, dann ist das nicht deshalb wahr, weil mein Glaube irgendeine Eigenschaft an sich hätte, die man entdecken könnte, wenn man ihn vornimmt und genau untersucht. Mein Glaube ist deshalb wahr, weil dieses historische Ereignis vor zweieinhalb Jahrhunderten stattgefunden hat. Wenn ich glaube, dass Karl I im Bett starb, irre ich mich; ganz gleich, wie lebhaft meine

---

<sup>10</sup> Vgl. B. Russell, »Wahrheit und Falschheit«, in: ders., Probleme der Philosophie, Frankfurt a.M. 1967, S. 106 – 115.

Überzeugung ist oder wieviel Sorgfalt ich darauf verwandt habe, um zu ihr zu gelangen; nichts dergleichen kann verhindern, dass sie falsch ist, und dies wiederum wegen eines längst vergangenen Ereignisses und nicht wegen irgendeiner Eigenschaft, die mein Glaube an sich hat. Daher sind Wahrheit und Falschheit zwar Eigenschaften von Meinungen, aber sie sind Eigenschaften, die von Beziehungen der Meinungen zu anderen Dingen und nicht von Eigenschaften der Meinungen selbst abhängig sind.«<sup>11</sup>

Indem Russell, wie das gerade angeführte Zitat zeigt, davon ausgeht, dass die Wahrheit oder Falschheit einer Meinung immer von etwas abhängt, das sich außerhalb der Meinung befindet, definiert er Wahrheit schließlich als »Übereinstimmung zwischen Meinung und Tatsache«.<sup>12</sup>

Allerdings bringt diese Definition ein Problem mit sich, das mit dem Verständnis des Begriffs »Tatsache« zusammenhängt. Nach der Definition Russells lässt sich das Beispiel im oben angeführten Zitat so interpretieren, dass die Meinung »Karl I starb auf dem Schafott« insofern wahr sei, als die Meinung mit der Tatsache »Karl I starb auf dem Schafott« übereinstimme. Daraus ergibt sich zunächst, dass sich die oben erwähnte Meinung, wenn sie wahr sein soll, eigentlich auf ein Ereignis bezieht, das erst zu einer Tatsache dadurch wird, dass man schon wissen muss, dass Karl I auf dem Schafott starb. Zu fragen ist aber, ob ein historisches Ereignis als eine Tatsache, die aus Dingen und ihren Beziehungen besteht, zu betrachten ist.<sup>13</sup> Die Antwort darauf fällt negativ aus, und zwar aus zwei Gründen.

Erstens ist auffällig, dass Russell in seinem oben angeführten Beispiel

---

<sup>11</sup> B. Russell, a. a. O., 1967, S. 107f.

<sup>12</sup> B. Russell, a. a. O., 1967, S. 108.

<sup>13</sup> Ein Ereignis wird bei Russell besonders als eine komplexe Einheit benannt, die ihm zufolge aus Objektgliedern und Objektbeziehung besteht. Hierzu äußert Russell wie folgt: »Wenn wir ein Urteil haben wie »Othello glaubt, dass Desdemona den Cassio liebt«, dann wollen wir Desdemona und Cassio die *Objektglieder* und »Lieben« die *Objektbeziehung* nennen. Wenn es nun eine komplexe Einheit »Desdemonas Lieben zu Cassio« gibt, in der die Objektglieder durch die Objektbeziehung in der gleichen Ordnung, die sie im Urteil haben, miteinander verbunden sind, dann nennt man diese komplexe Einheit *die Tatsache, die dem Urteil entspricht*.« Vgl. B. Russell, a. a. O., 1967, S.114.

Tatsache mit Ereignis gleichsetzt. Das heißt, er nimmt beide als zu einer Kategorie gehörig. Wenn Tatsache als Ereignis angenommen werden soll, dann kann Meinung überhaupt nicht mit einer Tatsache übereinstimmen. Denn von der Übereinstimmung kann nur dann die Rede sein, wenn es sich um den Vergleich derjenigen handelt, die in einer gleichen Kategorie stehen. Ein Ereignis kann mit einem anderen übereinstimmen; und ebenso eine Meinung mit einer anderen. Demgegenüber können ein Ereignis und eine Meinung nicht ohne weiteres zum Vergleich zusammengestellt werden, da beide jeweils zu verschiedenen Kategorien gehören.<sup>14</sup> Damit eine Meinung mit einer Tatsache übereinstimmen kann, darf die Tatsache-Kategorie nicht mit der Ereignis-Kategorie verwechselt werden. Insofern begeht Russell einen Kategorienfehler im Sinne von G. Ryle,<sup>15</sup> zwei verschiedene Kategorien — Tatsache und Ereignis — gleichzusetzen.

In diesem Zusammenhang lässt sich zweitens sagen, dass die Tatsache »Karl I starb auf dem Schafott« nicht geradezu das Ereignis an sich selbst ist, sondern die sprachliche Beschreibung des Ereignisses.<sup>16</sup> Das heißt, in dem Moment, wo von der Tatsache »Karl I starb auf dem Schafott« die Rede ist, können wir in der Tat nicht sagen, dass wir gerade das Ereignis selbst im Sinne des Vorgefundenen sehen, vielmehr haben wir eine Niederschrift vor Augen, in der das Ereignis sprachlich dargestellt ist. Ferner, wenn man von »Tatsache« spricht, geht man davon aus, dass es dabei um eine wahre sprachliche Beschreibung eines bestimmten Ereignisses oder Dinges geht. Aus diesem Grund ist zu sagen, dass Tatsache die Wirklichkeit darstellt, und nicht umgekehrt.<sup>17</sup> Mit anderen Worten: Erst wenn sich eine Meinung als stichhaltig begründet und mithin wahr erweist, dann ist sie als die Tatsache anzuerkennen, die einen wirklichen Sachverhalt zum Ausdruck bringt. Die Wirklichkeit

---

<sup>14</sup> Vgl. P. Janich, a. a. O., 1996, S. 31f.

<sup>15</sup> Vgl. G. Ryle, *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart 1969.

<sup>16</sup> Vgl. zum Begriff der Tatsache: P.F. Strawson, *Wahrheit* (1950), insbesondere S. 253, in: G. Skirbekk (Hrsg.), *Wahrheitstheorien*, Frankfurt a. M. 1996<sup>7</sup>, S. 246 - 275.

<sup>17</sup> Vgl. P. Janich, a. a. O., 1996, S. 39f.

wird also durch Tatsachen konstruiert.<sup>18</sup> Stellt man somit fest, dass eine Tatsache eine wahre Auffassung bzw. Meinung ist, dann lässt sich Russells Definition der Wahrheit, sie bestehe in der Übereinstimmung von Meinung mit Tatsache, dadurch ersetzen, dass sie in der Übereinstimmung von Meinung mit schon als wahr erwiesenen Meinungen besteht. Allerdings ist leicht zu sehen, dass in der so ersetzten Wahrheitsdefinition immer schon eine Menge wahrer Meinungen vorausgesetzt wird, was im Grunde auf *petitio principii* hinausläuft.

Nach diesen zwei kritischen Einwänden gegen Russells Wahrheitsauffassung ist ein grundlegendes Problem darin zu sehen, dass Russell grundsätzlich an dem Gedanken der Übereinstimmung bzw. Korrespondenz festhält: Einerseits müssen die Relata der Übereinstimmung zur gleichen Kategorie gehören; andererseits aber macht dies Russells Wahrheitsdefinition absurd.

In gewisser Hinsicht scheint sich Russell doch des sich aus dem Korrespondenzgedanken ergebenden Problems nicht unbewusst zu sein, wenn er die folgende Schwierigkeit wahrnimmt, wie gewisse Formen bzw. Kriterien für die Übereinstimmung zwischen Meinung und Tatsache herauszufinden seien. Trotzdem befasst er sich nicht weiter mit dieser Schwierigkeit. Statt dessen kritisiert er diejenigen, die sich deswegen vom korrespondenztheoretischen Konzept abwenden und die Wahrheitsdefinition in der Kohärenz — also unter Bezugnahme auf »etwas innerhalb des Denkens Liegendes«<sup>19</sup> — suchen wollen. Allerdings ist seine Kritik nicht unbegründet. Als Kohärenztheorie bezeichnet Russell im allgemeinen die Theorien, denen zufolge sich der Wahrheitswert einer Meinung dadurch entscheiden lässt, ob sie sich in ein bereits vorhandenes System der Überzeugungen problemlos einfügen lässt oder nicht. Gegen eine solche Wahrheitsauffassung richtet Russell

---

<sup>18</sup> Vgl. P. Lorenzen und W. Kamlah, *Logische Propädeutik*, Stuttgart 1996<sup>3</sup>, S. 137ff.

<sup>19</sup> B. Russell, a. a. O., 1967, S. 108.

seine Kritik aus zwei Gründen<sup>20</sup>: Erstens kann man in der Kohärenztheorie nicht die Möglichkeit ausschließen, dass nicht nur ein System der in sich kohärenten Überzeugungen, sondern gleichzeitig mehrere miteinander konkurrierende Systeme in sich kohärenter Überzeugungen vorhanden sein können. Zweitens muss man zum Verständnis des Begriffs »Kohärenz« bereits die Wahrheit der logischen Gesetze — z. B. des Satzes des Widerspruchs — voraussetzen; und daraus folgt, dass der Begriff der Kohärenz nicht fundamental für die Wahrheitsdefinition und das Wahrheitskriterium sein kann. Insofern kann die Kohärenztheorie nur unter der Voraussetzung der Wahrheit der logischen Gesetze oder einer Menge wahrer Meinungen als ein Wahrheitskriterium fungieren. Aus diesem Grund steht zumindest fest, dass die Kohärenztheorie der Wahrheit keine Alternative zur Lösung des korrespondenztheoretischen Problems darstellt, sowenig wie die Bedeutung der Wahrheit nach der Russellschen Abbildtheorie stichhaltig aufgefasst werden kann.

Anders als Russell, der sein korrespondenztheoretisches Konzept im Rahmen einer Abbildtheorie vertritt, versucht J. L. Austin die korrespondenztheoretische Wahrheitskonzeption auf der sprachlichen Ebene zu retten.<sup>21</sup> Zunächst stellt er fest, dass das Zusprechen des Prädikators »wahr« oder »falsch« nicht auf einen Satz, sondern auf eine Aussage zugeschnitten ist. Diese Feststellung macht er durch die Analyse der folgenden sprachlichen Situation deutlich, wo verschiedene Aussagen mit ein und demselben Satz ausgedrückt werden. **A** und **B** können z. B. denselben Satz »Du bist dafür verantwortlich« für verschiedene Aussagen verwenden: Während **A** damit aussagt, dass **B** verantwortlich ist, kann hingegen **B** aussagen, dass **A** verantwortlich ist. Umgekehrt kann aber dieselbe Aussage in verschiedenen Sätzen dargestellt werden. So können **A** und **B** unterschiedliche Sätze wie »Du

---

<sup>20</sup> Vgl. B. Russell, a. a. O., 1967, S. 108f.

<sup>21</sup> Vgl. J. L. Austin, »Wahrheit«, in: ders., Gesammelte philosophische Aufsätze, Stuttgart 1986, S 153 – 174.

bist dafür verantwortlich« und »Ich bin dafür verantwortlich« verwenden, um dieselbe Aussage zu machen, dass **B** verantwortlich ist.<sup>22</sup> Diese Analyse geht von der generellen These aus, dass Sätze Aussagen zum Ausdruck bringen. Sie zeigt dann, dass ein und dieselbe Aussage je nachdem, auf welche Personen und Situationen sie bezogen wird, in verschiedenen Sätzen formuliert werden kann, aber diese Aussage selbst ungeachtet der Verschiedenheit der sie ausdrückenden Sätze unverändert bleibt. Daraus schließt Austin, dass Satz nur Ausdrucksmittel für Aussage ist und folglich nicht Satz, sondern Aussage als Adressat für den Prädikator »wahr« oder »falsch« gilt.

Indem Austin Wahrheit als Aussagenwahrheit auffasst, fragt er nun weiter, unter welchen Bedingungen eine Aussage wahr sein kann. Er gibt dabei zu, dass es verlockend ist, diese Frage mit der Tatsachenübereinstimmung zu beantworten. Darin sieht er auch im Grunde genommen nichts Falsches: Den Schwachpunkt der klassischen Korrespondenztheorie sieht er nicht in ihrem Korrespondenzgedanken selbst, sondern eher in dem Verständnis der Ausdrücke »Übereinstimmung« und »Tatsachen«. Er wendet vor allem dagegen ein, dass man den Ausdruck »Übereinstimmung« in einem abbildtheoretischen Sinne verwendet. Er entwickelt einen Korrespondenzgedanken, dem zufolge die Übereinstimmung von Aussage mit Tatsache unter dem *konventionalistischen* Aspekt verstanden wird. Der Ausdruck »konventionell« bedeutet dabei für ihn nur eine durch Sprecher getroffene Vereinbarung ohne Referenz auf die in Frage stehenden Gegenstände.

Austin teilt die konventionelle Korrespondenz in zwei Gruppen ein: in die deskriptiven Konventionen und in die demonstrativen.<sup>23</sup> Mit demonstrativen Konventionen wird behauptet, dass Aussagen mit »den *historischen* (singulären) Situationen« der Welt korrelieren; mit deskriptiven Konventionen wird behauptet, dass der für Etwas-

---

<sup>22</sup> Vgl. J. L. Austin, a. a. O., 1986, S. 157; und dazu noch P.F. Strawson, a. a. O., 1950, S. 248f.

<sup>23</sup> Vgl. J. L. Austin, a. a. O., 1986, S. 159.

Aussagen verwendete Satz mit »den *Typen* von Situationen, Dingen, Geschehnissen« der Welt korreliert. Nach dieser Unterscheidung ist die Aussage »Die Katze ist auf der Matte« dann als wahr anzusehen, wenn sie durch die demonstrativen Konventionen auf den historischen Sachverhalt (Standort der Katze) bezogen ist und dieser Sachverhalt unter den Typen (Katze, Matte, Sein usw.), auf die sich der die Aussage machende Satz durch die deskriptiven Konventionen bezieht, eingeordnet wird. Unter Bezugnahme auf diese beiden Konventionsbegriffe fasst Austin Aussagenwahrheit dahingehend zusammen:

»Eine Aussage heißt dann wahr, wenn der historische Sachverhalt, mit dem sie durch die demonstrativen Konventionen in wechselseitiger Beziehung steht (den sie ›bezeichnet‹), einem Typ angehört, zu dem der Satz, durch den sie gemacht worden ist, kraft der deskriptiven Konventionen in wechselseitiger Beziehung steht.«<sup>24</sup>

In Anschluss an diese Wahrheitsauffassung erwähnt Austin die Schwierigkeit, die schon bezogen auf Russell benannt wurde und die mit der Bestimmung des Begriffs »Tatsache« zusammenhängt:

»Schwierigkeiten entstehen durch den Gebrauch des Wortes ›Tatsachen‹ für die historischen Situationen, Ereignisse usw. sowie für die Welt im allgemeinen. [...] Zu beachten ist, daß ein Detektiv, wenn er sagt: ›Schauen wir uns mal die Tatsachen an‹, nicht auf dem Teppich herumkriecht, sondern fortfährt, eine Reihe von Aussagen zu äußern; wir sprechen sogar davon, daß wir ›die Tatsachen feststellen‹.«<sup>25</sup>

Wie dieses Zitat deutlich zeigt, hat er offensichtlich das Problem vor Augen, das dadurch entsteht, Tatsache mit Dingen in unmittelbaren Zusammenhang zu setzen. Dieses Problem versucht er mit der konventionellen korrespondenztheoretischen Auffassung des Begriffs »Tatsache« zu beheben, indem er ihn wie folgt bestimmt:

»[...] und so ist auch das Sprechen über ›die Tatsache, daß‹ eine

---

<sup>24</sup> J. L. Austin, a. a. O., 1986, S. 159.

<sup>25</sup> J. L. Austin, a. a. O., 1986, S. 160.

gedrängte Art und Weise, über eine Situation zu sprechen, in die sowohl die Wörter als auch die Welt involviert.«<sup>26</sup>

Aber mit dieser Bestimmung des Begriffs »Tatsache« scheint Austin keine klare begriffliche Auffassung derselben darzulegen, wenn er den Begriff »Tatsache« als etwas Zusammengesetztes aus der Welt und den Wörtern bestimmen will. Zwar erkennt Austin die Angewiesenheit von Tatsache auf sprachliche Konventionen, aber er kann sich andererseits von dem Gedanken nicht ganz trennen, dass Tatsache auf etwas in der Welt Bestehendes bezogen ist. Aus diesem Grund wendet er sich wie Russell gegen die Auffassung, Tatsache als wahre Aussage zu betrachten, und führt dieses Verständnis der Tatsache auf den typischen kohärenztheoretischen Fehler zurück. So besteht Austin auf der Ansicht, Tatsache als historische Situation (bzw. Sachverhalt), die auf die Welt bezogen ist, aufzufassen. Dabei gebraucht er die Begriffe »Situation« und »Sachverhalt« genau im Sinne einer Menge von Dingen, Personen oder Ereignissen in der Welt.

Angesichts dieser Austinschen Auffassung der Tatsache lässt sich eine kritische Bemerkung heranziehen, die P. F. Strawson in seiner Auseinandersetzung mit Austins konventioneller Korrespondenztheorie macht.<sup>27</sup> Er weist darauf hin, dass Austin in der Korrespondenzrelation den Begriff »Tatsache« mit den Begriffen »Sachverhalt« und »Situation« oft gleichbedeutend benutzt. Da beide Ausdrücke substantivisch wie z. B. den Ausdruck »Ding« benutzt werden, klingen sie zwar weltbezogener als der Ausdruck »Tatsache«; so kann man etwa sagen, »unsere Situation ist ernst«, während man auf keinen Fall sagen kann, »unsere Tatsache ist ernst«. Dennoch stellen die Ausdrücke »Situation« und »Sachverhalt« Abstraktionen — d. h. mentale sowie sprachliche Leistungen — dar. In diesem Sinne sind sie als eine Menge von Tatsachen, nicht als eine Menge von Dingen anzusehen.<sup>28</sup> Strawson sieht in der Austinschen Bedeutungsgleichsetzung die Unsicherheit, die sich aus dem Umgang

---

<sup>26</sup> J. L. Austin, a. a. O., 1986, S. 162.

<sup>27</sup> Vgl. P. F. Strawson, a. a. O., 1950, S. 254f.

<sup>28</sup> Vgl. P. F. Strawson, a. a. O., 1950, S 255.

mit dem Begriff »Tatsache« ergibt. In seiner Bestimmung des Begriffs »Tatsache« schließt Austin zwar das Moment ein, dass Tatsache nicht etwas ist, was wie Dinge wahrzunehmen oder zu erfahren ist, sondern vielmehr eine sprachliche Feststellung ist. Aber er übersieht die wichtige Konsequenz dieses Moments, dass sich Tatsache *an sich* nämlich nicht auf das bezieht, was außerhalb ihrer selbst und ihrer sprachlichen Dimension in der Welt vorfindet. Nach dieser kritischen Bemerkung bringt Strawson seinerseits ein anderes Verständnis des Begriffs »Tatsache« vor:

»Tatsachen sind das, was Aussagen (sofern sie wahr sind) aussagen; sie sind nicht dasjenige, worüber etwas ausgesagt wird.«<sup>29</sup>

Hiermit weist er darauf hin, dass sich Dinge oder Ereignisse ändern, aber »die Tatsache, dass ~« nicht. Mit Bezug auf Austins Beispiel »Die Katze ist auf der Matte«, kann die Matte als ein Ding z. B. aufgerichtet, verwendet, repariert oder zerstört werden, und je nachdem, wie Dinge oder Ereignisse sich verändern, kann eine neue Tatsache gewonnen werden. Aber ungeachtet der Veränderung von Dingen oder Ereignissen bleibt eine jeweils sprachlich festgestellte Tatsache als solche unverändert, so wie sie einmal festgestellt ist.<sup>30</sup> Somit macht Strawson deutlich, dass die Kategorie der Tatsache sich von der Kategorie der Dinge (oder Ereignisse) unterscheidet. Aus diesem Zusammenhang wird klar, dass Austin »einen fundamentalen logischen Typenfehler«<sup>31</sup> begeht, indem er an die Verwendung des Begriffs »Tatsache« die Forderung knüpft, dass sie mit dem Gegenstand, auf den sich Aussage bezieht, korreliert, aber zugleich als das Korrelat von Aussage fungieren soll. Diese Forderung Austins ist genau die Forderung nach dem Bezugsobjekt, das in der Welt ist und zugleich Aussage wahr macht.

Austins Auffassung des Begriffs »Tatsache« lässt sich überdies im Zusammenhang seiner Argumentation gegen die Redundanztheorie verdeutlichen. Nach dieser Theorie ist eine (Meta-) Aussage über eine

---

<sup>29</sup> P.F. Strawson, a. a. O., 1950, S. 253.

<sup>30</sup> Vgl. P.F. Strawson, a. a. O., 1950, S. 253.

<sup>31</sup> P.F. Strawson, a. a. O., 1950, S. 251f.

andere Aussage mit der Form »es ist wahr, dass ~« logisch überflüssig, weil diese (Meta-) Aussage der eigentlichen Aussage nichts Wesentliches hinzufügt. Austin lehnt diese Redundanztheorie strikt ab und bezieht seine Ablehnung auf die unentbehrliche Differenz zwischen Falschheit und Verneinung einer Aussage<sup>32</sup>: Eine verneinende Aussage »Die Katze ist nicht auf der Matte« kann man ohne die Voraussetzung einer vorhergehenden Aussage machen; hingegen kann man eine Aussage mit dem Anspruch auf Falschheit »Es ist falsch, dass die Katze auf der Matte ist« nur dann sinnvoll machen, wenn jemand bereits ausgesagt hat, dass die Katze auf der Matte ist. Den Grund für diese Differenz sieht Austin darin, dass die Differenz zwischen den oben genannten zwei Arten der Aussage — zum einen *dadA* (die Aussage, dass die Katze auf der Matte ist) und zum anderen *dadAW* (die Aussage, dass die Katze auf der Matte ist, ist wahr) — auf die Differenz zwischen den zwei Arten der Tatsache zurückzuführen ist.<sup>33</sup> Die eine Tatsache, die durch *dadA* behauptet wird, nennt Austin *harte* Tatsache; die andere, die durch *dadAW* behauptet wird, nennt er dann *geschmeidige* Tatsache<sup>34</sup>. Für ihn besteht die erste Tatsache aus dem, was für weltlich, d. h. unabhängig von den Einstellungen des Sprechers an sich existierend gilt; die zweite besteht aus der Beziehung, die zwischen *dadA* und der Welt besteht. Diese Beziehung ist für Austin rein konventionell. Sie ist durch das Denken so gemacht worden. Das Bestehen dieser Beziehung wird dann durch *dadAW* als Tatsache behauptet. Austin äußert über *harte* und *geschmeidige* Tatsachen:

»Wir wissen nämlich, daß man diese Beziehung nach Belieben ändern könnte, während wir das Wort »Tatsache« gern auf *harte* Tatsache beschränken möchten: Tatsachen, die natürlich und unveränderlich sind oder sich zumindest nicht nach Belieben verändern lassen. Dementsprechend würden wir es nur ungern eine Tatsache nennen, daß das Wort »Elefant« bedeutet, was es nun einmal bedeutet, obgleich wir dazu bewogen werden können, es als (geschmeidige) Tatsache zu bezeichnen, und

---

<sup>32</sup> Vgl. J. L. Austin, a. a. O., 1986, S. 167f.

<sup>33</sup> Vgl. J. L. Austin, a. a. O., 1986, S. 165ff.

<sup>34</sup> Vgl. J. L. Austin, a. a. O., 1986, S. 166.

obgleich wir natürlich nicht zögern, es eine Tatsache zu nennen, daß Deutschsprechende das Wort heute so gebrauchen, wie sie es nun einmal tun.«<sup>35</sup>

Sehen wir hier von harter Tatsache ab, die nach Austin als weltbezogen bestimmt ist, da wir diesen Aspekt oben schon hinreichend betrachtet haben. Viel interessanter ist zu beobachten, dass sich Austin mit seiner Bestimmung der geschmeidigen Tatsache der sprachlichen Ebene des Begriffs »Tatsache« angenähert zu haben und damit auf den Grenzfall der korrespondenztheoretischen Wahrheitskonzeption zu stoßen scheint. Ist es nämlich sinnvoll, Wahrheit noch in Rekurs auf den Übereinstimmungs- bzw. Korrespondenzgedanken zu definieren, obwohl die Bestimmung des Begriffs »Tatsache« auf sprachliche Konventionen bezogen ist? Lässt sich der Sinn der Wahrheit überhaupt mit einer solchen Wahrheitsdefinition zum Ausdruck bringen? Hierzu kann Strawsons Kritik an der konventionellen Korrespondenztheorie erneut herangezogen werden. Nach seiner Kritik lohnt sich der Versuch nicht, die korrespondenztheoretische Wahrheitsauffassung in einer linguistisch überarbeiteten Form zu rehabilitieren, weil diese Theorie zur Wahrheitsauffassung untauglich ist.<sup>36</sup> Er behauptet, dass sich eine angemessene Wahrheitsauffassung nicht dadurch gewinnen lässt, die korrespondenztheoretische Konzeption bloß sprachlich zu überarbeiten, sondern vielmehr dadurch, dass man sich an der Sprache — genauer an der sprachlichen Handlung unter der Vollzugsperspektive — orientiert.

Abschließend ist noch zu erwähnen, dass die Konzeption der Korrespondenz zwischen Aussage und Tatsache von der Sache her zwangsläufig in einen Zirkel gerät, selbst wenn diese Konzeption auf konventionelle Weise zustande kommen soll. Nimmt man an, Wahrheit bestehe in der Korrespondenz zwischen Aussage (Sprache) und Tatsache (nichtsprachliche Wirklichkeit). Um feststellen zu können, ob diese Korrespondenz überhaupt besteht, ist es eine Bezugnahme auf eine andere Tatsache — d. h. die durch wahre Aussage ausgesagte

---

<sup>35</sup> J. L. Austin, a. a. O., 1986, S. 167.

<sup>36</sup> Vgl. P.F. Strawson, a. a. O., 1950, S. 246.

Wirklichkeit — erforderlich. Notwendig drängt sich dann die Frage auf, wie die erstere, in Frage stehende Tatsache und die letztere, als wahr unterstellte miteinander übereinstimmen können. Dies fordert wiederum den Bezug auf eine dritte Tatsache. Dieser Prozess der Tatsachenfeststellung muss endlos weitergehen, ohne dass das Konzept der Korrespondenz einen Ausweg aus dieser Iteration vorlegen könnte. So läuft die Konzeption der Korrespondenz auf einen *regressus in infinitum* hinaus. Dieser unendliche Regress ergibt sich letztlich daraus, dass die Korrespondenztheorie, in welcher Variationsform sie auch immer erscheinen mag, vergeblich versucht, »aus der Sprache heraus und in die nichtsprachliche Wirklichkeit hinein«<sup>37</sup> zu gelangen.

### 1.3 Strawsons performative Analyse der Wahrheit

Im vorigen Abschnitt wurde die korrespondenztheoretische Wahrheitsauffassung insbesondere unter Bezugnahme auf Russell und Austin kritisch erörtert. Es wurde festgestellt, dass die Auffassungen beider von vornherein zum Scheitern verurteilt sind, weil sie vom Korrespondenzgedanken ausgehend bei der Bestimmung des Begriffs »Tatsache« immer wieder einen Typen- bzw. Kategorienfehler begangen haben, worauf Strawson hingewiesen hat.

Nun beschreitet Strawson angesichts des Problems der Wahrheitsauffassung einen anderen Weg als Russell und vor allem Austin, der sich mit dem die Tatsache feststellenden Moment der Wahrheit befasst hat. Er verlagert die Perspektive, von der aus man an dieses Problem herangeht, auf die Erörterung des *Gebrauchs* des Ausdrucks »wahr«. Er wirft die Frage auf, warum das Problem der Wahrheit ausschließlich vom Gesichtspunkt der Klärung der *Tatsachenfeststellung* aus betrachtet werden sollte; und warum statt dessen das Problem der Wahrheit nicht als das Problem der Klärung der »einen

---

<sup>37</sup> P. Janich, a. a. O., 1996, S. 37.

*Sprechakt vollziehenden* Art von Diskursen« angesehen werden kann. Mit dieser neuen Betrachtungsweise des Problems skizziert er das Programm der performativen Analyse des Wahrheitsbegriffs.<sup>38</sup>

Den performativen Charakter der Wahrheit erklärt er in der Weise, dass die sprachliche Wendung »es ist wahr, dass ~« gewöhnlich nicht bloß auf eine Tatsachenfeststellung, sondern vielmehr auf eine *sprachliche* Handlung gerichtet ist. Dies versteht er dahingehend, dass der Ausdruck »wahr« keine Eigenschaft der Aussage und mithin kein metasprachliches Prädikat ist, das einer Aussage zuzusprechen ist.<sup>39</sup> Wenn man z. B. »es ist wahr, dass eine Katze auf der Matte ist« sagt, beabsichtigt man im Grunde nicht vom Interesse der reinen Erkenntnis her eine Tatsache festzustellen, sondern führt eine Handlung aus, und zwar eine sprachliche. Dies wird dadurch deutlich, dass der Gebrauch von »es ist wahr, dass ~« hier mit der Verwendung des Ausdrucks »Ja« oder »Dito« (das Gleiche) vergleichbar ist.

Hierzu sind die drei folgenden Punkte hervorzuheben. Erstens lässt sich das Wort »wahr« genauso wie das Wort »ja« unter Bezugnahme auf einen vorhergehenden sprachlichen Anlass oder Zusammenhang (wie die Fragestellung »Ist der Katze auf der Matte?«) benutzen. Zweitens handelt es sich bei der Verwendung des Wortes »wahr« genauso wie bei der von »ja« nicht um eine Aussage über die Frage, sondern um die Antwort auf die Frage. Drittens ist der Inhalt der Antwort identisch mit dem Inhalt der Frage.<sup>40</sup> Mit diesem Vergleich zeigt Strawson nicht nur, dass man mit dem Gebrauch von »es ist wahr, dass ~« keine zusätzliche Aussage bzw. keine Meta-Aussage macht, sondern darüber hinaus, dass »der Ausdruck ›ist wahr‹ *niemals* eine Aussagefunktion hat«.<sup>41</sup>

Mit anderen Worten: Durch den Gebrauch des Ausdrucks »wahr« oder »nicht wahr« in einem Handlungszusammenhang vollzieht man eine

---

<sup>38</sup> Vgl. P.F. Strawson, a. a. O., 1950, S. 259.

<sup>39</sup> Vgl. P.F. Strawson, »Wahrheit« 1949, S. 97f, in: R. Bubner (Hrsg.), Sprache und Analysis, Texte zur englischen Philosophie der Gegenwart, Göttingen 1968, S. 96 - 116.

<sup>40</sup> Vgl. P.F. Strawson, a. a. O., 1949, S. 105.

<sup>41</sup> P.F. Strawson, a. a. O., 1949, S. 108.

sprachliche Handlung, mit der man »ermutigen, missbilligen, jemanden warnen, erinnern, jemandem antworten oder entgegen, bestreiten, was jemand gesagt hat, bestätigen, einräumen, erhärten, zustimmen, zugestehen«<sup>42</sup> kann. Dieser performative Charakter der Wahrheit ist ebenfalls dadurch zu erkennen, dass verschiedene sprachliche Wendungen — z. B. »wie oft soll ich dir sagen, dass ~«, »Heute habe ich erfahren, dass ~«, »Es ist erstaunlich, dass ~«, »Es ist Tatsache, dass ~«, »Ich wurde gerade an die Tatsache erinnert, dass ~«, »Es ist unbestreitbar, dass ~« oder »Es unterliegt keiner Frage, dass ~« usw. — in der Regel durch die Verwendung »Es ist wahr, dass ~« ersetzbar sind.<sup>43</sup> Was Strawson durch die performative Analyse der Wahrheit zeigen will, ist also, dass die Wahrheitsfunktion nicht in einer Beschreibung, sondern in einem sprachlichen Vollzug besteht.

Diese Theorie Strawsons regte weitere Diskussionen an, in denen sich außer Austin vor allem G. J. Warnock kritisch beteiligten.<sup>44</sup> In den Diskussionen wurden besonders zwei Einwände gegen die performative Analyse der Wahrheit vorgebracht. Erstens kann das Wort »wahr« bei einer sprachlichen Handlung wie einer Ermutigung oder Warnung nur dann verwendet werden, wenn die Inhalte der sprachlichen Handlung damit zusammenhängen, wie die Dinge sich verhalten. Zweitens kann das Wort »wahr« auf einen vorhergehenden sprachlichen Anlass auch in dem hypothetischen und nicht performativen Sinne angewendet werden, wie etwa in den Sätzen »Wenn es wahr wäre, hättest du es besser nicht getan« oder »Was er sagt, ist entweder wahr oder falsch«.<sup>45</sup> Mit der These, dass der Ausdruck »ist wahr« niemals eine Aussagefunktion hat, ist demnach die performative Theorie überhaupt nicht in der Lage, die folgende, erkenntnisbezogene Frage zu thematisieren: »Woher wissen wir, dass eine Aussage wahr ist?«; oder, »woher wissen wir denn z. B., dass die Aussage wahr ist, dass eine Katze auf der Matte ist?« Eine

---

<sup>42</sup> P.F. Strawson, *Wahrheit* 1950, S. 262.

<sup>43</sup> P.F. Strawson, a. a. O., 1950, S. 262.

<sup>44</sup> Vgl. G. J. Warnock, »A Problem about Truth«, in: G. Pitcher (Hrsg.), *Truth*, New Jersey 1964, S. 54 - 67.

<sup>45</sup> Vgl. L. B. Puntel, a. a. O., 1978, S. 75f.

derartige Fragestellung ergibt sich daraus, dass wir zwar mit der Verwendung des Ausdrucks »wahr« die Aussage performativ bestätigen können, aber wir eben diese genau deswegen bestätigen können, weil wir wissen, dass die Aussage wahr und nicht bloß erfunden ist.

Angesichts dieser eben genannten Einwände gestand Strawson selbst ein gravierendes Problem seiner performativen Theorie ein:

»The point on which Mr. Warnock principally insists in his paper is that someone who says that a certain statement is true thereby makes a statement about a statement. The point is not one that I shall dispute; and since it will be convenient to have a name for it, I shall refer to it as the undisputed thesis.«<sup>46</sup>

Trotzdem ist Strawson das Verdienst zuzuschreiben, dass er mit dem performativen Gehalt von Aussagen eine neue rege Diskussion über Wahrheit auslöste. Diese performative Facette spielt eine wichtige Rolle dafür, dass beim Wahrheitsproblem die Sprache als sprachliche Handlung in den Vordergrund der Betrachtung gestellt wird. Dies eröffnet den weiteren Wahrheitsdiskussionen den Weg zu einer an Sprache und Handlung orientierten Wahrheitstheorie. Trotz dieses Verdienstes der performativen Theorie kann doch ihr Grundmangel nicht unerwähnt bleiben, dass nämlich die performative Analyse im Grunde die Frage nach dem Sinn der Wahrheit als müßig erscheinen lässt, indem die Fragen, worum es eigentlich bei der Frage nach der Wahrheit geht und wie der Sinn der Wahrheit einsichtig gemacht werden kann, dort erst gar nicht gestellt werden.

Fassen wir zusammen. Die Korrespondenztheorie versucht die Frage nach der sinnvollen Rede von Wahrheit, wie vorhin schon gesehen, durch die Erörterung der Wahrheitsdefinition zu beantworten. Während sich die Korrespondenztheorie also zu sehr mit der Problematik der Wahrheitsdefinition beschäftigt, konzentriert sich die Kohärenztheorie, wie oben schon angedeutet, auf die Untersuchung der

---

<sup>46</sup> P.F. Strawson, »A Problem about Truth. A Reply to Mr. Warnock«, S. 68, in; G. Pitcher (Hrsg.), Truth, New Jersey 1964, S. 68 - 84.

Wahrheitskriterien. Jede dieser beiden Theorien geht von der Trennung von der Frage der Wahrheitsdefinition und der Wahrheitskriterien aus und räumt jeweils einer der beiden Fragen den Vorrang ein. Bei beiden Theorien sind demnach die Frage, was man damit meint, dass eine Aussage wahr ist, und die Frage, wie man wissen kann, dass eine Aussage wahr oder falsch ist, als voneinander verschiedene Fragen behandelt. Aber schon oben wurde deutlich gezeigt, dass der Ausgangspunkt der Korrespondenztheorie fraglich ist, so wie die Kohärenztheorie von Relativismus nicht ganz frei bleibt. Deswegen ist zu sagen, dass sich der Sinn der Wahrheit weder allein unter Bezugnahme auf eine Wahrheitsdefinition noch auf ein Wahrheitskriterium adäquat erschöpfen lässt. Zur Einsicht des Sinnes der Wahrheit ist daher ein theoretischer Aspekt erforderlich, der die Kluft zwischen der Wahrheitsdefinition (bzw. dem, was Wahrheit ist) und dem Wahrheitskriterium (der Frage danach, wie man Wahrheit erreicht) überbrücken kann. Wie im Zusammenhang mit der performativen Theorie hervorgehoben wurde, soll eine solche Theorie — zumindest — den Sinn der Wahrheit in Bezug auf den Zusammenhang mit unserer Sprache und Praxis zu erklären versuchen, wenn die Frage nach dem Sinn der Wahrheit nicht überhaupt eine mystische werden sollte. Es gibt nun eine Theorie der Wahrheit, die sich darum bemüht, die Wahrheitsdefinition und das Wahrheitskriterium in Einklang zu bringen, indem sie beide in einem Zusammenhang der intersubjektiven Wahrheitsfindung miteinander zu verbinden versucht. Diese Theorie lässt sich als Intersubjektivitätstheorie der Wahrheit bezeichnen.

## 2. Intersubjektivitätstheoretische Fassungen des Wahrheitsbegriffs

### 2.1 Wittgensteins Überlegungen zu Sprachspiel und Lebensform

Wie es schon bei Austins linguistisch überarbeiteter Korrespondenztheorie der Wahrheit und bei Strawsons performativer Sprachanalyse der Wahrheit angedeutet wurde, ist man in der Diskussion über Wahrheitskonzeptionen zunehmend auf die Sprache aufmerksam geworden. Diese Aufmerksamkeit führte — zuerst in den Kreisen der (sprach-)analytischen Philosophie — dazu, logisch-linguistischen Untersuchungen eine entscheidende Bedeutung für die Behandlung philosophischer Fragen, unter anderem der Wahrheitsfrage, einzuräumen, weil die Art, wie wir über die Welt sprechen, eine grundlegende Rolle für Erkenntnis und Argumentation spielt. Diese Grundansicht, die Sprache müsse nunmehr in den Mittelpunkt philosophischer Überlegungen rücken, war und ist zunächst darauf aus, metaphysische Problemstellungen zurückzuweisen; und damit hat sie eine paradigmatische Philosophierichtung eingeleitet, die heutzutage unter dem Titel »linguistic turn« bekannt ist.<sup>47</sup> Im folgenden werde ich versuchen, unter Bezugnahme auf den sogenannten »linguistic turn« einige relevante Grundmomente für den Aspekt sprachpragmatischer Intersubjektivität hervorzuheben, von der noch später in Bezug auf Habermas' Diskurstheorie eingehend die Rede sein wird. Zu diesem Zweck scheint mir Wittgenstein ein geeigneter Ausgangspunkt zu sein, denn seine philosophische Entwicklung stellt in vieler Hinsicht ein Vorranschreiten zur Einsicht in sprachpragmatisch begründete Intersubjektivität dar. Allerdings wird es hier nicht meine Absicht sein,

---

<sup>47</sup> Diese Grundansicht wird von den unterschiedlichen Richtungen innerhalb der Analytischen Philosophie geteilt. Eine davon wird als Philosophie der normalen Sprache (oder »ordinary language philosophy«) bezeichnet und vertritt den Standpunkt, dass die normale Sprache (Umgangssprache) für die Behandlung — bzw. Klärung und Auflösung - philosophischer Fragen die zentrale Rolle spielen soll (z. B. G. Ryle, L. Wittgenstein mit der Philosophie der Philosophischen Untersuchungen u.a.). Diesem alltagspragmatischen Programm wird vor allem das ideale, formale Sprachprogramm gegenübergestellt, dessen Ziel darin besteht, die sogenannten Mängel an der Vagheit und Mehrdeutigkeit der natürlichen, gewöhnlichen Sprache mit Hilfe eines künstlich konstruierten, expliziten Systems von syntaktischen und semantischen Regeln zu beheben (z. B. B. Russell, R. Carnap, W. V. O. Quine u.a.). Überdies ist noch eine weitere Auffassung zu erwähnen, nach der Sprache nicht bloß als Ausdrucksinstrumente für wahre Aussagen, sondern primär als Medium für soziale Interaktion angesehen werden muss, wie etwa J. R. Searle. Dazu vgl. K. Lorenz und G. Meggle (Hrsg.), Sprachphilosophie, Berlin 1992. S. 825ff.

etwa seine facettenreichen philosophischen Entwicklungen eingehend zu behandeln oder mich auf kontroverse Diskussionen bezüglich seiner schwer zugänglichen, umstrittenen Schriften einzulassen. Es kommt mir hier allein darauf an, insbesondere in Bezug auf die spätere Philosophie Wittgensteins Grundmomente seines Denkens in Hinblick auf die folgenden weiteren Erörterungen zu umreißen. Aus diesem Grund werden im folgenden darstellerische Vereinfachungen der Wittgensteinschen Grundgedanken unvermeidlich sein.

Die Grundansicht der Vertreter des »linguistic turn«, Sprache und Welt seien nicht voneinander trennbar, kann zunächst grob so zusammengefasst werden, dass die Sprache uns dazu dient, über die Welt zu sprechen oder sie zu beschreiben; d. h. dass allein durch sprachliche Ausdrücke und Sätze das, was in der Welt vor sich geht, in jeweils unterschiedlicher Weise beschrieben wird. Nach der Auffassung der »Sprache als universalem Medium«<sup>48</sup> besitzen die Sprache (Sätze) und die Welt (bestehende Sachverhalte) eine gemeinsame Struktur. Diese Auffassung teilt Wittgenstein in seinem »Tractatus«, und zwar mit einem sprachtranszendentalen Ansatz.

Zuerst fasst er die Welt nicht als die Gesamtheit von Dingen, sondern als die von Tatsachen, die das Bestehen von Sachverhalten bedeutet.<sup>49</sup> Er führt dann das logische Bild der Tatsachen unmittelbar auf den Gedanken zurück und legt den Sitz dieses Gedanken im Satz fest.<sup>50</sup> So gesehen rührt die gemeinsame Struktur von Welt und Sprache daher, dass die Form der Welt auf die Logik der Sprache zurückzuführen ist: Durch die logische Ordnung der Sätze oder der Sprache werden den bestehenden Sachverhalten ihre logischen Beziehungen zugewiesen, in

---

<sup>48</sup> M. B. Hintikka und J. Hintikka, Untersuchungen zu Wittgenstein, Ffm, 1996, S. 16f. Ihnen zufolge sind die Beziehungen zwischen Sprache und Wirklichkeit logisch und semantisch nicht zu variieren; sie sind insofern die gegebenen Beziehungen, als die Ausdrucksmöglichkeit unserer Wirklichkeit, was der Fall ist, grundsätzlich auf unsere (Mutter-)Sprache bezogen ist. Nach ihnen ist ebenso das Lernen einer Fremdsprache nur in Bezug auf die Muttersprache möglich.

<sup>49</sup> L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Werkausgabe Band I, Frankfurt a. M. 1989<sup>5</sup>, S. 11 (1 und 2).

<sup>50</sup> L. Wittgenstein, a. a. O., 1989<sup>5</sup>, S. 17 (3 und 3.1).

der sie zueinander stehen, wie die Sätze, die sie ausdrücken. Von dieser logischen Ordnung des Denkens und mithin der Sprache aus konzipiert schließlich Wittgenstein die Abbildungsbeziehung zwischen Sätzen und Sachverhalten.

Von diesem sprachtranszendentalen Standpunkt aus bemüht er sich um die Konstruktion einer idealen Sprache, die diese logische Ordnung als »die weltabbildende Universalsprache«<sup>51</sup> präzise zum Ausdruck bringt. Der Grund für diese Bemühung liegt in seiner Überzeugung, dass die Grammatiken der Umgangssprache überhaupt nicht dazu geeignet sind, die logische Form des Denkens, die den Maßstab der exakten sprachlichen Verwendung gibt, rein und vollkommen wiederzugeben.<sup>52</sup> Sein Ziel ist daher es, eine ideale Sprache zu konstruieren. Zu diesem Zweck zerlegt er normalsprachliche Sätze in voneinander unabhängige Elementarsätze, deren logische Verknüpfung er untersucht. Dabei werden Elementarsätze selbst aus sprachlichen Ausdrücken zusammengesetzt, die nicht mehr zerlegbar sind und daher atomare Bestandteile der Sprache ausmachen.<sup>53</sup> Zur Konstruktion der idealen Sprache ist es nun unabdingbar, diejenigen Namen (bzw. Zeichen), die einfache Gegenstände bezeichnen und mithin Wirklichkeit abbilden, von denjenigen, die keine Gegenstände bezeichnen und auch keine Wirklichkeit abbilden, sondern als logische Konstanten das logische Gerüst zur Beziehungen zwischen Namen oder Sätzen zur Verfügung stellen, strikt zu trennen.<sup>54</sup> Mit dieser strikten Trennung ist Wittgenstein wiederum davon überzeugt, dass sie nicht nur eine Grenzziehung zwischen Sagbarem und Unsagbarem<sup>55</sup> ermöglicht, sondern auch

---

<sup>51</sup> J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M. 1982<sup>5</sup>, S. 243.

<sup>52</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1982<sup>5</sup>, S. 243f.; und L. Wittgenstein, a. a. O., 1989<sup>5</sup>, S. 25f. (4.002).

<sup>53</sup> Vgl. L. Wittgenstein, a. a. O., 1989<sup>5</sup>, S. 38f. im Zusammenhang mit S. 11.

<sup>54</sup> Vgl. L. Wittgenstein, a. a. O., 1989<sup>5</sup>, S. 29 (4.0312); und dazu D. Birnbacher, »Ludwig Wittgenstein«, S. 326, in: N. Hoerster (Hrsg.), *Klassiker des philosophischen Denkens*, Band 2, München 1982. Als Folge von dieser scharfen Trennung spricht Wittgenstein, dass »die Gesamtheit der wahren Sätze (...) die gesamte Naturwissenschaft« (S. 32: 4.11), die deskriptive Aussage über die Welt enthält, sei, während die philosophischen Sätze nur begriffliche Mittel für »die logische Klärung der Gedanken« (S. 32: 4.112) zur Verfügung stellen.

<sup>55</sup> Vgl. L. Wittgenstein, a. a. O., 1989<sup>5</sup>, S. 85 (6.53).

metaphysische Konstrukte, aufgrund deren vermeintliche philosophische Probleme entstehen, beseitigt.<sup>56</sup> Indem er die traditionellen metaphysischen Probleme als aus irreführenden sprachlichen Gebräuchen sich ergebende Scheinprobleme ansieht, erhebt er schließlich den weitgehenden Anspruch, die philosophischen »Probleme im Wesentlichen gelöst zu haben«<sup>57</sup>.

In seiner späten Philosophie, zu der das Buch »Philosophische Untersuchungen« als sein Hauptwerk gezählt wird, übt Wittgenstein eine radikale Selbstkritik an seinem frühen Prinzip der apriorischen Idealsprachkonstruktion und auch seinem außerordentlich gewagten Versuch, den tatsächlichen Sprachgebrauch präzise zu rekonstruieren. Mit der Sprachanalyse, die Wittgenstein in den »Philosophischen Untersuchungen« zu philosophischen Einzelproblemen anhand von Beispielen dialogartiger Diskussionen vornimmt, beschreibt er die Sprachformen, die wir in den für uns zuverlässigen und vertrauten Alltagssituationen gewöhnlich verwenden. In der Auseinandersetzung mit der alltäglichen Praxis der Sprache will er zeigen, dass das Funktionieren der Sprache unabhängig von dem tatsächlichen Gebrauch der Sprache in Alltagssituationen *nicht* verstanden wird. Zum einen erweist sich die Art und Weise der natürlich gewachsenen, alltäglichen Sprachverwendungen und Sprachfunktionen als so hochkomplex und vielgestaltig<sup>58</sup>, dass diese Vielfalt im alltäglichen Leben kaum mit der »purgatorischen« Sprachauffassung, die Wittgenstein im »Tractatus« vertrat, erfasst werden kann; damit wird zum anderen deutlich, dass ein apriorischer und exakter Rekonstruktionsversuch des tatsächlichen Sprachgebrauchs nichts anderes als eine unerfüllbare Forderung sein kann.<sup>59</sup>

»Je genauer wir die tatsächliche Sprache betrachten, desto stärker wird der Widerstreit zwischen ihr und unserer Forderung. (Die Kristallreinheit der Logik hatte sich mir ja nicht

---

<sup>56</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1982<sup>5</sup>, S. 246ff.

<sup>57</sup> L. Wittgenstein, a. a. O., 1989<sup>5</sup>, S. 10.

<sup>58</sup> Vgl. L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, 1989<sup>5</sup>, S. 250 (§ 23).

<sup>59</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1982<sup>5</sup>, S. 249ff.

*ergeben; sondern sie war eine Forderung.) Der Widerstreit wird unerträglich; die Forderung droht nun, zu etwas Leерem zu werden. — Wir sind aufs Glatteis geraten, wo die Reibung fehlt, also die Bedingungen in gewissem Sinne ideal sind, aber wir eben deshalb auch nicht gehen können. Wir wollen gehen; dann brauchen wir die Reibung. Zurück auf den rauhen Boden!«<sup>60</sup>*

Mit der früheren Forderung nach dem Ideal oder dem unter der Oberfläche verborgenen Wesen, das eine ideale Ordnung verkörpern soll, hängt für Wittgenstein die Ursache für metaphysische Problemen zusammen.<sup>61</sup> Da eine derartige Forderung von einer verkehrten Vorstellung der Sprache ausgeht, dass die gewöhnliche, normale Sprache am Ideal, das in die Wirklichkeit hineinprojiziert wird, insofern gemessen werden müsse, als sie unvollkommen und unrein sei, nennt Wittgenstein diese Forderung »das Vorurteil der Kristallreinheit«<sup>62</sup>. Demzufolge führt dieses Vorurteil zur Irreführung des Denkens durch die Mittel der Sprache.<sup>63</sup> Z. B. werden die in metaphysischen Problemstellungen uns vertraute Wörter wie »Ich«, »Gegenstand«, »Raum«, »Zeit« usw. oft in derartiger Weise verfremdet, dass im metaphysischen Gebrauch solcher Wörter keine Gemeinsamkeit mit ihren vertrauten alltäglichen Verwendungen wiederzufinden ist. In diesem Zusammenhang erklärt Wittgenstein die Philosophie als einen »Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache«<sup>64</sup> und will seine Philosophie als eine Art Therapie verstehen. Die philosophische Therapie muss nach ihm darin bestehen, sich zuerst an unseren gewöhnlichen Sprachgebrauch zu halten, bekannte Einzelheiten unserer alltäglichen Sprachverwendungen zu beschreiben und zusammenzustellen und dadurch unsere Übersicht über den Sprachgebrauch zu verbessern.<sup>65</sup>

---

<sup>60</sup> L. Wittgenstein, a. a. O., 1989<sup>5</sup>, S. 297 (§ 107).

<sup>61</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1982<sup>5</sup>, S. 247.

<sup>62</sup> L. Wittgenstein, a. a. O., 1989<sup>5</sup>, S. 298 (§ 108).

<sup>63</sup> Vgl. E. v. Savigny, Die Philosophie der normalen Sprache: Eine kritische Einführung in die »ordinary Language philosophy«, Frankfurt a. M. 1993, S. 75ff.

<sup>64</sup> L. Wittgenstein, a. a. O., 1989<sup>5</sup>, S. 299 (§ 109). Und vgl. J. Habermas, a. a. O., 1982<sup>5</sup>, S. 247.

<sup>65</sup> Vgl. L. Wittgenstein, a. a. O., 1989<sup>5</sup>, S. 302f. (§§ 122 - 125); und dazu auch T. Blume und C. Demmerling, Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie, von Frege zu Dummett, München 1998, S.123 - 126.

Wenden wir uns nun der Frage zu, wie die Sprache nach Wittgenstein funktioniert. Hierzu führe ich folgendes Beispiel Wittgensteins an:

»Denken wir uns eine Sprache, für die die Beschreibung, wie Augustinus sie gegeben hat, stimmt: die Sprache soll der Verständigung eines Bauenden A mit einem Gehilfen B dienen. A führt einen Bau auf aus Bausteinen; es sind Würfel, Sälen, Platten und Balken vorhanden. B hat ihm die Bausteine zuzureichen, und zwar nach der Reihe, wie A sie braucht. Zu dem Zweck bedienen sie sich einer Sprache, bestehend aus den Wörtern: »Würfel«, »Säule«, »Platte«, »Balken«. A ruft sie aus; - B bringt den Stein, den er gelernt hat, aus diesen Ruf zu bringen. — Fasse dies als vollständige primitive Sprache auf.«<sup>66</sup>

Im Zitat erwähnt er zunächst die Sprachvorstellung Augustinus', nach der sich die Bedeutung eines Wortes mit dem Gegenstand, für den das Wort steht, gleichsetzen lässt<sup>67</sup>; aber zugleich weist er in der zitierten Schilderung darauf hin, dass das Funktionieren sprachlicher Ausdrücke eng mit jeweils unter besonderen Umständen vollzogenen Handlungen zusammenhängt. Inwiefern sprachliche Ausdrücke bedeutungsvoll sein können, macht er mit einem weiteren Beispiel vom Sprachlehren oder Sprachlernen bei Kindern einsichtig:

»Die Kinder werden dazu *erzogen*, *diese* Tätigkeiten zu verrichten, *diese* Wörter dabei zu gebrauchen, und so auf diese Worte des Anderen zu reagieren. Ein wichtiger Teil der Abrichtung wird darin bestehen, dass der Lehrende auf die Gegenstände weist, die Aufmerksamkeit des Kindes auf sie lenkt, und dabei ein Wort ausspricht; z. B. das Wort »Platte« beim Vorzeigen dieser Form. (Dies will ich nicht »hinweisende Erklärung«, oder »Definition«, nennen, weil ja das Kind noch nicht nach der Benennung *fragen* kann. Ich will es „hinweisendes Lehren der Wörter“ nennen. — Ich sage, es wird einen wichtigen Teil der Abrichtung bilden, weil es bei Menschen so der Fall ist; nicht, weil es sich nicht anders vorstellen ließe.) [...] Aber was heißt das? Nun, es kann Verschiedenes heißen; aber man denkt wohl zunächst daran, daß dem Kind das Bild des Dings vor die Seele tritt, wenn es das Wort hört. Aber wenn das nun geschieht, — ist das der Zweck

---

<sup>66</sup> L. Wittgenstein, a.a.O., 1989<sup>5</sup>, S. 238 (§ 2).

<sup>67</sup> Vgl. L. Wittgenstein, a.a.O., 1989<sup>5</sup>, S. 237 (§ 1).

des Wortes? — Ja, es *kann* der Zweck sein. [...] Aber in der Sprache im § 2<sup>68</sup> ist es *nicht* der Zweck der Wörter, Vorstellungen zu erwecken. (Es kann freilich auch gefunden werden, daß dies dem eigentlichen Zweck förderlich ist.)

Wenn aber das das hinweisende Lehren bewirkt, - soll ich sagen, es bewirkt das Verstehen des Wortes? Versteht nicht der den Ruf „Platte!“, der so und so nach ihm handelt? — Aber dies half wohl das hinweisende Lehren herbeiführen; aber doch nur zusammen mit einem bestimmten Unterricht. Mit einem anderem Unterricht hätte dasselbe hinweisende Lehren dieser Wörter ein ganz anderes Verständnis bewirkt.«<sup>69</sup>

Worauf Wittgenstein hier hinauswill, ist der Punkt, dass die Bedeutungen sprachlicher Ausdrücke unabhängig von jeweiligem Kontext des Sprachgebrauchs — d. h. von nichtsprachlichen Äußerungs- und Handlungsumständen, in denen sprachliche Ausdrücke verwendet werden — nicht festgelegt werden. Anders gesagt, sprachliche Ausdrücke werden nur dann bedeutungsvoll, wenn es einen Gebrauch gibt, der in Handlungszusammenhänge eingebettet ist. In diesem Zusammenhang führt Wittgenstein den Begriff des »Sprachspiels« ein, der für seine Arbeitsweise sowie seine spätere Sprachphilosophie einen Schlüsselbegriff darstellt.

»Wir können uns auch denken, dass der ganze Vorgang des Gebrauchs der Worte in (2)<sup>70</sup> eines jener Spiele ist, mittels welcher Kinder ihre Muttersprache erlernen. Ich will diese Spiele »*Sprachspiele*« nennen, und von einer primitiven Sprache manchmal als einem Sprachspiel reden.

Und man könnte die Vorgänge des Benennens der Steine und des Nachsprechens des vorgesagten Wortes auch Sprachspiele nennen. Denk an manchen Gebrauch, der von Worten in Reigenspielen gemacht wird.

Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das »Sprachspiel« nennen.«<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> Der § 2 bezieht sich auf das oben zitierte Beispiel, in dem von der Sprachhandlung von zwei Personen auf dem Bauplatz die Rede ist.

<sup>69</sup> L. Wittgenstein, a.a.O., 1989<sup>5</sup>, S. 240 (§ 6).

<sup>70</sup> Hier ist auch das oben zitierte Beispiel der Sprachhandlung auf dem Bauplatz gemeint.

<sup>71</sup> L. Wittgenstein, a. a. O., 1989<sup>5</sup>, S. 241 (§ 7).

Wittgenstein bezieht den Begriff des »Sprachspiels« zum einem auf primitive Sprachformen, die relativ überschaubar sind — z. B. die Art und Weise, wie die Kinder ihre Muttersprache lernen. Zum anderen stellt dieser Begriff jede menschliche Lern- und Handlungsform dar, bei der *sprachliche* und *nichtsprachliche* Handlungen miteinander zusammenhängen. Mit diesem Begriff des »Sprachspiels« will Wittgenstein die Einbettung der Sprache in *nichtsprachliche* Handlungszusammenhänge aufzeigen und darüber hinaus deutlich machen, dass sprachliche Ausdrücke durch ihre Anwendungen in Sprachspielen bedeutungsvoll sind.<sup>72</sup> Auf dieser Auffassung beruht Wittgensteins kritische Ablehnung seiner frühen Position, die vom Programm einer kristallreinen Sprachlogik geprägt ist. Zudem zeigt diese Auffassung auch deutlich, dass Wittgenstein über den sprechakttheoretischen Gedankenrahmen, nach dem das Sprechen ein Handeln sei, hinausgeht, indem er mit dem Begriff des »Sprachspiels« »Nichtsprachliches zur notwendigen Bedingung für das Verstehen des Sprachlichen erklärt«.<sup>73</sup> Das Funktionieren der Sprache ist also nach Wittgenstein ohne Einsicht in die nichtsprachlichen Handlungszusammenhänge, in denen sie verwoben ist, nicht zu verstehen. Hiermit kommt das pragmatische Grundmoment zum Verstehen der Sprache deutlich in den Blick, was man auch als *pragmatische* Wende der Sprachphilosophie bezeichnen könnte. In diesem Sinne lässt sich die Beziehung von Sprache und Wirklichkeit (Welt) derart auffassen, dass das, was handelnd verwirklicht wird, sprechend

---

<sup>72</sup> Diese Auffassung Wittgensteins wird in der Literatur die Gebrauchstheorie der Bedeutung in Gegensatz zu der Gegenstandstheorie der Bedeutung benannt. Hierzu pointiert D. Birnbacher, dass die Gebrauchstheorie der Bedeutung bei Wittgenstein »keine eigenständige Theorie«, sondern vielmehr »eine Aufforderung zur Änderung der Blickrichtung« auf viele verschiedenartige Verwendungsweisen der Sprache, die im Rahmen eines Sprachspiels stattfinden, ist: ders, a. a. O., 1985<sup>3</sup>, S. 343. Außerdem setzt E. v. Savigny diese Wittgensteinsche Auffassung entschieden von einer instrumentalistischen Interpretation der Gleichsetzung der Bedeutung mit dem Gebrauch ab; vgl. ders, a. a. O., 1993, S. 75. Dies wird erst unter Bezugnahme auf den Begriff einer »Lebensform«, der in Wittgensteins später Philosophie eine zentrale Rolle spielt, verständlich. Vgl. zu weiterer Erörterung in Bezug auf die Gebrauchstheorie der Bedeutung: M. B. Hintikka und J. Hintikka, a. a. O., S. 273ff.

<sup>73</sup> J. Schulte, Wittgenstein, Stuttgart 1997, S. 146; vgl. auch L. Wittgenstein, a.a.O., 1989<sup>5</sup>, S. 352 (§ 226).

als Wirklichkeit begriffen wird.<sup>74</sup> Eine solche pragmatische Wende der Sprachphilosophie wird in Bezug auf den Begriff »Lebensform«<sup>75</sup> noch deutlicher:

»Man kann sich leicht eine Sprache vorstellen, die nur aus Befehlen und Meldungen in der Schlacht besteht. — Oder eine Sprache, die nur aus Fragen besteht und einem Ausdruck der Bejahung und der Verneinung. Und unzählige Andere. — Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.«<sup>76</sup>

»Es gibt *unzählige* solcher Arten: unzählige verschiedene Arten der Verwendung alles dessen, was wir »Zeichen«, »Worte«, »Sätze«, nennen. Und diese Mannigfaltigkeit ist nichts Festes, ein für allemal Gegebenes; sondern neue Typen der Sprache, neue Sprachspiele, wie wir sagen können, entstehen und andere veralten und werden vergessen (...).

Das Wort »Sprachspiel« soll hier hervorheben, dass das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.«<sup>77</sup>

Nach Wittgenstein ist eine Lebensform eine solche, in der man nach einer so vertrauten und gemeinsamen Handlungsweise lebt, dass man gar nicht erst auf den Einfall zu kommen braucht, ihren Sinn zu hinterfragen; und sie ist auch eine solche, aus der man ohne Sinnverlust nicht heraustreten kann. In der Lebensform werden gemeinsame, aber zugleich vielfältige menschliche Handlungen einer Sprachgemeinschaft vollzogen. Die Sprachspiele, nämlich die Arten und Weisen des Sprachgebrauchs, gehören ebenso zu Lebensformen. So kann das Funktionieren der Sprache oder die Bedeutung der sprachlichen Ausdrücke auf dem Hintergrund der lebenspraktischen Zwecke und Handlungsvollzüge verstanden werden.<sup>78</sup> Die Entscheidung über die Richtigkeit oder

---

<sup>74</sup> Hierzu haben W. Kamlah und P. Lorenzen mit Recht hervorgehoben: »Ludwig Wittgenstein hat mit unermüdlicher Zähigkeit dagegen angekämpft, dass die Bedeutung eines Zeichens ein konkreter Gegenstand sei oder »etwas Geistiges«. Mit Recht hat er in der Richtung des praktischen Vollzugs von Handlungen nach einer besseren Problemlösung gesucht.« W. Kamlah und P. Lorenzen, *Logische Propädeutik*, 1996<sup>3</sup>, S. 99.

<sup>75</sup> Vgl. E. v. Savigny, »Sprachspiele und Lebensformen. Woher kommt die Bedeutung?« in: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, (Hrsg.) ders. Berlin 1998, S. 7 - 39.

<sup>76</sup> L. Wittgenstein, a. a. O., 1989<sup>5</sup>, S. 246 (§ 19).

<sup>77</sup> L. Wittgenstein, a. a. O., 1989<sup>5</sup>, S. 250 (§ 23).

<sup>78</sup> Beispielsweise lässt sich ein Ausdruck mit der Bedeutung »schenken« allein in

Korrektheit der Anwendungen von sprachlichen Ausdrücken hängt dann letztlich von der Übereinstimmung mit der gemeinsamen und gepflogenen Praxis einer Sprachgemeinschaft ab. Aus dieser sprachpragmatischen Sichtweise tritt Wittgensteins Ausgangspunkt zur Wahrheitskonzeption zutage: »Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.«<sup>79</sup> Wittgenstein fasst also Wahrheit als eine öffentliche Angelegenheit auf. Indem er unter der Öffentlichkeit noch die Institutionen versteht, hängt Wahrheit für ihn mit einem öffentlichen, institutionellen Prozess der Ausformung einer gegebenen Lebensform zusammen.<sup>80</sup>

Diese Einbettung der Sprache in Lebensform führt nun ein wichtiges Grundmoment deutlich vor Augen. Nämlich, unter Bezugnahme auf den Begriff »Lebensform« schließt die Pragmatik der Sprache offensichtlich die sozio-kulturelle Institutionalisierung einer Sprachgemeinschaft — d. h. die *kommunikative* oder *intersubjektive* Handlung der menschlichen Gemeinschaft — als Grundmoment in sich ein.<sup>81</sup> In Hinblick auf die notwendige Einbeziehung der Sprachspiele in institutionalisierte Lebensformen ist klar, dass dieses Grundmoment der Kommunikation oder Intersubjektivität auch dem Begriff des »Sprachspiels« zugrunde liegen muss.

Als eine weitere Folge der Sprachpragmatik bei Wittgenstein ist noch eine kritische Auffassung der »Regel« zu erwähnen. Eine Sprache zu sprechen, setzt in erster Linie eine Lebensform voraus, deren Teil das

---

einer Lebensform verständigen, die das Eigentum als Institution kennt. In demselben Zusammenhang sagt Wittgenstein auch: »Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist das Bezugssystem, mittels dessen wir uns eine fremde Sprache deuten.« L. Wittgenstein, a. a. O., 346 (§206).

<sup>79</sup> L. Wittgenstein a. a. O., S. 356 (§ 241).

<sup>80</sup> In diesem Zusammenhang spricht Wittgenstein Wahrheit die Privatheit ab: »Auf den *privaten* Übergang von dem Gesehenen zum Wort könnte ich keine Regeln anwenden. Hier hängen die Regeln wirklich in der Luft; da die Institution ihrer Anwendung fehlt.« L. Wittgenstein a. a. O., S. 400 (§ 380). Das Problem der Privatsprachen bzw. Empfindungssprachen bei Wittgenstein soll hier aber dahingestellt bleiben.

<sup>81</sup> Vgl. D. Birnbacher, a. a. O., 1982, S. 341.

Sprechen der Sprache ausmacht. Aber eine Sprache zu sprechen setzt weiter noch Regeln voraus, nach denen sich der korrekte Gebrauch der Ausdrücke bzw. die korrekten sprachlichen Handlungen richten können. Anders als die expliziten Regeln der logischen Kalküle legen die Regeln der Sprachspiele die Anwendungsmöglichkeiten nicht ein für alle mal fest, weil es eine große Mannigfaltigkeit von Lebensformen und ebenso auch eine Vielfalt innerhalb einer Lebensform gibt, zumal jede Lebensform historischen, gesellschaftlichen und interkulturellen Änderungen unterzogen ist. Sowenig es möglich ist, von einer Determination der jeweiligen Lebensform zu sprechen, sowenig ist es möglich, beim Sprachgebrauch einen Bezug auf die vorher festgelegten Regeln anzunehmen oder zu postulieren. Nach dieser Einsicht in die Offenheit und Veränderbarkeit der in institutionalisierten Lebensformen verwobenen Sprachen ist Wittgenstein der Ansicht, dass man schließlich darauf verzichten muss, gemeinsame und eigentümliche Eigenschaften der Sprachen herausfinden und mithin die autonomen und anwendungsunabhängigen Regeln, die für alle möglichen Anwendungen der Sprachen gelten können, formulieren zu wollen. Ein solcher Versuch wäre bei einem naturwüchsigen, vielfältigen Sprachgebrauch überhaupt fehl am Platz. Allerdings weist Wittgenstein darauf hin, dass von allen Sachlagen, die einem gegebenen Ausdruck zugeordnet werden, zwar keine wesentliche Merkmale nach Form oder Eigenschaft zu kristallisieren, jedoch gewisse Verwandtschaften untereinander aufzuweisen sind. In diesem Sinne führt er den metaphorischen Begriff der »Familienähnlichkeit« ein:

»Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen gar nicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, — sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen *verwandt*. Und dieser Verwandtschaft, oder dieser Verwandtschaften wegen nennen wir sie alle »Sprachen«. Ich will versuchen, dies zu erklären.

Betrachte z. B. einmal die Vorgänge, die wir »Spiele« nennen. Ich meine Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiel, Kampfspiele, usw. Was ist allen diesen gemeinsam? — Sag nicht: »Es *muß* ihnen

etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie nicht ›Spiele‹ — sondern *schau*, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist. — Denn wenn du sie *anschaust*, wirst du zwar nicht etwas sehen, was *allen* gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, sehen, und zwar eine ganze Reihe.

[...] Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren als durch das Wort »Familienähnlichkeiten«; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament, etc. etc. — Und ich werde sagen: die ›Spiele‹ bilden eine Familie.«<sup>82</sup>

Zu betonen ist hierbei nur, dass der Begriff »Familienähnlichkeit« Wittgensteins einen kritischen Vorbehalt gegen seine früheren Bemühungen um eine klare Trennung von Korrektheit und Inkorrektheit beim Sprachgebrauch aufweist. Es gibt nämlich eine Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Regeln, entsprechend der Vielfältigkeit der Sprachspiele; es kann daher keine Wesensbestimmung von Regeln oder von Sprachspielen geben, unter denen nur Ähnlichkeiten aufzuweisen sind. Es besteht wiederum eine Mannigfaltigkeit der Beziehung zwischen Sprachspiel und Regel. Während z. B. ein gewisses Spiel bis in Einzelheiten nach Regeln streng festgelegt sein kann, kann dagegen ein anderes Spiel nur mit einem minimalen Regelsystem auskommen.

Neben der Familienähnlichkeit und Mannigfaltigkeit schreibt Wittgenstein ferner auch den Regeln den Charakter der Willkürlichkeit zu.<sup>83</sup> Die Regeln stellen weder die Struktur des Denkens noch die der Welt dar, sondern sie als solche sind willkürlich; nur im Spielen des Spiels, in dem der Zweck der Regeln besteht, verschwindet die Willkürlichkeit: »Und gibt es nicht auch den Fall, wo wir spielen und — make up the rules as we go along? Ja auch den, in welchem wir sie abändern — as we go along.«<sup>84</sup> Da die Regeln ohne Bezugnahme auf das Spiel gar keine autonome und normative Instanzfunktion erweisen

---

<sup>82</sup> L. Wittgenstein, a. a. O., 1989<sup>5</sup>, S.276ff (§§ 65 - 67).

<sup>83</sup> Vgl. T. Blume und C. Demmerling, a. a. O., 1998, S. 121ff.; und L. Wittgenstein, a. a. O., 1989<sup>5</sup>, S. 432 (§ 497).

<sup>84</sup> L. Wittgenstein, a. a. O., 1989<sup>5</sup>, S. 287 (§ 83).

können, betont Wittgenstein den tätigkeits- oder praxisbezogenen Charakter des Regelbegriffs und stellt daher das »Regelfolgen« in den Vordergrund der Regelauffassung. Dabei ist das Regelfolgen nach ihm eine soziale Praxis, die auf die Lernbarkeit durch die »Abrichtung« in Handlungszusammenhängen und auch durch die regelmäßigen und gepflogenen Reaktions- und Verhaltensweise in einer Sprachgemeinschaft zurückzuführen ist.<sup>85</sup>

## 2.2 Sprachpragmatische Intersubjektivität

Eine allgemein geregelte Form des Sprachspiels aufzustellen, ist zwar ein vergeblicher Versuch, wie der spätere Wittgenstein selbstkritisch hervorgehoben hat. Es gibt aber inzwischen philosophische Versuche, den Begriff des Sprachspiels theoretisch weiter zu entwickeln, ohne sich dabei an den Gedankenrahmen des späten Wittgensteins gebunden zu fühlen.<sup>86</sup> Eine derartige Argumentation läuft darauf hinaus, die Notwendigkeit gewisser Sprachspielregeln und ihren transzendenten Charakter einsichtig zu machen. Zunächst ist die Notwendigkeit gewisser Sprachspielregeln darin zu sehen, dass alle an einem Sprachspiel Teilnehmende, die verschiedene Handlungssubjekte sind, dieselben Sprachspielregeln befolgen müssen, die wiederum allen Teilnehmenden gewissen freien Raum für mögliche Sprachspielgestaltungen erlauben. Diese Notwendigkeit kann an einem Beispiel des Schachspiels analogisch betrachtet werden.<sup>87</sup>

Beim Schachspiel ist jedem Schachspieler bekannt, dass jeder mögliche Zug der Schachfiguren durch bestimmte Regeln vorgeschrieben ist und das Spielziel schon festgelegt ist. Jeder Schachspieler muss diese Regeln und das Ziel befolgen, solange er Schach spielen möchte. Zugleich liegt

---

<sup>85</sup> Vgl. L. Wittgenstein, a. a. O., 1989<sup>5</sup>, S. 345 (§ 202).

<sup>86</sup> Vgl. G. Skirbekk, Wahrheit und Voraussetzungen, Frankfurt a.M. 1969 und K. O. Apel, Transformation der Philosophie II, Frankfurt a.M. 1993<sup>5</sup>, S. 220 – 263.

<sup>87</sup> Vgl. G. Skirbekk, a. a. O., 1969, S. 472ff.

es aber in dem Belieben eines jeden Schachspielers, wann und welche Figur er im Spiel einsetzt. Diese freie *Spielmöglichkeit* im Rahmen der grundlegenden Regeln macht das Ergebnis eines Schachspiels prinzipiell unvorhersehbar und spannend. Jeder Spieler weiß nur soviel, dass der Spieler, der den gegnerischen König matt setzt, als Sieger hervorgeht und sein Gegner zum Verlierer wird. Nun kann ein Spieler die fest geregelte Zugbewegung einer Figur (z. B. des Turms) falsch ausführen, da er mit den Schachregeln noch nicht vertraut ist. Dies bringt solange kein gravierendes Problem mit sich, als die falsch ausgeführte Zugbewegung sogleich korrigiert werden kann. Aber wenn er die Regeln für die Zugbewegungen der Spielfiguren und die Anzahl der Spieler überhaupt nicht beachtet, dann ist die Sachlage ganz anders bestellt. In solchem Fall ist es nämlich absurd, das Spiel fortzusetzen.

Analog zum Schachspiel verhält sich das Sprachspiel. Vor allem bei einem argumentierenden Sprachspiel kann zwar der Wahrheitswert eines Satzes nicht allein aufgrund der Grammatik des Satzes — nämlich aufgrund seiner syntaktischen und semantischen Konsistenz — entschieden werden. Den grammatischen Regeln zu folgen, gilt jedoch immerhin als eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Voraussetzung für die Wahrheitsbewertung eines Satzes. So können Fälle vorgestellt werden, bei denen sich gewisse Sätze aufgrund der Verletzung der Grammatik als falsch erweisen, ohne dabei die Inhalte der Sätze schon in Erwägung gezogen zu haben. Ein Satz wie »Mein Hund ist ein Schäferhund« ist sowohl syntaktisch als auch semantisch korrekt und sein Wahrheitswert ist empirisch zu überprüfen. Anders als bei diesem Satz wird aber der Wahrheitswert eines Satzes wie »Mein Hund ist ein Junggeselle und hat eine Ehefrau« keiner empirischen Überprüfung unterzogen, weil der Satz bereits logisch-analytisch falsch (Mein Hund ist **A** und zugleich nicht **A**) ist. Weiterhin können wir uns noch einen möglichen Fall vorstellen, bei dem das Sprachspiel als solches absurd vorkommt. Ein Beispiel dafür wäre ein Satz wie »Mein Hund ist

der erste Tag im Mai«. <sup>88</sup> Dieser Satz ist offenkundig weder wahr noch falsch, sondern einfach absurd und sinnlos. Genauer gesagt, der Satz enthält einen Kategorienfehler, indem im Satz eine bestimmte Kategorie des Prädikators wie »Hund« einer davon völlig verschiedenen, anderen Kategorie des Prädikators wie »Tag« zugesprochen wird. Demgegenüber können wir aber einen Satz wie »Mein Hund hat einen Doktor der Philosophie« <sup>89</sup> nicht unbedingt als einen sinnlosen Satz ansehen, obwohl wir schon — ohne ihn einer weiteren empirischen Prüfung zu unterziehen — Bescheid wissen, dass der Satz empirisch falsch ist. Denn es ist nicht auszuschließen, dass ein solcher Satz in einer Märchenerzählung auftauchen könnte. Dagegen können wir uns nicht einmal in Märchenerzählungen oder Traumgeschichten einen Hund vorstellen, der »der erste Tag im Mai« ist.

Vor diesem Hintergrund vertritt G. Skirbekk die Ansicht, dass es beim Sprachspiel genauso wie beim Schachspiel gewisse grundlegende Regeln gibt, die sich nicht auf irgendeine andere Ursache außer dem Spiel selbst zurückführen lassen, und bei deren Verletzung das Spiel als solches zusammenbrechen würde. Dazu gehört z. B. die Regel, die es verbietet, einen Kategorienfehler zu begehen, oder die Regel, nach der verschiedene Subjekte festgelegte, syntaktische und semantische Regeln *einer* Sprachgemeinschaft einhalten müssen, indem sie auf gemeinsame Weise die Wörter der Sprache verwenden und mithin auch grammatisch korrekte Sätze bilden. Solche Regeln, die sich im Grunde als notwendige Bedingungen für die Möglichkeit des Sprachspiels darstellen, bezeichnet Skirbekk insgesamt als konstitutive bzw. kategoriale Regeln:

»Betrachten wir die Regel: ›*Verletze nicht das Widerspruchsprinzip*‹. Man sagt, dass diese Regel für die manchmal als ›kognitiv‹ bezeichnete Art von Kommunikation notwendig ist. *Durchbrechen* wir diese Regel, so ist das Ergebnis der Zusammenbruch der kognitiven Kommunikation, wir können diese Regel auch nicht *verändern*, *noch können* wir auf sie — im Gegensatz zu den Schachregeln — *ganz verzichten*. D. h.

---

<sup>88</sup> G. Skirbekk, a. a. O., 1969, S. 461.

<sup>89</sup> G. Skirbekk, a. a. O., 1969, S. 461.

solange wir uns mit Dichtung, Märchen oder Mystik beschäftigen, kommen wir sicher ohne diese Regel aus, aber diese Aktivitäten sind irgendwie sekundär: gäbe es keinen Bereich der sogenannten kognitiven Kommunikation, in dem die Regel gilt, dann wüssten wir nicht, was es bedeutet, wenn man sie für *ungültig* erklärt. [...] Diese Regel ist für diese Art kognitiver oder informativer Sprache konstitutiv; sie ist eine notwendige Bedingung für diese Art von Sprache. Gleichzeitig *können wir uns aber nicht aussuchen*, ob wie diese Art von Sprache haben wollen, sie ist tatsächlich unausweichlich. [...] Die vorangehenden Bemerkungen über Regeln sollten an die Tatsache erinnern, dass es viele Arten von Regeln gibt, und dass nur wenige konstitutive Regeln — wie die kategorialen Regeln — als transzendente Bedingungen fungieren.«<sup>90</sup>

Nach Skirbekk weisen einige grundlegende Regeln auf einen transzendentalen Charakter als Bedingung der Möglichkeit des Sprachspiels als solches hin. Das heißt, dass einige für das Sprachspiel grundlegende und notwendige Regeln von der Subjektivität aller an Sprachspielen beteiligten Subjekte unabhängig und nicht weiter hintergebar sind. Solche Regeln müssen also von jedem Teilnehmer an dem Sprachspiel befolgt werden und können von den Teilnehmern als Handlungssubjekten nicht beliebig aufgestellt werden. Diese transzendentalen Bedingungen richten sich allerdings nicht auf ein quasi-cartesianisches Subjekt, sondern auf intersubjektive Beziehungen, sonst würde das Sprachspiel im Rahmen eines von sich genügsamen cartesianischen Bewusstseins stattfinden. Das liegt daran, dass das Sprachspiel, wie oben schon gesagt, zur Lebensform gehört, in der alle lebenspraktischen Handlungen vollzogen und menschliche Kulturen und Gesellschaften intersubjektiv ausgeformt werden. Der transzendente Bedingungscharakter solcher Regeln schließt also die notwendige Einsicht in die *Intersubjektivität* in sich ein.

Hiermit stellt sich die Frage, welchen Status der intersubjektive Ansatz in philosophischem Argumentieren einnehmen kann. Sie kann durch ein Beispiel des inzwischen viel kritisierten logischen Positivismus indirekt

---

<sup>90</sup> G. Skirbekk, a. a. O., 1969, S. 474ff.

beantwortet werden. Dieser sieht zunächst seine philosophische Aufgabe in der Forderung der intersubjektiven Verständlichkeit und versucht sie vor allem durch die logische und semantische Rekonstruktion insbesondere der Wissenschaftssprache zu bewältigen. Unter dem Credo, dass die Wissenschaft objektivistische Methodologie sei, besteht der logische Positivismus darauf, dass die intersubjektive Verständlichkeit auf logische und empirische Weise nachprüfbar sein müsse und folglich nur in logischen und empirischen Bereichen abgesichert werden könne. Indem angesichts dieser Forderung sein Augenmerk sich wesentlich auf die Verständlichkeit logischer und physikalischer Sprache richtet, versucht der logische Positivismus mit Hilfe der analytischen Methode die Regeln einer logischen und physikalischen Sprache zu etablieren, die zum Aufbau objektiv abgesicherter Erkenntnisse dienen sollen.<sup>91</sup> Die Folge davon ist aber eine extreme Einschränkung wissenschaftlicher Sprache auf diejenige Sprache, die auf die formale Logik und die physikalischen, vor allem von Messinstrumenten gestützten Beobachtungen zugeschnitten ist. Zum Beispiel tritt das Pariser Urmeter als das objektive Paradigma zur Messung von Länge auf. Bemerkenswert dabei ist, dass der intersubjektive Bestimmungsprozess der Normierung von Messinstrumenten und auch der lebensweltliche Umgang mit dem Ausdruck »Länge« völlig ausgeblendet bleiben. Anders ausgedrückt, der logische Positivismus stellt zwar die Forderung nach intersubjektiver Verständlichkeit als philosophische Aufgabe auf; aber bei der Etablierung logischer und physikalischer Sprache kommt er paradoxerweise nicht einmal ansatzweise zum Intersubjektivitätsgedanken. Dadurch, dass er die intersubjektive Verständlichkeit lediglich auf das Ablesen oder Registrieren von Zeigerbewegungen an Messgeräten reduziert, landet der logische Empirismus letztlich bei der Subjektivität.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Vgl. P. Janich, Was ist Wahrheit? München 1996, S. 67 - 71.

<sup>92</sup> Vgl. J. Mittelstraß, »Erfahrung und Begründung«, in: ders., Die Möglichkeit von Wissenschaft, Frankfurt a. M. 1974, S. 79 - 83; und dazu auch K. O. Apel, a. a. O., 1993<sup>5</sup>, S. 234ff.

Nach dieser kritischen Bemerkung über die paradoxe Konsequenz des logischen Positivismus ist hervorzuheben, dass die Verwirklichung der Idee der sprachpragmatischen Intersubjektivität über die Forderung der intersubjektiven *Verständlichkeit* hinaus den Einschluss des sprachlich vermittelten *Erkenntnisprozesses* erfordert. Die Erkenntnis muss genauso in Handlungsvollzüge eingebettet stattfinden wie die Sprache. Durch einen sprachlichen Prozess der lebenspraktischen Handlungsvollzüge soll also die Erkenntnis intersubjektiv geltend gemacht werden. Demnach richten die Vertreter pragmatischer Intersubjektivität ihr Augenmerk darauf, das Wahrheitsproblem unter Bezugnahme auf die Sprache und Sprachgemeinschaft vor allem im Rahmen eines besonderen Sprachspiels, nämlich eines *Geltung* beanspruchenden Sprachspiels zu betrachten.

Als einer der Vorläufer der sprachpragmatischen Intersubjektivität kann der amerikanische Philosoph Ch. S. Peirce benannt werden, der in Rekurs auf die Kantische Idee der Transzendentalphilosophie eine Theorie universaler Semiotik bzw. eine Theorie zeichenvermittelter, symbolischer Erkenntnisse entwickelt hat. Diesen Ansatz Pierces charakterisiert Karl-Otto Apel, der für die philosophische Rezeption universaler Semiotik im deutschsprachigen Raum eine wichtige Rolle gespielt hat, als eine semiotische Transformation der »transzendentalen Logik« Kants:

»Andererseits hat Peirce im Gegensatz zur modernen ›Logic of Science‹ gezeigt, dass die Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis nicht allein durch syntaktische Formalisierung von Theorien und semantische Analyse der zweistelligen Relation von Theorien und Tatsachen geklärt werden können, sondern allererst durch ein intersubjektives Analogon zu Kants ›transzendentaler Einheit des Bewusstseins‹ in der dreistelligen, pragmatischen Dimension der Zeicheninterpretation.«<sup>93</sup>

Nach Karl-Otto Apel verlagert Peirce die zweistellige Relation von der Welt (Tatsache) und der Wissenschaft (Theorie) auf eine dreistellige

---

<sup>93</sup> K. O. Apel, Transformation der Philosophie II, 1993<sup>5</sup>, S. 164.

Relation. Dadurch fasst er die Welt nicht nur als ontologisch Vorgegebenes einschließlich deren »bereits festgelegter gesetzmäßiger Struktur«, sondern auch noch als »geschichtlich-gesellschaftliche Welt der Institutionen und Gewohnheiten« auf.<sup>94</sup> Dementsprechend setzt er dann die Wissenschaft nicht nur mit der Methode des Erklärens der gesetzmäßigen Weltstruktur, sondern darüber hinaus mit der Methode zur Fortbildung geschichtlich-gesellschaftlicher Welt direkt in Verbindung. In diesem Kontext begreift er die Wissenschaft als eine »menschlich-gesellschaftliche Unternehmung« in ihrer pragmatischen Dimension.<sup>95</sup> Diese pragmatische Blickerweiterung hat dann die notwendige Einbeziehung des interpretierenden Subjekts und folglich die dreistellige, pragmatische Relationalität zur Folge.

Bemerkenswert dabei ist, dass im Rahmen der sprachpragmatischen Intersubjektivität der Subjektbegriff erneut in den Mittelpunkt rückt. Dabei versteht Peirce das interpretierende Subjekt nicht in einem individualistischen Sinne, sondern vor allem in einem gemeinschaftlichen. Für eine solche Interpretationsgemeinschaft führt er den Begriff der *offenen Forschergemeinschaft (indefinite Community of Investigators)* ein.<sup>96</sup> Ihm zufolge treibt die offene Forschergemeinschaft unbegrenzte Forschungsprozesse in Hinblick auf Wahrheitsfindung voran. Diese Forschergemeinschaft geht nämlich von unterschiedlichen Meinungen (Dissens) aus und zielt auf ein und dasselbe Ergebnis (Konsens) ab, und zwar dadurch, dass die Forschergemeinschaft den Forschungsprozess unter idealen Bedingungen weit genug vorantreibt. Somit stellt Peirce im Rahmen seiner sprachpragmatischen Intersubjektivitätstheorie die offene Forschergemeinschaft als das die Geltung beanspruchende und zugleich sie einlösende, transzendente Subjekt dar.<sup>97</sup> Diese These der offenen Forschergemeinschaft verdeutlicht er noch durch die Erklärung dessen, was unter Wahrheit und was unter

---

<sup>94</sup> Vgl. K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, 1975, S. 350.

<sup>95</sup> Vgl. K. O. Apel, a. a. O. 1975, S. 349.

<sup>96</sup> Vgl. K. O. Apel, a. a. O. 1993<sup>5</sup>, S. 223.

<sup>97</sup> Vgl. L. B. Puntel, a. a. O. 1978, S. 142

Realität zu verstehen ist:

»Die Meinung, die vom Schicksal dazu bestimmt ist, dass ihr letztlich jeder der Forschenden zustimmt, ist das, was wir unter Wahrheit verstehen, und der Gegenstand, der durch diese Meinung repräsentiert wird, ist das Reale.«<sup>98</sup>

Für ihn bezieht sich Wahrheit auf das, was sich als idealer Konsens aus dem Forschungsprozess der offenen Forschergemeinschaft ergibt; und die Realität dann auf den in diesem Konsens denotierten Gegenstand und repräsentierten Sachverhalt. Peirces zeichnet also seinen *konsenstheoretischen* Ansatz mit der Hervorhebung der unbegrenzten Forschergemeinschaft als Subjekt des möglichen Wahrheitskonsensus aus.

Nun spielt dieser *konsenstheoretische* Ansatz eine wichtige Rolle unter anderem für den philosophischen Weg von Apel und Habermas. Zunächst nimmt Habermas gemeinsam mit Apel diesen Ansatz als eine wichtige Schlüsselfunktion beim Transformationsprogramm der Kantischen Transzendentalphilosophie auf und entwickelt ihn weiter zu einer Theorie des Konsensus.<sup>99</sup> Habermas und Apel schließen sich zwar an die von Kant vorgelegte Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit der Wissenschaft an, aber distanzieren sich beide zugleich von Kants transzendentalphilosophischer Methode, die sich hauptsächlich auf logisch-reflexives Wissen über das erkennende Bewusstsein richtet. Statt dessen versuchen beide den konsenstheoretischen Ansatz von Peirce mit den durch den »linguistic turn« vorgebrachten sprachphilosophischen Einsichten zu verknüpfen. So kommt die konstitutive Funktion der Sprache und des Sprachspiels als eine wichtige Schlüsselfunktion zur Transformation der Kantischen Idee

---

<sup>98</sup> C. S. Peirce, »Wie unsere Ideen zu klären sind«, 1878, in: K. O. Apel (Hrsg.), *Schriften I, Zur Entstehung des Pragmatismus*, S. 349.

<sup>99</sup> Vgl. K. O. Apel, a. a. O., 1993<sup>5</sup>, S. 220 - 263; und J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1988<sup>9</sup>, S. 116 - 142.

der Transzendentalphilosophie in die Konsensustheorie hinzu.<sup>100</sup> Hierbei ist für Habermas und Apel die Sprachspielkonzeption des späten Wittgenstein von besonderer Bedeutung, die beide kritisch in ihrem Transformationsprogramm aufnehmen wollen. Beide wollen nämlich nicht die bereits bestehenden, vielfältigen Formen von Sprachspielen beschreibend darstellen, vielmehr wollen beide die hinter diesen vielfältigen Formen liegende, universale und konsistente Funktion von Sprachspielen aufdecken. Beide wenden sich mit dieser kritischen Absicht von einem möglichen Sprachspielrelativismus Wittgensteins ab und versuchen mit Hilfe der Konsensustheorie die Einheit der Vernunft, die der Vielfalt der Sprachspiele zugrunde liegt, begrifflich zu fassen. Trotzdem versteht Apel eine solche Herangehensweise mit Hilfe des Sprachspielbegriffes nicht unbedingt im Sinne einer Entgegensetzung oder Widerlegung des späten Wittgenstein. Für ihn stellt die Hervorhebung des transzendentalen Moments in der Sprachspielkonzeption eher eine Weiterverfolgung der impliziten Intention Wittgensteins dar. Denn ohne die Voraussetzung »transzendentaler Bedingungen« für die Sprachspiele könnte nach Apels Ansicht das Sprachspiel überhaupt nicht »den von Wittgenstein postulierten maßgebenden Kontext für das Befolgen einer Regel« zustande bringen, so dass die Vagheit des Sprachspiels, die bei Wittgenstein eigentlich im positiven Sinne mit der Vielfältigkeit und Offenheit des Sprachgebrauchs verbunden ist, auf nichts weiteres als auf bloß negative Vagheit hindeuten würde<sup>101</sup>:

»In der Tat scheint mir Wittgenstein durch die Radikalisierung des pragmatischen Konventionalismus in seiner Sprachspielkonzeption nicht den Gedanken einer transzendentalen Regel der Verständigung widerlegt zu haben; er scheint mir nur — implizit — deutlich gemacht zu haben, daß diese Regel nicht befolgt werden kann, ohne zugleich an der Herstellung des universalen, konsistenten Sprachspiel im widerspenstigen Medium der konkreten menschlichen

---

<sup>100</sup> Vgl. K. O. Apel, a. a. O., 1993<sup>5</sup>, S. 220.

<sup>101</sup> Vgl. K. O., Apel, a. a. O., 1993<sup>5</sup>, S. 162f.

Sprachspiele und Lebensformen zu arbeiten.«<sup>102</sup>

Demgegenüber wirft Habermas einen kritischen Blick auf die Sprachspielkonzeption Wittgensteins, wenn auch er den Gedankenansatz des Sprachspiels in seiner Entwicklung der Konsensustheorie aufnimmt. In seinem Buch *Zur Logik der Sozialwissenschaften* moniert er den relativistischen Charakter des Wittgensteinschen Sprachspiels in zweierlei Hinsicht. Erstens weist er darauf hin, dass Sprachspiele und Lebensformen bei Wittgenstein wie »voneinander abgeschnittene fensterlose Monaden«<sup>103</sup> erscheinen:

»Seit Humboldt stehen auch die Sprachwissenschaften unter der Idee, die enge Korrelation von Sprachform und Weltansicht nachzuweisen. Aber noch dieser Nachweis der Individualität des Sprachbaus, noch die Resignation vor der ›Unübersetzbarkeit‹ der tradierten Prägungen stützt sich ja auf die tägliche Erfahrung, dass wir niemals in einer einzigen Grammatik eingeschlossen sind. Es verhält sich vielmehr so, daß wir durch die erste Grammatik, die wir beherrschen lernen, auch schon in Stand gesetzt werden, aus ihr herauszutreten und Fremdes zu interpretieren, Unverstandenes verständlich zu machen, den eigenen Worten das, was sich ihnen zunächst entzieht, zu assimilieren. Der Relativismus der sprachlichen Weltansichten und die Monadologie der Sprachspiele sind gleichermaßen Schein.«<sup>104</sup>

Zweitens kritisiert Habermas die ahistorische Perspektive der Wittgensteinschen Sprachspielkonzeption und bemängelt sie als eine perspektivische Verkürzung:

»Der Sozialisationsvorgang, durch den der einzelne in seine Sprache hineinwächst, ist die kleinste Einheit des Traditionsvorgangs. Auf diesem Hintergrund sehen wir die perspektivische Verkürzung, der Wittgenstein erlegen ist: die Sprachspiele der Jungen reproduzieren nicht einfach die Praxis der Alten. Mit den ersten fundamentalen Sprachregeln erlernt das Kind nicht nur die Bedingungen möglichen Konsensus,

---

<sup>102</sup> K. O., Apel, a. a. O, 1993<sup>5</sup>, S. 163.

<sup>103</sup> Vgl. T. McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse, Frankfurt a. M. 1980, S. 197.

<sup>104</sup> J. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt a. M. 1982<sup>5</sup>, S. 272.

sondern zugleich die Bedingungen einer möglichen Interpretation dieser Regeln[...]. In Wahrheit sind die Sprachkreise nicht monadisch abgeschlossen, sondern porös: sowohl nach außen wie nach innen. Die Grammatik einer Sprache kann kein starres Muster der Applikation enthalten. Der, der ihre Regeln applizieren gelernt hat, hat nicht nur gelernt, in einer Sprache sich auszudrücken, sondern auch: Ausdrücke dieser Sprache zu interpretieren. Nach außen muß im Prinzip Übersetzung möglich sein, im inneren der Tradition.«<sup>105</sup>

Mit diesen beiden kritischen Bemerkungen macht Habermas seinen Ausgangsgedanken erkennbar, dass die Lebensformen, zu denen die grammatischen Regeln der Sprache gehören, keineswegs in sich geschlossen, sondern offen für sowohl ihre eigenen geschichtlichen Entwicklungen als auch ihre Assimilationen an andere konkurrierenden Lebensformen sind. Vor diesem Hintergrund wendet er sich gegen den Abrichtungsvorgang, der mit dem Befolgen grammatischer Regeln im Sinne Wittgensteins verknüpft ist, und betont die *Notwendigkeit der Interpretation der grammatischen Regeln durch kompetente Sprecher*: »die grammatischen Regeln implizieren mit ihren möglichen Anwendung zugleich die Notwendigkeit einer Interpretation.«<sup>106</sup> Denn in einer nur abrichtenden Dimension des »Regelfolgens« bleiben die grammatischen Regeln einer Sprache bei ihrer Anwendung lediglich im gegebenen und geschlossenen Rahmen und auch unfähig für weitere Anwendung auf »Übersetzung« oder »Tradition«. Dies ist der Grund dafür, dass man das Aneignen der grammatischen Regel von einem Kind als Lernen bezeichnet, während man das Aneignen einer Regel von einem Zirkustier als Abrichten bezeichnet. Daher kritisiert Habermas die Bestimmung der Lebensform bei Wittgenstein als eine monadologische Auffassung, die vor allem dazu führt, dass der gebrauchstheoretische Pluralismus Wittgensteins in Anbetracht ethischer und gesellschaftlich-politischer Problemen geradezu in einem Relativismus und einer bloßen

---

<sup>105</sup> J. Habermas, a. a. O., 1982<sup>5</sup>, S. 277f.

<sup>106</sup> J. Habermas, a. a. O., 1982<sup>5</sup>, S. 278f.

Traditionsverhaftetheit mündet.<sup>107</sup>

Mit dieser Kritik an dem Pluralismus der Sprachspiele wendet sich Habermas der »Intersubjektivität der umgangssprachlichen Kommunikation« zu.<sup>108</sup> Dabei versteht er unter Intersubjektivität »die über das Verständnis identischer Bedeutungen und die Anerkennung universaler Ansprüche hergestellte Gemeinsamkeit zwischen sprach- und handlungsfähigen Subjekten«.<sup>109</sup> Dieser Zuwendung liegt gerade sein sowohl philosophisches als auch gesellschaftstheoretisches Hauptinteresse zugrunde, nämlich die hinter dem Pluralismus stehende *kommunikative Rationalität* an den Tag zu bringen. In diesem Kontext entwickelt er die Universalpragmatik, oder die Theorie der kommunikativen Kompetenz, deren Aufgabe er darin sieht, »universale Bedingungen möglicher Verständigung zu identifizieren und nachzukonstruieren«.<sup>110</sup> In dieser Theorie, in der die normativ-theoretischen Grundlagen von kommunikativen, d. h. verständigungsorientierten Handlungen etabliert werden sollen, legt Habermas die Untrennbarkeit der Logik von Wahrheit und Moral dar. Diesem Thema gilt nun mein nächstes Interesse.

---

<sup>107</sup> Gegen solchen Vorwurf betont aber C. Demmerling, dass Wittgenstein die menschliche Praxis in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellt, und argumentiert dafür, dass sich die Sprache als Grundform der Praxis den Ausgangspunkt für normative Überlegungen bilden lässt, die sich auf die gesellschaftstheoretische Dimension der Sprachkritik richtet. Vgl. ders., *Sprache und Verdinglichung, Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1994, S. 67-77.

<sup>108</sup> J. Habermas, a. a. O., 1982<sup>5</sup>, S. 279.

<sup>109</sup> J. Habermas, »Was heißt Universalpragmatik?«, 1976, in: K. O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M. 1982, S. 258.

<sup>110</sup> J. Habermas, a. a. O., 1982, S. 174.

## **Kapitel II. Von Wahrheit zu Richtigkeit**

Im vorausgegangenen Kapitel wurden zwei korrespondenztheoretische Wahrheitskonzepte kritisch behandelt und ein intersubjektivistisches Konzept als Alternative eingeführt. Gewisse Vorzüge des intersubjektiven Konzepts können bestens vor Augen geführt werden, wenn wir die Charakteristika dieses Konzepts im Vergleich mit anderen Konzepten kurz benennen.

Eine merkliche Kontur des intersubjektivistischen Aspektes kann unter anderem als *dreistellig* bezeichnet werden im Gegensatz zu den Aspekten, die vor allem in epistemologischer Hinsicht vom *zweistelligen* Relationsschema von Subjekt und Objekt geprägt sind. Dieses zweistellige Modell kann wiederum im großen und ganzen in den objektivistischen Aspekt einerseits und den subjektivistischen andererseits eingeteilt werden.

Der objektivistische Aspekt geht von der Annahme aus, dass es eine von uns unabhängige und an sich seiende Objektwelt gibt. Nach dieser ontologischen Voraussetzung kann das Subjekt die Objektwelt durch Beobachtungen und zufällige Entdeckungen erschließen. Der Ursprung von Wissen wird demnach auf die Erscheinungsweise der von uns unabhängigen Objekte zurückgeführt, wobei das Subjekt bloß auf die Rolle eines Empfängers degradiert wird. Auf diese Weise bilden empirische Erkenntnisse unser Wissen über die Objektwelt und die empiristische Objektivität stellt ein Charakteristikum von Wissen dar.

Diesem objektivistischen Aspekt gegenüber macht der subjektivistische Aspekt geltend, dass das Materiale der Erkenntnis zwar schon von der von uns unabhängigen Objektwelt gegeben sein muss, aber das Subjekt über die formalen Bedingungen der möglichen Objektwelt (Anschauungsform wie bei Kant) und mithin über die Begriffe der

Objektivität a priori verfügt. Da alle empirischen Erkenntnisse erst in Bezug auf diese apriorischen Erkenntnisbedingungen des Subjekts ermöglicht werden, wird das Zustandekommen von Wissen wesentlich auf die transzendente Funktion des erkennenden Subjekts zurückgeführt. Anders gesagt, das Wissen über die Objektwelt wird von der transzendentalen Subjektivität bestimmt, wobei diese im Grunde durch eine apriorische Analyse des Bewusstseins aufgeschlossen wird.

Da hier mit Wissen nicht nur das theoretische, sondern auch das praktische gemeint ist, besteht neben diesem epistemologischen Gegensatz der beiden Aspekte ein weiterer Unterschied zwischen den beiden in Hinsicht der praktischen moralischen Handlung. Während unter dem objektivistischen Aspekt die Sicht- und Verfahrensweise in Hinblick auf die Sollenswelt mehr oder weniger der Gefahr eines naturalistischen Reduktionismus ausgesetzt ist, differenziert hingegen unter dem subjektivistischen Aspekt die transzendente Bestimmungsfunktion des Subjekts zwischen dem Seinsbereich und dem Sollensbereich, indem das Subjekt je nach dem Bezugsbereich über verschiedene Grundbegriffe a priori verfügt. Nach dem subjektivistischen Aspekt kann also die Sollenswelt nicht nur nicht von der Seinswelt abgeleitet werden, sondern die Sollenswelt erhält der Seinswelt gegenüber ihren autonomen Status.

Philosophiegeschichtlich gesehen hat das zweistellige Modell von Subjekt und Objekt vor allem in der Neuzeit dominiert. Aber mit der Kritik an dem Mentalismus der neuzeitlichen Philosophie<sup>1</sup> ist dann seit dem letzten Jahrhundert ein philosophisches Paradigma eingeleitet, in dem die Sprache als unhintergebares Ausdrucksmittel zur Welt- und Gedankenauffassung ins Zentrum rückt.<sup>2</sup> Freilich bleibt die

---

<sup>1</sup> Zur Kritik an der mentalistischen Erkenntnistheorie in der Neuzeit: vgl. unter anderem R. Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1987.

<sup>2</sup> H. Schnädelbach hat den Begriff der Philosophie in drei geschichtlich aufeinanderfolgenden Paradigmen untergebracht, und zwar im ontologischen, mentalistischen und linguistischen Paradigma. Ders., »Philosophie«, in: E. Martens und H. Schnädelbach (Hrsg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Bd. I. Hamburg 1991, S. 37 - 76.

sprachanalytische Philosophie nach diesem »linguistic turn« weiterhin einem zweistelligen Modell verhaftet, und zwar in einem neuen Relationsschema von Sprache und Tatsache besteht.<sup>3</sup> Darüber hinaus stellt sich heraus, dass die Sprache nicht bloß eine Darstellungsfunktion, sondern darüber hinaus eine Handlungs- und Kommunikationsfunktion hat. Diese Einsicht führt zu einer weiteren Wende, bei der nicht nur auf die semantische Analyse der Sprache geachtet werden, sondern die Analyse des intersubjektiven Gebrauchs der Sprache im Vordergrund stehen soll. Eine solche Wende kann als pragmatische bezeichnet werden, die mit dem intersubjektivistischen Aspekt einhergeht.<sup>4</sup>

Der intersubjektivistische Aspekt führt insbesondere vor Augen, dass der sprachliche Ausdruck in einer *dreistelligen* Beziehung aufzufassen ist, weil dieser einen Sachverhalt darstellt, der für eine Sprach- und Handlungsgemeinschaft allgemein gilt. Hiermit ist das Subjekt weder bloß ein Datenempfänger mit Organisationstalent noch *das* Ich, das alle Subjekte transzendiert, sondern vielmehr jedes der sprach- und handlungsfähigen Subjekte in einer Gemeinschaft. Das heißt, dem sprachlich ausgedrückten Sachverhalt liegt weder die Abbildung einer ontologisch vorgeordneten Welt noch die konstitutive Funktion des erkennenden Subjekts, sondern vielmehr die intersubjektive Zustimmung (Konsensus) in einer Sprach- und Handlungsgemeinschaft zugrunde. Insofern kann Wissen nur aus den Interpretations- bzw. Kommunikationsprozessen der sprach- und handlungsfähigen Subjekte hervorgehen, die gemeinsam mit der Welt zurechtzukommen versuchen. Ähnliches gilt auch für die objektiv angenommene Welt. Sie ist keine in sich abgeschlossene Welt, auf die jedes Subjekt individuell Bezug nimmt,

---

<sup>3</sup> Vgl. J. Habermas, »Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende«, in: ders., Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt a. M. 1999, S. 240.

<sup>4</sup> Vgl. unter anderem K.-O. Apel, Der Denkweg von Charles S. Peirce, Frankfurt a. M. 1975. (Hrsg.) Zu dieser pragmatischen Wende ist auch »die Kulturalistische Wende«, (Hrsg.) D. Hartmann und P. Janich, Die Kulturalistische Wende, Frankfurt a. M. 1998, zu zählen, die den pragmatischen Ansatz nicht nur auf sprachliche Handlungen, sondern auch auf sprachfreie Handlungen bezieht. Vgl. dazu auch (Hrsg.) D. Hartmann und P. Janich, Methodischer Kulturalismus, Frankfurt a. M. 1996.

sondern sie ist die Lebenswelt, die alle Subjekte in einer Sprach- und Handlungsgemeinschaft gemeinsam teilen.

Bemerkenswert an dieser groben Skizze der drei Aspekte ist nun, dass der intersubjektivistische Aspekt in Vergleich zu den anderen beiden Aspekten unter anderem eine andere Bestimmung der *Rationalität* aufweist. Bevor dies deutlich gemacht wird, ist zunächst festzuhalten, dass der Prädikatausdruck ›rational‹ bzw. ›irrational‹ nicht etwa auf vom Subjekt unabhängig existierende Objekte oder Ereignisse verwendet wird. Sondern dieser Prädikatausdruck kann nur auf Handlungen bezüglich ihrer Zwecksetzungen und ihres Gelingens und Misslingens (sowie Erfolgs und Misserfolgs) und auf Personen als Handelnden sinnvoll verwendet werden. In diesem Sinne ist hier unter Rationalität Handlungsrationaleität zu verstehen.

So gesehen ist Wissen beim objektivistischen Aspekt allzu sehr naturalisiert, so dass es angesichts der Handlungsrationaleität nur als Mittel in Betracht gezogen wird, wobei die mögliche Irrationalität der Zweckbestimmung in Kauf genommen wird. Da Wissen hier nicht über die empirisch reduzierte Zweckrationalität der Mittelwahl hinausgeht, kann man bei der Rationalität des objektivistischen Aspektes von einer instrumentalistischen Verkürzung sprechen. Für den subjektivistischen Aspekt bezieht sich die Bestimmung der Rationalität wesentlich auf das a priori in sich geschlossene Vernunftvermögen des Subjekts überhaupt. Dabei zeigt dieses Vernunftvermögen aber implizit eine ontologische Konnotation der quasi-angeborenen geistigen Ausstattung. Eine systematische Entfaltung oder Ausstellung dieses im Subjekt überhaupt schon angelegten und a priori in sich geschlossenen Vernunftvermögens kann nicht empirisch, sondern transzendental und deduktiv vollzogen werden, und zwar ohne irgendeinen Realitätsbezug (z. B. Glückseligkeit), der eher diese mögliche Entfaltung beeinträchtigen würde. In dieser Hinsicht wird zwar dem Subjekt eine reine Autonomie zugewiesen, aber die Bestimmung der Rationalität mit dieser Autonomie bleibt fern vom lebensweltlichen Boden, auf dem wir unser Leben führen.

Demgegenüber orientiert sich der intersubjektivistische Aspekt, wie schon erwähnt, an der Handlungs- und Kommunikationsfunktion der Sprache und stellt in den Vordergrund die Gesprächspraxis bzw. Verständigungsprozesse, in die sich jedes Subjekt in einer Sprach- und Handlungsgemeinschaft zur ständigen gemeinsamen Lebensbewältigung einbezieht. Dabei geht es vor allem darum, sich über Gelingens- oder Misslingens-Bedingungen sowie über Erfolgs- oder Misserfolgs-Bedingungen poetischer und praktischer Handlungen in der Lebenspraxis miteinander zu verständigen und es dann als Wissen hoch zu stilisieren. Dies weist zum einen auf die Bedeutung des Handelns im intersubjektivistischen Ansatz und zum anderen auf die Bestimmung einer sprachpragmatisch begründeten Rationalität hin, die ihren Sitz in der Verständigungspraxis hat.

Welchen Vorzug zeigt nun diese sprachpragmatische Rationalität? Erstens brauchen wir nicht die Rationalität allein auf den Seinsbereich einzuschränken. Das intersubjektivistische Augenmerk der Rationalität gilt sowohl dem Seinsbereich als auch dem Sollensbereich. In sprachpragmatischer Hinsicht — mit anderen Worten: in Bezug auf einen argumentativen Kommunikationsprozess — können wir nämlich in der Lage sein, sowohl zweckorientiertem technischen Handeln als auch sinnorientiertem praktischem Handeln jeweils eine Rechtfertigung, die für eine kooperative Handlungen unverzichtbar ist, zu verleihen. Umgekehrt können wir einer bereits vorhandenen Rechtfertigung, falls es nötig wird, unsere Zustimmung wieder entziehen, damit die einst gerechtfertigte, aber nunmehr problematisch gewordene Handlung unterlassen werden kann. Zweitens bietet die sprachpragmatische Rationalität die Möglichkeit, Nachteile, die sich aus dem objektivistischen Aspekt und aus dem subjektivistischen ergeben, zu vermeiden. Als Nachteil des objektivistischen Aspektes gilt ein typischer qualitativer Dualismus zwischen einem strengen feststellenden und einem bloß appellierenden normativen Sachverhalt; als Nachteil des subjektivistischen Aspektes gilt ein Ahistorismus. Demgegenüber bietet die sprachpragmatische Rationalität den Vorzug, durch die

Rekonstruktion des einen Konsensus herbeiführenden Verständigungsprozesses einen normativen Sachverhalt hervorzubringen, der in bezug auf die Lebenspraxis handlungsrelevant ist. Gleichzeitig bietet sie auch den Vorzug, einem herbeigeführten vernünftigen Konsensus einen nicht absoluten, sondern falliblen Geltungsstatus zuzuweisen, damit einem vernünftigen Konsensus in Hinblick auf die Variabilität zukünftiger Handlungskontexte die Möglichkeit seiner kritischen Umwandlung nicht untersagt wird.

In diesem Zusammenhang verwundert es nicht, dass der intersubjektivistische Aspekt, der sich vor allem durch seine sprachpragmatische Ausgangsposition von anderen philosophischen Aspekten abhebt, heutzutage große philosophische Bedeutung und breite Zustimmung gewinnt. Zu dieser intersubjektivistischen Richtung im deutschsprachigen Raum sind unter anderem die Diskurstheorie und der methodische Konstruktivismus zu zählen. Obwohl die Diskurstheorie sowohl die Erkenntnistheorie als auch die Ethik in sich einschließt, liegt ihr Schwerpunkt in der Diskursethik, welche von Apel konzipiert wurde.<sup>5</sup> Aber es ist nicht auf Apel, sondern insbesondere auf Habermas zurückzuführen, dass die Diskurstheorie heutzutage eine so breite Resonanz finden konnte. In seinem kritischen Anschluss an Apel verleiht Habermas zum einem der Diskurstheorie durch vielfältige Auseinandersetzungen mit den Fachwissenschaften wie Soziologie, Politik und Entwicklungspsychologie interdisziplinäre Geltung. Zum anderen versucht er in der Diskurstheorie, die kommunikative Rationalität sowohl unter philosophischem Aspekt als auch unter gesellschaftstheoretischem zu etablieren.<sup>6</sup> Daher wird in der nachfolgenden Behandlung der Diskurstheorie die Theorie Habermas' bevorzugt herangezogen werden.

Im Unterschied zur Diskurstheorie hat der methodische Konstruktivismus seinen Schwerpunkt eher auf Logik, Mathematik und

---

<sup>5</sup> Vgl. K. O. Apel, Transformation der Philosophie, Frankfurt a. M. 1976.

<sup>6</sup> Vgl. J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a. M. 1987<sup>4</sup>.

Naturwissenschaft gelegt. So standen die theoretische Philosophie sowie die Wissenschaftstheorie im Vordergrund, wohingegen die praktische Philosophie im Hintergrund zurückblieb. Von den wenigen Leistungen des methodischen Konstruktivismus im praktischen Gebiet können die konstruktive Beratungsethik von P. Lorenzen und O. Schwemmer<sup>7</sup> und die eudämonistische Ethik von W. Kamlah<sup>8</sup> erwähnt werden. Die ersten beiden Autoren haben eine konstruktive Ethik in Bezug auf eine dialogische Logik entwickelt und gewisse ähnliche Züge der Diskursethik antizipatorisch aufgezeigt. Allerdings ist diese konstruktive Ethik viel weniger als die Diskursethik rezipiert und diskutiert worden. Der Grund für diese geringe Resonanz ist darin zu sehen, dass die konstruktive Ethik methodisch zu sehr der logisch-konstruktivistischen Herangehensweise verhaftet geblieben ist und zu wenig die hermeneutisch-kulturalistische Herangehensweise beachtet hat. Erwähnenswert ist Kamlahs Versuch, das vergessene, philosophisch klassische Thema der eudämonistischen Ethik zu rehabilitieren, was aber von ihm nur programmatisch skizziert wurde. Nun kann man die Hauptkritik am methodischen Konstruktivismus im großen und ganzen darin zum Ausdruck bringen, dass dieser die Beziehung zwischen Handlung und Sprache in der einseitigen Betonung der Sprache auffasst. Dies ist auch bei Habermas nicht viel anders.

Neuerdings hat Habermas dieses Problem der Einseitigkeit zu lösen versucht.<sup>9</sup> Bemerkenswert dabei ist, dass sein Lösungsansatz dem methodischen Kulturalismus nahe steht, der zwar im methodischen Konstruktivismus wurzelt, sich aber kritisch von diesem abgrenzt.<sup>10</sup> Das methodisch-kulturalistische Konzept fasst nämlich die Sprachpragmatik im Rahmen der Handlungspragmatik auf und erörtert das intersubjektivistische Wahrheitskonzept auf der

---

<sup>7</sup> Vgl. P. Lorenzen und O. Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim 1975<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> Vgl. W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie*, Zürich 1972.

<sup>9</sup> Vgl. J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a. M. 1999.

<sup>10</sup> Vgl. D. Hartmann und P. Janich, *Methodischer Kulturalismus: Zwischen Naturalismus und Postmoderne*, Frankfurt a. M. 1996, S. 58 - 68.

handlungspragmatischen Ebene. Mit diesem Ansatz bemüht sich dieses Konzept darum, die Einseitigkeit des methodischen Konstruktivismus und der Diskurstheorie zu überwinden.

So möchte ich im folgenden die Diskurstheorie Habermas', die das intersubjektivistische Konzept in der erkenntnistheoretischen und ethischen Hinsicht entwickelt, eingehend behandeln und im weiteren die methodisch-kulturalistische Wahrheitskonzeption als Ergänzung zur Diskurstheorie kurz erörtern.

## 1. Die Universalpragmatik von Habermas

Mit seinem nach wie vor viel diskutierten und vielseitig beachteten Programm der Universalpragmatik legt Habermas die Grundlage zu einer Theorie, welche er als die kommunikative Rationalität intersubjektivistisch entwickelt. Seine Theorie der kommunikativen Kompetenz zielt darauf, »universale Bedingungen möglicher Verständigung zu identifizieren und zu rekonstruieren«. <sup>11</sup> Dabei hat seine Untersuchung weniger mit der auf Verhaltenstatsachen reduzierten Kommunikation zu tun, die sich hauptsächlich mit dem Informationsaustausch im Rahmen eines Sprachbehaviorismus befasst. Vielmehr richtet sie sich auf Kommunikation im Sinne des verständigungsorientierten Handelns, bei dem es um »Einverständnis« statt um »Einflussnahme« geht.

Mit diesem programmatischen Schwerpunkt macht Habermas zum Untersuchungsfeld die »symbolisch vorstrukturierte Wirklichkeit«, d. h. die sozio-kulturelle Welt, die anders als die »wahrnehmbare Realität« nur von einer Teilnehmerperspektive aus zugänglich ist. <sup>12</sup> Dieses

---

<sup>11</sup> J. Habermas, »Was heißt Universalpragmatik?«, 1976, in: Sprachpragmatik und Philosophie, (Hrsg.) K. O. Apel, Frankfurt a. M. 1982, S. 174.

<sup>12</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1976, S.183ff.

Untersuchungsfeld ist zunächst genauer zu bestimmen, da es eine Gemeinsamkeit mit der Hermeneutik aufzuweisen scheint. Dieser Eindruck ist aber nur äußerlich, denn jedes der beiden Untersuchungsfelder ist jeweils mit einer unterschiedlichen Methode verbunden, die wiederum eine verschiedene Auffassung des jeweiligen Untersuchungsfeldes nach sich zieht. Während die hermeneutische Methode im allgemeinen davon ausgeht, die symbolisch vorstrukturierte Welt nicht hintergehen zu können<sup>13</sup>, will Habermas mit der Einführung einer rekonstruktiven Methode seine Theorie von der hermeneutischen ausdrücklich abgrenzen.<sup>14</sup> Nach dieser rekonstruktiven Methode ist die symbolisch vorstrukturierte Welt nicht nur hintergebar, sondern das Ziel dieser Methode läuft eben gerade darauf hinaus, einen der mannigfaltig symbolisch vorstrukturierten Welt zugrunde liegenden universalen Kern zu entdecken. Die hermeneutische Untersuchung gilt demnach der »Oberflächenstruktur« einer symbolischen Welt und rückt

---

<sup>13</sup> Dies lässt sich in Hinblick auf die Frage nach dem Universalitätsanspruch der Hermeneutik verdeutlichen, die auf Habermas' Auseinandersetzung mit der philosophischen Hermeneutik in den 70er Jahren zurückgeht. J. Habermas, a. a. O., 1970. Nach Habermas befasst sich die philosophische Hermeneutik mit Einsichten in die Struktur natürlicher Sprachen, und diese Einsichten lassen sich aus der Reflexion auf unsere Ausübung der natürlich erworbenen kommunikativen Kompetenz gewinnen. Dabei geht das hermeneutische Verstehen jeweils von einem traditionsgestützten Vorverständnis aus. Angesichts des Universalitätsanspruchs, den die Hermeneutik unter der ontologischen Voraussetzung erhebt, macht Habermas auf die hermeneutische Grenzerfahrung unverständlicher Lebensäußerungen – z. B. durch Gewalt verzerrte Kommunikationswirklichkeit – aufmerksam. So stellt Habermas fragend fest: »Ist für umgangssprachliche Symbolzusammenhänge selber ein Sinnverstehen möglich, das an die hermeneutischen Voraussetzungen kontextabhängiger Verstehensprozesse nicht gebunden ist, das in diesem Sinne die natürliche Sprache als letzte Metasprache hintergeht? Da hermeneutisches Verstehen stets ad hoc verfahren muß und sich nicht zu einer wissenschaftlichen Methode ausbilden (allenfalls zu einer Kunst disziplinieren) läßt, ist jene Frage gleichbedeutend mit dem Problem: ob es eine der Struktur natürlicher Sprachen angemessene Theorie geben kann, die ein methodisch gesichertes Sinnverstehen begründet.« (S. 341) Dem hermeneutischen Verstehen gegenüber macht Habermas die Notwendigkeit einer Theorie des tiefenhermeneutischen Verstehens geltend, und zwar eine Theorie der kommunikativen Kompetenz, die eine systematische Vorverständnis für die Aufklärung der Unverständlichkeit der systematisch verzerrten Kommunikation enthalten soll: »Diese erstreckt sich auf die Formen der Intersubjektivität der Sprache und auf die Entstehung ihrer Deformationen.« (S. 358)

<sup>14</sup> Zur Auseinandersetzung von Habermas mit Gadammers Hermeneutik: Siehe insbesondere J. Habermas, »Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik« (1970), in: Zur Logik der Sozialwissenschaften, ders., Frankfurt a. M. 1982, S. 331 - 366.

die Ordnungen der symbolischen Gebilde wie Kulturen oder Lebensformen in den Mittelpunkt ihres Interesses. Demgegenüber zielt die rekonstruktive Methode darauf, die »Tiefenstruktur« der Ordnungen der symbolischen Welt aufzufassen. Das Interesse dieser rekonstruktiven Methode gilt also einem Regelsystem, das der Erzeugung der symbolischen Gebilde zugrunde liegt. Bei der rekonstruktiven Methode wird daher dasjenige Untersuchungsfeld, das für die reine hermeneutische Methode zentral ist, eher als sekundär und abgeleitet angesehen. Mit anderen Worten: Die rekonstruktive Methode richtet sich weniger auf das Verstehen der symbolisch vorstrukturierten Welt, sondern eher darauf, das praktisch beherrschte und vortheoretische Regelwissen kommunikativ kompetenter Subjekte aus der impliziten Form heraus zur expliziten Ausdrucksform zu bringen.

Das durch die Rekonstruktion explizit zu machende Regelwissen hat es nun nach Habermas nicht mit »irgendeiner impliziten Meinung« zu tun; statt dessen bezieht es sich auf ein »bewährtes intuitives Vorwissen«.<sup>15</sup> Für die Rekonstruktion eines Regelwissens wird daher angenommen, dass sich sprachkompetente Subjekte bei der Erzeugung und dem Verstehen der symbolischen Gebilde neben explizitem Wissen auf implizit angewendetes Vorwissen stützen, auch wenn sie sich vielleicht dessen Existenz nicht genau bewusst sind. Habermas bezeichnet solches intuitive Vorwissen als bewährt, weil es selbst schon als die Bewertungsinstanz fungiert, vermitteltst deren z. B. die Korrektheit einer Satzbildung festzustellen ist. Das heißt, bei der Bildung und Bewertung der symbolischen Gebilde — z. B. Grammatikalität von Sätzen, Wahrheit von Aussagen, Richtigkeit von Normen usw. — weist ein solches vortheoretisches Regelwissen universale Momente auf und stellt sich implizit als allgemein heraus. Unter solchem implizit-allgemeinen Regelwissen versteht Habermas ein universelles Können, das wir Menschen ungeachtet der Vielfalt unserer bestimmten Sozialisierungen und Individualisierungen doch gemeinsam haben. In diesem

---

<sup>15</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1976, S. 190.

Zusammenhang schreibt Habermas diesem zu rekonstruierenden Regelwissen einen Status universeller Kompetenzen der menschlichen Gattung zu, dementsprechend verleiht er auch der Rekonstruktion dieses Regelwissens den Status einer allgemeinen Theorie.

»Soweit den intuitiven Bewertungen universale Geltungsansprüche zugrunde liegen, beziehen sich die Rekonstruktionen auf ein vorthoretisches Wissen allgemeiner Art, auf ein *universelles Können*, und nicht auf besondere Kompetenzen einzelner Gruppen oder gar auf die Fähigkeit bestimmter Individuen. Wenn das zu rekonstruierende vorthoretische Wissen ein universelles Können, eine allgemeine kognitive, sprachliche oder interaktive Kompetenz ausdrückt, zielt das, was als Bedeutungsexplikation beginnt, auf die Rekonstruktion von Gattungskompetenzen. Diese Rekonstruktionen können in ihrer Reichweite und ihrem Status mit allgemeinen Theorien verglichen werden.«<sup>16</sup>

Zur Rekonstruktion des Regelwissens entwickelt Habermas eine Theorie der kommunikativen Kompetenz. Sein Begriff der kommunikativen Kompetenz ist vom »Chomskyschen Programm einer allgemeinen Sprachwissenschaft als rationaler Nachkonstruktion der Sprachkompetenz« beeinflusst.<sup>17</sup> Ein Punkt von Chomskys Programm, auf den Habermas angesichts seiner Rekonstruktionsarbeit der Sprache besonders großen Wert legt, ist, dass dieses Programm die scharfe Trennung einer rationalen Tiefenstruktur der Sprache von ihrer empirischen Oberflächenstruktur aufzeigt, während diese Trennung bei den vorherrschenden (empirischen) Sprachwissenschaften im Grunde überhaupt nicht beachtet wird.<sup>18</sup> Dabei bildet nach Chomsky der Begriff der Sprachkompetenz mit dem der Sprachperformanz ein Begriffspaar, das einen linguistisch-systematischen Einblick in die universale Seite der Sprache ermöglicht, indem dieses Begriffspaar auf die Differenz zwischen sprachlicher Fähigkeit und Wirklichkeit verweist. Die Sprachfähigkeit (Kompetenz) zeigt sich daran, dass »ein idealer Sprecher-

---

<sup>16</sup> J. Habermas, a. a. O., 1976, S. 190.

<sup>17</sup> J. Habermas, a. a. O., 1976, S. 193.

<sup>18</sup> Vgl. N. Chomsky, Aspekte der Syntax-Theorie, Frankfurt a. M. 1969. S. 13 - 28.

Hörer«<sup>19</sup> auf der Basis einer begrenzten Menge phonetischer, syntaktischer und semantischer Sprachelemente eine unbegrenzte Menge von Sätzen der Sprache zu verstehen und auch zugleich hervorzubringen vermag. Diese Sprachkompetenz wird nach Chomsky vom aktuellen Gebrauch der Sprache (Sprachperformanz), der immer an eine konkrete Situationen gebunden ist, unterschieden. In einer solchen konkreten Situation erschöpft der Sprecher-Hörer seine Sprachkompetenz offensichtlich nicht ganz: Die Sprachkompetenz eines jeden Sprechers weist immer über das situative faktische Sprechen hinaus.

Nun geht die Universalpragmatik von Habermas weit über die Analyse der grammatischen Tiefenstruktur der Sprache hinaus. Anders als Chomsky zieht Habermas zu seiner Theorie der kommunikativen Kompetenz über phonetische, syntaktische und semantische Kompetenz zur korrekten Bildung von *Sätzen* hinaus vor allem noch die pragmatische Kompetenz zur verständigungsorientierten *Rede* heran: also »nicht nur linguistische Kompetenz, sondern auch ›kommunikative Kompetenz«.<sup>20</sup>

Habermas hebt zunächst in seiner Theorie der kommunikativen Kompetenz *das Engagement des Sprechers* als Grundbedingung zur Performanz des verständigungsorientierten, kommunikativen Handelns hervor. Damit von einem solchen Engagement des Sprechers gesprochen werden kann, müssen nach Habermas wiederum zwei weitere Bedingungen in Betracht gezogen werden. Zum einen muss der Sprecher die sich aus seinem sprachlichen Handeln ergebenden *Handlungskonsequenzen ziehen* können, wie »z. B. eine Frage als erledigt zu

---

<sup>19</sup> Nach Chomsky ist ein idealer Sprecher-Hörer derjenige, »der in einer völlig homogenen Sprachgemeinschaft lebt, seine Sprache ausgezeichnet kennt und bei der Anwendung seiner Sprachkenntnis in der aktuellen Rede von solchen grammatisch irrelevanten Bedingungen wie

- begrenztes Gedächtnis
- Zerstreuung und Verwirrung
- Verschiebung in der Aufmerksamkeit und im Interesse
- Fehler (zufällige oder typische)

nicht affiziert wird.« N. Chomsky, a. a. O., 1969. S. 13.

<sup>20</sup> T. McCarthy, a. a. O., 1980, S. 312.

betrachten, wenn eine befriedigende Antwort gegeben wird; eine Behauptung fallen zu lassen, wenn sich ihre Unwahrheit herausstellt; selber einem Ratschlag zu folgen, wenn er sich in der gleichen Situation wie der Hörer befindet; einer Aufforderung Nachdruck zu verschaffen, wenn ihr nicht Folge geleistet wird usw.«<sup>21</sup> Zum anderen muss der Sprecher auch noch die Bereitschaft dazu haben, diese Handlungskonsequenzen *aufrichtig* einzugehen:

»Die wesentliche Voraussetzung für das Gelingen eines illokutiven Aktes besteht darin, daß der Sprecher jeweils ein bestimmtes *Engagement* eingeht, so daß sich der Hörer auf ihn verlassen kann. Eine Äußerung kann dann und nur dann als ein Versprechen, eine Behauptung, Aufforderung oder Frage ›zählen‹, wenn der Sprecher ein Angebot macht, das er, sofern der Hörer es akzeptiert, ›wahrzumachen‹ bereit ist — der Sprecher muß sich ›engagieren‹, d. h. zu erkennen geben, daß er in bestimmten Situationen bestimmte Handlungskonsequenzen ziehen wird. Die Art der Obligationen macht den *Inhalt* des Engagements aus. Davon ist die *Aufrichtigkeit* des Engagements zu unterscheiden.«<sup>22</sup>

Unter Bezugnahme auf diese soeben erwähnten beiden Bedingungen besteht nach Habermas die kommunikative Kraft einer akzeptablen Sprechhandlung letztlich darin, dass »*sie einen Hörer dazu bewegen kann, sich auf die sprechhandlungstypischen Verpflichtungen des Sprechers zu verlassen*«.<sup>23</sup> Hier drängt sich die Frage auf, was denn den Hörer dazu bewegen kann, sich auf das Engagement des Sprechers zu verlassen. Habermas betont, dass das Vertrauen des Hörers zum Engagement des Sprechers nicht auf einer suggestiven Wirkung, sondern wesentlich auf einer rationalen Grundlage beruht, und zwar darauf, dass sich dieses Vertrauen aus einer reziproken Anerkennung von Geltungsansprüchen ergibt.<sup>24</sup> Anders gesagt, die kommunikative Handlung kommt erst dann

---

<sup>21</sup> J. Habermas, a. a. O., 1976, S. 250f.

<sup>22</sup> J. Habermas, »Was heißt Universalpragmatik?«, 1976, in: Sprachpragmatik und Philosophie, (Hrsg.) K. O. Apel, Frankfurt a. M. 1982, S. 249.

<sup>23</sup> J. Habermas, a. a. O., 1982, S. 251.

<sup>24</sup> Hiermit sieht T. McCarthy, der für die (kritischen) Rezeption von Habermas' Werk in englischsprachigem Raum eine wichtige Rolle spielt, eine entscheidende Wendung der Überlegungen von Habermas, die sich als auf der Rationalität basierende

zustande, wenn Sprecher und Hörer gewisse Geltungsansprüche gegeneinander erheben und ihre gegenseitige Anerkennung unterstellen. Für Habermas muss dabei diese Anerkennung rational erfolgen, weil die Geltungsansprüche einen kognitiven Charakter aufweisen. Diese rationale Reziprozität legt Habermas seiner Theorie der kommunikativen Kompetenz als Hauptthese zugrunde:

*»In letzter Instanz kann der Sprecher illokutiv auf den Hörer und dieser illokutiv wiederum auf den Sprecher einwirken, weil die sprechhandlungstypischen Verpflichtungen mit kognitiv nachprüfbaren Geltungsansprüchen verknüpft sind, d. h. weil die reziproken Bindungen eine rationale Grundlage haben. Der engagierte Sprecher verbindet den spezifischen Sinn, in dem er eine interpersonale Beziehung aufnehmen möchte, normalerweise mit einem thematisch hervorgehobenen Geltungsanspruch — und wählt damit einen bestimmten Kommunikationsmodus.«<sup>25</sup>*

Von der These der rationalen Reziprozität ausgehend teilt Habermas unter Bezugnahme auf typische Charaktere der unterschiedlichen interpersonalen Beziehungen die Kommunikationsmodi insgesamt in drei Typen ein: den kognitiven, interaktiven und expressiven Kommunikationsmodus. Als »kognitiv« wird zuerst derjenige Kommunikationsmodus bezeichnet, der vor allem auf die Unterscheidung zwischen bestehendem Sachverhalt und scheinbarem Sachverhalt angeschnitten ist. Demgegenüber wird derjenige Kommunikationsmodus, der auf die Unterscheidung zwischen faktischer Norm und gerechtfertigter Norm eingeht, »interaktiv« genannt. Schließlich wird derjenige Kommunikationsmodus, der auf die Unterscheidung zwischen eigentlicher Intention und vorgetäuschter Intention des Sprechers bezogen wird, als »expressiv« gefasst.

Nun wird in jeder Art der Sprechhandlungen, die nach den genannten Kommunikationsmodi vollzogen werden, ein universaler Geltungsanspruch erhoben, was zwei Folgen nach sich zieht. Erstens

---

Kommunikationstheorie artikulieren. T. McCarthy, a. a. O., 1980, S. 323.

<sup>25</sup> J. Habermas, a. a. O., 1982, S. 251.

werden verständigungsorientierte kommunikative Sprechhandlungen den drei Kommunikationsmodi entsprechend ebenso in drei Typen eingeteilt, und zwar in »konstative«, »regulative« und »repräsentative« Sprechhandlungen.<sup>26</sup> Angesichts der jeweils spezifischen Art der Kommunikationsmodi bzw. der Sprechhandlungen muss zweitens dann der jeweils erhobene Geltungsanspruch auf unterschiedliche Art und Weise betrachtet werden.<sup>27</sup>

Des Näheren: Im kognitiven Kommunikationsmodus erhebt der Sprecher durch die konstative Sprechhandlung einen universalen Anspruch auf Wahrheit. Durch den Wahrheitsanspruch geht dann der Sprecher »eine sprechaktimmanente *Begründungsverpflichtung*« ein, weil die rationale Reziprozität in der kommunikativen Beziehung zwischen dem Sprecher und seinem Hörer überhaupt zur Geltung kommt. Ähnlich verhält es sich im interaktiven Kommunikationsmodus, in den die regulative Sprechhandlung eingeordnet ist. Hierbei kann der Sprecher thematisch einen universalen Anspruch auf Richtigkeit erheben und unterwirft sich einer rationalen Reziprozität mit »einer sprechaktimmanenten *Rechtfertigungsverpflichtung*«. Im expressiven Kommunikationsmodus schließlich erhebt der Sprecher durch die repräsentative Sprechhandlung einen universalen Anspruch auf Wahrhaftigkeit. Mit diesem Anspruch kommt der Sprecher ebenso einer sprechaktimmanenten Verpflichtung nach, die Habermas die »*Bewährungsverpflichtung*« nennt.

Es ist leicht zu sehen, dass die drei genannten Verpflichtungen je nach unterschiedlichem Kontext eingelöst werden müssen. Bei der oben letztgenannten Bewährungsverpflichtung durch die expressive Sprechhandlung geht es Habermas zufolge hauptsächlich darum, zu zeigen, ob der Sprecher genau das ausgedrückt hat, was er dabei intendiert hat. Dieser Bewährungsverpflichtung kommt er vor allem dadurch nach, seinem Hörer die eigene Evidenz seiner expressiven Darstellung zu versichern. Besonders zu beachten ist hier, dass, wenn die

---

<sup>26</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1982, S. 252f.

<sup>27</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1982, S. 252f.

»Versicherung eigener Evidenzen« allein dem Hörer nicht die Wahrhaftigkeit des Sprechers verdeutlicht, dann die Bewährungsverpflichtung nur durch eine »Konsistenz der Handlungskonsequenzen« erfüllt werden kann. Das heißt, die Einlösung des Wahrhaftigkeitsanspruchs ist in diesem Fall wesentlich auf Handlungen bzw. Handlungszusammenhänge, aber nicht auf rationalen Konsens bzw. Diskurs angewiesen, weil der private Bereich des Selbst lediglich dem Sprecher zugänglich bleibt. Der privilegierte Zugang des Sprechers zu seiner eigenen Person und Intention stellt also die Eigentümlichkeit der repräsentativen Sprechhandlung dar. Von dieser repräsentativen Sprechhandlung unterscheiden sich die beiden anderen dadurch, dass der Einlösungsrahmen der Verpflichtungen, die sich auf die beiden anderen Sprechhandlungen beziehen, grundsätzlich auf die Ebene des Diskurses eingestellt wird. Insofern gilt die Bewährungsverpflichtung als eine besondere Art in Bezug auf den Einlösungsrahmen der Verpflichtungen.

Was die anderen beiden Sprechhandlungen anbelangt, ist daran zu erinnern, dass das Engagement des Sprechers im allgemeinen mit den durch die Sprechhandlungen eingegangenen sprachimmanenten Verpflichtungen signalisiert wird, wodurch der Hörer zu einem rationalen Konsens bzw. zu einem Diskurs auf die reziproke Anerkennung der Geltungsansprüche hin motiviert wird. Freilich unterscheidet Habermas zwischen der Begründungs- und Rechtfertigungsverpflichtung: Bei dem Anspruch auf Wahrheit durch die konstative Sprechhandlung geht der Sprecher der sprachimmanenten Begründungsverpflichtung nach, indem er nötigenfalls durch den »Rekurs auf *Erfahrungsgewissheit*«, auf die sich seine Behauptung bezieht, unmittelbar begründet. Wenn eine solche unmittelbare Begründung seitens des Hörers als noch nicht stichhaltig für die Einlösung der sprachimmanenten Verpflichtung betrachtet wird, dann kann die Behauptung, deren Wahrheitsgeltung beansprucht worden ist, problematisiert und in einem theoretischen Diskurs weiter behandelt werden. Demgegenüber geht beim Richtigkeitsanspruchs der Sprecher

der sprachaktimmanenten Rechtfertigungsverpflichtung nach, indem er erklärt, woraus seine Überzeugung entsteht, und nötigenfalls auf einen entsprechenden *normativen Hintergrund* hinweist. Wenn eine unmittelbare Rechtfertigung unter dem Hinweis auf einem entsprechenden normativen Hintergrund der Skepsis des Hörers begegnet, dann kann der Sprecher eine weitere Rechtfertigung in einem praktischen Diskurs versuchen. In diesem Fall wird allerdings nicht die Überzeugung des Sprechers, sondern die Geltung des normativen Hintergrunds — d. h. die seiner Überzeugung zugrundeliegende Norm — zum Gegenstand jenes Diskurses.

So können die sprechaktimmanenten Verpflichtungen je nach ihrer Art auf zwei Ebenen erfüllt werden: unmittelbar im Äußerungskontext und mittelbar im Diskurs.<sup>28</sup> Von diesen zwei Ebenen soll die Diskursebene besonders im Auge behalten werden, da sie später noch eine sehr wichtige Rolle für die konsenstheoretische Wahrheitsbestimmung spielen wird.

## 2 Habermas' Diskurstheorie der Wahrheit

### 2.1 Wahrheitstheorie und praktisches Interesse

In seiner 1972 veröffentlichten Abhandlung »Wahrheitstheorien« legt Habermas zum erstenmal eine systematische Arbeit über die konsenstheoretische Wahrheit vor. In dieser Abhandlung zielt Habermas vor allem darauf ab, die Wahrheit der Aussage auf die Diskursebene intersubjektiv bzw. im Zusammenhang mit dem »diskursiv einlösbaren Geltungsanspruch« zu konzipieren. Diese Theorie ist für ihn jedoch kein Selbstzweck. Ihr liegt praktisches, soziales Interesse zugrunde.

---

<sup>28</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1982, S. 253f.

Das praktische Interesse, dem Habermas vermittelt des Konzepts der konsentstheoretischen Wahrheit nachgehen möchte, lässt sich unter anderem mit der Frage artikulieren, wie eine legitime soziale Ordnung zu schaffen ist. Bei dieser Interessenorientierung an sozialem und gesellschaftlichem Leben geht es nicht bloß um eine faktisch stabile Ordnung, sondern vielmehr um eine *gerechte* Ordnung. Vor dieser Frage macht Habermas das gesellschaftliche Erfordernis von Konsens geltend, das auf Einverständnis statt Einflußnahme basiert, möglichst unter herrschaftsfreien Bedingungen hergestellt wird und daher der gerechten Ordnung des Sozialsystems beitragen kann. Einen solchen herrschaftsfreien Konsens fasst Habermas als »vernünftigen Konsens« auf, von dem er wiederum einen faktischen Konsens unterscheidet. Dieser wird von besonderen Interessen der jeweils Beteiligten und von situativen Kontexten bestimmt. Demgegenüber beruht der vernünftige Konsens allein auf dem »zwanglosen Zwang des besseren Arguments«, so dass er nicht nur für die aktuell Beteiligten im Konsensbildungsprozess, sondern darüber hinaus für alle potentiell Betroffenen Geltung beanspruchen darf. Allerdings ist ein solcher Konsensbildungsprozess in der realen Kommunikationssituation kaum zu erwarten. Nach Habermas kann dieser Konsensbildungsprozess vielmehr nur im Rahmen idealer Kommunikationssituation stattfinden, die er dann auch bezeichnenderweise als *Diskurs* charakterisiert. Diese Unterscheidung werde ich später verdeutlichen.

Dass der Diskurs in idealer Kommunikationsform besteht und daher eine kontrafaktische Kommunikationsform ist, dessen ist sich Habermas nun durchaus bewusst, und er betont dies sogar noch ausdrücklich. Damit will er natürlich nicht etwa behaupten, dass der Diskurs ein bloßes Ideal darstelle und man sich damit zufrieden geben sollte. Statt dessen hält er den Diskurs für ein *wirksames* Ideal, das als leitende Idee in Hinblick auf unser gesellschaftliches Leben in unserer Tradition fungiert hat und heute noch fungiert, so dass sich viele Institutionen mehr oder weniger an einem solchen Ideal orientieren. Als Beispiele dafür können zwei Institutionen wie Wissenschaft und Demokratie herangezogen werden.

In den beiden Fällen fungiert ideale Kommunikation einerseits als die leitende Idee jeweils zur Hervorbringung von begründetem Wissen und zur Verwirklichung politischer Gleichheit. Andererseits ist aber zugleich ideale Kommunikation selbst in beiden Fällen als feste Form der vernünftigen Konsensbildung institutionalisiert. Nach einer derartigen wechselseitigen Beziehung zwischen den Institutionen und dem wirksamen Idealen sieht Habermas, dass die Verwirklichung des Ideals in der Institutionalisierung von Diskursen besteht, oder anderes gesagt, dass beide nur die Kehrseite ein und derselben Sache darstellen.<sup>29</sup> So müssen die faktisch vorhandenen Institutionen jederzeit in Bezug auf ideale Kommunikation in Frage gestellt werden *können*. In diesem Zusammenhang zeigt sich Habermas' These der kommunikativen Rationalität unverkennbar als kritische Gesellschaftstheorie.<sup>30</sup> Stellt man somit Habermas' Hauptinteresse als ein sozial-praktisches fest, dann ist nicht schwer einzusehen, dass seine Universalpragmatik bzw. seine Diskurstheorie den Diskurs letztlich auf soziale Interessen hin erschließen sollen.

Habermas teilt den Diskurs je nach Themenbereich in zwei: den theoretischen Diskurs bezüglich der Wahrheit und den praktischen bezüglich der Richtigkeit. Zunächst geht er auf die Struktur des theoretischen Diskurses ein. Dies ist ein Umweg, den Habermas aus guten Gründen wählt, um den praktischen Diskurs besser zu erschließen. Zum einen besteht ein enges Verhältnis zwischen den beiden Diskursen. Besonders in pragmatischer Hinsicht sind beide aufeinander in der Weise angewiesen, dass einerseits der theoretische Diskurs, wenn es sich dabei nicht um einen pathologischen Fall handelt, erst im Zusammenhang mit dem praktischen Diskurs im Gang kommt; andererseits dass der praktische Diskurs nicht selten der Unterstützung des theoretischen Diskurses bedarf. Zum zweiten kann die Erschließung des theoretischen Diskurses selbst für das Verständnis des praktischen Diskurses

---

<sup>29</sup> Vgl. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M. 1978, S. 31ff.

<sup>30</sup> Vgl. T. McCarthy, a. a. O., 1980, S. 332.

aufschlussreich sein, indem sich beide zwar jeweils auf unterschiedliche Themenbereiche und mithin auch auf eine unterschiedliche Logik der Argumentation beziehen, aber beide von den allgemeinen Kommunikationsvoraussetzungen rationaler Diskursen her eine strukturelle Gemeinsamkeit aufweisen. Nicht zuletzt ist ein unmittelbarer Anlass für diesen Umweg insbesondere in einem philosophiehistorischen Kontext, nämlich dem zeitgenössischen Szientismus, zu finden. Diesem szientistischen Rationalitätskonzept tritt Habermas mit seinem erweiterten, kommunikativen Rationalitätskonzept entschieden entgegen, da nach ihm dieser Szientismus insgesamt das Rationalitätskonzept instrumentell verkürzt und dann auch thematisch allein auf die Wahrheitsproblematik einschränkt.

Angesichts seiner kritischen Haltung gegenüber dem zeitgenössischen Rationalitätskonzept sieht sich Habermas später durch den neopragmatischen Kontextualismus Rortys veranlasst, sein diskurstheoretisches Konzept der Wahrheit erneut zu thematisieren und zu verteidigen.<sup>31</sup> Rorty will den »linguistic turn« durch eine pragmatische Wende ergänzen. Nach ihm geht der »linguistic turn« zwar aus der Kritik an der mentalistischen Erkenntnistheorie hervor, deren Grundannahme auf der zweistelligen Relation von Subjekt und Objekt beruht; aber die semantische Analyse der Sprachphilosophie ihrerseits bleibt weiterhin im zweistelligen Relationsschema von Satz (Sprache) und Tatsache (Welt) gefangen. Dagegen verweist Rorty zu Recht auf den intersubjektiven Sprachgebrauch und verlagert die philosophische Perspektive von der grammatischen und semantischen Formanalyse der Darstellung auf eine Analyse der dreistelligen, intersubjektiven Verständigungspraxis. In diesem Zusammenhang versteht Rorty »den Kontextualismus als notwendige Konsequenz aus einer vollendeten linguistischen Wende« und zugleich als Lösung des Problems, »das erst auftreten kann, wenn wir mit einer in der Sprachpraxis verkörperten

---

<sup>31</sup> Vgl. J. Habermas, a.a. O., 1999, S. 237.

Vernunft rechnen«.<sup>32</sup> Im Hintergrund dieser kontextualistischen Auffassung Rortys steht seine paradigmatische Auffassung über die Geschichte der Philosophie: So wie Kuhn die Wissenschaftsgeschichte als Ablauf in revolutionärer Diskontinuität interpretiert hat, fasst Rorty auch die Geschichte der Philosophie im Zusammenhang mit den aufeinanderfolgenden und diskontinuierlichen Paradigmenwechseln — d. h. Metaphysik, Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie — auf, wobei bei jedem sprunghaften Paradigmenwechsel philosophische Fragen jeweils von einer neuen Perspektive her erneut gestellt werden.<sup>33</sup> Diese kontextualistische Auffassung hat zuerst zur Folge, dass die Philosophiegeschichte weder paradigmtenlos fortbestehende Ideen noch kommensurable Lernprozesse kennt. Damit stellt aber diese Auffassung die philosophische Möglichkeit einer allgemeinen Theorie, alle möglichen Praxisformen des Zusammenlebens kritisch zu betrachten, in Abrede. Diese kontextualistische Auffassung führt schließlich dazu, dass »sich die linguistische Wende konsequent nur in Form einer Vernunftkritik durchführen lässt, die aus der Philosophie als solcher hinausführt«.<sup>34</sup> Nun schätzt Habermas zwar die pragmatische Wende Rortys sehr hoch, aber er hält Rortys Auffassung, der Kontextualismus sei die Lösung des Problems, für falsch, denn dieser ist die Artikulierung des Problems, aber nicht die Lösung desselben.

Anschließend an diese kritische Auseinandersetzung behandelt Habermas erneut das Verhältnis von Wahrheit und Richtigkeit und verteidigt seine Position den neoaristotelischen, post-wittgensteinschen und kulturalistischen Ansätzen gegenüber, welche nach Habermas grundsätzlich die analogische Beziehung von Wahrheit und Richtigkeit bezweifeln, und Richtigkeit eine »wahrheitsanaloge Geltung im Sinne rationaler Akzeptabilität« absprechen.<sup>35</sup> Diese Ansätze halten nämlich

---

<sup>32</sup> J. Habermas, a.a. O., 1999, S. 240. Vgl. auch R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität* Stuttgart 1988.

<sup>33</sup> Vgl. R. Rorty, *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1987, S. 350 - 363.

<sup>34</sup> J. Habermas, a.a. O., 1999, S. 240.

<sup>35</sup> J. Habermas, a.a. O., 1999, S. 283.

praktisch-moralische Urteile für vorwiegend auf einen Hintergrundkonsens bezogen, der in gemeinsame Lebensformen und Sprachspiele eingebettet, aber nicht auf ein moralisches Wissen bezogen ist, dessen Zustimmung oder Ablehnung durch rationale Gründe zu bestreiten bzw. zu rechtfertigen ist. Somit geraten diese drei Ansätze leicht in die Nähe eines Kulturrelativismus, nach dem alle praktisch-moralischen Urteile letztlich auf »*kulturspezifische* geschichtliche Konstruktionen« reduziert werden.<sup>36</sup>

Nun darf Habermas' spätere Auffassung der Wahrheit nicht bloß als eine Wiederholung angesehen werden, die sich von der früheren nur durch die Verschiedenheit des Kritikgegenstands unterscheidet. In der späteren Darstellung nimmt Habermas eine gewisse Selbstkorrektur vor und verstärkt besonders handlungstheoretischen Aspekt in der Diskurstheorie der Wahrheit. Damit rückt er in Hinblick auf den früher außer acht gelassenen Gegenstandsbezug der Wahrheit »nicht die richtige Repräsentation der Wirklichkeit, sondern eine Praxis, die nicht zusammenbrechen darf«, in den Vordergrund der Überlegungen.<sup>37</sup> Mit anderen Worten: Mit der späteren Auffassung distanziert sich Habermas von der früheren, die oft zwar für seine Ansicht irrtümlicherweise, aber nicht ohne Grund zu der Schlussfolgerung geführt hat, er habe dort den vernünftigen Konsens als Kriterium für Wahrheitsfindung betrachtet. Um dieses Missverständnis auszuschließen, versucht Habermas in der späteren Bestimmung der Wahrheit durch die Verstärkung handlungstheoretischen Aspekts deutlich zu machen, dass die Rollenbestimmung des Diskurses nicht in der Wahrheitsfindung besteht, sondern allein darin, Wahrheitsansprüche auf der Rechtfertigungsebene einzulösen.<sup>38</sup>

Dennoch behält Habermas seine wesentlichen Grundgedanken im großen und ganzen durchgehend bei. So stimmt er z. B. einerseits zwar zu, dass es unverwischbare logische Unterschiede zwischen dem

---

<sup>36</sup> J. Habermas, a.a. O., 1999, S. 283.

<sup>37</sup> J. Habermas, a.a. O., 1999, S. 249.

<sup>38</sup> Vgl. J. Habermas, a.a. O., 1999, S. 246 - 250, S. 286 - 291.

theoretischen und dem praktischen Diskurs gibt; aber er hält nach wie vor daran fest, dass Wahrheit und Richtigkeit in einer analogen Beziehung stehen insofern, als sich beide in den jeweiligen Diskursen doch gemeinsam auf die konsenserzielende Kraft des vernünftigen Arguments beziehen.

## 2.2 Konsenstheoretische Wahrheitsauffassung

In der Abhandlung »Wahrheitstheorien« leitet Habermas seine Darstellung der konsenstheoretischen Wahrheit mit drei Thesen ein. Sie enthalten die wesentlichen Züge der Diskurstheorie der Wahrheit und mithin auch die allgemeine Idee der konsenstheoretischen Wahrheit. Diese drei Thesen lauten wie folgt:

»1. These. Wahrheit nennen wir den Geltungsanspruch, den wir mit konstativen Sprechakten verbinden. Eine Aussage ist wahr, wenn der Geltungsanspruch der Sprechakte, mit denen wir, unter Verwendung von Sätzen, jene Aussage behaupten, berechtigt ist.

2. These. Wahrheitsfragen ergeben sich erst, wenn die in Handlungszusammenhängen naiv unterstellten Geltungsansprüche problematisiert werden. In Diskursen, in denen hypothetische Geltungsansprüche überprüft werden, sind deshalb Äußerungen über die Wahrheit von Aussagen nicht redundant.

3. These. In Handlungszusammenhängen informieren Behauptungen über Gegenstände der Erfahrung, in Diskursen stehen Aussagen über Tatsachen zur Diskussion. Wahrheitsfragen stellen sich daher im Hinblick nicht sowohl auf die innerweltlichen Korrelate handlungsbezogener Kognition, als vielmehr auf Tatsachen, die erfahrungsfreien und handlungsentlasteten Diskursen zugeordnet sind. Darüber, ob Sachverhalte der Fall oder nicht der Fall sind, entscheidet nicht die Evidenz von Erfahrungen, sondern der Gang von Argumentationen. Die Idee der Wahrheit läßt sich nur mit Bezugnahme auf die diskursive Einlösung von

Geltungsansprüchen entfalten.«<sup>39</sup>

Der Ausgangsgedanke für diese drei Grundzüge der Diskurstheorie der Wahrheit wurde zuvor im vorangehenden knappen Darstellungsrahmen der Universalpragmatik umrissen. Insofern kann hier nicht überraschen, dass Habermas die Idee der Wahrheit in den Zusammenhang mit der diskursiven Einlösung von Geltungsansprüchen stellt. Im folgenden soll dieses konsenstheoretische Wahrheitskonzept näher beleuchtet werden.

Zuvor ist abermals zu erwähnen, dass die konsenstheoretische Wahrheitsauffassung auf die paradigmatische Idee bezogen ist, wonach wir unumgänglich in eine Sprachpraxis eingebettet sind. Diese Idee hat zumindest seit der späten Philosophie Wittgensteins viele philosophische Diskussionen geprägt. Diesem Paradigma des »linguistic turn« schließt sich auch die Diskurstheorie der Wahrheit an und kehrt sich entschieden von der naturalistischen Konzeption ab, nach der die Wahrheit im Sinne der Korrespondenz mit der von unserer Beschreibung unabhängig bestehenden Wirklichkeit aufgefasst wird. Diese konsenstheoretische Abkehr von der naturalistischen oder realistischen Wahrheitsauffassung ist sozusagen eine Folge des vollzogenen »linguistic turn«, der unsere philosophische Aufmerksamkeit darauf gelenkt hat, dass »wir mit der Sprache nicht aus der Sprache heraustreten können«.<sup>40</sup>

Vor diesem Hintergrund wird Wahrheit nach der Diskurstheorie, wie schon erwähnt, im Rahmen eines bestimmten, kognitiven Kommunikationsmodus thematisiert, indem ein allgemeiner Geltungsanspruch durch einen konstativen Sprechakt mit der Behauptung einer Aussage verbunden wird. Die konsenstheoretische Wahrheit bezieht sich also, so Habermas, auf einen »Geltungsanspruch, den wir mit Aussagen verbinden, indem wir sie behaupten.«<sup>41</sup> Dabei enthält diese konsenstheoretische Grundbestimmung der Wahrheit noch zwei Momente in sich. Das eine geht unter anderem auf die von Austin

---

<sup>39</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 135f.

<sup>40</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 246.

<sup>41</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 129.

und Strawson hervorgehobene Wahrheitsauffassung zurück, dass der Wahrheitsträger nämlich nicht mit einer bestimmten Klasse von Sätzen, sondern von Aussagen zu identifizieren ist. Das andere geht aber über diese Austinsche und Strawsonsche Wahrheitsauffassung hinaus und verweist auf »die Pragmatik einer bestimmten Klasse von Sprechakten«. <sup>42</sup> Das heißt, wir behaupten »dass p« immer in einem pragmatischen Zusammenhang eines konstativen Sprechaktes, wobei die Pragmatik darin besteht, dass wir *einen Geltungsanspruch in der Behauptung einer Aussage erheben*. Dieses pragmatische Moment des Wahrheitsbegriffs ist es, was Austin erst gar nicht erkannt hat und ebenso wenig Strawson in seiner performativen Analyse. <sup>43</sup>

Was dieser Geltungsanspruch nun genau bedeutet, erläutert Habermas in einer Analogie zur Gerichtsverhandlung. <sup>44</sup> Nach diesem analogischen Modell — z. B. wie beim Gerichtsstreit um einen Rechtsanspruch auf bestimmtes Eigentum — kann ein Geltungsanspruch auf die Wahrheit einer Aussage ebenso bestritten, verteidigt, zurückgewiesen oder anerkannt werden; und der Geltungsanspruch kann nur dann als berechtigt anerkannt werden, wenn die beanspruchte Geltung begründet wird. Im Fall der Anerkennung des Geltungsanspruchs ist es schließlich erlaubt zu sagen, dass wir die Aussage für wahr halten. Erst mit dieser analogischen Erläuterung des Geltungsanspruchs der Aussage in Rekurs auf das Modell des Rechtsanspruchs wird deutlich, welche eigentümliche und zentrale Stellung für die konsenstheoretische Wahrheitsauffassung dieses begründungstheoretische Moment der Pragmatik beim konstativen Sprechakt einnimmt.

Allerdings muss die Geltung einer Behauptung in begründungstheoretischer Hinsicht in zweifacher Weise differenziert betrachtet werden. An dieser Stelle kommt die Zweistufigkeit von Handlung (Lebenspraxis) und Diskurs ins Spiel. Einerseits kann die Geltung einer Behauptung mehr oder weniger unkritisch solange

---

<sup>42</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 129.

<sup>43</sup> Vgl. P. F. Strawson, a. a. O., 1949.

<sup>44</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 129.

akzeptiert bzw. unterstellt werden, als sie mit anderen bereits faktisch akzeptierten Geltungen ohne weiteres zusammenpasst oder zumindest diesen nicht widerspricht. Das heißt, diese Geltungsunterstellung hängt mehr oder weniger direkt mit bestimmten Handlungszusammenhängen in der Lebenspraxis zusammen. Diese so naiv unterstellte Geltung ist in begründungstheoretischer Hinsicht nur von partieller Bedeutung und gilt nicht für jedermann. Andererseits kann die Geltung einer Behauptung über bestimmte Handlungszusammenhänge in der Lebenspraxis hinaus gehen und mithin auch die damit verbundenen Handlungszwänge insofern überschreiten, womit der Geltungsanspruch unmittelbar in Bezug auf neue Handlungszusammenhänge fragwürdig wird. In diesem Fall wird der erweiterte Geltungsanspruch zuerst im hypothetischen Sinne problematisiert und unter der Bedingung des »zwanglosen Zwangs des besseren Arguments«, d. h. diskursiv auf seine Anerkennung bzw. Ablehnung hin überprüft. Falls der Geltungsanspruch diskursiv eingelöst wird, dann ist die Geltung in begründungstheoretischer Hinsicht von universeller Bedeutung.

Diese zwei begründungstheoretische Stufen — die naive Unterstellung der Geltung in Handlungen (Lebenspraxis) einerseits und die Einlösung des Geltungsanspruchs in Diskurs andererseits — erinnern an den klassischen platonischen Gegensatz zwischen alltäglicher Meinung (doxa) und wissenschaftlicher Meinung (episteme). Diesen Gegensatz rezipiert Habermas gewissermaßen auf einer modifizierten Ebene von Kommunikation<sup>45</sup> und betont, dass diese in einem *faktischen* und einem *idealen* Raum auszuführen ist. Auf der einen Seite findet Kommunikation in einem Handlungszusammenhang statt, in dem sie unmittelbar mit bestimmten Handlungen oder Erfahrungen einhergeht. In einer solchen faktischen Kommunikationssituation stehen Kommunikation und Handlungen zueinander in einer derartigen Wechselbeziehung, dass die Kommunikation der Kooperation der Handlungen dient und umgekehrt die Handlungen wiederum die Kommunikation unterstützen; dadurch

---

<sup>45</sup> Vgl. T. McCarthy, a. a. O., 1980, S. 330f.

tragen sie miteinander zum reibungsarmen Zustandekommen der Kommunikation bei. Auf der anderen Seite aber kann eine Kommunikationssituation eintreten, wo die Geltung einer Behauptung unmittelbar in Bezug auf Handlungszusammenhänge nicht mehr naiv und gewöhnlich zu unterstellen ist und man daher aus einem gewöhnlichen Handlungs- und Interaktionszusammenhang heraustreten muss. In diesem Fall findet Kommunikation in einer »eigentümlich irrationalen Form« statt, wo es hauptsächlich um den »zwanglosen Zwang des besseren Arguments« zur Einlösung der Geltung geht. Sie ist insofern ideale Kommunikation, als sie nicht auf aktuelle und bestimmte Handlungszusammenhänge angewiesen ist. Sie dient wesentlich dem erkenntnisleitenden Interesse<sup>46</sup> und stellt das wesentliche Merkmal des Diskurses dar. Somit ist zu konstatieren, dass die Unterscheidung zwischen faktischer und idealer Kommunikation auf der begründungstheoretisch zweistufigen Differenz zwischen Handlung und Diskurs beruht.

Diese Bestimmungsdichotomie vom Faktischen und Idealen, welche die begründungstheoretische Unterscheidung zwischen Handlung (Lebenspraxis) und Diskurs nach sich zieht, könnte leicht den Eindruck erwecken, dass sie letztlich doch auf eine Polarisierung hinauslaufe. Unter diesem Eindruck könnte man zum Schluss kommen, dass die Geltung einer Behauptung auf der Handlungsebene an aktuelle und bestimmte Handlungszusammenhänge gebunden ist, während die Geltung auf der Diskursebene jenseits solcher Handlungszusammenhänge liege. Dieser Schluss ist jedoch voreilig, denn der Diskurs überschreitet zwar die Gebundenheit aktueller und bestimmter Handlungszusammenhänge, was aber nicht bedeutet, dass er jenseits des Rahmens von Handlungen überhaupt liege. Hierzu spricht Habermas von der Virtualisierung von Handlungszwängen im Diskurs:

»Diskurse verlangen deshalb die Virtualisierung von Handlungszwängen, die dazu führen soll, dass alle Motive

---

<sup>46</sup> J. Habermas, *Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M. 1978, S. 25.

außer Kraft gesetzt und Fragen der Geltung von denen Genesis getrennt werden. Diskurse ermöglichen dadurch die Virtualisierung von Geltungsansprüchen, die darin besteht, dass wir gegenüber den Gegenständen kommunikativen Handelns (Dingen und Ereignissen, Personen und Äußerungen) einen Existenzvorbehalt anmelden und Tatsachen wie Normen unter dem Gesichtspunkt möglicher Existenz auffassen.«<sup>47</sup>

Demnach führt die Virtualisierung die empirische Ebene der Handlungszwänge zu einer hypothetischen Ebene im Denken, in der die kommunikative Handlung kontrafaktisch vorweggenommen wird. Dieses Erfordernis der Virtualisierung zeigt deutlich, dass der Bezug des Diskurses auf Handlungen als weder faktisch noch ontologisch, sondern vielmehr als normativ gedacht ist. In diesem Sinne stellt sich der Diskurs, der in idealer Kommunikation besteht, als die allgemeine Bedingung kommunikativer Handlungen dar.

Auf diejenige Probleme, die von der Konzeption idealer Kommunikationssituation Habermas' herrühren können, werde ich später eingehen. Statt dessen werde ich hier zunächst betrachten, welche Folge die Differenz zwischen der Handlung und dem Diskurs in Hinblick auf die konsenstheoretische Wahrheitsauffassung nach sich zieht.

Die begründungstheoretische Unterscheidung zwischen beiden führt zunächst nicht nur den unterschiedlichen Geltungsstatus, sondern auch noch einen weiteren Unterschied ein, der bis jetzt noch nicht explizit genannt wurde. Dieser Unterschied betrifft die Statusbestimmung einer innerhalb eines kognitiven Sprachgebrauches aufgestellten Behauptung: Im Rahmen von Handlungszusammenhängen stellt zunächst eine Behauptung nur eine »Information« dar, während dieselbe Behauptung aber im Rahmen von Diskursen eine »Aussage« zum Ausdruck bringt. Man unterstellt nämlich einer Behauptung gewöhnlich und naiv, dass sie als wahr gilt, wenn sie bestimmte Handlungen zum Erfolg führt. Insofern die auf naive Weise unterstellte Geltung dieser Behauptung nur

---

<sup>47</sup> J. Habermas, a. a. O., 1978, S. 25.

bestimmte Handlungszusammenhänge betrifft, so ist diese Behauptung auch nur für solche bestimmte Handlungszusammenhänge informativ. In Handlungszusammenhängen ist es nicht nötig, einen allgemeinen Geltungsanspruch für eine informative Behauptung zu erheben, sondern für sie genügt hier ein relativer Geltungsanspruch auf die jeweiligen Handlungszusammenhänge. Aber die so naiv unterstellte Geltung der Information wird erst dann *problematisiert*, wenn sich diese Information in den betreffenden Handlungszusammenhängen als nicht mehr funktionstüchtig herausstellt, da sie zum Misserfolg von Handlungen führt; oder wenn man partielle Informationen noch über bestimmte Handlungszusammenhänge hinaus nutzen will. Wird die naiv unterstellte Geltung der Behauptung auf diese Weise thematisiert, bekommt sie zuerst einen hypothetischen Geltungsstatus und wird zum expliziten Gegenstand einer diskursiven Prüfung gemacht, ob und inwiefern dieser Behauptung ein allgemeiner Geltungsanspruch zugesprochen werden kann. Wenn der Geltungsanspruch dieser Behauptung diskursiv eingelöst wird, dann hat dies zur Folge, dass diese Behauptung nicht bloß einen informativen Status, sondern vielmehr einen Aussagestatus in Bezug auf Tatsachen aufweist.

Fassen wir die bisherigen Erläuterungen zusammen. Habermas unterscheidet begründungstheoretisch den Diskurs von der Handlung dadurch, dass dieser den Bezug auf die explizite Thematisierung des Geltungsanspruchs nimmt und mithin auch die Möglichkeit einer rational argumentativen Einlösung des hypothetischen Geltungsanspruchs thematisiert. Wie wichtig und grundlegend für seine Diskurstheorie der Wahrheit diese begründungstheoretische Unterscheidung zwischen dem Diskurs und der Handlung ist, zeigt sich auch darin, dass Habermas in Rekurs auf diese Differenz die konsenstheoretische Unterscheidung zwischen der Information und der Aussage vor Augen führt. Dies weist wiederum auf einen inneren Zusammenhang zweier Momente hin, welche eingangs im Zusammenhang mit der konsenstheoretischen Grundbestimmung der Wahrheit erwähnt worden sind: Das Moment der Pragmatik in der

Sprechhandlungen, durch die ein Geltungsanspruch erhoben wird, führt konsequenterweise zu dem weiteren Moment, dass Wahrheitsträger nur Aussagen sein können.

Die oben in begründungstheoretischer Hinsicht näher erläuterte konsenstheoretische Idee der Wahrheit ermöglicht nicht zuletzt eine sehr folgenreiche Einsicht in das philosophisch wichtige Begriffspaar von *Objektivität* und *Wahrheit*. In den meisten philosophischen Überlieferungen ist eine voneinander differenzierende Bestimmung dieses Begriffspaares vernachlässigt worden. Oft ist sogar unterstellt worden, dass diese Begriffe identisch seien. Als ein Beispiel kann die Kantische Transzendentalphilosophie angeführt werden. Bekanntlich geht Kant von der relativ naiven Wahrheitsbestimmung aus, dass die Wahrheit in der Übereinstimmung unserer Erkenntnis (bzw. unseres Urteils) mit den Gegenständen bestehe. In transzendentalphilosophischer Hinsicht versucht er dann die Wahrheit dadurch zu bestimmen, dass die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der *Gegenstände* der Erfahrung sind.<sup>48</sup> Das heißt, Kant sieht die transzendente Bedeutung der Wahrheit in der objektiven Geltung der apriorischen Erkenntnisbedingungen des erkennenden Subjekts bestehen.

Gegen eine solche Gleichsetzung von Wahrheit mit Objektivität erhebt Habermas Einwände. Für ihn berühren Wahrheit und Objektivität jeweils zwei voneinander verschiedene Problembereiche: Die letztere berührt »Probleme der Gegenstandskonstitution«, hingegen die erstere »Geltungsprobleme«, die die Diskurstheorie erörtert.<sup>49</sup> Dabei richtet sich die Theorie der Gegenstandskonstitution auf den »*kategorialen Sinn*« von Aussagen, während es der Wahrheitstheorie wesentlich um den »*diskursiv einlösbaren Sinn* des Geltungsanspruchs« von Aussagen geht.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, (Hrsg.) Raymund Schmidt, Hamburg 1971, S. 212f.

<sup>49</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1988<sup>9</sup>, S. 382.

<sup>50</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1988<sup>9</sup>, S. 382f. Diese Unterscheidung bezieht er hier ausdrücklich auf die von Apel entwickelte Unterscheidung zwischen »Sinnkonstitution« und »Geltungsreflexion«.

Des Näheren: In der Lebenspraxis führen wir Handlungen aus und erfahren Gegenstände in der Welt, zu denen etwa Dinge, Ereignisse oder Personen zählen. Wir teilen uns die Erfahrungen einander mit, indem wir Behauptungen aufstellen, dass wir jenes oder dieses erfahren haben. Zu solcher intersubjektiven Teilung der Erfahrungen ist erforderlich, dass die Behauptungen Erfahrungen nicht bloß subjektiv, sondern objektiv ausdrücken, denn durch die Objektivierung unserer Erfahrungen mit den Gegenständen in der Welt erschließen wir erst die Wirklichkeit.<sup>51</sup> Anders gesagt, Behauptungen, die Erfahrungen mitteilen sollen, treten mit dem Anspruch der Objektivität auf.

»Wenn ich etwas wahrnehme, dann kommt dieser Erfahrung auch Objektivität zu und zwar kraft des kategorialen Rahmens, in dem ich meine Erfahrung a priori als eine Erfahrung mit Gegenständen in der Welt interpretiere. Diese Objektivität der Erfahrung, die ich in Zusammenhängen kommunikativen Handelns behaupte, zeigt sich, sobald ich aufgrund der mitgeteilten Erfahrung handele, am kontrollierbaren Erfolg der Handlung.«<sup>52</sup>

Demnach besteht die Aufgabe der Theorie, die das Problem der Gegenstandskonstitution bzw. der Objektivität der Erfahrung behandelt, darin, die »Bedingungen der Objektivität der Erfahrung«<sup>53</sup> zu eruieren. Die kategoriale Bestimmung der Erfahrung bezieht sich also hauptsächlich auf »das Apriori der Erfahrung (die Struktur der Gegenstände möglicher Erfahrung)«<sup>54</sup>.

Demgegenüber geht es bei dem »diskursiv einlösbaren Sinn« um die »Möglichkeit der argumentativen Begründung eines kritisierbaren Geltungsanspruchs«<sup>55</sup>. Hier ist nun nicht mehr von einer Erfahrung mit einem Gegenstand in der Welt, sondern vielmehr von einem in einer Aussage behaupteten Sachverhalt die Rede. Erfahrungen — bzw. Dinge oder Ereignisse — sind von Sachverhalten verschieden, worauf unter

---

<sup>51</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1988<sup>9</sup>, S. 383.

<sup>52</sup> J. Habermas, a. a. O., 1988<sup>9</sup>, S. 387.

<sup>53</sup> J. Habermas, a. a. O., 1988<sup>9</sup>, S. 383.

<sup>54</sup> J. Habermas, a. a. O., 1988<sup>9</sup>, S. 392.

<sup>55</sup> J. Habermas, a. a. O., 1988<sup>9</sup>, S. 383.

anderem Strawson mit Recht hingewiesen hat. In lebensweltlichen Sprachspielen unterscheiden wir z. B. das Ereignis »der Tod Kleopatras« als eine Erfahrung von dem Sachverhalt, »dass Kleopatra Selbstmord beging« als eine Tatsache. Wenn wir über das Ereignis sprechen, das eine bestimmte Gegenstandsreferenz hat, lassen wir dann die Möglichkeit offen, dass dasselbe Ereignis wie »der Tod Kleopatras« mit einer anderen nicht sinngleichen Prädikation ausgedrückt werden kann, z. B. mit der prädikativen Bestimmung eines Selbstmords oder eines frühen Todes. Wenn dagegen nun von der Tatsache, »dass Kleopatra Selbstmord beging«, die Rede ist, steht nicht ein existenziell lokalisierbares Ding oder Ereignis, sondern ein in einer Aussage behaupteter Sachverhalt zur Diskussion. Da die Tatsache also kein Vorkommnis ist, sondern sich auf den propositionalen Gehalt bezieht, können wir sie nur mit sinngleichen prädikativen Bestimmungen wiedergeben wie »Kleopatra starb« statt »Kleopatra starb jung«. Denn die Tatsache, »dass Kleopatra jung starb«, stellt eine andere Tatsache dar als die Tatsache, »dass Kleopatra Selbstmord beging«.<sup>56</sup> Angesichts der Tatsachen wird also nicht die Objektivität von behaupteten Erfahrungen diskutiert, sondern vielmehr der Geltungsanspruch, der mit einem in Aussage behaupteten Sachverhalt verbunden ist: Es stellt sich die Frage, ob die Aussagen, die eben Sachverhalte behaupten, wahr oder falsch sind.

»Wenn wir *sagen*, daß Tatsachen Sachverhalte sind, die existieren, dann *meinen* wir nicht die *Existenz* von Gegenständen, sondern die *Wahrheit* propositionaler Gehalte, wobei wir freilich die Existenz identifizierbarer Gegenstände, *von* denen wir den propositionalen Gehalt behaupten, *unterstellen*. Tatsachen sind abgeleitet aus Sachverhalten, und Sachverhalte sind der propositionale Gehalt von Behauptungen, deren Wahrheitsanspruch problematisiert und zur Diskussion gestellt worden ist. Ein *Sachverhalt* ist der Inhalt einer Aussage, die nicht geradehin, sondern hypothetisch behauptet wird: also der propositionale Gehalt einer Behauptung mit virtualisiertem Geltungsanspruch. Wenn aber ein Sachverhalt der diskursiv thematisierte Inhalt einer problematisierten Aussage ist, dann

---

<sup>56</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1988<sup>9</sup>, S. 383f.

nennen wir Tatsache den in einem (vorerst) abgeschlossenen Diskurs thematisiert *gewesenen* Inhalt einer inzwischen entproblematisierten Aussage: das, was wir *nach* einer diskursiven Prüfung als wahr behaupten möchten. Tatsachen sind der Gehalt von Aussagen, die in »aufrechterhaltenen« Behauptungen gemacht werden. Kurzum, der Sinn von ›Tatsachen‹ und ›Sachverhalten‹ kann nicht ohne Bezugnahme auf ›Diskurse‹ geklärt werden, in denen wir virtualisierte Geltungsansprüche von Behauptungen klären.«<sup>57</sup>

Der Geltungsanspruch ist implizit mit jeder behaupteten Aussage verbunden. Anhand des explizit erhobenen oder in Frage gestellten Geltungsanspruchs eines behaupteten Sachverhalts dient der Diskurs als Prüfung des problematisierten Geltungsanspruchs. Bei dieser diskursiven Prüfung geht es nur um den Zwang des besseren Argumentes, aufgrund dessen »jedermann mit Gründen veranlasst werden kann, den Geltungsanspruch der Behauptung als berechtigt anzuerkennen«<sup>58</sup> oder als unberechtigt abzulehnen. Demnach besteht die Wahrheit in der »Berechtigung des in einer Behauptung implizierten Geltungsanspruchs«, sie »zeigt sich nicht, wie die Objektivität der Erfahrung, im erfolgskontrollierten Handeln, sondern allein in der erfolgreichen Argumentation, durch die der problematisierte Geltungsanspruch eingelöst wird.«<sup>59</sup>

Für Habermas liegt also der Unterschied zwischen Objektivität und Wahrheit darin, dass der Objektivitätsanspruch, der in der Lebenspraxis bzw. in Zusammenhängen kommunikativen Handelns gestellt wird, das erfahrungstheoretische Problem der Gegenstandskonstitution darstellt; hingegen der Wahrheitsanspruch, der allein in Bezug auf die in Aussagen behaupteten Sachverhalte erhoben und daher von Handlungszwängen frei ist, den Diskurs zur Einlösung oder Auflösung der problematisierten Geltungsansprüche von Behauptungen erfordert.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> J. Habermas, a. a. O., 1988<sup>9</sup>, S. 385.

<sup>58</sup> J. Habermas, a. a. O., 1988<sup>9</sup>, S. 389.

<sup>59</sup> J. Habermas, a. a. O., 1988<sup>9</sup>, S. 388.

<sup>60</sup> Anzumerken ist hier, dass die Unterscheidung von kategorial bestimmten Behauptungen in Handlungs- und Erfahrungszusammenhängen einerseits und metasprachlichen Aussagen in Diskursen andererseits einen Einwand gegen die

Damit besteht Habermas darauf, dass Wahrheit, anders als Objektivität, auf intersubjektiver Verbindlichkeit beruht, die sich aus der diskursiven Einlösung der Geltungsansprüche von Behauptungen — d. h. aus dem Zwang des besseren Argumentes — ergibt. Folglich bildet für ihn »das Argumentationsapriori (die Bedingungen möglicher Diskurse)«<sup>61</sup> den Gegenstand der Wahrheitstheorie, die in der Logik des Diskurses näher zu betrachten ist.

### 2.3 Logik des Diskurses

Habermas fasst die Idee der Wahrheit und der Richtigkeit »mit Bezugnahme auf die diskursive Einlösung von Geltungsansprüchen«<sup>62</sup> auf und charakterisiert den Diskurs als ideale Kommunikation, in der wir alle Handlungszwänge außer Kraft setzen und den erhobenen Geltungsanspruch einer Behauptung oder einer Norm allein »durch die Kraft des besseren Argumentes« einlösen sollen. Worin die wahrheits- sowie richtigkeitsverbürgende rationale Motivation des Argumentes

---

redundanztheoretische Position mit sich bringt. In der Redundanztheorie wird behauptet, dass es keinen nennenswerten qualitativen Unterschied zwischen einer einfachen Behauptung und einer Behauptung mit dem zusätzlichen Prädikator »wahr« geben kann. Demnach sind z. B. eine einfache Behauptung wie »Sokrates ist vergiftet« und dieselbe Behauptung mit dem zusätzlichen Prädikator »wahr« – also »Es ist wahr, dass Sokrates vergiftet ist« – im wesentlichen synonym; und beide unterscheiden sich höchstens hinsichtlich der Betonungsabsicht. Völlig anders verhalten sich beide aber im Zusammenhang des Diskurses, wo z. B. die Geltung der Behauptung »Sokrates ist vergiftet« erst problematisiert und zur Diskussion gestellt wird. Nach einem abgeschlossenen Diskurs können wir dann diese im virtualisierten Geltungsanspruch thematisierte und diskursiv eingelöste Behauptung als »wahr« anerkennen und feststellen: »Es ist wahr, dass Sokrates vergiftet ist«. Hierzu drückt Habermas gegen die redundanztheoretische Position aus: »In Zusammenhängen kommunikativen Handelns wäre eine Explikation des mit Behauptungen erhobenen Geltungsanspruches redundant; unumgänglich ist sie aber in Diskursen, da diese die Berechtigung von Geltungsansprüchen thematisieren«. (J. Habermas, a. a. O., 1972, S 131.) In Hinblick auf die Diskurse lässt sich also nicht sagen, dass Aussagen mit dem zusätzlichen Prädikator »wahr« redundant sei, denn zwar durch diese zusätzliche Hinzufügung tritt nichts Neues an einer Aussage selbst hervor, jedoch macht diese Hinzufügung explizit, dass der Geltungsanspruch der Aussage eingelöst ist.

<sup>61</sup> J. Habermas, a. a. O., 1988<sup>9</sup>, S. 392.

<sup>62</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 136f.

besteht, untersucht Habermas anhand der Logik des Diskurses.

Hierzu muss man sich zunächst von vornherein darüber im Klaren sein, dass sich eine Logik des Diskurses von der Aussagenlogik und einer transzendentalen Logik unterscheidet, da es bei einer Logik des Diskurses weder um logische Beziehungen zwischen aus Elementaraussagen zusammengesetzten Aussagen noch um transzendente Bedingungen der Erfahrungsmöglichkeit geht. Schon dadurch, dass sich die Diskurstheorie unter dem sprachpragmatischen Aspekt an der Rechtfertigungspraxis orientiert, lässt sich die Logik des Diskurses, welche Habermas vor Augen hat, als eine pragmatische Logik charakterisieren, welche ein argumentatives Begründungsverfahren aufzeigen soll. In diesem Zusammenhang sind syntaktische und semantische Regeln zwar notwendige Bedingungen der Argumentation, aber sie allein sind für den Rechtfertigungsvollzug nicht hinreichend. Ebenso wenig stellen Regeln für die Konstitution der Gegenstände zureichende Bedingungen der Argumentation dar, zumal solche Regeln es weniger mit Wahrheit als vielmehr mit Objektivität zu tun haben. Statt dessen versteht Habermas unter dem Diskurs allein Form- und Prozesseigenschaften der Argumentation und zieht daher allein die formalen Eigenschaften von Argumentationszusammenhängen als eigentümlichen Gegenstand der Logik des Diskurses in Betracht. Wichtig dabei ist festzustellen, dass Argumentation in sprachpragmatischer Hinsicht nicht aus einer Reihe von Sätzen, sondern aus einer Reihe von Sprechakten besteht.

»Die Logik der Argumentation bezieht sich nicht, wie die formale, auf Folgerungszusammenhänge zwischen semantischen Einheiten (Sätzen), sondern auf interne, auch nicht-deduktive Beziehungen zwischen pragmatischen Einheiten (Sprechhandlungen), aus denen sich Argumente zusammensetzen.«<sup>63</sup>

Dabei bezieht sich Habermas auf Peirces Idee der »idealen Forschungsgemeinschaft«. Peirce hat den Erkenntnisursprung

---

<sup>63</sup> J. Habermas, a. a. O., 1987<sup>4</sup>, Bd. I, S.45.

problematisiert und sich gegen jegliche fundamentalistische Auffassung gewendet:

»Peirce wendet sich gleichermaßen gegen das empiristische Ursprungsgedenken wie gegen das rationalistische: die Evidenz der Sinneswahrnehmung gaukelt uns ein Letztgegebenes ebenso vor wie die Evidenz oberster Wahrheiten ein Letztbegründendes. Hätten wir einen intuitiven Zugang zu einem Unmittelbaren, dann müssten wir Intuitionen mit unvermittelter Gewissheit von diskursiven Erkenntnissen unterscheiden können. Aber die Kontroversen um die wahren Quellen der intuitiven Erkenntnis haben niemals zu einem befriedigenden Konsensus geführt; das zeigt, dass wir über ein intuitives Vermögen, Unmittelbares überzeugend zu identifizieren, nicht verfügen. Peirce kommt zu dem Schluß, dass es keine Erkenntnis, die nicht durch eine vorhergehende Erkenntnis vermittelt wäre, geben kann.«<sup>64</sup>

Indem Peirce der Idee von einer ultimativen Quelle der Erkenntnisse die Idee einer »idealen Forschungsgemeinschaft« entgegensetzt, erkennt er keine letzte Tatsache und kein erstes Prinzip an.<sup>65</sup> Es gibt keinen fundamentalen Satz, der für sich keiner Begründung mehr bedürfen und als solcher als der Grund der Begründung für weitere Sätze fungieren könnte; ebenso wenig besteht eine letzte Tatsache, welche für uns von unseren Interpretationen unabhängig unmittelbar zugänglich wäre und daher als letzte Instanz unserer Erkenntnisgewinnung dienen dürfte. Nach Peirce kann also in Hinblick auf die Erkenntnisgewinnung weder von einem absoluten Anfang noch von einem endgültigen Ende sinnvoll gesprochen werden. Deswegen bringt er die Idee des Forschungsprozesses als Bezugssystem für die Erkenntnisgewinnung ins Spiel. Dem zufolge ist eine neue Erkenntnis Produkt eines dreistufigen Forschungsprozesses. Zuerst wird dieser Prozess durch die Problematisierung bislang geltender Meinungen oder durch Bedarf an neuen Erkenntnissen in Gang gesetzt; als nächstes wird eine angemessene Methode entwickelt; und vermittelt ihrer werden

---

<sup>64</sup> J. Habermas, a. a. O., 1988<sup>9</sup>, S. 123f.

<sup>65</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1988<sup>9</sup>, S. 122ff.

schließlich Erkenntnisse gewonnen. Diese Idee des kumulativen Forschungsprozesses zeigt nach Habermas zum einen, dass der Begriff der Forschung nicht im Sinne eines spezifischen, akademischen Prozesses, sondern vielmehr im Sinne eines unspezifischen *Lern- und Lebensprozesses* zu verstehen ist<sup>66</sup>; zum anderen dass dieser Prozess »auf allen Stufen diskursiv ist«.<sup>67</sup> In diesem weitgehenden Sinne erweist sich der Forschungsprozess als die Logik der Forschung, die methodologische Begriffe für die Wissenschaften und die Wahrheit bildet. Diese Logik der Forschung unterscheidet sich vor allem durch ihre diskursive Prägung und lebensweltliche Fundierung von der Forschungslogik gemäß einer positivistisch aufgefassten Wissenschaftstheorie.

In Bezug auf Peirces Idee der Forschungslogik will Habermas nun in der Logik des Diskurses zeigen, welche formalen Eigenschaften die rational motivierte Kraft der Argumentation enthält. Zu betrachten ist, wie schon gesagt, dass es weder um Aufbau von Aussagen noch um deren Transformation geht. Vielmehr geht es um formale Begründungscharakteristika von Argumentationsübergängen, die in einer Kette von Aussagen bestehen. Hierzu zieht Habermas St. Toulmins Gebrauchsanalyse von Argumenten heran, wobei er die Gegenstände und die logischen unterschiedlichen Bedingungen zwischen dem theoretischen und praktischen Diskurs unter einer formalen Strukturgemeinsamkeit berücksichtigt.

Im theoretischen Diskurs muss der Geltungsanspruch einer Behauptung diskursiv eingelöst werden, wenn der Opponent deren Wahrheit bestreitet und eine begründete Erklärung verlangt. Die formale Argumentationseinheit im theoretischen Diskurs schematisiert Habermas mit folgender Struktur:

- Zuerst wird eine aufgestellte Behauptung erklärungsbedürftig (C: conclusion).
- Diese wird durch die Angabe der Ursache *erklärt* (D: data).

---

<sup>66</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1988<sup>9</sup>, S. 120.

<sup>67</sup> J. Habermas, a. a. O., 1988<sup>9</sup>, S. 124.

- Diese Ursache wird wiederum durch eine Gesetzhypothese *begründet* (W: warrant).
- Die Hypothese wird schließlich in Bezug auf kasuistische Evidenz — d. h. durch »eine Anzahl von Feststellungen über die wiederholt beobachtete Kovarianz« z. B. von physikalischen Phänomenen — *gestützt*. (B: backing).<sup>68</sup>

Auf dieses formale Strukturschema richtet sich auch die Argumentation im praktischen Diskurs. Hier wird der Geltungsanspruch von Geboten und Bewertungen argumentativ erzielt, wenn der Opponent die Richtigkeit nicht anerkennt und eine begründete Rechtfertigung verlangt.

- Eine Empfehlung wird rechtfertigungsbedürftig (C).
- Sie wird durch die Angabe von Gründen *gerechtfertigt* (D).
- Diese Rechtfertigung wird durch Handlungsnormen *begründet* (W).
- Diese Normen werden in Bezug auf kasuistische Evidenz — d. h. durch »eine Reihe von Hinweisen auf Folgen und Nebenfolgen der Normenanwendung für die Erfüllung akzeptierter Bedürfnisse«<sup>69</sup> — *gestützt*. (B)

Um die rational motivierende Kraft von Argumenten, sei es im theoretischen oder im praktischen Diskurs, herauszustellen, führt Habermas die diskursiven Modalitäten in Anlehnung an die logischen Modalitäten ein: Während es den drei logischen Modalitäten — »unmöglich (Widerspruch), notwendig (Unmöglichkeit der Negation) und möglich (Negation der Unmöglichkeit)« — hauptsächlich um *deduktive bzw. analytische Verhältnisse* von Aussagen geht, sind die diskursiven Modalitäten — »unstimmig«, »zwingend« und »triftig« — auf »*Stützung oder Schwächung eines Geltungsanspruches*« durch Argumente zugeschnitten.<sup>70</sup> Mit Hilfe dieser diskursiven Modalitäten beschreibt Habermas argumentative Zusammenhänge: »Ein Argument ist (im Sinne diskursiver Modalitäten) *unstimmig (unmöglich)*, wenn W

---

<sup>68</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 164f.

<sup>69</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 165.

<sup>70</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 162.

nicht als eine Schlußregel interpretiert werden kann, die den analytischen Übergang D zu C erlaubt. Ein Argument ist zwingend (*notwendig*), wenn D aus B gefolgert werden kann.«<sup>71</sup> Ein Argument ist also nicht informativ, wenn eine analytische Beziehung zwischen W und B besteht. Informativ ist dagegen ein Argument, das für die Begründung von Geltungsansprüchen *triftig* (möglich) ist, indem sich die konsenserzielende Kraft des Argumentes nicht auf eine analytische Konsistenz oder Inkonsistenz zwischen W und B, sondern auf eine logische Diskontinuität bzw. einen Typensprung bezieht: »Das ist der Fall, wenn zwischen B und W keine deduktive Beziehung besteht und gleichwohl B eine hinreichende *Motivation* dafür ist, W für plausibel zu halten.«<sup>72</sup> Ein solches Argument wird als »substantiell« bezeichnet.

Den interessanten und besonderen Status des substantiellen Argumentes hebt Habermas mit Toulmins argumentationslogischer Kritik an der absolutistischen Auffassung sowie an der relativistischen hervor.<sup>73</sup> Nach Toulmin wird die absolutistische Auffassung als »unreflektiert« eingestuft, denn sie kann, um das am Anfang stehende erste Prinzip zu begründen, auf keinem anderen Prinzip beruhen. Diese Auffassung führt Wissen, sei es theoretisch oder praktisch, entweder auf deduktiv zwingende Argumente oder auf empirisch zwingende Evidenz zurück. Deduktive Argumente sind unproduktiv, da sie »nichts substantiell Neues« zutage fördern können; und empirische Evidenzen verschaffen substantiellen Gehalten keinen obligatorisch sicheren Boden, da sie sich immerhin im Hinblick auf verschiedene Sicht- und Darstellungsweisen verschieden auslegen lassen. Ebenso ist die relativistische Auffassung unreflektiert, insofern sie ein relativistisches Prinzip als das erste Prinzip

---

<sup>71</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 164.

<sup>72</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 164.

<sup>73</sup> Hierzu J. Habermas, a. a. O., 1987<sup>4</sup>, Bd. I, S 46f. Habermas lobt St. Toulmins »The Using of Argument« als eine bahnbrechende und verdienstvolle Untersuchung, aber ihm zufolge konnte Toulmin »den Standpunkt der Unparteilichkeit«, den er im Konzept einer »Kritik der kollektiven Vernunft« hervorhebt, nicht klären. Den Grund sieht Habermas darin, dass Toulmin in der Entwicklung der Argumentationslogik die Notwendigkeit der Untersuchung über die allgemeinen kommunikativen Voraussetzungen, welche die innere Struktur der Argumentationsformen aufzeigen, nicht erkannt hat. (vgl. S. 56 - 61)

behauptet und damit sich in einen Selbstwiderspruch verstrickt. So kann sie kaum der Aussagenwahrheit oder der Normenrichtigkeit Rechnung tragen. In diesem Zusammenhang äußert Habermas:

»Demgegenüber haben sowohl Peirce wie Toulmin die rational motivierende Kraft der Argumentation darin gesehen, daß der Erkenntnisfortschritt durch substantielle Argumente zustande kommt. Diese stützen sich auf logische Folgerungen, aber sie erschöpfen sich nicht in deduktiven Aussagenzusammenhängen. Substantielle Argumente dienen der Einlösung oder der Kritik von Geltungsansprüchen, sei es der in Behauptungen implizierten Wahrheits-, sei es der mit (Handlungs- und Bewertungs-)Normen verbundenen, in Empfehlungen bzw. Warnungen implizierten Richtigkeitsansprüche. Sie haben die Kraft, die Teilnehmer eines Diskurses von einem Geltungsanspruch zu überzeugen, d. h. zur Anerkennung von Geltungsansprüchen *rational zu motivieren*. Substantielle Argumente sind Erklärungen und Rechtfertigungen, also pragmatische Einheiten, in denen nicht Sätze, sondern Sprechakte (d. h. in Äußerungen verwendete Sätze) verknüpft werden; diese Systematik ihrer Verknüpfung muß im Rahmen einer Logik des Diskurses geklärt werden.«<sup>74</sup>

In Bezug auf diesen besonderen Status der substantiellen Argumente ist zu fragen, worin die Triftigkeit eines substantiellen Arguments besteht; oder anders gefragt: wie und auf welche Weise die Berechtigung für den Sprung im Übergang von B zu W zustande kommen kann.

Aufgrund der logischen Diskontinuität in den substantiellen Argumenten steht fest, dass es eines *Brückenprinzips* bedarf, in Bezug auf das der sprunghafte Übergang von B zu W als berechtigt ausgewiesen werden kann. Als Brückenprinzip im theoretischen Diskurs dient nach

---

<sup>74</sup> J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a. M. 1973, S 147. Eben dort hebt er die besondere Stellung der substantiellen Argumente mit der folgenden Kritik am kritischen Rationalismus hervor: »Die im kritischen Rationalismus entwickelte Idee der (auf Begründung verzichtenden) Eliminierung von Unwahrheiten kann die Kraft des diskursiv erzielten, des vernünftigen Konsensus gegenüber dem Max Weberschen Pluralismus von Wertsystemen und Glaubensmächten nicht zur Geltung bringen – die empiristische und/oder dezisionistische Schranke, die den sogenannten Wertpluralismus gegen die Anstrengung praktischer Vernunft immunisiert, kann nicht durchbrochen werden, solange die Kraft der Argumentation alleine in der Widerlegungskraft deduktiver Argumente gesucht wird.«

Habermas nun *Induktion*, »um den logisch diskontinuierlichen Übergang von einer endlichen Anzahl singulärer Aussagen (Daten) zu einer universellen Aussage (Hypothese) zu rechtfertigen«; als Brückenprinzip im praktischen Diskurs dient *Universalisierung*, »um den Übergang von deskriptiven Hinweisen (auf Folgen und Nebenfolgen der Normenanwendung für die Erfüllung allgemein akzeptierter Bedürfnisse) zu Normen zu rechtfertigen.«<sup>75</sup> Was dabei besonders beachtet werden muss, ist, dass das Funktionieren der beiden Brückenprinzipien eng mit der Begriffs- und Begründungssprache zusammen hängt, da mit Hilfe dieser Begriffs- und Begründungssprache eine erklärungsbedürftige Behauptung bzw. eine rechtfertigungsbedürftige Empfehlung je einem bestimmten Gegenstandsbereich zugewiesen und auch für betreffende Argumentationszwecke angemessen beschrieben werden kann. Die Grundprädikate dieser bewährten Begründungssprache ergeben sich aus der Wahl eines Sprachsystems: »Begründungen haben nichts mit der Relation zwischen einzelnen Sätzen und der Realität zu tun, sondern zunächst mit der Kohärenz zwischen Sätzen innerhalb eines Sprachsystems.«<sup>76</sup>

Vor diesem Hintergrund geht Habermas an die Frage, inwiefern Induktion und Universalisierung als Brückenprinzipien möglich sind, mit einer empirischen Erkenntnistheorie heran. Dabei bezieht er insbesondere J. Piagets genetische Erkenntnistheorie ein, die eine kognitive Entwicklung in den aktiven Auseinandersetzungen der Heranwachsenden mit der Welt zum Gegenstand macht.<sup>77</sup> In Rekurs darauf verbindet Habermas die Brückenprinzipien mit *kognitiven Schemata*, welche die Grundprädikate der bewährten

---

<sup>75</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 167.

<sup>76</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 166.

<sup>77</sup> Vgl. dazu T. McCarthy, a. a. O., 1980, S. 338. Übrigens beschreibt Piaget die Aufgabe einer genetischen Erkenntnistheorie kurz wie folgt: »die genetische Erkenntnistheorie versucht, Erkennen, insbesondere wissenschaftliches Erkennen, durch seine Geschichte, seine Soziogenese und vor allem die psychologischen Ursprünge der Begriffe und Operationen, auf denen es beruht, zu erklären«. J. Piaget, Einführung in die genetische Erkenntnistheorie, Frankfurt a. M. 1996<sup>6</sup>, S. 7.

Begründungssprache im Sprachsystem ausdrücken.<sup>78</sup>

Habermas betrachtet zunächst kognitive Schemata als »Ergebnisse einer aktiven Auseinandersetzung des Persönlichkeits- und des Gesellschaftssystems mit der Natur: sie bilden sich in Assimilations- und gleichzeitigen Akkomodationsprozessen aus.«<sup>79</sup> Das heißt, mit Piaget sieht Habermas kognitive Schemata als Ergebnis einer kognitiven Entwicklung an, die nicht nur als Konstruktion einer äußeren Welt gilt, sondern zugleich als die Konstruktion eines Bezugssystems für die Abgrenzung der objektiven und der sozialen Welt von der subjektiven. In diesem weiteren Sinne stellt die kognitive Entwicklung nichts anderes als »die *Dezentrierung* eines *egozentrisch geprägten Weltverständnisses*« dar.<sup>80</sup>

Von dieser Perspektive her analysiert Habermas kognitive Schemata in zwei Schichten. Es gibt die fundamentale Schicht, welche die grundlegende Persönlichkeitsstruktur und den tiefsitzenden kognitiven Apparat bildet; daneben koexistiert die weniger fundamentale und veränderliche Schicht, welche die Konstitution von Gegenstandsbereichen und Interaktionsstrukturen betrifft. Insbesondere in Hinblick auf die letztere Schicht hebt Habermas die Wechselwirkung zwischen kognitiven Schemata und Erfahrungen hervor: Einerseits sind diese Schemata

---

<sup>78</sup> Die Auffassung von kognitiven Schemata bei Habermas steht auch im Zusammenhang mit der sprachpragmatischen Transformation der Kantischen Transzendentalphilosophie. Bei Kant bedeuten kognitive Schemata unsere apriorische Erkenntnisbedingungen möglicher Erfahrung, vermittelt deren wir die Gegenständlichkeit möglicher Erfahrung konstituieren können. Aus sprachpragmatischer Sicht aber kann das erkennende Subjekt im Kantischen Sinne nicht mehr als ein transzendentes Ego, sondern vielmehr ein handelndes und sprechendes Subjekt darstellen. Das heißt, das erkennende Subjekt ist nicht mehr dasjenige, »das von Anfang an mit apriorischen Anschauungsformen und Verstandeskategorien ausgestattet ist« (T. McCarthy, a. a. O., 1980., S. 335.); und folglich stellen kognitive Schemata keinen a priori vollendeten und in sich geschlossenen Kognitionsapparat mehr dar. Sondern das Subjekt muss selbst kognitive Schemata erst im Lauf der Zeit auf die Weise entwickeln, dass es die Welt handelnd und sprechend erfährt und mithin mit anderen Subjekten, die ebenso die Welt handelnd und sprechend erfahren, interagiert und kommuniziert. Insofern fasst Habermas kognitive Schemata in der Bindung an Handlungsschemata in Bezug auf Lebenswelt auf. Zur Kritik Habermas' an dem Kantischen Konzept eines reinen Interesses: siehe unter anderem J. Habermas, a. a. O., 1988<sup>9</sup>, S. 235 - 262.

<sup>79</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 167.

<sup>80</sup> J. Habermas, a. a. O., 1987<sup>4</sup>, Bd. I, S. 105.

Resultat von erfahrungsabhängigen Bildungsprozessen; andererseits werden Erfahrungen unter diesen Schemata erst als Erfahrungen interpretierbar und sind daher von diesen Schemata abhängig, die in diesem Sinne »gegenüber den Erfahrung [...] apriorische Geltung haben«.<sup>81</sup> Dies erklärt, was Induktion eigentlich bedeutet. Sie bedeutet einfach »die exemplarische Wiederholung des Typs von Erfahrung, an dem die in die Grundprädikate der Begründungssprache jeweils eingegangenen kognitive Schemata zuvor ausgebildet worden sind«.<sup>82</sup> Dass kognitive Schemata aus dem vorgängigen Lern- und Entwicklungsprozess hervorgehen, heißt nämlich, dass in der kognitiven Entwicklung das einregulierte und angemessene Verhältnis eines Sprachsystems mit seinem Gegenstandsbereich gebildet wird, wobei dieses Verhältnis jeden möglichen Beschreibungen und Argumentationen vorausgeht. Indem Ergebnisse der kognitiven Entwicklung in die Grundprädikate des gewählten Sprachsystems eingehen, gibt die kognitive Entwicklung die Gewähr für die Angemessenheit von Begründungssprache und Gegenstandsbereichen. Dadurch, dass sich die Begründungssprache auf die kognitive Entwicklung bezieht, wird das induktive Verfahren als Brückenprinzip gewährleistet. Zugleich aber schließt diese Bezugnahme die Kohärenz der Grundprädikate innerhalb eines Sprachsystems ein und setzt die Grenze des induktiven Verfahrens:

»Insofern übernimmt die kognitive Entwicklung indirekt auch eine Bürgschaft für die Geltung von Aussagen, die in den von ihr abhängigen Beschreibungssystemen *möglich* sind. Induktion verliert, wenn man sie so betrachtet, ihren geheimnisvollen Charakter; freilich werden dann auch die Grenzen der Leistungsfähigkeit des induktiven Verfahrens sichtbar. Die induktiv zur Bestätigung oder Widerlegung zugelassenen Daten sind durch das gewählte Sprachsystem unvermeidlicherweise so weit selektiert, daß ›Erfahrung‹ keine schlechthin unabhängige Instanz der Überprüfung darstellen kann. Induktion verbürgt Kohärenz der in einem Argument jeweils auftretenden

---

<sup>81</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 167.

<sup>82</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 167f.

universellen Aussagen mit anderen universellen Aussagen, die innerhalb desselben Sprachsystems gemacht werden können; dieses Verfahren konfrontiert nicht einzelne Sätze, sondern ein Sprachsystem insgesamt mit der Realität.«<sup>83</sup>

Freilich warnt Habermas davor, die *Angemessenheit* kognitiver Schemata zur Wirklichkeit mit Wahrheit zu identifizieren. Zwar bedeutet diese Angemessenheit hier nicht die Abbildung der Wirklichkeit, da diese eine in Lern- und Entwicklungsprozessen interpretierte ist; aber die Wahrheitsbestimmung im Zusammenpassen kognitiver Schemata zur Wirklichkeit würde dem korrespondenztheoretischen Rückfall das Tor öffnen. Gegen diese Identifizierung unterscheidet Habermas abermals zwischen dem Wahrheitsanspruch und dem Objektivitätsanspruch. Sprachsysteme betreffen nur die kognitive Dimension der Erfahrung und enthalten kognitive und sprachliche Mittel, mit deren Hilfe wir bestimmte Sachverhalte »angemessen« aussagen können. Nur in diesem Sinne ist das Sprachsystem »eine notwendige Bedingung für die Wahrheit der Aussagen«.<sup>84</sup> Aber der Wahrheitsanspruch kann nicht in Sprachsystemen thematisiert werden. Die Wahr- oder Falschheit ist nämlich weder auf kognitive Schemata noch auf Prädikate und Begriffe, sondern nur auf Aussagen bezogen, die unter der Verwendung von Prädikaten und Begriffen in Sprachsystemen gemacht werden. So betont Habermas, dass die Wahrheit auf dem Verfahren der Argumentation, aber nicht auf der Angemessenheit des Sprachsystems beruht.<sup>85</sup>

Daraus wird zum einen sichtbar, dass die konsenserzielende Kraft letztlich auf der Argumentation beruht. Dies führt zum anderen auch dazu, dass ein weiterreichender Schritt zur Reflexion über die Angemessenheit des gewählten Sprachsystems selbst erforderlich wird, auf dem das induktive Verfahren der substantiellen Argumente basiert. Die Aufgabe der Argumentation ist es daher nicht nur, den Wahrheits- und Richtigkeitsanspruch innerhalb des gewählten Sprachsystems zu

---

<sup>83</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 168.

<sup>84</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 170.

<sup>85</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 171.

bestimmen, sondern darüber hinaus die substantielle Reflexion über die Angemessenheit dieses Sprachsystems selbst anzustellen: »Ob eine Sprache einem Objektbereich angemessen ist und ob das erklärungsbedürftige Phänomen genau dem Gegenstandsbereich zugeordnet werden soll, dem die gewählte Sprache angemessen ist — diese Frage muß selbst Gegenstand der Argumentation sein können.«<sup>86</sup> Dieser Schritt zur fundamentalen Sprachkritik ist ein *normativer*, weil dieser Schritt die Einsicht zwingend macht, dass das Ziel der kognitiven Entwicklung in einem bewussten Lernprozess liegt.

Deshalb muss im freien »Hin- und Hergehen zwischen Begriff und Sache«<sup>87</sup> eine formale Eigenschaft des Diskurses bestehen. In ständigem Wechsel der Argumentationsebenen wird die Angemessenheit des Sprachsystems an Wirklichkeit reflexiv hinterfragt, gegebenenfalls wird das Sprachsystem revidiert. Ein solcher ständiger Wechsel der Argumentationsebenen stellt die Weichen für einen rational motivierten Konsens derart, dass die Argumentationen, die sonst aufgrund eines unangemessenen Verhältnisses zwischen Begriff und Sache in eine Sackgasse geraten würden, über dieses Hindernis hinweg zu einem rationalen Konsens führt. Ohne die Möglichkeit dieses Wechsels zwischen den Argumentationsebenen lässt sich nicht ausschließen, dass ein zufälliges Einverständnis oder ein Kompromiss an die Stelle eines rationalen Konsensus auftrete.

Das Diskursverfahren ist daher unter anderem darauf angelegt, systematisch »eine schrittweise Radikalisierung, d. h. Selbstreflexion des erkennenden Subjekts« zu ermöglichen und die Revision bestehender Sprachsysteme zu gestatten.<sup>88</sup> Diesen systematischen Forderungen entsprechend teilt Habermas die Form des Diskurses in vier nacheinander folgenden Schritte ein:

- Der erste Schritt ist *Eintritt in den Diskurs*, wenn der Geltungsanspruch einer Behauptung (bzw. einer Norm)

---

<sup>86</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 171.

<sup>87</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 171.

<sup>88</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 174.

kontrovers wird.

- Im zweiten Schritt findet der *theoretische* (bzw. der *praktische*) *Diskurs* mit theoretischer Erklärung (bzw. praktischer Rechtfertigung) innerhalb eines bestehenden Sprachsystems statt.
- Im dritten Schritt wird ein *metatheoretischer Diskurs* durchgeführt, in dem die Angemessenheit des bestehenden Sprachsystems auf eine Revision hin zur Diskussion gestellt wird.
- Schließlich besteht der vierte Schritt in der *Kritik der Erkenntnis* (bzw. *Bedürfnisinterpretation*), die mit der Reflexion auf eine systematische Veränderung der Begründungssprache einhergeht.

Bemerkenswert ist hier, dass im letzten radikalen Schritt der theoretische Diskurs und der praktische ineinander übergehen. In diesem Schritt wird einerseits der theoretische Diskurs an die praktische Frage angeschlossen, die in der Frage nach den erkenntnisleitenden Interessen besteht, nämlich wozu bestimmte kognitive Leistungen als Erkenntnisse angesprochen werden sollen:

»Dieser letzte Schritt sprengt interessanterweise die Grenzen des theoretischen Diskurses. Er führt auf eine Ebene des Diskurses, auf der wir uns mit Hilfe der eigentümlich zirkulären Bewegung rationaler Nachkonstruktionen dessen vergewissern, was als Erkenntnis gelten *soll*: Wie sollen die kognitiven Leistungen beschaffen sein, die auf den Titel Erkenntnis Anspruch erheben dürfen? In der Rekonstruktion des Erkenntnisfortschritts geben die theoretischen Grundnormen ihren praktischen Kern preis: Erkenntnis bemisst sich gleichermaßen an der Sache wie an dem Interesse, welches der Begriff der Sache jeweils treffen muß.«<sup>89</sup>

Andererseits wird im letzten Schritt ebenfalls der praktische Diskurs an die theoretische Frage angeknüpft, unter welchen kognitiven Voraussetzungen sich Normen in der Tat als handlungstragend zumuten lassen:

»Zugleich sprengt dieser letzte Schritt die Grenzen praktischer Diskurses, weil die praktische Frage, welche Erkenntnis wir, nachdem wir wissen, was als Erkenntnis gelten soll, *wollen sollen*, ersichtlich von der theoretischen Frage abhängt, welche

---

<sup>89</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 175.

Erkenntnis wir *wollen können*.«<sup>90</sup>

Aufgrund dieses besonderen Charakters des letzten radikalen Schrittes wird sichtbar, dass die Unterscheidung zwischen dem theoretischen und dem praktischen Diskurs zwar aus funktional spezifizierten (konstativen und normativen) Handlungskontexten her durchaus erforderlich ist, jedoch die beiden Diskurse vor allem von der pragmatischen Perspektive aus als aufeinander angewiesen anzusehen sind. Nach diesem pragmatischen Verständnis der Wahrheit und der Richtigkeit spricht Habermas daher davon, dass nicht nur theoretische Sätze, sondern auch praktische wahrheitsfähig sind.<sup>91</sup> Dieser Ausdruck »wahrheitsfähig« ist zwar insofern stark, als die anhand von unterschiedlichen Handlungskontexten unverzichtbare Abgrenzung zwischen praktischen und theoretischen Sätzen verschwommen zu sein scheint. Versucht man aber diesen starken Ausdruck wohlwollend zu lesen, so lässt sich herausstellen, dass dieser Ausdruck eine emanzipatorische Absicht gegen diejenige Vertreter enthält, die den Geltungsanspruch praktischer Sätze am theoretischen Fall bemessen und folglich praktische Wissenschaften naturalisieren wollen. In der Tat vertritt Habermas die Ansicht, dass die Geltungsansprüche von praktischen Sätzen genauso wie die von theoretischen Sätzen intersubjektiv einzulösen sind.

Schließlich kommt Habermas, geleitet durch diese intersubjektive Intention, zu folgendem Schluss: »ein argumentativ erzielter Konsensus ist dann und nur dann ein zureichendes Kriterium für die Einlösung diskursiver Geltungsansprüche, wenn aufgrund der formalen Eigenschaften des Diskurses Freizügigkeit zwischen den Diskursebenen gesichert ist.«<sup>92</sup> Dabei bestehen diese formalen Eigenschaften des Diskurses in einer idealen Sprechsituation, die Habermas als ideal deswegen bezeichnet, weil hier nur zwangloser Zwang herrscht.

---

<sup>90</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 176.

<sup>91</sup> J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt a. M. 1973, S. 140 - 152.

<sup>92</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 176f.

## 2. 4 Wahrheit und Richtigkeit als Geltungsansprüche

In philosophischen Traditionen ist oft die Explikation der Wahrheitsbestimmung sehr eng mit »Vernünftigkeit« verbunden. Dies gilt auch für die Wahrheitsbestimmung Habermas'. Indem er Wahrheit in den Zusammenhang mit dem diskursiv ein- bzw. auflösbaren Geltungsanspruch einer Behauptung stellt, fasst er die Bedeutung der Vernünftigkeit in sprachpragmatischer Hinsicht — d. h. in Hinblick auf die kommunikative Verwendung sprachlicher Ausdrücke — auf und setzt Vernünftigkeit mit kommunikativer Rationalität gleich. Diese Vernünftigkeit lässt sich in Rekurs auf die Klassifizierung von verständigungsorientierten Sprechhandlungen insgesamt in vier Geltungsansprüchen darstellen: der Geltungsanspruch auf *Verständlichkeit* durch den Sprechakt im allgemeinen, der Geltungsanspruch auf *Wahrheit* durch den konstativen Sprechakt, der Geltungsanspruch auf *Richtigkeit* durch den regulativen Sprechakt und letztlich der Geltungsanspruch auf *Wahrhaftigkeit* durch den expressiven Sprechakt.<sup>93</sup>

Hierzu ist zuerst anzumerken, dass Verständlichkeit nicht explizit in den Kommunikationsmodus einbezogen wird, so dass der Geltungsanspruch auf Verständlichkeit anders als die anderen drei Geltungsansprüche behandelt werden muss. Während Verständlichkeit unter normalen Umständen als ein faktisch bereits eingelöster Geltungsanspruch für die Kommunikation vorausgesetzt wird, werden die anderen Geltungsansprüche erst in Kommunikationen erhoben und sie sind darauf angelegt, diskursiv oder nicht-diskursiv eingelöst zu werden: »Verständlichkeit stellt [...], solange eine Kommunikation überhaupt ungestört verläuft, einen faktisch schon eingelösten Anspruch dar«.<sup>94</sup> Daher ist Verständlichkeit eher als eine vorausgeschickte faktische Bedingung der Kommunikation denn als ein in der Kommunikation

---

<sup>93</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 137f.

<sup>94</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 139.

erhobener Geltungsanspruch anzusehen.

In diesem Zusammenhang ist zudem daran zu erinnern, dass auch der Geltungsanspruch auf Wahrhaftigkeit nicht darauf angelegt ist, diskursiv eingelöst zu werden. Er ist vielmehr in Handlungszusammenhängen einzulösen, weil mit dem expressiven Sprechakt nicht eine Behauptung über inneren Zustand des Sprechers gemacht, sondern ein eigenes Erlebnis desselben zur Sprache gebracht wird. In dieser Hinsicht nennt Habermas den Geltungsanspruch auf Wahrhaftigkeit einen nicht-diskursiven.

Diesen beiden Geltungsansprüchen auf Verständlichkeit und Wahrhaftigkeit gegenüber nehmen die anderen beiden Geltungsansprüche auf Wahrheit und Richtigkeit eine besondere Stellung in der Konsensustheorie ein, denn beide stehen »unter der Annahme der »Möglichkeit, dass sie erforderlichenfalls diskursiv eingelöst werden können«. <sup>95</sup> In Bezug auf diese Möglichkeit bezeichnet Habermas beide dann als diskursive Geltungsansprüche. Somit lässt sich der eigentümliche Charakter der Konsensustheorie der Wahrheit dadurch auszeichnen, »Wahrheit und Richtigkeit als diskursiv einlösbare Geltungsansprüche zu identifizieren, ohne zugleich die logischen Unterschiede, die zwischen theoretischen und praktischen Diskursen bestehen, zu verwischen.« <sup>96</sup> Der Akzent liegt hier eindeutig darauf, dass sowohl Wahrheit als auch Richtigkeit gleichermaßen als genuin diskursiver Geltungsanspruch statuiert werden, ohne dabei den einen Geltungsanspruch auf den anderen zurückzuführen. Diese Auffassung ist insofern bemerkenswert und von besonderer Bedeutung, als es zum einen nach wie vor Wahrheitskonzeptionen gibt, die entweder dazu führen, Richtigkeit den Boden zu entziehen, wie bei der empiristischen Wahrheitskonzeption, oder den genuinen Stellenwert von Richtigkeit unter der Annahme eines fragwürdigen Weltbezugs anzuerkennen, wie bei der transzendentalen Konzeption. Zum anderen gibt es noch den

---

<sup>95</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 139.

<sup>96</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 149.

kontextualischen Versuch, den universalen Geltungsstatus des Wahrheitsanspruchs zu bestreiten, was konsequenterweise den genuinen Status des Richtigkeitsanspruchs ebenso in Abrede stellt.

In der empiristischen Wahrheitskonzeption fungiert vor allem Gewissheit als ein entscheidendes Kriterium der Wahrheitsbestimmung; sie ist auch für die transzendente Wahrheitskonzeption, die auf die Kantische Philosophie zurückgeht, von elementarer Bedeutung. Zu unterscheiden sind beide voneinander jedoch durch verschiedene Operationsweisen: Während es in der transzendentalen Annahme um »Anspruch auf Objektivität der Gewissheitserlebnisse« geht, hat hingegen die empiristische Annahme eher »das Moment sinnlicher Gewissheit« zum Gegenstand.<sup>97</sup> Anders gesagt: Innerhalb des transzendentalen Ansatzes lässt sich Gewissheit nur im Zusammenhang mit denjenigen apriorischen Gesetzen gewinnen, aus denen allein die Objektivität der Erfahrungs- und Naturwelt erst hervorgehen kann; demgegenüber wird Gewissheit vom empiristischen Ansatz unmittelbar auf Erfahrungen (Wahrnehmungen und Beobachtungen) bezogen und folglich in sinnlicher Hinsicht aufgefasst. Außerdem trennt der transzendente Ansatz Richtigkeit von Wahrheit in der Weise, dass Richtigkeit nicht wie Wahrheit auf die Erfahrungs- und Naturwelt, sondern ausschließlich auf die intelligible bzw. moralische Welt bezogen wird, die ihrerseits den apriorischen Gesetzen des Freiheitsbegriffes unterworfen wird. Demgegenüber beschränkt die empiristische Annahme Wahrheit nur auf die Aussagenwahrheit und entzieht der Richtigkeit einer Norm den Boden, denn dem empiristischen Wahrheitsbezug auf sinnliche Gewissheit liegt die ontologische Voraussetzung einer objektiven Welt zugrunde, die von uns unabhängig und für uns alle identisch sein soll; und diese ontologisch-empiristische Annahme klammert von vornherein einen möglichen authentischen Bezug zu einer Norm aus.

Dem transzendentalen Ansatz wirft Habermas, wie schon erwähnt, die

---

<sup>97</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 151.

Verwechslung von Wahrheit und Objektivität vor. Zugleich kritisiert er, dass sich der Objektivitätsanspruch durch die Darstellung des Erfahrungsapriori, wie bei Kant, insbesondere angesichts des falliblen Vorbehaltes nicht aufrechterhalten lässt.<sup>98</sup> Nicht zuletzt ist der genuine Status von Richtigkeit bei diesem Ansatz mit der fragwürdigen Annahme von zwei je in sich geschlossenen Welten — Erfahrungswelt und moralischer Welt — verbunden. Dieses Konzept von zwei Welten ist die Folge besonderer metaphysischer Prämissen, an denen aber gegenwärtig keine philosophische Anschlussmöglichkeit zu finden ist.<sup>99</sup>

Am empiristischen Ansatz lässt sich der Korrespondenzgedanke zwischen Wahrheit und Referenz kritisieren, der sich aus der problematischen ontologischen Voraussetzung einer objektiven Welt ergibt. In diesem Zusammenhang weist Habermas darauf hin, dass der empiristischen Wahrheitskonzeption die Verwechslung von Gewissheit und Geltungsanspruch unterläuft. Die Unterscheidung beider macht er in Bezug auf unser normales Sprachspiel deutlich: Bei der Wahrnehmung, die dem Paradigma der Gewissheit zugrunde liegt, sage ich als das wahrnehmende Subjekt, dass ich Gewissheit *habe*; hingegen im Falle, dass ich mit anderen Subjekten meine Gewissheit teile, stelle ich zuerst eine Behauptung auf und erhebe dann den Geltungsanspruch dieser Behauptung: »Einen Geltungsanspruch erhebe ich, eine Gewissheit habe ich.«<sup>100</sup> Der Unterschied zwischen beiden liegt also darin, dass die Gewissheit allein für das wahrnehmende Subjekt in seinem unmittelbaren Bezug auf die Gegenstände gilt, während sich der Geltungsanspruch auf die intersubjektive Beziehung zwischen Subjekten

---

<sup>98</sup> Es lässt sich daran leicht zeigen, dass der universale Anspruch der klassischen Newtonschen Physik, den Kant transzendental-philosophisch zu begründen versuchte, in der modernen Physik nicht mehr geltend gemacht werden kann. Vgl. dazu T. McCarthy, a. a. O., 1989, S. 334.

<sup>99</sup> Die zwei unüberwindbar getrennten Welten folgen bei Kant aus dem metaphysischen Konzept des Vernunftvermögens, das in zweierlei Gebrauch der Vernunft bestehen soll. Das sich daraus ergebende Problem der Einheit der Vernunft – d. h. die Überbrückung zwischen zwei Welten – versuchte Kant spätestens in seiner dritten Kritik (Kritik der Urteilskraft) zu umgehen. Vgl. dazu J. Habermas, a. a. O., 1988<sup>9</sup>, S. 245 - 252.

<sup>100</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 140.

bezieht: »Von Gewissheitserlebnissen unterscheiden sich Geltungsansprüche durch ihre Intersubjektivität.«<sup>101</sup>

Was den Kontextualismus betrifft, muss der Zusammenhang von Wahrheit und Rechtfertigung deutlich werden. Mit dem linguistischen Paradigma steht fest, dass wir aus der Sprache nicht heraustreten können. Dies hat in Bezug auf den Wahrheitsbegriff zur Folge, dass die Wahrheit einer Aussage nicht mehr im Sinne der Korrespondenz mit etwas in der Welt, sondern vielmehr in Bezug auf die Rechtfertigung innerhalb eines zusammenhängenden Systems von Aussagen begriffen werden kann, was genauso auch für den Richtigkeitsbegriff gilt. Dieser Kohärenzaspekt hebt den internen Zusammenhang zwischen Wahrheit und Rechtfertigung hervor und macht den Wahrheitsbegriff in gewisser Hinsicht zum »Erfolgsbegriff«, der »davon abhängt, wie gut sich eine Aussage rechtfertigen läßt«.<sup>102</sup> Da dieser Kohärenzaspekt aber den Wahrheitsbegriff dem Rechtfertigungskontext unterwirft, klammert er andererseits den »Aspekt von unbedingter Geltung« aus, der ebenso einen wesentlichen Bestimmungsbestandteil von Wahrheit ausmacht und unserer Alltagsintuition nach kontextunabhängiger Wahrheitsgeltung entspricht.<sup>103</sup> Diesen Kohärenzaspekt bezieht Habermas unter anderem auf Rorty und fasst wie folgt zusammen: Rorty behandelt »den Alltagsrealismus als eine Täuschung« und erklärt den Versuch, eine kontextunabhängige wahre Aussage von einer kontextuell gerechtfertigten Aussage zu unterscheiden, für aussichtslos,<sup>104</sup> denn ihm zufolge verwenden wir für die rationale Rechtfertigung von Aussagen zwar Maßstäbe; allerdings sind die Ausgangsmaßstäbe eben kontextabhängig und müssen stets etwas *für uns* Bekanntes sein. So wird erklärt, warum wir das faktisch verfügende, kritische Lernenkönnen, nach dem wir die Maßstäbe aus guten Gründen verbessern können, nicht an eine alle Rechtfertigungskontexte überschreitende Idee der Wahrheit

---

<sup>101</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 140; vgl. S. 140 - 144.

<sup>102</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999 S. 247.

<sup>103</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999 S. 247; vgl. dazu S. 286ff.

<sup>104</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1999 S. 249f.

orientieren können.<sup>105</sup> Wahr ist demnach das, »was, weil ›für uns‹ gut ist, ›von uns‹ als gerechtfertigt anerkannt wird«. <sup>106</sup> Insofern eliminiert er den Wahrheitsbegriff »zugunsten einer kontextabhängigen epistemischen Geltung-für-uns« und plädiert dafür, dass »we hope to justify our belief to as many and as large audiences as possible«. <sup>107</sup> Dies aber führt konsequenterweise dazu, eine unbedingte Geltungsmöglichkeit von Wahrheit sowie Richtigkeit nicht nur in Frage zu stellen, sondern grundsätzlich auszuschließen.

Gegen das kontextualistische Rechtfertigungskonzept Rortys wendet Habermas zum einen ein, dass für eine möglichst weitgehende Ausdehnung der Rechtfertigungsgemeinschaft kein rationales Motiv besteht, weil nach der Eliminierung des Wahrheitsbegriffs ein normativer Bezugspunkt fehlt, »der erklären würde, warum sich ein Proponent um Zustimmung für ›p‹ *über die Grenze der eigenen Gruppen hinaus* bemühen soll«. <sup>108</sup> Zum anderen kritisiert Habermas, dass Rorty zur Erklärung des für uns gültigen Rationalitätsstandards, der schon für das Funktionieren der Rechtfertigungspraxis erforderlich ist, auf »die naturalistische Beschreibung der Menschen als Lebewesen« rekurriert, so dass Vernunft und Handeln dem Erfolg oder Misserfolg beim Zurechtkommen mit der Welt beigemessen und folglich hauptsächlich im instrumentalen und funktionalen Sinne aufgefasst werden. <sup>109</sup>

Entgegen der kontextualistischen Vermischung von Wahrheit und Rechtfertigung (Akzeptabilität) unterscheidet Habermas die beiden dadurch, dass er unter Wahrheit die Idealisierung der Rechtfertigungsbedingungen versteht. <sup>110</sup> Eine Aussage ist genau dann

---

<sup>105</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1999 S. 258.

<sup>106</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999 S. 268.

<sup>107</sup> R. Rorty, *Is Truth a Goal of Enquiry?* 1996, S. 298.

<sup>108</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999 S. 268.

<sup>109</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1999 S. 269.

<sup>110</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 256; und S. 288. Dabei versteht Habermas unter der Idealisierung der Rechtfertigungsbedingungen nicht die Idealisierung des Rechtfertigungsziels, sondern die der Form- und Prozesseigenschaften der Argumentation. Nach Habermas bestehen ideale Rechtfertigungsbedingungen in einer kontrafaktischen Gesprächssituation, die »Öffentlichkeit und Inklusion, gleichberechtigte Teilnahme, Immunisierung gegen äußere oder inhärente Zwänge sowie die

wahr, »wenn sie unter den anspruchsvollen Kommunikationsbedingungen rationaler Diskurse allen Entkräftungsversuchen standhält«. <sup>111</sup> Gleichzeitig insistiert Habermas darauf, dass die Diskurse in die Lebenswelt eingebettet sein müssen, so dass der Diskursbegriff der Wahrheit über diese Feststellung der diskursiven Einlösung hinaus dem realistischen Alltagskonzept der Wahrheit Rechnung tragen muss. Die alltägliche Redeweise verbindet schon Wahrheit insofern mit einer ontologischen Konnotation einer objektiven Welt, als wahre Sätze das identische und von unserer Beschreibung unabhängige ›Bestehen‹ bestimmter Sachverhalten ausdrücken: »Der Begriff der ›objektiven Welt‹ umfasst alles, was sprach- und handlungsfähige Subjekte ungeachtet ihrer Eingriffe und Erfindungen ›nicht selber machen‹, so dass sie auf Gegenstände referieren können, die sich auch unter verschiedenen Beschreibungen als dieselben Gegenstände identifizieren lassen. *Unverfügbarkeit* und *Identität* der Welt sind die beiden Bestimmungen von ›Objektivität‹, die sich aus der Erfahrung des ›Coping‹ erklären«. <sup>112</sup> Die besondere Stellung dieser unverfügbaren und einzigen objektiven Welt drückt Habermas im Zusammenhang von Rechtfertigung und Wahrheit aus:

»Deshalb ist die Frage nach dem internen Zusammenhang von Rechtfertigung und Wahrheit, der erklärt, warum wir im Lichte der verfügbaren Evidenzen einen unbedingten, über das Gerechtfertigte hinauszielenden Wahrheitsanspruch stellen dürfen, keine erkenntnistheoretische Frage. Es geht nicht um Sein und Schein. Aus dem Spiel steht nicht die richtige Repräsentation der Wirklichkeit, sondern eine Praxis, die nicht zusammenbrechen darf. In der kontextualistischen Beunruhigung verrät sich die Sorge um das reibungslose Funktionieren von Sprachspielen und Praktiken. Verständigung kann nicht funktionieren, ohne dass sich die Beteiligten auf eine einzige objektive Welt beziehen und damit den intersubjektiv geteilten öffentlichen Raum stabilisieren, von dem sich alles bloß Subjektive abheben kann. Die Unterstellung einer objektiven,

---

Verständigungsorientierung der Teilnehmer (also aufrichtige Äußerungen)« voraussetzt. Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 259.

<sup>111</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 289; und auch S. 259.

<sup>112</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 293; und S. 294.

von unseren Beschreibungen unabhängigen Welt erfüllt ein Funktionserfordernis unserer Kooperations- und Verständigungsprozesse.«<sup>113</sup>

Die Unterstellung einer objektiven Welt hilft dazu, die intersubjektiv geteilte Lebenswelt beständig zu machen. Dabei müssen wir aber in der Lebenswelt in Anbetracht der Unverfügbarkeit einer objektiven Welt mit Widerstand rechnen, was zum einen zur Unterscheidung von Wissen und Meinung in der Lebenswelt führt und zum anderen dazu, dass wir als handelnde Subjekte und auch Argumentationsteilnehmer das fallibilistische Bewusstsein beibehalten müssen. So bestimmt Habermas die Lebenswelt als »den rechtfertigungstranszendenten, aber im Handeln immer schon vorausgesetzten Maßstab«,<sup>114</sup>

Im Hinblick darauf ist die pragmatische ›Rückübersetzung‹ der Wahrheitsansprüche in die Lebenswelt zu klären. Mit dieser Rückübersetzung kann dann die ontologische Konnotation im pragmatischen Wahrheitsbegriff verständlich werden.<sup>115</sup> Um uns in der als einzig unterstellten ›Welt‹ zurechtfinden zu können, sind wir als vergesellschaftete und handelnde Subjekte stets auf Handlungsgewissheit angewiesen, die sich ihrerseits auf ›Wissen‹ im Unterschied zu Meinung stützt. Dabei können wir ein Wissen für wahr halten, solange entsprechende Handlungspraktiken reibungslos funktionieren. Wird aber Handlungsgewissheit in Praktiken partiell verunsichert, dann wird über das Für-wahr-Halten des in Frage stehenden Wissens gestritten. Dies veranlasst uns als Handelnde dazu, vorübergehend eine reflexive Haltung einzunehmen, um wieder ein die Handlungsgewissheit zurückgebendes Wissen zu erlangen. Unter der Orientierung an unbedingter Wahrheit, welche zur Unterstellung idealer Rechtfertigungsbedingungen führt, wird das Wissen hypothetisiert, und man versucht es zu verbessern, indem man seinen Wahrheitsanspruch

---

<sup>113</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 248f.

<sup>114</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 293; und vgl. S. 262f.

<sup>115</sup> Zu dieser Darstellung: Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 261 - 265; und S. 291 - 294.

durch rationale Argumentation, durch Angabe von Gründen nachprüft und sodann durch die Kraft des besseren Argumentes einen Konsensus erzielt. An diesem Punkt wird eine Fortsetzung der Argumentation aus der Innenperspektive nicht länger sinnvoll, da die Rückübersetzung des gerechtfertigten Wissens in die Wiederherstellung der Handlungsgewissheit in Bezug auf die Kraft des besseren Argumentes im Diskurs folgen kann. Diese Kraft bringt uns als Handelnde nämlich zum Wechsel der Perspektive: »Was aus der Innenperspektive der Teilnehmer an Argumentation Selbstzweck ist, wird aus der Außenperspektive handelnder Subjekte, die mit der Welt zurechtkommen müssen, ein Mittel zu anderen Zwecken.«<sup>116</sup> Demnach erhält das argumentativ entproblematisierte Wissen wiederum seinen Platz in einer gemeinsamen Lebenswelt, aus deren Sichtweise heraus wir an etwas in der unterstellten einzigen objektiven Welt anknüpfen. In diesem Kreisbild wird »die *pragmatische Rolle* einer janusköpfigen Wahrheit«<sup>117</sup> deutlich, die zwischen der Lebenswelt und dem Diskurs vermittelt: »Während ›Wahrheiten‹ in der Praxis Handlungsgewissheiten abstützen, liefern sie im Diskurs den Bezugspunkt für Wahrheitsansprüche.«<sup>118</sup>

Angesichts dieser *Einbettung der Diskurse in die Lebenswelt* lässt sich sagen, dass sich die pragmatischen Wurzeln der Wahrheitsorientierung, die zur Herauslösung aus allen alltäglichen Handlungskontexten und zur Unterstellung idealer Rechtfertigungsbedingungen nötig, auf den Realitätszwang der Alltagspraxis erstrecken; und zugleich Wahrheit eine rechtfertigungstranszendente ist, an der sich die Rechtfertigungspraxis mit dem Ziel der diskursiven Einlösung unbedingter Wahrheitsansprüche orientiert. Auf diese Weise verteidigt Habermas den unbedingten Wahrheitsanspruch gegen die kontextualistische Konsequenz. Außerdem weist diese Herangehensweise darauf hin, dass die Wahrheitskonzept Habermas' dem methodisch-kulturalistischen

---

<sup>116</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 292.

<sup>117</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 292.

<sup>118</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 255.

Wahrheitskonzept nahe steht, das später noch zu sprechen ist.

Aber anders als im Falle der Wahrheit verhält es sich mit der Richtigkeit bezüglich eines universalen Geltungsanspruchs. Wenn auch die Richtigkeit einer (moralischen) Norm und die Wahrheit einer Aussage den kognitiven Gehalt von »Rechtfertigung« zeigen und sich auf eine diskursive Einlösung und damit auf eine Rechtfertigungspraxis beziehen, unterscheidet sich doch Richtigkeit von Wahrheit dadurch, dass dem Richtigkeitsanspruch der für den Wahrheitsanspruch charakteristische Bezug zur objektiven Welt fehlt: »Moralische Überzeugungen scheitern nämlich nicht an der Resistenz einer von allen Beteiligten als identisch unterstellten objektiven Welt, sondern an der Unauflösbarkeit eines normativen Dissenses zwischen Gegenspielern in einer gemeinsamen sozialen Welt.«<sup>119</sup>

Diese fehlende ontologische Konnotation beim Richtigkeitsanspruch scheint auf dem ersten Blick die Abgrenzung einer rationalen Geltung von einer faktischen schwer zu machen, so dass der moralische Geltungsanspruch einem Relativismus ausgesetzt zu sein scheint. Hiermit drängt sich vor allem die Frage auf, ob und inwiefern moralische Überzeugungen dem Problem fehlender ontologischer Konnotation gewachsen sind.

Bevor er darauf antwortet, macht Habermas darauf aufmerksam, dass das posttraditionale Zeitalter eine zunehmende Vielfalt der Lebensformen, eine funktionale Differenzierung und Individualisierung der Gesellschaft und folglich eine radikale Veränderung der Lebensverhältnisse mit sich bringt, wobei diese wachsende Komplexität der Gesellschaft mit einem traditionellen und konkreten Gesellschaftsethos nicht mehr bewältigt werden kann. Mit Weltanschauungspluralismus und sich auflösendem Gemeinschaftsethos geht der zunehmende Bedarf an handlungstragenden Begründungen einher, weil man sich nicht mehr auf seine Traditionen verlassen kann.

---

<sup>119</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 295.

Diesen posttraditionalen Begründungsbedarf verbindet Habermas mit steigender Erwartung an moralische Urteile, die auf den Maßstab der Unparteilichkeit ausgerichtet ist. Dementsprechend konzipiert Habermas nicht eine konkrete Moralkonzeption über das Gute, sondern ein unparteiliches Verfahren, die Legitimität einer Norm zu beurteilen. So mündet nach Habermas die Grundfrage der Moral nicht in eine Anwendungs-, sondern in die Begründungsfrage, »wie interpersonale Beziehungen legitim geregelt werden können«.<sup>120</sup>

Moralkonflikte entstehen, wo eine normative Übereinstimmung unter sozialen Konfliktparteien fehlt. So muss ein normativer Konsens, der unter idealen Bedingungen diskursiv zu erzielen ist, derjenige sein, der von allen Konfliktparteien mit dissonanten Wertorientierungen als gerecht akzeptiert zu werden verdient. Der Richtigkeitsanspruch hat es also nicht mit dem Bestehen von Sachverhalten, sondern mit »Anerkennungswürdigkeit einer [...] Norm, die wir unserer Praxis zugrunde legen sollen«<sup>121</sup> zu tun. Dabei erhält zugleich die zwischen Konfliktparteien argumentativ erzielte Geltung einer Norm die »inklusive Natur«, die das Moment der Unbedingtheit beim Richtigkeitsanspruch aufweist: »Indem wir uns in moralischen Kontroversen am Ziel einer ›einzig richtigen Antwort‹ orientieren, unterstellen wir, daß sich die gültige Moral auf eine einzige, alle Ansprüche und Personen gleichermaßen einbeziehende soziale Welt erstreckt.«<sup>122</sup> Demnach besteht die Unbedingtheit des Richtigkeitsanspruchs in einer ideal gerechtfertigten Akzeptabilität, die sich nur aus einer die Bedürfnisse aller Personen gleichermaßen einbeziehenden moralischen Welt ergibt. An die Stelle der ontologischen Konnotation des Wahrheitsanspruchs tritt eine gemeinsam konstruierte Sozialwelt wohlgeordneter interpersonaler Beziehungen und gegenseitiger Einbeziehungen als dem intersubjektiven und normativen Bezugspunkt des Richtigkeitsanspruchs. In diesem normativen

---

<sup>120</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 302.

<sup>121</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 297.

<sup>122</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 300.

Zusammenhang mit einer konstruierten identischen Sozialwelt entsteht die Möglichkeit, moralische Lernprozesse auszuführen: Die streitenden Parteien gehen über die Schranke der eigenen Partei hinaus und beziehen »sich gegenseitig in eine gemeinsam konstruierte Welt derart (ein), daß sie ihre Konflikte im Lichte übereinstimmender Bewertungsstandards beurteilen und konsensuell lösen können.«<sup>123</sup> In diesem Sinne ist Richtigkeit rechtfertigungsimmanent, während Wahrheit rechtfertigungstranszendent ist.

Zusammenfassend ist somit festzustellen, dass sich Wahrheitsanspruch und Richtigkeitsanspruch auf unterschiedliche logische Bedingungen beziehen. Die Wahrheit einer Aussage drückt eine Tatsache als einen Teil der Wirklichkeit (»es gibt«) aus; und die Richtigkeit einer Norm stellt ihre legitime Geltung dar. Dementsprechend geht es in theoretischen Diskursen, in denen die Geltungsansprüche von Aussagen argumentativ eingelöst werden, um *Tatsachenfeststellungen*, während es in praktischen Diskursen, in denen die Geltungsansprüche von Normen diskursiv erzielt werden, um *Legitimierbarkeit* geht. Damit macht Habermas wiederum unterschiedliche *Gegenstände* und *Ergebnisse* der beiden Diskurse erkennbar. Gegenstände theoretischer Diskurse sind ihm zufolge »die in Handlungszusammenhängen einfach unterstellten Geltungsansprüche von Behauptungen«; demgegenüber sind die Gegenstände der praktischen Diskurse »die faktisch anerkannten Geltungsansprüche von Normen«. Was die Ergebnisse betrifft, können sich die Ergebnisse der theoretischen Diskurse »nicht gegen die Realität (Natur) selber, sondern nur gegen falsche Behauptung über die Realität«<sup>124</sup> richten; hingegen können die Ergebnisse der praktischen Diskurse zu einer kritischen Haltung gegenüber bestehenden sozialen Verhältnissen führen.

---

<sup>123</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 295.

<sup>124</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 149.

### 3. Wahrheit und Kommunikation

Bei den bisherigen Darstellungen ging es darum, zu zeigen, dass Habermas unter Wahrheit und Richtigkeit den diskursiv einlösbaren Geltungsanspruch kritisierbarer Behauptungen und Normen versteht. Zum Abschluss der Behandlung der Diskurstheorie möchte ich hier noch in Betracht ziehen, in welcher Beziehung die konsenstheoretisch bestimmte Wahrheit zum kommunikativen Handeln steht, um die Kontur der diskurstheoretischen Wahrheitskonzeption zu verdeutlichen.

Zunächst ist es eine kaum bestrittene Tatsache, dass das kommunikative Handeln in unserer Lebenspraxis und unserem Zusammenleben eine substantielle Rolle spielt. Wir verständigen uns einander — freiwillig oder gezwungen — ständig und handeln kommunikativ, damit unser (Zusammen)Leben überhaupt aufrechterhalten werden kann. Diese substantielle Rolle des kommunikativen Handelns ist so selbstverständlich, dass sie uns meistens beinahe unmerklich bleibt. Diese kulturell gewachsene Selbstverständlichkeit des kommunikativen Handelns gerät manchmal in Vergessenheit und dies sorgt wiederum für die irrtümliche Annahme, dass die Wahrheitsbestimmung im Sinne eines Selbstzwecks wahrgenommen wird. In Folge dieses Irrtums zieht man den trügerischen Schluss, dass, wenn es schon eine Beziehung zwischen Wahrheit und kommunikativem Handeln überhaupt gäbe, dann Wahrheit dem kommunikativen Handeln allein deswegen diene, weil sie eben als solche wahr sei.

Gegen eine solche ontologische Auffassung, Wahrheit bestehe als solche unabhängig vom kommunikativen Handeln, stellt die konsenstheoretische Auffassung fest, dass die Frage nach Wahrheit überhaupt nur im Rahmen des *kommunikativen Handelns* entsteht. Im allgemeinen funktioniert das kommunikative Handeln in Folge der reziproken Anerkennung von Geltungsansprüchen. Ein Konflikt oder eine Störung des kommunikativen Handelns entsteht aus dem Zweifel an einem normativ fungierenden Hintergrund-Konsensus. Um das

kommunikative Handeln weiter aufrechterhalten zu können, wird dann die Geltung dieses Hintergrundkonsensus thematisiert. Wird z. B. die Geltung einer Behauptung problematisch und dadurch das kommunikative Handeln gestört, dann wird sie im Diskurs thematisiert mit dem Ziel, eine intersubjektive Verbindlichkeit vermittelt des Zwangs des besseren Argumentes hervorzubringen. Eine in dieser Weise festgestellte Tatsache kann nunmehr als Konsensus das kommunikative Handeln begleiten. So besteht die eigentümliche Beziehung zwischen Wahrheit und kommunikativem Handeln in einem *internen* Zusammenhang: Das Gelingen des kommunikativen Handelns kann auf Wahrheit als reziprok anerkannter Geltung nicht verzichten, weil diese als ein normativer Bestandteil bzw. begleitender Konsensus des kommunikativen Handelns fungiert. Diesen internen Zusammenhang erläutert Habermas wie folgt:

»Ein Sprecher verbindet mit der Behauptung ›p‹ nicht nur (...) die Absicht, den Adressaten erkennen zu lassen, dass er ›p‹ für wahr hält und daß er ihn dies wissen lassen möchte. Statt des eigenen Gedanken ›p‹ möchte er ihm vielmehr die Tatsache, ›daß p‹, mitteilen. Der Sprecher verfolgt das illokutionäre Ziel, daß der Hörer nicht nur seine Meinung zur Kenntnis nehmen, sondern zur *selben* Auffassung gelangen, also seine Meinung *teilen* soll. Das ist aber nur auf der Grundlage der intersubjektiven Anerkennung des für ›p‹ erhobenen Wahrheitsanspruchs möglich. Der Sprecher kann sein illokutionäres Ziel nur in eins mit der Erfüllung der kognitiven Funktion der Sprechhandlung erreichen, nämlich damit, daß der Adressat seine Behauptung als gültig akzeptiert. Insofern besteht ein interner Zusammenhang zwischen gelingender Kommunikation und Tatsachendarstellung«<sup>125</sup>

Hiermit zeigt sich, dass die konsenstheoretische Wahrheitsauffassung wenig mit »Darstellungszweck«, sondern vielmehr mit »Kommunikationszweck« zusammenhängt, was ebenso für Richtigkeit gilt. Dieser interne Zusammenhang der Wahrheit mit der Kommunikation hebt Habermas' sprachpragmatische Wahrheitskonzeption von anderen

---

<sup>125</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 10.

Wahrheitskonzeptionen ab, die zwar unter dem Einfluss des »linguistic turn« stehen, aber trotzdem sich ausschließlich mit der semantischen Darstellungsfunktion der Sprache befassen. Zu diesen Wahrheitskonzeptionen zählt er unter anderem die seit G. Frege dominierende sprachanalytische Philosophie und bestimmte hermeneutische Richtungen — etwa H. G. Gadammers und M. Heideggers<sup>126</sup> —, denn ihm zufolge schenken die Sprachanalyse sowie die philosophische Hermeneutik dem sprachpragmatischen Moment der Wahrheitsbestimmung, d. h. dem internen Zusammenhang der Wahrheit mit der Kommunikation, nicht genügende Aufmerksamkeit.

Die sprachanalytische Orthodoxie setzt den Primat der Sprache auf die Darstellungsfunktion und versteht sich als Fortbildung der klassischen erkenntnistheoretischen Fragen im linguistischen Paradigma. So konzentriert sie ihre theoretische Anstrengungen auf die Analyse der Bedingungen für die Gültigkeit von Aussagesätzen durch die semantische Untersuchung derselben. Dabei geht die orthodoxe Version der Wahrheitssemantik bezeichnenderweise von der »unrealistischen Annahme« aus, »als stünden für alle, mindestens für alle assertorischen Sätze, Verfahren zur Verfügung, mit denen sich effektiv entscheiden läßt, ob die Wahrheitsbedingungen jeweils erfüllt sind oder nicht.«<sup>127</sup>

Als Alternative zur sprachanalytischen Orthodoxie findet Habermas M. Dummett besonders erwähnenswert, da dieser die analytische Wahrheitssemantik in kritischer bzw. sprachpragmatischer Hinsicht zu erweitern und zu revidieren versucht. Dummett bezieht sich zur Weiterführung der Wahrheitssemantik auf »den Unterschied zwischen der Kenntnis der Bedingungen, die einen Satz wahr machen, und den Gründen, die einen Sprecher berechtigen, einen Satz als wahr zu behaupten«.<sup>128</sup> In seiner Bedeutungstheorie macht er geltend, dass »die

---

<sup>126</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 12f.

<sup>127</sup> J. Habermas, a. a. O., 1987<sup>4</sup>, Bd.1, S. 424.

<sup>128</sup> J. Habermas, a. a. O., 1987<sup>4</sup>, Bd.1, S. 425. Vgl. M. Dummett, Ursprünge der analytischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1988, S. 29: »Auf der einen Seite bestimmt die Wahrheitsbedingung des Satzes gemäß der von Frege entwickelten und von Davidson umgestalteten Theorie den durch den Satz zum Ausdruck gebrachten Gedanken; auf

Bedeutung eines Satzes nur noch mittelbar mit der Kenntnis der Bedingungen für seine Gültigkeit, unmittelbar aber mit der Kenntnis von Gründen, die einem Sprecher objektiv zur Verfügung stehen«, erklärt werden kann.<sup>129</sup> Dieser Bedeutungstheorie beruht wiederum auf dem Grundgedanken, dass die Funktion der Sprache nicht nur auf der semantischen Ebene, sondern darüber hinaus auf der pragmatischen aufgefasst werden muss. Mit anderen Worten: Dummett versucht die Fregesche Theorie des Sinns und der Bedeutung (Bezug) durch eine »Untersuchung des *Gebrauchs* der Sprache im Kommunikationsprozeß« zu ergänzen, indem er den bei Frege unberücksichtigten sozialen Charakter der Sprache in die Wahrheitssemantik einschließt.<sup>130</sup> In diesem Zusammenhang wendet er gegen D. Davidsons Wahrheitskonzeption ein: »Davidson macht [...] den entgegengesetzten Fehler wie die Vertreter der Korrespondenz- oder der Kohärenztheorie der Wahrheit. Deren Irrtum lag in dem Versuch einer Erklärung der Wahrheit, bei der der Bedeutungsbegriff als bekannt vorausgesetzt wird, während diese beiden Begriffe zusammen erklärt werden müssen. Davidson dagegen macht den umgekehrten Fehler, indem er die Bedeutung zu erklären versucht und den Wahrheitsbegriff als bereits verstanden voraussetzt; doch um einen dieser beiden Begriffe angemessen zu erklären, müssen sie eben *zusammen* erklärt werden.«<sup>131</sup> Insofern weder Bedeutungsbegriff noch

---

der anderen Seite regelt sie gemäß Prinzipien, die von beiden Autoren mit Stillschweigen übergangen werden, den Gebrauch, der in der Unterhaltung mit anderen Sprechern von diesen Satz zu machen ist.«

<sup>129</sup> J. Habermas, a. a. O., 1987<sup>4</sup>, Bd.1, S. 425. Nach Habermas, a. a. O., 1999, S 88, bezieht sich Dummett zwar auf die Pragmatik des Sprachspieles von Wittgenstein, aber er akzeptiert nicht seine Gebrauchstheorie der Bedeutung, da »die Kenntnis der beobachteten Umstände, die Gewohnheit der Sprecher anzeigen, den Satz für wahr zu halten, (nicht) genügt«. So insistiert er darauf, dass »die Kenntnis der Wahrheitsbedingungen [...] sich auf die Kenntnis von Gründen (stützt), die sagen, warum diese gegebenenfalls erfüllt sind«.

<sup>130</sup> M. Dummett, a. a. O., 1988, S. 22f.: »Nachdem Frege eine deutlichen Unterscheidung getroffen hat zwischen Sinn und Kraft [...], gibt er sich damit zufrieden und beläßt es dabei, ohne den Versuch zu machen, eine detaillierte Erklärung einer der verschiedenen Kräfte zu geben. [...] Dabei ist es ausgeschlossen, seine Theorie des Sinns als eine von einer Theorie der Äußerungskraft abtrennbare Theorie zu sehen. Die Sätze einer Sprache könnten ihre jeweiligen Gedanken nicht ausdrücken, wenn sie nicht mit assertorischer Kraft geäußert werden könnten; denn nur weil sie so verwendet werden, darf man von ihnen sagen, daß sie Wahrheitsbedingungen haben.«

<sup>131</sup> M. Dummett, a. a. O., 1988, S. 29.

Wahrheitsbegriff als bereits begrifflich kristallisiert anzusehen sind, soll nach Dummett zur Lösung des Wahrheitsproblems die Analyse dieser beiden Begriffe, die aufeinander verweisen, bis zum Erlangen einer hinreichenden analytischen Erklärung derselben fortgesetzt werden. Auf diesem Weg erweitert Dummett die Wahrheitssemantik Davidsons zu einer verifikationistischen Auffassung.

Festzustellen ist, dass Dummett die Sprache nicht nur in der Darstellungsfunktion, sondern auch in der Kommunikationsfunktion thematisiert und dementsprechend die Wahrheitssemantik unter Bezugnahme auf den Zusammenhang »zwischen dem durch einen Satz ausgedrückten Gedanken und der mit seiner Äußerung verknüpften Kraft«<sup>132</sup> weiterzuführen versucht. Er weist darauf hin, dass die Darstellungsfunktion der Sprache ohne Zusammenhang mit der Kommunikation nicht zu erklären ist.<sup>133</sup> Wir kennen keine Wahrheitsbedingungen, die sich jenseits unserer Verstehbarkeit befinden würden. Die Möglichkeit, die Wahrheit und Falschheit eines Satzes zu wissen, können wir nämlich erst dann haben, wenn wir den Satz verstehen können. In diesem Zusammenhang betont Habermas ebenfalls:

»Einen Ausdruck verstehen heißt zu wissen, wie man sich seiner bedienen könnte, um sich mit jemandem über etwas zu verständigen. Wenn wir aber einen Satz allein im Hinblick auf die Bedingungen seiner Verwendung in rational akzeptablen Äußerungen verstehen können, muß ein interner Zusammenhang der Darstellungsfunktion der Sprache mit den Erfolgsbedingungen der Kommunikation bestehen.«<sup>134</sup>

Für Habermas besteht die kritische Stellung Dummetts gegenüber der

---

<sup>132</sup> M. Dummett, a. a. O., 1988, S. 22.

<sup>133</sup> In Hinblick auf den Primat der Sprache hält Dummett die folgende Fragestellung für unangemessen und falsch: »Language, it is natural to say, has two principle function: that of an instrument of communication, and that of a vehicle of thought. We are therefore impelled to ask which of the two is primary. Is it because language is an instrument of communication that it can also serve as a vehicle of thought? Or is it, conversely, because it is a vehicle of thought, and can therefore express thoughts, that it can be used by one person to communicate his thought to others?« M. Dummett, »Language and Communication«, in: ders., *The Seas of Language*, Oxford 1993, S. 166.

<sup>134</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 11.

sprachanalytischen Orthodoxie darin, dass die von ihm sprachpragmatisch erweiterte Wahrheitssemantik es nahe legt, das »Konzept der Gültigkeit eines Satzes« unabhängig vom »Konzept der Einlösung eines mit der Äußerung dieses Satzes erhobenen Geltungsanspruchs«<sup>135</sup> zu klären. Allerdings versteht Dummett seine sprachpragmatische Akzentuierung in der Wahrheitssemantik im Grunde als Weiterbildung der Fregeschen Theorie, die sich hauptsächlich auf erkenntnistheoretische Probleme beschränkt hat. Nach diesem Vorrang der erkenntnistheoretischen Fragestellungen, den Dummett mit der analytischen Philosophie teilt, werden dann praktische Fragestellungen in den Hintergrund zurückgedrängt.<sup>136</sup> Aus diesem Grund kritisiert Habermas, dass Dummett den internen Zusammenhang von Darstellung und Kommunikation in der Wahrheitstheorie nicht konsequent genug durchgeführt hat. Konsequent wäre, dass das Konzept der Einlösbarkeit der Geltungsansprüche nicht nur für deskriptive Sätze in theoretischen Fragen, sondern auch gleichermaßen für expressive und vor allem normative Sätze in praktischen Fragen geltend gemacht wird.

Einen solchen Vorrang der theoretischen Fragestellungen sieht Habermas außerdem bei der hermeneutischen Phänomenologie, die der Sprache eine welterschließende Funktion (Darstellungsfunktion) zuschreibt. Unter der hermeneutischen Rezeption der Diltheyschen Auffassung des Sinnverstehens über symbolische und kulturelle Gebilde und in Anschluss an die phänomenologische Beschreibungsmethode Husserls wendet sich Heidegger der sprachlichen Erschließung der Weltbilder zu, wobei es vor allem um eine existentielle Analyse des menschlichen Daseins in der Welt geht.<sup>137</sup> So erhält bei ihm die Wahrheitsfrage einen ontologischen Grundzug.

Zuerst hebt Heidegger die folgenden drei Thesen der traditionellen Wahrheitsauffassungen hervor: »1. Der ›Ort‹ der Wahrheit ist die

---

<sup>135</sup> J. Habermas, a. a. O., 1987<sup>4</sup>, S 424.

<sup>136</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 11.

<sup>137</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 82f.; und J. Habermas, a. a. O., 1985, S. 158 - 190.

Aussage (das Urteil). 2. Das Wesen der Wahrheit liegt in der ›Übereinstimmung‹ des Urteils mit seinem Gegenstand. 3. *Aristoteles*, der Vater der Logik, hat sowohl die Wahrheit dem Urteil als ihrem ursprünglichen Ort zugewiesen, er hat auch die Definition der Wahrheit als ›Übereinstimmung‹ in Gang gebracht.«<sup>138</sup> Angesichts dieser drei Thesen findet Heidegger die Wahrheitsbestimmung, die hier vor allem in der *adaequatio intellectus et rei* besteht, zwar allgemein vorherrschend, zugleich aber leer. Gegen die klassische Annahme gerichtet, nach der die *adaequatio intellectus et rei* als »Beziehungsganzes« schlichtweg vorausgesetzt wird, fragt er: »im Hinblick worauf stimmen intellectus und res überein?«<sup>139</sup> Diese Frage nach dem In-Hinblick-Worauf muss nach Heidegger in dem »Seinszusammenhang« beantwortet werden, »der dieses Ganze als solches trägt«.<sup>140</sup> In diesem Seinszusammenhang sieht Heidegger die Wahrheit einer Aussage (eines Urteils) darin, dass sie das Seiende »so« erschließt, »wie es an ihm selbst ist«.<sup>141</sup> Für ihn ist die Wahrheit also die Erschlossenheit des Daseins als das Seiende: »Die Erschlossenheit ist eine wesenhafte Seinsart des Daseins. *Wahrheit* »gibt es« nur, *sofern und solange Dasein ist*. Seiendes ist nur *dann* entdeckt und nur *solange* erschlossen, als überhaupt Dasein ist.«<sup>142</sup> Mit dieser Wesensbestimmung der Wahrheit als Daseinerschließung stellt Heidegger die sprachliche Erschließung »von grundbegrifflichen Strukturen des vorgängigen Selbst- und Seinsverständnisses, die der Sprachform als solcher innewohnen«, in den Vordergrund seiner hermeneutisch gewendeten Phänomenologie.<sup>143</sup> Phänomenologisch und hermeneutisch ist diese sprachliche Erschließung insofern, als es sich hier nicht um einen eher sekundären, wissenschaftlichen Eingriff des Verstehens, sondern primär um das »ursprünglichste Phänomen« der in

---

<sup>138</sup> M. Heidegger, »Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit«, in: ders., *Sein und Zeit*, Tübingen 1963<sup>10</sup>, S. 214.

<sup>139</sup> M. Heidegger, a. a. O., 1963<sup>10</sup>, S.216.

<sup>140</sup> M. Heidegger, a. a. O., 1963<sup>10</sup>, S. 216.

<sup>141</sup> E. Tugendhat, »Heideggers Idee von Wahrheit« (1969), in: G. Skirbekk (Hrsg.), *Wahrheitstheorien*, Frankfurt a. M. 1997, S. 435.

<sup>142</sup> M. Heidegger, a. a. O., 1963<sup>10</sup>, S. 226.

<sup>143</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 78.

der Sprachform innewohnenden Vorstruktur des Verstehens handelt und folglich das Verstehen von diesem »Sinnapriori des sprachlichen Weltbildes«<sup>144</sup> wenig nach prädikativer Art, vielmehr nach vorprädikativer Art ausgerichtet ist. Allein die vorprädikative bzw. hermeneutische Art des Verstehens, das die elementarste Vollzugsform des menschlichen Daseins ist,<sup>145</sup> kann also zur Erschließung der einer natürlichen Sprache eingeschriebenen grundbegrifflichen Artikulation der Welt führen.

Dieses semantische Interesse der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers an der Vorstruktur des Verstehens bzw. dem Sinnapriori des sprachlichen Weltbildes zieht eine philosophisch folgenreiche Konsequenz nach sich. Diese drückt unter anderem Tugendhat bei seiner Auseinandersetzung mit der Wahrheitsidee Heideggers aus: »Wenn nämlich jede Aussagenwahrheit über innerweltlich Seiendes relativ ist auf die geschichtlichen Horizonte unseres Verstehens, dann konzentriert sich jetzt das ganze Wahrheitsproblem auf diese Horizonte, und die entscheidende Frage müßte doch nun sein: in welcher Weise kann man auch nach der Wahrheit dieser Horizonte fragen, oder läßt sich die Wahrheitsfrage auf die Horizonte selbst nicht mehr anwenden?«<sup>146</sup> Mit diesen Fragen verweist Tugendhat auf das pluralistische Problem der Wahrheitsidee Heideggers, das sich daraus ergibt, dass dieser »das jeweilige Verstehen als Erschlossenheit schon an und für sich eine Wahrheit nennt«<sup>147</sup>.

Der pluralistische Sinn der Wahrheit und mithin die daraus folgende Preisgabe des universalistischen Sinnes der Wahrheit sind im Grunde darauf zurückzuführen, dass Heidegger »der Semantik der sprachlichen Weltbilder uneingeschränkt Vorrang vor der Pragmatik der Verständigungsprozesse einräumt«.<sup>148</sup> Diese Kritik gilt nach Habermas

---

<sup>144</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 83.

<sup>145</sup> Vgl. J. Grondin, Einführung in die philosophische Hermeneutik, Darmstadt 1991, S.121.

<sup>146</sup> E. Tugendhat, a. a. O., 1969, S. 444.

<sup>147</sup> E. Tugendhat, a. a. O., 1969, S. 444.

<sup>148</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 85 und auch dazu S. 84.

ebenso für die philosophische Hermeneutik Gadamer.<sup>149</sup> Zwar richtet Gadamer seine Analyse des Sinnverstehens nicht semantisch wie Heidegger, sondern pragmatisch auf die dialogische Verständigung zwischen Autor und Interpret. Dabei soll der hermeneutischen Klärung des intersubjektiven Verständigungsprozesses stets ein Konsensus zugrunde liegen, der durch gemeinsame Traditionen gestiftet ist. Das heißt, die hermeneutische Klärung setzt das Einverständnis zu einem faktischen und konkreten Konsensus in einem gemeinsamen Traditionszusammenhang als Vorverständnis voraus.<sup>150</sup> Hierzu bemerkt Habermas kritisch, dass der Hermeneutik kein Universalitätsanspruch zugesprochen werden kann, denn »wir können daher nur an jeweils einzelnen Traditionen, indem wir selbst dem umfassenden Traditionszusammenhang angehören, Kritik üben.«<sup>151</sup> Zudem hebt Habermas kritisch hervor, dass Gadamer trotz seiner pragmatisch ansetzenden Hermeneutik den Konsensus weniger im pragmatischen Sinne des durch den intersubjektiven Verständigungsprozess erhobenen und eingelösten Geltungsanspruchs, sondern eher im ontologischen Sinne des auf dem Boden eines gemeinsamen Traditionszusammenhang entstandenen Faktums aufgefasst hat. In dieser Hinsicht bezeichnet Habermas den hermeneutischen Zwang zum vorausgehenden Einverständnis in Form eines faktischen Konsensus als »eine ontologische Wendung«.<sup>152</sup> Also steht auch bei Gadamer die kommunikative Funktion der Sprache nicht im Mittelpunkt der

---

<sup>149</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1970, S. 358 - 366; ders., a. a. O., 1987<sup>4</sup>, S. 192ff.; und ders., a. a. O., 1999, S. 89 - 91.

<sup>150</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1987<sup>4</sup>, Bd. I, S. 192f.: »Gadamer spricht in diesem Zusammenhang von einem ›Vorgriff auf Vollkommenheit‹. Der Interpret muß unterstellen, daß der überlieferte Text, trotz seiner anfänglichen Unzulänglichkeit für den Interpreten, eine vernünftige, d. h. unter bestimmten Präsuppositionen begründbare Äußerung darstellt.« (S. 192) Angesichts dieser Voraussetzung sieht Habermas »eine merkwürdige *einseitige Wendung*« bei Gadamer's Auslegungsmodell des Verstehens, da dieses Modell nur die Möglichkeit einräumt, »daß das Interpretandum für uns vorbildlich ist, daß wir aus ihm etwas lernen können«, aber nicht die Möglichkeit mitrechnet, »daß der Autor von uns lernen könnte«. (S. 193)

<sup>151</sup> J. Habermas, a. a. O., 1970, S. 360. Zum Streit zwischen Gadamer und Habermas: vgl. J. Grondin, a. a. O., S.166 - 173.

<sup>152</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 90. Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1987<sup>4</sup>, Bd. I, S. 158.

hermeneutischen Klärung.<sup>153</sup>

Für Habermas besteht »die Achillesferse der gesamten hermeneutischen Tradition« darin, dass die hermeneutisch eigentümliche, »horizontale Annäherung verschiedener Deutungsperspektiven« das Versäumnis zur Folge hat, »in der vertikalen Dimension des Bezugs zur objektiven Welt Tatsachen zu erfassen«.<sup>154</sup> Dagegen konzentriert sich die orthodoxe analytische Tradition gerade auf das Problem der Tatsachendarstellung. Insofern scheinen die beiden Traditionen einen einander entgegengesetzten semantischen Gesichtspunkt zu vertreten. Hier weist Habermas darauf hin, dass Tatsachenfeststellung und Deutung — von dem semantischen Gesichtspunkt her gesehen — zwar in einer komplementären Beziehung stehen<sup>155</sup>, aber die Wahrheitsfrage allein unter dem semantischen Gesichtspunkt nicht erschöpfend darzulegen, sondern vor allem unter Bezugnahme auf einen internen Zusammenhang von Bedeutung und Geltung der Sprache aufzufassen ist. Damit wird klar, dass dieser interne Zusammenhang erst unter dem pragmatischen Gesichtspunkt der sprachlichen Kommunikation richtig zutage treten kann: »Der interne Zusammenhang zwischen der Bedeutung einer Äußerung und den Bedingungen ihrer rationalen Akzeptabilität ergibt sich aus einer pragmatischen Konzeption von Verstehen und Verständigung, wonach sich der illokutionäre Erfolg einer Sprechhandlung an den Ja-/Neineinstellungen zu kritischen Geltungsansprüchen bemisst.«<sup>156</sup> Unter diesem Aspekt hat Habermas die Wahrheitsfrage im Rahmen einer Theorie des kommunikativen Handelns zu explizieren und zu rekonstruieren versucht.

---

<sup>153</sup> So sagt Habermas, dass die philosophische Hermeneutik zwar »einen internen Zusammenhang von Bedeutungs- und Geltungsfrage« einsieht, aber unglücklicherweise die Identifizierung von Verständnis und Einverständnis nahe legt: »Eine symbolische Äußerung zu verstehen, heißt zu wissen, unter welchen Bedingungen ihr Geltungsanspruch akzeptiert werden könnte. Eine symbolische Äußerung zu verstehen, heißt aber *nicht*, ihrem Geltungsanspruch ohne Ansehung des Kontextes zuzustimmen.« ders., a. a. O., 1987<sup>4</sup>, Bd. I, S. 195.

<sup>154</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 77.

<sup>155</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 66.

<sup>156</sup> J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 96.

Abschließend ist noch zu erwähnen, dass Habermas in der kommunikativen Wahrheitsauffassung das Verhältnis von Handlung und Diskurs nahezu dualistisch zur Sprache bringt, wenn auch nur zum Zweck abstrakter Vereinfachung. Neuerdings bemüht er sich, wie bereits mehrmals angedeutet, in seiner Abhandlung »Wahrheit und Rechtfertigung« darum, dieses Problem zu beheben, indem er im Rahmen des kommunikativen Handelns das Funktionserfordernis der Wahrheit zum Kooperationszweck neben dem Kommunikationszweck hervorhebt. Trotzdem ist diese Bemühung um die Einbeziehung der Kooperation in die Kommunikation fragmentarisch und daher bleibt offen, wie Kooperation und Kommunikation methodisch in einen immanenten Zusammenhang gebracht werden können.

#### 4. Das methodisch-kulturalistische Wahrheitskonzept

In diesem Abschnitt möchte ich auf die soeben genannte Problematik des Verhältnisses von Handlung und Diskurs bzw. von Kooperation und Kommunikation eingehen. Diese Problematik möchte ich durch eine kurze Exposition des methodisch-kulturalistischen Wahrheitskonzepts erörtern. Zuvor werde ich die bisherigen Untersuchungen des Wahrheitsproblems in Hinblick auf das Resultat des »linguistic turn« kurz zusammenfassen. Danach werde ich darlegen, wie das Wahrheitsproblem im Lichte des methodischen Kulturalismus aufzufassen ist, der die handlungspragmatische Einsicht zugrunde liegt.

Die Frage nach Wahrheit ist zweifelsohne eine der zentralen Fragestellungen in der Philosophie, so dass man die abendländische Philosophiegeschichte unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzungen mit dem Wahrheitsproblem rekonstruieren kann. So gibt es verschiedene philosophische Positionen wie z. B. die

Korrespondenztheorie, die Redundanztheorie, die Kohärenztheorie, die performative Wahrheitstheorie, den Pragmatismus oder die Diskurstheorie. So wie viele Wahrheitspositionen in der philosophischen Tradition auch vorgestellt wurden, so erlebt das Wahrheitsproblem doch vor allem durch den »linguistic turn« eine paradigmatische Erneuerung in der Philosophie. Seitdem wird die Frage nach Wahrheit nicht mehr mit der ontologischen Seinsfrage in Zusammenhang gebracht, sondern sie wird vielmehr als ein auf die Sprache bezogenes Problem aufgefasst. Durch die Weiterführung des Grundgedankens des »linguistic turn« tritt ferner die Erkenntnis zutage, dass das Wahrheitsproblem nichts anderes als ein Problem ist, das aus der Notwendigkeit der Kooperation sprechender und handelnder Menschen hervorgeht.

Vor dem »linguistic turn« wurde Wahrheit nicht selten oder sogar geläufig als Übereinstimmung einer Äußerung mit der Wirklichkeit aufgefasst. Zu einer derartigen wahrheitstheoretischen Position gehören z. B. die Abbild-, die Korrespondenz- oder auch die Adäquationstheorie. Sie gehen von der erkenntnistheoretischen Voraussetzung aus, dass es Dinge der Natur oder Welt an sich — d. h. vom erkennenden Subjekt unabhängig — gebe. Nach dieser Voraussetzung erhält Wahrheit als die Übereinstimmung mit der an sich bestehenden Wirklichkeit einen ontologischen Charakter und beansprucht absolute Geltung. Dabei lässt sich ein solcher absoluter Anspruch auf die Tradition der jüdisch-christlichen Glaubensbekenntnisse zurückführen, dem zufolge die menschenunabhängige Wirklichkeit von einem absoluten Gott geschöpft sei.

Der Grundirrtum einer derartigen ontologischen und absoluten Wahrheitsposition liegt in der Annahme, dass eine Aussage genau die Wirklichkeit abbilde, so dass man beide ohne weiteres unmittelbar miteinander vergleichen könne. Allerdings ist sowohl ein Abbilden als auch ein unmittelbares Vergleichen immer nur dann möglich, wenn die abzubildenden oder zu vergleichenden Sachen zu derselben Kategorie gehören. Dagegen ist eine Aussage nicht nur nicht Ding oder Ereignis als solches, sondern bringt lediglich einen bestimmten Sachverhalt über ein

Ding oder ein Ereignis zum Ausdruck. Das heißt, beide gehören nicht zu derselben Kategorie. Aus diesem Grund laufen alle ontologischen Wahrheitspositionen — z. B. die Korrespondenz-, die Abbild- oder Adäquationstheorie — von der Sache her auf eine *petitio principii* hinaus.

Demgegenüber wird seit dem »linguistic turn« Wahrheit erst im Sinne der Aussagewahrheit, nicht mehr der Seinswahrheit begriffen: es handelt sich nicht um die Wahrheit eines Dinges oder Ereignisses, sondern immer um die Wahrheit eines sprachlich artikulierten Sachverhaltes. Dies betrifft auch den geläufigen Irrglauben über den Wahrheitswert der Wahrnehmung. Wenn jemand den Wahrheitswert einer Wahrnehmung behauptet, dann läuft dies auf den »Trugschluss des Homunculus«<sup>157</sup> hinaus. Die Wahrnehmung eines Dinges oder eines Ereignisses kann nämlich weder wahr noch falsch sein, sondern allein die Aussage über die Wahrnehmung kann als wahr oder falsch bewertet werden. Das Entsprechungsverhältnis von wahrer Aussage und wirklichem Sachverhalt ist daher nur ein Scheinproblem.

Wichtig ist hier, dass ein Sachverhalt dann für wirklich zu halten ist, wenn die ihn zum Ausdruck bringende Aussage als wahr anzuerkennen ist.<sup>158</sup> Der Umstand, dass viele Wahrheitstheorien nicht auf der Definitionsreihe von der Wahrheit zur Wirklichkeit, sondern umgekehrt von der Wirklichkeit zur Wahrheit bestehen, hängt insbesondere damit zusammen, dass ihnen die handlungspragmatische Einsicht fehlt. Diese fehlende Einsicht führt zu einem sehr verbreiteten Fehlschluss, Wahrheit sei ein Selbstzweck.

Wie grundlegend die handlungspragmatische Einsicht zur Lösung des Wahrheitsproblems ist, zeigt P. Janich in seinen Auseinandersetzungen mit der semantischen Wahrheitsdefinition A. Tarskis und mit den Wahrheitstypen nach dem Logischen Empirismus sowie dem Kritischen

---

<sup>157</sup> P. Janich, *Was ist Wahrheit?* München 1996, S. 33.

<sup>158</sup> Vgl. W. Kamlah und P. Lorenzen, *Logische Propädeutik: Vorschule des vernünftigen Redens*, Mannheim 1973, S. 138.

Rationalismus auf. Zunächst spricht er der semantischen Wahrheitsdefinition Tarskis, »Die Aussage ›Schnee ist weiß‹ ist wahr genau dann, wenn Schnee weiß ist«,<sup>159</sup> ein Verdienst um einen theoretischen Fortschritt der Wahrheitsauffassung zu, denn Tarski differenziert zwischen den zwei sprachlichen Ebenen — d. h. der objektsprachlichen Ebene auf der einen und der metasprachlichen auf der anderen Seite — und verlagert das Wahrheitsproblem auf die letztere Ebene. Damit wird der Irrtum ausgeschlossen, eine faktisch erfolgte Zustimmung einer Sprechergruppe mit einer begründeten wahren Aussage zu verwechseln. Jedoch stellt Janich kritisch fest, dass die Wahrheitsdefinition Tarskis stillschweigend auf die Annahme hinausläuft, eine angemessene Wahrheitsdefinition sei ohne Bezug auf ein Wahrheitskriterium möglich und erfülle so schon den Anspruch auf die Wahrheitserklärung.<sup>160</sup> Fragt man z. B. nach dem Wahrheitswert der Aussage ›Romeo liebt Julia‹, dann kann nur derjenige, der den mentalen Zustand von Liebe und Nichtliebe bereits kennt und auch zwischen beiden unterscheidet, in der Lage sein, den Wahrheitswert der Aussage zu beurteilen: Man muss diese Unterscheidung bereits in seiner Alltagswelt gelernt und sich angeeignet haben. Folglich liegt es auf der Hand, dass eine Wahrheitsdefinition allein nicht hinreichend für die Beurteilung der Wahr- und Falschheit einer Aussage ist, sondern ein Unterscheidungskriterium dafür erforderlich wird. Hier verweist Janich zu Recht darauf, dass das Wahrheitsproblem nicht allein durch die Wahrheitsdefinition, sondern nur durch die Ankoppelung derselben an das Wahrheitskriterium zu lösen ist.

Dabei lässt sich die Wahrheitsdefinition vom Wahrheitskriterium folgendermaßen unterscheiden: die Wahrheitsdefinition beantwortet die Frage, was es bedeutet, dass eine Aussage wahr ist; demgegenüber hat es das Wahrheitskriterium mit der Frage zu tun, wie man wissen kann, dass eine Aussage wahr ist. Wie oben bereits angedeutet, ist diese Wie-Frage

---

<sup>159</sup> A. Tarski, »Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik«, in: G. Skirbekk (Hrsg.) *Wahrheitstheorien*, Frankfurt a. M. 1996<sup>7</sup>, S. 143.

<sup>160</sup> Vgl. P. Janich, a. a. O., 1996, S. 47.

auf diejenigen Unterscheidungsleistungen zurückzuführen, die in lebensweltlichen Handlungszusammenhängen zu lernen sind. Das Wahrheitskriterium ist also mit der Frage nach einer Methode verbunden, mit deren Hilfe man feststellen kann, ob eine Aussage wahr ist.

Was den Logischen Empirismus und den Kritischen Rationalismus betreffen, haben beide die wissenschaftlichen Wahrheitstypen ausschließlich auf die logische Wahrheit und die wissenschaftliche Erfahrung beschränkt.<sup>161</sup> So hat insbesondere der Logische Empirismus vergeblich versucht, die Mathematik als nicht-empirische Grundlagendisziplin auf die Logik zu reduzieren und die Naturwissenschaften strikt durch empirische Kontrollierbarkeit zu definieren. Allerdings, dass alle faktisch gegebenen Wahrheitstypen von Wissenschaften auf diese beiden Typen beschränkt werden, ist nicht nur als eine verkürzte, sondern auch als schlicht inadäquate Erklärung von Wahrheit zu bewerten. Im Gegensatz dazu zeigt Janich mit dem methodisch-kulturalistischen Wahrheitskonzept, wie vielfältig die Wahrheitstypen sein können.<sup>162</sup>

Zuerst verweist er darauf, dass der Logische Empirismus und der Kritische Rationalismus die handlungspragmatische Einsicht völlig übersehen haben. Naturwissenschaften können nämlich ohne technische, poetische Handlungen der Wissenschaftler überhaupt nicht zustande kommen; ebenso können sie auch nicht betrieben werden ohne Einhalten der Normen, der definitorischen Festlegung der Terminologie und der Funktionskriterien der Experimente. So weisen die beiden Wissenschaftstheorien sowohl ein poetisches Defizit als auch ein normatives auf, was man insgesamt als das Defizit des handlungspragmatischen Aspekts von Wissenschaften bezeichnen kann.<sup>163</sup> Das heißt, jede prototypische Handlung von Wissenschaftlern kann nicht von Anfang an schon wissenschaftliche Handlungen

---

<sup>161</sup> Vgl. P. Janich, a. a. O., 1996, S. 68f.

<sup>162</sup> Vgl. P. Janich, a. a. O., 1996, S. 82 - 95.

<sup>163</sup> Vgl. P. Janich, a. a. O., 1996, S. 73.

ausmachen, sondern sie muss sich vielmehr erst aus vor- und außerwissenschaftlichen Handlungen in der Lebenswelt heraus entwickeln. Dieser handlungspragmatische Aspekt macht deutlich, dass es eine Vielfalt von vor- und außerwissenschaftlichen Handlungen in der Lebenswelt gibt, so dass die Wahrheitskriterien und mithin auch die Wahrheitstypen in den Wissenschaften vielfältig sein müssen. Dementsprechend finden sich in den Wissenschaften auch tatsächlich verschiedene Typen von Wahrheiten. Diese reichen beispielsweise vom logischen Wahrheitstyp, vom geometrischen bzw. arithmetischen über den messenden, experimentierenden und beobachtenden Wahrheitstyp von Naturwissenschaften bis zum auf gesellschaftliche Handlungen bezogenen praktischen und verstehenden Wahrheitstyp von Kulturwissenschaften.

Alle wissenschaftlichen Methoden und Geltungskriterien sind letztlich aus der Lebenswelt hervorgegangen, und allein dort finden sie auch ihre Fundamente und Zwecke. Insofern sind Wahrheitskriterien und Wahrheitstypen auf menschliche Handlungen in der Lebenswelt zurückzuführen. Das heißt, lebensweltliche Wahrheit geht wissenschaftlicher Wahrheit methodisch voraus. So wie lebensweltliche Wahrheit auf gelungenen und erfolgreichen Handlungen in der Lebenswelt beruht, so ist wissenschaftliche Wahrheit als das Resultat gelungener und erfolgreicher wissenschaftlicher Handlungen, d. h. als das Produkt einer Hochstilisierung lebensweltlicher Wahrheit, zu verstehen. Demnach können wir Wahrheit im Sinne des Gelingens und Erfolgs von Handlungen (einschließlich des Gelingens und Erfolgs von sprachlichen Handlungen) begreifen.

Diese Wahrheitsauffassung wird vom methodischen Kulturalismus<sup>164</sup> vertreten. Dem methodisch-kulturalistischen Wahrheitskonzept liegt der Gedanke zugrunde, dass die nach dem »linguistic turn« zum zentralen Gegenstand gewordene Sprache — anders als bei der sprachanalytischen

---

<sup>164</sup> Vgl. D. Hartmann und P. Janich (Hrsg.), *Methodischer Kulturalismus: Zwischen Naturalismus und Postmoderne*, Frankfurt a. M. 1996; und *die kulturalistische Wende: Zur Orientierung des philosophischen Selbstverständnisses*, Frankfurt a. M. 1998.

Tradition der Wahrheitstheorien — auch eine menschliche Handlung und mithin eine Kulturleistung ist.<sup>165</sup> So wie die Sprache eine Kulturleistung ist, so ist die Rede über den Wahrheitswert einer Rede selbst auch eine Kulturleistung, und zwar eine generelle. Also stellt Wahrheit im Grunde nichts anderes als eine Kulturleistung dar.

Da die Rede nun eben eine Handlung ist, kann sie erfolgreich sein oder auch Misserfolg haben. Zum Erfolg der Rede ist nötig, dass die Hörer sie zuallererst verstehen können. Dabei kann es viele Arten des Verstehens geben, genauso wie es viele Redensweisen wie Witze, Diskussion, Drohung, Begrüßung usw. gibt. Um besonders einer Äußerung einen Prädikator »wahr« zusprechen zu können, muss sie mindestens zwei Forderungen erfüllen: Zum einen muss diese Äußerung sprachlich explizit artikuliert sein, zum anderen muss sie den Anspruch auf eine gemeinsame Zustimmungsfähigkeit erfüllen. Erfüllt eine Äußerung diese beiden Forderungen und ist sie als eine wahre Äußerung anerkannt, dann ist noch zu fragen, welchem Zweck diese wahre Äußerung dient. Wenn eine Äußerung wie z. B. »das Rauchen ist besonders für Kinder gesundheitsschädlich« in einer Sprechergruppe generell als wahr anerkannt wird, so fordert diese Äußerung jedes Mitglied dieser Sprechergruppe dazu auf, dementsprechend zu handeln — z. B. keine Zigaretten an Kinder zu verkaufen oder keine Zigarettenwerbung im Kinderprogramm des Fernsehens zu senden. Das zeigt, dass wahre Äußerungen aufgrund gemeinsamer Anerkennung einen handlungsleitenden und lebensformenden Aufforderungscharakter im zwischenmenschlichen Handeln bzw. im Zusammenleben haben.<sup>166</sup> Dieser Aufforderungscharakter der Wahrheit, mithin der Richtigkeit, macht deutlich, wie falsch es ist, der Wahrheit einen Status des Selbstzwecks zuzusprechen oder sie als Produkt einer Abbildung einer an sich seienden und von uns unabhängige Wirklichkeit aufzufassen. Anders gesagt, in methodisch-kulturalistischer Hinsicht heißt eine wahre

---

<sup>165</sup> Vgl. P. Janich, a. a. O., 1996, S. 123.

<sup>166</sup> Vgl. P. Janich, a. a. O., 1996, S. 112.

Äußerung oder Rede so viel wie die sprachliche Explikation einer gelungenen Handlung, welche wiederum als Mittel zum Zweck des Gelingens sowie Erfolgs gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Kommunikation und Kooperation dient. Also stellt sich Wahrheit nicht als diejenige Voraussetzung dar, welche bereits vor einer gelungenen Handlung vorgegeben ist, sondern sie drückt vielmehr die in der Lebenswelt erfolgreichen Handlungen in der sprachlichen Explikation aus.

Eine wahre Äußerung fordert Begründung. Aber der Begründungsversuch kann sich bei einer Äußerung erübrigen, wenn diese problemlos zu verstehen und als solche anzuerkennen ist. Sie unterliegt erst dann einer Begründungspflicht, wenn ein Einwand gegen ihre Wahrheit mit denjenigen Gründen erhoben wird, die mit dem Erfolg von Handlungen oder mit gelungenen Lebensbewältigungen zusammenhängen. In diesem Fall muss der Proponent bzw. der Opponent die betreffende Äußerung mit Argumenten zu begründen bzw. zu widerlegen versuchen. Dabei muss das Begründens- oder Widerlegensverfahren für jeden Teilnehmer nachvollziehbar ausgeführt werden. Diese Nachvollziehbarkeit des Argumentierens kann durch den strikten Einhalt der folgenden Argumentationsregeln gewährt werden: die für das Argument eingesetzten sprachlichen Mittel müssen genau verstehbar sein, die erkannte terminologische Verschiedenheit muss beseitigt werden und die Argumentationsfolge muss methodisch richtig sein. Nicht zuletzt muss jeder Teilnehmer mit Wahrhaftigkeit auf die Argumentation eingehen, denn der Zweck der Argumentation besteht darin, Wahrheit zu ermitteln und folglich gemeinsame Handlungsorientierung für die Lebensbewältigung zu gewinnen. Aus diesem Zweck der Argumentation ergibt sich ferner, dass jeder Teilnehmer an der Argumentation gleichberechtigt beteiligt sein können muss und andere Teilnehmer nicht als Mittel zu eigenen Zwecken benutzen darf. Diese Gleichberechtigung der Argumentationsteilnehmer

dient wiederum als Mittel zum Gelingen der Kommunikation.<sup>167</sup> Ein Argumentationsverfahren nach diesen Regeln, d. h. den »idealisierten Argumentationsgängen zur Begründung oder Widerlegung«<sup>168</sup>, wird terminologisch als »Diskurs« bezeichnet.

Wenn man aber das Begründungs- oder Widerlegungsverfahren angesichts einer in Frage gestellten Äußerung oder Rede allein auf der diskursiven Ebene rekonstruiert, dann sieht man sich unvermeidlich mit dem Anfangsproblem, d. h. mit der Legitimationsfrage des ersten Argumentationsschrittes, konfrontiert.<sup>169</sup> Ohne ein gesichertes Fundament für das Argumentieren kann eine Wahrheitstheorie leicht dem Verdacht eines Relativismus ausgesetzt werden. Ein solches Fundament zur Lösung des Anfangsproblems ist freilich vom diskurstheoretischen Verfahren wie bei Habermas schwerlich zu erwarten, denn dieses Verfahren trägt der handlungspragmatischen Einsicht unzureichend Rechnung, der zufolge die lebensweltlichen Handlungen für die Lebensbewältigungen den Ausgangs- und zugleich den Endpunkt der Wahrheit darstellen. Das heißt, die Begründung oder Widerlegung einer Aussage muss sich im Grunde auf den Zweck des Gelingens der Kommunikation richten, die gelingende Kommunikation dient ihrerseits wiederum dem Erfolg der kooperativen Handlungen. Wird man sich darüber im klaren, dass unsere Aussagen bzw. unser Wissen schließlich handlungstragende Funktion in unserer Lebenswelt haben, so kann man im Hinblick auf die Lösung des Anfangsproblems feststellen, dass der Diskurs zur Begründung oder Widerlegung eines bestimmten Wissens immer die Kohärenz der in der Lebenswelt schon eingeübten Praxen voraussetzt. Solche Praxen sind nichts anderes als die bereits erreichten generellen Kulturleistungen, mithin unsere Lebensgrundlagen, und stellen sich damit als das sichere Fundament für einen Argumentationsanfang heraus. Diesen methodisch-kulturalistischen Ausgangspunkt führt Janich folgendermaßen aus:

---

<sup>167</sup> Vgl. P. Janich, a. a. O., 1996, S. 126.

<sup>168</sup> P. Janich, a. a. O., 1996, S. 114.

<sup>169</sup> Vgl. P. Janich, a. a. O., 1996, S. 116f.

»Wahre Meinungen verdanken sich Begründungen, deren *Begründungsanfänge* den Adressaten der Begründung zur Entscheidung auffordern, sich *an* bestimmten *Praxen* zu *beteiligen*. Sie sind kultürlich, aber nicht beliebig, da nicht beliebig über die eigene historische Situation, Bedürfnisabhängigkeit, Verfügbarkeit von Mitteln und Angewiesenheit auf andere Menschen verfügt werden kann.«<sup>170</sup>

Begreift man Wissen in methodisch-kulturalistischer Hinsicht als Handlungswissen zwecks Gelingens und Erfolgs von Handlungen für die Lebensbewältigung und folglich den Diskurs der Begründung oder Widerlegung des Wissens als Hochstilisierung der erreichten generellen Kulturleistungen, dann kann man Wahrheit schließlich darin sehen, handlungsleitende und lebensformende Erkenntnisse sprachlich zu ermitteln.

---

<sup>170</sup> P. Janich, »Kulturalistische Erkenntnistheorie statt Informationismus«, in: D. Hartmann und P. Janich (Hrsg.), *Methodischer Kulturalismus: Zwischen Naturalismus und Postmoderne*, Frankfurt a. M. 1996, S. 155.

## **Zweiter Teil.**

### **Der Begriff der Richtigkeit**

## **Kapitel III. Moralität und Sittlichkeit**

### 1. Moralität bei Kant

#### 1.1 Auflösung der traditionellen Moralvorstellungen

In vielen traditionellen Gemeinschaften dienen tradierte mythische Erzählungen, in denen oft bestimmte religiöse Inhalte im Mittelpunkt stehen, vornehmlich als Orientierungszentrum für gemeinsame Identitätsbildungen und -bewahrungen.<sup>1</sup> Sie enthalten aufgrund ihrer besonders symbolträchtigen Sprache und auch ihrer existentiell grundlegenden Themen eine außergewöhnliche emotionale Wirksamkeit, unter Umständen den Angehörigen einer Gemeinschaft gemeinsame Gefühlseinstellungen und Handlungsmuster zu verschaffen. So übernehmen viele mythische bzw. religiöse Erzählungen die Funktion, die Angehörigen einer Gemeinschaft an eine kollektive Identität zu binden und zugleich das Fortbestehen dieser Identität zu sichern. Eine solche kollektive Identität trägt zum einen zur unverzichtbaren Handlungskoordination bei der gemeinsamen Lebensbewältigung bei; zum anderen grenzt sie sich von fremder Identität ab, um die darauf beruhende Gemeinschaft vor tatsächlicher oder potenzieller Bedrohung durch Fremde bewahren zu können.

Diese kollektive Identität in einer Gemeinschaft bildet den »Horizont der moralischen Welt«<sup>2</sup>, der den Angehörigen dieser Gemeinschaft als unverzichtbare Basis des Zusammenlebens dient. Ohne diesen Horizont

---

<sup>1</sup> Vgl. u. a. O. Schwemmer, »Kulturelle Identität und moralische Verpflichtung«, in: L. Honnfelder (Hrsg.), *Sittliche Lebensform und praktische Vernunft*, Paderborn 1992, S. 97ff.

<sup>2</sup> Vgl. Ch. Taylor, »Ursprünge des neuzeitlichen Selbst«, in: ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Frankfurt a. M. 2002, S. 271.

können sich die vormodernen Menschen in der Lebenswelt schwer zurechtfinden. Innerhalb dieses Horizontes und aufgrund der kollektiven Identität haben sie gemeinsame Hintergrundüberzeugung darüber, worauf es in ihrem Leben und Zusammenleben ankommt, und verfügen über gemeinsam geteilte Einstellungen für ein gutes Leben und dafür, welche Handlungen moralisch verpflichtend sind und welche nicht. So sind in der traditionellen Gemeinschaft die Gehalte moralischer Verpflichtungen sehr eng mit Vorstellungen des guten Lebens verbunden.

Diese enge Verbundenheit ist nicht derart aufzufassen, dass sich moralische Verpflichtungen und gutes Leben überschneiden. Vielmehr sind moralische Verpflichtungen erst unter Bezugnahme auf eine Einstellung von gutem Leben auszumachen. Das heißt, diese moralischen Verpflichtungen haben ihre verbindliche Geltungskraft hauptsächlich in einer Gemeinschaft, in der ihre Angehörigen aufgrund ihrer kollektiven Identität eine bestimmte Einstellung über gutes Leben gemeinsam akzeptieren und miteinander teilen. Folglich sind Fremde oder Andere außerhalb dieser Gemeinschaft schlichtweg nicht als Adressaten dieser moralischen Verpflichtungen anzusehen. Nimmt man z. B. Gerechtigkeit und Solidarität als wichtige moralische Verpflichtungen in einer Gemeinschaft an, so gelten gleiche Achtung und solidarische Verantwortung für die Angehörigen dieser Gemeinschaft untereinander, aber nicht für Andere oder Fremde.

In der traditionellen Gemeinschaft bieten mythische sowie religiöse Weltbilder den Menschen Einsichten in gutes Leben und dementsprechende Handlungsorientierung an. In der traditionellen Gemeinschaft kennt man selten den Zustand einer Identitätskrise, in der man nicht mehr weiß, woran man Bedeutung messen soll. Andererseits führt die sich daraus ergebende Einbettung der moralischen Verpflichtungen in gutes Leben aber dazu, dass die traditionelle Moral im Grunde nur partikulare Geltung beanspruchen kann, die mehr oder weniger in der sozialen und historischen Besonderheit einer bestimmten Gemeinschaft begründet ist. Traditionelle Moral ist daher generell in

einem sehr breiten Sinne als Sittenmoral zu bezeichnen, die unmittelbar auf einer bestimmten Lebensform beruht. Als ein bekanntes Beispiel dafür ist Sexualmoral zu nennen.<sup>3</sup>

Ideen- oder philosophiegeschichtlich geht die Auflösung dieser traditionellen Moralvorstellung mit dem Zerfall mythischer Weltbilder und dem Untergang religiöser Autorität im öffentlichen Raum einher, beginnend mit dem Zeitalter der Aufklärung. Dieser Wandel »vom Mythos zum Logos« tritt bekanntlich vor dem Hintergrund der umfassenden neuzeitlichen Veränderungen auf, welche die verschiedenen Bereiche vom Religiösen, Wissenschaftlichen, Politischen, Gesellschaftlichen und auch Ökonomischen umfassen. Für den vorliegenden Zusammenhang gilt unsere Augenmerk dem Begriffswandel der Identität: dem Wandel von der traditionellen kollektiven zur modernen individuellen Identität.<sup>4</sup>

Mit der Etablierung der modernen Gesellschaft seit der Neuzeit verliert die *kollektive* Identität, die in der traditionellen Selbstverständlichkeit der historisch vorgegebenen Ständegemeinschaft besteht, allmählich ihre Wirkungskraft. An ihre Stelle tritt die *individuelle* Identität, die ihrerseits aus der allgemeinen Vernunftbestimmung hervorgeht. So nimmt die *freiwillig annehmbare* moderne Identität den Platz der *gegebenen* vormodernen Identität ein. Auf diese Weise verlässt der Begriff der Identität die Sphäre des Schicksals und verlagert sich in die Sphäre der Anerkennung, die bei der modernen Identität aufgrund ihres gleichsam sich selbst definierenden Charakters eine entscheidende Rolle spielt. Dieser autonome Charakter hat keine Beständigkeit, denn die moderne individuelle Identität ist nicht mehr wie die traditionelle ohne weiteres von jedem anderen akzeptiert. Hier liegt eine Kluft zwischen dem, wie ich mich selbst verstehe, und dem, wofür die Anderen mich halten. Diese Anerkennung der authentischen Identität ist allerdings zumindest von Seiten der bedeutenden Anderen (z. B. Familie oder Freunde) für jeden

---

<sup>3</sup> Ein Beispiel dafür wäre das biblische strenge Verbot der Homosexualität.

<sup>4</sup> Vgl. Ch. Taylor, a. a. O., 2002, S.273 - 276.

unverzichtbar. In diesem Zusammenhang ist die angestrenzte Bemühung um die Anerkennung der eigenen Authentizität nun zentral für den Begriff der modernen Identität.

Entsprechend diesem Wandel des Identitätsbegriffs bildet sich im Zeitalter der Aufklärung eine neue Moralvorstellung. Diese Moralvorstellung hat ebenso wie die moderne individuelle Identität zwei Eigentümlichkeiten: Sie ist zum einen universalistisch in dem Sinne, dass sie auf der allgemeinen Vernunft basiert; zum anderen aber genießt sie nicht mehr die alte Selbstverständlichkeit und bedarf der Rechtfertigung, weil sie von der Tradition und von ihren Weltbildern gelöst ist.

## 1. 2 Moralität und Freiheit in Kants Ethik

Im philosophischen Zentrum der Aufklärung stand ein hoffnungsvoller Glaube an die allgemeine Vernunft. Sie gewann ihre maßgebende Autorität im Anschluß an den Erfolg der neuzeitlichen Naturwissenschaften. Als markantes Beispiel hierfür lässt sich die Newtonsche Physik anführen. Sie vermochte mannigfaltige Phänomene mit Hilfe der Mathematik in eine Formel — d. h. das universal geltende Naturgesetz der Schwerkraft - zu fassen. Dieser erfolgreiche Gebrauch der Mathematik in der neuzeitlichen Physik gab auch der Philosophie den ausschlaggebenden Anstoß zu dem Glauben, dass die Vernunftkenntnis eine universelle Geltungskraft aufweist. So ist es auch nicht verwunderlich, dass sich viele neuzeitliche Ethikauffassungen an die direkt oder indirekt unter dem Einfluss der mathematischen Methode stehende Vernunft anzuschließen versuchten, um sich dadurch moralische Allgemeingültigkeit verschaffen zu können. Der Gebrauch der Vernunft in der Ethik ist aber nicht mit dem Gebrauch der Vernunft im physikalischen Bereich gleichzusetzen, denn der Gegenstand der Ethik hat nichts mit dem in der Erfahrung Gegebenen zu tun, außer wenn man die Ethik als eine Disziplin empirischer Psychologie der Moral

verstehen würde. Vielmehr befasst sich die Ethik im allgemeinen mit sozialen Handlungsnormen, in denen es darum geht, festzustellen, was geschehen soll, aber nicht, was geschieht. So fungiert die Vernunft in der neuzeitlichen Ethik nicht als gesetzerkennend, sondern vielmehr als *gesetzgebend*. In der Aufklärungszeit ist diese neue Erkenntnis wesentlich Kant zu verdanken, der eine auf gesetzgebende Vernunftprinzipien fundierte Ethik systematisch entwickelt.

In der Vorrede der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« drückt Kant klar aus, dass die Aufgabe der Ethik in der Begründung des obersten Prinzips der Moralität besteht. Dafür legt er zuerst zwei Grundannahmen fest: Die eine ist die Ausklammerung der Erfahrungswelt, die andere ist die Beschränkung der Moralität auf die Sollenswelt, die er direkt mit dem Begriff der Pflicht verbindet.

Die Ausklammerung der Erfahrungswelt bedeutet unter anderem, dass die Glückseligkeit (Eudämonie) aus der Moralität auszuschließen ist. Der Grund dafür liegt nach Kant vor allem in der empirischen Eigenschaft der Glückseligkeit selbst: Zum einen erscheint das Motiv der Glückseligkeit je nach der individuellen Bestimmung des Wohlbefindens sehr unterschiedlich; zum anderen sind die so individuell gesetzten Zwecke der Glückseligkeit meistens auf Gegenstände in der Erfahrungswelt bezogen. Insofern hat die Glückseligkeit nur einen empirisch bedingten, besonderen Geltungsstatus. Wollte man von irgendwelchen Prinzipien der Glückseligkeit sprechen, dann kann man sie kaum als allgemeingültige Gesetze ansehen, sondern nur als nützliche Ratschläge oder Klugheitsregeln, die eigentlich selber aus der Erfahrung entlehnt sind. Aus dieser Eigenschaft der Glückseligkeit folgen zweierlei Konsequenzen. Erstens ist zur Begründung eines objektiven, allgemeingültigen Sittengesetzes, auf das nach Kant sich das Wesen der Moralität bezieht, die Frage nach der Glückseligkeit von vornherein auszuschließen. Zweitens ist diese Begründung in methodischer Hinsicht allein a priori — d. h. von der Erfahrung unabhängig — durchzuführen.

Die Beschränkung der Sittenwelt auf die Sollenswelt hängt bei Kant mit

der Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie zusammen. Er hat zwei voneinander verschiedene, aber gleichsam streng gesetzlich geordnete Welten vor Augen. Die eine ist die Welt der *Natur*, in der alle Geschehnisse streng dem Kausalgesetz unterworfen und auch demgemäß zu erschließen sind. Die andere ist die Welt der *Sitten*, in der die Handlungen der Menschen dem objektiv-praktischen Gesetz der *Freiheit* unterworfen sind, und die erst durch Tun und Lassen diesem Gesetz gemäß verwirklicht werden kann. Hinter diesem Zwei-Welten-Konzept steht letztlich der Gedanke, dass die Verguickung der Sollens- mit der Seinswelt zur Folge hätte, die Sittenwelt genauso dem Kausalgesetz zu unterwerfen wie die Naturwelt.

Somit kommt Kant schließlich zum Schluss, dass das oberste Prinzip der Sittenwelt, die eine nicht gegebene, sondern mögliche Welt ist, nur allein vom reinen Willen eines vernünftigen Wesens her zu bestimmen ist. Diese Auffassung bezieht sich wiederum auf sein anthropologisches Verständnis, demzufolge die Menschen als Gattung Wesen sind, die mit der reinen Vernunft und auch mit dem reinen Willen ausgestattet sind. Dies weist zum einen darauf hin, dass der Wille der Menschen vernünftig ist; und zum anderen darauf, dass die Reinheit der Vernunft und des Willens den Weg zur apriorischen Begründung des Moralprinzips eröffnen. Hier wird das ethische Grundkonzept von Kant sichtbar, dass die Menschen selbst frei von allen empirischen Bedingungen die gesetzgebende Rolle in der Sittenwelt übernehmen können und müssen.

Parallel zu diesem Gesetzgebungskonzept weist Kant dann dem Pflichtkonzept eine sehr wichtige Stellung für seine Moralphilosophie zu: In Bezug auf seinen reinen Willen ist das vernünftige Wesen nicht nur gesetzgebend, sondern es muss sich auch zugleich dem von sich selbst gegebenen Gesetz unterwerfen. Diesem Pflichtkonzept liegt der Gedanke zugrunde, dass die Sittenwelt dann und nur dann möglich sein kann, wenn das vernünftige Wesen sich sowohl als Gesetzgeber als auch als Unterworfener dieses Gesetzes begreift. Mit diesen Aspekten drückt Kant das Prinzip der Autonomie des reinen Willens als das einzige Prinzip der

Moral aus, dass der Mensch »*nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen« ist.<sup>5</sup> Genau mit diesem Prinzip begründet Kant seine Idee der *Freiheit*. Diese besteht in der Bestimmung der Autonomie des Willens; folglich sind die objektiv-praktischen Gesetze nichts anderes als die Gesetze der *Freiheit*.

Von diesem Begriff der Freiheit, der im praktischen Gesetz enthalten ist, könnte man auf den ersten Blick den paradoxen Eindruck erhalten, dass ein Vernunftwesen sich aufgrund dieser Freiheit als gesetzgebend darstellt, aber es zugleich wegen derselben Freiheit dem selbst gegebenen Gesetz unterworfen sein muss. Dieser Eindruck eines Widerspruchs könnte sich noch verstärken, wenn wir uns daran erinnern, dass Gesetze nicht immer mit unserer gewöhnlich vorgestellten, privaten Freiheit zusammenfallen: Zwischen öffentlichen Gesetzen und der privaten Vorstellung der Freiheit besteht eine permanente Spannung, aus der sich die gesetzlichen Sanktionen ergeben.

Diesem scheinbaren Eindruck gegenüber ist aber allgemein anzunehmen, dass wir Freiheit eher in einem doppeldeutigen Sinne als im paradoxen betrachten können, und zwar in einem negativen und positiven Sinne: Im negativen Sinne zeigt sie sich als dasjenige, was *frei von etwas* — typischerweise von fremdem Zwang oder äußerer Macht — ist; im positiven bedeutet sie dasjenige, was *frei zu etwas* ist, beispielsweise frei zu Handlungen nach unseren eigenen Interessen oder Neigungen, nur wenn daraus sich nichts Regelwidriges ergeben würde. Diese Doppeldeutigkeit gilt nicht nur für gewöhnliche Freiheitsvorstellungen, sondern auch für den Freiheitsbegriff bei Kant. Dennoch ist der Freiheitsbegriff bei Kant keineswegs mit der gewöhnlichen Freiheitsvorstellung ohne weiteres gleichzustellen, denn für ihn enthält der Freiheitsbegriff eine systematische Begriffsverwendung und zugleich einen so außergewöhnlichen Status, dass seine Moralphilosophie im Grunde als Freiheitsphilosophie zu begreifen ist.

---

<sup>5</sup> I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, Berlin 1911, S. 432.

Zu fragen ist daher, wodurch genau sich der Freiheitsbegriff bei Kant von einer gewöhnlichen Freiheitsvorstellung unterscheidet. Selbstverständlich hat der Freiheitsbegriff bei Kant nichts mit bloßer Willkür zu tun. Statt dessen beruht sein Freiheitsbegriff auf der Selbstbestimmung eines *Vernunftwesens*. So wird dieser Freiheitsbegriff in der Weise ausgezeichnet, dass Freiheit sowohl frei *von fremden Bestimmungen*, als auch frei *zu Handlungen nach dem reinen Vernunftwillen* bedeutet. Hieraus können wir eine erkennbare Linie zwischen dem Kantischen Begriff der Vernunftfreiheit und derjenigen gewöhnlichen Freiheitsvorstellung ziehen, in welcher der Unterschied von Willkür und Wille unscharf bleibt. Aber allein damit ist noch nicht einzusehen, wieso Kant das praktische Gesetz mit *dem Gesetz der Freiheit* gleichsetzt. Auch die unmittelbare Bindung der Freiheit an die Vernunft stellt noch nicht eine hinreichende Erklärung dafür bereit, inwiefern das praktische Gesetz und die Freiheit in einem immanenten Zusammenhang miteinander stehen. Diese Frage wollen wir im folgenden näher betrachten.

Zuvor möchte ich eine handlungstheoretische Unterscheidung zwischen bloßem Verhalten und Handlungen und zwischen Handlungen im allgemeinen und moralischen Handlungen vorausschicken. Dieser kleine Umweg wird dazu verhelfen, die Beziehung zwischen Handlung und Freiheit deutlich vor Augen zu führen und den noch zu behandelnden konstitutiven Aspekt der Freiheit bei Kant besser zu verstehen.

Für Handlungen ist charakteristisch, dass sie unterlassen werden können. Durch diese Unterlassbarkeit sind Handlungen deutlich von »bloßem Verhalten« zu unterscheiden, da diese uns einfach zustoßen und wir daher über diese keine direkte Kontrolle haben.<sup>6</sup> Dies lässt sich durch ein Beispiel illustrieren. Ein plötzliches Stolpern kann man vielleicht damit verhindern, dass man beim Gehen besser auf die Straße aufpaßt. Jedoch kann man das Stolpern per se nicht unterlassen; dagegen kann z. B. ein absichtliches Stolpern von einem Clown unterlassen werden, denn

---

<sup>6</sup> Vgl. P. Janich, Grenzen der Naturwissenschaft, München 1992, S. 118 - 138.

dieses Stolpern stellt nur dem Anschein nach ein bloßes Verhalten dar, aber in Wirklichkeit ist es ein durchaus kalkuliertes Tun. Im Hinblick auf diese Unterlassbarkeit setzen Handlungen gewisse Freiheiten voraus.

Von großer Bedeutung ist der Zusammenhang von Handlungen mit Freiheit besonders in solchen Fällen, wo es um moralische Handlungen geht. Im allgemeinen steht eine moralische Handlung in engem Zusammenhang mit einer *Verpflichtung*, die erfüllt oder aber auch verfehlt werden kann. Diese prinzipiell offene Möglichkeit spielt eine besondere Rolle für die Entscheidung, ob wir eine Handlung für moralisch relevant oder irrelevant halten können, denn ohne Unterstellung der *Willensfreiheit* können wir einen Handelnden überhaupt nicht zur *Verantwortung* dafür ziehen, eine dementsprechende Verpflichtung verfehlt zu haben.

Stellen wir uns beispielsweise eine Tötung aus niedrigen Beweggründen vor. Es wäre unter bestimmten Umständen unumstritten, dass ein solcher Mord eine Handlung ist, die unterlassen werden kann, und zwar eine moralisch relevante Handlung, deren Akteur dafür zur Verantwortung gezogen werden muss. Stellen wir uns parallel dazu eine Tötungshandlung vor, die aus Notwehr zum Zweck der Selbstverteidigung begangen wird. Eine solche Tötung ist zwar sicherlich eine Handlung, die prinzipiell unterlassen werden kann, aber sie stellt keine moralisch und strafrechtlich relevante Handlung dar, denn hier hat der Akteur in der Tat keine andere Wahl als diese Handlung, um sein eigenes Leben zu retten. Jeder hat nur ein einziges Leben, insofern können wir in diesem Fall nicht sinnvoll von der Willensfreiheit des Akteurs sprechen, mithin ebenso wenig von moralisch relevanter Handlung.

Was Freiheit im Umgang mit moralischen Handlungen betrifft, lässt sich daher feststellen, dass Freiheit mit dem freien Willen zu denjenigen Handlungen identisch ist, die nach einer allgemein anerkannten Verpflichtung auszuführen sind. Hierin besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Kantischen Freiheitsbegriff und der

gewöhnlichen Freiheitsvorstellung. Dabei stellt sich die Frage, was unter der allgemeinen Verpflichtung zu verstehen ist, oder woraus sich diese Verpflichtung ergibt. Bei der gewöhnlichen Freiheitsvorstellung geht es eigentlich nicht darum, woraus die allgemeine Verpflichtung folgt, denn sie bezieht sich ohnehin auf eine Vorgegebenheit, sei es eine Traditionsordnung (z. B. eine traditionelle Heiratsordnung wie Endogamie oder Exogamie), ein Gottesgesetz (z. B. wie die Zehn Gebote) oder eine kosmische Ordnung (wie nach antiken griechischen Vorstellungen). Wird die Rahmenbedingung der allgemeinen Verpflichtung auf eine solche Vorgegebenheit bezogen, so kann eine freiwillige Entscheidung, der allgemeinen Verpflichtung gemäß zu handeln, nicht als Selbstbestimmung im eigentlichen Sinne, sondern als Fremdbestimmtheit angesehen werden. Demgegenüber ist der Freiheitsbegriff Kants nicht bloß auf das kausale Verhältnis zu fremdbestimmten Handlungen zugeschnitten. Der Freiheitsbegriff Kants ist es, aus dem erst allgemeine Verpflichtungen folgen, von denen dann konkrete sittliche Handlungen herzuleiten sind. Demnach läuft die Freiheitsbestimmung letztlich auf die *Gesetzgebung selbst* hinaus, auf der die allgemeine Verpflichtung beruht. Das heißt, diese allgemeine Verpflichtung bei Kant entsteht durch die *freie Selbstbestimmung*, durch die erst diese Gesetzgebung möglich wird.

Nach Kant wird also Freiheit nicht einfach auf die Ausführung sittlicher Handlungen bezogen, sondern sie übernimmt auch noch die tragende Funktion für das Gesetz der sittlichen Handlungen. Genau an dieser Stelle sieht Gloy den wesentlichen Unterschied des Freiheitsbegriffes bei Kant von geläufigen Freiheitsvorstellungen. Diesen Punkt fasst sie so zusammen:

»Freiheit wird aufgefaßt nicht nur als Kausalprinzip, Handlungen zu initiieren — als solches wäre sie von Willkür ununterscheidbar —, sondern zugleich als Konstitutionsprinzip, Handlungsgesetze zu etablieren.«<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> K. Gloy, Studien zur theoretischen Philosophie Kants, Würzburg 1990, S.135.

Mit Bezug auf den Funktionsstatus der Freiheit als »Kausalprinzip« und zugleich als »Konstitutionsprinzip« lassen sich am Freiheitsbegriff Kants noch zwei Momente hervorheben: Die Freiheit erweist sich zum einen als »Spontaneität« in dem Sinne, dass sie im Gegensatz zu einem rezeptiven Vermögen, etwas von außen zu empfangen, doch dazu imstande ist, völlig von sich selbst aus etwas hervorzubringen; zum anderen schließt sie in sich »Selbstgesetzgebung« insofern ein, als sie sich selbst im spontanen Handeln zu bestimmen und zu regeln vermag.<sup>8</sup> Erst unter Bezugnahme auf diese Spontaneität und Selbstgesetzgebung wird der reine Wille zum freien Willen, der das Gesetz mit einbegreift. Diese Freiheit bei Kant lässt sich schließlich als die *transzendente Freiheit* bezeichnen.

In diesem Sinne fasst Kant Freiheit nicht bloß als irgendeine Bestimmung eines Vernunftwesens, sondern vielmehr als dessen Wesensbestimmung auf, durch die es sich überhaupt von anderen Wesen unterscheidet: »Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen.«<sup>9</sup> Bemerkenswert dabei ist, dass das Vernunftwesen, das den freien Willen in sich einschließt, sich selbst und mithin auch andere Vernunftwesen als Zweck begreift.

»Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Materie eines jeden guten Willens sein. Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens durchaus von allem zu *bewirkenden* Zwecke abstrahiert werden muß (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde), so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, *sondern selbständiger* Zweck, mithin nur negativ gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in seinem Wollen geschätzt werden muß. Dieser kann nun nichts anders als das Subjekt aller möglichen Zwecke selbst sein, weil dieser zugleich das Subjekt eines

---

<sup>8</sup> K. Gloy, a. a. O., 1990, S.135f.

<sup>9</sup> I. Kant, a. a. O., 1911, S. 412.

möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann ohne Widerspruch keinem andern Gegenstand nachgesetzt werden.«<sup>10</sup>

Durch diesen freien und schlechterdings guten Willen wird jedes vernünftige Wesen zum einzigartig moralischen Bedeutungsträger, der sich nicht nur als moralischen Adressaten (bewirkenden Zweck), sondern auch als moralisches Subjekt (selbständigen Zweck) erkennt. In diesem doppelseitigen und symmetrischen Verhältnis ist auch das Vernunftwesen vom animalischen Wesen zu unterscheiden, das höchstens als ein moralischer Adressat gelten kann.

Kant fasst das oberste Prinzip der Moral in der *Form* des freien Willens vom vernünftigen Wesen und bringt dieses Prinzip in der Formel zum Ausdruck: »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde«.<sup>11</sup> Diesen berühmten kategorischen Imperativ stellt er als das allgemeingültige Handlungsprinzip für alle vernünftige Wesen auf. Ein solcher reiner, freier und schlechterdings guter Wille, aus dem das allgemeingültige Sittengesetz abzuleiten ist, kann nun keinen Ursprung aus der Erfahrung haben. In diesem Zusammenhang aber ist gleichzeitig klar, dass der Begriff der Vernunftnatur sowie des Vernunftwesens, der nach Kant im immanenten Zusammenhang mit dem Begriff des freien Willens steht, ebenso wenig mit Erfahrung zu tun hat. Diese erfahrungsunabhängige und ahistorische Auffassung der Vernunft wird noch deutlicher, wenn Kant weiter erklärt:

»Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben) herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetze,

---

<sup>10</sup> I. Kant, a. a. O., 1911, S. 437.

<sup>11</sup> I. Kant, a. a. O., 1903, S. 421.

wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellektuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als *gegeben* anzusehen, wohl bemerken, daß es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volvo, sic iubeo*) ankündigt.«<sup>12</sup>

Hier stellt Kant fest, dass das Bewusstsein des sittlichen Grundgesetzes das Faktum der Vernunft ist. Gleichzeitig behauptet er, dass diese Feststellung ein synthetischer Satz a priori ist. Mit dieser Behauptung macht Kant deutlich, dass das Faktum der Vernunft nicht dasjenige ist, was in einer ontologisch vorfindlichen oder einer unmittelbar auf einen vorhergehenden Begriff bezogenen Gegebenheit seinen Ausdruck findet. Vielmehr stellt für ihn das so aufgefasste Faktum der Vernunft die Bedingung der praktischen Erkenntnis dar, so dass man diese Bedingung nicht zu hintergehen braucht und auch nicht hintergehen kann. Auf diese Weise fungiert das Faktum der Vernunft als der Anfangsgrund und zugleich auch das Deduktionsprinzip der moralischen Grundsätze.

Aus diesem Gedankengang folgert Kant, dass die reine Vernunft »für sich allein praktisch sein kann und es wirklich ist, wie das Bewusstsein des moralischen Gesetzes es ausweist, so ist es doch immer nur ein und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt«.<sup>13</sup> Für ihn gilt die reine Vernunft als der konstitutive Bezugspunkt des moralischen Gesetzes (des Sittengesetzes), da sie an sich schon praktisch und unmittelbar gesetzgebend ist. So geht dieses Faktum der Vernunft schließlich zum Faktum des Sittengesetzes über.

Sieht man genau auf den starken Begründungsanspruch der Moralität in Bezug auf die transzendente Freiheit, so darf man bezweifeln, dass Kant ihn eingelöst hat, weil er das Faktum der Vernunft ohne einsichtigen Statusbeweis zur Begründung der Moralität lediglich

---

<sup>12</sup> I. Kant, a. a. O., 1908, S. 31.

<sup>13</sup> I. Kant, a. a. O., 1908, S. 121.

postuliert. So bleibt das Faktum der Vernunft bei Kant als »der letzte unverdaute Klotz im Magen«<sup>14</sup>, wie Hegel einmal satirisch kritisiert.

Trotz dieses ungelösten Begründungsanspruches ist die Moralphilosophie Kants bis in die Gegenwart hinein vielseitig rezipiert worden. Diese außergewöhnliche Resonanz erklärt sich vor allem aus seinem systematischen Versuch, die universalistische Geltung der Moralität ohne jegliche Anlehnung an die traditionelle Autorität zu begründen. Seine Moralauffassung prägt bis heute die Ethikdiskussionen nachhaltig, da er in der Moralauffassung eine kopernikanische Wende eingeleitet hat, welche die Trennlinie zwischen traditioneller und posttraditioneller Gesellschaft markiert.

### 1.3 Kritik des Kantischen Moralitätsbegriffs

In unserer Zeit gibt es einige ethische Ansätze, deren Ausarbeitungen auf eine geschichtliche Parallelität zur Zeit Kants hinweist: Diese Ansätze distanzieren sich von dem intellektuellen Erbe der neuzeitlichen Aufklärung und mithin vom unerschütterlichen Vernunftglauben, so wie sich einst die neuzeitliche Aufklärung von der religiösen Autorität distanziert hat. Unter anderem vertritt Alasdair MacIntyre in seinem Buch »Der Verlust der Tugend« eine provokante These, dass das Aufklärungsprojekt in Hinblick auf die Begründung der Moral, wie es Kant versucht hat, von vornherein zum Scheitern verurteilt ist.<sup>15</sup> Seiner Ansicht nach können moralische Normen nicht aus der Bestimmung der reinen Vernunft bzw. des reinen Willens deduziert werden, sie stehen vielmehr in einem inneren Zusammenhang mit der Geschichte und müssen daher erst im Lichte der jeweiligen geschichtlichen Kontexte ermittelt werden. Ein solcher Ansatz wirft ein kritisches Licht auf die

---

<sup>14</sup> G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III, Suhrkamp-Werke 20, Ffm, 1986, S. 369.

<sup>15</sup> Vgl. A. MacIntyre, Der Verlust der Tugend: zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1987, S. 75 - 88.

ahistorische Moralauffassung wie bei Kant. Diese Kritik lässt sich insbesondere in Bezug auf die Trennung von Theorie und Praxis verdeutlichen, die genau das Unbehagen an dem Moralprojekt der Aufklärung auf der Seite des Neoaristotelismus und auch der philosophischen Hermeneutik hervorruft.<sup>16</sup> Die Trennung zwischen Theorie und Praxis in der Kantischen Ethik kann insbesondere unter dem Aspekt des *Glücks* betrachtet werden.

Wie schon erwähnt, schließt die Kantische Ethik das Problem des Glücks aus der Moralbetrachtung aus. Die Moralität beruht für Kant allein auf dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens, das nicht nur die Gesetzgebung, sondern auch die Verpflichtung gegenüber den Gesetzen mit einbegreift. Würde der Wille eines vernünftigen Wesens bzw. eines Menschen mit dem reinen und schlechthin guten Willen völlig in Einklang stehen, dann könnte dieses Wesen quasi zu einem heiligen, überweltlichen Wesen werden. Die Menschen aber stehen faktisch in der Erfahrungswelt und ihr Wille ist ständig von Trieben motiviert. Hier liegt ein Grund dafür, dass die Menschen als praktisch Handelnde notwendigerweise zu den von sich selbst bestimmten allgemeinen Sittengesetzen genötigt sind. Diese Notwendigkeit der Nötigungsbeziehung zwischen den Menschen und den Sittengesetzen drückt der Begriff der Pflicht aus. Da die Menschen keine »heiligen Wesen« sind, müssen sie angesichts der sittlichen Handlungen ihren Willen stets dazu nötigen, dem eigenen, aber allgemeinen Gesetz gemäß zu handeln.

Außerdem schränkt Kant den Begriff der Pflicht nicht nur auf die formale Beziehung des Gesetzgebers zu seinen Gesetzen ein, sondern er versucht darüber hinaus, diese Gesetze inhaltlich zu bestimmen. Danach gehört z. B. das Verbot von Selbstmord und Lüge zu den »vollkommenen Pflichten«.<sup>17</sup> Im Namen des allgemeinen Sittengesetzes, deren Befolgung jeder verpflichtet ist, verbietet Kant jedem, sich sein Leben zu nehmen.

---

<sup>16</sup> Siehe unten den Abschnitt 2. 3.

<sup>17</sup> Vgl. I. Kant, a. a. O., 1903, S. 421f.

Dies soll auch für denjenigen gelten, der sich im Endstadium einer unheilbaren Krankheit mit unerträglichen Schmerzen nur das baldige Ende des Leidens erhofft. Auch derjenige, der zur Lebensrettung eines unschuldigen Freundes lügen müsste, würde gegen das Pflichtgebot verstoßen, und seine Lüge würde im Kantischen Sinne als unmoralisch verurteilt werden. Genau diese realitätsferne Bestimmung des Kategorischen Imperativs führt dazu, dass die Theorie des Kategorischen Imperativs als rigoristische Pflichtethik stigmatisiert wird, wonach wir uns gezwungenermaßen von unserem eigenen Glück und von der zur Lebensbewältigung beinahe unerlässlichen Klugheit abwenden sollen. Wahrscheinlich würde Kant selbst wenig gegen diese Stigmatisierung haben, denn allem Anschein nach hat er die Moralität derart rigoros verstanden. In der Tat setzt Kant der Moralität geradezu die Glückseligkeit entgegen: »Das gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit ist: wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird.«<sup>18</sup> Diese Entgegensetzung zwischen dem Prinzip der Sittlichkeit und dem der Glückseligkeit begründet Kant so: »Das Prinzip der Glückseligkeit kann zwar Maximen, aber niemals solche abgeben, die zu Gesetzen des Willens tauglich wären, selbst wenn man sich die allgemeine Glückseligkeit zum Objekte machte.«<sup>19</sup> Dieselbe Begründung trifft auch auf die Klugheit zu, die von Kant sogar namentlich als Selbstliebe bezeichnet wird. Von ihm wird ein kluger Mensch als derjenige beschrieben, »der sich auf seinen eigenen Vorteil meisterhaft verstehe«. So trennt Kant das Handeln nach diesem eigenen Vorteil strikt vom Handeln aus der Pflicht zum Sittengesetz: »So deutlich und scharf sind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbstliebe abgeschnitten, daß selbst das gemeinste Auge den Unterschied, ob etwas zu der einen oder der anderen gehöre, gar nicht verfehlen kann.«<sup>20</sup> Diesem Unterschied, den Kant als allgemein bekannt unterstellt, liegt das folgende Merkmal

---

<sup>18</sup> I. Kant, a. a. O., 1908, S. 35.

<sup>19</sup> I. Kant, a. a. O., 1908, S. 36.

<sup>20</sup> I. Kant, a. a. O., 1908, S. 36.

zugrunde: »Die Maxime der Selbstliebe (Klugheit) *rät bloß an*; das Gesetz der Sittlichkeit *gebietet*. Es ist aber doch ein großer Unterschied zwischen dem, wozu man uns *anrätig* ist, und dem, wozu wir *verbindlich* sind.«<sup>21</sup>

Aufgrund dieses Gedankenrahmens der Moralität stellt Kant nun fest, dass wir uns weder auf das Prinzip der Glückseligkeit noch auf das der Lebensklugheit verlassen dürfen, um moralisch zu sein. Wir können zwar in Wirklichkeit davon überzeugt sein, dass die Lebensklugheit nicht nur uns zu glücklichem Leben, sondern auch zu einem moralischen Leben mit solidarischer Rücksicht auf andere führen könnte; trotzdem gibt es im Kantischen Moralsystem keinen Platz, die Klugheit in einen moralischen Rahmen einzugliedern. Mit anderen Worten: Moralisch handeln können wir nach Kant dann und nur dann, wenn wir uns stets an der Pflicht zum Sittengesetz orientieren. Von diesem Standpunkt aus schreibt Kant also weder dem Glück noch der klugen Lebensführung eine moralische Bedeutung zu, sondern er will allein der reinen Pflicht zum Sittengesetz die absolute Priorität in der Moral einräumen. Vor diesem Hintergrund kann man sich nicht über den starken Verdacht wundern, dass eine streng gesetzliche Moralvorstellung wie bei Kant auf Kosten des Glücks geht.<sup>22</sup>

Diese rigorose Moralität bei Kant wurde bislang unter dem begründungstheoretischen Aspekt betrachtet, dass sie die Glückseligkeit oder Lebensklugheit aufgrund ihres empirisch subjektiven Rahmenbezuges gänzlich aus dem moralischen Bereich ausschließt. Insofern kommt diese rigorose Moralität, der jeglicher zwischenmenschliche Bezug fehlt und die so realitätsfern ist, als einsame Moralität zur Sprache. Betrachtet man sie unter identitätstheoretischem Aspekt, dann kann man herausstellen, dass sie eng mit dem transzendentalen Selbstkonzept bei Kant zusammenhängt, das dem moralischen Subjekt zugrunde liegt. Das Kantische Selbstkonzept greift auf das von Descartes in der beginnenden Neuzeit aufgeworfene Thema

---

<sup>21</sup> I. Kant, a. a. O., 1908, S. 36.

<sup>22</sup> Vgl. M. Seel, Versuch über die Form des Glücks: Studien zur Ethik, Frankfurt a. M. 1999, S. 13.

des Bewusstseins zurück und enthält einen unverwechselbaren Charakter, indem es davon ausgeht, dass der Begriff des Selbst (bzw. des Subjekts) a priori — d. h. völlig unabhängig von der Erfahrung — analysierbar ist. In der theoretischen Philosophie wird das Selbst als dasjenige herausgestellt, das sich vor einer gegebenen Mannigfaltigkeit stets auf sich beziehen kann. So stellt der Begriff des Selbst die reine Einheit seiner selbst bzw. das denkende Selbstverhältnis dar. Währenddessen kommt das Selbstkonzept in der praktischen Philosophie, wie schon oben erwähnt, als die sich selbst gegenüber konstitutive *Autonomie* zum Vorschein. Mit Bezug auf die transzendente Einheit des Selbst wird die reine Vernunft nicht nur spekulativ bzw. theoretisch gebraucht, sondern sie tritt auch als »praktisch, d. i. unmittelbar willensbestimmend«<sup>23</sup> hervor. Danach besteht das Selbst in dem erkennenden und dem selbstbestimmenden Subjekt. Bei diesem transzendentalen, mit sich selbst identischen Konzept des Selbst bleibt aber kein Raum mehr für die zwischenmenschliche Wechselwirkung und mithin auch kein Platz für den sich daraus ergebenden Bildungsprozess des Selbst aus der Lebenswelt.

Demgegenüber versucht Hegel ein Konzept des Selbst so zu begründen, dass der Mensch seine Identität erst durch Kampf um Anerkennung in einem zwischenmenschlichen Verhältnis entwickelt. Unter diesem sich herausbildenden, geschichtlichen Aspekt fasst Hegel die Ich-Identität als »die Identität der Identität und Nichtidentität«<sup>24</sup> zusammen: also die Ich-Identität als das Selbstwerden im Verhältnis zu Anderen. Mit diesem Selbstkonzept versucht Hegel die Kantische Ich-Identität, die auf ein gänzlich erfahrungsunabhängiges, transzendentallogisches Subjekt reduziert ist, und mithin die Trennung der Theorie und Praxis zu überwinden. Daher ist es angebracht, im folgenden Hegels Theorie des Selbstbewusstseins näher zu betrachten. Diese Betrachtung wird sich besonders auf die Interpretation Ch. Taylors über die Phänomenologie

---

<sup>23</sup> I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe. Bd. V, 1908, S. 46.

<sup>24</sup> G. W. F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, (Hrsg.) H. Brockard und H. Buchner, Hamburg 1979, S. 79

Hegels und die Interpretation Habermas über die Jenaer Schriften Hegels beziehen.<sup>25</sup> Auf diesem Weg wird noch deutlicher, dass die praktische Philosophie bei Kant vor allem an inhaltsleerer Formalität krankt.

## 2. Hegels Prinzip der Anerkennung

### 2.1 Das anerkannte Selbstbewusstsein

Während bei Kant der Angelpunkt der praktischen Philosophie auf der transzendentalen Subjektivität beruht, spielt bei Hegel dagegen *die Bewegung des Anerkennens* eine Hauptrolle. Diese Bewegung versucht er in der »Phänomenologie des Geistes« in Bezug auf das Selbstbewusstsein »dialektisch« aufzufassen. Hegel legt die »Phänomenologie des Geistes« als Einleitung in das System der Wissenschaft vor, die erklären soll, wie unser natürliches Bewusstsein zum wahren Wissen seiner selbst gelangt. Freilich beschränkt er die Phänomenologie nicht nur auf eine Propädeutik zum System der Wissenschaft, sondern er stellt sie auch als den ersten Teil dieses Systems hin:

»Diß Werden der *Wissenschaft überhaupt*, oder des *Wissens*, ist es, was diese *Phänomenologie* des Geistes, als der erste Teil des Systems derselben, darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der *unmittelbare Geist* ist das geistlose, oder ist das *sinnliche Bewußtseyn*. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft, was ihr reiner Begriff ist, zu erzeugen, hat er durch einen langen Weg sich hindurch zu arbeiten.«<sup>26</sup>

Nun handelt es sich in der »Phänomenologie des Geistes« im

---

<sup>25</sup> Vgl. Ch. Taylor, Hegel, Frankfurt a. M. 1978, S. 177 - 293. Auch vgl. J. Habermas, »Arbeit und Interaktion«, in: ders., Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹, Frankfurt a. M. 1968.

<sup>26</sup> G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke 9, Phänomenologie des Geistes, (Hrsg.) W. Bonsiepen und R. Heede, Düsseldorf 1980 S. 24.

wesentlichen um die Geschichte der Bildung des Bewusstseins bzw. »der Erfahrung des Bewußtseins«.<sup>27</sup> Diese Erfahrung stellt in Hegels Phänomenologie des Geistes eine Wissenschaft des über sein Tun sich aufklärenden Geistes dar, der nicht formal-deduktiv oder induktiv, sondern vielmehr »dialektisch« zu erfassen ist. So wird die Erfassung des sich entwickelnden Geistes mit dem werdenden Wissen gleichgesetzt: »Der Geist, der sich so als Geist weiß, ist die *Wissenschaft*.«<sup>28</sup> Dabei unterscheidet Hegel seine Darlegung in der »Phänomenologie des Geistes« sowohl vom empiristischen Realismus als auch vom transzendentalen Idealismus. Das heißt, das werdende Wissen lässt sich weder im Rahmen dessen begreifen, was auf den vom erkennenden Subjekt unabhängig seienden Gegenständen basiert, noch im Rahmen dessen, dass die selbstgenügsame Subjektivität sich nach außen abgrenzend in sich gekehrt ist. Das werdende Wissen liegt vielmehr in dem *Selbsterkennen des Geistes*, das über den Dualismus zwischen empirischem Realismus und transzendentalem Idealismus hinausgeht. Somit stellt sich die Frage, was denn dieses Selbsterkennen des Geistes ist, und was Hegel mit der dialektischen Bewegung meint. Es wurde bereits angedeutet, dass dieses Selbsterkennen weder auf eine ontologische oder faktische Gegebenheit noch auf einen synthetischen Satz a priori zurückzuführen ist, sondern es vielmehr in einem Werdegang besteht, in dem die dualistische Entzweiung zwischen Idealismus und Realismus überwunden werden soll.

Hierbei ist besonders darauf aufmerksam zu machen, dass Hegel dem abstrakten und unmittelbaren Bewusstsein den selbsterkennenden Geist entgegensetzt. Diese Entgegensetzung ist wiederum in einer eigentümlichen Bewegung zu verstehen, in welcher der Geist sich erschließend zu sich zurückkommt. Das heißt, die »Phänomenologie des Geistes« ist der begrifflichen Darstellung gewidmet, die zeigen soll, wie das Bewusstsein vom unmittelbaren Bewusstsein ausgehend zur

---

<sup>27</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, a. a. O., 1980, S. 61.

<sup>28</sup> G. W. F. Hegel, a. a. O., 1980, S. 22.

Reflexion über sich selbst und mithin zur Aufklärung über sich selbst gelangt. Somit bewegt sich die »Phänomenologie des Geistes« keineswegs auf der zeitlosen Dimension einer transzendentalen Logik oder einer vorgegebenen, von Menschen unabhängigen Realität.

In diesem Prozess zeigt sich das Bewusstsein in der unvermittelten Unmittelbarkeit zunächst als ein sinnliches oder als ein bloß subjektives. Dieses unmittelbare Bewusstsein steht zu der gegenständlichen sowie der sozialen Welt in einer einseitigen Beziehung, die sich wiederum auf zweierlei Weise erfassen lässt. Einerseits befindet sich dieses unmittelbare Bewusstsein in einer vollkommenen Abhängigkeit von der Außenwelt, so dass das Ich als das Bewusstsein von einer fremden Wirklichkeit auftritt. In dieser vollkommen abhängigen Beziehung ist das Ich ein unselbständiges Bewusstsein. Im Gegensatz dazu erscheint das unmittelbare Bewusstsein andererseits als ein nur auf sich selbst bezogenes Bewusstsein, indem sich das Ich unabhängig von aller äußeren Wirklichkeit als das selbstgenügsame, mit sich selbst identische Ich begreift. Hier kommt das Ich in der Form eines selbstständigen Bewusstseins zum Ausdruck. Diese beiden Arten des unmittelbaren Bewusstseins stellen ein irreführendes Selbstkonzept dar: Zum einen bezieht sich das Bewusstsein allein auf die Gegenstände der Erfahrung; zum anderen nur auf das erfahrende Subjekt. Diese dualistische Entzweiung muss aber überwunden werden. Beide Arten des unmittelbaren Bewusstseins müssen miteinander *vermittelt* werden, damit die Erfahrung des Bewusstseins angemessen zum Ausdruck kommen kann.

Diese Vermittlung vollzieht sich dadurch, dass das Bewusstsein den Gegenstand der Erfahrung sprechend und handelnd negiert und zugleich in sich aufhebt. Im Unterschied zu anderen Lebewesen ist der Mensch nicht bloß unmittelbar auf die Welt bezogen. Die Eigentümlichkeit seines Verhältnisses zur Welt besteht vielmehr in der Vermitteltheit, denn das menschliche Leben ist darauf angewiesen,

»unter Einsatz eigens entwickelter Mittel die Welt theoretisch zu erschließen und praktisch zu bewältigen.«<sup>29</sup> So dient *Sprache* als das Mittel zur Erschließung der Welt und *Arbeit* als das Mittel zur Bewältigung der Welt. Beide sind dem Menschen wichtige Werkzeuge für sein Zurechtfinden in der Wirklichkeit. Dabei ist Sprache nicht bloß als ein Darstellungsmittel der äußerlichen Welt zu erachten. Vielmehr ist sie dem Menschen ein Bemächtigungsmittel der Welt, indem er unter Einsatz von Sprache die Welt konstruiert. Ähnliches gilt auch für Arbeit. Sie ist nicht bloß ein Zusammenfüugungsmittel von Dingen, sondern sie ist ein Mittel für eine Formung und Bildung der Welt, also ein Konstruktionsmittel der Welt. So vollzieht sich die Vermittlung zwischen dem Menschen und der Welt durch Sprache und Arbeit. Durch die eigentümliche Vermittlung werden ferner nicht nur das Verhältnis des Menschen zur Welt, sondern auch sein Verhältnis zu sich selbst charakterisiert.

Wenn es sich bei dem Erfahrungsgegenstand, den das Bewusstsein sprechend und handelnd formt, um ein anderes Bewusstsein handelt, so lässt sich die Vermittlung eben von zwei Seiten her vollbringen — auf der einen Seite durch Tun und Lassen, das von einem Bewusstsein geleitet wird, und auf der anderen Seite durch Tun und Lassen, das wiederum von einem anderen Bewusstsein geführt wird. Hier vollzieht sich also die Vermittlung durch *Interaktion*. In einem solchen interaktiven Vermittlungsprozess wird das Bewusstsein zum Selbstbewusstsein, indem jenes im Verhältnis zum anderen Bewusstsein zu sich kommt:

»Das Bewußtseyn hat als Selbstbewußtseyn nunmehr einen gedoppelten Gegenstand, den einen, den unmittelbaren, den Gegenstand der sinnlichen Gewißheit, und des Wahrnehmens, der aber für es mit dem *Charakter des negativen* bezeichnet ist, und den zweyten, nemlich *sich selbst*, welcher das wahre *Wesen*, und zunächst nur erst im Gegensatze des ersten vorhanden ist. Das Selbstbewußtseyn stellt sich hierin als die Bewegung dar, worin dieser Gegensatz aufgehoben, und ihm die Gleichheit

---

<sup>29</sup> C. Hubig, Mittel, Bielefeld 2002, S. 6.

seiner selbst mit sich wird.«<sup>30</sup>

Demnach zeigt sich das Selbstbewusstsein auch in einer doppelten Weise, dass das Selbstbewusstsein nicht nur als ein auf sich gerichtetes Bewusstsein, sondern auch zugleich als ein auf ein anderes bezogenes, relatives Bewusstsein erachtet werden muss: »Ich ist der Inhalt der Beziehung, und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein anderes, und greift zugleich über die andere über, das für es ebenso nur es selbst ist.«<sup>31</sup> Sicherlich bedeutet ein solches Beziehen etwas völlig anderes als das, was von einem anderen abhängig ist oder umgekehrt einen anderen abhängig macht, statt dessen hebt ein solches Beziehen in sich das Moment einer Unabhängigkeit auf. Eine solche Unabhängigkeit ist weder unbedingt noch unaufhörlich. Vielmehr besteht hier eine permanente Spannung zwischen einem Zustand einerseits, in dem das Ich als die bereits »vollzogene Setzung bzw. Konkretion« erscheint, und andererseits einem Zustand, in dem das Ich als »die reale Möglichkeit des ursprünglichen Bestimmungsanspruch« in Erscheinung kommt.<sup>32</sup> Somit ist das Ich in der vollzogenen Konkretion für sich seiend und in der realen Möglichkeit an sich seiend. Damit ist aber die im Selbstbezug enthaltene Spannung noch nicht erschöpft. Denn diese Spannung ist eine verdoppelte, so dass das Ich in einem negativen Verhältnis zum anderen Ich steht. In dieser verdoppelten Spannung wird das Bewusstsein schließlich zum Selbstbewusstsein. Das heißt, in dieser Spannung wird das Bewusstsein zum einheitlichen Konzept seiner Selbst dadurch, dass es das von Anderen projizierte Selbst negiert und zugleich dieses als Moment zu seiner Identität aufhebt.<sup>33</sup>

In diesem Zusammenhang lässt sich nun die vorhin gestellte Frage nach der dialektischen Bewegung so beantworten, dass diese eben in der Aufhebung des Widerspruchs liegt. Anders formuliert, in der Spannung

---

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel, a. a. O., 1980, S. 104.

<sup>31</sup> G. W. F. Hegel, a. a. O., 1980, S. 103.

<sup>32</sup> C. Hubig, a. a. O., 2002, S. 9.

<sup>33</sup> Vgl. J. Habermas, »Wege der Detranszendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück«, in: ders., Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt a. M. 1999, S.193 - 200.

zwischen der vollzogenen Konkretion und der realen Möglichkeit gilt die Welt für widersprüchlich, aber durch die Aufhebung dieses Widerspruchs wird die Welt in eine Einheit erfasst. Auf diesem Weg lässt sich auch die weitere Frage nach dem Selbsterkennen des Geistes dahingehend beantworten, dass es nichts anderes ist als die Reflexion des Selbstbewusstseins seiner selbst in den doppelten Prozessen, die einerseits aus der vollzogenen Konkretion und der realen Möglichkeit für das unmittelbare Ich und andererseits aus der vollzogenen Konkretion und der realen Möglichkeit für andere bestehen. Daher ist das Selbstbewusstsein immer das über sich reflektierte, von anderen anerkannte Bewusstsein, wenn es sich auch nicht immer dessen bewusst ist. Das Selbstbewusstsein ist also die doppelte Einheit vom Ansichsein und Fürsichsein bzw. die Einheit von Identität und Nichtidentität:

»Das Selbstbewußtseyn ist *an* und *für sich*, indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes.«<sup>34</sup>

Diese Bestimmung über das Selbstbewusstsein legt schon nahe, dass Hegel mit der Selbstbewusstseinstheorie einen eigenen Weg eingeschlagen hat, der sich vom erfahrungsunabhängigen transzendentalen Weg trennt. Er ist davon überzeugt, dass der transzendente Weg zu einer Chimäre ohne Inhalte führt, so dass dieser unmöglich zur sittlichen Wahrheit des menschlichen Lebens führen kann, die durch Sprache, Arbeit und Interaktion vermittelt wird.<sup>35</sup> In

---

<sup>34</sup> G. W. F. Hegel, a. a. O., 1980, S. 109.

<sup>35</sup> Angesichts des intersubjektiven Konzeptes der Sittlichkeit ist A. Honneth der Meinung, dass Hegel das Programm, dem er in seinen Jenaer Schriften gefolgt hat und in dem Begriffe wie Sprache, Arbeit und Interaktion zentral sind, in der Phänomenologie nicht mehr wieder aufgenommen hat. Vgl. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1994, S. 103ff. Im Gegensatz dazu ist es so aufzufassen, dass Hegel in der Phänomenologie so systematisch denn je dieses Programm weiter verfolgt, und zwar in Hinblick auf die Bewußtseinsbewegung, in dem die drei Medien (Sprache, Arbeit und Interaktion) für die Subjekt-Gegenstand-Beziehung schon enthalten sind: »Der sprechende Mund, die arbeitende Hand, wenn man will auch noch die Beine dazu, sind die verwirklichenden und vollbringenden Organe, welche das Tun als Tun, oder das Innre als solches an ihnen haben; die Äußerlichkeit aber, welche es durch sie gewinnt, ist die Tat, als eine von dem Individuum abgetrennte Wirklichkeit. Sprache und Arbeit sind Äußerungen, worin das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behält und besitzt, sondern das

diesem Sinne verweist Hegel die Kantische Transzendentalphilosophie auf das gleiche Niveau wie den neuzeitlichen Empirismus, weil seiner Ansicht nach alle beide noch nicht eine reife Stufe der Philosophie erreicht haben.<sup>36</sup> Gemeint ist, dass es beiden zugleich nicht gelungen ist, die Sittlichkeit des menschlichen Lebens begreiflich zu machen, und zwar deswegen, weil beide die konstitutive Bedeutung der *Erfahrung des Bewusstseins in der Dimension von geschichtlicher Zeit und sozialem Raum* nicht erkannt haben. Einerseits versucht das transzendente Konzept des Selbst die moralische Wirklichkeit ohne jegliche Bezugnahme auf die Erfahrung überhaupt — geschweige denn die Bezugnahme auf ihre geschichtliche Zeit und ihren sozialen Raum — zu normieren; andererseits versucht das empiristische Konzept des Selbst die moralische Welt als vorgegeben ohne Bezugnahme auf das moralische Subjekt bloß zu beschreiben. Demnach stellt sich das transzendente Konzept als ein normativ-kritisches Modell ohne jegliche Erklärungsfunktion heraus, das empiristische Konzept als ein bloß deskriptiv-erklärendes Modell ohne normative Grundlage.<sup>37</sup>

Angesichts dieser Einseitigkeit der beiden Konzepte entwickelt Hegel das Selbstbewusstsein zu einem »Wendungspunkt«, wo die Schwelle des Gegensatzes zwischen dem normativen und dem erklärenden Moment überschritten wird und diese beiden Momente durch die geschichtliche und soziale Erfahrung einander vermittelt werden:

»Das Bewußtseyn hat erst in dem Selbstbewußtseyn, als dem Begriff des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Disseits, und aus der leeren

---

Innre ganz außer sich kommen läßt, und dasselbe Anderem preisgibt.« G. W. F. Hegel, a. a. O., 1980, S. 173.

<sup>36</sup> Vgl. H. Schnädelbach, Hegel zur Einführung, Hamburg 1999, S. 50.

<sup>37</sup> L. Siep weist in seiner Habilitationsschrift darauf hin, dass sich die praktische Philosophie der Gegenwart in zwei Richtungen spaltet: die normativ-kritische Richtung auf der einen Seite und die deskriptiv-erklärende Richtung auf der anderen Seite. Zur Überwindung dieser Entzweiung macht er auf Hegels Anerkennungsprinzip aufmerksam und stellt die These auf, »dass die praktische Philosophie Hegels in Jena ebenfalls mittels seines zugleich normativen und erklärenden Prinzips ein System von Institutionen darzustellen sucht.« L. Siep, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg 1979, S. 17.

Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet.«<sup>38</sup>

Anders als Kant, der das Selbstbewusstsein unter erkenntnistheoretischem Interesse als eine einzige immerwährende Entität in der transzendentalen Apperzeption allgemeingattungsbegrifflich auffasst, artikuliert Hegel das Selbstbewusstsein als ein gemeinsam Anerkanntes in der Aufhebung des Widerspruchs in sich und mithin als die Einheit seiner selbst im Verhältnis zu Anderen. Das Selbstbewusstsein ist auf diese Weise der Geist, welcher seines »Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewusstsein, die Einheit derselben ist; Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.«<sup>39</sup> Sein Konzept des Selbstbewusstseins trennt Hegel somit vom Kantischen Konzept, das auf der Funktion der »ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption« beruht, und bindet den Begriff des Selbstbewusstseins an den intersubjektiven Erfahrungsprozess. Durch diesen Erfahrungsprozess hindurch vereint sich das Subjekt in seinem anerkannten Selbstbewusstsein mit der Welt.

Eine solche Vereinigung des Ich mit der Welt ist aber dem transzendentalen Subjekt insofern verwehrt, als es der Welt unvermittelt gegenübersteht. Ihm ist die Welt an sich fremd und unbegreiflich, so dass es für sich wie eine isolierte Insel dasteht. Das transzendente Subjekt versucht vergeblich die Welt verständlich zu machen, ohne dabei sich selbst verstanden zu haben.<sup>40</sup> Um sich selbst und die Welt verstehen zu können, muss das Subjekt nicht mehr vom Standpunkt eines

---

<sup>38</sup> G. W. F. Hegel, a. a. O., 1980, S. 108f.

<sup>39</sup> G. W. F. Hegel, a. a. O., 1980, S. 108.

<sup>40</sup> In diesem Zusammenhang stellt Gadamer die Grenze der Transzendentalphilosophie klar heraus: »Hegel weist ausdrücklich darauf hin, daß auch der Idealismus, der sich Transzendentalphilosophie nennt und der die Gewißheit, alle Realität zu sein, ausspricht, in Wahrheit noch andere Gewißheit anerkennt, Kant das ›Ding an sich‹, Fichte den ›Anstoß‹. Insofern kann Hegel sagen: „Der Idealismus, der mit dieser Behauptung anfängt, ist reine Versicherung, welche sich selbst nicht begreift, noch sich anderen begreiflich machen kann“ ( G. W. F. Hegel, a. a. O., 1980, S. 133.)«. H. G. Gadamer, »Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins«, in: H. F. Fulda und D. Henrich (Hrsg.), Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹, Frankfurt a. M. 1973, S. 218.

selbstgenügsam denkenden, gattungsgleichen Individuums aufgefasst werden, sondern vielmehr vom Standpunkt eines vergesellschafteten, aber auch unverwechselbaren Individuums, das in einer menschlichen Gemeinschaft integriert und zugleich in seiner Lebensgeschichte von niemandem vertretbar ist.<sup>41</sup> In der menschlichen Gemeinschaft und ihrem sozialen und geschichtlichen Horizont bildet sich das Ich-Konzept erst durch das wechselseitige Anerkennungsverhältnis.

Hiermit kommt das *Prinzip der Anerkennung* als Hegels Angelpunkt für die praktische Philosophie zur Geltung. Dieses Prinzip hat die Aufgabe, das unmittelbare Bewusstsein und die Welt durch die Medien von Sprache, Arbeit und Interaktion zu vermitteln und damit die Entwicklung des Bewusstseins zum Selbstbewusstsein in dem Anerkennungsverhältnis begreiflich zu machen. Diesem Prinzip der Anerkennung kommt es nicht darauf an, *spezifische* Arten von Handlungen und Beziehungen als solche zur Anerkennung zu bringen, vielmehr darauf, die Struktur eines *allgemeinen* Bildungs- und Erfahrungsprozesses vom gemeinschaftlichen und zugleich individuellen Subjekt begreiflich zu machen.<sup>42</sup> Unter dieser allgemeinen Struktur können dann die jeweiligen Handlungen und Sozialbeziehungen trotz ihrer Vielfältigkeit in einem Zusammenhang begriffen werden.

Stellt man das Prinzip der Anerkennung ins Zentrum der praktischen Philosophie, kann man schon der Sache nach nicht davon ausgehen, dass der Weg zur Verwirklichung eines Anerkennungsverhältnisses naturwüchsig oder fließend verlaufen kann, sondern vielmehr davon, dass der Anerkennungsprozess immer wieder von Spannungen gekennzeichnet und sogar nicht selten mit Schmerz und Leiden einhergehen wird. So ist es auch nicht überraschend, dass sich die Idee der Anerkennung Hegels nicht auf eine symmetrische und allzu konfliktlose Reziprozität, sondern darauf richtet, dass die Subjekte gegeneinander um die wechselseitige Anerkennung ihrer Identität

---

<sup>41</sup> Vgl. Ch. Taylor, Hegel, Frankfurt a. M. 1978, S.191.

<sup>42</sup> Vgl. L. Siep, a. a. O., 1979, S. 17f.

kämpfen.

Eigentümlich und charakteristisch für das Anerkennungsprinzip bei der zwischenmenschlichen Wirklichkeit ist nun, dass es sich auf diejenige praktische Welt bezieht, die durch die aus Erfahrungen sich ergebende Vernunft konstituiert wird. Hier sind Erfahrungen diejenigen, die durch die Medien von Sprache, Arbeit und Interaktion herbeigeführt werden, und durch die das erkennende Subjekt und das zu erkennende Objekt vereint werden. Bei diesem Erfahrungs- und mithin Bildungsprozess ist das Anerkennungsverhältnis ein jedem gesellschaftlichen Geschehen innewohnendes Phänomen. Hiermit rückt ein gesellschaftlich-geschichtlicher Aspekt eindeutig ins Blickfeld: Verschiedene Institutionen in der Gesellschaft ergeben sich de facto aus der Spannung dieses Anerkennungsverhältnisses und binden ihre Legitimation wiederum an die Voraussetzung der wechselseitigen Anerkennung zwischen den Gesellschaftsmitgliedern. Von diesem gesellschaftlich-geschichtlichen Aspekt des Anerkennungsverhältnisses her kann die faktische Geltung bestehender Institutionen in Frage gestellt werden, und die Geltung der politisch-gesellschaftlichen Herrschaft und ihrer Institutionen kann nötigenfalls durch Kampf um die wechselseitige Anerkennung abgelehnt werden. Somit weist der Begriff der Anerkennung nicht nur eine kritische Natur, sondern auch eine konzeptionelle Grundlage auf, an die sich eine *begrifflich-erklärende* und zugleich *kritisch-normative* Institutionentheorie sinnvoll anschließen kann.

Freilich scheint dieses Hegelsche Konzept des Kampfes um Anerkennung in gewisser Hinsicht dem Hobbeschen Konzept des Kampfes aller gegen alle (*bellum omnium in omnes*) nahe zu stehen, so dass nicht selten behauptet wird, Hobbes habe einen maßgeblichen Einfluß auf Hegel ausgeübt.<sup>43</sup> Hier ist allerdings auf einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden hinzuweisen. Bei Hobbes steht der Begriff der *Selbsterhaltung* im Vordergrund und basiert auf einer mechanisch

---

<sup>43</sup> Diese Meinung vertritt vor allem Leo Strauss. Dazu L. Siep, »Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften«, in: ders., *Hegel-Studien* 9 (1974) S. 155.

angelegten anthropologischen Annahme, der zufolge der Mensch »in der Art eines sich selbst bewegenden Automaten«<sup>44</sup> aufgefasst wird, und zwar auf einer vermeintlich natürlichen Dimension. Demgegenüber geht es bei Hegel um einen Prozess der *wechselseitigen Anerkennung des Selbst im Verhältnis zu Anderen*. Er geht weder von irgendeinem kontrafaktischen idealen Zustand unter den Menschen noch von demjenigen fiktiven Zustand aus, den Hobbes den Naturzustand nennt.<sup>45</sup> Vielmehr geht er vom lebensweltlichen Boden des zwischenmenschlichen Zusammenlebens aus, in dem der Kampf um Anerkennung die menschliche Gemeinschaft einschneidend prägt. Von dieser Perspektive her, die auf einen Prozess der vernünftigen Identitätsbildung durch den Kampf um Anerkennung gerichtet ist, ist es möglich, begreiflich zu machen, inwiefern der Mensch sich als das wechselseitig anerkannte und dadurch freie Individuum erachtet.

Mit der weiteren Frage, wie weit dieser Kampf um Anerkennung reicht, befasst sich Hegel nun im vieldiskutierten dialektischen Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft.

## 2. 2 Das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft

Das vielleicht bekannteste Kapitel der »Phänomenologie des Geistes« trägt den Titel »Selbständigkeit und Unselbständigkeit des

---

<sup>44</sup> A. Honneth, a. a. O., 1994, S. 16.

<sup>45</sup> In diesem Zusammenhang führt T. Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, (Hrsg.) I. Fetscher, Ffm 1989<sup>3</sup>, aus: »Die Natur hat die Menschen hinsichtlich ihrer körperlichen und geistigen Fähigkeit so gleich geschaffen, daß trotz der Tatsache, daß bisweilen der eine einen offensichtlich stärkeren Körper oder gewandteren Geist als andere besitzt, der Unterschied zwischen den Menschen alles in allem doch nicht so beträchtlich ist, als daß der eine auf Grund dessen einen Vorteil beanspruchen könnte, den ein anderer nicht ebensogut für sich verlangen dürfte. Denn was die Körperstärke betrifft, so ist der Schwächste stark genug, den Stärksten zu töten. [...] Daraus ergibt sich klar, daß die Menschen während der Zeit, in der sie ohne eine allgemeine, sie alle im Zaum haltende Macht leben, sich in einem Zustand befinden, der Krieg genannt wird, und zwar in einem Krieg eines jeden gegen jeden.« (S. 94ff.)

Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft«. Hegels Ausgangspunkt zur Erörterung über das Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis lässt sich vor dem folgenden Hintergrund auffassen: Der Mensch ist auf die ihn umgebende Wirklichkeit angewiesen, und dies ist das Schicksal jedes sterblichen Wesens, so dass es in dieser Angewiesenheit als ein Unterworfene gegenüber dieser Wirklichkeit auftritt; dennoch sehnt sich der Mensch nach der Unabhängigkeit von aller fremden Wirklichkeit und nach seiner eigenen Bestimmung des Selbst. Unter diesem Widerspruch muss sich der Mensch, solange er ein leibliches und sterbliches Wesen ist, mit der Spannung zwischen der vollzogenen Setzung und der realen Möglichkeit zurechtfinden. Eine weitere Spannung geht auch aus der zwischenmenschlichen Beziehung hervor, in welcher der Gegensatz von dem herrschenden selbständigen und dem sich unterwerfenden unselbständigen Bewusstsein besteht: der Gegensatz zwischen Herrschaft und Knechtschaft. In dieser doppelten Spannung erscheint das Bewusstsein nicht mehr als ein Gegenstand des Erkennens, vielmehr als ein Gegenstand des Anerkennens. Dieses Anerkennen kommt in doppelter Weise zustande<sup>46</sup>: Einerseits wird das Bewusstsein als das selbständige Bewusstsein (als der Herr) anerkannt, das einen durch die Arbeit zu erfüllenden Zweck setzt, während das Bewusstsein als das unselbständige Bewusstsein (als der Knecht) anerkannt wird, das den gesetzten Zweck durch die Arbeit erfüllt; andererseits enthält aber das selbständige Bewusstsein (als der Herr) in der Abhängigkeit vom Tun des Knechtes das Moment des unselbständigen Bewusstseins, während das unselbständige Bewusstsein (als der Knecht) durch sein Tun das Moment des selbständigen Bewusstseins erlangt. Hierin zeigt sich, dass der Herr sowie der Knecht mit sich selbst in Widerspruch liegen. Der Gegensatz von Herr und Knecht kann dadurch zur Selbsterschließung aufgehoben werden, die Widersprüchlichkeit des Herrn sowie des Knechtes in sich zu begreifen und in der Aufhebung dieses Widerspruchs

---

<sup>46</sup> Vgl. C. Hubig, a. a. O., 2002, S. 33.

das Selbst als das Anerkannte zu erfassen. Daher gilt die philosophische Aufmerksamkeit der Selbsterschließung dieses wechselseitigen Anerkennungsverhältnisses an Stelle des transzendentalen oder empiristischen Erkenntnisverhältnisses.

Das Herrschafts-Knechtschaftskapitel hat aufgrund seiner ausgeübten Faszination und nicht zuletzt auch aufgrund der Dunkelheit seiner Sprache viele Diskussionen und dementsprechend unterschiedliche Interpretationen zur Folge — u. a. historisch-materialistischer Richtung, soziologischer, psychologischer oder idealtypischer.<sup>47</sup> Bemerkenswert sind hier die idealtypische und die soziologische Interpretationsrichtung insofern, als beide gleichermaßen der charakteristischen — d. h. sowohl deskriptiv-erklärenden als auch kritisch-normativen — Bestimmung des Hegelschen Anerkennungsprinzips Rechnung tragen. Außerdem fallen die beiden Interpretationen weniger auseinander als vielmehr zusammen, da die beiden in gewisser Hinsicht gemeinsame — hermeneutische und auch existentialistische — Züge aufweisen.

Während z. B. die historisch-materialistische Interpretation die Dialektik der Herrschaft und Knechtschaft mit faktisch-historischen Ereignissen aus verschiedenen Epochen in einen sukzessiven Zusammenhang setzt, versucht die soziologische Interpretation, der historischen Faktizität zu entgehen, indem sie diese Dialektik der Herrschaft und Knechtschaft als eine in jeder gesellschaftlich-politischen Form aufzufindende zwischenmenschliche Beziehung auffasst.<sup>48</sup> Dies drückt W. Janke metaphorisch mit der zeitlosen Geschichte von Robinson und Freitag aus.<sup>49</sup> In dieser zeitlosen Geschichte kommt es allein auf die

---

<sup>47</sup> Für die historisch-materialistische Interpretationsrichtung sind vor allem A. Kojève sowie G. Lukács zu erwähnen; für die soziologische W. Janke sowie Ch. Taylor; für die psychologische G. A. Kelly; und für die idealtypische H. G. Gadamer. Vgl. K. Gloy, »Bemerkungen zum Kapitel ›Herrschaft und Knechtschaft‹ in Hegels Phänomenologie des Geistes«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 35, 1985, S. 187 - 213. Vgl. auch H. F. Fulda und D. Henrich, (Hrsg.) Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹, Frankfurt a. M. 1973.

<sup>48</sup> Vgl. W. Janke, »Herrschaft und Knechtschaft und der absolute Herr«, in: Philosophische Perspektiven, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1972, S. 211-231; vgl. Ch. Taylor, Hegel, Frankfurt a. M. 1978, S.177-262; Vgl. auch J. Habermas, a. a. O., 1999, S. 186 - 229.

<sup>49</sup> Vgl. W. Janke, a. a. O., 1972, S. 212.

Anerkennung seiner Selbst durch den anderen an; eben dafür kämpfen Menschen gegeneinander auf Leben und Tod<sup>50</sup>; und aus diesem Kampf ergibt sich das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft. Dieses Verhältnis ist sozial dahingehend zu deuten: Der Mensch bringt die Herrschaft hervor, indem er von den anderen anerkannt werden und zugleich sich selbst für sich bestimmen will. Diesen Willen verfolgt er bis zum Kampf, in dem er auch bereit ist, für die Anerkennung und Freiheit sein eigenes Leben aufs Spiel zu setzen. Derartige Herrschaft kann nicht allein z. B. auf das marxistische Vorrecht des privaten Eigentums an Produktionsmitteln eingeschränkt bleiben, um so weniger auf die platonische Überlegenheit der Geistesfähigkeit und schon gar nicht auf den aristotelischen Vorrang der sozialen Position, denn all diese sind epochal bedingte Resultate aus dem Kampf um Anerkennung und lediglich seine begleitenden Erscheinungen.<sup>51</sup>

Betrachten wir diesen Kampf um Anerkennung im Hinblick auf das sogenannte Kapitel der Herrschaft und der Knechtschaft bei Hegel näher. Kann ein Furchtloser durch die Bereitschaft zum Kampf auf Leben und Tod die Macht über das Sein gewinnen, so zwingt er den anderen zur selbstlosen Anerkennung seiner Macht. Infolgedessen richtet sich der andere aus Furcht vor dem Tode nach der Macht des Fruchtblosen. Auf diesem Weg des Kampfes zeigt sich die Herrschaft zunächst als das Bewusstsein des Für-sich-Seins. Demgegenüber tritt die Knechtschaft mit dem Bewusstsein des Für-andere-Seins auf und bildet sich zur Antithese der Herrschaft.

Aber in einem solchen extrem asymmetrischen Anerkennungsverhältnis

---

<sup>50</sup> An dieser Stelle spricht Habermas davon; »Der Kampf um Anerkennung ist weniger ein Kampf auf Leben und Tod, denn die Dialektik zwischen Herrn und Knecht zielt weniger auf Unterjochung und Emanzipation als vielmehr auf die soziale Konstruktion eines dem Anspruch nach unparteilichen Gesichtspunktes, der objektive Weltbezüge und intersubjektiv verbindliche Urteile ermöglicht.« J. Habermas, a. a. o., 1999, S. 211. Habermas sieht hier allerdings von der zwischenmenschlichen Wirklichkeit ab und interpretiert das Anerkennungsprinzip daher wie einen bloß normativen Appell, der aufgrund seines zu harmonischen und so realitätsfernen Charakters kaum zur Anwendung in der tatsächlichen Lebenswelt kommt.

<sup>51</sup> Vgl. W. Janke, a. a. O., 1972, S. 213f.

bleibt der anfangs begrifflich klare Gegensatz nicht lange erhalten, sondern entwickelt sich allmählich eine Wechselbestimmung der Anerkennung. Diese Wandlung ergibt sich auf der einen Seite daraus, dass sich der Herr »mittelbar durch den Knecht auf das Ding«<sup>52</sup> bezieht, indem er es *begehrt* und *genießen* will. Freilich lässt sich diese Begierde auf Genuß meistens nur dann befriedigen, wenn der Knecht, dem Herr dienend, die rohen Materialien zu Genussmitteln verarbeitet. Der Herr zwingt den Knecht zu seinem Dienst und benutzt ihn als Werkzeug zum Produzieren des begehrten Genussmittels, da der Herr ein selbständiges, der Knecht hingegen ein unselbständiges Selbstbewusstsein ist. Aber daraus, dass der Herr die vom Knecht geschaffenen Dinge genießt und damit auch auf die Arbeit des Knechtes angewiesen ist, ergibt sich für den Herrn eine unerwartete und verhängnisvolle Folge: Der Herr wird abhängig von seinem Genuss — je kultivierter sein Genuss, um so größer die Abhängigkeit. Auf diese Weise stellt sich heraus, dass das selbständige, als für sich seiend erscheinende Selbstbewusstsein des Herrn in Wirklichkeit auf der Anerkennung durch das unselbständige knechtische Bewusstsein basiert: »Die Wahrheit des selbständigen Bewußtseyn ist demnach das *knechtische Bewußtseyn*.«<sup>53</sup> Dies drückt die Kehrseite des Herrentums aus, in welcher sich der Herr als der Knecht des Knechtes entlarvt: »Die Macht der Oberen hat allein in der Ohnmacht der Unteren Wirklichkeit.«<sup>54</sup>

Auf der anderen Seite ergibt sich die oben genannte Wandlung des Anerkennungsverhältnisses auch aus der *Veränderung des knechtischen Bewusstseins*, das der Furcht vor dem Tod unterliegt. In Folge dieser Furcht wird das Bewusstsein zum unselbständigen Bewusstsein und befindet sich sein Dasein als der Knecht im Dienst, also in der Arbeit für den Herren. Dieses knechtische Bewusstsein kommt aber immer mehr zum selbständigen Bewusstsein. In diesem Bewusstseinswandel spielt die Todesfurcht des Knechts eine besondere Rolle. Die Todesfurcht ist

---

<sup>52</sup> G. W. F. Hegel, a. a. O., 1980, S. 113.

<sup>53</sup> G. W. F. Hegel, a. a. O., 1980, S. 114.

<sup>54</sup> W. Janke, a. a. O., 1972, S. 215.

nicht eine gewöhnliche Furcht um ein bestimmtes Etwas. Sie erscheint auch nicht zeitlich oder räumlich bedingt, sondern nahezu unbedingt. Daher zittert der Knecht in dieser Todesfurcht um nichts anderes als um sein Ganzes. Aber genau deswegen, weil diese Furcht so verheerend und so vernichtend ist, lässt sie das knechtische Schicksal ins Gegenteil umschlagen: »Diß Bewußtseyh hat nemlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles fixe hat in ihm gebebt.«<sup>55</sup> In dieser vollkommenen Furcht verliert alles, was dem Knecht gegenüber in der Welt steht, die übliche Bedeutung; alles außer sich Selbst erscheint nichtig und ohne Bestand.

Der *Vollzug dieser Todesfurcht* führt den Knecht dazu, alles andere außer sich selbst negieren zu können. In diesem Moment der totalen Negation wendet sich der Knecht von aller fremden Bestimmung über sich ab und zugleich wendet er sich zu sich hin. Diese Abwendung von den fremden Bestimmungen und die Hinwendung zu sich selbst stellen für den Knecht eine radikale, geradezu revolutionäre Erfahrung dar. Mit dieser Erfahrung beginnt die Wandlung des knechtischen Bewusstseins zum selbstständigen Bewusstsein. Für den Vollzug dieser Wandlung ist aber ein weiteres Moment erforderlich, das mit keiner anderen als mit der Bestimmung des Knechtseins zu tun hat.

Da der Knecht im Dienst für den Herren steht und für sich selbst wenig tun kann, geht er anders als sein Herr nicht verschwenderisch mit den Dingen um und gibt sich schon gar nicht der Begierde nach Genuß hin. Vermittelst des Dienstes für den Herrn kann der Knecht auch in der Lage sein, sich selbst zu beherrschen, und so die abhängige Seite des Herrn vom knechtischen Dienst durchschauen. Dieser Bewusstseinswandel vom knechtischen unselbständigen Bewusstsein zum selbständigen Bewusstsein beruht also vor allem auf dem, was der Knecht durch die

---

<sup>55</sup> G. W. F. Hegel, a. a. O., 1980, S. 114.

*Arbeit* erreicht. Die knechtische Arbeit dient zunächst lediglich zur Erfüllung des von Herrn gesetzten Zwecks, insofern ist die knechtische Arbeit bloß als Mittel für diesen Zweck. Jedoch lernt der Knecht auch in der Arbeit, die Arbeit als *Mittel* zu begreifen, und zwar das Mittel dafür, das Wissen zu erweitern, seine Handlungsziele zu realisieren, sich zu bestimmten Hoffnungen zu motivieren oder sogar ein Ideale zu verwirklichen.<sup>56</sup> Er lernt in der Arbeit einen Erfolg und Misserfolg von Handlungen und lernt auch seine Wünsche in Folge gelingenden und erfolgreichen Handelns als realisierbare *Zwecke* kennen. Auf diesen Weg gewinnt das knechtische Bewusstsein immer mehr Selbständigkeit und Unabhängigkeit. So ist der Bewusstseinswandel vom knechtischen unselbständigen Bewusstsein zum selbständigen Bewusstsein im großen und ganzen durch die knechtische Arbeit *vermittelt*:

»Das Gefühl der absoluten Macht [sc. des Todes] aber überhaupt, und im einzelnen des Dienstes ist nur die Auflösung an sich, und ob zwar die Furcht des Herrn [hier gemeint auch: des absoluten Herren des Todes] der Anfang der Weisheit ist, so ist das Bewußtseyn darin *für es selbst*, nicht das *fürsichseyn*. Durch die Arbeit kömmt es aber zu sich selbst.«<sup>57</sup>

Zu einer Auslegung dieses eigenartigen Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft braucht man nicht an die marxistische Interpretation anzuschließen, obwohl sie die Diskussionen über dieses Verhältnis in vergangener Zeit stark geprägt hat. Nach ihr dreht sich die Entwicklung zum menschlichen Selbstbewusstsein im großen und ganzen um die Arbeit des Knechts, deswegen ist die wahre Triebkraft des Menschheitsfortschrittes dem Bewusstsein des Knechtes zuzusprechen. Aber diese Interpretation drückt nur die halbe Wahrheit aus. Mit dieser marxistischen Interpretation hat unter anderem die soziologische Interpretation Jankes zwar zum Teil eine Gemeinsamkeit darin, dass sich die anfängliche Relation — von der durch Macht und Genuss charakterisierten Selbständigkeit des Herrn auf der einen Seite und der

---

<sup>56</sup> Vgl. C. Hubig, a. a. O., 2002, S. 6.

<sup>57</sup> G. W. F. Hegel, a. a. O., 1980, S. 114.

durch Furcht, Dienst und Arbeit gekennzeichneten Selbstlosigkeit des Knechts auf der anderen Seite — auf dem Weg der Entstehung des Selbstbewusstseins ins Gegenteil wandelt. Daraus zieht jedoch Janke einen anderen Schluss als bei der marxistischen Interpretation, dass nämlich in diesem gegenteiligen Verhältnis die beiden Seiten ihren anfänglichen strengen Gegensatz verlieren:

»Beide großen Figuren des Welttheaters, der Herr wie der Knecht, versagen gleichermaßen als Anfangs- und Bewegungsgründe für das Zustandekommen wahrhaft menschlicher Anerkennungsverhältnisse. (Die marxistische Bevorzugung des Knechtes fließt doch wohl eher aus dem parteiischen Zukunftsglauben an das Proletariat als das auserwählte Volk einer politisch-ökonomisch interpretierten Heilsgeschichte denn aus Resultaten der phänomenologischen Dialektik.)«.<sup>58</sup>

Demzufolge kann weder der Herr noch der Knecht allein als Anfangsgrund zum Prinzip der Anerkennung erachtet werden: Trotz seiner zunehmenden Selbstbestimmung und Freiheit kann der Knecht letzten Endes jedoch keine Anerkennung als ein selbständiges Sein durch den Herrn finden, so dass das knechtische Bewusstsein nie wahrhaftig ein anerkanntes Selbstbewusstsein erlangen kann. So sind weder das den Herrn verkörpernde Prinzip noch das den Knecht repräsentierende Prinzip für sich allein in der Lage, eine Gesellschaft auf der Basis der gegenseitigen Anerkennung zwischen freien Vernunftwesen aufzubauen. In keinen Arten solchen vereinzelt Bewusstseins kann die Dimension der Allgemeinheit des Selbstbewusstseins erreicht werden.

In diesem Zusammenhang spricht Janke davon, dass »der gesamte Bezug von Herrschaft und Knechtschaft nicht Prinzip, sondern Moment des Selbstbewußtseins ist und in dessen höherer Wahrheit aufgeht.«<sup>59</sup> In Hinblick auf die höhere Wahrheit weist er darauf hin, dass Hegel im Kapitel »Freiheit des Selbstbewußtseins« in der »Phänomenologie des Geistes« den Stoizismus oder den Skeptizismus als Lösungswege

---

<sup>58</sup> W. Janke, a. a. O., 1972, S. 222.

<sup>59</sup> W. Janke, a. a. O., 1972, S. 223.

zurückweist, indem er beide als »das unglückliche Bewußtsein« bezeichnet. Das Subjekt des Stoizismus zieht seinen Bezug auf eine sich verändernde Wirklichkeit überhaupt nicht in Betracht, sogar nicht in seinem existenziellen Bezug auf sie. Diese selbstwidersprüchliche Teilnahmslosigkeit verwandelt sich wiederum beim Skeptizismus derart aggressiv, dass das Subjekt diese soziale sowie die gegenständliche Wirklichkeit beliebig in Frage stellt. So gesehen, ist der Skeptizismus nur »die polemische Konsequenz des Stoizismus«. <sup>60</sup> Beim Versuch, die höhere Wahrheit im Stoizismus oder im Skeptizismus herauszustellen, befindet man sich also nur auf dem Holzweg, denn sowohl die stoische furcht- und tatenlose Ruhe der Seele als auch die gedankenlose Streiterei des Skeptikers laufen auf das Bewusstsein hinaus, das unglücklich zwischen einem selbstidentischen Wesen und einem in der Abhängigkeit von der sich verändernden Wirklichkeit verwirrten Wesen hin und her zerrissen ist. Dabei werden soziale Probleme der zwischenmenschlichen Unterdrückung und Ausbeutung völlig in den Hintergrund zurückgedrängt, indem sich das Bewusstsein unglücklich in die Innerlichkeit des selbstidentischen Einzelnen zurückzieht.

An dieser Stelle hebt Janke hervor, dass niemand dem absoluten Herrn (dem Tod) zu entgehen vermag. Ihm zufolge stellt der Tod eine »Unüberholbarkeit« dar, die genauso den furchtlosen Herrn wie den um sein ganzes Wesen zitternden Knecht betrifft. Aus dieser Unüberholbarkeit des Todes entsteht das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft. Zwar kann sich das weltliche Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft durch die Bewusstseinsänderungen jederzeit ins Gegenteil umkehren, aber die Herrschaft des Todes kann niemand zur Knechtschaft zwingen. Diese existentielle Erfahrungsgeschichte zeigt, dass der wirkliche Herr nicht der furchtlose weltliche Herr ist, sondern der absolute Herr, der Tod selbst. Dieses Schicksal führt das sterbliche Wesen zur Einsicht, dass seine einzige *Freiheit* gegenüber diesem absoluten Herrn darin liegen kann, die Unüberholbarkeit des Todes als

---

<sup>60</sup> Ch. Taylor, a. a. O., 1978, S. 217.

solche anzuerkennen. Dadurch kann der Mensch dem Tod begegnen, dass er *sterben* und nicht wie Tiere bloß verenden kann.<sup>61</sup> In dieser Freiheit kann der Knecht seinen durch das Medium der Arbeit eingetretenen Bewusstseinswandel vollziehen, in dieser Freiheit kann auch der weltliche Herr von sich aus seine Endlichkeit und diejenige Grenze anerkennen, die in seiner Abhängigkeit von Dienst und Arbeit des Knechts schon längst nicht mehr zu verbergen ist. Vor dieser Anerkennung stellt sich der Herr nicht mehr als alleiniges Prinzip auf und überwindet somit das anfänglich einseitige Herrentum, das allein seine Existenz unbedingt geltend macht und die Existenz von anderen nicht anerkennt.

In dieser doppelten Gegensatzerfahrung von dem selbständigen und dem unselbständigen Bewusstsein können die Menschen zum Selbstbewusstsein gelangen. Dieses Selbstbewusstsein beruht also auf der gegenseitigen Anerkennung. Auf diesem Weg kann die Aufhebung des Gegensatzes von Herr und Knecht als »die höhere Wahrheit« in Erscheinung treten.

Wenden wir uns nun der Interpretation Gadamer's über den Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft zu. Bei Gadamer spielt wie auch bei Janke die Freiheit zum Tod eine wichtige Rolle für die Interpretation der Herrschafts-Knechtschaftsbeziehung. Allerdings unterscheidet sich seine Interpretation von Janke durch seinen *idealgenealogischen* Standpunkt. Von diesem Standpunkt aus lehnt Gadamer insbesondere den Bezug auf die zwischenmenschliche reale Wirkungsgeschichte ab und statt dessen bewegt sich auf einer formalen Ebene. So formuliert er:

»Hegel gibt nicht eine Urgeschichte der Entstehung von ›Herrschaft‹, so wenig wie eine Geschichte der Befreiung von Herrschaft, sondern eine ideale Genealogie des Verhältnisses von Herr und Knecht, wenn er das freie Selbstbewusstsein aus der Wesensbeziehung zwischen der Unbedingtheit der Freiheit

---

<sup>61</sup> In diesem Zusammenhang bezeichnet Janke diese Freiheit zum Tod sogar als eine »Revolution der Existenzart«. Vgl. W. Janke, a. a. O., 1972, S. 229ff.

und der Unbedingtheit des Todes ableitet.«<sup>62</sup>

Unter diesem Gesichtspunkt stellt er eine *systematische Genese des Selbstbewusstseins* in den Vordergrund der Beziehung von Herr und Knecht. Zunächst teilt diese idealgenealogische Interpretation mit der soziologischen die Ansicht, dass sich das Selbstbewusstsein auf die Bestätigung seiner Selbst im Verhältnis zu anderen Menschen bzw. auf das Durchsetzen seiner Selbst gegen die Fremdbestimmungen bezieht. Aber das Eigentümliche bei der idealgenealogischen Interpretation liegt darin, das Selbstbewusstsein mit der *Freiheit des sich seiner Selbst bewussten Ich* und mithin die Genese des Selbstbewusstseins auch mit der Genese der Freiheit gleichzusetzen.<sup>63</sup> Dabei hat dieser Freiheitsbegriff es sicherlich mit der Arbeit und mit dem sich daraus ergebenden Bewusstseinswandel zu tun. Aber andererseits steht er auch in einem engen Zusammenhang mit dem Tod und mithin auch mit existenziellen Erfahrungen des menschlichen Daseins. In diesem Sinne steht dieser Freiheitsbegriff dem Kantischen erfahrungsunabhängigen und gesetzmäßigen Freiheitsbegriff gegenüber.

Die Bedeutung des absoluten Herrn — d. h. des Todes — ist für das menschliche Dasein wesentlich. Der menschliche Umgang mit dem Tod ist dermaßen hoch zu stilisieren, dass er den einzelnen Menschen mit der Idee der menschlichen Gattung verbindet. Mit anderem Wort, wir machen vor dem Tod eine wesentliche Erfahrung, vermittelt derer alle menschlichen Wesen gemeinsam an ein und dasselbe Schicksal gebunden sind. Vor diesem Schicksal befindet sich die Menschheit in ein und derselben Existenzgrundlage und ist von dieser derart geprägt, dass das Leben selbst an der höheren Gewalt des Todes orientiert ist. Diese Orientierung bringt uns zur zweifachen Erkenntnis: auf der einen Seite die *Vergänglichkeit* des Lebens und auf der anderen Seite die *Fortführung* des Lebens im »Lebensprozeß«.<sup>64</sup> Das heißt, das Leben ist nicht nur äußerlich erscheinende und einmalige Existenz eines Einzelnen, sondern

---

<sup>62</sup> H. G. Gadamer, a. a. O., 1973, S. 231.

<sup>63</sup> Vgl. H. G. Gadamer, a. a. O., 1973, S. 236.

<sup>64</sup> Vgl. Ch. Taylor, 1978, S. 207.

darüber hinaus auch ein sich wiederholender Prozess, der sich keineswegs allein in dieser einzelnen Existenz erschöpft. Daher führen der Umgang mit dem Tod und die in ihn eingebetteten institutionellen Erfahrungen den Menschen dazu, dass sie sich nicht als einzelne in sich geschlossenes Subjekt, sondern vielmehr als das Subjekt in der Allgemeinheit der menschlichen Gattung begreift.

In diesem weitreichenden Orientierungshorizont ergibt sich nun das Selbstbewusstsein aus dem Erfahrungsprozess, der mit der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft beginnt und sich in der Vernunftbildung vollzieht. Am Ende dieses langen und mühsamen Prozesses zeigt sich das Selbstbewusstsein als die Besonderheit in der Allgemeinheit auf, und zwar als die in eine sittliche Gesellschaft eingebettete Individualität. Das Selbstbewusstsein, das die »Solidarität des sittlichen Geists« zeigt und die »Gemeinsamkeit der Sitte« zur »selbstverständlichen Wahrheit« anerkennt, bezeichnet Gadamer als das *freie* Selbstbewusstsein.<sup>65</sup> Demnach kommt es zum Verständnis des sittlichen Geistes — anders als bei Hegel — nicht darauf an, den absoluten Geist des sich im welthistorischen Kampf verwirklichenden Volksstaates vorzustellen. Vielmehr handelt es sich bei dem sittlichen Geist um den objektiven (vernünftigen) Geist der handlungsleitenden und lebensformenden Institutionen. In diesem Zusammenhang können wir die Vernunft unter der Solidarität dieses objektiven sittlichen Geistes und unter seiner gemeinsamen Wahrheit verstehen.

Indem Gadamer die idealgenealogische Seite des *freien* Selbstbewusstseins thematisch hervorhebt, scheint er in gewisser Hinsicht die soziale Seite des *anerkannten* Selbstbewusstseins und die grundlegende Bedeutung der Arbeit zu dessen Bildung zu vernachlässigen.<sup>66</sup> Dies ist allerdings kein Interpretationsmanko, sondern

---

<sup>65</sup> Vgl. H. G. Gadamer, a. a. O., 1973, S. 240.

<sup>66</sup> Zu Hegels Arbeitsbegriff stellt Gadamer fest, dass Hegel mit der Arbeit, durch die sich das Bewusstsein des Könnens entwickeln kann, eine Arbeit von Handwerkern vor Augen hat, aber weder eine reine geistige Arbeit noch eine die Arbeiter von sich selbst entfremdende Lohnarbeit. Diese Feststellung richtet Gadamer insbesondere gegen Marx' Verständnis des Herrschafts-Knechtschaftskapitels und damit gegen die

eher eine Akzentuierung. Immerhin weist Gadamer darauf hin, dass Anerkennung und Freiheit voneinander nicht zu trennen sind. In der idealgenealogischen Interpretation thematisiert er daher *sittliche, handlungsleitende und lebensformende Institutionen* in Bezug auf das freie Selbstbewusstsein und versucht, zu zeigen, dass solche Institutionen für die moralische Sittlichkeit die tragende Rolle spielen.

Festzuhalten ist, dass das Selbstbewusstsein in enger Verbindung mit dem vorbehaltlosen Akzeptieren des Todes als des absoluten Herrn und auch mit der Selbsterkenntnis in der Schicksalsgemeinschaft der allgemeinen Menschengattung steht. In dieser Hinsicht können wir nach Gadamer das Selbstbewusstsein als das *anerkannte* verstehen, und zwar in dem Sinne, dass es sich in der dialektischen Aufhebung des Gegensatzes von Herr und Knecht als die *gemeinsam anerkannte* Identität zeigt, die dennoch individuelle Besonderheit in sich bewahrt. Wir können es auch als das *freie* Selbstbewusstsein bezeichnen, das sich über die vergängliche Existenz des Einzelnen hinaus in dem allgemeinen sittlichen Leben reflektiert und so an dieses Leben bindet. Dieses anerkannte und freie Selbstbewusstsein macht es zur Aufgabe, die Solidarität des sittlichen Geistes hervorzubringen und die Vernunft zu verwirklichen. Angesichts dieser Aufgabe kommt das Anerkennungsprinzip in zweierlei Hinsicht zur Geltung. Zum einen stellt es sich als ein *normatives* Prinzip in Anbetracht seines Aufgabenbezugs auf Solidarität und auf Vernunftverwirklichung; zum anderen ist es zugleich ein *erklärendes* Prinzip in Hinblick auf die begriffliche Analyse des Bildungsprozesses des Selbstbewusstseins. In diesem

---

Meinung, dass sich der Knecht durch die Lohnarbeit ein höheres Selbstbewusstsein herausbilden kann. Außerdem ist Gadamer der Meinung, dass das freie Selbstbewusstsein unter keinen Umständen aus dem Bewusstsein eines Knechtes folgen würde, wenn es auch ihm gelingen würde, eine Herrschaft an sich zu reißen. In einem solchen Fall würde sich die Herrschaft des einstigen Knechts als keine Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, sondern wiederum lediglich als eine neue Herrschaft darstellen, die nach wie vor der neuen Knechtschaft gegenübersteht. Aber im Hinblick auf die moderne Industriegesellschaft, ihre Produktionsweise und Betriebsform stimmt Gadamer der Analyse Marx' zu: »Der Weg der Menschheit in den allgemeinen Wohlstand ist nicht schon als solcher ein Weg in die Freiheit aller – er könnte sehr wohl auch ein Weg in die Unfreiheit aller werden.« H. G. Gadamer, a. a. O., 1973, S. 241.

Zusammenhang stellt Gadamer fest, dass die Phänomenologie Hegels auf dem Weg des wahren Idealismus steht, den sowohl Kant als auch Fichte trotz ihres Idealismus nicht einzuschlagen vermochten: »So beschreibt Hegel den Weg, durch den sich der ›leere‹ Idealismus zum Idealismus der Vernunft erhebt. Daß alles ›mein‹ ist, als Inhalt meines Bewußtseins, ist noch nicht die Wahrheit dieses Bewußtseins.«<sup>67</sup>

### 2.3 Das neoaristotelische Unbehagen an der Moralität

Bis jetzt haben wir gesehen, vor welchem konzeptuellen Hintergrund Hegel die intersubjektivistische Sittlichkeit vertreten und zugleich die universalistische Moralität bei Kant als Produkt eines leeren Idealismus kritisiert hat. Diese letztere Kritik können wir nun in Bezug auf das neoaristotelische Unbehagen an der Kantischen Moralauffassung weiterführen.

Der neoaristotelische Haupteinwand gegen die universalistische Moralität besteht darin, dass diese auf die Einheit der Vernunft ohne lebensbildende und -tragende Identität hinausläuft, infolgedessen Tugend und Moralität auseinander gehen. Dieser Einwand zeigt ohne weiteres die Gemeinsamkeit mit der Hegelschen Kritik: Die Kantische Stilisierung der Freiheit zum Prinzip der Selbstbestimmung des reinen Willens kommt ohne jeglichen Bezug auf den Bildungsprozess des dynamischen Selbstbewußtseins zustande, das über sein Tun sich selbst erfährt und zugleich aufklärt. Dieses Freiheitsprinzip ist für Kant zugleich das Vernunftprinzip, weil die Bestimmung der Freiheit letztlich auf das Faktum der Vernunft zurückgeht. Dadurch kann sich Kant schwer dem Vorwurf des moralischen »Determinismus« entziehen.<sup>68</sup> So wird der Kategorische Imperativ hilflos dem Verdacht des »Terrorismus

---

<sup>67</sup> H. G. Gadamer, a. a. O., 1973, S. 219.

<sup>68</sup> Vgl. Josef Derbolav, »Hegels Theorie der Handlung«, in: M. Riedel, Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt a. M. 1975, S. 203.

der reinen Gesinnung« ausgesetzt, indem er die Handlungsmaxime der reinen Vernunft vom Bildungs- und geschichtlichen Erfahrungsprozess ablöst.<sup>69</sup>

Es ist nun kaum möglich, den Neoaristotelismus als eine homogene Gruppe zu betrachten, da er ein breites Spektrum — vom Konservatismus bis zu linksorientiertem Neuhegelianismus — deckt.<sup>70</sup> So ist es auch nicht verwunderlich, dass sich ein Konservativer, der seine Grundhaltung an dem Überlieferten orientiert, sich philosophisch auf die Wert der *phrónesis* des Aristoteles bezieht. Dieser Begriff der *phrónesis* hängt mit praktischen Erfahrungen in der Lebenswelt zusammen und wird durch die aus solchen Erfahrungen gewonnenen Einsichten ausgezeichnet. So geht die *phrónesis* von *Bestehendem* aus und zeigt sich als situationsgebundene Klugheitsregeln im Rahmen eines bereits eingeführten Ethos. Daher hat die *phrónesis* nichts mit einem externen normativen Standpunkt zu tun, von dem aus man sich oft auf ein utopisches Ideal und gegen eine faktisch bestehende politisch-gesellschaftliche Ordnung richtet und unter Umständen die Umwälzung einer faktischen Ordnung anstrebt.

Die *phrónesis* als die praktische Erkenntnis besitzt aufgrund ihres Rekurses auf das Bestehende und Tradierte eine solche eigentümliche Geltungseigenschaft, durch die sie von anderen Erkenntnissen fundamental zu unterscheiden ist. Die Geltung der *phrónesis* besteht in den handlungsleitenden Einsichten, die *besonders innerhalb* des jeweiligen Handlungskontextes situiert ist.<sup>71</sup> So grenzt sich die *phrónesis* von *epistéme* (dem allgemein geltenden theoretischen Wissen) und ebenso von *téchne* (dem überall und jederzeit unter gleichen Bedingungen homogen verwendbaren technischen Wissen) ab. Aus diesem Grund erhebt die Neoaristotelische Ethik einen schwachen

---

<sup>69</sup> Vgl. J. Habermas, »Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?« in: ders., Erläuterung zur Diskursethik, Frankfurt a. M. 1991, S.10f.

<sup>70</sup> Vgl. H. Schnädelbach, »Was ist Neoaristotelismus?«, in: W. Kuhlmann (Hrsg.), Moralität und Sittlichkeit, Frankfurt a. M. 1986, S. 38 - 63.

<sup>71</sup> Vgl. H. Schnädelbach, a. a. O., Frankfurt a. M. 1986. 46f.

Begründungsanspruch. Bei ihr geht es hauptsächlich um eine pragmatische Orientierung der Lebenspraxen und nicht um eine normative Orientierung nach einem idealen Leitbild. Aristoteles meint in Anbetracht des Tugendbegriffs: »[...] wir fragen nicht, um zu wissen, was die Tugend sei, sondern damit wir tugendhaft werden, da wir anders keinen Nutzen von ihr hätten.«<sup>72</sup> Diese Bemerkung weist schon auf die neoaristotelische begründungstheoretische Grundansicht hin, dass ethische Begründungen als »hermeneutisch angeleitete Hinweise und Argumente« verstanden werden sollen, bei denen es grundsätzlich auf die Übereinstimmung des Einzelnen mit dem schon eingelebten Ethos ankommt.<sup>73</sup> Naheliegend ist es bei diesem schwachen Begründungsanspruch, jeglichen Anspruch auf eine *ethische Letztbegründung* einschließlich des Kantischen abzulehnen.

Interessanterweise bilden Konservative und Neuhegelianer eine gemeinsame Front gegen den ethischen Universalismus. Ein Neuhegelianer wie Ch. Taylor bemüht sich darum, die praktische Vernunft in der Geschichte zu identifizieren, und legt großen Wert auf ethische Pluralität dergestalt, dass verschiedene ethische Einsichten weniger gegeneinander, vielmehr miteinander existieren können.<sup>74</sup> Diese ethische Pluralität fördert die Emanzipation der ethischen Nebenströme und lehnt der Sache nach die Vorherrschaft eines ethischen Mainstreams ab.

Vergleicht man hier Aristoteles' Ethik wiederum mit Hegels praktischer Philosophie, so kann man einerseits sagen, dass diese auch jener sehr nahe steht. Dies hängt insbesondere mit dem intersubjektiven Element zusammen. Dieses zeichnet nicht nur Hegels praktische Philosophie aus, sondern es ist ebenfalls in Aristoteles' Ethik, wenn auch implizit, als grundlegend zu erachten, da er das menschliche Leben in einem

---

<sup>72</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1103b 26ff (Übers. Von O. Gigon), München 1998<sup>3</sup>, S. 133.

<sup>73</sup> Vgl. H. Schnädelbach, a. a. O., Frankfurt a. M. 1986, S. 52.

<sup>74</sup> Vgl. Ch. Taylor, »Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung«, Frankfurt a. M. 1993.

*gemeinsamen* Lebenszusammenhang auffasst, auf den das Gelingen des Lebens aufgrund seiner eigentümlichen politischen und sprachlichen Wesenszüge angewiesen ist.<sup>75</sup> Trotz dieser Gemeinsamkeit darf man andererseits über den Unterschied zwischen Hegels praktischer Philosophie und Aristoteles' Ethik nicht hinwegsehen. Bekanntlich entwirft Hegel in einer dialektischen Entwicklung des absoluten Geistes sein Konzept der Freiheit, die sich als das Zu-Sich-Selbstwerden im Anderssein zeigt, während Aristoteles das Konzept der *phrónesis* auf der Grundlage des eingelebten Ethos und damit des Common sense entwirft. Mit anderen Worten: Während sich die *phrónesis* hauptsächlich um die begriffliche Artikulierung bestehender Möglichkeiten dreht, steht bei Hegels dialektischer Auffassung vielmehr die Durchsetzung einer teleologischen Vision im Vordergrund. Genau auf diese teleologische Auffassung Hegels verzichten Vertreter einer neuhegelianischen Betrachtungsweise wie R. Bubner oder C. Taylor.<sup>76</sup> So findet nach dem neuhegelianischen Standpunkt eine vernünftige Willensbildung in einem offenen heuristischen Prozess, aber nicht in einem teleologisch in sich geschlossenen Rahmen statt.

So wie sich die neuhegelianische Einstellung von der Hegelschen unterscheidet, so ist auch zwischen der Ansicht von Aristoteles und der neoaristotelischen zu differenzieren. Aristoteles betrachtet den Grundbegriff in der Nikomachischen Ethik, die Tugend, hauptsächlich unter zwei Aspekten:

»Die Tugend ist also von doppelter Art, verstandesmäßig und ethisch. Die verstandesmäßige Tugend entsteht und wächst zum größeren Teil durch Belehrung; darum bedarf sie der Erfahrung

---

<sup>75</sup> Vgl. H. Schnädelbach, a. a. O., Frankfurt a. M. 1986. 48.

<sup>76</sup> Obwohl Bubner und Taylor beide unter einem maßgeblichen Einfluß von Hegel stehen, unterscheiden sich ihre philosophischen Auffassungen voneinander. Bubner steht mehr oder weniger auf der Tradition des deutschen Idealismus; demgegenüber zeigt Taylor eine sozialphilosophisch eingeprägte Auffassung auch mit den analytischen, hermeneutischen und existentialphänomenologischen Gedankenzügen. Vgl. R. Bubner, »Moralität und Sittlichkeit. Die Herkunft eines Gegensatzes«, in: Moralität und Sittlichkeit: das Problem Hegels und die Diskursethik, (Hrsg.) Wolfgang Kuhlmann, Frankfurt a. M. 1986, S. 64 - 84. Vgl. auch H. Rosa, Identität und kulturelle Praxis: politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt a. M. 1998.

und der Zeit. Die ethische dagegen ergibt sich aus der Gewohnheit; daher hat sie auch, mit einer nur geringen Veränderung, ihren Namen erhalten.«<sup>77</sup>

Aristoteles bindet die ethische Tugend an die Selbstverständlichkeit des eingelebten Ethos; und zwar kommt diese Selbstverständlichkeit derart zur Sprache, dass es hier kaum Platz für die Freiheit des Individuums übrig bleibt. Demgegenüber geht ein Neoaristoteliker von der Grundannahme aus, dass die Freiheit des selbstbewußten Subjektes nicht nur einen unerlässlichen Bestandteil einer vernünftigen Meinungsbildung, sondern die Freiheit gerade auch das Ziel der Meinungsbildung darstellt.<sup>78</sup>

An dieser Stelle ist, wie man sieht, Hegel wieder am Werk. Wie gerade angedeutet, stehen der Neuhegelianismus und der Neoaristotelismus einander sehr nahe. Beide stellen eine ernsthafte Bemühung dar, die aus der neuzeitlichen Auffassung des Mechanismus entstandene ethische Hilflosigkeit dadurch zu überwinden, dass sie die Lebenspraxen und die eingelebte sittliche Handlungen in den Mittelpunkt der praktischen Philosophie rücken. Diese Bemühung macht zum einen deutlich, dass der Kantische Moralitätsbegriff dasjenige ist, was stillschweigend zur Entstehung der neuzeitlichen ethischen Hilflosigkeit beiträgt. Zum anderen enthüllt sie ihn als ein imaginäres Produkt desjenigen Sittengesetzes, das wiederum selber ein Geschöpf der neuzeitlichen Befangenheit in einem sonderbaren Wissenschaftsglauben ist,<sup>79</sup> der sich auf einen Dualismus zwischen Körper und Geist und zwischen Naturwelt und Sittenwelt bezieht. Um die Notwendigkeit des Gesetzes aufrechterhalten und dem Naturgesetz ebenbürtig sein zu können, wird das Sittengesetz bei Kant von den Lebenspraxen fern gehalten. Ironisch ist dabei, dass Kant im Hintergrund dieses Moralitätskonzepts eigentlich beabsichtigt, die Praxis, die wir tatsächlich üben, zu verwissenschaftlichen; aber in Wirklichkeit ist aus dieser paradoxen

---

<sup>77</sup> Aristoteles, 1103a 14ff. 1998<sup>3</sup>, S. 131.

<sup>78</sup> Vgl. H. Schnädelbach, a. a. O., Frankfurt a. M. 1986. 53.

<sup>79</sup> Vgl. R. Bubner, a. a. O., 1986.

Konstellation das Anwendungsproblem vorprogrammiert. Dies ist ein praktisches Defizit in der Kantischen Moralphilosophie.

Entgegen dieser Trennung der *reinen* Vernunftbestimmung von den eingelebten Lebenspraxen versuchen viele Philosophen seit Hegels klassischer Kritik an Kant moralphilosophisch den Zusammenhang von Vernunft und eingelebter Lebenspraxis zu bestimmen. Hierzu gehört zum Beispiel R. Bubner, der sich an die Hegelsche Tradition der Sittlichkeit anschließt und zugleich die Aristotelische Denkweise aufnimmt. Er schlägt ein Vernunftkonzept vor, das in Einklang mit der Geschichte steht. So plädiert er statt der *transzendentalsubjektiv* bestimmten praktischen Vernunft für eine *geschichtlich* eingestellte praktische Vernunft, die im Zusammenhang mit den historisch ausgeprägten Lebensformen und Institutionen als vernünftiges Handeln sowie vernünftige Identität hervortritt. Demnach kann eine derartige Vernunft keine vorgegebene Ausstattung für menschliches Vermögen mehr sein; vielmehr kommt sie als eine wesentliche, aber zugleich kontingente historische Errungenschaft von Menschen zutage. Somit hebt Bubner anstelle der praxisfernen Moralität der reinen Gesinnung sinnvollerweise die Sittlichkeit der historischen Lebensformen hervor. Dabei versteht er unter Sittlichkeit diejenige, »welche die Subjektivität nicht unter das Joch eines substantiellen Weltbildes drückt, aber das praktische Bedürfnis nach Lebensformen für gemeinsames Handeln auch nicht einem abstrakten Ideal reiner Vernunftfreiheit opfert.«<sup>80</sup> In diesem Sinne sind, so Bubner weiter, »die Subjekte (...) mit der Welt, in der sie leben, nämlich erst dann versöhnt, wenn sie sich als Subjekt darin wiederfinden. Dies gelingt, wenn das institutionelle Angebot an verbindenden Lebensformen den Ansprüchen genügt, die ein jeder von anderen vertreten kann, sofern er von der Privatheit seiner Neigungen und der Partikularität fallweiser Interessen absieht.«<sup>81</sup> Bubner fasst also die Subjektivität als diejenige auf, in der die Subjekte sich mit der Welt

---

<sup>80</sup> R. Bubner, Rationalität, Lebensform und Geschichte, S. 198 - 217. In: Rationalität, (Hrsg.) Herbert Schnädelbach, Frankfurt a. M. 1984, S. 203.

<sup>81</sup> Ebenda.

versöhnen. Auf diese Weise stellt er die Subjektivität als die geschichtlich-praktische heraus und unterscheidet diese von der transzendentalen Subjektivität bei Kant. So identifiziert er die praktische Vernunft als die Vernunft in der Geschichte.

Demgegenüber stellt Jürgen Habermas die folgende Frage: »Muß nicht eine Moraltheorie, die das unparteiliche Urteil an abstrakte Grundsätze oder gar an das Verfahren der diskursiven Einlösung normativer Geltungsansprüche bindet, dem sittlichen Leben hoffnungslos äußerlich bleiben?« In Anbetracht des neohegelianischen und neoaristotelischen Zweifels an der universalistischen Moralität fragt Habermas nämlich, ob eine universalistische Moralphilosophie, die von einem allgemeinen moralischen Standpunkt ausgeht und so ein abstraktes Prinzip zum moralphilosophischen Thema macht, zwangsläufig dem sittlichen Leben fern bleiben muss.<sup>82</sup> Diese Frage soll im nächsten Kapitel näher betrachtet werden.

### 3. Die Diskursethik von Habermas

#### 3.1 Diskursives Moralprinzip: Universalisierungsgrundsatz

In Hinblick auf das oben erörterte praktische Defizit der Kantischen Moralphilosophie stimmt J. Habermas mit vielen anderen Kritikern darin überein, dass das Kantische Programm unter anderem daran gescheitert ist, dass es keine praktische Relevanz zu gewinnen vermochte. Als einen Hauptgrund dafür hebt er hervor, dass der Kategorische Imperativ bei Kant nichts anderes als die faktische Voraussetzung einer allgemeinen Vernunft darstellt. Bei näherem Hinsehen läuft nämlich die Kantische Begründung des Kategorischen Imperativs auf eine *petitio principii*

---

<sup>82</sup> Vgl. J. Habermas, »Was macht ein Lebensform ›rational?«, in: Erläuterungen zur Diskursethik, ders., Frankfurt a. M. 1991, S. 33.

hinaus, weil sie sich unmittelbar auf die selbst normativ hoch beladene Autonomie stützt, die aber von Kant nichts weiteres als das Faktum der reinen Vernunft festgelegt worden ist.<sup>83</sup> Mit der transzendentalen Behauptung, das Faktum der reinen Vernunft sei a priori erkennbar und apodiktisch, gibt Kant nämlich eine mehr als fragliche Begründung des Kategorischen Imperativs. Damit liegt der Verdacht nahe, dass der Kategorische Imperativ eher auf ein bloß theoretisches Interesse an der Erklärung des sittlichen Gesetzsystems als auf die Reflexion über die praktischen Fragen gerichtet ist, die aus der Auseinandersetzung mit der tatsächlich eingelebten sittlichen Lebenswelt entstehen. Zwar mag eine moralphilosophische Leistung wie die Kantische aufgrund ihrer systematischen Komplexität hoch geschätzt werden; aber wenn eine solche Leistung auf einer abstrakten und fraglichen Voraussetzung beruht, dann kann sie letztlich auf eine sinnentleerte Abstraktionsleistung hinauslaufen. Davon ist aber eine Ethik zu unterscheiden, deren Reflexionsleistung im Zusammenhang mit dem Vollzug lebensweltlicher Praxen im menschlichen Zusammenleben steht und daher sich als praxisrelevant und handlungstragend erweisen kann. Für eine solche Ethik stellt nach Habermas die transzendente Subjektivität bei Kant keinen geeigneten Reflexionsaspekt dar.

Trotz seiner Kritik an dem Kantischen Ethikprogramm hält Habermas es aber nicht als solches für misslungen. Er sieht im Kantischen Programm eine bedeutsame Pionierarbeit, die sowohl als revisionsfähig als auch als revisionswürdig zu erachten ist. Vor allem hebt er zwei Aspekte als philosophische Resultate des Kantischen Ethikprogramms hervor. Der eine betrifft die Universalität von Moral, die durch Kant in der ethischen Tradition erst systematisch bearbeitet wurde. Der andere ist die Transzendentalität von Moral, die Kant zu gründen versuchte, indem er die Bedingung des moralischen Handelns in der allgemeinen Vernunftbestimmung suchte. Diese beiden Grundgedanken rezipiert

---

<sup>83</sup> Vgl. J. Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 53 - 126, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1992<sup>5</sup>, S. 89.

Habermas in seiner Moralkonzeption und schließt sich an die von Kant begründete Moralitätstradition an. Seine Kantrezeption kommt unter anderem darin zum Ausdruck, dass moralische Fragen als »wahrheitsfähig« zu behandeln und auch zu beantworten sind. Dieser kognitivistische Ansatz ist für Habermas von großer Wichtigkeit, denn nach seiner Ansicht macht allein dieser es möglich, die Allgemeingültigkeit eines Moralprinzips zu begründen. Allerdings legt Habermas diesem kognitivistischen Ansatz nicht die apriorische Sichtweise der transzendentalen Subjektivität, sondern vielmehr den intersubjektiven Reflexionsaspekt zugrunde, der gegenwärtige Leistungen und Erkenntnisse der Sprachphilosophie sowie des Pragmatismus ins transzendente Moment mit einbezieht. Aus dieser sprachpragmatischen Transformation der Kantischen Moralphilosophie entwickelt er seine Diskursethik.<sup>84</sup>

Habermas charakterisiert die Diskursethik zum einen als eine *formalistische* Ethik, weil es dabei nicht darum geht, eine richtige Handlungsnorm zu erzeugen, sondern allein darum, ein Verfahrensprinzip dafür herauszustellen, die Geltung einer schon vorhandenen, aber problematisierten Norm überprüfen — d. h. widerlegen oder rechtfertigen — zu können. Zum anderen hebt er die Diskursethik als eine *universalistische* Ethik hervor, deren Grundsatz über die Grenzen jeweilig bestimmter Lebensformen und geschichtlicher Kontexte hinaus gelten soll.<sup>85</sup>

Demnach kommt es bei der Diskursethik darauf an, über kontroverse moralisch-praktische Fragen ein *rational* motiviertes Einverständnis

---

<sup>84</sup> Die Diskursethik ist genau genommen ein gemeinsames Werk von Habermas und K. O. Apel. Trotzdem besteht in begründungsstrategischer Hinsicht ein wichtiger Unterschied zwischen beiden: Während Habermas der Diskursethik mit der universalpragmatischen Methode nachgeht, behandelt Apel die Diskursethik in transzendentalpragmatischer Hinsicht. Das heißt, dass Apel eine Letztbegründung beansprucht, die auf ein fundamentalistisches Erbe der transzendentalphilosophischen Tradition zurückzuführen ist; demgegenüber verzichtet Habermas darauf, sich eine solche immense Last wie eine Letztbegründung aufzuerlegen.

<sup>85</sup> Vgl. J. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M. 1991, S.11f.

herbeizuführen.<sup>86</sup> Dabei hängt der rationale Charakter des herbeizuführenden Einverständnisses mit dem zuvor erwähnten kognitivistischen Ansatz zusammen, denn dieser involviert die grundsätzliche Möglichkeit, den kontroversen moralischen Fragen durch einen argumentativen Rechtfertigungsprozess sinnvoll nachzugehen. In diesem Zusammenhang unterstreicht Habermas, dass ein Konsens moralischer Normen nicht durch äußere Zwänge, sondern einzig und allein durch den »zwanglosen Zwang des besseren Arguments« erzielt werden kann und muss.

Zum zwanglosen Zwang des besseren Arguments gehört nun zweifelsohne die strikte Einhaltung der Regeln logischer Schlussfolgerungen. Dennoch kann ein rationaler Konsens über eine kontroverse moralische Frage nicht allein durch logische Schlußfolgerungen zustande kommen. Das liegt daran, dass bei einer solchen Frage wesentlich das Geltungsproblem einer moralischen Norm zur Diskussion steht, das durch die Erschütterung des ihr zugrunde liegenden Hintergrundkonsenses entstanden ist. Diese Erschütterung des Hintergrundkonsenses geht nicht auf irgendeinen logischen Fehlschluss zurück, sondern vielmehr auf in der Lebenswelt praktisch neu entstandene oder neu erkannte Umstände, unter denen die bis dahin geltenden Normen in Frage gestellt werden. Insofern braucht man zur Wiederherstellung des erschütterten Hintergrundkonsens einer moralischen Norm ein anderes Argumentationsprinzip als ein analytisch-deduktives Verfahren. Ein solches Argumentationsprinzip muss je nachdem, um welche Frage es sich handelt, differenziert sein, und so teilt Habermas die Diskurse nach ihren jeweiligen Gegenstandsbezügen in *theoretische* und *praktische* Diskurse ein.<sup>87</sup>

Der theoretische Diskurs hat die Wahrheitsfeststellung einer Aussage zum Gegenstand. Die Wahrheit einer Behauptung kann durch eine Gesetzhypothese begründet werden, die ihrerseits in Bezug auf

---

<sup>86</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1991, S. 31.

<sup>87</sup> Siehe oben das Kapitel II, den Abschnitt 1.

kasuistische Evidenz gestützt werden muss. In dieser Stützung durch die Gesetzhypothese stellt sich aber der Übergang von der Besonderheit zur Allgemeinheit als logisch diskontinuierlich heraus, so dass er überbrückt werden muss. Als Brückenprinzip führt Habermas das Induktionsprinzip ein, das ermöglicht, aus mannigfaltigen Beobachtungen eine allgemeine Annahme herzuleiten.

Im praktischen Diskurs, der auf die Richtigkeit moralisch-praktischer Normen eingeht, ist ebenfalls ein solches Brückenprinzip erforderlich, um die Kluft zwischen verschiedenartigen Erfahrungen und Bedürfnissen auf der einen Seite und einer allgemeinen Norm auf der anderen Seite in Bezug auf kasuistische Evidenz überbrücken zu können.<sup>88</sup> Dazu führt Habermas den *Universalisierungsgrundsatz* ein:

»Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jedes* Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.«<sup>89</sup>

Demnach besagt der Grundsatz der Universalisierung, dass nur diejenigen Normen, die ein gemeinsames Bedürfnis oder Interesse aller möglichen Betroffenen vertreten, als universell geltend anerkannt werden. Somit verfolgt Habermas in dieser Formulierung des Universalisierungsgrundsatzes die Intention des Kategorischen Imperativs von Kant in dem Sinne, dass allgemeine Gültigkeit nur denjenigen Normen zuzusprechen ist, die einen *allgemeinen Willen* repräsentieren.<sup>90</sup>

Aber andererseits nimmt Habermas mit dem Universalisierungsgrundsatz auch eine *substantielle Umformulierung* des Kategorischen Imperativs vor, und zwar auf zweierlei Weise. Zum einen bezieht er den Universalisierungsgrundsatz auf einen *pragmatischen*

---

<sup>88</sup> Vgl. J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1995, S. 159 - 173.

<sup>89</sup> J. Habermas, a. a. O., 1991, S. 32.

<sup>90</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1992<sup>5</sup>, S. 73.

Aspekt, indem er das praktische Defizit des Kategorischen Imperativs durch die ausdrückliche Einbeziehung der Folgeprobleme moralisch-praktischer Normen auszugleichen versucht. So verbietet der Universalisierungsgrundsatz, der als Regel zur kooperativen Argumentation fungiert, das Interesse und Bedürfnis einer Person oder einer Gemeinschaft von anderen Personen oder Gemeinschaften verzerrt zu interpretieren oder darzustellen. Für jeden Teilnehmer an einer kooperativen Argumentation wird zwar die Möglichkeit zur Kritik an dem Interesse anderer Teilnehmern oder zur Intervention miteinander konfligierender Interessen durchaus offen gehalten, aber letzten Endes ist nur der Betroffene selbst zur Bestimmung des eigenen Interesses berechtigt.<sup>91</sup>

Zum anderen betrifft die Umformulierung des Kategorischen Imperatives den *methodischen* Aspekt. Habermas legt dem Universalisierungsgrundsatz ein diskursives Verfahren zugrunde, das sich wiederum insbesondere auf eine »ideale Sprechsituation« bezieht, wo die idealtypische Rechtfertigung und Widerlegung moralisch-praktischer Werte stattfindet. Charakteristisch für dieses diskursive Verfahren ist, dass die argumentative Rechtfertigung und Widerlegung *ideal dialogisch* — d. h. kommunikativ — stattfindet.<sup>92</sup> Im Gegensatz dazu ist eine Ethik nach dem monologischen Verfahren stets der Gefahr ausgesetzt, dass jeder prinzipiell für sich allein die Rechtfertigung bzw. Widerlegung einer moralisch-praktischen Norm in Anspruch nehmen kann. Von diesem monologischen Verfahren ist jede auf der Kantischen Moralitätstradition beruhende Ethik maßgeblich geprägt. Demgegenüber liegt dem diskursiven Verfahren ein intersubjektives Konzept zugrunde. Hier besteht die maßgebende Funktion allgemein geltender moralisch-praktischer Normen im Hintergrundkonsens, der zur Handlungskoordination und zur Intervenierung der

---

<sup>91</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1992<sup>5</sup>, S. 77f.

<sup>92</sup> Als Beispiel für ein monologisches Idealverfahren zur Rechtfertigung ethischer Normen ist neben Kants Argumentation mit dem »Faktum der Vernunft« noch die Rawls' mit einem »fiktiven Urzustand« anzuführen. Vgl. J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1975.

Handlungskonflikte dient. Aus diesem Grund muss eine unparteiliche Berücksichtigung jedes Interesses und Bedürfnisses aller möglichen Betroffenen beim Rechtfertigungs- oder Widerlegungsprozess einer moralisch-praktischen Norm sichergestellt sein. Dafür ist eine kommunikative und kooperative Bedingung erforderlich, die durch ein monologisches Verfahren nicht eingeholt werden kann. Eben aufgrund dieses kommunikativen Charakters des diskursiven Verfahrens muss die moralische Argumentation auch auf der »realen« Argumentation basieren, an der alle möglichen Betroffenen teilnehmen können.<sup>93</sup> Auf dieser realen Basis ist der diskursive, intersubjektive Argumentations- bzw. Rechtfertigungsprozess zu einem rationalen Konsens aufgebaut.

### 3.2 Begründung des Universalisierungsgrundsatzes

Um als ein diskursives Moralprinzip etabliert zu werden, bedarf der Universalisierungsgrundsatz Habermas' sicherlich einer Begründung, zumal es hier von vielen Seiten erhebliche Einwände gibt. Diesen zufolge ist der Universalisierungsgrundsatz in Wirklichkeit bloß *ein* moralischer Grundsatz unter vielen anderen, den die ethischen Kognitivisten ungeachtet ihres bestimmten spezifischen Kulturhintergrundes hegemonisch zu dem moralischen Grundsatz mit universeller Geltung erheben; folglich basiert der ethische Universalismus selber auf einem ethnozentrischen Fehlschluss, dass man seiner eigenen Denkkultur einen außergewöhnlichen Vorrang zuschreibt, indem man ihre kulturübergreifende Kraft behauptet.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1992<sup>5</sup>, S. 77.

<sup>94</sup> R. Rorty, der sich zu einem ethnozentrischen Pragmatismus bekennt, erklärt den Ethnozentrismus so: »Sich ethnozentrisch verhalten heißt: das Menschengeschlecht einteilen in diejenigen, vor denen man seine Überzeugungen rechtfertigen muß, und die übrigen. Die erste Gruppe – der *ethnos* – umfaßt diejenigen, mit deren Meinungen man genügend übereinstimmt, um ein fruchtbares Gespräch möglich zu machen.« R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität?* Stuttgart 1988, S. 27f. Nach dieser Erklärung kann man mit Rorty sagen, dass sich Habermas selber über seine eigenen ethnozentrischen Züge nicht im klaren ist.

Neben dem kulturalistischen Einwand gegen den Universalitätsanspruch gibt es noch einen begründungstheoretischen Einwand, den Hans Albert mit dem »Münchhausen-Trilemma« vorgebracht hat. Dem zufolge gerät jeder Universalist angesichts eines deduktiven Begründungszusammenhangs in eine so ausweglose Schwierigkeit, dass er vor einer Wahl zwischen den folgenden drei inakzeptablen Alternativen gestellt wird:

»1. Einem *infiniten Regreß*, der durch die Notwendigkeit gegeben scheint, in der Suche nach Gründen immer weiter zurückzugehen, der aber praktisch nicht durchzuführen ist und daher keine sichere Grundlage liefert;

2. einem *logischen Zirkel* in der Deduktion, der dadurch entstehe, daß man im Begründungsverfahren auf Aussagen zurückgreift, die vorher schon als begründungsbedürftig aufgetreten waren, und der, weil logisch fehlerhaft, ebenfalls zu keiner sicheren Grundlage führt; und schließlich:

3. einem *Abbruch des Verfahrens* an einem bestimmten Punkt, der zwar prinzipiell durchführbar, aber eine willkürliche Suspendierung des Prinzips der zureichenden Begründung involvieren würde.«<sup>95</sup>

Diesem Einwand begegnet Habermas dadurch, dass das Münchhausen-Trilemma allein unter der Voraussetzung eines *semantischen Begründungskonzepts* gilt, während der Universalisierungsgrundsatz als die substantielle Argumentationsregel unter einem *pragmatischen Begründungsprogramm* eingeführt ist, das über die semantische Einschränkung hinaus geht.<sup>96</sup> So bezieht er sich zur Begründung des Universalisierungsgrundsatzes auf Apels Begriff des »performativen Widerspruchs«.<sup>97</sup> In pragmatischer Hinsicht tritt der performative Widerspruch dann in einer Argumentation auf, wenn ein

---

<sup>95</sup> H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, 1980<sup>4</sup>, S.13.

<sup>96</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1992<sup>5</sup>, S. 90ff.

<sup>97</sup> Das Münchhausen-Trilemma, das Albert im Rahmen des Fallibilismus gegen jede Art von Universalitätsanspruch richtete, führte zu einer heftigen Kontroverse um Apels Letztbegründung. Vgl. H. Albert, »Das Münchhausen-Trilemma und die These vom abstraktiven Fehlschluß«, in: *Transzendente Träumereien*, Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott, Hamburg 1975, S. 100 - 109.

Argumentationsteilnehmer an konstativer Sprechhandlung gewissen Voraussetzungen für die Ausführung dieser Sprechhandlung widerspricht. Zur Illustration führt Habermas das Beispiel ›cogito ergo sum‹ an. Behauptet einer »Ich existiere (hier und jetzt) nicht«, so verwickelt er sich mit diesem propositionalen Gehalt in einen zwar nicht logisch-semantic, aber schon performativen Widerspruch, weil er ohne die Voraussetzung seiner Existenz erst gar nicht in der Lage sein kann, diese Sprechhandlung überhaupt auszuführen. In einer Aussage wie »Ich existiere (hier und jetzt) nicht« muss also die widersprüchliche Voraussetzung »Ich existiere (hier und jetzt)« in pragmatischer Hinsicht der Sprechhandlung schon eingeschlossen sein.<sup>98</sup> So begeht ein Argumentsteilnehmer einen performativen Widerspruch, wenn er, obwohl er sich auf die Argumentation eingelassen hat, gleichzeitig die Allgemeingültigkeit unausweichlicher pragmatischer Voraussetzungen der Argumentation — u. a. »Öffentlichkeit und Inklusion, gleichberechtigte Teilnahme, Immunisierung gegen äußere oder inhärente Zwänge sowie die Verständigungsorientierung der Teilnehmer (also aufrichtige Äußerungen)«<sup>99</sup> — bestreitet. Solche Voraussetzungen müssen unter der Annahme, das Sprachspiel der Argumentationen sei ein Prozess der Suche nach propositionaler Wahrheit sowie normativer Richtigkeit, schon von jedem Proponenten sowie jedem seiner Opponenten anerkannt sein. Solche Argumentationsvoraussetzungen muss also selbst ein hartnäckiger Fallibilist als universell anerkennen, sobald er in das Sprachspiel der Argumentation eintritt.

Hierdurch wird zunächst deutlich, dass das pragmatische Prinzip des zu vermeidenden performativen Widerspruchs einen wichtigen Ausgangspunkt zur Begründung der Allgemeingültigkeit des Universalisierungsgrundsatzes darstellt. Dieses Prinzip gilt nicht nur für

---

<sup>98</sup> Dazu J. Habermas, a. a. O., 1992<sup>5</sup>, S. 90f. Dieses Beispiel selbst hat Habermas von dem Apels übernommen. Vgl. K. O. Apel, »Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik«, in: B. Kanitschneider (Hrsg.), Sprache und Erkenntnis, Innsbruck 1976.

<sup>99</sup> J. Habermas, »Wahrheit und Rechtfertigung«, in: ders., Frankfurt a. M. 1999, S. 259.

H. Albert, sondern ebenso für den ethischen Skeptiker, der von einem ethnozentrischen Fehlschluss spricht. Ferner kann man feststellen, dass zu den unumgänglichen Präsuppositionen der Argumentation nicht nur logisch-deduktive Voraussetzungen wie das Prinzip der Widerspruchsfreiheit und das Prinzip der Prädikationen, sondern vor allem auch pragmatischen Voraussetzungen gehören. Diese pragmatischen Voraussetzungen sind dabei in Hinblick auf die Begründung des Universalisierungsgrundsatzes von großer Wichtigkeit, weil sie zugleich als die normativen Diskursregeln dienen, durch die erst die Argumentationen überhaupt als wechselseitiger Kommunikationsprozess zu stilisieren sind. So äußert Habermas, »daß jede Argumentation, in welchen Kontexten sie auch immer durchgeführt würde, auf pragmatischen Voraussetzungen beruht, aus deren propositionalem Gehalt der Universalisierungsgrundsatz ›U‹ abgeleitet werden kann.«<sup>100</sup> Solche pragmatischen Argumentationsvoraussetzungen — d. h. die Diskursregeln — formuliert Habermas in Anlehnung an Robert Alexy:

- »(...1) Jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt darf an Diskursen teilnehmen.
- (...2)
  - a. Jeder darf jede Behauptung problematisieren.
  - b. Jeder darf jede Behauptung in den Diskurs einführen.
  - c. Jeder darf seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern.
- (...3) kein Sprecher darf durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwang daran gehindert werden, seine in (...1) und (...2) festgelegten Rechte wahrzunehmen.«<sup>101</sup>

Freilich darf man diese Diskursregeln nicht so missverstehen, dass man sich bei allen real durchgeführten Diskursen genau an diese

---

<sup>100</sup> J. Habermas, a. a. O., 1992<sup>5</sup>, S. 92f.

<sup>101</sup> J. Habermas, a. a. O., 1992<sup>5</sup>, S. 99. Vgl. auch R. Alexy, »Eine Theorie des praktischen Diskurses«, in: W. Oelmüller (Hrsg.), Normenbegründung und Normendurchsetzung, Paderborn 1978.

Diskursregeln halten müsse. Diese Diskursregeln sind nicht *faktische* Regeln wie die des Schachspiels, die tatsächlich befolgt werden müssen. Vielmehr sind es Regeln im *kontrafaktischen* Sinne. Vergleichbar wäre es mit den Regeln des Fußballspiels. Beim Fußballspiel gehören Regelverletzungen — absichtlich oder unabsichtlich — in vieler Hinsicht zum Normalfall; trotzdem sind die Regeln des Fußballspiels unerlässlich und zugleich wirksam. Ähnlich wie zwischen dem Fußballspiel und seinen Regeln ist es im Verhältnis zwischen realen Diskursen und den Diskursregeln. Genauso wie bei den Regeln des Fußballspiels geht es bei den Diskursregeln nicht um ihre exakte Befolgung, sondern vielmehr um hinreichende Annäherung an sie. Unter diesem Annäherungsversuch spielen »institutionelle Vorkehrungen« sowie institutionelle Stilisierung eine besondere Rolle für die Diskursausführung. Zur institutionellen Vorkehrung kann man z. B. ein öffentliches und schriftliches Verfassen der Spielregel fürs Fußballspiel erwähnen. Auf ähnliche Weise kann man beispielsweise die parlamentarische Demokratie als eine »Institutionalisierung von Diskursen« erachten.<sup>102</sup>

Indem Habermas die allgemeine Geltung des Universalisierungsgrundsatzes unter Bezugnahme auf die normativen Gehalte der unausweichlichen, kontrafaktisch wirksamen Argumentationsvoraussetzungen begründet, fasst er den Kerngedanken der Diskursethik so zusammen:

»Während der Universalisierungsgrundsatz eine Argumentationsregel angibt, spricht sich die Grundvorstellung der Moraltheorie [...] in dem *diskursethischen Grundsatz* (D) aus, daß jede gültige Norm die Zustimmung aller Betroffenen, wenn diese nur an einem praktischen Diskurs teilnehmen könnten, finden würde.«<sup>103</sup>

Diesem diskursethischen Grundsatz ist abermals deutlich zu entnehmen, dass die Diskursethik ein *formalpragmatisches* Rechtfertigungsprogramm

---

<sup>102</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1992<sup>5</sup>, S 101f.

<sup>103</sup> J. Habermas, »Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln«, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1992<sup>5</sup>, S 132.

ist und mit einem materiellen Ethikprogramm nichts zu tun hat, das darauf aus ist, eine inhaltlich bestimmende Norm für unsere Handlungen zu erzeugen. Habermas ist der Meinung, dass eine moralische Grundnorm, die sich — wie fundamental sie auch sein mag — schon auf einen bestimmten Gehalt bezieht, prinzipiell immer an einen bestimmten kulturellen oder historischen Kontext gebunden ist und daher nur innerhalb dieses Kontextes ihre Richtigkeit beanspruchen darf. Für Habermas besteht daher die Aufgabe einer Moralphilosophie nicht darin, eine bestimmte moralische Norm als gerechtfertigt oder als widerlegt zu beurteilen, sondern eher darin, zu erklären, was die Rechtfertigung einer Norm bedeutet und wie sie vorgebracht wird<sup>104</sup>; folglich macht die Moralphilosophie nicht die moralische Norm selbst, sondern ihre Rechtfertigungsproblematik zum Gegenstand. Ein Unternehmen, eine Norm hinsichtlich ihres Gehaltes zu beurteilen, kann keineswegs von einem Philosophen für sich allein in Anspruch genommen werden. Dazu dürfte er zwar als Kenner einen gewissen Beitrag leisten, aber das heißt noch lange nicht, dass er diese Angelegenheit nach seinem eigenen Ermessen lenken darf. Vielmehr bildet sich das Urteil über die Norm in nichts anderem als in realen Diskursen.

Der oben angeführte diskursethische Grundsatz beansprucht seine Allgemeingültigkeit unabhängig von allen bestimmten kulturellen und historischen Kontexten. Aber er gilt nur *innerhalb* der Argumentationsebene als die unausweichliche Präsupsposition und nicht für diejenige Handlungen, die *außerhalb* der Argumentationsebene stattfinden. Hierdurch ist die universalpragmatische Diskursethik von Habermas von der transzendentalpragmatischen Apels zu unterscheiden. Apel versucht aus den unausweichlichen Präsupspositionen der Argumentation noch eine Hypermoral herauszustellen, die sich nicht nur auf die Argumentationsebene beziehen, sondern darüber hinaus sich auch in der Handlungsebene als unhintergebar erweisen soll. Er spricht

---

<sup>104</sup> Vgl. J. Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, 1992<sup>5</sup>, S 104. Vgl. dazu J. Habermas, »Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?«, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M. 1991, S. 24.

also den unausweichlichen Argumentationsvoraussetzungen nicht nur einen *kognitiven* Anspruch, sondern auch sogleich einen *existentiellen* Anspruch zu, der die Existenz von Gerechtigkeit als solche abverlangt.<sup>105</sup> Damit erlegt er sich die schwere Begründungslast auf, die unausweichlichen Argumentationsvoraussetzungen geradewegs als unhintergehbare *Handlungsvoraussetzungen* für das menschliche Zusammenleben nachweisen zu müssen.

Demgegenüber entwickelt Habermas die Diskursethik nicht in einem starken Sinne, dass Ethik darauf aus sein soll, allgemeine Richtlinien zu den moralisch-praktischen Urteilen festzulegen. Vielmehr will er die Diskursethik in einem schwachen Sinne verstehen, dass Ethik die Rekonstruktion rationaler Grundlage für Rechtfertigung bzw. Widerlegung schon vorhandener moralisch-praktischer Normen zur Aufgabe hat. Dabei lässt sich nach Habermas diese rationale Grundlage nur dort herausstellen, wo es weniger auf die naive Selbstverständlichkeit eingelebter konkreter Sittlichkeit als vielmehr auf »die höherstufige Intersubjektivität einer Verschränkung der Perspektive eines jeden mit den Perspektiven aller«<sup>106</sup> ankommt, also wo wir dem Standpunkt der Unparteilichkeit eine begriffliche Gestaltung verleihen können. Insofern soll diese rationale Grundlage nur in den »Kommunikationsvoraussetzungen des universell erweiterten Diskurses« liegen, wobei diese Voraussetzungen wiederum auf die formalpragmatischen Diskurseigenschaften verweisen.

Freilich stößt die Diskursethik aufgrund dieser formalpragmatischen Eigenschaften auf Grenzen. Praktische Relevanz der Diskursethik ist nämlich nicht einfach gegeben, sondern sie ist im großen und ganzen auf vorfindliche Rationalität und Rationalisierungsmöglichkeit der Lebenswelt in einer reflexiven Ebene angewiesen. Dieses Verhältnis von »Anwendung« und Rationalisierung kann so ausgedrückt werden: Je

---

<sup>105</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1992<sup>5</sup>, S. 95f.; und K. O. Apel, a. a. O., 1976, S. 379 - 395.

<sup>106</sup> Vgl. J. Habermas, »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, in: ders., a. a. O., 1991, S. 113.

rationaler die Lebenswelt ist, desto breiter wird die Anwendungsmöglichkeit des idealen Diskurses im realen Diskurs. Oder umgekehrt: Je ernsthafter die Bedingung des idealen Diskurses im realen Diskurs erfüllt werden, desto rationaler wird die Lebenswelt.<sup>107</sup> Dies aber bedeutet wiederum, dass auf der einen Seite die *postkonventionell* ausgeprägte Diskursethik von Habermas im lebensweltlichen Zusammenhang des kommunikativen Handelns verankert ist, auf der anderen Seite sie doch von Konkretheit und Partikularität der Lebenswelt distanziert ist.

### 3.3 Die entwicklungslogische Begründung des moralischen Standpunkts

Bekanntlich stellt Habermas die Diskursethik in einen engen Gedankenaustausch mit Politik- und Rechtswissenschaft. Außerdem steht die Diskursethik mit der psychologischen und der sozial-kognitiven Entwicklungstheorie in einem Dialog. Allerdings findet dieser Dialog nicht nur derart statt, dass die Diskursethik einen theoretischen Einfluss auf die Entwicklungspsychologie bzw. die Sozialwissenschaft ausübt, sondern vielmehr auch derart, dass dieser Dialog die Diskursethik weiterformt und bildet. Dabei handelt es sich genau genommen um eine begründungstheoretische Inanspruchnahme: Habermas zielt nämlich mit der Diskursethik darauf ab, den moralischen Standpunkt auf kognitivistischer Ebene universell zu begründen.

In diesem Sinne verfolgt er besonders in Anknüpfung von L. Kohlbergs

---

<sup>107</sup> In Zusammenhang mit der Rolle der Institutionen zur Entfaltung der praktischen Vernunft hebt R. Bubner, a. a. O., 1984, S.217, hervor: »Die Vernunft in der Geschichte ist keine Sache der Verordnung, sie muß sich durchsetzen, oder sie weckt den Zweifel, daß ein Reden über Praxis fälschlich für die Wirklichkeit gehalten wird und, wo sich Unverträglichkeiten zeigen, nötigenfalls auch gegen die Wirklichkeit die Oberhand behält. Schwieriger ist die Bescheidenheit der Erkenntnis, daß mit dem Vorliegen von Formen gemeinsamen Handelns Chancen für gemeinsames Handeln eröffnet werden, die weder dem Kopf eines Einzelnen noch auch der Kooperation vieler Köpfe jemals entspringen.«

kognitiver Entwicklungspsychologie der Moral und R. Selmans sozial-kognitiver Perspektiventheorie zwei Intentionen: Zum einen will er den moralischen Standpunkt nicht auf dem Kantischen Lösungsweg, sondern auf dem Hegelschen Lösungsweg plausibel machen, indem er diesen Standpunkt »genealogisch« nicht in Bezug auf das Faktum der reinen Vernunft, sondern in Bezug auf den *entwicklungslogischen* Erfahrungs- und Bildungsprozess rekonstruiert; zum anderen will er den moralischen Standpunkt als die *postkonventionelle* Reife der Reflexionsleistungen identifizieren, die sich allgemein im Laufe der sozialkognitiven Moralentwicklung als personen- und kulturinvariant herausbildet. Im folgenden wird die diskursethische Rezeption von Kohlbergs kognitiver Entwicklungstheorie moralischer Urteile und von Selmans sozial-kognitiver Stufentheorie zusammengefasst.

Kohlberg konzipiert im Hinblick auf moralische Urteile eine kognitionszentrierte Entwicklungspsychologie und vertritt die Auffassung, dass moralische Urteile von Kultur zu Kultur und von Gesellschaft zu Gesellschaft ein und dieselbe Struktur zeigen.<sup>108</sup> Dabei ist er sich darüber im klaren, dass diese universalistische Auffassung moralischer Urteile allein durch den Verweis auf entsprechende empirische Daten nicht zu gewinnen ist, sondern noch einer sicheren theoretischen Grundbasis bedarf.<sup>109</sup> Wenn auch eine beachtliche Menge empirischer Daten vorliegen würde, auf welche universalistische These moralischer Urteile zu stützen ist, wäre diese empirisch induzierte These nicht haltbar, wenn ein moralphilosophisch zwingender Grund gegen diese These gegeben wäre; in so einem Fall müsse dann ein neues Licht auf jene empirischen Daten geworfen werden. Aus diesem Grund bezieht sich Kohlberg auf eine stichhaltige universalistische Moralphilosophie, welche sein psychologisches Modell der sozial-kognitiven

---

<sup>108</sup> Vgl. L. Kohlberg, »Moralische Entwicklung und demokratische Erziehung«, in: G. Lind und J. Raschert (Hrsg.), *Moralische Urteilsfähigkeit: eine Auseinandersetzung mit Lawrence Kohlberg über Moral, Erziehung und Demokratie*, Basel 1987, S. 25 - 43. Vgl. auch L. Kohlberg und A. Colby, »Das moralische Urteil. Der kognitionszentrierte Entwicklungspsychologische Ansatz«, in: G. Steiner (Hrsg.), *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts Band VII*. Zürich 1978, S. 348 - 365.

<sup>109</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1991, S. 80.

Moralentwicklung untermauern kann. Zu diesem Zweck hält er die Kantische Moralphilosophie, die Gerechtigkeitstheorie J. Rawls und auch die Diskursethik von Habermas für sehr dienlich.<sup>110</sup> Umgekehrt auch ist eine solche empirische Untersuchung wie bei Kohlberg von seiten der Diskursethik immer willkommen, da sie ebenso den kognitivistischen Ansatz der Diskursethik untermauert.

Unter Bezugnahme auf die prinzipienorientierte Kantische Tradition geht Kohlberg davon aus, dass moralische Urteile dem Prinzip der Gerechtigkeit folgen. Zentral für die Gerechtigkeit stehen nach ihm »die Forderungen nach *Freiheit, Gleichheit* und *Reziprozität*«. <sup>111</sup> Vor dieser moralphilosophischen Grundansicht bringt er ein Stufenkonzept der Entwicklung moralischer Urteile mit der sozial kognitiven Entwicklung in einen engen Zusammenhang. So teilt er die Entwicklung des Moralbewusstseins in drei Ebenen ein: die »präkonventionelle«, die »konventionelle« und die »postkonventionelle« Ebene. Jede dieser drei Ebenen unterteilt er wiederum in zwei Stufen.<sup>112</sup>

Die *präkonventionelle* Ebene der Moralentwicklung lässt sich durch das folgende zweistufige Verhaltensmuster charakterisieren: Auf der »Stufe 1« wird das Verhaltensmuster vom Gehorsam gegenüber einer befehlenden Autorität gesteuert, auf der »Stufe 2« dann vom eigenen Interesse und Bedürfnis. Dementsprechend ist die moralische Handlung eines Kindes auf der Stufe 1 an Belohnung und Bestrafung, auf der Stufe 2 am instrumentellen Zweck und Austausch orientiert.

Die *konventionelle* Ebene lässt sich ebenfalls durch ein zweistufiges Verhaltensmuster auszeichnen. Anfangs zeigt es sich in interpersoneller Konformität und dann darüber hinaus in Konformität mit dem sozialen Normensystem. So versucht ein Jugendlicher auf der »Stufe 3« sein Verhalten mit zwischenmenschlichen Erwartungen und Beziehungen in Einklang zu bringen. Auf der »Stufe 4« kann er schließlich in Anbetracht

---

<sup>110</sup> Vgl. L. Kohlberg, a. a. O., 1987, S. 31.

<sup>111</sup> Vgl. L. Kohlberg, a. a. O., 1987, S. 32f.

<sup>112</sup> Vgl. L. Kohlberg und A. Colby, a. a. O., 1978, S. 353 - 358.

eines sozialen Systems ein Regelbewusstsein entwickeln und verinnerlichen, so dass er sich auch ohne äußeren Zwang und ohne eigenen Vorteil normkonform verhält.

Die *postkonventionelle* Ebene lässt sich mit der Reife der moralischen Entwicklung identifizieren, die sich in einem prinzipiengeleiteten moralischen Bewusstsein zeigt. In diesem reifen Entwicklungsstadium kommt man aus der Naivität der trägen Normkonformität heraus, denkt über die gegebenen Normen und ihre womöglich bloß gruppenspezifische Interessen oder Werte repräsentierende Geltung nach und entscheidet sich gegebenenfalls argumentierend für oder gegen diese Normen. Auf der ersten Stufe dieser postkonventionellen Ebene, d. h. auf der »Stufe 5«, orientiert man sich an Rechten und Pflichten im gesellschaftlichen Vertrag. Auf dieser Stufe moralischer Urteile handelt es sich etwa um rationale Kalkulation eines Gesamtnutzens. Erst auf der »Stufe 6« orientiert man sich an universellen moralischen Prinzipien, in denen es um die Prinzipien der unparteilichen Gerechtigkeit geht. Die durch die Prinzipien der Gerechtigkeit ausgezeichnete »Stufe 6« setzt dabei das sozial-kognitive Vermögen des idealen Rollentausches voraus. Anhand dieses Rollentausches lernt man, über bloß subjektive bzw. gruppenspezifische partikuläre Gesichtspunkte hinaus einen allgemeinen Standpunkt gleichen Respekts für alle Personen einzunehmen. Dies bedeutet insbesondere, dass moralische Urteile in diesem Stadium eine reflexive Leistung darauf aufweisen, dass sie *unparteilich* und *kritisch* gegenüber der faktischen Geltung gruppenspezifischer Normen ist.

Der diskursethisch relevante Punkt ist nun, dass Kohlberg unparteiliche moralische Urteile in Anbetracht der ideal sozial-kognitiven Rollenübernahme schrittweise rekonstruiert.<sup>113</sup> In dieser Rekonstruktion

---

<sup>113</sup> Der Begriff der idealen Rollenübernahme spielt bereits bei G. H. Mead eine zentrale Rolle für sein Konzept eines *universal discourse*; hier kommt es darauf an, das Grundmotiv der Kantischen Moralität im Rahmen seiner Handlungstheorie zu transformieren. Vgl. J. Habermas, »Gerechtigkeit und Solidarität: Zur Diskussion über ›Stufe 6‹«, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik., Frankfurt a. M. 1991, S. 58. Auch vgl. J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a. M. 1981, S. 53 - 68.

stellt sich die diskursethisch grundlegende Frage, wie unparteiliche moralische Urteile kognitiv, also aus rationalen Gründen, möglich sind. Zur Klärung dieser Frage bezieht sich Kohlberg auf die sozialkognitive Perspektiventheorie Selmans und richtet seine Aufmerksamkeit auf die sozialkognitive Fähigkeit der universellen Perspektivenübernahme. Dabei geht es um ein Vorstellungsvermögen, mit dem man sich in die Lage aller Betroffenen versetzen kann. Dieses Vorstellungsvermögen hängt sehr eng mit emotionalen Fähigkeiten wie »sensibler Einfühlung« oder »sozialer Empathie« zusammen, die gewisse sozial-praktische Erkenntnisse voraussetzen. Um eine sensible Einfühlung zu zeigen, muss man bereits in der Lage sein, die »aus je besonderen Interessenlagen resultierenden *Ansprüche* der anderen« zu verstehen; um soziale Empathie aufzuweisen, muss man sich auch zumindest einer »vorgängigen, durch Vergesellschaftung objektiv begründeten *Zusammengehörigkeit* aller Betroffenen« bewusst sein.<sup>114</sup> Gerade auf derartigen sozial-praktischen kognitiven Fähigkeiten basiert die universelle Perspektivenübernahme, die durch das wechselseitige Einnehmen von Sprecher- und Handlungsperspektive ausgezeichnet ist. Man erreicht diese universelle Perspektive also dadurch, dass man sich verschiedene Interaktionstypen schrittweise aneignet.

Selman entwickelt unter den Einfluss der kognitiven Entwicklungspsychologie von J. Piaget eine Konzeption sozialer Perspektivenübernahme. Er analysiert die universelle Perspektivenübernahme zunächst mit drei, später dann mit vier bzw. fünf verschiedenen Interaktionstypen.<sup>115</sup> Hier wird von den nachträglich hinzugefügten Interaktionstypen abgesehen, da in der Diskursethik vor allem von den ursprünglichen Interaktionstypen die Rede ist.

Selmans Konzeption ist, mit Habermas zu sagen, unter anderem als »ein

---

<sup>114</sup> Vgl. J. Habermas, »Gerechtigkeit und Solidarität: Zur Diskussion über ›Stufe 6‹«, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik., Frankfurt a. M. 1991, S. 59.

<sup>115</sup> Vgl. H. Heidbrink, Stufen der Moral, zur Gültigkeit der kognitiven Entwicklung Lawrence Kohlbergs, München 1991, S. 44 - 56. Vgl. auch Heidbrink, Einführung in die Moralpsychologie, Wehheim 1996, S. 84 - 98.

System vollständig reversibler Sprecherperspektiven«<sup>116</sup> zu betrachten, das aus drei verschiedenen Interaktionsstufen besteht. Die *erste* Stufe der Interaktion bezieht sich auf die »differenzierte und subjektive Perspektive«. In diesem Interaktionstyp ist ein Kind zwar in der Lage, sich von anderen zu differenzieren; aber es ist noch nicht dazu fähig, sich von seinem eigenen Gesichtspunkt zu distanzieren und sich zugleich in die Lage des anderen zu versetzen. Deswegen kann das Kind in dieser Phase nicht die Psyche eines anderen durchdringen, obwohl es in der Regel den Prozess des Spracherwerbs abgeschlossen hat und so psychische Zustände sowie physikalische Gegenstände in seiner Umwelt problemlos sprachlich identifizieren kann. Erst in der *zweiten* Stufe, die durch die »selbstreflexive und reziproke Perspektive« charakterisiert wird, ist es dem Kind möglich, die Perspektive einer zweiten Person einzunehmen. Dadurch kann das Kind nicht nur eine Handlungskordinierung mit der zweiten Person zustande bringen, sondern auch bezüglich einer Aufforderung der zweiten Person unterscheiden, ob sich diese Aufforderung aus bloß persönlicher Autorität oder darüber hinaus aus einer unpersönlichen Norm ergibt. In der *dritten* Stufe der Interaktion kommen schließlich die »wechselseitige Perspektive und Perspektive der dritten Person« ins Spiel, die auch als Beobachterperspektive zu kennzeichnen ist. Hier entwickelt sich das heranwachsende Kind so weit, dass es eine neutrale Einstellung eines unbeteiligten dritten Beobachters einnehmen kann. So geht der Heranwachsende über die Grenze eingeschränkter unmittelbarer Gegenseitigkeit hinaus in ein neues Interaktionsstadium über, in dem er die gegenseitige Teilnehmerperspektive und unbeteiligte dritte Beobachterperspektive abwechselnd einzunehmen vermag. Dies heißt, er ist nunmehr imstande, die in der vorangegangenen Stufe erworbene Handlungskordinierung schematisch zu aktualisieren und dieses Schema wiederum in einem systematischen Kontext wiederzuerkennen. Mit diesen Fähigkeiten der sozialen Perspektivenübernahme kann er eine

---

<sup>116</sup> J. Habermas, a. a. O., Frankfurt a. M. 1992<sup>5</sup>, S. 152.

gemeinsame Sozialwelt aufbauen, in der seine Mitmenschen auch ohne direkte persönliche Beziehungen mit einbezogen sind.

Legt man, wie es Kohlberg tut, die Entwicklung der sozialen Perspektive als notwendige Voraussetzung einer entsprechenden moralischen Entwicklung fest, so zeigt sich die Perspektive der dritten Person bei Selmans Stufenmodell als ein strukturelles Merkmal der konventionellen Ebene der moralischen Entwicklung bei Kohlbergs Stufenmodell. Das heißt, bei den drei verschiedenen Interaktionstypen Selmans fehlt eine postkonventionelle Stufe der sozialen Perspektive, mithin eine Stufe der sozialkognitiven Entwicklung, die darauf ausgerichtet ist, eine *soziale Welt legitim geregelter interpersonalen Beziehungen* aufzubauen.<sup>117</sup> Sicherlich ist dieses normative soziale Entwicklungsniveau keineswegs allein dadurch zu erreichen, eine unmittelbare Teilnehmerperspektive und eine unbeteiligte Beobachterperspektive abwechselnd einzunehmen. Ein solcher angeblich neutraler, bezugspunktloser Perspektivenwechsel kann zwar eine sozialkognitive Entwicklung in die Wege leiten und verschiedene Sprecher- und Handlungsperspektiven in einem System begreiflich machen, jedoch läuft er letzten Endes auf eine willkürliche Entwicklung hinaus. Daher kritisiert Habermas diese auf die Beobachterperspektive eingeschränkte, sozialkognitive Perspektiventheorie Selmans als »das Konzept der überpersönlichen Willkür«<sup>118</sup>.

In dieser kritischen Hinsicht erklärt Habermas seinerseits, wie sich eine legitime Sozialwelt charakterisieren lässt und wieso sie an die postkonventionelle Ebene der sozialkognitiven Entwicklungen geknüpft werden muss. Nach ihm tritt man in die postkonventionelle Stufe der sozialen Interaktion ein, indem man aus der blinden Eingebundenheit in die Ordnung einer faktisch gegebenen Sozialwelt austritt, in die man zuvor mit konventioneller Einstellung eingetreten war.<sup>119</sup> Habermas verbindet dieses Heraustrreten mit einer normativen Dimension des

---

<sup>117</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., Frankfurt a. M. 1992<sup>5</sup>, S. 169ff.

<sup>118</sup> J. Habermas, a. a. O., Frankfurt a. M. 1992<sup>5</sup>, S. 163.

<sup>119</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., Frankfurt a. M. 1992<sup>5</sup>, S. 172.

moralischen Standpunktes, denn an diesem Punkt fängt man an, zu fragen, ob unter der faktischen Ordnung alle Betroffenen als Personen mit gleichen Rechten und gleichen Pflichten anerkannt sind. Diese Frage führt dann dazu, über die bis dahin naiv unterstellte Beziehung der faktischen Sozialordnung zu reflektieren und gegebenenfalls die Geltung der faktischen Sozialordnung abzulehnen. Unter diesem kritischen und reflexiven Standpunkt orientiert sich zwischenmenschliche Interaktion statt an der *heteronomen* Normkonformität an der *autonomen* Normativität. In dieser Hinsicht wird die soziale Welt legitim geregelter interpersonalen Beziehungen durch Reflexionsleistung und autonome Willensbildung geprägt. Das heißt, die sozialkognitive Entwicklung auf der postkonventionellen Stufe zeigt sich von ihrem Wesen her als moralisch. Hier wird zwischen dem moralischen Standpunkt und der postkonventionellen sozialkognitiven Entwicklung ein interner Zusammenhang sichtbar, dass nämlich die sozialkognitive Entwicklung nicht die Voraussetzung für die moralische Entwicklung bzw. den moralischen Standpunkt ist, sondern vielmehr dieser gerade das Definitionsmerkmal der sozialkognitiven Entwicklung darstellt. Auf der postkonventionellen Ebene wird also das Verhältnis des moralischen Standpunkts<sup>4</sup> und der sozialkognitiven Entwicklung anders bestimmt als auf den früheren Ebenen im Stufenmodell Kohlbergs. Darin liegt auch die Besonderheit der postkonventionellen Ebene, die sie von den beiden anderen Ebenen unterscheidet: »Zugleich erscheinen die Interaktionen in einem anderen Licht. Sobald diese einer Beurteilung unter rein moralischen Gesichtspunkten unterworfen werden, emanzipieren sie sich einerseits von lokalen Übereinkünften und büßen andererseits die kraftvolle historische Färbung einer praktischen Lebensform ein.«<sup>120</sup>

Allerdings ist sich Habermas darüber im klaren, dass der kognitivistische Ansatz der Moralentwicklung gewisse Probleme enthält. Zunächst ist es Kohlberg, obwohl er sein Auswertungsschema wiederholt revidierte, nicht ganz gelungen, die Angemessenheit seines Stufenmodells

---

<sup>120</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., Frankfurt a. M. 1992<sup>5</sup>, S. 173.

empirisch zufriedenstellend nachzuweisen. Es fragt sich nämlich, ob postkonventionelle Moral überhaupt sinnvoll mit einer »natürlichen«, entwicklungspsychologisch fassbaren Entwicklung sozialer Kognition zu verbinden ist.<sup>121</sup> Handelt man schon moralisch, wenn man aus der Einsicht in den sozialkognitiven Zusammenhang handelt? Hinter dieser Frage liegt vor allem eine empirische Beobachtung, die darauf hindeutet, dass eine Regression des moralischen Urteils zwischen der Stufe 4 (auf konventioneller Ebene) und der Stufe 5 (auf postkonventioneller Ebene) stattzufinden scheint. Diese anscheinende Regression besteht darin, als ob man hier (in der Zwischenstufe 4½) von der konventionellen Ebene der Stufe 4 auf die hedonistische, präkonventionelle Ebene der Stufe 2 zurückgegangen wäre. In dieser Zwischenstufe 4½ ist das moralische Urteil von einem wertskeptischen, relativistischen Argument geprägt, das als strategisch und nicht als moralisch anzusehen ist.<sup>122</sup> Im Hinblick darauf kann die Angemessenheit des normativen Bezugspunkts der moralischen Entwicklungstheorie Kohlbergs in Zweifel gezogen werden, wonach die Gerechtigkeitsvorstellung vielleicht bloß eine spezifische Einstellung der Moral darstellen könnte.

Diesbezüglich macht besonders C. Gilligan darauf aufmerksam, dass das Stufenmodell Kohlbergs Frauen generell auf niedrigerer Stufe als Männer einordnet, und zwar aus einem sehr bedenklichen Grund<sup>123</sup>: Kohlberg sieht einfach von dem moralischen Phänomen ab, dass Männer und Frauen über unterschiedliche moralische Einstellungen verfügen, die vor allem auf geschlechtsspezifische Erziehung und auf den damit verbundenen besonderen zwischenmenschlichen Umgang zurückzuführen sind. So orientieren sich Frauen beim moralischen Urteil weniger an Gerechtigkeit und Recht als vielmehr an Fürsorge und Verantwortlichkeit; Männer genau in der umgekehrten Weise. Bei der

---

<sup>121</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., Frankfurt a. M. 1992<sup>5</sup>, S. 182 - 187. Die Längsschnittuntersuchungen in den USA, Israel und der Türkei zeigen keine eindeutige Evidenz für die hypothetisch eingeführte sechste Stufe der Moralentwicklung.

<sup>122</sup> Vgl. H. Heidbrink, 1991, S. 31ff.

<sup>123</sup> Vgl. C. Gilligan, Die andere Stimme, Lebenskonflikte und Moral der Frau, München 1999<sup>5</sup>, S. 28 - 35.

moralischen Einstellung von Frauen ist daher charakteristisch, dass sie viel stärker als Männer jeweilige Kontexte in Betracht ziehen, so dass sie großen Wert auf Feinheiten zwischenmenschlicher Beziehungen und Subtilitäten narrativer Lebensgeschichte legen. Diese narrative Orientierung fördert in sehr hohem Maß die Entwicklung moralisch relevanter, emotionaler Fähigkeiten wie Empathie und Mitgefühl. Insofern liegt hier kein Grund vor, anzunehmen, dass diese narrative Orientierung eine Schwäche oder sogar ein Mangel an hoch entwickeltem moralischen Bewusstsein wäre. Vielmehr müssen wir diese Orientierung als eine andere moralische Einstellung betrachten, die zweifelsohne als eine reife moralische Entwicklung auf der postkonventionellen Ebene zu sehen ist:

»Das präkonventionelle Urteil ist egozentrisch und leitet seine moralischen Konstrukte von individuellen Bedürfnissen ab; das konventionelle Urteil basiert auf den geteilten Normen und Werten, von denen Beziehungen, Gruppen, Gemeinschaften und Gesellschaften getragen werden; und die postkonventionelle Sichtweise zeugt von einer reflektierten Perspektive hinsichtlich gesellschaftlicher Wertvorstellungen und formuliert moralische Prinzipien, die universell in ihrer Anwendbarkeit sind.

Diese Verlagerung der Perspektive in Richtung auf differenziertere, umfassendere und reflektiertere Betrachtungsweisen geht aus den Reaktionen der Frauen sowohl auf tatsächliche als auch auf hypothetische Dilemmas hervor. Aber so wie sich die Konventionen, die das moralische Urteil der Frauen fordern, von denen der Männer unterscheiden, so divergiert auch die Definition der Moralvorstellungen von derjenigen, die aus Untersuchungen von Männern abgeleitet wurde. Die Auffassung der Frauen vom Moralproblem als einem Problem der Anteilnahme und Verantwortlichkeit in Beziehungen und nicht als einer Frage von Rechten und Regeln verknüpft die Entwicklung ihres moralischen Denkens mit Veränderungen in ihrem Verständnis von Verantwortung und Beziehungen, so wie die Konzeption von Moral als Gerechtigkeit die Entwicklung von der Logik der Gleichberechtigung und Gegenseitigkeit abhängig macht. Die einer Ethik der Anteilnahme zugrundeliegende Logik ist somit eine psychologische Logik von Beziehungen, die in Gegensatz zu der formalen Logik der Fairneß steht, von der der

Gerechtigkeitsansatz ausgeht.«<sup>124</sup>

Aus diesem Grund schlägt Gilligan ein Moralkonzept vor, das zwei verschiedene Stimmen der Moral gleichermaßen repräsentiert. Dieses Moralkonzept bringt das an Fürsorge und Verantwortung orientierte Urteil genauso wie das auf Gerechtigkeit und Rechten ausgerichtete Urteil zum Ausdruck: »postkonventioneller Formalismus« und »postkonventioneller Kontextualismus«.<sup>125</sup>

Dieses Moralkonzept macht den Einwand gegen die Einseitigkeit von Kohlbergs Moralkonzept deutlich, das auf eine formale Logik der Gerechtigkeit eingeschränkt ist. Dabei bringt dieses Moralkonzept erneut den traditionellen Streitpunkt zwischen der prinzipiengeleiteten Moralität und der konkreten Sittlichkeit zur Diskussion. Allerdings befindet sich die Seite der Moralitätsbefürworter in einer ungünstigen Konstellation: Kohlberg steht nämlich vor der Aufgabe, den postkonventionellen Kontextualismus in seine Moralentwicklungstheorie insofern einbeziehen zu müssen, als er Frauen in ein wohl verdientes moralisches Stadium einstufen will, statt das moralische Urteilungsvermögen von Frauen mit dem von Kindern gleichzusetzen. Überdies ist die Zwischenstufe 4½ in der man wertskeptisch argumentiert, für die kognitivistische Moralentwicklungstheorie ein äußerst unangenehmes Phänomen, das sich nur schwer in das Stufenmodell einordnen lässt.

Aber Habermas findet dieses Phänomen nicht besonders problematisch und erklärt es dadurch, dass ein Heranwachsender in der Übergangsphase nur teilweise über die Reflexionsleistungen der postkonventionellen Moral verfügt. Der Heranwachsende kennt zwar Argumentationsstrategien auf der postkonventionellen Ebene, hat sich aber noch nicht deren Reflexionsleistungen zu eigen gemacht; so bleibt er im Grunde genommen immer noch an der konventionellen Einstellung

---

<sup>124</sup> C. Gilligan, a. a. O., 1999<sup>5</sup>, S. 93f.

<sup>125</sup> Vgl. S. Benhabib, »Der verallgemeinerte und der konkrete Andre: Die Kohlberg/Gilligan-Kontroverse aus der Sicht der Moraltheorie«, in: ders., Selbst im Kontext, Frankfurt a. M. 1995, S. 162.

hängen und argumentiert von diesem konfusen Zustand aus relativistisch.<sup>126</sup> In diesem Zusammenhang unterscheidet Habermas diesen »strategischen Relativismus« auf der Zwischenstufe 4½ vom »kontextuellen Relativismus«, der identisch mit Gilligans postkonventionellem Kontextualismus ist:

»Dabei wird die Position des Verantwortungsethikers von der des Wertskeptikers (im Übergangsstadium 4 ¼) unterschieden; wohl sind beide relativistisch, aber nur der kontextuelle Relativismus stützt sich auf, und überwindet gleichzeitig, den ethischen Formalismus.«<sup>127</sup>

Im Bewusstsein, dass ein ethischer Formalismus sowohl ein Anwendungsproblem als auch ein Motivationsproblem hat, ist sich Habermas darüber im klaren, dass diese beiden Probleme nicht nur die Stufentheorie Kohlbergs, sondern auch die Diskursethik betreffen können. Um diese Probleme aufzulösen, plädiert Habermas für eine hermeneutische Sensibilität, wodurch die prinzipiengeleitete Moralität und die konkrete Sittlichkeit miteinander vermittelt werden können. Allerdings ist er nicht der Ansicht, dass das Anwendungs- und das Motivationsproblem einen wunden Punkt seiner formalistischen und universalistischen Moraltheorie oder der Theorie Kohlbergs darstellen. Vielmehr geht er davon aus, dass die Frage nach der kontextspezifischen Anwendung nicht als ein Grundproblem, sondern als ein zu behebendes Folgeproblem behandelt werden muss, und warnt davor, die Anwendungsfrage allgemeiner Normen mit deren Begründungsfrage in einem Topf zu werfen. Unter der Begründungsfrage will er nämlich die *moralische* Frage verstehen, die »unter dem Aspekt der Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen oder der *Gerechtigkeit* grundsätzlich rational« behandelt werden soll und auch kann. Unter der Anwendungsfrage will er die *evaluative* Frage verstehen, die sich auf die Frage des guten Lebens richtet und die »einer rationalen Erörterung nur *innerhalb* des Horizonts einer geschichtlich konkreten Lebensform oder

---

<sup>126</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., Frankfurt a. M. 1992<sup>5</sup>, S. 197f.

<sup>127</sup> J. Habermas, a. a. O., Frankfurt a. M. 1992<sup>5</sup>, S. 188.

einer individuellen Lebensführung zugänglich« ist.<sup>128</sup>

Anhand dieser Unterscheidung hält Habermas Gilligans Vorschlag, bei Kohlbergs Moralstufen noch eine weitere postkonventionelle Stufe einzurichten, für einen Vorschlag, der sich aus der Verkenning dieser Unterscheidung ergibt.<sup>129</sup> Konsequenterweise behandelt Habermas Gerechtigkeit und Verantwortung jedenfalls nicht mit einer moralphilosophisch gleichrangigen Bedeutung, sondern er hält an der Ansicht fest, dass die Gerechtigkeit der universalistischen Ethik den Vorrang vor dem guten Leben der Verantwortungsethik hat. Den Grund dafür sieht er, wie vorhin erwähnt, darin, dass sich der Universalisierungsgrundsatz, durch den er der Gerechtigkeitsidee prinzipielles Gewicht verleiht, auf keine inhaltliche Grundnorm bezieht. Der Universalisierungsgrundsatz ist nach ihm ein Moralprinzip, das die quasi-transzendente, normative Argumentationsregel für rationale Urteilsbildung in Kontroversen über moralisch-praktische Normengeltung und mithin ein rein formales Prinzip darstellt. Infolgedessen haben Gerechtigkeit und moraltheoretisches Anliegen weniger mit kontextabhängigen materiellen Moralkodexen zu tun, von denen auch eine organisierte kriminelle Bande welche haben könnte, sondern wesentlich mit einer kontextunabhängigen Logik moralischer Urteile, die für jeden unparteilich gelten.

#### 3. 4 Die ideale Sprechsituation und der Vorrang der Gerechtigkeit vor dem guten Leben

Zu einem wissenschaftlichen Dialog gehört nicht nur ein Gedankenaustausch, sondern auch Konfrontation. Das gilt auch ohne weiteres für die Diskursethik von Habermas. So gibt es verschiedene philosophische Einwände gegen die Diskursethik von Habermas im

---

<sup>128</sup> J. Habermas, a. a. O., 1992<sup>5</sup>, S. 189f.

<sup>129</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1992<sup>5</sup>, S. 191f.

kontinentaleuropäischen Raum und auch im angelsächsischen.<sup>130</sup> Einerseits bringen diese Einwände einige Probleme des diskursethischen Begründungsprogramms zur Sprache, andererseits aber sind sie auch ein Indiz dafür, dass das diskursethische Begründungsprogramm ausgesprochen ernst genommen wird. Zum Beispiel spricht Ch. Taylor davon, das diskursethische Begründungsprogramm sei »sicherlich der interessanteste und glaubwürdigste Versuch innerhalb einer Tradition, die die Moderne mindestens seit Kant — meiner Meinung nach sogar noch früher — kennzeichnet«<sup>131</sup>.

Von den in verschiedenen Hinsichten vorgetragenen Einwänden gegen die Diskursethik sind hier unter anderem zwei wesentliche Kritikpunkte hervorzuheben. Der eine Kritikpunkt hängt damit zusammen, dass in der moralphilosophischen Tradition *generell* Bedenken gegen einen *kognitivistischen Universalismus* vorliegt; weiter wird der *Vorrang der Gerechtigkeit vor dem guten Leben* problematisiert. Der andere Kritikpunkt richtet sich gegen den *diskursethischen Begründungsvorschlag* und stellt die Idee der *idealen Sprechsituation* zur Diskussion. Im folgenden sollen zuerst der letztgenannte und dann der erste Kritikpunkt näher betrachtet werden.

#### a) Die ideale Sprechsituation

Um das Problem der idealen Sprechsituation auf den Punkt zu bringen, befassen wir uns zunächst kurz mit den Bedenken von B. Williams. In seinem Buch »Der Wert der Wahrheit« stellt er das Konzept der idealen Sprechsituation im Sinne eines imaginären »Gedankenexperimentes«

---

<sup>130</sup> Habermas hat seine Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Einwänden unter anderem in seiner Abhandlung »Erläuterungen zur Diskursethik« einer nach dem anderen dokumentiert. Vgl. J. Habermas, »Erläuterungen zur Diskursethik«, in: ders., Frankfurt a. M. 1991, S.119-226.

<sup>131</sup> Ch. Taylor, »Die Motive einer Verfahrensethik«, in: W. Kulmann (Hrsg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt a. M. 1986, S.101.

fest, das idealistisch auf einen von jedem unzulässigen Machteinfluss unabhängigen, »herrschaftsfreien« Raum bezogen ist.<sup>132</sup> Demnach besteht für ihn die Begründungsstrategie von Habermas darin, dass sich die ideale Sprechsituation auf die transzendente Voraussetzung eines Diskurses beruft: Jedes sprech- und handlungsfähige Subjekt antizipiert bei zwischenmenschlicher Interaktion insofern die ideale Sprechsituation, als diese Interaktion rational-kommunikativ ausgerichtet ist. Bezüglich dieser Begründungsstrategie stellt Williams nun zwei Fragen, wieso unsere Vorstellung von (moralischer) Wahrheit ausgerechnet regulativ durch die ideale Sprechsituation zu bestimmen ist und warum es eine Norm geben soll, die rational zu jeder Zeit für jedes Subjekt gilt und bei der es darauf ankommt, die Bedingungen der idealen Sprechsituation im realen Diskurs annähernd zu erfüllen. Dabei drückt Williams seinen starken Zweifel darüber aus, dass sich handlungstragende, moralische Wahrheit jemals überhaupt aus diesem kontrafaktischen Kommunikationsrahmen ergeben könnte: »Habermas möchte das ideale Gespräch nur von Herrschaft frei wissen [...], und zum Glück haben wir alle eine Ahnung von Gesprächen, die diese Bedingungen erfüllen. Allerdings besteht kein Grund zur Annahme, daß es schon vor diesen imaginierten Gesprächen möglich wäre, die Vorstellung von ›illegitimen oder nicht angemessenen Machteinflüssen‹ in zulänglicher Form ganz allgemein auf den Begriff zu bringen, so daß diese Vorstellung von vornherein als Bedingung solcher Gespräche fungieren könnte.«<sup>133</sup>

Der idealen Sprechsituation gegenüber äußert sich auch R. Rorty skeptisch und bezieht dies insbesondere auf die performative Selbstwidersprüchlichkeit, in die man nach Habermas dann gerät, wenn man sich über die ideale Sprechsituation als transzendente Bedingung zum Diskurs streitet.<sup>134</sup> Seine Skepsis darüber macht er an einem Beispiel deutlich. Wenn ein Atheist als Zeuge vor Gericht einen Eid vor Gott

---

<sup>132</sup> Vgl. B. Williams, *Der Wert der Wahrheit*, Wein 1996, S.79f.

<sup>133</sup> B. Williams, a. a. O., 1996, S.81

<sup>134</sup> R. Rorty, »Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 42 (1994). 975 - 988.

ablegt, stellt sich die Frage, ob man in diesem Fall angesichts des Eides vor Gott ohne Gottesglauben sinnvollerweise von einem performativen Selbstwiderspruch sprechen kann. Kann der Zeuge des begangenen performativen Selbstwiderpruches beschuldigt werden? Auf diese Fragen antwortet Rorty mit Nein. Zwar ist ein derartiger Eid ursprünglich vor dem Hintergrund entstanden, den Glauben an übermenschliche Sanktionen vorauszusetzen. Trotzdem ist in diesem Beispielfall kaum anzunehmen, dass der Zeuge den Eid unter dieser Voraussetzung abgelegt hat. Vielmehr können wir ihm zufolge heute den Eid unter dem Gesichtspunkt einer symbolischen Solidarität mit seinen Mitbürgern betrachten. Also stellt der Gottesglaube keinerlei Bedingung für den erfolgreichen Vollzug der Gerichtspraxis dar, wenn er auch angesichts des oben genannten Eides durchaus wünschenswert sein mag. So wie sich die Gerichtspraxis zum Gottesglauben verhält, so lässt sich die Argumentationspraxis von der idealen Sprechsituation unterscheiden, wenn auch die Argumentationspraxis unter Vorgriff auf die idealen Sprechsituation reibungsarmer als sonst ausgeführt werden könnte.<sup>135</sup> So kommt Rorty vom Standpunkt eines Pragmatikers in der Dewey'schen Tradition aus zu dem Schluss, dass wir zur moralischen Entscheidung nicht die Unterscheidung zwischen realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft brauchen, sondern vielmehr die Unterscheidung zwischen einer realen Kommunikationsgemeinschaft und einer nichtidealen, aber in zukünftiger Entwicklung potentiell realisierbaren.<sup>136</sup>

Außerdem erhebt Rorty einen Einwand gegen die diskursethische Unterscheidung von strategischem und kommunikativem Sprachgebrauch, die Habermas in Hinblick auf die ideale Sprechsituation einführt. Die kommunikative Sprechhandlung ist an der Vernünftigkeit orientiert, die strategische Sprechhandlung dagegen lediglich an eigenen Interessen. Zur Unterscheidung von kommunikativer und strategischer

---

<sup>135</sup> R. Rorty, a. a. O., 1994. S.978.

<sup>136</sup> R. Rorty, a. a. O., 1994. S.980.

Sprechhandlung setzt Habermas einen moralischen Maßstab an, bei dem es um das allgemeine Interesse geht. Dagegen fasst Rorty die Unterscheidung zwischen den beiden nicht in moralischer Hinsicht auf, sondern in zweckrationaler Hinsicht. Demnach handelt sich es bei dieser Unterscheidung um verschiedene Zwecksetzungen: In strategischer Sprechhandlung kommt es auf einen Zweck an, zum Beispiel andere zu überzeugen, während es in kommunikativer Sprechhandlung auf einen anderen Zweck ankommt, etwa durch das Gespräch etwas zu lernen.<sup>137</sup> Wenn wir von anderen etwas lernen wollen, so sind wir dazu bereit, anderen zuzuhören. Aber eine solche Bereitschaft ist nicht unbedingt als moralisch anzusehen. Wenn wir demgegenüber andere überzeugen wollen, gehen wir mit anderen auch strategisch um. Dabei scheuen wir schlimmstenfalls nicht vor gemeinen Tricks zurück, um diesen Zweck zu erreichen. Es gibt nicht selten Fälle, in denen wir andere von einer Sache zu überzeugen versuchen, nachdem wir uns selbst von ihr überzeugt haben. In solchen Fällen ist die strategische Handlung unproblematisch als moralisch anzusehen. So gesehen kann die Unterscheidung zwischen strategischem und kommunikativem Sprachgebrauch keineswegs auf die Unterscheidung zwischen kontextabhängiger Geltung eines bloß »pragmatischen« Sprachgebrauchs und kontextunabhängiger, universeller Geltung eines »moralischen« Sprachgebrauchs zurückgeführt werden.<sup>138</sup>

Wir können weitere Bedenken gegen den spezifisch diskursethischen Begründungsvorschlag in Bezug auf die ideale Sprechsituation anführen, indem wir die Einwände von O. Höffe und K. Lorenz betrachten. Die Absicht des diskursethischen Unternehmens besteht darin, das Moralprinzip im idealen Kommunikationsprozess zu begründen und folglich moralische Wahrheit mit idealem Konsens gleichzusetzen. Gegen dieses Unternehmen erhebt Höffe den adäquationstheoretischen Einwand, dass nämlich der Konsens nicht als Grund für die

---

<sup>137</sup> R. Rorty, a. a. O., 1994, S.981.

<sup>138</sup> Vgl. J. Habermas, »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, in: ders., a. a. O., 1991, S. 100- 118.

Wahrheitsentscheidung fungieren kann, weil Wahrheit genau umgekehrt Grund für einen rationalen und mithin legitimen Konsens sein soll.<sup>139</sup> Damit weist er darauf hin, dass der Kommunikationsprozess allein einen daraus hervorgebrachten Konsens als einen richtigen nicht sicherstellen kann und daher zu einer solchen Sicherstellung sich der Kommunikationsprozess selbst noch auf ein fundamentales Kriterium stützen soll. Diese Problematik bringt auch Lorenz zum Ausdruck: »Allerdings scheint es weiter Schwierigkeiten zu machen, die geglückte Übereinstimmung als wirksames Wahrheitskriterium gelten zu lassen, muß doch die Übereinstimmung selbst auch noch der Beurteilung auf Sachgemäßheit unterzogen werden können. Es sieht also so aus, als stehe ein Konsensus, soll er Wahrheit der in Frage stehenden Aussagen verbürgen, noch unter Bedingungen, deren Erfüllung nicht ihrerseits wieder an einem Konsensus orientiert sein kann.«<sup>140</sup>

Dieser Problematik entgeht Habermas nicht. So weist er darauf hin, wenn er die ideale Sprechsituation als Kriterium für die Unterscheidung zwischen einem richtigen Konsens und einem falschen bestimmt. Dies wiederum kritisiert aber Höffe in einer begründungsstrategischen und in einer wirkungsstrategischen Hinsicht. In *begründungsstrategischer* Hinsicht liegt das Problem des diskursethischen Programms in erster Linie darin, dass hier noch der Rechtfertigungsschritt der normativen Bedingungen der idealen Sprechsituation fehlt. Es muss nämlich geklärt werden, wie denn die normativen Bedingungen der idealen Sprechsituation wie »Öffentlichkeit des Zugangs, gleichberechtigte Teilnahme, Wahrhaftigkeit der Teilnehmer, Zwanglosigkeit der Stellungnahme usw.«<sup>141</sup> zu rechtfertigen sind. Dieses Rechtfertigungsproblem charakterisiert Höffe als die »Aporie jedes nicht reflexiven Begründungsversuches, daß in die Methode der Legitimation normative Voraussetzungen eingehen, die doch erst ausgewiesen werden

---

<sup>139</sup> Vgl. O. Höffe, *Ethik und Politik*, Frankfurt a. M. 1979, S. 251.

<sup>140</sup> K. Lorenz, »Der dialogische Wahrheitsbegriff«, in: *Neue Hefte für Philosophie* 1972 (H 2/3), S. 115.

<sup>141</sup> J. Habermas, a. a. O., 1979, S. 161.

sollen.«<sup>142</sup> Das Konzept der idealen Sprechsituation bewegt sich also in einem Zirkel, da die erst noch zu rechtfertigenden normativen Grundsätze eben ohne weiteres als Prüfstein für die Rechtfertigung der weiteren normativen Sätze dienen. Dagegen darf man zwei voneinander verschiedene Sachen nicht miteinander vermischen: Es ist eine Sache, ein Moralprinzip bzw. ein Rechtsprinzip — ein Prinzip von moralischen Willensgrundsätzen bzw. ein Prinzip von rechtlichen Grundsätzen der Konfliktlösung — aufzustellen; aber es ist eine völlig andere Sache, zu rechtfertigen, warum zwischenmenschliche Beziehungen unter diesem moralischen und rechtlichen Standpunkt gerade die Kommunikationsstruktur ausweisen sollen.<sup>143</sup> In diesem Zusammenhang verweist Lorenz auch auf die Schwierigkeit des Begründungszirkels, die Vernünftigkeit einer Norm durch Konsens aufzuzeigen und die Vernünftigkeit dieses Konsenses wiederum in Bezug auf die ideale Sprechsituation und damit durch die Prinzipien der Redegleichheit — unter anderem Öffentlichkeit, Gleichberechtigung, Wahrhaftigkeit und Zwanglosigkeit usw. — zu rechtfertigen, denn die ideale Sprechsituation und die Prinzipien bringen im Grunde genommen nichts anderes als die Normen zum Ausdruck, die ihrerseits wiederum einer Rechtfertigung bedürfen: »So wenig nämlich die Fiktion einer sprachunabhängigen Welt aufrechterhalten werden kann, so wenig läßt sich die Anerkennung von Prinzipien jenseits eines damit ja erst einzuführenden Konsensus ansiedeln. Auch durch Antizipation der idealen Sprechsituation, von Habermas durchaus treffend als konstitutiver Schein bezeichnet, kann die gegenseitige Zurückführung von ›vernünftig‹ auf ›Konsensus‹ und

---

<sup>142</sup> O. Höffe, a. a. O., 1979, S. 270. Hierbei bin ich der Meinung, dass, wenn auch eine derartige Charakterisierung des Rechtfertigungsproblems mit der Aporie angebracht wäre, doch diese Aporie nicht für einen nicht reflexiven Begründungsversuch, sondern eher für einen intersubjektiven Begründungsversuch zutreffen kann. Es gibt keinen stichhaltigen Grund dafür, dass das diskursethische Begründungsprogramm einem nicht reflexiven Begründungsversuch zugerechnet werden soll. Habermas selbst versteht dieses Programm ausdrücklich als einen reflexiven Begründungsversuch; und zwar vor dem Hintergrund, dass er die Diskursethik als Transformation des Kantischen moralphilosophischen Programms identifiziert, das Höffe gerade als einen reflexiven Begründungsversuch kategorisiert.

<sup>143</sup> Vgl. O. Höffe, a. a. O., 1979, S. 249.

umgekehrt methodisch nicht aufgebrochen werden.«<sup>144</sup>

In *wirkungsstrategischer* Hinsicht kommt nach Höffe das Problem der idealen Sprechsituation darin zum Ausdruck, dass es in einem realen Diskurs ausgesprochen schwierig ist, verschiedene Faktoren von Kommunikationsverzerrungen zu beseitigen. Wenn dies auch in einem Diskurs gelingen würde, könnte doch die Beseitigung von Kommunikationsverzerrungen allein noch keine Garantie dafür geben, dass die Kommunikationsteilnehmer überhaupt irgendeine Übereinstimmung erreichen können, anstatt sich in einer endlosen Diskussion zu verwickeln; geschweige denn, dass die Sicherstellung der Redegleichheit allein als das zureichende Kriterium dafür gelten kann, die Vernünftigkeit eines erreichten Konsenses zu gewährleisten.<sup>145</sup> Insofern zeigt das diskursethische Konzept, das auf der idealen Sprechsituation basiert, eine Reihe von Problemen. Des Näheren sind die folgenden fünf Gründe dafür<sup>146</sup> in Betracht zu ziehen, inwiefern sich ein realer Diskurs, selbst wenn ein breiter Basiswille für eine gewaltlose und herrschaftsfreie Konfliktlösung bestehen könnte, in einer misslichen Lage befindet.

*Erstens* könnten zwischen den Diskursteilnehmern diejenigen grundverschiedene Interessen bestehen, die faktisch unmöglich unter einen Hut gebracht werden können. *Zweitens* müssen die Diskursteilnehmer dem Zeitfaktor Rechnung tragen, damit sie Handlungsentscheidungen rechtzeitig treffen und deren Folgen mittragen können. Dieser Zeitfaktor macht es allein schon schwierig, einen realen Diskurs von verschiedenen Kommunikationsverzerrungen zu befreien. *Drittens* sind die Diskursteilnehmer nicht immer mit allen von dem Diskursergebnis Betroffenen gleichzusetzen, denn je komplexer

---

<sup>144</sup> K. Lorenz, a. a. O., 1972, S. 117.

<sup>145</sup> K. Lorenz, a. a. O., 1972, S. 116.

<sup>146</sup> Hier beziehe ich mich auf O. Höffe, a. a. O., 1979, S. 245ff. Allerdings schließe ich hier den von Höffe erwähnten sechsten Grund aus, die Logik der Macht belaste in unserem Alltag überall vernünftige Kommunikation, da dieser eher als ein Hinweis auf Alltagsrealität der Kommunikationszerrung und weniger als ein Grund der Kommunikationsverzerrung anzusehen ist.

der gesellschaftliche Rahmen ist, umso deutlicher wird die Differenz von Teilnehmern und Betroffenen. Dieser in der modernen Gesellschaft geradezu unvermeidliche Umstand bereitet ein prinzipielles Hindernis für die Beseitigung der möglichen Kommunikationsverzerrungen. *Viertens* müssten wir uns, wenn wir auch die obigen drei Hindernisse unter außerordentlich glücklichen Umständen aus dem Weg geräumt und auf diese Weise in einem gemeinsamen Konsens erreicht hätten, immer noch fragen, ob jeder dieser Diskursteilnehmer über die intellektuellen, sozialen und auch emotionalen Kompetenzen verfügt, die zur vernünftigen Entscheidung unverzichtbar sind. *Fünftens* muss zu den Schwierigkeiten bezüglich der annähernden Idealisierung des realen Diskurses noch Kommunikationsverzerrung in einem impliziten Sinn gerechnet werden. Eine solche implizite Kommunikationsverzerrung beruht auf derjenigen Tiefenstruktur der Kommunikation, die mit traditioneller Voreingenommenheit sowie mit tiefsitzender ideologischer Befangenheit, vor allem aber mit einem dementsprechenden Sprachsystem zusammenhängt. Diese oben genannte fünf Gründe legen schon nahe, dass der Annäherungsversuch zwischen idealem und realem Diskurs von vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Damit kommt Höffe zum Schluss, dass das Konzept der idealen Sprechsituation — wie es Williams gesagt hat — nicht über ein bloßes Gedankenexperiment hinaus geht.<sup>147</sup>

Diesen u. a. von Williams, Rorty, Höffe und Lorenz vorgebrachten Einwänden und Bedenken gegenüber versucht Habermas nun sein Konzept der idealen Sprechsituation zu verteidigen. Seine wesentliche Verteidigungsstrategie besteht darin, all diese Einwände und Bedenken auf ein Mißverständnis zurückzuführen, das entweder aus einem bloß »pragmatisch verkürzten Argumentationsbegriff« oder aus einem »semantisch verkürzten Begründungsbegriff« oder sogar aus beidem entsteht.<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> Vgl. O. Höffe, a. a. O., 1979, S. 250.

<sup>148</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1991, S. 164.

Zunächst geht Habermas auf die Frage ein, welchen Status das Konzept der idealen Sprechsituation hat, und beantwortet sie in Bezug auf die praktische Relevanz der idealen Sprechsituation. Dazu verweist er darauf, dass in vernunftorientierter Argumentationspraxis die Annahme der idealen Sprechsituation in dem Sinne unverzichtbar ist, als deren Bestimmungen — Öffentlichkeit, Gleichberechtigung, Wahrhaftigkeit, Zwanglosigkeit usw. — die Voraussetzungen der Argumentationspraxis ausmachen und eine Verneinung dieser Bestimmungen innerhalb eines Argumentationsrahmens zwangsläufig zum »performativen Selbstwiderspruch« führt. Jeder Argumentationsteilnehmer weiß, so Habermas, zumindest intuitiv, dass er die Notwendigkeit einer solchen idealen Annahme akzeptieren muss, damit er die Argumentationspraxis überhaupt ernst nehmen kann. Dieses wirksame Ideal versucht Habermas durch einen Vergleich mit einem physikalischen oder geometrischen Ideal anschaulich zu machen<sup>149</sup>: Sei es eine physikalische Meßoperation oder eine Herstellungshandlung, man geht bei der Verfeinerungsarbeit von einer kontrafaktischen Annahme aus, dass die unendliche Annäherung an eine ideale Größe oder ideale Gestalt möglich ist, obwohl man dabei sicherlich weiß, dass es praktisch nicht gelingen wird, ein derartiges Ideal genau zu erreichen. Ähnlich wie dies verhält sich die Funktion der idealen Sprechsituation in der vernunftorientierten Argumentation. Eine solche Argumentationspraxis kommt also dadurch zustande, dass die Argumentationsteilnehmer gegenseitig unterstellen, die Argumentation finde quasi unter den idealen Argumentationsbedingungen statt.

Allerdings macht diese verteidigende Argumentation die geltungstheoretische Grenze der Diskursethik deutlich. Diese Grenze ist darin zu sehen, dass aufgrund der Diskrepanz von stark idealisierten Diskursvoraussetzungen und realen Diskursbedingungen ein Diskurs uns niemals die Sicherheit geben kann, dass sein Ergebnis sich als ein absolut richtiger Konsens erweisen lässt. Habermas hat auch diese

---

<sup>149</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1991, S. 160.

Grenze gewiss vor Augen, versteht sie aber nicht als die Grenze des spezifisch diskursethischen Wahrheits- und Richtigkeitskonzepts, sondern als die unvermeidliche Grenze von Wahrheit und Richtigkeit als solcher. Demnach hält er einen Konsens, der sich aus der an der idealen Sprechsituation orientierten, vernünftigen Argumentationspraxis ergibt, für einen gerechtfertigten Konsens, der im spezifischen gesellschaftlichen Kontext und im gegenwärtigen geschichtlichen Horizont seine Gültigkeit besitzt. Die Diskursteilnehmer können nach Habermas angesichts einer bestimmten Angelegenheit zwar in Zukunft einen anderen Konsens als den gegenwärtigen erreichen, da diese Angelegenheit in Zukunft in einem völlig anderen Zusammenhang als im gegenwärtigen eingebettet sein wird. Aus diesem Grund macht Habermas die Grenze des schwachen Geltungsanspruches nicht der »kognitiven Provinzialität«, sondern der »existenziellen Provinzialität« verantwortlich, der die Menschen gegenüber der Zukunft und ihren womöglich ganz neuartigen Erfahrungsbedingungen einfach nicht entgehen können.<sup>150</sup> Daher ist er der Ansicht, dass sein diskursethisches Begründungsprogramm nichts mit einem moralischen Relativismus zu tun hat.

Vor diesem Hintergrund setzt sich dann Habermas mit derjenigen Kritik auseinander, der zufolge es außerhalb des Kommunikationsvorganges einen unabhängigen Maßstab geben soll. Dieser Kritik entgegnet Habermas, dass das Argumentationsverfahren und der Argumentationsgrund in pragmatischer Dimension der Argumentationspraxis dermaßen miteinander verwoben sind, dass es keinen unabhängigen Maßstab und keine Gewissheit außerhalb der Akzeptanz einer Interpretationsgemeinschaft und ihrer kommunikativen Deutungsleistungen geben kann. Unter diesem Aspekt charakterisiert Habermas im Gegensatz zu anderen Sprechsituationen den vernünftigen Argumentationsprozess insbesondere durch die permanente Bemühung, in der sich die Argumentationsteilnehmer kritisch mit der eigenen Grenze ihrer Deutungsperspektive auseinandersetzen und so diese

---

<sup>150</sup> Vgl. J. Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt a. M. 1999, S. 299.

heuristisch erweitern.<sup>151</sup> Aus diesem permanent kritischen Sprachspiel der Normenbegründung stellt er die ideale Sprechsituation als den negativen Maßstab für einen vernünftigen Diskurs dar. Dabei macht Habermas besonders darauf aufmerksam, dass sich dieser Maßstab nicht außerhalb der Kommunikationspraxis, sondern gerade innerhalb derselben Praxis bildet, denn die ideale Sprechsituation ist eben das normative Fundament der Kommunikationspraxis, das dem kommunikativen Sprachspiel innewohnt. Auf dieser pragmatischen Ebene meint Habermas, dass das diskursethische Begründungsprogramm keinen semantisch verkürzten Begründungszirkel aufweist.

Die ideale Sprechsituation ist also »weder ein empirisches Phänomen noch bloßes Konstrukt, sondern eine in Diskursen unvermeidliche, reziprok vorgenommene Unterstellung«.<sup>152</sup> Sie ist zwar eine kontrafaktische Unterstellung, aber sie ist nicht bloß fiktiv, sondern als die vorweggenommene normative Grundlage für realen Diskurs wirksam.<sup>153</sup> Mit diesem kontrafaktisch wirksamen Status besitzt die ideale Sprechsituation einen quasi transzendentalen Stellenwert in der Argumentations- und Kommunikationspraxis. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die praktische Vernunft im diskursethischen Sinne sowohl vom Kantischen Moralitätsbegriff als auch vom Hegelschen Sittlichkeitsbegriff dadurch, dass die Diskursethik die praktische Vernunft in formal-sprachpragmatischer Hinsicht an die kommunikative Rationalität bindet:

»Insofern ist der Begriff der idealen Sprechsituation nicht bloß ein regulatives Prinzip im Sinne Kants; denn wir müssen mit dem ersten Akt sprachlicher Verständigung diese Unterstellung faktisch immer schon vornehmen. Andererseits ist der Begriff der idealen Sprechsituation auch nicht existierender Begriff im Sinne Hegels; denn keine historische Gesellschaft deckt sich mit der Lebensform, die wir mit Bezugnahme auf die ideale

---

<sup>151</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1991, S. 163f.1

<sup>152</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 180.

<sup>153</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 181.

Sprechsituation grundsätzlich charakterisieren können. Die ideale Sprechsituation wäre am ehesten mit einem transzendentalen Schein zu vergleichen, wenn nicht dieser Schein, statt sich einer unzulässigen Übertragung (wie beim erfahrungsfreien Gebrauch der Verstandeskategorien) zu verdanken, zugleich konstitutive Bedingung vernünftiger Rede wäre. Der Vorgriff auf die ideale Sprechsituation hat für jede mögliche Kommunikation die Bedeutung eines konstitutiven Scheins, der zugleich Vorschein einer Lebensform ist.«<sup>154</sup>

Diese Erläuterung über den Status der idealen Sprechsituation als einem quasi transzendentalen, konstitutiven Schein scheint nun das Bedenken der praktischen Ohnmacht der Diskursethik in gewisser Hinsicht auszuräumen. Ferner scheint die Diskursethik mit dem Vorgriff auf die quasi transzendente ideale Sprechsituation in der Lage zu sein, einen scheinbar vernünftigen Diskurs von einem schlechthin vernünftigen und damit auch eine scheinbar richtige Norm von einer schlechthin richtigen zu unterscheiden. Aber eine solche Unterscheidung ist gerade wegen des idealen Gehalts des angesetzten Maßstabes keine direkte und positive Unterscheidung, mit der man sagen könnte, ob und wie ein Diskurs tatsächlich als vernünftiger Diskurs anzusehen ist. Statt dessen kann sie auf einem indirekten und negativen Weg getroffen werden, indem man *rückblickend* feststellt, aus welchem Grund und mit welchem Bezug ein scheinbar vernünftiger Diskurs in Wirklichkeit nicht die Bedingungen der idealen Sprechsituation erfüllt hat. Auf diese negative Weise beantwortet Habermas zwar die schon erwähnte wirkungsstrategische Frage nach der praktischen Relevanz. Trotzdem ist sein diskursethisches Programm in begründungsstrategischer Hinsicht unbefriedigend. Es bleibt nämlich, wie Höffe betont hat, immer noch die Frage ungeklärt, warum die zwischenmenschlichen Beziehungen vom moralischen Standpunkt her ausgerechnet eine Kommunikationsstruktur aufweisen sollen. Diese Frage ist offenbar nicht leicht zu beantworten, jedenfalls nicht auf dem Weg der sprachpragmatischen Transformation der Kantischen universellen Moralität, den Habermas eingeschlagen hat,

---

<sup>154</sup> J. Habermas, a. a. O., 1972, S. 181.

denn er leitet den moralischen Standpunkt gerade eben aus der Kommunikationsstruktur selbst her.

b) Der Vorrang der Gerechtigkeit vor dem guten Leben

Nun befassen wir uns mit den eingangs dieses Abschnittes erwähnten Bedenken gegen den kognitivistischen Universalismus, das mit dem Thema vom *Vorrang der Gerechtigkeit vor dem guten Leben* eng zusammenhängt. Wie schon mehrmals erwähnt, baut Habermas die Diskursethik auf der Basis der kommunikativen Vernunft auf. Damit begreift er, anders als Kant, die Vernunft nicht im Sinne eines allgemeinmenschlichen Vermögens, sondern vielmehr im Sinne eines Geschehens und Vollzugs von zwischenmenschlichen praktischen Handlungen. Die so aufgefasste Vernunft teilt er je nach ihrem Gebrauch in dreierlei Weise ein: pragmatisch, ethisch und moralisch.<sup>155</sup>

Als *pragmatisch* bezeichnet Habermas den Vernunftgebrauch, bei dem es sich um eine zweckmäßige Mittelwahl gegenüber einem schon gegebenen Zweck handelt. Wenn man z. B. auf solche Fragen eingeht, wie man eine Fremdsprache effektiv lernt oder wie man ein Auto repariert, macht man von der Vernunft einen pragmatischen Gebrauch. So kommt es in der pragmatischen Vernunft wesentlich auf technische und strategische Handlungsanweisungen an.

*Ethisch* ist nach Habermas der Vernunftgebrauch, bei dem es um einen klugen Umgang mit denjenigen Fragen geht, die das Leben — d. h. die Art und Weise der Lebensführung — als solche thematisieren. Hier beschäftigt man sich mit tiefsitzenden Wertorientierungen, die mit bloßen Neigungen oder persönlichen Vorlieben weniger zu tun haben. Solche tiefsitzende Wertorientierungen ergeben sich gewöhnlich aus dem kollektiven und sittlichen Hintergrund einer gemeinsamen Kultur,

---

<sup>155</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1991, S. 100-118.

Tradition oder Lebensform. Aus diesem gemeinschaftlichen Kontext befasst man sich vor allem mit den Fragen, wer ich bin und wie ich ein sinnvolles und gutes Leben führen soll und kann. So hängt der ethische Vernunftgebrauch mit Ratschlägen für die Glückseligkeit zusammen.

Allerdings geht das pragmatische sowie das ethische Problem in eine andere Dimension über, wenn Handlungen einer Person dabei mit Interessen anderer Personen in Konflikt geraten. In einem solchen Konfliktfall wird ein angeblich neutraler Zweck oder eine anscheinend harmlose ethische Einstellung in Frage gestellt. Gesucht wird dann eine unparteiliche und gerechte Konfliktlösung, die von allen Seiten zu akzeptieren ist. Um eine solche Lösung zu erreichen, muss man das praktische Problem ohne Ansehung der Personen und der ethischen Einstellungen behandeln können. Deswegen liegt die Aufgabe der Vernunft hier darin, ein Urteil mit universeller Gültigkeit hervorzubringen. Diesen auf die allgemeine Gültigkeit bezogenen Vernunftgebrauch bezeichnet Habermas als *moralisch*.

Unter diesen differenzierten Aspekten des Vernunftgebrauches bringt Habermas unmissverständlich seine Grundansicht zum Ausdruck, dass die ethische Einstellung und die moralische Verpflichtung völlig unterschiedlich sind. Darüber, aus welchen Handlungen die moralische Verpflichtung besteht, erfahren und lernen wir schon vor allen philosophischen Überlegungen durch unseren Sozialisationsprozess.<sup>156</sup> Deswegen soll die Aufgabe einer Moralphilosophie nicht darin liegen, zu erklären, weswegen wir moralisch handeln sollen oder zu welchen Handlungen wir moralisch verpflichtet sind. Sie liegt vielmehr darin, festzustellen, was der moralische Standpunkt eigentlich bedeutet, und auch zu überprüfen und zu begründen, ob und inwiefern eine gegebene moralische Verpflichtung allgemeine Gültigkeit besitzt. Hierzu vertritt Habermas die Auffassung, dass es bei kontroversen moralischen Standpunkten um universelle Geltung geht; und deshalb setzt er die Priorität der allgemein verbindlichen Gerechtigkeit vor die mit einer

---

<sup>156</sup> Vgl. J. Habermas, a. a. O., 1991, S. 185.

bestimmten Kultur, Tradition oder Lebensform verbundene Auszeichnung eines guten Lebens.

In ähnlichem Zusammenhang identifiziert MacIntyre diese universalistische Moral durch fünf wesentliche Merkmalen:

»*Erstens*, daß die Moral durch Regeln konstituiert wird, denen eine jede rationale Person unter bestimmten idealen Bedingungen zustimmen könnte; *zweitens*, daß diese Regeln rivalisierenden und einander widerstreitenden Interessen Beschränkungen auferlegen und doch ihnen gegenüber neutral sind — die Moral selbst ist nicht Ausdruck irgendeines besonderen Interesses; *drittens*, daß diese Regeln auch zwischen rivalisierenden und widerstreitenden Auffassungen über die beste Art für menschliche Wesen zu leben neutral sind; *viertens*, daß die Einheiten, die den Gegenstand der Moral wie auch die Subjekte des Handelns darstellen, individuelle menschliche Wesen sind, und daß in moralischen Bewertungen jedes Individuum für sich und nur als eines zählt; und *fünftens*, daß der durch die Beachtung dieser Regeln konstituierte Standpunkt des moralisch Handelnden für alle moralisch Handelnden ein und derselbe ist und damit jenseits aller sozialen Partikularität liegt.«<sup>157</sup>

Nach dieser Charakterisierung erweist sich die universalistische Moral als ein Maßstab, der alle Gemeinschaften ungeachtet ihrer Parteilichkeit und der Besonderheit lokaler Lebensformen und Traditionen unter diejenige moralischen Ordnung zwingt, bei der es allein auf Unparteilichkeit und Neutralität ankommt. Diese moralische Ordnung hat hier von vornherein weniger mit tatsächlichem moralischem Leben in diesen konkreten Gemeinschaften zu tun.

Gegen einen derartigen Universalismus erhebt MacIntyre den Einwand, dass die Vorstellung allgemein verbindlicher Gerechtigkeit selbst aus einem spezifischen Kontext entstanden und daher nicht von der vernunftorientierten modernen Lebensform und dem eigentümlich vernunftbetonten, modernen Sprachspiel zu trennen ist. Das heißt, die

---

<sup>157</sup> A. MacIntyre, Ist Patriotismus eine Tugend? in: A. Honneth (Hrsg.) *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1993, S. 89.

Vorstellung universalistischer Moral stellt nicht nur die bestimmte, moderne westliche Tradition, sondern darüber hinaus eine auf einer Illusion basierende, verhängnisvolle Tradition dar, weil sie ihre eigene Grenze nicht kennt und ihren eigenen Rationalitätsmaßstab als solchen verallgemeinert. In einer derartigen Tradition ist man leicht zum Glauben verleitet, die Moral sei unabhängig vom das Leben formenden, kulturellen oder traditionellen Hintergrund rational als allgemeingültig zu rechtfertigen. Aber in der Geschichte zeigt sich kein allgemeines Vernunftgesetz der Moral als solches und keine neutrale Gerechtigkeit für sich selbst. Auch das Prinzip der Gerechtigkeit kann von bestimmten traditionellen Hintergründen nicht unabhängig sein. Dieses Prinzip der Gerechtigkeit geht unvermeidlich mit verschiedenen Gehalten einher, weil man es je nachdem, in welcher wirtschaftlichen, politischen, sozialen oder kulturellen Traditionsordnung man sich befindet, unterschiedlich interpretiert. Solche verschiedenen Begriffe der Gerechtigkeit sind ihrem Gehalt nach nicht nur bloß voneinander unterschiedlich, sondern sie können auch unter Umständen einander scharf entgegenstehen, wie z. B. in der ökonomisch-politisch orientierten heftigen Kontroverse zwischen Vertretern der fairen Verteilungsgerechtigkeit (J. Rawls) und der freien Erwerbsgerechtigkeit (R. Nozick).<sup>158</sup>

Anschließend argumentiert MacIntyre gegen den Vorrang der neutralen Gerechtigkeit vor dem guten Leben hauptsächlich in zweierlei Hinsicht.<sup>159</sup> Erstens weist er darauf hin, dass wir uns moralische Regeln aneignen, indem wir sie in einer bestimmten Gemeinschaft erfahren und lernen. Das Leben in einer Gemeinschaft bietet uns den Rahmen, in dem wir überhaupt moralisch sein wollen und auch sollen. So ist ein Individuum nur im Rahmen eines gemeinschaftlichen Leben in der Lage, moralisch zu sein. Zweitens führt er uns vor Augen, dass es bei der Rechtfertigung moralischer Regeln um materielle und geistige Güter geht, die in spezifischen und partikulären Kontexten einer bestimmten

---

<sup>158</sup> A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend: zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1987, S. 325 - 335.

<sup>159</sup> Vgl. A. MacIntyre, a. a. O., 1993, S. 91ff.

Gemeinschaft begehrt oder geehrt werden. Die Existenzform solcher Güter ist ursprünglich lebensformspezifisch und partikularistisch, so dass die auf die Güter bezogene Rechtfertigung moralischer Regeln ebenfalls auf lebensformspezifische und partikularistische Art und Weise geschehen muss. Diesen partikularistischen Ursprungscharakter kann man mit einem Beispiel erklären: In einer Gemeinschaft, in der Wasser mehr als genug vorhanden ist, gilt Wasser nicht als ein begehrtes Gut, um dessentwillen eine Verteilungs- und Gebrauchsregel aufgestellt und sogar in moralischer Hinsicht gerechtfertigt werden muss. Andererseits gibt es auch Regionen, in denen Wasser nicht irgendein Gut, sondern dasjenige Gut ist, aufgrund dessen Knappheit der Umgang mit ihm über eine pragmatische Ebene hinaus zu einem moralischen erhoben wird. Auf ähnliche Weise können wir uns auch eine Gemeinschaft vorstellen, in der selbstlose Mutterliebe nicht üblich und selbstverständlich wäre. In einer solchen Gemeinschaft würde dann die Mutterliebe nicht mehr als eine gewöhnliche Sache erscheinen, sondern als eine Tugend, die man im irdischen Leben normalerweise oft vermisst.

Nach MacIntyre bleibt die Hoffnung unerfüllt, dass man in einer Kontroverse zwischen verschiedenen, sogar unvereinbaren Gerechtigkeitsbegriffen eine rationale Lösung auf der Basis allgemein geltender moralischer Übereinstimmung erreichen kann. Er meint, dass es nicht nur überhaupt keine solche Basis geben kann, sondern dass auch diese Kontroverse vielmehr bei den politischen und moralischen Diskussionen gerade zur Sache selbst gehört. Dies verdeutlicht er durch das Beispiel der Gerechtigkeitsannahme von Marx:

»Aus ganz nicht marxistischen Gründen hatte Marx recht, als er den englischen Gewerkschaftlern der 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts entgegenhielt, daß Appelle an die Gerechtigkeit sinnlos wären, weil es rivalisierende Vorstellungen von Gerechtigkeit gibt, die durch das Leben rivalisierender Gruppen gebildet werden und dieses Leben erfüllen. Marx irrte sich selbstverständlich in der Annahme, daß solche Meinungsverschiedenheiten über Gerechtigkeit lediglich sekundäre Phänomene wären, daß sie lediglich die Interessen rivalisierender ökonomischer Klassen widerspiegeln.

Vorstellungen von Gerechtigkeit und die Treue gegenüber solchen Vorstellungen konstituieren zum Teil das Leben von sozialen Gruppen, und wirtschaftliche Interessen werden oft zum Teil mit Hilfe solcher Vorstellungen definiert und nicht umgekehrt. Trotzdem hatte Marx grundsätzlich recht, als er im Herzen der modernen Gesellschaftsordnung Konflikt und nicht Konsens erblickte.«<sup>160</sup>

MacIntyre führt, wie das Zitat deutlich zeigt, moralische Frage nicht auf ökonomische Frage zurück. Seine Ablehnung des universalistischen Konzeptes der unparteilichen Gerechtigkeit gründet also nicht auf dem *kommunistischen* Dissens des Klassenkampfes, sondern auf dem *kommunitaristischen* Dissens unter verschiedenen konkreten Gemeinschaften und unter ihren konkurrierenden Lebensformen. Diesem auf kommunitaristischer Ebene lokalisierten Dissens widerstreitet die universalistische Vorstellung, nach der die allgemeine Gerechtigkeit die Priorität vor dem — je nach unterschiedlichen Lebensformen verschieden aufgefassten — guten Leben haben soll. So hebt MacIntyre seinerseits an die Stelle der sogenannten, bodenlosen kosmopolitischen Gerechtigkeit insbesondere die *Anständigkeit* gegenüber der eigenen Gemeinschaft, die die eigene Lebensform gewährleistet und gedeihen lässt, als wichtige moralische Tugend hervor. Daraus entsteht freilich das Problem, wie man einem Kulturrelativismus entgehen kann. Demzufolge habe jede Kultur ihren eigenen Rationalitätsmaßstab, und dieser Maßstab sei von Fremden in dem Sinne unantastbar, dass dieser dem Fremden solange nicht zugänglich sei, als er sich in diese spezifische Lebensform nicht hineinleben könne. Geht man nun davon aus, dass eine kulturübergreifende Rationalität auf einer Illusion basiert und in Wirklichkeit nur kulturabhängige Rationalitäten vorhanden sind, dann muss man schon ein außerordentliches Argument vorbringen können, um nicht relativistisch zu sein. Genau dies will MacIntyre in Bezug auf Rationalitätsverständnisse tun.<sup>161</sup> Zwar hält er daran fest, dass es keinen Rationalitätsmaßstab gibt, der sich nicht auf

---

<sup>160</sup> A. MacIntyre, a. a. O., 1987, S. 336.

<sup>161</sup> A. MacIntyre, a. a. O., 1987, S. 366ff.

irgendeine überlieferte Tradition zurückführen lässt. Andererseits aber will er sich zugleich vom relativistischen Standpunkt distanzieren, indem er darauf verweist, dass zwischen verschiedenen Kulturen Kommunikation miteinander und Lernen voneinander nicht nur möglich, sondern auch gängig sind, ohne dabei die von jeweiligen Kulturtraditionen unabhängige, abstrakte Gerechtigkeit als eine kulturübergreifende Rationalität vorwegnehmen zu müssen. Somit vertritt er ein Rationalitätsverständnis, bei dem es nicht um eine gleichgestellte Koexistenz der verschiedenen Lebensformen unter einer kulturübergreifenden Rationalität geht, sondern um die Überlegenheit der rationalsten unter den konkurrierenden Lebensformen.

Diesem Rationalitätsverständnis, das nach MacIntyre in moralisch oder epistemologisch überlegener Kulturtradition artikuliert und hegemonial aufgefasst wird, begegnet Habermas nun mit einem universalgrammatischen Einwand. Angenommen, dass eine Lebensform einer anderen tatsächlich überlegen sei, stellt er zunächst die Frage, woher wir wissen können, dass diese Überlegenheit nicht auf politischer oder wirtschaftlicher oder gar militärischer Hegemonie beruht, sondern es sich dabei gerade um moralische oder epistemologische Überlegenheit handelt. Um den Rationalitätsmaßstab der eigenen Lebensform gegen andere konkurrierende Lebensformen als rational durchzusetzen, oder von anderen Lebensformen etwas Rationales zu lernen, müsse man, so Habermas, imstande sein, beide Lebensformen miteinander zu vergleichen. Aber ein solcher Vergleich ist bei MacIntyre von vornherein verwehrt, weil schon seine Ablehnung einer kulturübergreifenden Rationalität keine »Zone rationaler Überlappung« duldet und damit die unterschiedlichen Rationalitätsmaßstäbe zwischen konkurrierenden Kulturen für *inkommensurabel* gehalten werden. Ein rationaler Vergleich zwischen verschiedenen Kulturen ist also de facto nur durch die Unterstellung einer über lokale Geltung hinausgehenden, allgemeinen Rationalität möglich. Diese Unterstellung gehört nach Habermas zur universellen Grammatik, die jedem sprach- und handlungsfähigen Subjekt innewohnt:

»Konzepte wie Wahrheit, Rationalität oder Rechtfertigung spielen in *jeder* Sprachgemeinschaft, auch wenn sie verschieden interpretiert und nach verschiedenen Kriterien angewendet werden, *dieselbe* grammatische Rolle. Und das genügt, um dieselben universalistischen Begriffe von Moral und Gerechtigkeit in verschiedenen, ja konkurrierenden Lebensformen zu verankern und mit verschiedenen Konzeptionen des Guten kompatibel zu halten.«<sup>162</sup>

Außerdem weist er darauf hin, dass ohne die Unterstellung einer kulturübergreifenden Rationalität das Lernen von einer anderen Lebensform eine derartige *Konversion* bedeutet, dass ein Anhänger einer in sich geschlossenen Lebensform in eine ebenfalls in sich geschlossene, völlig fremde hinein treten können muss und damit zu einer völlig neuen Identität gezwungen wird, die mit der alten nicht kompatibel ist. Unter der Annahme der Inkommensurabilität kann daher die Verständigung zwischen verschiedenen Kulturen nicht zustande kommen. In einem solchen asymmetrischen Verständigungsverhältnis bei Konversion oder Assimilation kann eine vernünftige Kommunikation weder vollzogen werden noch stattfinden; ebenso wenig kann das Lernen in einem kommunikativen Zusammenhang der gemeinsamen Suche nach moralischer oder epistemologischer Wahrheit betrachtet werden. Unter einem asymmetrischen Verständigungsverhältnis laufen demnach alle Interpretationsvorgänge auf »*Prozesse der Selbstverständigung*« einer rational überlegenen Kulturtradition ohne wechselseitige Kommunikation mit anderen hinaus. In diesem ethnozentrischen Rahmen beruht sogar das Verstehen anderer Tradition im Grunde genommen auf nichts anderem als auf dem Selbstverständnis einer angeblich rational überlegenen Tradition, das sich aus einem traditionsimmanenten Lernprozess ergibt. Insofern ist es nach Auffassung Habermas' nicht verwunderlich, dass MacIntyre die Vorstellung der Gerechtigkeit allein in einem Traditionskontext artikuliert und auch noch die Gerechtigkeit zu einer vom ethnozentrischen Kontext abhängigen Tugend macht: »Diese *ethische*

---

<sup>162</sup> J. Habermas, a. a. O., 1991, S. 218.

*Engführung* seines Begriffs von Interpretation erklärt die ethnozentrische Selbstzentrierung, aus der heraus eine unter MacIntyres Beschreibung fallende Tradition einer anderen nur begegnen kann.«<sup>163</sup>

Auf diese Weise verteidigt Habermas seine moraltheoretische Position gegenüber dem ethnozentrisch vorgebrachten, tugendethischen Einwand von MacIntyre. Aber viel schwerwiegender gegen Habermas ist der Einwand, den Taylor mit dem Konzept einer universalistischen Güterethik erhebt. Diesem Einwand vermag Habermas in der Tat nicht auf explizite Weise zu begegnen. Dies rührt daher, dass Taylor nicht den universalistischen Anspruch der Gerechtigkeitsmoral, sondern ihre allein auf die autonome Vernunft sich stützende *Selbständigkeit* zur Diskussion stellt. In diesem Zusammenhang stellt er den Vorrang der Gerechtigkeit vor dem guten Leben in Frage. Hinter dieser Fragestellung steht seine Grundannahme, dass die Gerechtigkeit nicht unabhängig von konkreten Lebenspraktiken und ihrer Vorstellungen des guten Lebens, sondern vielmehr in diese Praktiken und Vorstellungen eingebettet ist.

Mit der Güterethik bringt Taylor ein Konzept zur Sprache, das eine *substantielle* Dimension von Moral in den Mittelpunkt ethischer Überlegungen stellt. Er macht »die moralische Ontologie«<sup>164</sup>, also etwas unseren intuitiven moralischen Vorstellungen Zugrundeliegendes, zum Thema der ethischen Überlegungen. Dazu unternimmt er eine umfangreiche Kritik der modernen Vernunftethik. Zentral für diese Kritik steht nun die Überzeugung, dass die moderne Vernunftethik in einem »merkwürdigen pragmatischen Selbstwiderspruch« verwickelt ist.<sup>165</sup> Danach ist die moderne Vernunftethik auf der einen Seite durch die stärksten moralischen Ideale wie Freiheit, Altruismus und Universalismus motiviert und geprägt, so dass sich die moralischen Bemühungen der modernen Kultur um diese Ideale bewegen, die daher als die »Hypergüter« für die moderne Kultur anzusehen sind. Auf der

---

<sup>163</sup> J. Habermas, a. a. O., 1991, S. 218.

<sup>164</sup> Ch. Taylor, *Quellen des Selbst: die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M. 1994, S. 27.

<sup>165</sup> Vgl. Ch. Taylor, a. a. O., 1994, S. 170.

anderen Seite aber leugnet die moderne Vernunftethik, dass ihre Theorien in diesen Hypergütern verwurzelt sind, und will sich völlig erfahrungsunabhängig (Kant) oder durchweg prozedural (Habermas) begründen. Daraus entsteht der oben genannte pragmatische Selbstwiderspruch, in dem eben blindlings die moderne Vernunftethik und -kultur steht: »Die Vertreter dieser Theorien sind konstitutionell unfähig, die tieferen Quellen des eigenen Denkens offen einzugestehen. Ihr Denken ist zwangsläufig verkrampft.«<sup>166</sup> Vor diesem Hintergrund betrachten wir zunächst drei expliziten Grundannahmen, unter denen Moral in der modernen Vernunftethik nach Taylor sehr eng, sogar verhängnisvoll eng begriffen wird.

*Erstens* wird in der modernen Vernunftethik Moral ausschließlich im Lichte des *Handelns* aufgefasst.<sup>167</sup> Diese Auffassung legt Moral ausschließlich als soziale Angelegenheit fest, bei der es allein auf richtiges Tun im zwischenmenschlichen gesellschaftlichen Rahmen ankommt, und nicht auf gutes Dasein jedes Einzelnen, der in einer eingelebten Gemeinschaft verwurzelt ist. Indem die moderne Ethik hauptsächlich auf zwischenmenschliche Sozialkonflikte und deren Lösung konzentriert ist, trennt sich die moderne Ethik von derjenigen klassischen altgriechischen Aufgabe, die darin besteht, die existentielle Bedeutung von Moral aus ihrer impliziten Daseinsform heraus zu einer sprachlich expliziten Form zu stilisieren. Eine Reihe der antiken philosophischen Überlegungen zu Glückserwartungen, Existenzproblemen oder Sinnbedürfnissen verschwindet immer weiter hinter dem moralischen Verständnis der modernen Kultur. So werden solche existenziellen Reflexionen, die einst die Strenge der Philosophie und auch die der Wissenschaft genießen durften, letzten Endes aus dem Bereich des (wissenschaftlich zu behandelnden) Moralischen ausgeschlossen und auf den privaten, außerwissenschaftlichen Bereich verbannt. Infolgedessen werden sie nunmehr mit etwas Ästhetischem oder Religiösem in Verbindung

---

<sup>166</sup> Ch. Taylor, a. a. O., 1994, S. 170.

<sup>167</sup> Vgl. Ch. Taylor, a. a. O., 1994, S. 152.

gebracht und nach dem Terminus von Habermas spezifisch »ethisch« geheißen.

*Zweitens* wird in der modernen Vernunftethik Moral hauptsächlich auf die *Pflicht* eingeschränkt und mit der Frage beschäftigt, was wir tun sollen, und nicht mehr mit der Frage, was wir sein und wie wir leben können.<sup>168</sup> Die moderne Vernunftethik will sich als eine strenge Moralthorie erweisen, die allgemeine Gültigkeit beanspruchen kann. Dieser Anspruch auf allgemein gültiges Handeln tritt in der immanenten Beziehung zum Thema des Sollens und mithin der Pflicht zutage. Infolgedessen wird die Aufgabe der modernen Vernunftethik darin gesehen, ein Kriterium oder ein Verfahren für die Bestimmung des pflichtgemäßen Handelns zu etablieren. Auf diese Weise nimmt die Begründung von normativen Ordnungen das Zentrum in den moralischen Überlegungen ein, während der Sinn und das Motiv moralischer Handlungen an moralischer Relevanz verlieren. So bleibt in der modernen Vernunftethik kein Platz mehr für eine »qualitative Unterscheidung« zwischen konstitutiven Gütern für unser sinnvolles und erfülltes Leben und bloßen Neigungen, Begehren oder subjektiven Vorlieben übrig.<sup>169</sup> Diese Pflichtethik hat daher zu Folge, dass wir eine Handlungsaufforderung wie z. B. »du sollst andere Menschen als Zweck selbst und nicht als Mittel behandeln« nur deswegen für moralisch halten, weil sie aus einem Moralprinzip abzuleiten ist oder sich aus einem zwanglosen Zwang des Arguments ergibt; aber nicht deswegen, weil wir den Sinn und das Motiv dieser Aufforderung verstehen und somit einsehen, was der Respekt gegenüber anderen Menschen eigentlich bedeutet.

*Drittens* wird in der modernen Vernunftethik Moral *prozedural* begriffen.<sup>170</sup> Im moralischen Bewusstsein der Neuzeit ist der Wandel von inhaltlicher Rechtfertigung zu prozeduraler vollzogen, was sich in der Abkehr von den Vorstellungen der klassischen Güterethik abzeichnet.

---

<sup>168</sup> Ch. Taylor, a. a. O., 1994, S. 174.

<sup>169</sup> Vgl. Ch. Taylor, a. a. O., 1994, S. 49.

<sup>170</sup> Vgl. Ch. Taylor, a. a. O., 1994, S. 166.

Als fundamentale Bestandteile der modernen Moralphilosophie werden die prozedural maßgeblichen Kriterien oder Prinzipien vordergründig. Das Moralische wird nunmehr als dasjenige angesehen, was *argumentativ* durch explizite Gründe zu rechtfertigen ist. Diese argumentativ zugeschnittene Projektion des moralischen Bewusstseins geht freilich nahezu ausnahmslos damit einher, die *narrative Artikulierung* des Sinnes und des Motivs moralischer Handlungen durchgängig aus den Augen zu verlieren, und zwar ungeachtet dessen, wie sehr die narrative Artikulierung uns zur moralischen Einsicht verhilft, und wie sehr sie uns eine emotionale Kraft verleiht, diese Einsicht in die Tat umzusetzen.

Anzumerken sei an dieser Stelle, dass Taylor keineswegs über die positive Seite der prozeduralen Auffassung des Moralischen hinwegsieht. Die prozedurale Auffassung trägt nämlich zumindest zur Einsicht bei, dass es bei dem Moralischen nicht um Dinge geht, die auf der Natur des Seins basieren, sondern um menschliche Deutungen und Interpretationen, wodurch das Moralische gegen jede Art naturalistischer Auslegung abgesichert werden kann. Abgesehen davon ist aber festzuhalten, dass die prozedurale Auffassung übersieht, dass die narrative Artikulierung uns effektiv an das Gute binden kann, wobei es offen bleibt, was wir unter diesem Gute jeweils verstehen können. Natürlich könnte eine starke Überzeugungskraft bestimmter narrativer Darstellungen wie einer Sage oder einer revolutionären Zukunftsvisionen, in der wir das Gute verwirklicht sehen, womöglich auch als die Quelle der Täuschung dienen, die in uns ein verzerrtes Selbstverständnis sowie ein verhängnisvolles Weltbild hineinprojiziert. Dennoch hätten wir, wenn wir aufgrund einer solchen ängstlichen Sorge über moralische Gehalte solcher narrativen Darstellungen schweigen würden, das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, denn an die Stelle des Guten würde nunmehr das Böse die Kraft der narrativen Darstellung ausnutzen, sich zu rechtfertigen: »Doch der Akt, durch den ihre Äußerung Kräfte entbindet, kann rhetorisch nachgeahmt werden, um dadurch entweder unseren Eigendünkel zu nähren oder um böseren Zwecken zu dienen wie z. B. der Rechtfertigung eines schändlichen

Status quo. [...] Die Entbindung der Kräfte kann, wie bei den Nürnberger Parteitag, zu abscheulichen Karikaturen verzeichnet werden, um so die Energie des Bösen zu fördern.«<sup>171</sup>

Mit diesen oben exponierten drei Grundannahmen kommt Taylor zum Ergebnis, dass die modernen Vernunftethik, vor allem die Diskursethik, eine drastische Verengung des Moralbegriffs enthält. So hebt er besonders hervor, dass das Ablehnen der narrativen Artikulierung und der Ausschluss qualitativer Unterscheidungen keinerlei bloße Nebensächlichkeiten darstellen, die sich im Lauf des Aufbaus von der modernen Vernunftethik ergibt, sondern gerade den Ausgang der modernen Vernunftethik bilden. Für ihn ist eine ethische Position mit diesem Ausgang unter anderem bei Habermas' *Prinzip des Vorrangs des Rechten vor dem Guten*<sup>172</sup> wiederzufinden, denn dieses Prinzip enthält eben alle oben genannten drei Grundannahmen der modernen Vernunftethik in sich. Habermas geht nämlich aus von der modernen Idee einer ursprünglich einheitlichen Vernunft, die nur im Gebrauch verschieden erscheint, und begreift Moral zunächst unter dem Gesichtspunkt der »Determinanten des Handelns«; im Hinblick auf diese Determinanten schreibt er dann den deontologischen Momenten des Handelns die zentrale Stellung in kognitiven moralischen Reflexionen zu; auf diese Reflexionen geht Habermas schließlich noch genauer ein, indem er die moraltheoretischen Beschäftigungen auf prozedurale Rechtfertigungen von Handlungsnormen einschränkt.<sup>173</sup> Das Prinzip des Vorrangs des Rechten vor dem Guten ist also die Folge aus dieser nahezu schrittweisen Verengung und der eindringlichen Systematisierung des Moralischen.

Mit dieser systematischen Verengung des Moralischen tritt zudem in der modernen Vernunftethik eine drastische Vereinheitlichung moralischer Anschauungen hervor. Eine Vereinheitlichung ist in moralischer Überlegung nur dann möglich, wenn der Komplex des Moralischen auf

---

<sup>171</sup> Ch. Taylor, a. a. O., 1994, S. 186.

<sup>172</sup> Vgl. Ch. Taylor, a. a. O., 1994, S. 170.

<sup>173</sup> Ch. Taylor, a. a. O., 1994, S. 173.

einen »Basisgrund«<sup>174</sup> zurückgeführt wird, aus dem sich ein systematisches Gebilde der modernen Vernunftethik herleiten lässt. Solchen Basisgrund identifiziert Taylor als »konstitutives Gut«, das die Quelle der Moral darstellt und sich aber nicht auf eine formal aufgefasste Vernunft zurückführen lässt. Dabei kann solches Gut je nach theoretischen Ansätzen verschieden erscheinen — z. B. als die »Achtung vor dem selbst gesetzten praktischen Gesetz« bzw. das »vernünftige Handeln« (Kant) oder auch als die »Würde des Menschen als Kommunikationsteilnehmer« oder die »Solidarität« (Habermas). Solch konstitutives Gut erklärt Taylor folgendermaßen: »Das konstitutive Gut leistet mehr als nur die Bestimmung des Inhalts der Moraltheorie. Die Liebe zu ihm ist es, die uns die Kraft verleiht, gut zu sein. Daher ist die Liebe zu ihm ein Bestandteil dessen, was es heißt, ein guter Mensch zu sein. Das gehört nun ebenfalls mit zum Inhalt der Moraltheorie, die nicht nur gebietet, in bestimmter Weise zu handeln und bestimmte moralische Eigenschaften an den Tag zu legen, sondern die auch vorschreibt, zu lieben, was gut ist.«<sup>175</sup> Erinnern wir uns an dieser Stelle nochmals daran, dass Taylor nicht den universalistischen Anspruch der Gerechtigkeitsmoral, sondern vielmehr die Selbständigkeit der Vernunft in der modernen Vernunftethik in Frage stellt. Als Grund führt er an, dass die moderne Vernunftethik, mithin die Diskursethik von Habermas »insgeheim von einem Begriff des Guten genährt« ist.<sup>176</sup> In diesem Zusammenhang hält er den in Rekurs auf die autonome Vernunft erhobenen Status der Gerechtigkeit für bedenklich, denn der Vorrang des Richtigen vor dem Guten entsteht eigentlich aus der Unwissenheit des eigenen substantiellen Motivs der Vernunftethik; daher verhält sich die ganze Sache, wenn man die Motive der Moderne und ihres moralischen Bewusstseins in Betracht zieht, genau umgekehrt: *Der Vorrang des Guten vor dem Richtigen* statt des Vorrangs des Richtigen vor dem Guten.<sup>177</sup>

---

<sup>174</sup> Ch. Taylor, a. a. O., 1994, S. 147.

<sup>175</sup> Ch. Taylor, a. a. O., 1994, S. 178.

<sup>176</sup> Ch. Taylor, a. a. O., 1986, S. 102.

<sup>177</sup> Vgl. Ch. Taylor, a. a. O., 1994, S. 171f.

Diese These begründet Taylor in Bezug auf die »conditio humana« bzw. auf die »gegebene Ontologie des Menschlichen«. <sup>178</sup> Zu dieser Ontologie gehört unter anderem, dass der Mensch ein »stark wertendes« Wesen ist. »Schwach« wertet der Mensch tagtäglich, indem er nach persönlichen Neigungen, Begehren oder Wünschen seine Entscheidungen z. B. darüber trifft, ob er zum Frühstück ein Brötchen oder ein Müsli essen möchte, oder ob er seinen Feierabend mit Kinobesuch oder mit Lesen eines Krimi genießen möchte. »Stark« wertet der Mensch allerdings, indem er über das, was sich auf sein Selbstverständnis, die Authentizität seiner Persönlichkeit oder die Art seiner Lebensqualität bezieht, seine Meinungen bildet oder seine Entscheidungen trifft. Starke Wertung wird z. B. mit den Ausdrücken wie »mutig«, »feig«, »gerecht«, »ungerecht« prädiert. Sie unterscheidet sich von schwacher Wertung zum einen dadurch, dass diese auf der »oberflächlichen« Ebene ausgeführt wird, jene dagegen die »tiefe« Seite der Person und ihres Lebens berührt; und zum anderen dadurch, dass schwache Wertung nicht unbedingt mit einer Artikulierung einher geht, dagegen starke Wertung die Fähigkeit zur Artikulierung schon voraussetzt. Der Grund dafür liegt darin, dass zu starker Wertung eine adäquate begriffliche Leistung erforderlich ist, die mit Sprache verbunden ist und eine qualitative Gegenüberstellung mit sich bringt. Zum Beispiel bevorzugt ein Baby Zuckerwasser anstelle von Zitronensaft, ohne dabei in der Lage zu sein, seine Bevorzugung begrifflich aufzufassen und sprachlich zu artikulieren. Kann aber ein Kind dagegen unterscheiden, was gerecht und was ungerecht ist, so verfügt es schon begrifflich über qualitative Gegenüberstellung. Diese Artikulationsfähigkeit ist daher das Charakteristikum, durch das sich starke Wertung von schwacher abhebt. <sup>179</sup> Taylor stellt die starke Wertung als eine ontologische Grundvoraussetzung der Moral fest, auf der die Moralphilosophie beruht.

In Anschluss daran macht Taylor geltend, dass die Idee des Guten

---

<sup>178</sup> Vgl. Ch. Taylor, a. a. O., 1986, S. 119.

<sup>179</sup> C. Taylor, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a. M. 1992, S. 21 - 27.

Objektivität aufweist, so dass der Mensch über sie nicht beliebig verfügen kann. Das heißt, Güter und Werte lassen sich nicht privat hervorbringen, weil sie immer begrifflich und so sprachlich aufgefasst, vermittelt und erschlossen werden. Sie existieren im Horizont einer Sprache, und zwar im Horizont einer öffentlichen und nicht privaten Sprache im Wittgensteinschen Sinne. So sind sie immer in unsere gemeinsamen Lebenspraktiken eingebettet. Von Gütern und Werten gibt es selbstverständlich viele, die ihre Geltung nur in bestimmten Lebenspraktiken beanspruchen können. Darin liegt auch der Grund dafür, dass die Diskursethik um ihres universalistischen Geltungsanspruchs wegen jeglichen substantiellen Bezugs auf Güter vermeidet. Allerdings verweist Taylor darauf, dass es andererseits Güter gibt, die sicher in Lebenspraktiken eingebettet sind, aber gleichzeitig die Grenze ihrer spezifischen Umstände überschreiten.<sup>180</sup> Solche Güter fungieren als das Motiv, dass man seine eigene Grenze in bestimmten Lebenspraktiken erkennt, so dass man sich mit dieser Grenze kritisch auseinandersetzt und auf diese Weise eine entsprechende Änderung herbeiführt. Unter diesem Aspekt kann man auch erklären, dass wir uns gelegentlich innerhalb einer bestimmten Lebenspraxis ohne äußeren Einfluss selbstkritisch verhalten und uns als revisionsfähig erweisen. So kann man anhand des Geistes der christlichen Nächstenliebe bestimmte Traditionen der katholischen Kirche und ihre geschichtlichen Entscheidungen (z. B. das Nichtstun des Papstes Pius XII. während des Holocausts) für verwerflich halten.

Aufgrund dieser Überlegungen stellt Taylor schließlich fest, »daß die metaethische Konstruktion einer strikt an formalen Prinzipien orientierten Verfahrensethik ohne vorgängige Verpflichtung auf einen Begriff des Guten unhaltbar ist.«<sup>181</sup> Freilich verwirft er — wie schon mehrfach erwähnt — dabei nicht die Diskursethik und den universalistischen Geltungsanspruch der Gerechtigkeit als solchen;

---

<sup>180</sup> Vgl. C. Taylor, a. a. O., 1986, S. 128f.

<sup>181</sup> C. Taylor, a. a. O., 1986, S. 133.

sondern er bemüht sich darum, den substantiellen Bezug der Diskursethik auf die moderne Vernunftkultur genealogisch ans Licht zu bringen. Für ihn geht es darum, von der Diskursethik deren abstrakt prozedurale, metaethische Hülle zu entfernen und ihr eine existentielle Bedeutung des Moralisch-Seins zurückzugeben. Eine sich daraus ergebende Diskursethik und die damit verbundene Idee der Gerechtigkeit können als verallgemeinerungsfähig gelten, nicht deswegen, weil sie auf einer autonomen und kontextunabhängigen Vernunft basieren, sondern deswegen, weil sie auf substantiellen Gütern der spezifisch modernen Kultur gründen. Solche Güter bleiben aber nicht im status quo gefangen; sie sind auch zugänglich und einsehbar für jeden, der an dem moralischen Bewusstsein der Moderne teilhat und teilhaben will.<sup>182</sup> Nach Taylor kann eine unter dem substantiellen Gesichtspunkt reformulierte Diskursethik eben das moderne moralische Bewusstsein angemessen zum Ausdruck bringen. Der Grund dafür, dass Taylor hier die Gerechtigkeit einer Diskursethik für verallgemeinerungsfähig hält und in diesem Zusammenhang die Güterethik geltend macht, ist in seinem Verständnis der modernen Kultur zu sehen. Allem Anschein nach ist er davon überzeugt, dass die Moderne zwar eine Kultur ist, die offenkundig in bestimmte Lebenspraktiken eingebettet ist, dass sie aber keine in sich geschlossene Kultur, sondern vielmehr eine offene ist, in der die Artikulierung transzendierender Güter antizipatorisch zum Tragen kommt.

Nun möchte ich dieses Kapitel mit zwei kurzen Bemerkungen abschließen. Erstens bleibt Taylor angesichts des Rehabilitierungsversuchs substantieller Argumentation in ethischen Diskussionen — wie er offen gesteht — eine Rechtfertigung dafür

---

<sup>182</sup> Als ein repräsentatives moralisches Bewusstsein der Moderne identifiziert Taylor eine Forderung wie die, »alle menschlichen Wesen qua humanum zu respektieren«, also die Forderung, die ursprünglich in der stoischen und christlichen Tradition steht, aber von Kant systematisch als kontextfrei verzerrt wird. Diese Forderung wird dann wiederum eindrucksvoll bei Habermas unter dem diskursiven Konzept derart reformuliert, dass sprach- und handlungsfähige Subjekte ihre öffentlichen Konflikte unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit argumentativ regeln können. Vgl. C. Taylor, a. a. O., 1986, S. 133f.

schuldig, plausibel zu machen, wie konstitutive Güter als über die kulturkovariante Grenze hinaus transzendierende Güter begriffen werden können.<sup>183</sup> Zweitens erhebt Habermas aufgrund des ästhetischen oder religiösen Umgangs dieser Güterethik mit dem Moralischen seinerseits wiederum das Bedenken, dass dieser Umgang dazu führen kann, dass die Philosophie ihren eigenen Stellenwert verliert und selbst ästhetisch bzw. religiös wird. Nach ihm kommt die güterethische Rehabilitierungsbemühung um die existentielle Bedeutung des Moralischseins in ethischen Diskussionen dem Verzicht darauf gleich, »kraft eigener Argumente zu überzeugen«.<sup>184</sup> Allerdings stellt sich die Frage, ob die narrative Artikulierung des Moralischen und die Einführung der evaluativen Sprache in ethische Diskussionen zwangsläufig zum Aufgeben der Philosophie führen müssen.

---

<sup>183</sup> Vgl. C. Taylor, a. a. O., 1986, S. 134. Ohnehin gibt es die Auffassung, dass das Relativismus-Problem in der Moralphilosophie Taylors vorliege. Dazu vgl. H. Rosa, Identität und kulturelle Praxis: politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt a. M. 1998, S. 507 - 517.

<sup>184</sup> J. Habermas, a. a. O., 1991, S. 183.

## **Kapitel IV. Zu einem methodisch- kulturalistischen Moralkonzept**

### 1. Handlung und Moral

#### 1.1 Handlungsrationalität

Im ersten Teil der vorliegenden Arbeit bildete das Problem der Wahrheit von Aussagen das Hauptthema, im zweiten Teil ging es dann um die Frage nach der Richtigkeit von Normen. Aus dieser thematischen Parallelität geht unter anderem hervor, dass Wahrheit und Richtigkeit eine Gemeinsamkeit haben, zugleich aber sich voneinander unterscheiden. Die Gemeinsamkeit der beiden besteht darin, dass den beiden gleichermaßen Geltungsansprüche zugrunde liegen, die zu erheben und einzulösen sind. Der Unterschied zwischen den beiden zeigt sich aber dann vor allem darin, dass Aussagen und Normen verschiedenen Kategorien angehören. Bei der konstativen Aussage ist von einem Sachverhalt die Rede, während eine Norm ausdrückt, dass ein noch nicht bestehender Sachverhalt bestehen soll. Daraus ergibt sich der weitere Unterschied, dass die Geltungsansprüche der beiden nicht auf die gleiche Weise einzulösen sind. Wir können nämlich, wenn die Wahrheitsgeltung einer Aussage problematisch wird, direkt auf diese Aussage zurückgreifen, um ihr die Geltung zu- oder abzusprechen. Im Gegensatz dazu können wir bezüglich der Richtigkeitsgeltung einer Norm nicht unmittelbar auf diese zurückgreifen. Vielmehr müssen wir über die Folgen der Realisierung eines Sachverhalts, der bestehen soll, und über den Sinn desselben nachdenken.

Dieser Unterschied führt insbesondere vor Augen, worin Intension und

Extension der Richtigkeit einer Norm in Vergleich zur Wahrheit einer Aussage liegen. Eine Norm beansprucht die Geltung für einen noch nicht bestehenden Sachverhalt, zu dessen Realisierung von der Sache her zu *Handlungen* aufgefordert wird. In diesem Zusammenhang lässt sich eine Norm als Handlungsnorm bezeichnen, deren Richtigkeit mit der Vernünftigkeit von Handlungen und -orientierungen zusammenhängt.

Eine Handlung kann nun auf verschiedene Weise, nämlich im positiven oder negativen Sinne, beurteilt werden. Für die positive bzw. negative Beurteilung können Ausdruckspaare wie »schön« vs. »hässlich«, »interessant« vs. »uninteressant«, »lustig« vs. »langweilig«, »vernünftig« vs. »unvernünftig«, »rational« vs. »irrational« verwendet werden. Dabei ist zu beobachten, dass sich diese Ausdruckspaare in Hinblick auf ihre Verwendungsbezüge differenzieren lassen. Einige Ausdruckspaare wie »schön/hässlich«, »interessant/uninteressant« oder »lustig/langweilig« können nicht nur für die Beurteilung einer Handlung, einer Einstellung oder einer Person, sondern darüber hinaus noch in weiterem Sinne für die Beurteilung von Lebewesen wie Tiere und Pflanzen, oder von Dingen verwendet werden. Demgegenüber können die anderen Ausdruckspaare wie »vernünftig/unvernünftig« und »rational/irrational« nur zur Beurteilung von Handlungen, Einstellungen oder Personen angewendet werden. So kann man z. B. sagen, dass ein Baum oder ein Insekt schön ist, nicht aber, dass er vernünftig sei.

Angesichts dieser differenzierten Verwendungen stellt sich zum einen die Frage, wieso die Verwendung der Ausdruckspaare wie »vernünftig/unvernünftig« und »rational/irrational« nur in Bezug auf die Beurteilung von Handlungen, Einstellungen oder Personen in Frage kommt, aber nicht in Bezug auf die von Pflanzen oder Dingen? Gibt es irgendeinen Zusammenhang zwischen Handlung, Einstellung und Person? Wenn ja, worin liegt dann dieser Zusammenhang? Zum anderen stellt sich die Frage, welcher Unterschied zwischen dem Ausdruckspaar »vernünftig/unvernünftig« auf der einen Seite und dem Ausdruckspaar »schön/hässlich« auf der anderen Seite besteht.

Auf diese erste Frage ist zu antworten, dass es zwischen »Handlung«, »Einstellung« und »Person« tatsächlich einen Zusammenhang gibt. Dieser ist darin zu sehen, dass sich die Beurteilung von Einstellungen und Personen als vernünftig oder unvernünftig auf Handlungen bezieht. Als vernünftig oder unvernünftig kann eine Einstellung nur dann beurteilt werden, wenn Handlungen in eine Einstellung eingebettet sind. Ohne Bezug auf Handlung kann Einstellung keinen Beurteilungsbezug aufweisen und würde bloß eine Einbildung darstellen. Ähnlich bezieht sich die Beurteilung, eine Person sei vernünftig oder unvernünftig, nicht auf ihr Aussehen oder ihren Geschmack, sondern vielmehr auf ihre Handlungseinstellungen und Handlungsweisen. Die Möglichkeit, eine Einstellung und eine Person als vernünftig oder unvernünftig zu beurteilen, hängt also von ihren Handlungen ab. Das heißt, dass es beim Gebrauch des Ausdrucks »vernünftig« wesentlich auf die Beurteilung von Handlungen ankommt.

Indem der Ausdruck »Vernunft« nicht anderes als die substantivische Form des Eigenschaftsworts »vernünftig« ist, wird außerdem deutlich, dass Vernunft in einem inhärenten Zusammenhang mit Handeln steht. »Vernunft« ist also ein erfahrungs- und handlungsgebundener Begriff und bleibt ohne Handlungszusammenhang bloß abstrakt und unzugänglich. So wie keine Schönheit für sich, sondern nur ein schöner Gegenstand existiert, so kann von keiner Vernunft für sich allein, sondern nur von einer vernünftigen Handlung die Rede sein. Dabei ist der Begriff der Vernunft in der philosophischen Tradition gelegentlich mit einer ontologischen bzw. metaphysischen Konnotation belastet worden. Insofern ist verständlich, dass gegenwärtig in der Philosophie und den Fachwissenschaften oft von Rationalität statt Vernunft gesprochen wird, obwohl beide Wörter im Grunde genommen gleichbedeutend sind.

Wenden wir uns nun der zweiten Frage zu. Der Unterschied zwischen »Vernunft« und »Schönheit« ist darin zu finden, dass jener auf eine objektive Perspektive gerichtet ist, während dieser einer subjektiven Perspektive unterliegt. Ein Urteil, etwas sei schön, ist ein expressives

Urteil. Es ist zwar mit Geltungsansprüchen verbunden. Aber voneinander abweichende Schönheitsurteile stellen kein prinzipielles Problem dar, sie sind durchaus tolerierbar und werden sogar oft als positiv angesehen. Mit einem Schönheitsurteil zielt man nicht darauf ab, einen zwingenden Grund auszudrücken, weswegen verschiedene Personen zu einer übereinstimmenden Meinung kommen sollen.

Im Gegensatz dazu ist ein Vernunfturteil in dem Sinne als objektiv zu betrachten, dass dessen Nachvollziehbarkeit eine unentbehrliche Rolle spielt. Wenn ein Vernunfturteil eine nachvollziehbare Handlungsorientierung ausdrückt, so dient es dazu, ohne äußeren Zwang eine übereinstimmende Meinung zwischen verschiedenen Personen zu bilden. In einer Handlungskooperation zwischen Handlungspartnern tritt nicht selten ein Konflikt dadurch ein, dass einer der Handlungspartner eine gewisse Handlung als positiv, der andere sie dagegen als negativ bewertet. In diesem Konfliktfall kann ein Vernunfturteil, in dem Erfolg und Mißerfolg der betreffenden Handlung nachvollziehbar gemacht wird, als zwingende gemeinsame Basis für die Handlungskooperation fungieren. Ob die Handlungspartner in einem Handlungs- und Kooperationszusammenhang vernünftig denken und so handeln, ist entscheidend für den Erfolg der gemeinsamen Handlung und der Zusammenarbeit. Man kann z. B. eine Person, die einen nur dürftigen Sinn für Humor oder Schönheit hat, als Handlungspartner akzeptieren, wenn sich seine Handlungen als durchaus vernünftig erweisen. Dagegen kann man unter keinen Umständen eine unvernünftige Person in einer gesellschaftlich wichtigen Rolle, z. B. als Bundesminister, wollen.

Die vorangegangenen Überlegungen zeigen, dass die Vernunft ihren Sitz im Handeln hat. Mit dieser Feststellung wollen wir dem Begriff »Handlung« nachgehen. Offensichtlich können wir von Handlung dann sprechen, wenn wir wissen, dass eine Tätigkeit den Übergang von einem Zustand zu einem anderen herbeiführt. Zum Beispiel stellt der Tanz eines Regenmachers in einer Trockenzeit eine Handlung dar, indem dieser zumindest glaubt, dass er auf diese Weise die Götter dazu

veranlassen würde, dass es regnet. Dabei versteht der Regenmacher seinerseits seinen Tanz als Ursache des Regens und den Regen als Wirkung des Tanzens. Dass wir handeln können, bedeutet demnach zunächst, dass wir eine gewisse Tätigkeit als die Ursache für eine Zustandsveränderung und zugleich den veränderten Zustand als die Wirkung dieser Tätigkeit erfassen können. Dass wir handeln können, bedeutet darüber hinaus, dass wir Handlungsvollziehende sind. In dieser Perspektive bedeutet die Möglichkeit des Handelns vor allem, dass wir wissen, wie wir die Veränderung oder Aufrechterhaltung eines Zustandes als Zweck setzen und eine entsprechende Tätigkeit als Mittel dafür einsetzen können. Im obigen Beispiel zeigt die Tanzhandlung des Regenmachers, der das Herbeiführen des Regens als Zweck setzt, dass er zu wissen glaubt, dass der Tanz ein Mittel für diesen Zweck sei. In Bezug auf den inhärenten Zusammenhang des Vernunftbegriffs mit dem Handlungsbegriff heißt dies, dass, wer handeln kann, weiß und darüber hinaus auch in der Lage sein muss zu lernen, wie er auf vernünftige Weise einen Zweck setzen und auf sinnvoller Weise ein Mittel dafür wählen.

Dabei ist Handlung von Verhalten dadurch zu unterscheiden, dass die Handlung zweckgebunden ist, während Verhalten auf nichts Bestimmtes abzielt.<sup>1</sup> Daraus ergibt sich ein weiterer, wichtiger Unterschied:

---

<sup>1</sup> Hierbei ist anzumerken, dass das oben genannte Verhalten von einem »bloßen Verhalten« zu unterscheiden ist. Mit »bloßem Verhalten« wie z. B. Stolpern oder Gähnen wird nach dem methodischen Kulturalismus der Gegenbegriff von Handlung bezeichnet. Das Kriterium für diese Entgegensetzung ist, ob ein bestimmtes Tun unterlassbar (Handlung) ist oder nicht (»bloßes Verhalten«): die *Unterlassbarkeit*. Demgegenüber möchte ich zwischen Verhalten und »bloßem Verhalten« dadurch differenzieren, dass jenes anders als dieses unterlassbar ist. Dabei möchte ich darauf hinweisen, dass Verhalten umgangssprachlich von Handlung dadurch zu unterscheiden ist, dass es unabsichtlich oder unbewusst getan wird, während Handlung durchaus absichtlich und bewusst ausgeführt wird. In zwischenmenschlichem Umgang kann z. B. ein schlechtes Benehmen einer Person zu unterschiedlichen Re-Aktionen von anderen führen, je nachdem, ob es dabei um ein unabsichtliches Verhalten oder um eine absichtliche Handlung handelt, obwohl beide eigentlich gleich zu unterlassen sind und beide äußerlich gesehen die gleiche Tätigkeit darstellen. Dieser Unterschied zwischen unabsichtlichem Verhalten und absichtlicher Handlung ist für die moralphilosophischen Überlegungen viel relevanter als der Unterschied zwischen ununterlassbarem »bloßem Verhalten« und unterlassbarer Handlung. Vgl. P. Janich, a. O., 1992, S. 114f. Vgl. auch, D. Hartmann, Kulturalistische Handlungstheorie, in: D.

Handlung kann Erfolg oder Misserfolg haben, Verhalten dagegen nicht.<sup>2</sup> Der Regenschirm wird erfolgreich oder ein Mißerfolg sein, je nachdem, ob dadurch Regen herbeigeführt wird oder nicht. Wenn aber jemand unter der Dusche aus purer Freude singt, wäre es absurd, in diesem Fall von Erfolg oder Misserfolg zu sprechen. Nehmen wir ein anderes Beispiel für den Unterschied zwischen Verhalten und Handlung: Ein Kleinkind fällt hin und weint, weil ihm dabei sein Knie weh tut. Sogleich kommt seine Mutter zu ihm und tröstet es zärtlich. Hier verhält sich das Kind so, wie jedes Kleinkind auf Schmerzen reagieren kann, und zeigt keine Absicht. Nehmen wir weiter an, dieser Vorgang geschieht mehrmals. Dann kann das Kind eine Quasi-Kausalbeziehung zwischen seinem Weinen und der tröstenden Reaktion seiner Mutter bemerken. Daraus kann das Kind das Weinen als eine Handlung auszuführen lernen, die einen bestimmten Zweck verfolgt. An diesem Beispiel lässt sich erkennen, dass die Unterscheidung, ob eine Tätigkeit als Handlung oder Verhalten gilt, vor allem davon abhängt, in welcher Beziehung die Tätigkeit zu dem daraus sich ergebenden Zustand zu deuten ist: Anders als bei Verhalten ist Handlung eindeutig unter die Zweck-Mittel-Relation zu setzen.

Bemerkenswert ist dabei, dass Handlungsrationale auf zwei Ebenen in Betracht kommen kann. Zum einen kann Handlungsrationale auf der Ebene der Mittel betrachtet werden. Zeigt sich eine Handlung als ein geeignetes und sinnvolles Mittel für einen gesetzten Zweck, so erweist sie sich als rational für die Zweckerfüllung, d. h. als zweckrational. Damit drückt sich die Handlungsrationale auf der Ebene der Mittel als *Zweckrationalität* aus. Zum anderen kommt Handlungsrationale noch auf der Ebene des Zwecks in Frage, wenn eine Handlung nicht mehr als ein Mittel für einen gesetzten Zweck, sondern als Zweck selbst gilt. In diesem Fall wird danach gefragt, ob diese Handlung als Zweck vernünftig ist. So bezieht sich Handlungsrationale auf den Sinn der

---

Hartmann und P. Janich (Hrsg.), a. a. O., 1996, S. 72ff.

<sup>2</sup> Vgl. P. Janich, Logisch-pragmatische Propädeutik: Ein Grundkurs im philosophischen Reflektieren, Göttingen 2001, S. 29f.

Handlung und stellt sich als *Sinnrationalität* des Zwecks dar.

Bei der Handlungsdeutung in Bezug auf Zweckrationalität muss berücksichtigt werden, dass die Zweck-Mittel-Relation eine Kettenrelation bildet. Eine Handlung, die in einer Zweck-Mittel-Relation als Zweck gilt, kann in einer höher liegenden Zweck-Mittel-Relation wiederum ein Mittel für einen oberen Zweck sein. Mit einer derartigen Kettenrelation kann man die Handlungsdeutung immer weiter fortsetzen, bis man schließlich zu einem unhintergehbaren Zweck kommt. Bei dieser Handlungsdeutung muss man sich jedoch vor einem teleologischen Regress in Acht nehmen.<sup>3</sup> Ihn begeht man dann, wenn man einen Zweck, der am Anfang einer Kettenrelation steht, am Ende erneut setzt. Nehmen wir an, auf eine Frage, wozu er arbeite, antworte jemand, um Geld zu verdienen. Auf eine weitere Frage, wozu er Geld verdienen wolle, erwidere er, dass er damit ein eigenes Geschäft eröffnen wolle. Schließlich wird er gefragt, wozu er denn das alles machen wolle. Darauf antworte er wiederum, um damit Geld zu verdienen. Mit diesem Zirkel begeht er einen teleologischen Regress.

Macht man nun in einer Zweck-Mittel-Relationskette ohne den Fehler eines teleologischen Regresses einen nicht weiter hintergehbaren Zweck ausfindig, so kann sich sogleich herausstellen, dass die Rationalitätsüberlegung über den obersten Zweck offensichtlich den instrumentalen Rahmen der Zweckrationalität sprengt. Anders ausgedrückt: Angesichts der Überlegung über Handlungsrationality bleibt die zweckrationale Erklärung auf halbem Weg stecken, denn bei der Zweckrationalität kommt es hauptsächlich auf die rationale Mittelwahl an, und die Überlegung der Zwecksetzung selbst — d. h. die Sinnrationalität des Zwecks — ist darin noch nicht einbezogen. Dass die Zweckrationalität allein Handlungsrationality nicht hinreichend zur Geltung bringt, können wir leicht zeigen, indem wir uns einen Handlungskomplex in einer Zweck-Mittel-Relationskette vorstellen, in

---

<sup>3</sup> Vgl. F. Kambartel, »Universalität als Lebensform. Zu den (unlösbaeren) Schwierigkeiten, das gute und vernünftige Leben über formale Kriterien zu bestimmen«, in: ders., Philosophie der humanen Welt, Frankfurt a. M. 1989, S. 23.

dem sich zwar alle Unterzwecke als geeignete und sinnvolle Mittel für den obersten Zweck erweisen, aber der Sinn desselben nicht vernünftig ist. Handelt es sich etwa bei diesem Handlungskomplex letzten Endes um ein kriminelles Unternehmen, dann kann man beim besten Willen diesen Handlungskomplex nicht als vernünftig bezeichnen.

Demnach muss man in die Überlegungen zur Handlungsrationale nicht nur eine zweckrationale, sondern darüber hinaus eine sinnrationale Dimension einbeziehen. Dabei kann der Sinn der Handlung auf der Zweckebene in zweierlei Hinsicht betrachtet werden. Lässt sich der Sinn einer Zweckhandlung ohne Bezugnahme auf einen gemeinsam anzuerkennenden Geltungsanspruch klären, dann handelt es sich um eine Zweckhandlung, die z. B. auf etwas Ästhetisches oder einen glückseligen Moment bezogen ist und einfach um ihrer selbst willen ausgeführt wird. Eine solche Zweckhandlung ist die, welche kein öffentliches Anliegen, sondern ein privates darstellt. Ist demgegenüber der Sinn einer Zweckhandlung zu klären, die eine Geltung in Anspruch nimmt, die zwischenmenschlich normativ eingelöst werden soll, so ist sie offenbar eine normative Verpflichtungshandlung im zwischenmenschlichen Zusammenleben. Eine derartige Zweckhandlung kann jederzeit zu einem Konflikt führen, wenn sie beliebig von einer subjektiven Perspektive aus eingeleitet und ausgeführt wird.

Da eine normative Verpflichtungshandlung mit einem gemeinsam einzulösenden Geltungsanspruch verbunden ist, wird sie in einem Konfliktfall jederzeit der Pflicht zu einer Rechtfertigung unterworfen, die für jeden nachvollziehbar und mithin vernünftig sein muss. In dieser Rechtfertigungspflicht geht es vor allem um die Frage, welche zwischenmenschliche normative Verpflichtung als ein oberster vernünftiger Zweck für uns alle bzw. für ein wohl geordnetes zwischenmenschliches Zusammenleben anerkannt werden kann. Damit treten wir letztlich in den Bereich der Moral ein, wo es um grundlegende Einstellungen und Normen für ein wohl geordnetes zwischenmenschliches Zusammenleben geht. Demnach ist festzustellen, dass die Sinnrationalität der Zweckhandlung im Grund auf das

Moralische hinausläuft. In dieser Hinsicht sind moralisch relevante Handlungen wiederum diejenige Zweckhandlungen, die mit einem Geltungsanspruch verbunden sind. Kurzum: Die Sinnrationalität der Handlung zielt auf Moralität, die im folgenden näher betrachtet werden soll.

## 1. 2 Selbstbestimmung der Moral

Fangen wir mit der Frage an, was wir schon über Moral wissen. Zunächst können alle, die Moral ernst nehmen, sich darüber einig sein, dass Moral ein grundlegender Bestandteil des zwischenmenschlichen Zusammenlebens ist. Erst danach kann dann gefragt werden, wie die Moralverfassung aussieht. Dies wollen wir mit einem Beispiel erörtern.

Stellen wir uns einen Wissensdurstigen vor, der seine Kenntnis gern durch philosophische Lektüre zu erweitern und zu vertiefen pflegt. Diesmal möchte er sich von Philosophen über Moral belehren lassen. Da ihm vor allem Kant als ein großer Moralphilosoph genannt wird, liest er zum ersten Mal Kants »Grundlegung der Metaphysik der Sitten«. Er will dadurch erfahren, was ein großer Philosoph wie Kant über die »moralische Wahrheit« gesagt hat, die man als ein normaler Mensch noch nicht kennt.

Am Ende der Kant-Lektüre kann er jedoch feststellen, dass es — bezogen auf den materialen Gehalt moralischer Sätze und unter Absehung von deren Begründung — keine esoterische moralische Wahrheit gibt, die einem normalen Mensch schwer zugänglich wäre und nur von einem Philosophen oder Religionsführer erkannt werden könnte, denn trotz seiner systematisch ausgeführten Architektonik der Sittenwelt lässt sich Kants moralischer Kerngedanke darin zusammenfassen, dass die Menschen als »Zweck an sich selbst« zu erachten sind: »Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen

oder jenen Willen, sondern muß in allem seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden.«<sup>4</sup> Dementsprechend bringt Kant auch die allgemeine Handlungsmaxime in die Formel zum Ausdruck: »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.«<sup>5</sup> Darin drückt er eine Handlungsorientierung aus, die uns auffordert, unsere Mitmenschen als gleichwertige Personen anzuerkennen und zu behandeln; anders gesagt, du sollst andere genauso respektieren, wie du von anderen respektiert werden willst.

Diese moralische Formulierung Kants kommt uns freilich mehr oder weniger schon aus lebensweltlichen Zusammenhängen bekannt vor und kann nicht als eine neue Einsicht in Moral bezeichnet werden. Wie ernüchternd dieses Ergebnis seiner Kant-Lektüre für unseren Wissensdurstigen sein mag: Es lässt sich leicht feststellen, dass die meisten moralischen Formulierungen von anderen großen Religionsführern oder Philosophen auch nicht viel von diesem Kantischen Kerngedanken abweichen. Auch das christliche Gebot der Nächstenliebe dreht sich wesentlich um den Respekt vor den Mitmenschen, wenn es auch ziemlich stark auf Altruismus zugeschnitten ist, demzufolge jeder bereit sein soll, sich für seine Mitmenschen sogar zu opfern. Nimmt unser Wissensdurstiger sich noch W. Kamlahs »philosophische Anthropologie« als weitere Lektüre vor, dann wird er schnell feststellen, dass W. Kamlah von der moralischen Formulierung Kants nicht sehr weit entfernt ist. Er geht von der Grundeinsicht aus, dass »wir Menschen alle bedürftig und aufeinander angewiesen [sind].«<sup>6</sup> Von dieser Grundeinsicht aus leitet er dann eine Grundnorm für Handlungen her: »Wer diese Einsicht wirklich gewonnen hat, der erkennt damit eine Forderung an, die täglich an ihn ergeht und die sich

---

<sup>4</sup> I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, Berlin 1911, S. 428.

<sup>5</sup> I. Kant, a. a. O., 1911, S. 429.

<sup>6</sup> W. Kamlah, a. a. O., 1973, S. 95.

etwa so ausdrücken läßt: „Beachte, daß die Anderen bedürftige Menschen sind wie du selbst, und handle demgemäß!“<sup>7</sup> Damit hebt er in seiner Weise hervor, dass man seine Mitmenschen jederzeit als seines gleichen behandeln soll.

In der Philosophiegeschichte sind moralische Handlungsnormen bekanntermaßen je nach unterschiedlichem Blickwinkel in vielen Formulierungsvarianten zum Ausdruck gebracht. Nichtsdestoweniger lässt sich zur Grundverfassung von Handlungsnormen in moralischer Hinsicht, wie die oben angeführten Beispiele angedeutet haben, im großen und ganzen dreierlei feststellen. Erstens zielen Handlungsnormen, wenn sie überhaupt als moralische Normen identifiziert werden können, letztlich darauf ab, ein wohl geordnetes friedliches Zusammenleben in die Wege zu leiten. Als normale vernünftige Menschen wissen wir nämlich schon aus lebensweltlichen Zusammenhängen, dass moralische Normen ebenso wie die konstative Wahrheit für unsere menschliche Lebensbewältigung eine konstitutive Rolle spielen, so dass wir in unserer Handlungsgemeinschaft unmöglich darauf verzichten können. Zweitens basieren Handlungsnormen auf dem Kerngedanken, dass die Menschen einen Zweck an sich selbst darstellen und sich gegenseitig respektieren sollen. Drittens beanspruchen sie allgemeine Geltung, so dass sie nicht allein für bestimmte Personen oder Gruppen, sondern vielmehr ohne Ansehung des persönlichen Ranges und der persönlichen Zugehörigkeit gelten sollen. Sie sollen nämlich für Männer ebenso wie für Frauen, für Alte ebenso wie für Junge und für Parlamentsabgeordnete ebenso wie für Gastarbeiter, kurzum für alle gleichermaßen, gelten.

An dieser Stelle kann man es nun selbstverständlich finden, zu sagen, dass die Grundverfassung moralischer Handlungsnormen wesentlich im gegenseitigen Respekt vor den Mitmenschen als Zweck an sich selbst besteht. Wenn aber unser Wissen über die Moral so selbstverständlich ist, dann drängt sich die Frage auf, warum sich dann aus so

---

<sup>7</sup> W. Kamlah, a. a. O., 1973, S. 95.

selbstverständlicher Moral ein schwerwiegendes philosophisches Richtigkeitsproblem von Normen ergibt, welches neben dem Wahrheitsproblem von Aussagen in einer langen philosophischen Tradition fortwährend thematisiert worden ist. Ein Grund dafür scheint zunächst damit zusammenzuhängen, dass moralische Normen weniger unmittelbare Handlungsaufforderungen als vielmehr indirekte Handlungsorientierungen formulieren. Sie sind alles anders als eine ärztliche Vorschrift zur Medikamenteinnahme, die buchstäblich befolgt werden muss. Sie geben uns nicht angesichts einer gegebenen Situation eine konkrete Handlungsanweisung, sondern sie bieten uns eher Grundsätze an, in Bezug auf die wir über konkret ausgeführte oder auszuführende Handlungen nachdenken sollen. Dieses indirekte Verhältnis moralischer Normen zu Handlungen lässt Interpretationsmöglichkeiten und mithin auch Anwendungsvarianten zu, was auch auf mögliche Diskrepanzen zwischen moralischen Normen und ihren Anwendungen hinweist.

Andererseits aber kann das Diskrepanzproblem zwischen moralischen Normen und ihren Umsetzungen in zweierlei Weise diskutiert werden. Wird zum einen eine moralische Norm in lebensweltlichen Zusammenhängen als vernünftig und nachvollziehbar angenommen, dann kann die Hauptursache für die Diskrepanz zwischen moralischer Norm und ihrer Umsetzung offensichtlich nicht in der Norm selbst liegen. Vielmehr kann die Ursache in mangelnder Entschlossenheit und Charakterstärke eines moralischen Handlungsträgers liegen, die wiederum durch sittliche Affinität der gesellschaftlich-politischen Institutionen stark unterstützt werden können. Zum anderen kann das Diskrepanzproblem zwischen einer moralischen Norm und ihrer Anwendung schon auf der moralischen Norm selbst beruhen, und in diesem Fall muss die Richtigkeit der moralischen Norm zur Diskussion gestellt werden.

Ob eine moralische Norm richtig ist oder nicht, betrifft die Rechtfertigung derselben. Auf welche Art und Weise eine moralische Norm gerechtfertigt wird, ist wiederum entscheidend für die Verfassung

der Moral. Mit der Frage nach der Richtigkeit einer moralischen Norm hinterfragen wir also die Grundlage der Moralverfassung und treten in den Problembereich ein, in dem es um die *konstitutive Art* der Moralverfassung geht. Dieses Problem, das in der obigen Erörterung noch nicht berücksichtigt wurde, kann man in der Frage ausdrücken, ob die Moralverfassung auf *Selbstbestimmung* oder auf *Fremdbestimmung* beruht. Eine Moralverfassung wird selbstbestimmt, wenn ein Handlungsträger selber moralische Norm als einen letzten Zweck setzen und der daraus resultierenden Entscheidung freiwillig Rechnung tragen kann. Dagegen wird sie fremdbestimmt, wenn sich moralische Norm nicht auf den letzten Zweck seines eigenen Willens, sondern auf den letzten Zweck eines fremden Willens bezieht, dessen Vernünftigkeit, wenn überhaupt, nicht durch Gründe, sondern lediglich durch Glauben vermittelt wird.

Diese Erörterung über die konstitutive Art der Moralverfassung ist von großer Bedeutung, denn sie wird vor allem vor Augen führen, dass das Diskrepanzproblem zwischen moralischen Normen und ihrer Befolgung je nach der konstitutiven Art der Moralverfassung in erheblich unterschiedlicher Weise erscheinen kann; und in Bezug darauf lässt sich dann abwägen, welche konstitutive Art der Moralverfassung dem Umsetzungsproblem moralischer Normen adäquat Rechnung tragen kann.

Betrachten wir zunächst das Problem der Diskrepanz zwischen moralischen Normen und ihrer Umsetzung im Zusammenhang mit einer fremdbestimmten Moralverfassung. Wie weit sie im einzelnen auch als vernünftig angesehen werden mag: In einer solchen Moralverfassung befindet sich der moralische Handlungsträger generell in einem heteronomen Zustand. Insofern moralische Normen fremdbestimmt gegeben werden, bleibt der Handlungsträger unmündig; ihm wird nicht die Beurteilungsfähigkeit zugesprochen, moralische Normen als einen letzten zwischenmenschlichen Zweck zu erkennen, geschweige denn sie als solche selbständig zu setzen. Infolgedessen werden moralische Normen in einer fremdbestimmten Moralverfassung als äußerer Zwang

begriffen und kommen durch materielle Handlungsaufforderungen zum Vorschein, deren Einhaltung in großem Maße mit Lob und Tadel sowie von Belohnung und Sanktion abhängt, sei es auf religiöser, gesellschaftlicher oder auf rechtlicher Ebene. Damit ist das Problem der Normumsetzung nicht mehr ein sekundäres, sondern ein Hauptproblem.

Ferner kann ein vergleichbares Problem der Diskrepanz zwischen moralischen Normen und ihrer Umsetzung noch bei einer besonderen Art der Selbstbestimmung festgestellt werden, welche sich zum Beispiel auf die Kantische Autonomie bezieht. Die Autonomie der Moral bei Kant bezieht sich bekanntlich auf das Sittengesetz des reinen vernünftigen Willens.<sup>8</sup> Im Hintergrund dieser autonomen Moralverfassung steht aber als Ausgangspunkt ein Dualismus, demzufolge der Mensch als moralischer Handlungsträger mit einem reinen vernünftigen Willen einerseits und mit einer sinnlich bestimmten Neigung andererseits aufgefasst wird. Obwohl der moralische Handlungsträger in dieser autonomen Moralverfassung zwar als Subjekt auftreten kann, das moralische Normen durch Gründe setzt und beurteilt, ergibt sich aus dem dualistischen Ausgangspunkt ein Umsetzungsproblem, denn das Sittengesetz des reinen vernünftigen Willens kann die Menschen aus Fleisch und Blut kaum dazu motivieren, in ihrer konkreten Welt eine Handlung auszuführen, die ihrer Glückseligkeit entgegenläuft. Das Umsetzungsproblem entsteht also in diesem Fall nicht bloß aus Mangel an Entschlossenheit oder aus Charakterschwäche des Handelnden. Wegen dieses Umsetzungsproblems, das nicht als sekundär gelten kann, tritt die Kantische Moral konsequenterweise als strikte Pflichtmoral auf, um die Kluft zwischen dem reinen Willen und dem eigenen Streben nach Glückseligkeit und Wohl zu überbrücken.

Für die Kantische Moralverfassung ist ausschlaggebend, dass sie dem vernünftigen Willen das Vorrecht einräumt, damit sie sich auf eine autonome Selbstbestimmung beziehen kann. Allerdings ist ein dualistischer Ausgangspunkt — sei es absichtlich oder nicht — für eine

---

<sup>8</sup> Vgl. oben den Abschnitt 1.2. im Kapitel III.

autonome Moralverfassung nicht nur unnötig, sondern kontraproduktiv, wie wir gerade sahen. Bezieht man nämlich die Rekonstruktion des Wissens — sei es ein deskriptives oder ein normatives — auf den ohne Schnittpunkt parallel laufenden Dualismus von Geist und Körper bzw. von Subjekt und Objekt, so ist es nur konsequent, dass man meistens einen solchen Standpunkt einnimmt, bei dem eine der beiden Seiten besonders ins Gewicht fällt. Im Fall der Kantischen Moralverfassung ist ein subjektivistischer Standpunkt eingenommen, von dem aus die autonome Selbstbestimmung der Moral auf idealistische Weise konstruiert wird.

Demgegenüber kann man durchaus auf einen solchen Dualismus verzichten, ohne dabei die Unterscheidung von Geist und Körper bzw. von Subjekt und Gegenstand aufgeben zu müssen. Dies wird vor allem möglich, wenn die Quelle von Wissen im Zusammenwirken von Subjekt und Gegenstand statt dualistisch gesehen wird. Vom Zusammenwirken ist dabei vor allem in dem Sinne die Rede, dass Subjekt und Objekt im Wissen als wesentliche Momente aufgehoben bleiben. Eine so spekulativ klingende Darstellung lässt sich folgendermaßen verständlich machen: Wissen kommt durch menschliche Handlungen in der Lebenswelt zustande und ist als Handlungswissen zu begreifen; in Wissen kommt das Resultat einer Handlungsweise zum Ausdruck, in der die Spannung zwischen dem zwecksetzenden Handlungssubjekt und dem nicht beliebig verfügbaren Handlungsgegenstand als Handlungsobjekt aufgehoben ist. In dieser handlungstheoretischen Hinsicht bildet sich also Wissen den Schnittpunkt von Subjekt und Objekt. Die Eingebettetheit von Wissen in lebensweltliche Handlungen der Menschen zeigt zudem auf, dass wir unser Wissen und mithin unsere Vernunft aus dem Prozess gewinnen, in einer Lebenswelt zu handeln und handeln zu müssen und uns mit Handlungsergebnissen auseinandersetzen und darüber reflektieren. Vor allem in Bezug auf dieses Vernunftskonzept, demzufolge wir als Handlungsträger unsere — hier insbesondere praktische — Vernunft aus Handlungszusammenhängen gewinnen, kommt nun eine sich selbstbestimmende Moralverfassung erneut in Betracht, welche eine

andere Autonomie der Moral als bei Kant verspricht.

Einerseits besitzt diese handlungspragmatische Moralauffassung zwar mit der Kantischen den gemeinsamen Vorteil, moralische Normen als den letzten Zweck im zwischenmenschlichen Zusammenleben selbständig erfassen und gestalten zu können. Andererseits aber wird der erhebliche Vorteil der handlungspragmatischen Moralauffassung in Vergleich zu der Kantischen in Hinblick auf das Umsetzungsproblem moralischer Normen deutlich. Anders als bei Kant vertritt die handlungspragmatische Moralauffassung ein Vernunftkonzept, wonach unsere praktische Vernunft in lebensweltlichen Handlungszusammenhängen situiert und folglich daraus gewonnen wird und damit die Vernünftigkeit moralischer Normen tief in unseren Handlungszusammenhängen verwurzelt ist. Aus diesem Grund ist es für den Handelnden leicht einzusehen, wieso bestimmte Normen als vernünftig im Sinne eines letzten Zwecks für ein zwischenmenschliches Zusammenleben anzuerkennen sind, zumal sich eine solche Einsicht wiederum auf das Können bezieht, das in Handlungs- und Lebenszusammenhänge eingebettet ist. Insofern ist hier das Problem der Umsetzung moralischer Einsichten oder Normen sekundär. Die Frage, wie wir eine moralische Einsicht konsequent umsetzen können, drückt keine eventuelle moralische Krisis aus, sondern sie bezieht sich eher darauf, wie intensiv Entschlossenheit und Charakterstärke des Handlungsträgers sind und wie stark die sittliche Unterstützung der gesellschaftlich-politischen Institutionen ist.

Angesichts dieser Vorzüge der handlungspragmatischen Moralauffassung lässt sich feststellen, dass eine Moralverfassung, welche auf Selbstbestimmung zurückzuführen ist, adäquat und relevant für die moralische Praxis in der Lebenswelt und damit auch gewichtig für moralphilosophische Überlegungen ist. Demnach werde ich im folgenden für die These argumentieren, dass Moral in der Selbstbestimmung besteht, die sich auf die in lebensweltlichen Handlungszusammenhängen situierte Vernunft bezieht.

Diese These über die Selbstbestimmung der Moral kann wiederum in den drei folgenden Abschnitten näher erörtert werden. Zunächst verlangt sie als Ausgangspunkt, den Begriff des Selbst adäquat zu erklären. In diesem Zusammenhang soll die Frage beleuchtet werden, *wie das Wissen über das Ich bzw. das Selbst überhaupt möglich ist*. In Bezug auf das Selbstkonzept, das, soviel ist hier vorwegzunehmen, sich durch Intersubjektivität auszeichnen wird, kann dann die Richtigkeit moralischer Normen für das zwischenmenschliche Zusammenleben erörtert werden. Die damit verbundene methodische Frage kann lauten, *wie die moralische Rechtfertigung zu rekonstruieren ist*. Von dieser methodischen Erklärung ausgehend kann schließlich die Frage erörtert werden, *worauf sich die Geltung hochstilisierter moralischer Normen bezieht*. Diese Diskussion wird eine Überlegung über eine Sittenwelt mit sich bringen, in der die Verwirklichung der Freiheit des einzelnen Handlungssubjekts verbürgt wird.

## 2. Rechtfertigung moralischer Normen

### 2.1 Selbstkonzept

Bevor wir auf das Selbstkonzept eingehen, wenden wir uns kurz moralischen Normen des zwischenmenschlichen Zusammenlebens zu. Darunter können allgemeine Handlungsmaximen begriffen werden. Zu solchen Handlungsmaximen kann z. B. der kategorische Imperativ Kants gezählt werden, wenn man dabei von der darin involvierten, heutzutage problematisch gewordenen transzendentalen Begründung absieht. Betrachtet man allgemeine Handlungsmaximen in Bezug auf diesen kategorischen Imperativ, so lässt sich eine wesentliche Eigenschaft derselben in dem Gebot ausmachen, unsere Mitmenschen als Zwecke an sich selbst zu respektieren und demgemäß zu behandeln. Demnach

fordern allgemeine Handlungsmaximen uns wiederum auf, hin und wieder unseren eigenen Interessen zuwider zu handeln, obwohl seelisches und körperliches Wohlergehen für jeden alles andere als gleichgültig ist. Anders gesagt: Sie verbietet uns solche Handlungen, eigenen Interessen ohne Rücksicht auf das Wohl und Wehe der Mitmenschen zu folgen. Nach einem solchen moralischen Gebot sollen wir z. B. im Falle eines Schiffbruchs die Rettungspriorität auf andere Schiffbrüchige und nicht auf unser Hab und Gut setzen, selbst wenn es sich dabei um ein Gemälde von Rubens handeln würde. Dabei sollen wir andere Schiffbrüchige nicht deswegen vorrangig retten, weil wir uns damit Vorwürfen und Tadel, die später erhoben werden können, entziehen wollen. Vielmehr sollen wir deswegen so handeln, weil wir von solchen Handlungen als unter die allgemeine Handlungsmaxime fallend überzeugt sind. Das heißt: Eine moralische Handlung soll nicht nur ohne jeglichen äußeren Zwang ausgeführt werden können, sondern darüber hinaus soll die Aufforderung zu solchen Handlungen eigenständig von uns selbst als aus moralischen Normen des zwischenmenschlichen Zusammenlebens ergehen. Eine solche Moral, derzufolge wir unsere Mitmenschen als Zwecke an sich selbst nicht nur aus Pflicht, sondern auch aus eigener Einsicht behandeln, lässt sich als autonom bezeichnen.

Von einer autonomen Moral können wir aber nur dann sinnvoll sprechen, wenn wir uns selbst darin wieder finden können; oder anders gesagt, wenn wir in Normen derselben unser eigenes Wertsystem wiedererkennen können. Zur Darlegung dieses Wiederfindens des Selbst wird eine thematische Erörterung darüber vorausgesetzt, wie das Wissen über das Selbst konstruiert wird. In dieser Hinsicht ist es angebracht, der Frage nach dem Selbstverständnis nachzugehen.

Zuvor müssen einige Unterscheidungen in Bezug auf den Begriff des Selbst getroffen werden. Der Begriff des Selbst muss zunächst von einem unmittelbaren Sich-Identifizieren unterschieden werden, welches sich auf das leibhafte Gefühl seiner Selbst bezieht. Ein solches Gefühl können viele Lebewesen haben, etwa wenn sie Schmerzen empfinden. Der

Begriff des Selbst aber enthält mehr als eine solche Empfindung, denn die Rede vom Selbst deutet schon an, dass es sich über sich selbst artikulieren und darüber mit anderen verständigen können muss, wozu im Grunde nur wir Menschen in der Lage sind. Demnach kann nur hier vom menschlichen Selbst die Rede sein. Zudem ist der Begriff des Selbst noch von der aktuellen Identifikation zu unterscheiden, die mit der konkreten Situation wechselt. Eine solche Identität kann man je nach der wechselnden Situation — z. B. nach einem Berufswechsel — gewinnen oder auch wieder verlieren. Der Begriff des Selbst verlangt dagegen eine gewisse Kontinuität. Diese lässt sich nicht durch eine abstrakte Selbstbezüglichkeit behaupten, sondern sie muss vielmehr im Zusammenhang mit einem Bezugsrahmen stehen, den jeder mit anderen eingeht. Auf einen solchen von jedem eingegangenen Bezugsrahmen kann jeder sich trotz der wechselnden Situationen beständig beziehen und ein differenziertes Verständnis über sein eigenes Selbst entwickeln. Der Begriff des Selbst handelt also vom menschlichen Selbst nicht in individueller Identität, sondern vielmehr in kollektiver.

Ein Konzept des menschlichen Selbst lässt sich freilich von einer Beobachterperspektive her nicht adäquat entwickeln. Dies liegt nicht bloß daran, dass empirische Beobachtungen bekanntermaßen immer partiell sind, so dass sie nicht erschöpfend besagen können, was es bedeutet, ein Mensch zu sein, oder wodurch sich der Mensch eigentlich auszeichnet. Vielmehr liegt dies vor allem daran, dass eine Beobachterperspektive nicht die Eigentümlichkeit des menschlichen Selbst abdecken kann. Man kann nämlich zwar angesichts einer bestimmten Pflanze oder eines bestimmten Tieres durch empirische Beobachtungen sagen, dass sie oder es eine gewisse biologische eigentümliche Struktur und eine bestimmte ökologische Funktion usw. aufweist. Aber man fragt nicht danach, wie sie oder es sich selbst deuten würde, denn diese Frage nach der Selbstdeutung kann, wie schon gesagt, nur an dasjenige Wesen sinnvoll gestellt werden, das über sich selbst reflektiert, sich artikuliert und interpretiert. All diese Handlungen können nur wir Menschen ausführen. Dabei bedürfen wir solcher Handlungen nicht bloß um des

Bewusstwerdens unseres aus der Natur heraus gehobenen Daseins willens, sondern vielmehr deshalb, weil wir im Leben und dem Zusammenleben besser zurechtkommen wollen. Dies weist wiederum darauf hin, dass wir von solchen Handlungen nur unter der Voraussetzung sinnvoll sprechen können, dass wir als handelnde Wesen uns gegenseitig in Handlungsausführungen voraussetzen. Indem wir alle schon im Vollzug der Selbstdeutung gegenseitig vorausgesetzt sind, so erschließt sich die Selbstdeutung des handelnden Wesens weniger demjenigen, der ihm gegenüber eine Beobachterperspektive einnimmt, als vielmehr demjenigen, der eine Teilnehmerperspektive einnimmt und das Wertsystem des handelnden Wesens in seine Überlegungen einzubeziehen versucht. Zum Beispiel ist der genaue Sinn des Ramadans, des Festmonats der Moslems, einem Atheisten schwer verständlich, wenn man ihn nicht von der Teilnehmerperspektive her zu nachvollziehen versucht, zumal in dieses Fasten noch Kinder einbezogen werden.

Gehen wir nun dem soeben angedeuteten Verhältnis von Handlung und Selbstverständnis näher nach. Zunächst liegt es auf der Hand, dass unsere Handlungen nicht durch physikalische Gesetze erklärbar sind und auch nicht allein in Reaktionen auf äußere Reize bestehen. Darin, dass wir handeln und handeln können, wird vielmehr die Möglichkeit mit einbegriffen, dass wir auch *anders* handeln können. Dies bedeutet wiederum, dass wir selber Entscheidungen zu bestimmten Handlungen treffen können und müssen. Dabei handelt es sich weniger um Entscheidungen auf der alltäglichen Ebene — z. B. eine Entscheidung darüber, welches Unterhaltungsprogramm im Abendfernsehen man wählt. Vielmehr geht es um Entscheidungen, die mit dem Wertsystem des Entscheidungsträgers zusammenhängen. Wenn jemand in einer Konfliktsituation Gewaltanwendung kommunikativen Bemühungen bevorzugt, so zeigt er damit seine Einstellung über seine Mitmenschen und gibt auch den anderen gegenüber zu erkennen, was für ein Mensch er ist. Solche Entscheidungen, in denen offensichtlich ein Wertsystem involviert ist, gehen, mit Taylors Begriff zu sagen, mit »starken

Wertungen«<sup>9</sup> einher. Sie richten sich nicht auf diejenigen Wertungen, die sich beliebig durch andere ersetzen oder gegebenenfalls auch entbehren lassen. Sondern sie zeichnen sich durch Beständigkeit aus, denn sie rühren vor allem daher, dass wir in unserer natürlichen und sozialen Umwelt nicht beliebig, sondern ständig mit Bezug auf einen bestimmten Einstellungskomplex handeln und auch handeln wollen, damit wir trotz der denkbar zahllosen anderen Handlungsmöglichkeiten doch in kontinuierlich nachvollziehbarer Weise handeln und dadurch uns als identische Handlungsträger erkennen können. Das heißt: Wir als Handelnde können uns starken Wertungen nicht entziehen, und ohne Bezug auf sie würden wir auch »insgesamt die Möglichkeit verlieren, ein Handelnder zu sein, der wertet.«<sup>10</sup>

Verweilen wir ein wenig noch beim Thema der starken Wertungen. Offensichtlich hängen sie damit zusammen, wie wir handeln *können* und *sollen*, und mithin wie wir leben *können* und *sollen*. Dabei können sie sowohl als moralisch als auch als ethisch charakterisiert werden: Sie sind moralisch insofern, als sie mit normativer Ordnung des zwischenmenschlichen Zusammenlebens zu tun haben; sie sind zugleich auch insofern ethisch, als sie mit der guten bzw. gelingenden Bewältigung des eigenen Lebens zu tun haben. Diese beiden Momente (der moralische und der ethische) sind also in starken Wertungen nicht voneinander verschieden, sondern sie gehen beide darin auf. Außerdem vermögen starke Wertungen anders als schwache Wertungen, welche sich auf die alltägliche oberflächliche Ebene richten, besondere Gefühle wie Empörung, Schuldgefühl, Stolz usw. hervorzurufen. Besonders dabei ist erstens, dass derartige Gefühle, die moralische und ethische Eigenschaften zeigen, kaum Tieren zugeschrieben werden können, selbst wenn man sie — wie auch immer — für Handlungsträger halten mag. Zweitens kann man sich zu solchen moralischen oder ethischen Gefühlen weder in beliebiger oder einfacher Weise zwingen, noch lassen sich

---

<sup>9</sup> Vgl. C. Taylor, Was ist menschliches Handeln? in: Negative Freiheit? Frankfurt a. M. 1992, vgl. auch C. Taylor, Quellen des Selbst, Frankfurt a. M. 1996<sup>2</sup>.

<sup>10</sup> C. Taylor, a. a. O., 1992, S. 37.

derartige Gefühle in Bezug auf die gefühlsneutrale Beurteilung von instrumentalen Zweck-Mittel-Relationen erklären. Auch diese emotive Eigenschaft starker Wertungen trägt dazu bei, dass die Menschen eigentümliche Handlungsträger darstellen.

Nach dem oben Erörterten lässt sich feststellen, dass Handlungen mit starken Wertungen in einem immanenten Zusammenhang stehen. Dies wirft ein besseres Licht auf den Begriff der Handlungsfreiheit. So wie unsere Handlungen sich starken Wertungen nicht entziehen können, so stellen nämlich auch freie Handlungen keine ungebundene und beliebige Tätigkeit, sondern solche Handlungen dar, die in ein Wertsystem eingebettet sind und dementsprechend ausgeführt werden. Anders gesagt: So wenig die menschliche Freiheit ohne Handlungsmöglichkeit denkbar ist, so wenig ist Handlung ihrerseits sinnvoll denkbar ohne die Einbeziehung eines damit zusammenhängenden Wertsystems. Weiterhin sehr aufschlussreich für das Selbstkonzept ist die Einsicht, dass wir handeln, indem wir starke Wertungen vornehmen, da sie seinen Ausgangspunkt viel deutlicher und einsichtiger machen: Indem die Rede vom Selbst nur beim handelnden Wesen sinnvoll ist, und indem Handlungen mit starken Wertungen, welche ein Wertsystem involvieren, untrennbar verbunden sind, so lässt sich feststellen, dass es beim Selbstkonzept nicht um die individuelle Identität, sondern um die kollektive geht, auf welche jene gestützt ist.

Angesichts der sehr wichtigen Stellung starker Wertungen für das Selbstkonzept ist es angebracht, zu fragen, wie wir uns starke Wertungen zu eigen machen. Diese Frage ist leicht zu beantworten. Da wir in einer symbolisch vorstrukturierten Welt situiert sind, eignen wir uns starke Wertungen insbesondere durch sprachliche Handlungen an. Diese stellen ein fundamentales Mittel dar, vermitteltst deren wir uns artikulieren und mit anderen kommunikativ handeln können. So sind sie auch konstitutiv für Gemeinschaftsbildung und mithin für starke Wertungen. Diese konstitutive Rolle sprachlicher Handlungen schließt es daher von vornherein aus, dass wir allein auf uns bezogen und eigensinnig unser Selbst und unsere Umwelt bestimmen können; in diesem Fall würden

wir uns der Außenwelt gegenüberstellen und vergebens versuchen, gegen die Außenwelt uns als absolutes Selbst durchzusetzen, was dann dazu führen würde, dass wir nicht unsere Umwelt zu verstehen vermögen, am Ende uns selbst auch nicht. Im Gegensatz dazu liegt sprachlichen Handlungen ein gewisses Deutungsmuster zugrunde. Wir sind also auf den Gebrauch eines solchen Deutungsmusters grundsätzlich angewiesen, damit wir unser Leben und Zusammenleben auf der moralischen und ethischen Ebene bewältigen können.

Dabei bedeutet diese Angewiesenheit auf Deutungsmuster auch, dass wir in einer Tradition fest verankert sind, welche als soziales Normsystem fungiert und nicht beliebig dem einzelnen Individuum verfügbar ist. Hiergegen kann man zwar den Einwand vorbringen, dass man leicht der Gefahr des Traditionsdeterminismus ausgesetzt wird, demzufolge Tradition zwar verkrusteten, aber stets wirkungsmächtigen oder sogar nahezu uneingeschränkten Einfluss auf zugehörige Menschen ausübt. Dieser Einwand lässt sich jedoch dadurch entschärfen, dass Tradition als ein soziales Normsystem zwar eine kollektive Ebene darstellt, aber diese Ebene innerhalb des Wirkungsbereichs menschlicher Handlungen liegt. Das heißt, Tradition bewegt sich eben dort, wo wir selber Zwecke von Handlungen setzen und Mittel dafür suchen, so dass sie nicht bloß tradiert, sondern vor allem *geleistet* wird. Freilich scheint der Ausdruck »Tradition« diesen wesentlich aktiven Bedeutungsgehalt des Deutungsmusters mit der autonomen Zwecksetzung von Handlungen und mithin der Zweckrationalität der Mittelverwendung nicht angemessen zum Ausdruck zu bringen, denn er wird häufig eher im passiven Sinne von Bewahren oder im negativen Sinne einer Abwehr gegen Neues gebraucht. Demgegenüber kann diese Bedeutungsintension des Deutungsmusters beim Ausdruck Kultur besser aufgehoben werden, wenn er vor allem unter einem methodisch-kulturalistischen Aspekt begriffen wird.<sup>11</sup> Demzufolge stellen alle sprachlichen, poetischen und zwischenmenschlichen Handlungen nichts anderes als Kulturleistungen

---

<sup>11</sup> Siehe oben Kapitel II. 4.

dar. Kultur wird daher als Errungenschaft der gesamten Handlungsleistungen aufgefasst. So gesehen beruhen Deutungsmuster auf kulturellen Praxen, welche alle Handlungen und deren gelungene Leistungen umfassen. So wie die Menschen als handelnde und sprechende Wesen in eine Handlungsgemeinschaft eingebettet sind, so sind starke Wertungen, welche eine wichtige Rolle für die Selbstdeutung spielen, in kulturellen Praxen situiert.

Indem jeder Mensch sprechend und handelnd seine Umwelt und mithin sich selbst deutet und wertet, kann er zu einem Selbstkonzept bzw. zu einem *Wissen über das Ich* kommen. Zum Thema desselben stehen dabei nicht materielle Gehalte, denn sie sind ohnehin von jeweiligen individuellen Situationen und von verschiedenen sozio-kulturellen Bedingungen abhängig. Statt dessen geht es um die Art und Weise, wie das Wissen über das Ich konstruiert wird. Auf welche Weise komme z. B. ich zu dem Wissen, in dem ich mich im allgemeinen als handelndes und sprechendes Wesen begreife? Auf diese Frage wurde schon früher in Zusammenhang der moralphilosophischen Relevanz des Anerkennungsbegriffs hingewiesen.<sup>12</sup> Dem gegenwärtigen Zusammenhang kann ein Hinweis auf die begriffliche Struktur dieses Wissens über das Ich genügen. Diese Struktur lässt sich kurz folgendermaßen schematisch skizzieren: Als Ausgangspunkt des Selbstkonzepts steht, wie schon oben gesagt, fest, dass ich als Handlungssubjekt schon zumindest ein anderes voraussetze. Unter dieser gegenseitigen Voraussetzung der Handlungssubjekte erkenne ich zunächst das andere Subjekt als ein handelndes und sprechendes an, während dieses andere Handlungssubjekt auch mich als ein solches anerkennt. In diesem Verhältnis aber bin ich mir noch nicht darüber im klaren, wer ich bin. Ich weiß nur, wofür man mich hält, und dies ist ein projiziertes Selbstbild. Daher muss ich auf ein weiteres Verhältnis eingehen, damit ich zu mir selbst, d. h. meinem Selbstverständnis, kommen kann. Ich muss nämlich meinerseits mein vom anderen

---

<sup>12</sup> Siehe oben Kapitel III. 2.

anerkanntes Selbstbild als mein eigenes anerkennen können, umgekehrt gilt dies genau so für das andere Subjekt. Demnach ist das Wissen über das Ich als sprechendes und handelndes Wesen in der begrifflichen Struktur des *doppelten Anerkennungsverhältnisses* zu konstruieren.

Betrachten wir dies an einem Beispiel. Als Bürgerin muss mein konkretes Selbstverständnis in einer Gesellschaft zuerst darauf beruhen, dass ich von einem Gegenüber in dieser Handlungsgesellschaft als eine Bürgerin anerkannt werde, während ich mein Gegenüber ebenso als einen Bürger anerkenne. An dieser Stelle kann es aber sein, dass ich mir über meine Bürgerschaft nicht im klaren bin, so dass ich Rechte und Pflichten dieses Daseins nicht recht begreifen, geschweige denn dementsprechend handeln kann. So muss ich, um mich selbst als eine Bürgerin zu verstehen, in ein weiteres Verhältnis eingegliedert werden, wo ich wiederum die anerkannte Bürgerschaft als meine Identität anerkenne, während mein Gegenüber seinerseits die von mir anerkannte Bürgerschaft als seine Identität anerkennt. Freilich darf man dabei nicht darüber hinwegsehen, dass das Selbstverständnis, dessen begriffliche Struktur hier in dem doppelten Anerkennungsverhältnis kurz schematisch skizziert ist, nicht immer auf einer harmonischen Beziehung beruht, sondern häufig auf einer Beziehung, die sich aus einem Kampf auf Leben und Tod ergibt.

Fassen wir kurz zusammen. Zur Erörterung einer autonomen Moral wurde das Selbstkonzept sowohl im Konstitutions- als auch im Konstruktionszusammenhang betrachtet. In Hinblick auf den lebensweltlichen Konstitutionszusammenhang stellte sich heraus, dass das Selbstkonzept mit starken Wertungen untrennbar verbunden ist, welche wiederum in kulturelle Praxen eingebettet sind. Nach dem begriffsstrukturellen Konstruktionszusammenhang ist dieses Selbstkonzept wiederum unter dem doppelten Anerkennungsverhältnis aufzufassen. Mit anderen Worten: Wir sind als das handelnde und sprechende Wesen in kulturellen Praxen situiert, in denen wir im Horizont von schon vorhandenen starken Wertungen über unsere Umwelt und mithin über uns selbst fortwährend deuten und werten;

eingebettet in solche kulturelle Praxen kommt das Selbstkonzept in gegenseitig sich anerkennender Intersubjektivität zum Ausdruck.

In diesem Zusammenhang hat Habermas mit Recht den Kommunikationsprozess in den Vordergrund der moralphilosophischen Überlegungen gestellt, aber er hat sich auf einen idealen Steuerungsprozess konzentriert und wesentlich dadurch moralische Autonomie herauszustellen versucht. Dagegen hat Taylor die Situiertheit von starken Wertungen in einer Gemeinschaft hervorgehoben, allerdings ist seine Betonung der Situiertheit zu sehr auf faktisch vorhandene Gemeinschaften bezogen, so dass das autonome Moment moralischer Handlungen nicht genügend zur Geltung kommen konnte. So gesehen ist die jeweilige Betonung der beiden Autoren in gewisser Hinsicht einseitig. Demgegenüber haben wir oben gesehen, dass starke Wertungen, die dem Selbstkonzept zugrunde liegen, auf Deutungsmuster angewiesen sind. Gleichzeitig haben wir darauf hingewiesen, dass Deutungsmuster als Errungenschaft der gesamten Handlungsleistungen in kulturelle Praxen eingegliedert sind. So sind die Menschen als handelnde und sprechende Wesen in kulturellen Praxen nicht bloß situiert, sondern in dieser Situiertheit steuern sie darüber hinaus den Prozess der Selbstbildung intersubjektiv. Auf diesen handlungstheoretischen Aspekt bezieht sich das grundlegende Moment der vorhin angesprochenen autonomen Moral. Es muss nämlich versucht werden, einen Bezugspunkt zwischen kulturkovarianten und kulturinvarianten Handlungen herzustellen, damit die Konstruktion der Wissen über das Ich angemessen zum Ausdruck kommen kann. Ein solcher Versuch ist vor allem als eine *methodisch-kulturalistische* Bemühung zu bezeichnen.

## 2.2 Universalisierung

Von der Frage nach einer autonomen Moral ausgehend haben wir oben

das Selbstkonzept in Hinblick nicht nur auf seine lebensweltliche Konstitutionsbedingung, sondern auch auf seine begriffliche Struktur erörtert, welche im doppelten Anerkennungsverhältnis liegt. Dabei wurde unter anderem der intersubjektive Charakter des Selbstkonzeptes herausgestellt. Davon ausgehend können wir nun das Thema der Richtigkeit moralischer Normen in methodischer Hinsicht behandeln, indem wir der Frage nach dem Rechtfertigungsverfahren moralischer Normen nachgehen.

Dafür wollen zuerst einen kurzen Blick auf den Status von Regeln für das zwischenmenschliche Zusammenleben werfen. Achtet man darauf, dass unsere Bemühung, Lebensprobleme zu bewältigen, stets in bestimmten Kontexten situiert ist, so scheint dies darauf hinzuweisen, dass Regeln für das zwischenmenschliche Zusammenleben auch stark von dieser Situietheit geprägt und dementsprechend davon abhängig sind. Infolgedessen scheint es schwierig oder sogar vergeblich zu sein, solchen Regeln einen universellen Charakter beimessen zu wollen. Vielmehr scheinen sie singular und partikulär zu sein, denn je nach unterschiedlicher Sprachspiel- und Lebensformabhängigkeit können Regeln stark variieren. Außerdem haben wir in der menschlichen Geschichte faktisch noch keine Kultur erlebt, die weit über die konkrete Grenze der jeweiligen Sprachspiel- und Lebensformabhängigkeit hinausgeht und alle Menschen umfasst.

Demgegenüber können wir aber darauf aufmerksam machen, dass jede menschliche Kultur, in welcher spezifischen Geschichte und unter welchen Lebensbedingungen sie auch immer entstanden sein mag, doch auf der Basis menschlicher Handlungen steht, zu denen auch Sprache als eine spezifische Art derselben gezählt wird. In dieser Hinsicht stellt sich Kultur, wie schon mehrmals erwähnt, als Errungenschaft menschlicher Handlungsleistungen dar. Wichtig dabei ist, dass Kultur, welche auf menschlichen Handlungen beruht, immer mit Handlungsreflexion einhergeht. Anders gesagt: Eine gewisse Form von Handlungsreflexion begleitet jede Kultur.

Die Rolle von Handlungsreflexion in der Kultur kann folgendermaßen verdeutlicht werden: So wie es ständige Konflikte zwischen Handlungssubjekten in einer Handlungsgemeinschaft gibt, so gibt es auch ständige Bedürfnisse, solche Konflikte lösen zu wollen, damit Handlungssubjekte weiter handlungsfähig bleiben und so sich gemeinsam in der gegebenen Welt zurechtfinden können; angesichts dieser ständigen Bedürfnisse bemühen sie sich darum, einen Weg zu dauerhaften Konfliktlösungen zu finden, indem sie die Handlungsweisen, welche Konflikte auslösen, erneut überdenken. Demnach richtet sich Handlungsreflexion darauf, über die Bedeutung von Handlungen in der Lebenswelt, über das Gelingen und Mislingen sowie den Erfolg und Misserfolg von Handlungen im zwischenmenschlichen Zusammenleben und über die Rechtfertigung von Handlungen kritisch nachzudenken. Somit zeigt sich die Eigentümlichkeit der Handlungsreflexion darin, dass sie sich zwar auf Handlungen bezieht, welche stets in bestimmten Lebenswelten situiert sind, dass sie aber zugleich darauf aus ist, Handlungsweisen aus ihrer Situiertheit heraus letzten Endes zu einer wissenschaftlichen oder institutionellen Form hochzustilisieren. Wenn wir vom Status von Regeln für das zwischenmenschliche Zusammenleben sprechen, dann dürfen wir also diesen Charakter von Handlungsreflexion nicht außer Acht lassen.

Für den vorliegenden Zusammenhang bezieht sich Handlungsreflexion auf Handlungen im praktischen Bereich, welche je nach ihrer lebensweltlichen Bedeutung insbesondere nach drei — d. h. pragmatischen, ethischen und moralischen — Aspekten unterschieden werden können.<sup>13</sup> Als pragmatisch sind Handlungen zu bezeichnen, wenn es dabei um eine sinnvolle Mittelwahl für einen gesetzten Zweck geht. Zur ethischen Kategorie können Handlungen gezählt werden, wenn sie auf eine gute und gelingende Lebensgestaltung und mithin auf

---

<sup>13</sup> Diese Unterscheidungen gehen auf die Habermas' zurück. Vgl. J. Habermas, »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M. 1991, S. 100 - 118.

die Art und Weise der Lebensführung einer Person oder einer Gruppe zielen. Schließlich kommen Handlungen als moralische in Betracht, wenn sie auf eine gemeinsame Verpflichtung für das wohlgeordnete zwischenmenschliche Zusammenleben gerichtet sind.

Interessant dabei ist, dass diese drei Handlungstypen nicht ohne Beziehung zueinander stehen, vor allem wenn man sie im Hinblick auf die Bedingung des Gelingens und Erfolgs von Handlungen betrachtet. Wie schon bei der kategorialen Einordnung der praktischen Handlung in die drei lebensweltlichen Bedeutungsebenen angedeutet, steht zuerst fest, dass eine Handlung im allgemeinen dann erfolgreich sein kann, wenn sie sich als *zweckrational* erweist. Demnach kann sich eine Handlung in der pragmatischen Ebene als zweckrational erweisen, wenn sie sich als geeignetes Mittel für den gegebenen Zweck herausstellt. Freilich kann sie mit einer anderen pragmatischen Handlung, die ebenfalls zweckrational ist, in Konflikt geraten. Da diese beiden Handlungen auf dieser pragmatischen Ebene gleichermaßen zweckrational sind, kann die Rationalität der jeweiligen Handlungen nicht auf dieser Ebene verglichen werden. Das heißt: Sie muss über die zweckrationale Mittelwahl hinaus im Lichte der Zweckbedeutung bezüglich ihrer Sinnrationalität betrachtet werden. Demnach muss die Betrachtungsperspektive von der pragmatischen Ebene auf eine höhere, d. h. ethische verlagert werden, um die Zwecke der beiden in Konflikt stehenden Handlungen vergleichen zu können. Auf dieser ethischen Ebene kann eine pragmatische Handlung erst dann zu einer ethischen werden, wenn sie einen ethischen Zweck erfüllt. Kommt sie wiederum mit einer anderen ethischen Handlung in Konflikt, dann kann die Rationalität der beiden Handlungen ebenfalls nicht auf der ethischen Ebene anerkannt werden, so dass diese Anerkennung auf die moralische Ebene weiter verlagert wird. Moralisch ist dann diejenige ethische Handlung, die einen moralischen Zweck erfüllt. Das Verhältnis zwischen den drei Handlungstypen in Hinblick auf die Bedingung des Handlungserfolgs besteht also in der aufsteigenden Reihen von der pragmatischen über die ethische bis zur moralischen Ebene.

Angesichts dieses aufsteigenden Bedingungsverhältnisses in der Mittel-Zweck-Relation können wir hinzufügen, dass eine übergeordnete Zweckrationalität durch eine untergeordnete gestützt wird. Wären wir nämlich nicht in der Lage, die geeignete Mittelverwendung zu einem gesetzten Zweck zu beherrschen, dann vermöchten wir auch eine gewünschte Handlungsleistung nicht zustande zu bringen. So wie der Erfolg ethischer Handlungen sich auf die Zweckrationalität auf der pragmatischen Ebene stützen kann, so kann die Zweckrationalität ethischer Handlungen auch den Erfolg moralischer Handlungen fördern.

Vor diesem Hintergrund können wir uns nun dem Rechtfertigungsverfahren insbesondere in Bezug auf moralische Handlungen zuwenden. Dieses Verfahren besteht im großen und ganzen aus drei aufeinander folgenden Rechtfertigungsschritten: *Finalisierung*, *Generalisierung* und *Universalisierung*.<sup>14</sup> Wie wir bald sehen werden, hängt das Rechtfertigungsverfahren mit dem Geltungsanspruch bezüglich moralischer Handlungen zusammen, so dass jeder Rechtfertigungsschritt zieht eine Statusänderung des Geltungsanspruchs nach sich: Je weiter die Rechtfertigung fortschreitet, desto höher und umfassender wird der Geltungsanspruch. In dieser Hinsicht zeigt das Rechtfertigungsverfahren in drei Schritten eine gewisse Parallelität mit dem oben erwähnten aufsteigenden Bedingungsverhältnis des Handlungsgelingens und -erfolgs unter den drei Handlungstypen. Bevor wir auf die Rechtfertigungsschritte im Einzelnen eingehen, müssen wir allerdings im Auge behalten, dass Handlungen im praktischen Bereich nicht als solche der Rechtfertigungspflicht unterzogen werden, sondern nur dann, wenn sie einen Konflikt verursachen, so dass ihre Rationalität in Zweifel gezogen wird.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Vgl. C. F. Gethmann, »Universelle praktische Geltungsansprüche. Zur philosophischen Bedeutung der kulturellen Genese moralischer Überzeugungen«, in: P. Janich (Hrsg.), *Entwicklungen der methodischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1992, 165f.; und O. Schwemmer, *Ethische Untersuchungen. Rückfragen zu einigen Grundbegriffen*, Frankfurt a. M. 1986, S. 17 - 23.

<sup>15</sup> Vgl. D. Hartmann und P. Janich, *Methodischer Kulturalismus: zwischen Naturalismus und Postmoderne*, Frankfurt a. M. 1996, S. 56.

Im ersten Rechtfertigungsschritt, also bei der Finalisierung, handelt es sich vor allem um einen Konfliktfall, in dem man nicht genau weiß, zu welchem Zweck eine bestimmte Handlung dient. Zum Beispiel muss man sich angesichts einer Handlungsaufforderung zur Gewalt zuallererst darüber im klaren sein, zu welchem Zweck sie als Mittel dient, um überhaupt ein Urteil darüber bilden zu können. Beim ersten Rechtfertigungsschritt geht es also darum, eine afinale Handlung zu finalisieren, indem ermittelt wird, welchen Sachverhalt eine Aufforderung zu einer bestimmten Handlung im Falle ihrer Befolgung herbeiführt. Dabei kommt es vor allem darauf an, herauszustellen, dass zur Herbeiführung eines bestimmten Sachverhalts die Handlung, zu der aufgefordert wird, ein sinnvolles — d. h. nicht bloß zufälliges, sondern notwendiges — Mittel darstellt. Wäre die Beziehung einer Handlung zum herbeigeführten Sachverhalt bloß zufällig, dann hätte die Rede von der Handlungsrechtfertigung von vornherein keinen Sinn. Dieser Finalisierungsschritt in der Handlungsrechtfertigung kann in die logische Formel zusammengefasst werden: » $\neg \mathbf{H} \wedge \mathbf{S} \rightarrow \neg \mathbf{A}$ .«<sup>16</sup> Sie besagt, dass ein bestimmter Sachverhalt (**A**) dann nicht herbeigeführt wird, wenn in einer gegebenen Situation (**S**) eine bestimmte Handlung (**H**) unterlassen wird.

Als zweiter Rechtfertigungsschritt kommt die Generalisierung finaler Handlungsaufforderung in Betracht. Hier handelt es sich darum zu ermitteln, in welcher Situation oder unter welcher Bedingung eine finale Handlung für eine Person oder Gruppe immer, d. h. mit Regelmäßigkeit, gefordert werden kann, so dass die Aufforderung zu einer bestimmten finalen Handlung für eine Person oder Gruppe als ihre eigene Handlungsmaxime fungieren kann. Dabei ist nicht von einer Gesetzmäßigkeit, sondern von einer Regelmäßigkeit der Handlung die Rede, weil die Handlungsaufforderung sich nicht auf eine strenge Kausalität beziehen kann. Die Generalisierung der Handlungsaufforderung ist insofern von besonderer Bedeutung, als sie

---

<sup>16</sup> O. Schwemmer, a. a. O., 1986, S.17.

für eine Person oder Gruppe eine gewisse Handlungsorientierung für die Bewältigung von Problemen in der Lebenswelt ausmachen kann. So kann z. B. eine bestimmte Person oder Gruppe eine Kriegshandlung nicht nur im Sinne der Selbstverteidigung, sondern auch im Sinne des Angriffs gegen andere in einer bestimmten Situation als ein annehmbares Handlungsgebot generalisieren. Mit einer logischen Formel ausgedrückt kann dieser Generalisierungsschritt lauten:  $\forall x \cdot \mathbf{S}(x) \rightarrow \exists p \mathbf{A}(x)$ .<sup>17</sup> Sie besagt, dass immer, wenn eine bestimmte Situation (**S**) eintritt, eine bestimmte Person (**p**) aufgefordert wird, einen bestimmten Sachverhalt (**A**) herbeizuführen, wobei die generelle Handlungsaufforderung durch den Allquantor über die Nominatorenvariablen  $x$  in  $(\forall x)$  für Situationen formuliert wird.

Der letzte Rechtfertigungsschritt, die Universalisierung, bezieht sich auf die Konfliktsituation, die sich aus dem zweiten Rechtfertigungsschritt ergibt. Dort kann z. B. für eine bestimmte Person oder Gruppe eine kriegerische Handlung gegen andere unter bestimmten Bedingungen wie etwa ernsthaften Nahrungsmangels als unvermeidlich angesehen werden, während dieselbe Kriegshandlung für eine andere Person oder Gruppe nur im Falle der Selbstverteidigung als legitim angesehen wird. Das heißt, eine bestimmte Handlung kann von verschiedenen Personen und Gruppen in sehr unterschiedlicher Weise generalisiert werden, so dass die so unterschiedlich generalisierten Handlungsaufforderungen zu einer bestimmten Handlung miteinander auf eine Unverträglichkeit hinauslaufen. Dazu bedarf es eines Rechtfertigungsverfahrens, das einsichtig macht, ob eine kriegerische Angriffshandlung gegen andere in einer bestimmten Situation für jedermann als annehmbar gelten kann, oder ob eine Kriegshandlung nur im Sinne der Selbstverteidigung als Recht oder Pflicht für jedermann gelten kann. Nachdem die Aufforderung zu einer bestimmten Handlung finalisiert und generalisiert worden ist, bedarf sie also noch eines letzten Rechtfertigungsschritts, um einsichtig zu machen, ob eine generelle Handlungsaufforderung als

---

<sup>17</sup> O. Schwemmer, a. a. O., 1986, S. 23.

Recht oder Pflicht — d. h. als Handlungsnorm — für jedermann anzuerkennen ist. Dieser Universalisierungsschritt ist in der logischen Formel auszudrücken: » $\wedge_p \wedge_x . \mathbf{S}(x) \rightarrow !_p \mathbf{A}(x)$ «,<sup>18</sup> Sie besagt, dass immer, wenn eine bestimmte Situation (**S**) eintritt, jeder aufgefordert ist, einen bestimmten Sachverhalt (**A**) herbeizuführen, wobei die universelle Handlungsaufforderung mit dem Allquantor der Situationsvariablen ( $\wedge_x$ ) gekennzeichnet wird.

Unter diesen drei Rechtfertigungsschritten ist, wie man sieht, der letzte von großer Wichtigkeit, denn durch ihn kann schließlich einer Handlungsaufforderung ein universeller Geltungsanspruch zugesprochen werden, um sie zu Handlungsnorm zu erheben. Freilich differiert der universelle Geltungsanspruch zwischen dem technischen Bereich und dem praktisch-moralischen Bereich. Für den universellen Geltungsanspruch im technischen Bereich stellt sich erst gar nicht die Frage, ob er von jedem anerkannt wird oder nicht. Technik ist, solange sie unter bestimmten Bedingungen überall und jederzeit dasselbe Ergebnis reproduzieren kann, schon als solche universell gültig und auch für jeden wirksam, der sie anwendet, und zwar unabhängig davon, ob dieser Geltungsanspruch von jedem anerkannt ist oder nicht. Dagegen ist die Wirksamkeit eines universellen Geltungsanspruchs im praktisch-moralischen Bereich grundsätzlich darauf angewiesen, dass er von jedem anerkannt wird. Der Grund dafür ist, dass ein universeller Geltungsanspruch im normativen Bereich immer mit entsprechenden Rechten und Pflichten verbunden ist, so dass er dann und nur dann wirksam werden kann, wenn jeder auf diese Rechte und Pflichten eingeht und die Konsequenzen der damit verbundenen Handlungen trägt.

Diese Verpflichtung und Verantwortung kann allerdings nur für denjenigen in Frage kommen, der sich als moralisch-praktisches Subjekt versteht. Über dieses Selbstverständnis verfügt ein Handlungssubjekt, wie schon oben erwähnt, wiederum erst und nur dann, wenn es in der

---

<sup>18</sup> O. Schwemmer, a. a. O., 1986, S. 23.

intersubjektiven Beziehung zu den anderen als moralisch-praktisches Subjekt anerkannt wird. Also liegt der Anerkennung eines Geltungsanspruchs im normativen Bereich der intersubjektive Anerkennungsprozess zwischen Handlungssubjekten zugrunde. Somit besitzt die gegenseitige Anerkennung von Handlungssubjekten als moralisch-praktischem Subjekt eine zentrale Stellung für den Geltungsanspruch im praktisch-moralischen Bereich.

Zum Schluss muss die Bedeutung eines universellen Geltungsanspruchs im normativen Bereich näher beleuchtet werden. An dieser Stelle erinnern wir daran, dass ein Anerkennungsprozess in einer Handlungsgemeinschaft vollzogen wird, in der die Handlungssubjekte alle an einem gemeinsamen Sprachspiel und einer kollektiven Lebensform teilhaben können. Angesichts der verschiedenen Sprachspiele und Lebensformen scheint die Rede von einem universellen Geltungsanspruch eine Schimäre zu sein. In der Tat aber steht hier außer Frage, dass von einem unbedingten Geltungsanspruch keine Rede ist. Ein universeller Geltungsanspruch im normativen Bereich ist eher im regulativen Sinne zu verstehen: Man erhebt nämlich einen normativen Geltungsanspruch zwar im Zusammenhang mit einer bestimmten Situation oder einer bestimmten Handlungsgemeinschaft, versucht ihn aber stets über die Situations- oder Handlungsgemeinschaftsabhängigkeit hinaus zu erweitern. In diesem Sinne lässt sich die Bedeutung eines universellen Geltungsanspruchs im normativen Bereich durch ein Verfahren der Universalisierung statt durch Setzung eines Universalismus gewinnen. Darin drückt sich weniger das endgültige Ziel (Universalismus) als vielmehr die fortwährende Bemühung (um Universalisierung) aus, auf die wir im nächsten Abschnitt zu sprechen kommen werden.

Die Universalisierungsbemühung wird in unserer Lebenswelt vor allem dort verlangt, wo die Konfliktlösung zwischen zwei entgegengesetzten Parteien allein durch die Berufung auf eine Gemeinsamkeit der jeweils faktisch vorhandenen Normen nicht ausreichend ist. In einem solchen Fall ist es für jede Partei zur Konfliktlösung geboten, die

Situationsabhängigkeit zu überschreiten und mit der anderen Partei zu kommunizieren. Dazu muss jede Partei zuallererst gegenseitig ihr Gegenüber als moralisch-praktisches Subjekt anerkannt haben. Somit erweist sich das Anerkennungsprinzip im normativen Bereich als antizipiertes normatives Prinzip. In diesem Zusammenhang erklärt sich die Universalisierung im Sinne der »situationstranzendierenden Antizipation«,<sup>19</sup> die darauf abzielt, gemeinsam eine sittliche Welt, in welcher das wohlgeordnete Zusammenleben verbürgt werden kann, aufzubauen.

### 2.3 Transkulturalität

Im Vorausgegangenen wurde gesagt, wie ein universeller Geltungsanspruch im normativen Bereich unter Bezugnahme auf die Universalisierung statt auf den Universalismus zu verstehen ist. Damit ist auf eine Bedeutungsunterscheidung zwischen Universalisierung und Universalismus hingewiesen. Dabei gründet die Skepsis gegenüber dem Universalismus darauf, dass er zur Verzerrung moralphilosophischer Bemühungen führen kann. Die Verzerrung kann zum einen von der »transzendentalen Isolierung der Subjekte«<sup>20</sup> der sittlichen Welt rühren, wofür die Kantische Moralphilosophie als Beispiel steht. Zum anderen kann sie in einer »homogenisierenden Normierungen«<sup>21</sup> bestehen, denn dadurch werden moralische Beurteilungen von Handlungen und damit zusammenhängenden Argumentationen ausschließlich von einem unbedingten Kriterium abhängig gemacht.

Der Anstoß zu Formulierung eines universellen Geltungsanspruchs im normativen Bereich wird nun in der Lebenswelt dadurch gegeben, dass

---

<sup>19</sup> Dieser Ausdruck geht auf C. F. Gethmann zurück. Vgl. ders., a. a. O., 1992, S. 168.

<sup>20</sup> O. Schwemmer, »Kulturelle Identität und moralische Verpflichtung. Zum Problem des ethischen Universalismus«, in: L. Honnefelder (Hrsg.) Sittliche Lebensform und praktische Vernunft, Paderborn 1992, S. 91f.

<sup>21</sup> O. Schwemmer, a. a. O., 1992, S. 103.

wir bei moralischen Überlegungen unser Augenmerk darauf richten, über unsere eigene, faktisch bedingte Parteilichkeit hinaus zu gehen. Verfolgen wir in unseren moralischen Überlegungen diesen Anstoß, so müssen wir uns zwangsläufig darum bemühen, ein grammatisches Handlungssubjekt aus konkreten Handlungssubjekten heraus und auch eine grammatische Handlungsweise aus komplexen lebensweltlichen Zusammenhängen zu gewinnen. Eine solche Grammatisierung kann sicherlich dazu beitragen, das moralische Handlungssubjekt unter einem personinvarianten und sprachspiel- sowie lebensforminvarianten Aspekt zu begreifen. Aber bei der Grammatisierung wird zugleich das moralische Handlungssubjekt nicht von konkreten Handlungssituationen und vom zwischenmenschlichen Zusammenleben isoliert und als ungebunden aufgefasst. Das heißt, dass die Grammatisierung, indem sie sich auf lebensweltliche Handlungen bezieht, im Sinne einer verallgemeinernden Betrachtungsweise zu verstehen ist, die nicht darauf abzielt, eine absolute Bedingung herauszustellen, sondern darauf, eine wegweisende und haltbare Basis für gemeinsame Handlungskooperation und zwischenmenschliche Kommunikation zu bieten. So bleibt ein grammatisches Handlungssubjekt weder von konkreten Handlungsgeschehnissen getrennt, noch wird es aus ihnen ausgeschlossen. Die grammatische Universalisierung des Handlungssubjekts gründet vielmehr auf der konkreten Lebenswelt.

Damit unterscheidet sich die grammatische Universalisierung des moralischen Handlungssubjekts von der transzendentalen Isolierung desselben. Die letztere begreift das moralische Handlungssubjekt als Vernunft- oder Argumentationssubjekt, aber diese Subjektauffassung steht einer künstlichen Konstruktion sehr nahe, denn sie blendet die Situiertheit des Handlungssubjekts in der Lebenswelt und konkreten Handlungsgeschehnissen um die Menschen herum aus, so dass das transzendente Subjekt sich in der konkreten Welt letzten Endes nicht wiederfinden kann. Mit anderen Worten: Das transzendente Subjekt unterscheidet sich von dem grammatischen dadurch, dass es kategorisch dazu verpflichtet wird, den universellen Geltungsanspruch in jeder

Hinsicht einzulösen, da Handlungsnormen, welche ihm auferlegt sind, absolut gelten. Diese unbedingte Geltung von Handlungsnormen geht wiederum auf die homogenisierende Normierung zurück, welche auf einen unbedingten Maßstab für die Beurteilung von konkreten Handlungen abzielt. Demnach erscheint das transzendente Subjekt in Ankoppelung an eine durch die homogenisierende Normierung konstruierte, künstliche Sittenwelt. Kurzum: Der transzendentalen Isolierung des Subjekts liegt der Universalismus zugrunde.

Die Äußerung von Skepsis gegenüber dem Universalismus bedeutet hier nun nicht, dass ein universeller Geltungsanspruch als solcher in Abrede gestellt würde. Vielmehr geht es darum, deutlich zu machen, dass bei moralischen Überlegungen ein *perspektivischer Wechsel* nötig ist, nämlich einen universellen Geltungsanspruch im normativen Bereich als Universalisierung statt als Universalismus zu bestimmen. Freilich ist zu beachten, dass Handlungskooperation sowie zwischenmenschliche Kommunikation nicht durch irgendeine theoretische Leistung, sondern letztlich nur durch praktische Leistungen erreicht werden kann. Zwar ist auch die Universalisierung eine theoretische Leistung, obwohl ihr Anstoß auf lebensweltliche Bedürfnisse zurückzuführen ist, Konfliktlösungen über die Situationsabhängigkeit hinaus zu antizipieren. Aber die theoretische Leistung kann nicht als die ausschlaggebende Bedingung für moralische Urteilsbildung in lebensweltlichen Praxen dienen. Übersieht man diese nüchterne Tatsache, so kann man sich leicht zur künstlichen Konstruktion einer Sittenwelt verleiten lassen, welche für moralische Urteilsbildung unbedingt gelten soll. Daher tun wir gut daran, wenn wir hier dem praktischen Hintergrund für den perspektivischen Wechsel hin zur Universalisierung Rechnung tragen.

Auf die Frage, wie ein universeller Geltungsanspruch im normativen Bereich zu verstehen ist, wurde oben geantwortet, dass er als Universalisierung aufzufassen ist. Als Hauptgrund dafür wurde in erster Linie die Skepsis gegenüber dem Universalismus genannt, der auf etwas Unbedingtes abzielt und daher unsere moralischen Entscheidungen eher verzerrt als begünstigt. In diesem Zusammenhang wird die Richtlinie der

Universalisierung in der Weise vorgezeichnet, dass wir ohne Unbedingtheit die fortwährende Annäherung an einen moralischen Limes dadurch versuchen müssen, unsere lebensweltlich schon vorhandenen moralischen Bemühungen hochzustilisieren und auf diese Weise die methodischen Wege zum Aufbau einer sittlichen Welt zu ebnen. Im Hintergrund dieser fortwährenden Annäherungsbemühung steht die Grundeinsicht, dass sich unsere moralischen Urteile nicht durch ein Herausfiltern aus lebensweltlichen Komplexen, sondern in der Einbettung in lebensweltliche Handlungszusammenhänge bilden. Demnach können wir von der Anstrengung zur Universalisierung moralischer Urteilsbildung offenbar dann sinnvoll sprechen, wenn wir unsere ethische Handlungen in unsere moralische einbeziehen können, so dass diese sich mit emotionaler Wirksamkeit und mit existentieller Bedeutsamkeit verbinden können.

Anders gesagt, bei moralischen Überzeugungen, da sie in den jeweiligen kulturellen Gegebenheiten verwurzelt sind, geht es wesentlich darum, in Bezug auf eigene Lebensformen und Sprachspiele eingelebte Selbst- und Weltorientierungen zu erwerben und erhalten. Vor diesem praktischen Hintergrund geschieht ein Übergang von der vor- und außermethodischen Lebenswelt in die Ebene der Reflexion, welche uns schon immer ansatzweise bei Zwecksetzung und Mittelverwendung in lebensweltlichen Handlungsvorgängen begleitet hat. Angesichts des praktischen Bedürfnisses nach einem wohlgeordneten Zusammenleben stellen wir schließlich Reflexionen über moralische Normen an, welche nicht bloß auf faktische Inhalte derselben, sondern auch auf Bedeutung und Geltung derselben gerichtet werden. Wir werfen also die Fragen auf, woher wir gewisse moralische Normen in unserer Lebenswelt haben und wie wir bindende Gründe dafür angeben können. Vor diesen Fragen steht wiederum der praktische Hintergrund, dass es immer wieder Konfliktfälle zwischen faktisch vorhandenen moralischen Normen gibt. So werden unsere Bemühungen gefordert, über Wege zur Konfliktlösung in methodischer Weise zu reflektieren. Damit betreten wir in gewisser Hinsicht die wissenschaftliche Sphäre, in der es nicht nur auf

Erkenntnisinhalte, sondern auch auf die Methode der Erkenntnisgewinnung ankommt.

In der wissenschaftlichen Sphäre haben wir es im großen und ganzen mit einer rationalen Kultur zu tun, auf die hin wir unsere Reflexion über die eingelebte Kultur selbst anstellen.<sup>22</sup> Der Begriff der rationalen Kultur kann in Anlehnung an Husserls Kulturverständnis kurz erklärt werden. Unter Kultur versteht Husserl, der übrigens auch die philosophische Bedeutsamkeit der »Lebenswelt« hervorhebt, »den Inbegriff der Leistungen, die in den fortlaufenden Tätigkeiten vergemeinschafteter Menschen zustande kommen, und die in der Einheit des Gemeinschaftsbewußtseins und seiner forterhaltenden Tradition ihr bleibendes geistiges Dasein haben«.<sup>23</sup> In Anlehnung an dieses Kulturverständnis soll sich eine rationale Kultur durch eine hohe Reflexionsleistung und eine kritische Betrachtung über konventionelle Kulturgegebenheit und mithin durch die Entwicklung einer Methode für eine allgemeine Nachvollziehbarkeit der Handlungsweise auszeichnen. Hier kommt die methodische Perspektive der Universalisierung zum Zug, um ethisch-moralische Handlungsnormen methodisch zu rekonstruieren.

Damit können wir uns der methodischen Frage nach der Universalisierung zuwenden. Wie eben angedeutet, bezieht sich die Universalisierung auf eine methodische Rekonstruktion des Übergangs von der kulturellen Konvention zur postkonventionellen Reflexion. In diesem Zusammenhang hat P. Janich für die theoretische Philosophie ein adäquates Konzept der »methodischen Rekonstruktion« entwickelt. Auf dieses Konzept wollen wir hier zurückgreifen. Demzufolge kann die Universalisierung in der Schrittfolge »Konstitution«, »Konstruktion« und »Reflexion«<sup>24</sup> erfolgen.

---

<sup>22</sup> Vgl. E. Ströker, »Rationale Kultur durch Wissenschaft. Kritik und Krise Europas in Husserls Phänomenologie«, in: P. Janich (Hrsg.), Wechselwirkungen. Zum Verhältnis von Kulturalismus, Phänomenologie und Methode, Würzburg 1999, S. 1 - 13.

<sup>23</sup> E. Husserl, Aufsätze und Vorträge (1922 - 1937), Bd. XXVII, 1989, S. 21.

<sup>24</sup> Vgl. P. Janich, »Konstitution, Konstruktion, Reflexion. Zum Begriff der methodischen Rekonstruktion in der Wissenschaftstheorie«, in: ders., Konstruktivismus

Im ersten Schritt, der Konstitution, handelt es sich darum, festzustellen, womit die methodische Rekonstruktion anfangen kann, oder speziell hier, worauf ein legitimer Anfang einer Rekonstruktion von moralischen Handlungsnormen beruhen kann. Der Ausgangspunkt dafür ist, dass der Ursprung von Wissenschaften keineswegs auf »genialen Erfindungsakten«, sondern primär auf die Entwicklung aus lebensweltlichen Praxen für die gemeinschaftliche Lebensbewältigung zurückzuführen ist, wie P. Janich ausdrücklich betont.<sup>25</sup> Beispielsweise hat sich die Geometrie aus vor- und außerwissenschaftlichen Mal- und Zeichenpraxis sowie der Meßkunst heraus entwickelt, so wie die Chemie ebenfalls durch vor- und außerwissenschaftliche Lebenspraxen wie der Metallscheidekunst vorgeformt ist usw. Die Wissenschaften greifen also primär lebensweltliche Handlungsleistungen auf.

»Ein methodische Rekonstruktion kann deshalb ihren Anfang nehmen bei den elementaren Handlungen der Lebensbewältigung, sofern diese die Zusatzbedingung erfüllen, sich durch Lehren und Lernen zu Tradierung und Höherentwicklungen zu eignen.«<sup>26</sup>

Demnach können wir zum Rekonstruktionsanfang angesichts moralischer Handlungsnormen diejenigen Handlungen aufgreifen, die sich als zwischenmenschlich bereits in lebensweltlichen Praxen von anderen Arten von Handlungen unterscheiden und sich auch als erfolgreich für ein wohlgeordnetes zwischenmenschliches Zusammenleben bewähren. Diese so durch Handlungen des zwischenmenschlichen Zusammenlebens konstituierten Praxen sind wiederum in kulturelle Konventionen eingebettet. So können die darin vorfindlichen zwischenmenschlichen Handlungen mit ihren faktisch anerkannten, konventionellen Ansprüchen als Rekonstruktionsanfang genommen werden.

Der *zweite* Schritt der methodischen Rekonstruktion, die Konstruktion,

---

und Naturerkenntnis, Frankfurt a. M. 1996a, S. 53 - 72.

<sup>25</sup> P. Janich, a. a. O., 1996a, S. 67.

<sup>26</sup> Vgl. P. Janich, a. a. O., 1996a, S. 68.

besteht in der Hochstilisierung bzw. der Verwissenschaftlichung von vor- und außenwissenschaftlichen Lebenspraxen. Hier werden z. B. die in der Lebenswelt schon voneinander unabhängig entwickelten handwerklichen Messkünste der Mechaniker, der Maurer und der Schneider usw. schließlich zu der einheitlichen Wissensform der Meßkunst der Physik erhoben. Die Konstruktion macht also »*Handwerkverfahren zu wissenschaftlichen Methoden und Handwerksprachen zu wissenschaftlichen Terminologie.*«<sup>27</sup> Wird ein terminologisches System nach den Anforderungen begrifflicher Kohärenz, logischer Konsistenz und einer allgemein nachvollziehbaren Methode konstruiert, so werden die partiellen Ansprüche an die lebensweltlichen Praxen nunmehr zu universellen, wissenschaftlichen Ansprüchen verschärft. Mit anderen Worten: Die Konstruktion ist eng verbunden mit der wissenschaftlichen Anstrengung, über die lebensform- und sprachspielimmanenten Grenzen hinauszugehen, indem universelle Geltungsansprüche erhoben werden. Die Konstruktion ist demnach der Ort, wo vorwissenschaftliche zwischenmenschliche Lebenspraxen, die je nach kulturellem Rahmen faktisch sehr verschieden erscheinen, zu einer Wissensform wie der Rechts- oder Politikwissenschaft methodologisch hochstilisiert werden, etwa so, wie z. B. die handwerkliche Kunst der Mechaniker zur Physik wurde.

Auf die vor- und außerwissenschaftlichen Gegenstandskonstitution folgt die methodologische Konstruktion. Durch die Verfeinerung der methodologischen Konstruktion bilden sich die verschiedenen Fachwissenschaften. Hinzu kommen muss eine Reflexion über die gewonnenen Erkenntnisse zu einem Gesamtbild, etwa über Bedeutung und Geltung der wissenschaftlichen Ergebnisse. Diese Reflexion, die hier als »das Reden über das Reden hinsichtlich Bedeutung und Geltung«<sup>28</sup> verstanden wird, ist schließlich der *dritte* Schritt der methodischen Rekonstruktion. Bei einer solchen Bedeutungs- und Geltungsreflexion

---

<sup>27</sup> P. Janich, a. a. O., 1996a, S. 69.

<sup>28</sup> P. Janich, a. a. O., 1996a, S. 70.

werden entsprechende Reflexionstermini gebildet, die für das Gesamtbild der jeweiligen Wissenschaft tragend sind. So wie als Reflexionstermini der Naturwissenschaften — z. B. für Physik, Chemie und Biologie die Begriffe »Raum«, »Zeit«, »Stoff« und »Organismus« in Betracht kommen<sup>29</sup> —, so können Begriffe wie »Anerkennung« und »Freiheit« zu den Reflexionstermini der moralphilosophischen Überlegungen werden. Ein Gesamtbild, das auf solchen Reflexionsbegriffen beruht, kann die Konstruktionsleistungen der Wissenschaften nicht nur ersichtlich machen, sondern auch ermöglichen, sie kritisch zu beurteilen.

Auf dieser Reflexionsstufe kann man sich nun erneut mit der Geltungsfrage befassen. Die Geltungsansprüche, welche sich aus der oben erläuterten methodischen Rekonstruktion ergeben, sind, wie schon mehrfach gesagt, in Hinblick auf die Wahrheit von Aussagen einerseits und auf die Richtigkeit von Normen andererseits zu unterscheiden. Was zunächst die Geltungsansprüche auf die Wahrheit von Aussagen betrifft, so lassen sie sich, worauf Janich zu Recht hinweist, in zweierlei Hinsicht artikulieren: Zum einen beziehen sie sich auf die »*forschenden Urheber* von Resultaten« als Geltungssubjekte und bringen in dieser Hinsicht »Transsubjektivität« zum Ausdruck; zum anderen formulieren sie »Universalität« in Bezug auf den »*Anwendungsbereich*, die Gegenstände der Wissenschaft«.<sup>30</sup>

»Unter »Transsubjektivität« ist hier verstanden, dass (sprachlich dargestellte) Resultate von Naturwissenschaften in ihrer Geltung nicht vom Subjekt des behauptenden oder des diese Resultate erzeugenden Menschen abhängen dürfen. Gerade die methodische Philosophie der Naturwissenschaften hat hierzu eine breite, in die einzelnen Fachwissenschaften hineinreichende theoretische Klärung durch Prototheorien erreicht. So ist z. B. bezüglich der begrifflichen und theorieförmigen Darstellung

---

<sup>29</sup> Vgl. P. Janich, a. a. O., 1996a, S. 71.

<sup>30</sup> Vgl. P. Janich, »Kulturhöhe und prädiskursiver Konsens: Zur lebensweltlichen Konstitution von Wahrnehmungsgegenständen«, in: ders., (Hrsg.), Wechselwirkungen. Zum Verhältnis von Kulturalismus, Phänomenologie und Methode, Würzburg 1999, S. 187f.

naturwissenschaftlicher Resultate die personenunabhängige Nachvollziehbarkeit terminologischer Bestimmungen sowie die Personenunabhängigkeit empirischer Überprüfung durch Beobachtung, Messung und Experiment in entsprechenden Maßnahmen (Methoden) sicherzustellen.

Unter »Universalität« ist hier verstanden, daß sich Naturwissenschaften nicht mit Einzelgegenständen in dem Sinne befassen, daß diese qua Individuen exhaustiert werden sollen. Vielmehr geht es — traditionell unter das Leitmotiv der Naturgesetzlichkeit gestellt — in aller Regel um Gegenstände, die als prototypische Exemplare für eine größere oder sehr große Anzahl von Gegenständen betrachtet werden, die alle unter dieselbe Beschreibung fallen. In diesem Sinne werden dann auch (z. B. in der Astronomie) Individuen wie »die Erde« beschrieben.«<sup>31</sup>

Diese begrifflichen Explikationen der Geltungsansprüche, welche hier vorwiegend auf Naturwissenschaften bezogen sind, zeigen, dass das mit Geltungsansprüchen formulierte Wissen insgesamt als von Menschen hervorgebrachte Handlungsleistungen zu begreifen ist. In dieser Grundansicht haben die auf Wahrheit bezogenen Geltungsansprüche eine Gemeinsamkeit mit den auf Richtigkeit bezogenen. Andererseits aber darf man nicht übersehen, dass die begrifflichen Explikationen der naturwissenschaftlichen Geltungsansprüche nicht ohne weiteres auf die auf Richtigkeit bezogenen Geltungsansprüche übertragbar sind. Die Differenz zwischen beiden lässt sich zuerst in Hinsicht des Geltungscharakters und dann in Hinsicht des Verhältnisses zwischen Geltungssubjekt und Geltungsgegenstand beleuchten.

Für die Wirksamkeit der naturwissenschaftlichen Geltungsansprüche ist es ganz und gar irrelevant, wer eigentlich die Subjekte der Geltungsansprüche sind, da diese personenunabhängig sind, worauf auch schon die oben genannte begriffliche Explikation »Transsubjektivität« verweist. Während also der Subjektstatus für die auf Wahrheit bezogenen Geltungsansprüche keine Bedeutung hat, verhält es sich mit den auf Richtigkeit bezogenen, normativen Geltungsansprüchen

---

<sup>31</sup> P. Janich, a. a. O., 1999, S. 188.

ganz anders. Für die Wirksamkeit dieser Geltungsansprüche ist es entscheidend, ob diese tatsächlich von Personen als moralischen Subjekten erhoben werden. Die Reichweite dessen, dass man sowohl als moralisches Handlungssubjekt als auch als moralischer Handlungsadressat anerkannt wird, macht nämlich die Basis der zwischenmenschlichen Handlungsmöglichkeit aus. Insofern können die normativen Geltungsansprüche nicht völlig personenunabhängig sein, sondern sie sind nur personeninvariant in dem Sinne, dass jeder das moralische Subjekt von Geltungsansprüchen sein können soll, damit diese überhaupt als allgemeine behauptet und wirksam werden können.

Die Differenz zwischen den auf Wahrheit bezogenen und den auf Richtigkeit bezogenen Geltungsansprüchen zeigt sich noch hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Geltungssubjekt und Geltungsadressat. In den zwischenmenschlichen Handlungen, auf welche sich die normativen Geltungsansprüche richten, stehen die Handelnden und die Behandelten zueinander in einem *symmetrischen* Verhältnis, während beide sich in den poetischen und technischen Handlungen *asymmetrisch* verhalten. Das heißt: Bei zwischenmenschlichen Handlungen muss der Möglichkeit durchaus Rechnung getragen werden, dass das Agieren eines Handelnden ein entsprechendes Re-Agieren des Behandelten hervorruft, denn im ethisch-moralischen Bereich werden Handlungen von diesen beiden Seiten her gegenseitig ausgeführt. Diese Wechselseitigkeit der Handlungen ist jedoch bei poetischen und technischen Handlungen nicht zu erwarten, da die Ausführung dieser Handlungen in der Regel nur dem Handelnden zusteht, während die Behandelten Handlungsobjekte bleiben und niemals ihrerseits selber zum Handlungssubjekt werden, das bestimmte Zwecke zu setzen vermag. Aus diesem Grund ist bei den normativen Geltungsansprüchen zu berücksichtigen, dass ihr Geltungsgegenstand nicht in dem Maß standardisiert werden kann, wie es im poetischen und technischen Handlungsbereich möglich ist.

Entsprechend dieser Unterscheidung lässt sich unter anderem feststellen, dass die normativen Geltungsansprüche mit der Transsubjektivität der

theoretischen Philosophie begrifflich nicht angemessen zu explizieren sind. In diesem Zusammenhang kann P. Lorenzen kritisiert werden. In seinem »Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie«, wo er eine vorpolitische Ethik durch eine Prototheorie der Politikwissenschaft zu ersetzen versucht, schlägt Lorenzen vor, die zwischenmenschlichen normativen Handlungen zum wohlgeordneten Zusammenleben durch Transsubjektivität begrifflich zu erfassen:

»Für die Gesetzgebung wird also vom Politiker gefordert, daß er seine „Subjektivität“ (das Festhalten an seinen Eigenheiten und partikularen Bindungen) überwindet. Nur dann argumentiert er „vernünftig“, weil nur dann eine allgemein nachvollziehbare Argumentation (eine sachliche Begründung, wie man auch sagt) zustande kommt. Das Überwinden oder Überschreiten (lateinisch: transzendieren) der Subjektivität — kurz: die Transsubjektivität — ist die negative Präzisierung der Orientierung des Argumentierens am allgemeinen, freien Konsens. „Vernünftiges“ Argumentieren sei daher durch die Transsubjektivität definiert.«<sup>32</sup>

Dieser Vorschlag von P. Lorenzen ist in zwei Hinsichten zu kritisieren, wodurch noch deutlicher wird, wie inadäquat die Transsubjektivität für die begriffliche Explikation der normativen Geltungsansprüche ist. Diese Kritik betrifft vor allem die methodische Rekonstruktion.

Nach Lorenzen hat die Definition »Transsubjektivität« einen negativen Bezug auf Subjektivität, und zwar in dem Sinne, dass das Handlungssubjekt, hier der Politiker, Transsubjektivität dadurch anstrebt, dass er die Enge seiner eigenen Subjektivität überwindet. Bei näherem Hinsehen lässt sich freilich feststellen, dass der negative Bezug von Transsubjektivität auf Subjektivität vor allem das Anfangsproblem der methodischen Rekonstruktion mit sich bringt. Wie wir oben schon gesehen haben, beruht eine normative zwischenmenschliche Handlungsmöglichkeit auf einem Anerkennungsverhältnis zwischen Handlungssubjekten als moralischen Subjekten, so dass die normativen

---

<sup>32</sup> P. Lorenzen, Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie, Mannheim 1987, S. 251.

Geltungsansprüche keinen personunabhängigen, sondern eher einen personinvarianten Charakter haben. In diesem Zusammenhang sind diese Geltungsansprüche ganz anders als die poetischen und technischen über alle Maßen auf einen ihnen entgegenkommenden Hintergrundkonsens angewiesen. In der Bildung eines Hintergrundkonsenses spielt dabei eine eingelebte Kultur eine kaum zu unterschätzende Rolle, zumal sie im allgemeinen einen weltbild- und identitätsstiftenden Rahmen für Handlungsgemeinschaften hat. Demnach kann eine methodische Rekonstruktion von moralischen Handlungsnormen ihren Anfang bei denjenigen kulturellen Konventionen nehmen, die durch vor- und außerwissenschaftliche Praxen konstituiert und als zwischenmenschliche Handlungsnormen zumindest faktisch, wenn auch begrenzt, wirksam sind.

Demgegenüber geht Lorenzen von einem negativen Bezug von Transsubjektivität auf Subjektivität aus und begeht so einen subtilen methodischen Fehler, weil der negative Bezug auf Subjektivität aufgrund ihres solipsistischen Charakters zur Folge hat, dass keine zwischenmenschlichen Handlungen als Konstitutionsgegenstände zur Verfügung stehen. Mit der bloßen Sich-Transzendierung ohne einen Bezug auf lebensweltliche zwischenmenschliche Praxen bleibt es dann bei diesem transsubjektivistischen Ansatz offen, worauf »eine allgemein nachvollziehbare Argumentation« überhaupt hinaus soll, es sei denn, man habe einen dritten neutralen Standpunkt unterstellt. Die Unterstellung eines solchen Standpunkts kann aber hier nur soviel heißen wie eine Sittenwelt schon voraus zu konstruieren, an der sich »eine allgemein nachvollziehbare Argumentation« orientieren soll. Damit wird nicht nur die Schrittfolge der methodischen Rekonstruktion verletzt, da der Konstruktionsschritt dem Konstitutionsschritt vorausgeht, dem zusätzlich bei der methodischen Rekonstruktion der Richtigkeit moralischer Normen kaum Rechnung getragen ist. Sondern auch kann der Verdacht schwer vermieden werden, dass eine solche Konstruktion einer Sittenwelt fiktiv und künstlich ist. Damit zeigt sich erneut, dass Transsubjektivität kaum der begrifflichen Explikation der

normativen Geltungsansprüche gerecht wird.

Anstatt einen dritten Standpunkt von Transsubjektivität einzunehmen und mithin auf einer fiktiven Sittenwelt zu beharren, sollen also unsere moralphilosophischen Bemühungen, zur Universalisierung von normativen Handlungsnormen eigene Grenzen und Horizonte überschreiten zu wollen, bei dem kulturellen Rahmen ansetzen, in den unsere zwischenmenschlichen Handlungen eingebettet sind. Erst von da aus können wir allmählich und fortwährend versuchen, z. B. eine andere Kultur, der wir begegnen, zu verstehen. Dies ist nur dann möglich, wenn wir bereit sind, uns selbst an die andere Kultur zu assimilieren, d. h. ihre Besonderheit zu anerkennen und ihre Rationalitäten zu lernen. Dies ist wiederum nur dann möglich, wenn wir uns von dem eigenen kulturellen Rahmen selbst mit einem kritischen Blick distanzieren und darüber reflektieren können. Ohne diese Bereitschaft lässt sich auch ein Entgegenkommen seitens der anderen Kultur nicht erwarten. Diese kritische und reflexive Bemühung ist als eine *transkulturalistische* zu bezeichnen. In ihr wird die Pluralität verschiedener Kulturen nicht nur toleriert, sondern sie kann auch zum Blühen kommen, und zwar nicht im Sinne einer Bewunderung für Artenvielfalt, sondern im Sinne einer wechselseitigen Annäherungsbemühung zum Aufbau einer rationalen Kultur. Vor diesem Hintergrund möchte ich einen Vorschlag unterbreiten, die zwischenmenschlichen normativen Geltungsansprüche auf der subjektiven Seite als *Transkulturalität* zu bezeichnen und auf der gegenständlichen Seite als *Universalität* im Sinne einer Universalisierung anstatt eines Universalismus. Diese Universalität ist im Vergleich zu naturwissenschaftlichen Geltungsansprüchen als schwächere Form zu verstehen, insofern sie unseren permanenten Annäherungsversuch an moralische Universalität zum Ausdruck bringt.

### 3. Zusammenfassende Schlussbemerkung

In seiner berühmten Krisis-Schrift von 1936 thematisierte Husserl den Dualismus von Geist und Körper, der seiner Ansicht nach dazu geführt hat, die Menschen als abstrakte Subjekte ohne Selbst aufzufassen und mithin eine Krisis der europäischen Wissenschaft verursachte.<sup>33</sup> Zur Überwindung des Dualismus schlug er vor, die philosophische Aufmerksamkeit auf die Lebenswelt zu richten. Vor dem Hintergrund dieser kritischen Diagnose Husserls und seines philosophischen Vorschlags werden zum Schluss die bisherigen moralphilosophischen Überlegungen in ihren Grundzügen kurz zusammengefasst.

Auch in der griechischen Antike gab es die Unterscheidung zwischen Körper und Geist sowie zwischen Natur und Menschen. Aber diese antike Unterscheidung war keine strikte ontologische Trennung, die zum Dualismus geführt hätte, sondern bloß eine Unterscheidung von Aspekten, in der die Harmonie zwischen Natur und Menschen in Anlehnung an die kosmische Ordnung beibehalten ist. Diese sozusagen harmonische Beziehung zwischen Menschen und Natur ging in der neuzeitlichen europäischen Wissenschaft verloren.

Husserls kritische Diagnose ist aber nicht darauf gerichtet, zur alten kosmischen Ganzheit zurückzukehren. Die Trennung zwischen der Natur und den Menschen soll nicht als solche für unannehmbar gelten, sondern vielmehr in gewisser Hinsicht einem Entwicklungsprozess der freien Menschen zugehören. In dieser Trennung kann ein Menschenbild zum Ausdruck gebracht werden, dem zufolge sich die Menschen nicht mehr bloß als einen Schicksalsteil der kosmischen Ordnung hinnehmen, sondern sich selbst bestimmen wollen, indem sie sich von Natureinschränkungen, von fremden Zwecken und von naturgegebenen armseligen Existenzbedingungen frei zu machen versuchen. In diesem

---

<sup>33</sup> Vgl. E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Hamburg 1982.

Versuch der Selbstbestimmung muss unter anderem ein neues freies Selbstbild geschaffen werden, das sich im Thema der Subjektivität kristallisiert und parallel das Thema der Objektivität mit betrifft. So wollen die Menschen die Natur ohne Berufung auf fremde Zwecke oder eine kosmische Ordnung durch eigene Kraft — etwa durch mathematische und physikalische Methoden oder durch Beobachtung — erklären.

Zu Beginn der Neuzeit zeichnete sich die Bemühung um die Naturerkenntnis insbesondere in der sogenannten »Galileischen Mathematisierung der Natur« ab.<sup>34</sup> Diese Entwicklung stellte in erster Linie den Versuch dar, die Naturbeschreibung in eine Sprache zu übersetzen, mit der die Menschen die Natur zu ihren eigenen Zwecken benützen und verändern können. Aber die Mathematisierung der Natur hatte zugleich — wie Husserl mehrfach deutlich gemacht hat — zur Folge, dass sich die Menschen als erkennende Subjekte von der körperlichen Natur trennten, so dass die antike Einheit der Menschen mit der Natur verloren ging. Die Trennung zwischen Natur und Menschen, die eigentlich zum Zweck der Naturbeherrschung den Menschen dienen sollte, verselbständigte sich in den neuzeitlichen europäischen Wissenschaften und führte dazu, dass die Menschen sich als rein denkende und erkennende Subjekte deuten. Diese Deutung mündete schließlich in den Dualismus von Körper und Geist. Indem man die Naturerkenntnis objektivierte, stilisierte man die Subjektivität zu einem reinen Selbst und verabsolutierte es auf diese Weise.

Von diesem Dualismus blieb auch das Verständnis der Moral nicht unberührt. Unter anderem plädierte Kant in seinem moralphilosophischen Konzept für eine radikale Trennung zwischen dem Körper, der der Kausalität unterworfen ist, und der davon unabhängigen Freiheit des Geistes, und im Zusammenhang damit für die Dichotomie von Neigung und Pflicht. Ihm zufolge hat nämlich die Moral ihren Ursprung in der Autonomie, der Gesetzgebung des reinen Willens.

---

<sup>34</sup> Vgl. E. Husserl, a. a. O., 1982, S. 28.

Indem er den freien Willen als die wesentliche Bestimmung der praktischen Vernunft sah, setzte er das Gesetz der Vernunft mit dem Gesetz des freien Willens gleich und führte den Bestimmungsort der Gesetze der Moralität auf die Autonomie des reinen Willens zurück: Die Freiheit des Willens muss nicht nur rational, sondern aufgrund ihrer Eigengesetzlichkeit auch unbedingt und streng allgemein gültig sein. Damit schaffte er neben dem Reich der Natur auch das Reich der Freiheit, der Zwecke, wobei die beiden Welten sich unüberbrückbar getrennt gegenüberstehen.

Moralische Handlungen in der Lebenswelt entstehen jedoch daraus, dass die Menschen in einer Handlungsgemeinschaft miteinander handelnd und sprechend das Zusammenleben auf gewaltfreier Basis dauerhaft regeln wollen. Bedenkt man diese lebensweltliche Tatsache, dann kann man sagen, wie lebensweltfremd und abstrakt die theoretische Einteilung in zwei Welten und die Unbedingtheit der Freiheit, der Moralgesetze, für das tatsächliche zwischenmenschliche Zusammenleben sind. Kant begründete die Subjektivität lediglich nach dem Subjekt-Objekt-Gegensatz und blendete die intersubjektive Beziehung zwischen den Subjekten völlig aus, so dass die Menschen unter der Idee der absoluten Freiheit voneinander isoliert auftreten und sich atomisieren.

Hegel kritisierte scharf diese Entgegensetzung zwischen dem Reinen und dem Empirischen im transzendentalen Programm Kants. Er war der Ansicht, dass diese Entgegensetzung nicht nur eine abstrakte Auffassung der Vernunft und der Moralität, sondern auch unnötigerweise das Problem des »Dinges an sich« zur Folge hatte, dem das selbstidentische Subjekt unzugänglich gegenübersteht. Anstatt die Wirklichkeit mit der Trennung von Subjektivem und Objektivem zu erfassen, proklamierte er daher eine spekulative Vernunftauffassung, nach der das Subjekt und das Objekt als Momente eines Ganzen nicht voneinander getrennt, sondern als Teil des Ganzen einheitlich enthalten sind. Das heißt, dass die Wirklichkeit als ein in sich strukturiertes Ganzes zu erfassen ist. Dieses Ganze systematisch auf Begriffe zu bringen kann Hegel zufolge nur auf dynamische Weise erfolgen, und zwar in einer dialektischen Bewegung,

deren Kern in der Implikation des Widerspruchs, d. h. in der Aufhebung der bestimmten Negation der unmittelbaren Einseitigkeit, zum Ausdruck kommt. Das daraus resultierende Ganze bezeichnet Hegel dann als den Geist.<sup>35</sup> Seine Verwirklichung kann wiederum erst in der Geschichte stattfinden. Demgegenüber bleibt aber fragwürdig, ob und inwiefern dieses in sich dialektisch strukturierte Begriffssystem als für den geschichtlichen Fortgang immanent-notwendig anzusehen ist, denn die Verwirklichung des Geistes in der Geschichte scheint eine geschichtliche Teleologie vorauszusetzen, die man heutzutage kaum plausibel machen kann.

Trotzdem ist es ein großes philosophisches Verdienst von Hegel, dass er vor allem den Vernunftbegriff in einem fortschreitenden Werdegang erfasst und ihm dabei Geschichtlichkeit verliehen hat. Der Vernunftbegriff geht nach Hegel aus dem anerkannten Selbstbewusstsein hervor: Ein selbstständiges Selbstbewusstsein tritt mit einem anderen in wechselseitige Anerkennungsverhältnisse ein, und jedes Selbstbewusstsein kommt in der Beziehung zu dem anderen zu sich. Dadurch legt der Vernunftbegriff die beziehungslose Abstraktheit ab und gewinnt intersubjektiven Charakter. Dementsprechend stellt sich ebenfalls heraus, dass die Freiheit nicht mehr als eine unbedingte, rein abstrakte im transzendentalen Sinne aufzufassen ist, sondern als eine solche, die nur auf dem wechselseitigen Anerkennungsverhältnis von Subjekten gründet. In diesem Zusammenhang ist die wechselseitige Anerkennung als ein zentraler Begriff für die philosophischen Überlegungen zu moralischen Normen des zwischenmenschlichen Zusammenlebens hervorzuheben.

In seiner Diskursethik versucht Habermas seinerseits statt der Autonomie des reinen Willens die universelle Geltung von moralischen Normen im Rahmen der kommunikativen Rationalität zu etablieren. Speziell in Rekurs auf das schon oben erwähnte philosophische Erbe von

---

<sup>35</sup> Zu einem modernen Verständnis des Hegelschen Geistbegriffs schlägt H. Schnädelbach den Begriff der Kultur vor. Ders., Hegel, Hamburg 2001<sup>2</sup>, S. 68 und 115f.

Kant und Hegel kann man diesen diskursethischen Versuch von Habermas so formulieren, dass er einerseits Hegel in Hinblick auf die Intersubjektivität zustimmt, aber andererseits sich an das Kantische Grundmotiv des transzendentalen Programms anschließt und dieses vor allem in sprachpragmatischer Hinsicht transformiert. So schlägt Habermas einen Weg ein, der von Kant zu Hegel übergeht und wiederum zu Kant zurückkehrt.<sup>36</sup> Diese Rückkehr zu Kant hält er insofern für notwendig, als er auf der intersubjektiven Ebene einen neutralen unparteilichen Standpunkt für zwischenmenschliche Konfliktlösungen schaffen will. In diesem Zusammenhang legt er die »ideale Sprechsituation« als den kontrafaktischen Maßstab der rationalen Argumentation für die Findung sowohl der Wahrheit als auch der Richtigkeit fest. Die Bezugnahme der kommunikativen Rationalität auf die »ideale Sprechsituation« zeigt, dass das an der idealen Argumentation orientierte kommunikative Handeln hauptsächlich auf der Beurteilungsebene angesiedelt ist. Dies legt offenkundig nahe, dass die moraltheoretische Auffassung der Diskursethik auf eine Argumentationstheorie zurückzuführen ist, in der Habermas »eine freie Stellungnahme des einzelnen als letztentscheidendes Kriterium für Moralität postuliert.«<sup>37</sup> Anders gesagt: Habermas bezieht sich, um einen neutralen Standpunkt zu gewinnen, hauptsächlich auf die diskursive sprachpragmatische Seite der Moral und vernachlässigt die prädiskursive handlungspragmatische Seite derselben.

Moralische Überlegungen auf der prädiskursiven handlungspragmatischen Ebene anzustellen bedeutet nun, das Augenmerk auf die Lebenswelt zu richten und vor- und außermethodische Lebenspraxen zum Ausgangspunkt für die methodische Rekonstruktion der Rechtfertigung von zwischenmenschlichen Normen heranzuziehen. Dieser konzeptionelle

---

<sup>36</sup> Vgl. J. Habermas, »Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und Zurück«, in: ders., Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt a. M. 1999, S.186 - 229.

<sup>37</sup> G. Schönrich, Bei Gelegenheit Diskurs: von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung, Frankfurt a. M.1994, S. 47f.

Bezug auf die Lebenswelt ist vor allem durch die »methodisch-kulturalistische« Handlungstheorie ernst genommen, deren Hauptkonzept darin zusammenzufassen ist, die Wahrheit von Aussagen und die Richtigkeit von Normen unter Bezugnahme auf die durch das Gelingen und den Erfolg gemeinsamer Handlungs- und Lebenspraxen als bestimmte Kulturleistungen zu begreifen. Diese methodisch-kulturalistische Handlungstheorie geht zwar historisch auf den methodischen Konstruktivismus zurück, distanziert sich aber zugleich von ihm. Ein in unserem moralphilosophischen Zusammenhang wichtiger Grund dafür ist, dass der methodische Konstruktivismus einerseits einen wichtigen Beitrag dazu leistet, der »szientistischen Verkürzung« der Moral dadurch wirksam zu begegnen, dass er das Moralprinzip auf der handlungstheoretischen Konstruktionsebene unter dem Aspekt der Einheit der theoretischen und der praktischen Vernunft aufstellt<sup>38</sup>; andererseits aber bezieht er dabei das Praktische hauptsächlich auf die sprachpragmatische Handlungsebene und beschränkt sich auf die »diskursive Bewältigung der Konfliktsituationen«.<sup>39</sup> Diese sprachpragmatische Beschränkung gilt genauso für die Universalpragmatik von Habermas.

Demgegenüber geht die methodisch-kulturalistische Handlungstheorie einen Schritt weiter, indem sie Wahrheit und Richtigkeit nicht nur auf der »diskursiven« Ebene, sondern auch auf der »prädiskursiven« thematisiert. Aus dieser perspektivischen Erweiterung ergibt sich, dass die Handlungstheorie nicht auf die Sprachpragmatik zurückgeführt, sondern diese umgekehrt als ein Teil der Handlungstheorie aufgefasst wird.<sup>40</sup> Im Zugriff auf diese prädiskursive Ebene greift die methodisch-

---

<sup>38</sup> Vgl. P. Lorenzen, »Szientismus versus Dialektik«, in: F. Kambartel (Hrsg.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a. M. 1979, S. 34 - 53.

<sup>39</sup> Vgl. P. Lorenzen und O. Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim 1975, S. 148 - 170.

<sup>40</sup> Vgl. P. Janich, »Kulturhöhe und prädiskursiver Konsens: Zur lebensweltlichen Konstitution von Wahrnehmungsgegenständen«, in: ders. (Hrsg.), *Wechselwirkungen: Zum Verhältnis von Kulturalismus, Phänomenologie und Methode*, Würzburg 1999, S. 199.

kulturalistische Handlungstheorie die klassische Unterscheidung von Aristoteles von *Poiesis* und *Praxis* erneut auf und führt die grundlegende Unterscheidung von *poietischen* und *praktischen* Handlungen ins methodische Rekonstruktionsprogramm ein,<sup>41</sup> wodurch wir uns nicht zuletzt eine klare Differenzierung zwischen den Gegenständen des technischen Wissens einerseits und des praktischen Wissens andererseits vor Augen führen können. Das heißt: Die Handlungen, die mit zwischenmenschlicher Interaktion zusammenhängen, lassen sich von den Handlungen abgrenzen, die mit dem Herstellen verbunden sind. Diese Abgrenzung ist für moralphilosophische Überlegungen von elementarer Bedeutung, weil sie uns die Möglichkeit anbietet zu unterscheiden, welche Handlungen als moralisch relevant und welche als moralisch irrelevant gelten können. Folglich schützt sie uns von vornherein davor, bei moralischen Überlegungen auf eine falsche Bahn zu geraten.<sup>42</sup>

Bei praktisch-moralischen Handlungen kann man wiederum zwischen »zweckrationalen Handlungen« und »obersten Zweckhandlungen« differenzieren.<sup>43</sup> Dieser Unterscheidung liegen dabei unterschiedliche Fragestellungen unter dem Aspekt der »Zweck-Mittel-Relation« zugrunde.<sup>44</sup> Zum einen lässt sich fragen, ob eine praktische Handlung als Mittel für einen Zweck gilt. Wenn ja, dann stellt sich die weitere Frage, ob sie ein geeignetes Mittel für diesen Zweck ist. Erweist sie sich als geeignet, dann stellt sie sich als eine *zweckrationale* Handlung dar. Zum anderen kommt in Frage, ob eine praktische Handlung kein Mittel ist, sondern sich selbst als obersten Zweck setzt. Ist dies der Fall, dann ist sie als *oberste Zweckhandlung* anzusehen.

Würde man demnach in der methodisch-kulturalistischen

---

<sup>41</sup> Vgl. P. Janich, a. a. O., 2001, S. 46ff.; und C. F. Gethmann, a. a. O., 1992, S. 157.

<sup>42</sup> Als Beispiel hierfür können Produktions- und Verteilungshandlungen im ökonomischen Bereich angeführt werden. Produktionshandlungen erscheinen insofern moralisch irrelevant, als sie als solche nicht in den Rahmen einer gerechten Verteilung eingebunden, sondern mit dem Herstellen verbunden sind.

<sup>43</sup> Vgl. P. Janich, Grenzen der Naturwissenschaft, München 1992, S. 170f.

<sup>44</sup> Selbstverständlich sind die *poietischen* Handlungen auch unter dem Aspekt der Zweckrationalität zu beurteilen.

Handlungstheorie nur die Zweckrationalität vorsehen, würde man sich auf die zweckrationalen Handlungen beschränken. Hier ist aber darauf hinzuweisen, dass die Frage nach der Zwecksetzung — welche Handlungen als vernünftige Zwecke anzusehen sind — nicht weniger wichtig ist als die nach der Mittelwahl — d. h. welche Handlungen eigentlich geeignete Mittel für den gesetzten Zweck sind. In einer Konfliktsituation mit einer anderen Person oder Kultur ist z. B. die Zwecksetzung zur Handlung — sei es Koexistenz oder Konflikt mit ihr — vorrangiger und entscheidender als das, welches Mittel für den schon gesetzten Zweck als sinnvoll zu wählen ist, zumal der Dissens über die Mittelwahl weniger Schwierigkeiten als der Dissens über die Zwecksetzung bereitet. So ist auch verständlich, dass sich praktisch-moralische Überlegungen in der philosophischen Tradition überwiegend mit dem Problem der Zwecksetzung und deren Prinzipien beschäftigt haben. Für die handlungstheoretischen Reflexionen über die zwischenmenschliche Welt kommt es daher vor allem darauf an, inwiefern ein oberster Zweck als vernünftig und mithin als allgemein geltend anzusehen ist; oder welcher Zweck in der Kette der Zwecke und Unterzwecke als unhintergebar aufzufassen ist. Demnach ist es sinnvoll und berechtigt, dass praktisch-moralische Handlungen nicht nur unter dem Aspekt der Zweckrationalität des Mittels, sondern vor allem auch unter dem Aspekt der Sinnrationalität des Zwecks selbst zu betrachten sind.

Der letztere Aspekt bezieht sich auf das Rechtfertigungsproblem moralischer Handlungsnormen für ein wohlgeordnetes zwischenmenschliches Zusammenleben. Da moralische Handlungsnormen in kulturellen Lebenspraxen situiert sind, wird bei der Rechtfertigung des normativen Geltungsanspruchs, wie oben erörtert, ein perspektivischer Wechsel erforderlich, der die Universalisierung als Rechtfertigungsverfahren geltend macht. Bezüglich eines normativen Geltungsanspruchs drückt nämlich diese Universalisierung, im Unterschied zu einem auf absolute Geltung abzielenden Universalismus, den fortwährenden Annäherungsversuch

an einen moralischen Limes aus.

In Bezug auf die Universalisierung ist der intersubjektiven Anerkennung eine konstitutive Bedeutung im normativen Bereich beizumessen. Anders als technische Normen bedürfen zwischenmenschliche Handlungsnormen der wechselseitigen Anerkennung von Handlungssubjekten, so dass diese sich selbst in den Normen wiederfinden. Dies setzt wiederum voraus, dass jedes Handlungssubjekt sein Gegenüber als wesentliches Moment zu seiner Identitätsbildung und mithin als Kehrseite seines Selbst anerkennt. Erst in einem gegenseitigen Anerkennungsverhältnis mit seinem Gegenüber wird jedes Handlungssubjekt ein moralisches Subjekt, das im Zusammenleben sich selbst bestimmend, d. h. frei, handeln kann. Der Begriff der Freiheit lässt sich also unabhängig von der Identitätsbildung von Handlungssubjekten durch ihre wechselseitigen Anerkennungen nicht erklären. So kann sich die Freiheit, die moralischen Subjekten zugesprochen wird, als sittlich erweisen, wenn Handlungssubjekte in wechselseitigen Anerkennungsverhältnissen gemeinsam sich um eine rationale Kultur bemühen, die ihre Selbstverwirklichung verbürgt.

Die Rede von rationaler Kultur ist hier im Lichte der methodisch-kulturalistischen Handlungstheorie zu verstehen. Es geht nämlich nicht um ein idealistisches Rechtfertigungskonzept, das die Lebenswelt ignoriert, eine Reihe von Prinzipien für die wohlgeordnete symbolische Welt deduziert und dann die absolute Geltung dieser transzendental konstruierten Welt beansprucht. Ebenso wenig geht es um ein relativistisches Rechtfertigungskonzept, das unter der übertriebenen Betonung der Besonderheit jeweiliger kultureller Gegebenheiten kulturinvariante handlungspragmatische Momente übersieht. Statt dessen beschreitet das methodisch-kulturalistische Konzept einen methodischen Weg, der vom Vorfindlichen ausgeht, das durch vor- und außerwissenschaftliche Lebenspraxen konstituiert ist. Von da aus reflektiert es kritisch über zwischenmenschliche Handlungsleistungen für eine gemeinsame Lebensbewältigung und versucht eine universelle Geltung moralischer Handlungsnormen zum Zusammenleben in Hinblick

auf kulturinvariante handlungspragmatische Momente in einem fortwährenden Prozess zu rechtfertigen. In diesem Zusammenhang ergibt sich Transkulturalität als der normative Geltungsanspruch für ein wohlgeordnetes zwischenmenschliches Zusammenleben.

Abschließend können wir unsere moralphilosophischen Überlegungen dahingehend zusammenfassen: Das an Transkulturalität orientierte Handlungsmodell hebt sich von dem an der sprachpragmatischen Intersubjektivität orientierten, ideal-diskursiven Kommunikationsmodell dadurch ab, dass es die Kommunikation in den prädiskursiven Ursprung der lebensweltlichen Erfahrungs- und Handlungszusammenhänge einbindet. Damit fordert es uns auf, uns über jeweilige sprachliche und kulturelle Kontexte als solche nicht hinwegzusetzen und Rationalität an einem Universalismus zu messen, der ideal konstruiert und folglich auf absolute Geltung aus ist. Aber zugleich richtet es sich gegen den Partikularismus jeweiliger Kulturen, der einen kulturellen Relativismus nach sich zieht. Dagegen fasst das an Transkulturalität orientierte Handlungsmodell Kultur als das von Sprechenden und Handelnden Menschen selbst Geleistete auf und fordert uns in einer Konfliktsituation auf, uns von der eigenen Sprache und Kultur zu distanzieren und diese selber zum Gegenstand der kritischen Reflexion zu machen, wodurch ein methodisch fundierter Zugang zu einer kulturenübergreifenden rationalen Kultur ermöglicht werden soll. Diese fortwährende Anstrengung geht mit wechselseitiger Anerkennung zwischen Kulturen einher, von der aus die Universalisierung eines normativen Geltungsanspruchs eingeleitet werden kann. Das an Transkulturalität orientierte Handlungsmodell bietet uns also eine Möglichkeit an, unsere sprachlichen und kulturellen Handlungen durch Gelingen und Misslingen, durch Erfolg und Misserfolg in den lebensweltlichen Zusammenhängen methodisch zu rekonstruieren und damit eine methodisch fundierte moralisch-praktische Grundlage für rationale Handlungsorientierung zum wohlgeordneten zwischenmenschlichen Zusammenleben zu gewinnen.

## Literaturverzeichnis

- Albert, Hans (1975): »Das Münchhausen-Trilemma und die These vom abstraktiven Fehlschluß«, in: ders., *Transzendente Träumereien, Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg, S. 100 - 109.
- Alexy, Robert (1978): »Eine Theorie des praktischen Diskurses«, in: W. Oelmüller (Hrsg.), *Normenbegründung und Normendurchsetzung*, Paderborn, S. 22 - 58.
- Apel, Karl Otto (1975): *Der Denkweg von Carles S. Peirce*. Frankfurt a. M.
- Apel, Karl Otto (1976): »Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik«, in: B. Kanitschneider (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, S. 55 – 82.
- Apel, Karl-Otto (1993<sup>5</sup>): *Transformation der Philosophie II*, Frankfurt a. M.
- Aristoteles (1998<sup>3</sup>): *Nikomachische Ethik*, (Übers. von O. Gigon), München.
- Austin, John L. (1986): »Wahrheit«, in: ders., *Gesammelte philosophische Aufsätze*, Stuttgart 1986, S. 153 - 174.
- Bayertz, Kurt (1993): »Der evolutionäre Naturalismus in der Ethik«, in: W. Lütterfelds (Hrsg.), *Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus*, Darmstadt, S. 141 - 165.
- Benhabib, Seyla (1995): »Der verallgemeinerte und der konkrete Andre. Die Kohlberg/Gilligan-Kontroverse aus der Sicht der Moraltheorie«, in: ders., *Selbst im Kontext*, Frankfurt a. M. S. 161 – 191.
- Birnbacher, Dieter (1982): »Ludwig Wittgenstein«, in: N. Hoerster (Hrsg.), *Klassiker des philosophischen Denkens*, Band 2, München.
- Blume, Thomas und Demmerling, Christoph (1998): *Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie, Von Frege zu Dummett*. München.
- Bourgeois, Bernard (1997): »Der Begriff des Staates«, in: L. Siep (Hrsg.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin.
- Bubner, Rüdiger (1984): »Rationalität, Lebensform und Geschichte«, in: H. Schnädelbach (Hrsg.), *Rationalität*, Frankfurt a. M., S. 198 - 217.

- Bubner, Rüdiger (1986): »Moralität und Sittlichkeit. Die Herkunft eines Gegensatzes«, in: W. Kuhlmann (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt a. M., S. 64 - 83.
- Bubner, Rüdiger (1996): »Der Vorrang der Ordnung vor der Subjektivität«, in: ders., *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft?* Frankfurt a. M., S. 168 – 179.
- Chomsky, Noam (1969): *Aspekte der Syntax-Theorie*, Frankfurt a. M.
- Demmerling, Christoph (1994): *Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie*, Frankfurt a. M.
- Derbolav, Josef (1975): »Hegels Theorie der Handlung«, in: M. Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M., S. 201 - 216.
- Dummett, Michael (1988): *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt a. M.
- Frankena, W. K. (1939): »Der naturalistische Fehlschluß«, in: G. Grewendorf und G. Meggle (Hrsg.), *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt a. M., 1974, S. 83 - 99.
- Gadamer, Hans Georg (1973): »Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins«, in: H. F. Fulda und D. Henrich (Hrsg.), *Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹*, Frankfurt a. M., S. 217 - 242.
- Gethmann, Carl Friedrich (1992): »Universelle praktische Geltungsansprüche. Zur philosophischen Bedeutung der kulturellen Genese moralischer Überzeugungen«, in: P. Janich (Hrsg.), *Entwicklungen der methodischen Philosophie*, Frankfurt a. M., S. 148 – 175.
- Gilligan, Carol (1999<sup>5</sup>): *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München.
- Gloy, Karen (1985): »Bemerkungen zum Kapitel ›Herrschaft und Knechtschaft‹ in Hegels Phänomenologie des Geistes«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35, S. 187 – 213.
- Gloy, Karen (1990): *Studien zur theoretischen Philosophie Kants*, Würzburg.
- Grondin, Jean (1991): *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt.
- Grondin, Jean (1994): *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt.
- Gutmann, Mathias (1999): »Kultur und Vermittlung. Systematische Überlegungen zu den Vermittlungsformen von Werkzeug und

- Sprache«, in: P. Janich (Hrsg.) *Wechselwirkungen. Zum Verhältnis von Kulturalismus, Phänomenologie und Methode*, Würzburg, S. 143 – 169.
- Habermas, Jürgen (1968): *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1970): »Universalitätsanspruch der Hermeneutik«, in: ders., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M., 1982<sup>5</sup>, S. 331 – 368.
- Habermas, Jürgen (1972): »Wahrheitstheorien«, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., 1995, S. 127 - 186.
- Habermas, Jürgen (1973): *Legitimationsproblem im Spätkapitalismus*, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1976): »Was heißt Universalpragmatik?« in: Apel, Karl-Otto (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M. 1982, S. 174 - 272.
- Habermas, Jürgen (1978): *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1982<sup>5</sup>): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1987<sup>4</sup>): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I, *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1988<sup>9</sup>): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1991): *Erläuterung zur Diskursethik*, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1992<sup>5</sup>): *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1995): *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1999): *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a. M.
- Hare, Richard Mervyn (1954/55): »Universalisierbarkeit«, in: G. Grewendorf und G. Meggle (Hrsg.), *Seminar: Sprache und Ethik*, Frankfurt a. M. 1974, S. 198 – 216.
- Hare, Richard Mervyn (1983): *Die Sprache der Moral*, Frankfurt a. M.
- Hare, Richard Mervyn (1983a): *Freiheit und Vernunft*, Frankfurt a. M.
- Hartmann, Dirk und Janich, Peter (1996): »Methodischer Kulturalismus«,

- in: ders., (Hrsg.), *Methodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne*, Frankfurt a. M., S. 9 – 22.
- Hartmann, Dirk (1996): »Kulturalistische Handlungstheorie«, in: D. Hartmann und P. Janich (Hrsg.), *Methodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne*, Frankfurt a. M., S. 70 – 114.
- Hartmann, Dirk und Janich, Peter (1998): »Die Kulturalistische Wende«, in: ders., (Hrsg.), *Die Kulturalistische Wende. Zur Orientierung des philosophischen Selbstverständnisses*, Frankfurt a. M., S. 9 – 22.
- Hartmann, Dirk (1999): »Transzendente Konstitution und methodische Rekonstruktion«, in: P. Janich (Hrsg.) *Wechselwirkungen. Zum Verhältnis von Kulturalismus, Phänomenologie und Methode*, Würzburg, S. 125 – 142.
- Heidegger, Martin (1963<sup>10</sup>): »Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit«, in: ders., *Sein und Zeit*, Tübingen, S. 212 – 230.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1955): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, J. Hoffmeister (Hrsg.), Hamburg.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979): *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, H. Brockard und H. Buchner (Hrsg.), Hamburg.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980): *Phänomenologie des Geistes*, in: *Gesammelte Werke 9*, (Hrsg.) W. Bonsiepen und R. Heede, Düsseldorf.
- Heidbrink, Horst (1991): *Stufen der Moral. Zur Gültigkeit der kognitiven Entwicklung Lawrence Kohlbergs*, München.
- Heidbrink, Horst (1996): *Einführung in die Moralpsychologie*, Weihheim.
- Hintikka, Merrill B. und Hintikka, Jaakko (1996): *Untersuchung zu Wittgenstein*, Frankfurt a. M.
- Hobbes, Thomas (1989<sup>3</sup>): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, F. Iring (Hrsg.), Frankfurt a. M.
- Höffe, Otfried (1979): *Ethik und Politik*, Frankfurt a. M.
- Höffe, Otfried (1980): *Naturrecht, ohne naturalistischen Fehlschluss*, Wien.
- Hofmann, Doris Vera (2000): *Gewißheit des Fürwahrhaltens. Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluß des Lebens nach Kant und Wittgenstein*, Berlin.

- Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M.
- Honneth, Axel (2001): *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart.
- Hubig, Christoph (2002): *Mittel*, Bielefeld.
- Hume, David (1978): *Traktat über die menschliche Natur*, Bd. II., Hamburg.
- Husserl, Edmund (1982): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hamburg.
- Husserl, Edmund (1989): »Erneuerung als individualethisches Problem«, in: ders., *Aufsätze und Vorträge (1922 – 1937)*, Dordrecht, S. 20 – 43.
- Ilting, Karl-Heinz (1978): »Bedürfnis und Norm. Platons Begründung der Ethik«, in: J. Mittelstraß und M. Riedel (Hrsg.) *Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Berlin, S. 420 - 446.
- James, William (1977): »Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus« in: ders., *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode*, Hamburg, S. 123 – 150.
- Janich, Peter (1992): *Grenzen der Naturwissenschaft*, München.
- Janich, Peter (1992a): *Erkennen als Handeln. Von der konstruktiven Wissenschaftstheorie zur Erkenntnistheorie*, Erlangen.
- Janich, Peter (1996): *Was ist Wahrheit?* München.
- Janich, Peter (1996a): »Konstitution, Konstruktion, Reflexion. Zum Begriff der ›methodischen Rekonstruktion« in der Wissenschaftstheorie«, in: ders., *Konstruktivismus und Naturerkenntnis. Auf dem Weg zum Kulturalismus*, Frankfurt a. M., S. 53 – 72.
- Janich, Peter (1999): »Kulturhöhe und prädiskursiver Konsens. Zur lebensweltlichen Konstitution von Wahrnehmungsgegenständen«, in: ders.(Hrsg.), *Wechselwirkungen. Zum Verhältnis von Kulturalismus, Phänomenologie und Methode*, Würzburg, S. 187 – 206.
- Janich, Peter (2000): *Was ist Erkenntnis? Eine philosophische Einführung*, München.
- Janich, Peter (2001): *Logisch-pragmatische Propädeutik. Ein Grundkurs im philosophischen Reflektieren*, Göttingen.

- Janke, Wolfgang (1972): »Herrschaft und Knechtschaft und der absolute Herr«, in: *Philosophische Perspektiven*, Bd. 4, Frankfurt a. M., S. 211 – 231.
- Kambartel, Friedrich (1989): *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt a. M.
- Kamlah, Wilhelm (1973): *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Mannheim.
- Kant, Immanuel (1903): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, Berlin.
- Kant, Immanuel (1908): *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Bd. V, Berlin.
- Kohlberg, Lawrence und Colby, Ann (1978): »Das moralische Urteil. Der kognitionszentrierte entwicklungspsychologische Ansatz«, in: G. Steiner (Hrsg.), *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Band VII. Zürich, S. 348 - 365.
- Kohlberg, Lawrence (1987): »Moralische Entwicklung und demokratische Erziehung«, in: G. Lind und J. Raschert (Hrsg.), *Moralische Urteilsfähigkeit. Eine Auseinandersetzung mit Lawrence Kohlberg über Moral, Erziehung und Demokratie*, Basel, S. 25 - 43.
- Lange, Rainer (2000): »Nicht immer kommt es auf die Zwecke an«, in: *Handlung Kultur Interpretation*, Heft I, S. 104 – 129.
- Lorenz, Kuno (1972): »Der dialogische Wahrheitsbegriff«, in: *Neue Heft für Philosophie*, H. 2/3, S. 111 – 123.
- Lorenz, Kuno (1992): »Das dialogische Prinzip in der Philosophie. Ein Beitrag zur Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung«, in: P. Janich (Hrsg.), *Entwicklungen der methodischen Philosophie*, Frankfurt a. M., S. 47 – 53.
- Lorenz, Kuno und Meggle, Georg (1992): *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*, Berlin.
- Lorenzen, Paul und Schwemmer, Oswald (1975): *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim.
- Lorenzen, Paul (1979): »Szientismus versus Dialektik«, in: F. Kambartel (Hrsg.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a. M., S. 34 – 53.
- Lorenzen, Paul (1987): *Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie*, Mannheim.
- Lorenzen, Paul (1988<sup>3</sup>): *Methodisches Denken*, Frankfurt a. M.

- Lorenzen, Paul und Kamlah, Wilhelm (1996<sup>3</sup>): *Logische Propädeutik*, Stuttgart.
- McCarthy, Thomas (1980): *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*, Frankfurt a. M.
- MacIntyre, Alasdair (1987): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a. M.
- MacIntyre, Alasdair (1993): »Ist Patriotismus eine Tugend?«, in: A. Honneth (Hrsg.) *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M., S. 84 – 102.
- Mittelstraß, Jürgen (1974): »Erfahrung und Begründung«, in: ders., *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt a. M., S. 79 – 83.
- Moore, George Edward (1970): *Principia Ethica*, Stuttgart.
- Peirce, Charles Sanders (1878): »Wie unsere Ideen zu klären sind«, in: K. O. Apel (Hrsg.), *Schriften I., Zur Entstehung des Pragmatismus*, Frankfurt a. M. 1967.
- Piaget Jean (1996<sup>6</sup>): *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M.
- Puntel, L. Bruno (1978): *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt.
- Riedel, Manfred (1975): »Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs«, in: ders., *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M., S. 247 – 275.
- Riedel, Manfred (1989): *Urteilkraft und Vernunft., Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt a. M.
- Rorty, Richard (1988): *Solidarität oder Objektivität?* Stuttgart.
- Rorty, Richard (1987): *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M.
- Rorty, Richard (1994): »Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?« in: *Dtsch. Z. Philos.*, Berlin 42, 6, S. 975 – 988.
- Rosa, Hartmut (1998): *Identität und kulturelle Praxis: politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a. M.
- Russell, Bertrand (1967): »Wahrheit und Falschheit«, in: ders., *Probleme der Philosophie*, Frankfurt a. M., S. 106 – 115.
- Ryle, Gilbert (1969): *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart.

- Savigny, Eike von (1993): *Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die ›ordinary language philosophy‹*, Frankfurt a. M.
- Savigny, Eike von (1998): »Sprachspiele und Lebensformen. Woher kommt die Bedeutung?« in: ders. (Hrsg.), *Ludwig Wittgenstein. Philosophische Untersuchungen*, Berlin, S. 7 – 39.
- Schnädelbach, Herbert (1986): »Was ist Neoaristotelismus?« in: W. Kuhlmann (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a. M., S. 38 – 63.
- Schnädelbach, Herbert (1991): »Philosophie«, in: E. Martens und H. Schnädelbach (Hrsg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Bd. I. Hamburg, S. 37 - 76.
- Schnädelbach, Herbert (1999): *Hegel zur Einführung*, Hamburg.
- Schnädelbach, Herbert (2000): *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt a. M.
- Schneider, Hans Julius (1999): »Offene Grenzen, zerfaserte Ränder. Über Arten von Beziehungen zwischen Sprachspielen«, in: W. Lütterfelds (Hrsg.), *Der Konflikte der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprach*, Frankfurt a. M., S. 138 – 155.
- Schönrich, Gerhard (1994): *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*, Frankfurt a. M.
- Schulte, Joachim (1997): *Wittgenstein*, Stuttgart.
- Schwemmer, Oswald (1984): »Aspekt der Handlungsrationalität«, in: H. Schnädelbach (Hrsg.), *Rationalität*, Frankfurt a. M., S. 175 – 197.
- Schwemmer, Oswald (1986): *Ethische Untersuchungen. Rückfragen zu einigen Grundbegriffen*, Frankfurt a. M.
- Schwemmer, Oswald (1992): »Kulturelle Identität und moralische Verpflichtung. Zum Problem des ethischen Universalismus«, in: L. Honnfelder (Hrsg.), *Sittliche Lebensformen und praktische Vernunft*, Paderborn, S. 83 - 104.
- Seel, Martin (1999): *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*, Frankfurt a. M.
- Siep, Ludwig (1974): »Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften«, in: ders., *Hegel-Studien* 9, S. 155 - 207.
- Siep, Ludwig (1996): *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg.

- Skirbekk, Gunnar (1969): »Wahrheit und Voraussetzungen«, in: ders. (Hrsg.), *Wahrheitstheorien*, Frankfurt a. M. 1996<sup>7</sup>.
- Stevenson, Charles Leslie (1937): »Die emotive Bedeutung ethischer Ausdrücke«, in: G. Grewendorf und G. Meggle (Hrsg.), *Seminar: Sprache und Ethik*, Frankfurt a. M., 1974, S. 116 – 139.
- Strawson, Peter Frederick (1949): »Wahrheit«, in: R. Bubner (Hrsg.), *Sprache und Analysis*, Göttingen 1968, S. 96 – 116.
- Strawson, Peter Frederick (1949a): »Der ethische Intuitionismus«, in: G. Grewendorf und G. Meggle (Hrsg.), *Seminar: Sprache und Ethik*, Frankfurt a. M., 1974, S. 100 – 115.
- Strawson, Peter Frederick (1950): »Wahrheit«, in: G. Skirbekk (Hrsg.), *Wahrheitstheorien*, Ffm, 1996<sup>7</sup>, S. 246 – 275.
- Strawson, Peter Frederick (1964): »A Problem about Truth. A Reply to Mr. Warnock«, in: G. Pitcher (Hrsg.), *Truth*, New Jersey, S. 68 – 84.
- Ströker, Elisabeth (1999): »Rationale Kultur durch Wissenschaft. Kritik und Krise Europas in Husserls Phänomenologie«, in: P. Janich (Hrsg.), *Wechselwirkungen. Zum Verhältnis von Kulturalismus, Phänomenologie und Methode*, Würzburg, S. 1 - 13.
- Tarski, Alfred (1944): »Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik«, in: G. Skirbekk (Hrsg.) *Wahrheitstheorien*, Frankfurt a. M. 1996<sup>7</sup>, S. 140 – 188.
- Taylor, Charles (1978): *Hegel*, Frankfurt a. M.
- Taylor, Charles (1978): »Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen«, in: H. G. Gadamer und G. Boehm (Hrsg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt a. M., S. 169 – 226.
- Taylor, Charles (1986): »Die Motive einer Verfahrensethik«, in: W. Kulmann (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt a. M., S. 101 – 135.
- Taylor, Charles (1992): *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a. M.
- Taylor, Charles (1993): »Die Politik der Anerkennung«, in: A. Gutmann (Hrsg.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M., S. 13 – 74.
- Taylor, Charles (1996): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M.

- Taylor, Charles (2002): *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Frankfurt a. M.
- Tugendhat, Ernst (1969): »Heideggers Idee von Wahrheit«, in: G. Skirbekk (Hrsg.), *Wahrheitstheorien*, Frankfurt a. M. 1996<sup>7</sup>, S. 431 – 448.
- Warnock, Geoffrey James. (1964): »A Problem about Truth«, in: G. Pitcher (Hrsg.), *Truth*, New Jersey, S. 54 - 67.
- Weingarten, Michael (1996): »Anfänge und Ursprünge. Programmtische Überlegungen zum Verhältnis von logischer Hermeneutik und hermeneutischer Logik«, in: D. Hartmann und P. Janich, (Hrsg.), *Methodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne*, Frankfurt a. M., S. 285 –314.
- Williams, Bernard (1996): *Der Wert der Wahrheit*, Wein.
- Wittgenstein, Ludwig (1989<sup>5</sup>): *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe Band 1, Frankfurt a. M.
- Wittgenstein, Ludwig (1989<sup>5</sup>): *Philosophische Untersuchung*, Werkausgabe Band 1, Frankfurt a. M.