

# Nichthintergehrbarkeit und Unverzichtbarkeit einer diskursethischen Begründung von Moral

## 1. Subjektivistisch motivierte und begründete Wertethik im Lichte praktischer Vernunft

Die Welt der Vereinzelung, positiv: optimale individuelle Förderung und Ausbildung von Ich-Identität und Autonomiekompetenz hat sich in unserem Jahrhundert selbstständig; sie hat uns sprachlos vergessen gemacht, sozial isoliert, den Anderen nicht nur verlustig, sondern zum strategisch-instrumentellen Element der eigenen Autonomiekompetenz werden lassen. Die monadologische Erziehung hat „ihr Ziel“ erreicht: Monaden in (perfekter) Intermonadizität, die ihre Welten (Merk- und Wirkwelten) als Verwirklichung ihrer und ihres Selbst präzisieren und damit der Monadizität ihren eigenen Wert verleihen. Die Kommunikation dieser Monaden reduziert sich auf mehr oder weniger interaktive Game-boy-Welten, in denen von den Monaden gesteuerte Dialogizität statthat, als sie Welt schaffen (techne), Werte in Welt einbringen (phronesis) und als Einzige über die Herstellungs- und Sinngesetze der geschaffenen und handelnden Welt wissentlich verfügen (episteme, sophia), kurz: die Leibniz-Welt ist Realität geworden.<sup>1</sup>

Haben wir im Ziel des Höchstmaßes an individueller Kompetenz den Menschen als Vernunftwesen verloren (nous)? Ist der Orientierungsverlust der Gegenwart nur ein gigantisches Sich-nicht-(mehr)-Verstehen oder -verständigen-Können über oder wegen zu viel Identität als Autonomiekompetenz? Sind Sinn- und Geltungswelten der Sinngemeinde ent-rückt?

Die wohl gemeinte Individualisierung der Lehr-Lernprozesse besonders in der Schule hat hier besonderen Vor-zeigewert. Die schulische Lehr-Lernsituation „symbolisiert“ und exemplifiziert Möglichkeit und Ausmaß individueller Verfügung(-sgewalt) in Inhalt und Methode: Auswahl, Repräsentation und Kontrolle der Inhalte und Beziehungsformationen richten sich nach der Idee des Schauens und der Individualisierung qua Vereinzelung. Dies war im traditionellen Einzelunterricht auch äußerlich deutlich. Aber noch heute tragen Phasen des Gruppenunterrichts den Vor-schein von dialogischem Miteinander-Gegeneinander. Der Andere kommt als Partner genau dann 'zum Zuge', wenn er instrumentell notwendig ist; der Dialog wird genau dann geschult, wenn er situative Anwendungsweisen schult; das Thema wird dem Lernenden sowohl in seinen normativen Ansprüchen (wie Implikaten) als auch in seinem je implizierten Wahrheitsanspruch unreflektiert repräsentiert. Der Lernende nimmt es als Einzelner rezeptiv „zur Kenntnis“. Er nimmt es in seine „Wissensbestände, genauer: Informationsbestände“ auf und verliert die Perspektive seiner Ko-Autorenschaft von Sinnstiftung, weil ihm damit auch die intersubjektive Produktionsgemein-

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu: Jürgen Mittelstraß. Der Flug der Eule. Ffm 1989, S. 86.

schaft des jeweiligen Sinns nicht mehr in den „Blick“ kommt. Die methodisch okulare Perspektive des Lehren-Lernens findet ihr philosophisches Analogon in der Konzeption des methodischen Solipsismus. Die Grundfigur dieses Denkens ist eines der Kernprobleme ent-verantworteten Handelns, da (Um-)Welt Objekt des Subjekts ist, welches als Wissendes zugleich einen Verfügungsanspruch erhebt.

Dieser Vereinzelnung und Entdialogisierung korrespondiert proportional die Ausbildung subjektiver Werthaltungen, anhand derer wir in, zu und mit Welt praktisch-wertend moraladäquat zu handeln, zu entscheiden und zu begründen beanspruchen. Da wir uns über und vermittelt subjektiver Werte nicht >verständigen<, sondern je unsere Wertmaßstäbe in Anschlag bringen, gruppenspezifisch, kulturbezogen, epochenbegrenzt 'von uns aus' generalisieren und universalisieren, trifft uns jede Form von Instabilität des Anderen (sowohl Individuell-Anderen, als auch Gruppen-Anderen, als auch Wert-Anderen) besonders extrem. Eine ver-objektivierte Welt des Anderen ist wesentlich geprägt durch Stasis, durch Sosein, Bleiben, Beharren, Verharren; wenn sich diese Welt aber nach anderen als von mir vorgesehenen Verläufen (Werten) bewegt, verknüpft sich meine kognitive, moralische, emotionale Desorientierung unmittelbar mit - zuweilen aggressiver - Abwehr und erneutem, schon vielfach erprobten Rückzug auf das Private.

In dieser Hinsicht muss man resignativ summieren: Die Ent-verantwortung ist (erstens) pädagogisch auf Inhalts- und Beziehungsebene trainiert, (zweitens) sozial- wie individualpsychologisch extrinsisch wie intrinsisch motiviert und (drittens) als methodischer Solipsismus geltungsreflexiv ausgewiesen. Es zwingt sich inter-disziplinäre Forschung auf.

Das Subjektivistische verstärkt sich selbst, als es Negativerfahrungen minimalisiert und das Reich des Eigenwertes sichert.

Frage ich nun nach der Legitimation und Legitimität solcher Eigenwelten von Werten, gerate ich allerdings unweigerlich in Sinn- und Geltungsaporien nicht nur aber besonders des moralischen Handelns. Genau dann nämlich, wenn ich aufdecke, dass Werte und in sie eingeschlossen Wertbildungen, Wertansprüche, Werturteile sich selbst der Pluralität ihrer Anwender verdanken, die sich aber über Wertansprüche ausschließlich ihrem Sinn nach verständigen, um ein Miteinander-Gegeneinander-Handeln zu beginnen, zu organisieren, zu regulieren. Werte sind dementsprechend nicht Resultat, genauer: unverzichtbares Implikat des Miteinander-Gegeneinander-Handelns als vielmehr der Beginn. Religionen, Kulturgemeinschaften, Ideologien bringen dementsprechend Werte zwar hervor, deren normative Bindungskraft liegt aber ausschließlich darin, dass sich die Mitglieder der jeweiligen >Gemeinden< über die Verbindlichkeit der Inhalte bereits verständigt haben oder in einem ungebrochenen Verständigungsverhältnis mit ihnen leben und handeln. Sie entsprechen hier konstitutiven Spielregeln, die wir beliebig variieren können, situativ-strategisch, kulturell-epochal u.v.m. motiviert. Die Frage nach der Regel der Regel, die Frage nach den Bedingungen von gegenseitiger Verpflichtung bleibt hier entweder Teil der Wertvereinbarungen selbst oder affektive Grundeinstellung.

Letztlich und verschärfend kommt hinzu, dass es geradezu ein Bildungsauftrag der Schule ist, Werte zu vermitteln, ein Therapieauftrag darin besteht, zur Rehabilitation und Resozialisierung von Wertbewusstsein beizutragen, d.i. Wertidentität mit den gruppensanktionierten Werten herzustellen, und schließlich dass es ein interkulturel-

ler Integrationsauftrag ist, Werte immigrierender Anderskultureller zwecks 'Adaptionserleichterung' zu präsentieren und repräsentieren.

Der hier in Anschlag gebrachte Wertbegriff entbehrt nicht einer gewissen Ambiguität: einmal wird er individualisiert, ja subjektivistisch begrenzt, andernorts wird er kulturell entgrenzt, schließlich rückt er als Norm im Sinne eines allgemeinverbindlichen moralisch-praktisches Handeln orientierenden Regulativs in die Diskussion ein, schließlich wird er gar als Motivation zur Normbefolgung in Anschlag gebracht. Entsprechend wird Wert einmal als regulatives, einmal als konstatives Regulativ gefasst.

Werte treten in dieser vielfältigen Verwendung zumindest doppelt auf: als geronnene Werthaltungen von Gruppen oder als individualisierte, zwecks Abgrenzung von geronnenen Gruppen-werten, Werthaltungen einzelner Individuen, denen ironischerweise selbst wieder Identifikationsmerkmale zwecks äußerer Kennung und Erkennung ebenso wie innerer Selbstvergewisserung überindividuell zu Eigen sein müssen. In ihrer (über-)individualisierenden Funktion und scheinbar individuellen Inanspruchnahme korrespondieren Werte damit der Individualitätssituation. Dies lässt sich auch aus der pädagogischen und philosophischen Situation des Menschen filtrieren.

Können Werte als geronnene Werthaltungen das Subjekt, das Individuum, die Gemeinschaft überhaupt moralisch orientieren? Faktisch fraglos. Gerade Werthaltungen und Wertsysteme sind es, die wir tradieren und beispielsweise unseren Schulkanones zu Grunde legen. Wertsysteme oder ausgebildete Wertsphären (Weber) verweisen uns aus sich heraus auf Gewaltverbot, Menschenwürde, Nächstenliebe, Mitleidsgebot, präzisieren unsere Ideen von Glück und Nutzen, verweisen uns auf Postulate wie: „Nominem laede; imo omnes, quantum potes, jura“, aber auch: „Fiat justitia, peccat mundus.“<sup>1</sup> Dies sind allesamt Ausformulierungen, die als Leitideen jeweiliger ethischer Positionen, die unser moralisches Handeln im Sinne des 'Was der Tugend (>hoti<)' bestimmen. Das 'Weshalb der Tugend (>dioti<)', als Frage nach dem: Warum überhaupt moralisch sein?, als Frage der praktischen Vernunft selbst, dieses 'Weshalb' ist strikt zu trennen und zu bestimmen vom 'Was', wie bereits Schopenhauer notierte: „Wie in allen Wissenschaften sollte auch in der Ethik das hoti vom dioti deutlich unterscheiden.“ (Schopenhauer)

Vor dieser Folie orientieren uns Werte (als hoti), ohne uns zu sagen, warum wir überhaupt moralisch sein sollen, warum Verbindlichkeit eine nicht-hintergehbare Bedingung (dioti) verlangt. Werte, Werthaltungen, Wertsysteme sind Sensibilitätsmomente, die sicherlich unsere Zustände von 'Furcht und Schrecken' (Tragödienliteratur), 'Furcht und Zittern' (Kierkegaard), von 'Apokalypse und Fatalismus' (Sloterdijk), von 'Resignation und Hoffnung' provozieren, produzieren und wach halten. In Zeiten der Orientierungslosigkeit finden solch unmittelbare Orientierungshilfen sicherlich in hohem Maße Zuspuch.

Lässt sich aber so etwas wie ein Grundwert oder lassen sich gar Unterschiede deutlich machen von Grundwerten im Sinne des Schopenhauer'schen >dioti<, oder ist ein Wertpluralismus des >hoti< die angemessene Form moralisch-praktischer Orientierung und Orientiert-seins? Die Gefahr, die im Wertpluralismus lauert, ist die der Zonierung von Werten: Eurozentrismus, Katholizismus, Liberalismus, Kommunitaris-

---

<sup>1</sup> Folge den Gesetzen, gehe die Welt (auch) unter.

mus - darauf sei hier nur verwiesen! Die Gefahr eines einzelnen auszuweisenden Prinzips ist die des Dogmatismus, Terrorismus etc. Lösungen, die der Frage dadurch ausweichen, als sie sich der Form des konkreten Vollzugs von moralischem Handeln zuwenden, geraten unversehens in empiristisch-universalistische Verkürzungen sowie naturalistische Fehlschlüssigkeiten.

Ein Exkurs unter den Titeln 'Wert als moralische Kategorie' (1.), sowie 'Wertethik als normative Orientierung?' (2.) soll den Problemgehalt wertethischer Ansätze anreißen. Hierbei geht es sekundär um interne begründungstheoretische Defizite und deren Alternativen, primär um eine Anfrage an die Orientierungsfähigkeit und Orientierungsgültigkeit von Werten für moralisches Handeln.

## 1.1 Wert als moralische Kategorie

Eine Eingrenzung des Wertbegriffs könnte einer Geschichte des Begriffs von Aristoteles' 'Nikomachischer Ethik' bis Schellers 'Wertethik' Raum geben. Dies ist hier nicht möglich und sinnvoll. Vielmehr geht es ausschließlich um ein vorsichtiges intensionales Begrenzen des Begriffs.

Zunächst erweist sich Wert als ein qualitativer Begriff mit implizit aufforderndem Charakter. Sich nach Werten zu richten, sich auf sie in jeweils akuten Handlungsentcheidungssituationen kriteriologisch zu beziehen, gibt Werten orientierende Bedeutung. Motivierende Relevanz können Werte allein dann haben, wenn sie als Bestandteil von Handlungen selbst aufgefasst werden. Dies verweist resp. bindet Werte unmittelbar an Bedürfnisse resp. deren Artikulation und Befriedigung. Hier ließe sich ein erstes Moment des Wertbegriffs dergestalt selbst festmachen, als Wert nun äquivalent zu Bedürfnis gesetzt würde und Streben nach Bedürfnisbefriedigung als handlungsmotivierend fungiert. Dies wäre eine quasi materialistische Wertbestimmung im weitesten Sinne, mit der sich ein Triplet von Bedürfnis - Materialität - Wert ergibt. Sie setzt voraus, dass Bedürfnisse selbst Werte resp. werthaft sind und ihre Realisation von daher quasi biologisch-philosophisch wertvoll. Entsprechend differenziert sich die Qualität des Wertvollen je nach Ausgangssituation des Strebens nach Bedürfnisbefriedigung (bin ich satt, wird Essen weniger wertvoll sein als im Hungerzustand ...).

An dieser Stelle tritt das subjektivistische Moment im Werten und Wertorientiertsein besonders deutlich zu Tage: die Differenzierungen individuellen Bedürfnisstrebens und -befriedigens sind meist Ausdruck emotiv-individualistischer Werthaltungen und individueller Wertorientierungen z.B. vor dem individuellen Erfahrungshorizont, dem individuellen Empfinden und Befinden sowie dem Freundes- und Kulturkreis. (Diese sind selbstverständlich auch und gerade in dieser Hinsicht im Kontext kognitiv-psychologischer, ideologiekritischer, konsumsoziologischer Perspektiven zu analysieren, was aber nicht unsere Aufgabe sein kann.) Entsprechend steht das konkrete Werten in konkreten Einzelfällen immer im Kontext von individuell-kulturell ausgeprägten und entsprechend sozialisierten Werthierarchien, die sich als Sitte (Ethos) manifestiert haben und einzelne Werte in ein Feld einordnen und instrumental zueinander in Beziehung setzen (lassen); sowohl die Gesellschaft als auch das Individuum stellen eine Konjunktion zwischen materialen Gütern, Situationen

und Werten her. Die Gesellschaft signalisiert - und sozialisiert dementsprechend -, welche Werte den Einzelnen steuern; der Einzelne erwirbt im Sozialisationsprozess eine Werthierarchie dessen, was für ihn wertvoll resp. wertvoller ist.

Den Transfer von individuellen zu gesellschaftlichen Werten reflektiert Max Scheler als Überschritt intuitiver, fühlender Werterfassung überindividuelle Werte, als das sind Liebe, Gerechtigkeit, Tapferkeit etc., die als Wertkanon Thema philosophischer Reflexion hinsichtlich ihrer allgemeinen Verbindlichkeit zu einer Axiologie und Wertethik führen sollen.

Aber auch hier bleibt die Bindung an materiale Güter, resp. Gegebenheiten erhalten; dieser Gedanke führt begründungstheoretisch die Wertethik immer wieder in die Problematik einer unbegrenzten Pluralität und Relativität, den sie nur auf Kosten inhaltsleerer Werte verhindern kann, was dann aber wieder zu epoche- und kulturgebundenen inhaltlichen Wertkonflikten führen kann und muss. Dies würde dem Subjektivismus der Welt Tür und Tor öffnen.

In Peter Singers „Praktischer Ethik“ und an der Auszeichnung der Toleranz als moralisches Prinzip lässt sich die Problemsituation der Wertethik besonders deutlich markieren.

Peter Singers Auffassung grenzt sich zunächst von gängigen Wertsystemen - als das wären Sexualmoral, Deontik, Religion, Relativismus-Subjektivismus - kritisch ab: Ersteres ist ein Spezifikum menschlichen Handelns und nicht von allgemeinem Interesse, Zweites taugt für die Theorie, nicht für die Praxis, Drittes ist an einen Glaubensakt gebunden, der uns dann erst motiviert, moralisch zu sein (Belohnung durch ewige Seligkeit), Viertes verweist auf Richtiges, wenn wir mit subjektivistischer Grundhaltung den Verweis auf Vernunft und Argumentation - also moralisches Urteilen verknüpfen. An dieser Stelle setzt Singer in der Auszeichnung seiner Interessenethik an. In ihr tritt neben einen Universalisierungsaspekt (Kant, Hare) ein utilitaristischer Verantwortungsaspekt (Mill), beides in Verbindung mit einer Auszeichnung des moralisch Handelnden resp. Urteilenden als Person, welche Interessen hervorbringen kann. Neben den Interessen, die als Werte verstanden werden und dies ganz klassisch, da sie immer im Triplett von Bedürfnis - Materialität - Wert stehen, tritt Person als Wert an sich selbst auf.

Relativ simpel utilitaristisch ist Singers Konzept der Abwägung von Interessen, wie einige Zitate schnell belegen: „Wir haben im vorangehenden Kapitel gesehen, dass ich, wenn ich ein moralisches Urteil abgebe, über einen persönlichen oder partikularischen Standpunkt hinausgehen und die Interessen aller Betroffenen berücksichtigen muss. Dies bedeutet, dass wir Interessen einfach als Interessen abwägen, nicht als meine Interessen oder die Interessen der Australier oder die Interessen der Weißen. Dies verschafft uns ein grundlegendes Prinzip der Gleichheit: das Prinzip der gleichen Erwägung von Interessen.“

Das Wesentliche am Prinzip der gleichen Erwägung von Interessen besteht darin, dass wir unseren moralischen Überlegungen gleiches Gewicht geben hinsichtlich der ähnlichen Interessen all derer, die von unseren Handlungen betroffen sind. [...] Interesse ist Interesse, wessen Interesse es auch immer sein mag. [...]

Das Prinzip der gleichen Erwägung von Interessen funktioniert wie eine Waagschale: Interessen werden unparteiisch abgewogen. Echte Waagen begünstigen die Seite, auf der das Interesse stärker ist oder verschiedene Interessen sich zu einem Übergewicht

über eine kleinere Anzahl ähnlicher Interessen verbinden; aber sie nehmen keine Rücksicht darauf, wessen Interessen sie wägen.“<sup>1</sup>

Problematisch wird es, wenn er Interessen als Eigenschaften von Personen definiert und dies auch noch im Umkehrschluss 'Person als Interessenkompetenz' gegen anderes Leben abgrenzt: „Das Prinzip der gleichen Interessenerwägung verbietet es, unsere Bereitschaft, die Interessen anderer Personen zu erwägen, von ihren Fähigkeiten oder anderen Merkmalen abhängig zu machen, außer dem einen: dass sie Interessen haben. Natürlich wissen wir nicht, wohin uns die gleiche Interessenerwägung führen wird, bevor wir die Interessen der Personen kennen, und das kann entsprechend ihren Fähigkeiten und anderen Merkmalen variieren. [...]

Es sieht so aus, als wäre dies eine vertretbare Form des Prinzips, dass alle Menschen gleich sind; eine Form, die wir für die Diskussion umstrittener Fragen zum Thema Gleichheit verwenden können. Bevor wir allerdings dazu übergehen, sollte es angezeigt sein, ein wenig mehr über das Wesen des Prinzips zu sagen.

Gleiche Interessenerwägung ist ein Minimalprinzip der Gleichheit in dem Sinn, dass es nicht Gleichbehandlung diktiert. Ein relativ einfaches Beispiel: das Interesse an der Linderung körperlicher Schmerzen. Man stelle sich vor, ich treffe nach einem Erdbeben auf zwei Opfer, das eine mit zerquetschtem Bein, im Sterben begriffen, das andere mit einem verletzten Oberschenkel und leichten Schmerzen. Ich habe nur zwei Morphiumspritzen übrig. Gleiche Behandlung würde bedeuten, dass ich jeder der beiden verletzten Personen eine Injektion gebe, aber die eine Injektion würde nicht viel zur Schmerzlinderung bei der Person mit dem zerquetschtem Bein beitragen. Sie würde immer noch mehr Schmerzen leiden als das andere Opfer, und erst wenn ich ihr nach der ersten auch noch die zweite Spritze geben würde, brächte ihr das größere Erleichterung, als eine Spritze für die Person mit den geringeren Schmerzen bedeuten würde. Daher führt gleiche Interessenerwägung in dieser Situation zu etwas, das manche als ein nichtegalitäres Ergebnis betrachten mögen: zwei Morphiumspritzen für die eine Person, für die andere keine. [...]

Also kann gleiche Interessenerwägung in besonderen Fällen die Kluft zwischen zwei Personen, denen es unterschiedlich gut geht, eher noch vergrößern als verringern. Aus diesem Grund handelt es sich eher um ein minimales Prinzip der Gleichheit als um ein durchgängig egalitäres Prinzip.“<sup>2</sup>

Die hier noch „harmlosen“ Formulierungen utilitaristisch-universalistischer Interessenabwägung bekommen erschreckende Ausmaße, wenn Singer den Personbegriff eingrenzt und als werthafes Kriterium des Lebens einführt: „Hat das Leben eines rationalen und selbstbewussten Wesens einen besonderen, vom Leben bloß empfindender Wesen verschiedenen Wert?

Um diese Frage zu bejahen, kann man folgendermaßen argumentieren. Ein selbstbewusstes Wesen ist sich seiner selbst als einer distinkten Entität bewusst, mit einer Vergangenheit und Zukunft. (Dies war, wie wir uns erinnern, Lockes Kriterium für die Person.) Ein Wesen, das sich solchermaßen selbst bewusst ist, ist fähig, Wünsche hinsichtlich seiner eigenen Zukunft zu haben. So mag zum Beispiel ein Philosophieprofessor hoffen, ein Buch zu schreiben, in dem er die objektive Natur der Ethik beweist; eine Studentin mag ihr Abschlussexamen ins Auge fassen; ein Kind mag den Wunsch haben, in einem Flugzeug zu fliegen. Nimmt man einem dieser Menschen

---

<sup>1</sup> P. Singer (1984), S. 32f.

<sup>2</sup> Ebd., S. 34-37.

ohne seine Zustimmung das Leben, so durchkreuzt man damit seine Wünsche für die Zukunft. Tötet man eine Schnecke oder ein einen Tag altes Kind, so durchkreuzt man keine Wünsche dieser Art, weil Schnecken und Neugeborene unfähig sind, solche Wünsche zu haben.“<sup>1</sup> An dieser Stelle nun verbindet sich die Interessenkompetenz mit einem Präferenzutilitarismus, der ein um konsequenzialistische Überlegungen gesteigerter Regelutilitarismus ist. Präferenzen haben zu können, bedeutet Zukunft zu haben und dies reflexiv. Ein solches Wesen ist für Singer von höherem Wert als andere: „Nach dem Präferenz-Utilitarismus ist eine Handlung, die der Präferenz irgendeines Wesens entgegensteht, ohne dass diese Präferenz durch entgegengesetzte Präferenzen ausgeglichen wird, falsch. Eine Person zu töten, die es vorzieht, weiterzuleben, ist daher falsch, die übrigen Umstände als gleich bleibend vorausgesetzt. Dass die Opfer nach der Ermordung nicht mehr da sind, um sich darüber zu beklagen, dass ihre Präferenzen nicht beachtet worden sind, ist unerheblich.

Für Präferenz-Utilitaristen ist das Töten einer Person in der Regel schlimmer als das Töten eines anderen Wesens, weil ein Wesen, das sich nicht selbst als ein(e) Wesen(heit) mit einer Zukunft sehen kann, keine Präferenz hinsichtlich seiner eigenen zukünftigen Existenz haben kann.“

„... wenn das Recht auf Leben das Recht ist, weiterhin als eine distinkte Entität zu existieren, dann ist der für den Besitz des Rechts auf Leben relevante Wunsch der Wunsch, weiterhin als eine distinkte Entität zu existieren. Aber nur ein Wesen, das fähig ist, sich selbst als eine in der Zeit dauernde distinkte Entität zu begreifen, das heißt, nur eine Person könnte diesen Wunsch haben.“<sup>2</sup>

Gegen Albert Schweitzers Werthierarchie der Natur stellt Singer scharf die Werthaf-tigkeit der Person, die er dann aber auch als Exklusivkriterium des Rechts auf Leben wendet, welches nichtmenschliches Leben durchaus einschließt, als zum Beispiel Schimpansen intentional handeln.<sup>3</sup> Die Lehre von der Heiligkeit des Lebens als Wert an sich selbst, verkehrt sich in die Lehre von der Heiligkeit des personalen Lebens: „Ich legte dar, dass, wenn menschliches Leben einen speziellen Wert hat, es ihn insofern hat, als die meisten menschlichen Wesen Personen sind. Aber falls einige nichtmenschliche Lebewesen ebenfalls Personen sind, muss ihr Leben denselben Wert haben. Ob wir den speziellen Wert des Lebens menschlicher Personen auf den Präferenz-Utilitarismus gründen, oder auf das Recht auf Leben, das abgeleitet ist aus ihrer Fähigkeit, ein Weiterleben zu wünschen, oder auf den Respekt vor der Auto-nomie - diese Argumente müssen sich ebenso auf nichtmenschliche Personen an-wenden lassen. [...]

Daher sollten wir die Lehre, die das Leben von Angehörigen unserer Gattung über das Leben der Angehörigen anderer Gattungen erhebt, ablehnen. Manche Angehörigen anderer Gattungen sind Personen: manche Angehörigen unserer eigenen Gattung sind es nicht. Keine objektive Beurteilung kann dem Leben von Mitgliedern unserer Gattung, die keine Personen sind, mehr Wert verleihen als dem Leben von Mitglie-dern einer anderen Gattung, die Personen sind. Im Gegenteil gibt es, wie wir sahen, starke Gründe dafür, das Leben von Personen über das von Nichtpersonen zu stellen. So scheint es, dass etwa die Tötung eines Schimpansen schlimmer ist als die Tötung eines schwer geistesgestörten Menschen, der keine Person ist.“

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 107ff., 135, 188, 193, 207, 209.

<sup>2</sup> Ebd., S. 112ff.

<sup>3</sup> P. Singer (1984), S. 134f.

Wir sehen, wie ein unscharfer Wertbegriff in doppelter Hinsicht in problematische Argumentationssituationen führt: Begründungsreflexiv müssen wir Singer nach seiner Identifikation von Wert-Interesse-Person fragen. Es liegt hier der von Mackie zu Recht monierte metaphysisch-scheinobjektivierte Wertbegriff zu Grunde; dies sowohl in der Zuschreibung als auch im Zugeschriebenen selbst: weder die Einführung des Wertes 'Person' noch das Procedere der Einführung werden von Singer zureichend reflektiert. Stattdessen liegt hier ähnlich wie im Ansatz von Hans Jonas einerseits ein ontologisch-metaphysisches Wertkonstrukt zu Grunde, welches ontisch-ontologisch Gegebenheitsweisen als Wert mit normativer Kraft auszeichnet, so dass Singer hinter seine eigene Kritik an Religion, Relativismus und Deontik zurückfällt, andererseits ist das Procedere der Einführung des Wertes selbst nicht reflektiert, so dass es sich letztlich um eine Setzung handelt. Der je ausgewiesene Wert kann folglich weder im Begründungsprocedere Verbindlichkeit erzeugen noch im Inhalt Verbindlichkeit beanspruchen. Es ist ein subjektiver Wert, der erstens „Einsicht“ in den Wert lebenswerten Lebens als Kriterium moralischen Urteilens und zweitens „Einsicht“ in die Interessenabwägung als Procedere moralischen Urteilens voraussetzt. Eine Verpflichtung zum Handeln gemäß dieser Einsichten ergibt sich erst post hoc. Begründungsreflexiv geraten wir somit in eine Aporie, da uns der Wert als Wert und das Procedere als Procedere immer schon subjektiv-zustimmend abverlangt wird. Hier aber muss der Begründungsdiskurs erst ansetzen, um Willkür, Subjektivität und blinde Wahl zu verhindern und Verbindlichkeit universal und intersubjektiv zu erzeugen. Darüber hinaus scheint Singer sich in einem Zirkel zu verfangen, wenn er zunächst 'Interesse-haben' mit 'Werte-haben' identifiziert und dies wiederum mit 'wertvoll' oder 'überhaupt werthhaft' gleichsetzt. In diesen Zirkel lässt sich dann selbstverständlich eintragen, dass allein solche Wesen, die Interesse haben, Werte haben und formulieren können, und allein solche Wesen sind wertvoll im Sinne von schützenswert und lebenswert und Singer folgert konsequenterweise - wenn auch nicht unbedingt zustimmungswürdigerweise: „So scheint es, dass etwa die Tötung eines Schimpansen schlimmer ist als die Tötung eines schwer geistestgestörten Menschen, der keine Person ist.“<sup>1</sup>

Noch deutlicher wird die aporetische Situation einer Wertethik, wenn wir uns konkreten Werten zuwenden. Hier bietet sich der scheinbar unbestreitbare Wert 'Toleranz' besonders an<sup>2</sup>: In der Idee der Toleranz binden wir Anerkennungsverhältnisse und deren Praktizierung zugleich an humane Verhältnisse. Sinn- und Geltungsgewährung, Autonomiegewährung, Inter- und Anderskulturalität, Pluralität etc. sind zugleich intendiert und ebenso in der Idee von Toleranz impliziert wie gegenseitiger Respekt von Argumenten, Wünschen, Interessen, Bedürfnissen, Methodenvielfalt, Chancengleichheit, Selbstverwirklichung. Der Strauß der Vielfalt ließe sich fort-schreiben. Toleranz geht einher mit Relativismus als falsch verstandenem Individualismus, die Neutralität der Toleranzidee - resp. Toleranzforderung - ist eine scheinbare, eine subjektivistisch-werthafte: wäre Toleranz ein moralisch unbedingter Wert, würde er (erstens) seiner eigenen Idee widersprechen, er wäre inhaltlich dogmatisch-totalitär, (zweitens) müsste er Intoleranz tolerieren, d.h. er müsste procedural den Begründungsabbruch ebenso tolerieren wie inhaltlich das Insistieren auf Ausschluss der anderen Meinung, Kultur ... zulassen. Kurz: Reziprozität in Procedere und In-

<sup>1</sup> (Ebd.), S. 135. Die Problematik dieser Aussage ist hinlänglich diskutiert.

<sup>2</sup> Hierzu macht E. Braun (1994) einige Anmerkungen von hoher Plausibilität (S. 31ff.).



haltsanspruch könnten ausgeschlossen werden, Toleranz schlägt in sich selbst, in Anwendung ihrer selbst sozusagen, in Totalität um. Toleranz als Prinzip moralischen Handelns - als Wert - führt sich selbst ad absurdum, wenn sie nicht reziprok-intersubjektiv begründet und verpflichtend ausgewiesen wird.

Resümierend: Werte müssen offenbar als intersubjektiv-reziproke Verpflichtungen eingeführt und begründet werden, um solcherart Aporien zu verhindern. Erst dann können sie tatsächlich orientierend in dem Sinne auftreten, dass sie subjektivistisch-willkürliche Präferenzentscheidungen ausschließen. Werte wären dann aufzufassen als intersubjektiv-begründete Handlungsorientierungen konkret menschlichen Handelns und könnten zu Recht den Status von Normen für sich reklamieren.

Ulrich Steinvorth unternahm es kürzlich, Wertethik vor der Folie der eben formulierten Prämissen als Vollkommenheitsethik klassischen Typs weiterzuentwickeln.

## 1.2 Wertethik als normative Orientierung?

Zur Verteidigung der Wertethik als normative Ethik schlägt Ulrich Steinvorth in dreifacher Hinsicht eine Transformation klassischer Ethiken vor, wobei sein wertethisches Anliegen unmittelbar durch die Bewahrung des Triplets: Wert - Materialität - Bedürfnis angezeigt ist. Ziel seiner Überlegungen ist eine Vollkommenheitsethik, da allein sie verbindlich, orientierend und moralisch, ohne metaphysisch-ontologische, aber auch diskursethische Restprobleme legitimierbar sei.<sup>1</sup>

In Abgrenzung von John Finnis' Wertpluralismus und Robert Spaemanns Wertmonismus entwickelt Steinvorth sein Konzept.

Finnis' Wertpluralismus geht aus von der utilitaristischen - und uns bei Peter Singer schon begegneten - Interessenqualifizierung des Menschen resp. seiner Bedürfnisse und Motivationen. Anders als bei Peter Singer geht es aber bei Finnis' Begriff des Interesses nicht um qualifizierende Momente der Person, sondern unmittelbar um qualifizierende Momente der Werte: Etwas ist von Interesse für uns, welches einen Wert für uns hat, mit anderen Worten: „Unser Interesse ist nicht der Grund dafür, dass sein Gegenstand (also der Gegenstand des Interesses, H.B.) gut ist; sein Wert ist vielmehr der Grund dafür, dass wir an ihm interessiert sind.“<sup>2</sup>

So kann - wie Steinvorth zu Recht betont - ein Gegenstand an sich selbst es wert sein, unser Interesse zu wecken, ohne dass wir an ihm interessiert sind, und umgekehrt, können wir etwas wollen, an etwas Interesse haben, was ihm seinem Werte nach nicht zukommt. Das Dilemma, dass wir etwas zu Recht begehren, beanspruchen - also an ihm interessiert sind als Objekt unseres Wollens -, dieses Objekt es aber nicht wert ist resp. sein darf, löst Finnis ebenso wenig wie die Frage des Umgangs mit wertethisch zustimmungswürdigen Interessen an wertethisch ablehnungsbedürftigen Objekten.

Diese Begründungsschwäche resultiert wesentlich aus der schwachen Grundposition

---

<sup>1</sup> Zu den kritischen Auseinandersetzungen mit den angedeuteten Ethikkonzeptionen vgl. U. Steinvorth (1990), S. 48ff., 70ff., 81-117, 136ff.

<sup>2</sup> U. Steinvorth (1990), S. 124.

in Finnis' Wertethik. Er zeichnet so genannte Grundwerte als Grundinteressen aus und liefert eine seiner Ansicht nach vollständige Liste solcher überkultureller, überzeitlicher Grundwerte: 'Kunst, Wissenschaft, Religion, menschliches Leben, Geselligkeit und Freundschaft, Spiel, praktische Vernünftigkeit.' Neben der Vollständigkeit reklamiert er noch allgemeine Anerkennung der ausgezeichneten Werte, die allerdings noch keine moralischen Werte, wie Steinvorh betont, sind, sondern eine „allgemeine Beschreibung des Aspekts, unter dem ein bestimmtes mögliches Ziel interessiert, Verlangen, Wollen und Anstrengungen auf sich zieht und etwas Gutes ist oder als gut gilt“<sup>1</sup>. Die Kopplung von Bedürfnis- und Materialinteresse ist evident, Universalität scheint impliziert, Verbindlichkeit erzielt wohl dadurch, dass die Grundwerte unser Interesse wecken (affizieren könnte man mit Kant sagen) und damit unabhängig von uns 'gut' sind, resp. zu Recht verlangen können, dass wir unser moralisch-praktisches Handeln nach ihnen orientieren und dies in Ausrichtung auf eine einheitliche Lebensführung unter angemessener Berücksichtigung aller Grundwerte.<sup>2</sup>

Und genau hier liegt die Einbruchstelle der Wertethik Finnis'. Er kann weder die Vollständigkeit seiner Grundwerte<sup>3</sup> noch sein Postulat, immer alle Grundwerte zugleich zu berücksichtigen, begründen.

Steinvorh setzt gegen die Vollständigkeit der Liste der Grundwerte *und* dem mit ihnen verbundenen Postulat das Handlungsziel das Beispiel der „Zerstörung von Zerstörbarem“<sup>4</sup>: Zerstörung ist sowohl etwas, was >Verlangen, Wollen und Anstrengungen, mithin Interesse, auf sich zieht, als auch etwas, was für Einzelne in bestimmten Situationen >etwas Gutes ist oder als Gut gilt<. Interesse an Zerstörung bedeutet jedoch Kollision mit allen anderen Grundwerten, auf die es sich zugleich nicht reduzieren lässt.

Konkurrierende Situationen in der Realisation von Grundwerten erkennt Finnis durchaus, allerdings sieht er eine Lösung darin, dass er von positiven Pflichten spricht, die solange gegeben sind, als sie nicht als negativ für andere Grundwerte gelten: so ist Fürsorge eine positive Pflicht, die dort endet, wo ich andere schädige, um ihr nachzukommen.

Solcherart Güterabwägung setzt aber eine Werthierarchie mit entsprechenden Kriterien voraus. Diese lehnt Finnis ab, und er gerät damit zum Polytheismus der Werte, den Weber bereits markiert hatte und der moralische Verbindlichkeit letztlich auflöst.

Spaemann entwickelt seinen Wertmonismus sowohl in kritischer Auseinandersetzung zu teleologischen Naturbegriffen des Menschen als auch unter Zurückweisung einer bedürfnisfundierten Bestimmung des Menschen. Er fordert eine Transformation des Naturbegriffs, der an den Freiheitsbegriff gekoppelt sein muss. U. Steinvorh fasst die Argumentation Spaemanns in einem Zitat treffend zusammen: „... die Alternative zur Annahme eines von Natur Rechten (lautet): Rückfall in die Natur. Freiheit hat nur Wirklichkeit als erinnerte Natur, wie es nur Sinn hat, von Natur zu reden unter der Voraussetzung von Freiheit ... Naturrecht in sensu stricto impliziert ... die Forde-

---

<sup>1</sup> (Ebd.), S. 61, 123. Offensichtlich sind wir hier ganz nah an der aristotelischen Frage des Worumwillens des Handelns.

<sup>2</sup> Ebd., S. 100ff.

<sup>3</sup> Ebd., S. 126ff.

<sup>4</sup> Ebd.

nung, dass Freiheit sich zu ihren Naturbedingungen in ein ausdrückliches, sie respektierendes und kontrollierendes Verhältnis setzt. Und zwar gilt dies für die Natur als Umwelt ebenso wie für die menschliche Natur.“<sup>1</sup>

Die ergänzende Bestimmung des Menschen, sich selbst als Selbstzweck anzusehen und der Kompetenz, Sinn zu schöpfen, Sinn, der im und als Dasein des Menschen hervorgebracht werden kann, verpflichtet den Menschen, die Existenz der Menschheit zu bejahen, obwohl ich die Möglichkeit habe „Ja wie Nein“ zu sagen. Ein „Wesen, das sich selbst - nicht aus naturhafter Notwendigkeit, sondern wegen seiner möglichen Verwirklichung eines Unbedingten - als Selbstzweck anzusehen die Pflicht hat, hat auch das Recht, die Bedingungen seiner Existenz teleologisch als auf die Hervorbringung und Erhaltung dieser Existenz gerichtet zu interpretieren. Es ist dies nichts anderes als was der Gläubige seit jeher tut, wenn er alle Ereignisse, die ihn treffen, als >Fügungen< in Richtung auf seine ewige Bestimmung ansieht. Ob sie dies sind oder nicht, ist gar nicht >objektiv< auszumachen, sondern hängt von der Weise ab, wie er selbst lebt, von der Unbedingtheit des Sinns, den er selbst in seinem Dasein zu finden im Stande ist.“<sup>2</sup>

Die Entscheidung, Freiheit zu bewahren, d.h. die Existenz der Menschheit zu bejahen, bedeutet, Objekte zu wollen, die der Bewahrung dienen: indem wir Natur und Menschheit wollen, wollen wir Objekte, die Freiheit bewahren. Spaemanns wertethische Haltung liegt offen. Warum wir aber Natur und Menschen wollen sollen und *nicht nicht wollen sollen*, warum wir zur Bewahrung gefordert sind, begründet Spaemann nicht. Sein Wertmonismus bleibt insofern unverbindlich: Die Fähigkeit zur Freiheit des Neinsagens als einziger Wert blendet die Möglichkeit anderer Werte, die den Anspruch auf unser Wollen erheben, völlig aus. Mit Spaemann erlangt der Subjektivismus der Ethik damit sicherlich einen Höhepunkt.

Beide Ansätze scheitern letztlich an ihrer Unverbindlichkeit, da sie weder eine orientierende Werthierarchie noch eine interne Pflicht zur Befolgung der ausgewiesenen Werte in unserem moralisch-praktischen Handeln ausweisen können. Sie haben appellativen Charakter. Die Mängel liegen nach Steinvorth einzig in einer Vollkommenheitsethik, die im Kern den Ausweis einer Werthierarchie habe und klarstellt, „in welcher Rangfolge Handlungsweisen und Handlungsziele stehen und welche im Konfliktfall vorzuziehen sind.“ Sie behauptet, in der mehr oder weniger großen Vollkommenheit eines Zustands, einer Lebensform oder Seinsweise den Grund der Verbindlichkeit von Moralprinzipien und zugleich den Maßstab des Rangs von Willensobjekten nachweisen zu können.“<sup>3</sup>

Soll so etwas wie eine wertorientierende und wertorientierte Ethik heute noch möglich sein, so sieht Steinvorth drei Bedingungen, die eine Eigenschaft erfüllen muss, wenn sie als Maßstab der Vollkommenheit fungieren soll, als unabweisbar notwendig an: (erstens) muss der Maßstab der Vollkommenheit etwas messen, was *steigerbar* ist oder an möglichen Wollensobjekten mehr oder weniger vorkommt; *Steigerbarkeit* impliziert hierbei für Steinvorth drei Kriterien: Identität, Wirksamkeit, Rezeptivität. Wirksamkeit und Rezeptivität der Dinge entscheiden über ihre Identifizierbarkeit. Dinge *sind* insoweit nur, als sie identifizierbar sind. Sind sie in Raum und Zeit, zeigen sie ihre Identität selbst an und dies in dem Maße, wie sie auf Um-

<sup>1</sup> (Ebd.), S. 130. R. Spaemann (1983), S. 65f., 73ff.; ders./R. Löw (1991), S. 291f.

<sup>2</sup> R. Spaemann/R. Löw (1991), S. 291f.; U. Steinvorth (1990), S. 130f.

<sup>3</sup> Dies und zum folgenden: U. Steinvorth (1990), S. 139 (paraphrasiert).

welt einwirken und Umwelt „zur Förderung ihrer eigenen Wirkungsweise“ nutzen.<sup>1</sup> Wirksamkeit und Rezeptivität sind folglich Kriterien des Ranges von Identität, genauer: des je entwickelten Grades und damit Wertes des steigerbaren Seins<sup>2</sup>; hier ergibt sich die Möglichkeit einer Werthierarchie, die orientiert ist; (zweitens) muss Vollkommenheit eine Eigenschaft sein, die *bei allen Menschen in gleicher Weise* gegeben ist, so dass Moralität und Rechtsanspruch für alle Menschen in gleichem Maße und gleicher Weise gegeben sind; hier führt Steinvorth die Möglichkeit des Neinsagenkönnens (so auch Scheler) als die Eigenschaft des Menschen an, die den Menschen auszeichnet und die nicht 'mehr oder weniger', sondern nur entweder gegeben oder nicht gegeben sein kann; (drittens) muss die Eigenschaft der Vollkommenheit von *allgemeiner Art* sein, um belebte und unbelebte Natur gleichermaßen zu umfassen.

Neben dem bereits mehrfach erwähnten wertethischen Triplet haben wir hier drei 'klare und eindeutige' Kriterien: Steigerbarkeit - Universalität und Reziprozität - Allgemeinheit.

Unter Zuhilfenahme einer kritischen Abgrenzung von Hans Jonas' Zweckbegriff begründet Steinvorth einen Seinsbegriff als Grundbaustein seiner sog. Seinsethik, „in der Zweckhaftigkeit nur eine Steigerbarkeit des Seins ist, die schon toten Dingen zukommt“<sup>3</sup>. Sein fasst er als allgemeinsten Sachverhalt, kein bestimmter, „sondern der allgemeinste, nämlich dass etwas einem Ding zukommen kann“<sup>4</sup>. Dies bedeutet, Sein ist bestimmt als dasjenige, was jedem Wollensobjekt zukommen muss, und Sein ist damit - wertethisch konsequent gedacht - handlungsorientierend. Dies aber derart, dass nicht jedes Sein-können allgemeinstes Wollensobjekt sein kann, da dann das moralisch Schlechte nicht zu differenzieren wäre vom moralisch Wertvollen/Guten.

An dieser Stelle greift das Neinsagenkönnen. Das Sein (wie jeder Sachverhalt) kann als Wollensobjekt bejaht und verneint, als wirklich oder nicht wirklich gewollt werden. „Jedem möglichen Handlungsziel oder Wollensobjekt steht seine Negation als Alternative gegenüber.“<sup>5</sup> Insofern gibt es stets zugleich zwei allgemeinste Handlungsziele: Bejahung und Verneinung. Ihr Verhältnis zum Sein bestimmt über die moralische Verbindlichkeit des seinsethischen Ansatzes. „Klären wir zuerst, was es konkreter heißt, das Sein wollend zu bejahen und es zu verneinen. Bejaht man es, so urteilt man, es sei besser, dass überhaupt etwas ist, als dass nichts ist; man will, dass Dinge identifizierbar, wirksam und rezeptionsfähig sind, dass ein Sachverhalt wirklich werde oder bleibe. Dies Urteil impliziert, dass man will, dass die Dinge so wirksam und rezeptionsfähig wie möglich sind. Denn was immer an möglichem Sein wirklich sein kann, davon muss man wollen, dass es wirklich ist, wenn man das Sein bejaht. Verneint man dagegen das Sein, so will man, dass eher nichts als etwas ist; dies Urteil impliziert, dass man will, dass die Dinge so wenig wirksam und rezeptionsfähig wie möglich sind. Denn wovon immer möglich ist, dass es nicht ist, davon muss man wollen, dass es nicht ist, wenn man das Sein verneint. Die praktische Bejahung des Seins impliziert daher das Werturteil, man solle alles, was nur sein kann,

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 148.

<sup>2</sup> Fragen der Gerechtigkeit, Solidarität aber auch Liebe fallen auf dieser Ebene der Seinsreflexion natürlich vollkommen weg.

<sup>3</sup> Ebd., S. 149.

<sup>4</sup> Ebd., S. 150.

<sup>5</sup> Ebd., S. 154.

nach den Kriterien der Wirksamkeit und Rezeptionsfähigkeit fördern und verwirklichen; dies Werturteil nenne ich das *Prinzip der Förderung des Seins*. Die praktische Verneinung des Seins impliziert das Werturteil, man solle alles, wovon es nur möglich ist, daran hindern, wirksam und rezeptionsfähig zu sein. Dies Werturteil nenne ich das *Prinzip der Zerstörung des Seins*.

Hält man das Sein für den Grund der Moral, von dessen Bejahung die Bejahung der Moralprinzipien abhängt, so muss man das Prinzip der Förderung des Seins für das allgemeinste Prinzip der Moral oder des Guten halten und das Prinzip der Zerstörung des Seins für das allgemeinste Prinzip der Unmoral oder des Bösen.<sup>1</sup>

Auf moralisches Handeln übertragen, finden die Postulate des Verletzungsverbots und des Hilfegebots ihre Analogie. Das Hilfegebot postuliert in diesem Sinne etwas, was in dem Prinzip der Seinsförderung impliziert ist, das Verletzungsverbot postuliert das „Verbot, das Prinzip der Seinszerstörung auf menschliches Sein anzuwenden“ - es ist also ein indirektes oder negatives Postulat. Das Prinzip der Seinsförderung postuliert moralisch darüber hinaus den Schutz der belebten und unbelebten Natur. Dementsprechend ist ihre Förderung geboten und ihre Behinderung und/oder Zerstörung verboten, soweit Natur dem Menschen als Wollensobjekt, d.i. Objekt, zu dem er sich fördernd aber auch hindernd und zerstörend in Beziehung setzen kann, begegnet *und* soweit dies im Rahmen der Werthierarchie möglich ist. Letztlich impliziert das Prinzip der Seinsförderung das Gebot, dass Menschheit jetzt und in Zukunft sei (Jonas), als damit die spezifischen Seinsweisen von Vernunft und Freiheit sind.<sup>2</sup>

Hierbei muss Steinvoth aber in Kauf nehmen, dass Dinge und Eigenschaften selbstwertig und selbstattributiv sind, d.h. er muss eine Ontologie ansetzen.<sup>3</sup> Mit dieser ergibt sich für seinen Ansatz die geforderte Verbindlichkeit dadurch, dass dem Objekt, dem wir 'gleich' gegenüberstehen, der Wert selbst zukommt, dem wir ihm zusprechen, besser: von ihm ablesen: „Sollte das Sein der Grund der Moral sein, so kann es wegen seiner Allgemeinheit *alle* möglichen Wollensobjekte auf eine Wertordnung bringen, wegen seiner Steigerbarkeit sie in einer Wertskala ordnen und wegen seiner Negierbarkeit eine Hierarchie des Bösen wie des Guten begründen. Seine Allgemeinheit sichert, dass alle möglichen Wollensobjekte moralisch qualifizierbar sind; moralisch gut sind sie aber nur, wenn der Wollende das Sein bejaht oder seine Wirklichkeit will. [...]

Wir müssen zwischen positiven Sachverhalten unterscheiden, in denen einem Ding etwas zukommt und etwas irgendwie (möglich oder wirklich) ist, und negativen Sachverhalten, in denen etwas nicht irgendwie ist und deshalb kein Sein verwirklicht, sondern negiert ist. Das steigerbare Sein ist genauer Sein eines positiven Sachverhalts und kann an Sachverhalten, im weiten logischen Sinn von Sachverhalt verstanden, als die Qualität gelten, dass einem mehr oder weniger willkürfrei identifizierbaren Ding etwas zukommt. Seine praktische Negation ist seine Destruktion.<sup>4</sup>

Von einer solchen Werthaftigkeit lässt sich dann eine Werthierarchie dergestalt ableiten, dass es das Wollensobjekt mehr oder weniger bis hin zu Destruktion fördert resp. verhindert. Als Objekt des Wollens ist es - das Sein resp. seine Sachverhalte -

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 156.

<sup>2</sup> Ebd., S. 156f.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd., S. 154f.

zugleich orientierend wie orientiert. Eine Verneinung des Seins, wie oben angedeutet, ist rational und logisch konstruierbar, aber selbstzerstörend und damit auch zerstörend hinsichtlich der Möglichkeit der Orientierung.<sup>1</sup>

Die erklärenden Gründe der Seinsbejahung, die oben angedeutet werden und in eine Ontologie des Seins und damit eine Wertontologie münden, reichen für Steinvorth aus, um >erzwingbare< Regeln der Moral als allgemein und verbindlich zu erklären: „Sie begründen die Moral allerdings nur genau in dem Sinn, in dem den Moralprinzipien Allgemeinverbindlichkeit zukommt. Sie erweisen nämlich nur die erzwingbaren Regeln der Moral - das Verletzungsverbot im Unterschied zum Hilfegebot - als allgemeinverbindlich in dem Sinn, das sie auch gegen den Willen eines Menschen durchgesetzt werden dürfen. Die nicht erzwingbaren Regeln, die den verdienstlichen Pflichten entsprechen, sind nicht als allgemeinverbindlich nachweisbar; ihre Verbindlichkeit beruht vielmehr auf den erklärenden Gründen der Seinsbejahung, denen man sich verschließen kann, wenn man dem Interesse an Zerstörung um der Zerstörung willen folgt. Demonstrieren lässt sich jedem, der eine propositionale Sprache beherrscht, dass man auch dann, wenn man das Nichtsein dem Sein vorzieht, an der Seinszerstörung gehindert werden darf. Dass das Sein dagegen wert ist, erhalten und gefördert zu werden, lässt sich nicht ebenso allgemeinverbindlich demonstrieren“<sup>2</sup>, sondern nur einsehen, möchte man ergänzen.

Dies wäre soweit in Ordnung, wenn Steinvorth nicht zugleich ausschließt, dass es notwendige und hinreichende Bedingungen gibt, von einer Werterkenntnis, also der Auszeichnung von Werten an Objekten, die Handlungen (Befolgungen) zur Konsequenz hätten, zu Werturteilen überzugehen, weil von uns, im Sinne Steinvorths, in der Möglichkeit des Neinsagens eine solche Befolgungspflicht jederzeit unterlaufen werden kann.<sup>3</sup>

Bedenken wir noch einmal seine Argumentation: Die von ihm angeführten Gründe einer moralischen Verbindlichkeit (Steigerbarkeit, Universalität und Reziprozität, Allgemeinheit) ergeben sich als ontologische Momente des Seins selbst; durch die Integration des Neinsagens in sein System findet Steinvorth scheinbar Anschluss an intersubjektivistische-konsensorientierte Ethiken, denn den drei ontologisch-wertethischen Elementen tritt ein Verständlichkeitsaspekt zur Seite, der dergestalt orientiert, dass jeder, der die Eigenschaft des Wollensobjektes verstanden hat, zur Bejahung derselben genötigt ist, und dieser nur zum Preise der Aufgabe der Rechtfertigung selbst die Anerkennung verweigert. Die Auseinandersetzung, die zum Verstehen des Seins mit der impliziten Forderung der Anerkennung führte, folgt den Regeln der Logik der Argumentation, ist aber selbst eingebettet in die Wertontologie, die es notwendig machen soll, das Sein zu bejahen, was nur „unter der Bedingung

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 164. U. Steinvorth nutzt hier den pragmatischen Selbstwiderspruch als Widerlegungsargument: „Die erklärenden Gründe der Seinsbejahung machen ein Handeln gemäß dem Prinzip der Seinsförderung problemlos verständlich. Der erklärende Grund der Seinsverneinung schließt dagegen jeden Versuch aus, eine Ordnung von richtig und falsch einzuführen; denn er wäre konstruktiv. Die Seinsverneinung ist zwar verständlich, rational und ohne logischen Widerspruch, aber sie ist selbstdestruktiv und zerstört auch jede der Seinsverneinung entsprechende moralische Ordnung. Sie lässt dem Seinsverneiner keine Wahl als die, den Legitimationsanspruch der Seinsbejaher gelten zu lassen.“ (S. 164)

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Ebd., S. 143f.

der Zustimmung zur eigenen Zerstörung von urteilenden Wesen verworfen werden könnte“<sup>1</sup>.

Würde man dies als Begründung der Frage: Was ist Moralität, oder: Warum moralisch sein? gelten lassen, so gewinnen wir auf Grund der 'Intersubjektivität der Wollensobjekte' noch nichts für unsere Verständnisfrage als Orientierungsfrage zwischen den Menschen. Exakt hier wechselt Steinvorth das Paradigma und verweist uns auf konsensorientierte Ethiken, deren Geltungsbereiche epochal-relativistisch sind, die die Anwendungsprobleme der Vollkommenheitsethik lösen soll und durch deren Vermittlung moralische Orientierung möglich würde.<sup>2</sup>

Ein solcher Wechsel ist begründungstheoretisch wie anwendungspraktisch nicht zulässig und - wie wir sehen werden - nicht notwendig, wenn ich die Verständigungssituation selbst zum Ausgang meiner Reflexion nehme.

Die Weiterentwicklung der Wertethik zu einer Seinsethik wirft uns offenbar auf eine Ontologie zurück, wenn wir ihre Begründung reflektieren, und sie verweist uns auf Anwendungsethiken, wenn wir die Frage nach Orientierung stellen. Dementsprechend kann auch eine Seinsethik uns nicht orientieren, obwohl sie gerade in Steinvorths Konzept bereits intersubjektivistisch in ihrem Vollzug gedacht ist. Steinvorth selbst propagiert deshalb notwendigerweise eine Integration beider Fragestellungen, wobei die Seinsethik der „modernen“ Ethik - gemeint ist jede Form intersubjektivistischer Ethiken - das Fundament liefert und die „moderne“ Ethik die Anwendungsprobleme im Zentrum habe, die eine Seinsethik hat.

In doppelter Weise stoßen wir auf unseren Subjektivismusverdacht: die Entscheidung zur Bejahung des Seins ist ein ebenso subjektivistischer Akt, wie die Seinsethik darauf angewiesen ist, dass die Individuen in der Lage sind, „Prinzipien auf konkrete Situationen übereinstimmend anzuwenden“<sup>3</sup>. Solcherart Kompetenz kann ein seinsorientiertes Konzept Subjekten nur unterstellen und nicht als Ausgang der Ethik selbst nehmen. Insofern erscheint das seinsethische Konzept für Orientierungsfragen wertlos, als es zwar ein 'Reich der Werte' auszuzeichnen im Stande sein mag, deren Verbindlichkeit aber in einer Spekulation über das Sein der Dinge erst belegt werden kann und die auf Seiten des Subjekts darauf angewiesen ist, dass es moralische Intuitionen hat und anwendungsorientiert sich an Moral „wendet“.

So ist festzuhalten: Zwar kann ein seinsethisches Konzept ein 'Reich der Werte' einsichtig machen, es ist aber keinesfalls in der Lage, deren Verbindlichkeit zu erweisen, weil ein solches Konzept entweder auf eine Seinsspekulation oder auf moralische Intuition angewiesen bleibt. Weder Spekulation noch Intuition erzeugen aber intersubjektive Verbindlichkeit oder reziproke Anerkennung. Es sei denn, sie setzen eine moralische Kompetenz unisono aller Menschen voraus, welche dann entweder transzendental - als solche dann möglicherweise aus anderen Gründen fragwürdig,

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 168; vgl. auch S. 205f.

<sup>2</sup> Ebd., S. 204-206.

<sup>3</sup> Ebd., S. 205f. Entsprechend greift U. Steinvorth mit großer Zustimmung auf die in praktischer Urteilskraft verankerte 'moralische Urteilskompetenz' zurück, die Tugendhat (1993) und (1996) im Zentrum seiner Ethik entfaltet. Der quasi empirische Charakter, der Tugendhats Ansatz zu Eigen ist, korrespondiert exakt Steinvorths Interesse an moderner Ethik. Zur empirischen Grundlage der Konzeption Tugendhats und deren diskursethischer Variante vgl. J. Habermas (1996a). Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral (S. 11-64), bes. S. 28ff. (neben der Kritik an Tugendhat hier auch eine Kritik an A. Gibbard (1992), S. 33ff. (unter Bezug auf E. Tugendhat (1993) und ders. (1996)).

wir kommen bei Kant darauf zurück - oder biologistisch-evolutionär - als solche dann ohne moralische Dignität ist. Kurz: Seinsethische Konzepte sind moralisch intuitionistisch und intersubjektiv unverbindlich.

Wir finden uns an den Beginn unserer Überlegungen zurückgeworfen. Orientierung löst sich offenbar auf in vereinzelte, moralische Intuitionen, wenn Orientierung durch wert- und seinsethische Moralprinzipien fundiert und motiviert ist. Intersubjektive Werthaltung ist stets - wenn überhaupt - das Resultat von *Wertkonstrukten* - seien sie plural, monistisch oder seinsfundiert. Orientierung verlangt an fundierender Stelle Intersubjektivität, sowohl zwecks Sinn- als auch zwecks Geltungsverständigung. Dies aber fordert ein Ethikkonzept, welches im Gedanken der Intersubjektivität seinen Ausgang nimmt.

## 2. Intersubjektivität der Intersubjekte. Dialogizität als Synthese von Autonomie- und Dialogkompetenz

Intersubjektivität, Reziprozität, Sinn- und Geltungsgegenseitigkeit einerseits und Symbolwelten, Interpretationswelten, Diskurswelten andererseits sind nur einige der Schlagwörter zur gesellschaftlichen Situation der Gegenwart, mit denen 'Zeit auf den Begriff gebracht werden soll'. Kommunikative Rationalität, Handlungsrationalität, Diskurskompetenz markieren hierbei einige Spezifika des *zoon logon echon*, welches in Kommunikationswelten gedacht ist als *zoon koinon*, als solches aber verharrt es noch der philosophisch-anthropologischen Reflexion.<sup>1</sup>

Neben - genauer: inmitten von - diesen beiden Großkreisen - quasi konzentrisch von diesen umgeben -, lässt sich noch kein adäquater Begriff vom 'Subjekt' unter philosophisch-anthropologischen Aspekten ausmachen. Zu sehr wirken die neuen 'rationalitas' angeheftet, zu wenig sind sie 'die konstitutiv alles begleitenden Müssen'; vielmehr erscheinen sie lediglich als Ursache für das 'Hervorbringen von etwas', quasi rhapsodisch beigeordnet, besser: zusammengerafft. Die Postmoderne ist ein ausgezeichnetes Beispiel dafür. Interessant sind die Entwürfe von H.J. Spinner, W. Welsch u.v.m., die letztlich wieder 'Einheitsmomente' suchen, ebenso auch Jürgen Habermas, F. Lyotard u.v.m.

Der Konzentration auf >Intersubjektivität< zollte die radikalste Form der Intersubjektivitätsphilosophie - nämlich die Transzendentalpragmatik - im Kampf gegen den drohenden Verlust (Tod) des Subjektes Tribut.

Ich halte angesichts dieser Reflexionslage eine Besinnung auf die grundsätzliche Auszeichenbarkeit des Menschen als *animal rationale* für angezeigt; in ihrem Kern muss sie der notwendigen Transformation der solipsistischen Konzeption Kants einerseits sowie der entuferten Konzeption der Postmoderne andererseits gerecht werden. Eine Lösung sehe ich in einer Konzeption des Subjektes als >Intersubjekt<, welches sich als sich immer schon im, durch und mit dem A/anderen konstitutiv in-

---

<sup>1</sup> Vgl. die Ausnahme: Dietrich Böhler (1978). *Zoon logon echon - zoon koinon*. In: J. Mittelstraß/M. Riedel (Hg.). *Vernünftiges Denken*. Berlin



tersubjektiv denkt (denken muss); seine Rationalität formuliert sich als Dialog- und Autonomiekompetenz, kurz: Dialogizität.<sup>1</sup>

## 2.1 Anthropologische Hintertreppe. Der Mensch als dialogisch-diskursives Wesen

>Einzig als zoon politikon war es dem Menschen möglich, sich zum homo faber zu entwickeln.< Dieser These zollen wir empirisch stets Beifall. Einzig die Gemeinschaft der vernunft-begabten Wesen konnte sich die Welt dergestalt Untertan machen, dass sie als Gemeinschaft als imago dei - als Schöpfereinheit - auftreten kann. Die Gemeinschaft vernunft-begabter Wesen erzielte als Perlenkette (Arbeitsteilung, Sozialverteilung etc.) ein Höchstmaß an biologischer, physikalischer, physiologischer Sicherheit und Unabhängigkeit gegenüber sie gefährdender Umwelten.<sup>2</sup> Die Gemeinschaft tritt hierbei als Menge wechselseitig in Beziehung stehender Individuen auf, deren Individualität die Pluralität der Gemeinschaft erzeugt.

Wir erfahren die Leistungsstärke sowie die Anfälligkeit der Kooperationsgemeinschaft zurzeit in besonders interessanter Weise. Dem (V)Zerfall von Kultur, der Orientierungslosigkeit der civitas, der Hilflosigkeit des civilitas<sup>3</sup> korrespondiert die zunehmende Singularisierung, die selbst wiederum - außerordentlich bezeichnend - die Vervollkommnung von aufklärerischer Autonomie, also Selbst-Befreiung, Selbst-Bestimmung, Selbst-Verantwortung ist. Der Preis der Aufklärung ist neben Ausschwitz - was ihre schlimmste Folge sein sollte - völlige Ver-Einzelung. Damit aber kehrt das Individuum sich gegen sich selbst, denn es zahlt seine biologische, physiologische, physikalische Sicherheit in die Kasse der Autonomie. Der Rückzug auf sich selbst bedeutet Ent-Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft, bedeutet Ent-Sicherung sozialer Netze, bedeutet Ent-fesselung physikalischer Welt(en).

An die Stelle monologisch-monadischer Subjekte muss die Sinn- und Geltungsgemeinschaft von Ko-Subjekten treten, die immer schon Sinn und Geltungsansprüche teilen, immer schon in Sinn- und Geltungswelten leben, immer schon in wechselseitigen Beziehungen ihre Sinn- und Geltungswelten reklamieren, austauschen, variieren, die immer schon, wenn auch nicht abschließend, sich im Kontinuum des Diskurses mit ihren jeweiligen Rollen vollziehen und so Sinn- und Geltungsansprüche ihres Selbst reziprok auf Inhalts-, Symbol- und Beziehungsebene einbringen.

Anthropologisch möchte ich hier einen Vorschlag unterbreiten, der sowohl ein neues Selbst-Verständnis des Menschen als Inter-Subjekt als auch eine soziale, wie ebenso eine bildungspraktische Orientierungshilfe darstellen könnte.<sup>4</sup>

Ich möchte an dieser Stelle hierzu ein dreistufiges Konzept des Mensch-seins vorschlagen, dem sich die einzelnen anthropologisch relevanten Disziplinen wie Ethik,

---

<sup>1</sup> Näheres hierzu vgl. v. Verf.: Diskursethik - Diskursanthropologie - Diskurspädagogik. Würzburg 1998; ders., Horizonte philosophischer Anthropologie. Markt Schwaben 1999.

<sup>2</sup> Dies ist übrigens auch unter der Perspektive Evolutionärer Erkenntnistheorie ein rekonstruierbares Phänomen, vgl. E.-M. Engels (1998)

<sup>3</sup> Vgl. v. Hentig (1993); v. Verf. (1998a)

<sup>4</sup> Vgl. v. Verf. (1998a,b)

Pädagogik, Soziologie etc. zuordnen lassen und welches ich ausbauend nutzen werde, um den Grundfragen einer normativen Pädagogik weiter nachzugehen.

Vergegenwärtigen wir noch einmal die Ausgangssituation: Der Mensch vollzieht sich in intersubjektiv-reziproken Sinn- und Geltungsentwürfen, die er vorbringt - handelnd, genauer: sprechhandelnd - als Ansprüche "in" drei Welthinsichten - nämlich Außen-, Mit- und Innenwelt - mit drei differenzierten Ansprüchen - nämlich Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit (Authentizität) -, zu denen quer der Anspruch auf Verständlichkeit liegt. Dieses Hervorbringen des Menschen bezeichne ich mit Schnädelbach und Kuhlmann als Kompetenzvernunft; die Ausdifferenzierung derselben ist von Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Herbert Schnädelbach, Wolfgang Kuhlmann und Dietrich Böhler universal- resp. transzendentalpragmatisch, von Foucault, Lyotard, Derrida u.a. poststrukturalistisch, von Welsch transversal, von Spinner u.a. multifunktional unternommen worden.

In ihrer Grundhaltung lassen sich - in Reflexion auf die Vernunftkritik - drei Ebenen des Mensch-seins auszeichnen: die grundsätzliche, alle weiteren Ebenen mitdurchwirkende Vollzugsweise des Menschen ist sein sozial-intersubjektives-interpretatives In-der-Welt-sein, welches sich ausdrückt in der prinzipiellen Reziprozität und Verwiesenheit auf Verständlichkeit (als sich Verständigen-Können mit, -über, -durch). Der philosophische Terminus wäre: Dialogizität. Diese Ebene bezeichne ich als dialogisch-diskursiv, sie ist faktisch abhängig, aber begründungsreflexiv vorgängig der zweiten Ebene: der Ebene von Freiheit, Autonomie, Solidarität etc. einerseits, Lernen, Lernfähigkeit andererseits. Die beiden Aspekte Freiheit und Lernen setzen wir im Sinne eines "Als ob" immer voraus, wenn wir uns auf Welt hin entwickelnd beziehen. In diesem Beziehen erleben wir uns/a/Andere als konkrete individuelle Personen, wir erleben unseren/des a/Anderen Selbstvollzug als Selbst-sein. Es ist die Ebene des "Ist" als die dritte Ebene des Mensch-seins.

Mensch-sein ist philosophisch-anthropologisch somit bestimmbar als sozial-intersubjektives-interpretatives Vollziehen von universaler Reziprozität und Gegenseitigkeits-Verständlichkeit in differenten Geltungsformationen. Dieser Vollzug ist getragen von der kontrafaktischen Präsupposition des Vollzugs von Freiheit und Lernen ('als ob'), beide Komponenten erleben wir im konkret-individuellen Vollzug unserer selbst ("ist"). Ein Nebeneffekt der strukturellen und begründungsreflexiven Verwobenheit der Ebenen, deren Verhältnis ich vorsichtig als komplementär bezeichnen möchte, ist eine interne normative Relevanz, die sich rekonstruieren lässt als ethisches Programm konkreten Handelns (Ebene III), getragen vom Ideal des menschlichen Selbstvollzugs (Ebene I), vermittelt durch anthropologische Grenzen und Notwendigkeiten (Ebene II). Pädagogisches Handeln würde reflektiert auf Ebene II und vollzogen auf Ebene III - es wäre wesentlich eine Kompetenzentwicklungshilfe ansetzend auf Ebene III (unter Berücksichtigung aller kognitiven, ethnischen, kulturellen etc. Hinsichten), berücksichtigend und reflektierend universale Ziele und Möglichkeiten aus anthropologischer Sicht (Ebene II), die selbst wieder legitimiert werden müssen im Diskurs auf Ebene I. Da der Vollzug des Mensch-seins sinn- und geltungswürdig nur gemäß den Ideen der Ebene I ist, sind die anderen Ebenen genötigt, sich sowohl formal-verfahrenstechnisch als auch inhaltlich an Ebene I messen zu lassen und auf deren Realisierung hinzuwirken.

Diskursanthropologisch formuliert: Eine diskursanthropologische Bestimmtheit des Menschen fasst diesen als diskursiv-dialogisches Intersubjekt, welches seine genuine

Bestimmtheit als positional-exzentrisches Lebewesen im Vollzug und als Vollziehendes von Diskursen findet, in denen es seine Autonomie und Dialogizität (Reziprozität) gleichermaßen in Anschlag bringt und diese als Individuum in Formen praktischer Gewissensautonomie und theoretischer Evidenz als Vollzüge theoretischer Einsichten stets neu hervorbringt, allerdings hier immer verwiesen ist auf die komplementäre Subjekt-Kosubjekt-Relation, in der und durch die etwas als etwas mit etwas erst zum sinn- und geltungswürdigen Vortrag gebracht werden kann. Der Erziehung kommt die Aufgabe zu, die Kompetenzen von Dialog und Autonomie zu fördern.

In eben diese Richtung reflektiert neuerdings auch Marcel Niquets philosophische Anthropologie. „Diskursanthropologie klärt solche Strukturen und Präsuppositionen, die in den Diskursen jeder - diskursiv verfassten - Anthropologie, jeder Wissenschaft, jeder lebensweltlich gespeisten diskursiven Erkenntnis und Erfahrung als gültig unterstellt und vorausgesetzt werden müssen. Sie erhofft sich in dieser Perspektive einer performativen Selbstbezüglichkeit der Klärung von Diskursbedingungen in und durch einen transzendentalen Diskurs zugleich Aufschluss über anthropologisch grundlegende Sachverhalte des Erkenntniswesens Mensch, sofern Menschen als Personen und Subjekte bzw. Träger von Diskursen eine transzendental gehaltvolle Identität unweigerlich zuwächst. Eine so begriffene Diskursanthropologie steht nicht in einem Verhältnis der logischen Begründung, Fundierung oder kognitiven Rechtfertigung zu Formen anthropologischer Diskurse, die empirisch oder rekonstruktiv verfahren: Ihr Diskurs steht in einem Kontinuum mit allen anderen Diskursen einer kognitiv arbeitsteiligen Charakterisierung der grundlegenden Bestimmungen des Menschen in seinem Sosein als Mensch. Diskursanthropologie - nicht: Anthropologie des Diskurses - reklamiert auch deshalb transzendentale Stellenwert für sich, weil intuitiv einsichtig scheint, dass Diskurse (jedweder Art) nicht gegen ihre eigenen notwendigen Möglichkeits- und Wirklichkeitsbedingungen propositional verstoßen können: Sie müssen deshalb einer Disziplin logisch Raum lassen, die diese Bedingungen rekonstruiert und damit gewissermaßen propositional einholt - auch und gerade im Modus einer Untersuchung, die nicht nur Erkenntnis liefert, sondern auch den modalen Stellenwert ihrer Wahrheiten - eben als transzendental gültige, diskursiv nicht-hintergehbare Wahrheiten ans Licht zieht. Diese grundlegende Intuition scheint nicht nur plausibel zu sein, sondern in dem Verweis auf die Möglichkeit einer nicht-kantischen Transzendentale Anthropologie auch zwingend.“<sup>1</sup>

Seine Intention mit der Öffnung des Transzendentale hin zu einer Unverzichtbarkeitsbeweissführung wendet Niquet nun konsequent auf die anthropologische Fragestellung an. Unter Berücksichtigung des integriert konzipierten Doppelaspektes menschlichen Da- und Soseins, dem jede transzendente Anthropologie Rechnung tragen muss, dass nämlich jeder >Mensch< Teilnehmer oder Mitglied diskursiver Praxis ist, die immer *zugleich* gegenüber bestimmten Rationalitätsstandards transzendental abkünftig *und* lebenspraktisch fundiert ist - und in dieser Zweifelt den Menschen zugleich als diskursiv-räsonnierend und in Lebenswelten verwoben versteht -, folgert Niquet völlig zutreffend: „Der bisherige Gang der Argumentation und Rekonstruktion hat zwei Arten ‘transzendentaler’ Evidenz zur Verfügung gestellt.

---

<sup>1</sup> M. Niquet (2000), S. 78 (gem. mit K.-O. Apel, Herder-Verlag. Zitiert wird nach einem Vorabmanuskript, die Paginierung kann sich ändern, es handelt sich um Auszüge aus Kap. 7 des MS.).

Zum einen die Rekonstruktion der klassisch-kantischen Transzendentalen Anthropologie, zum anderen die - gewissermaßen das Gehlen'sche Programm einer philosophischen Anthropologie als empirischer Philosophie distanzierende - Intuition, dass eine solche Anthropologie eine Diskurs-Anthropologie je schon 'im Rücken' hat und deren Bestimmungen und Bedingungen unweigerlich in Anspruch nimmt, sofern sie überhaupt diskursiv verfasst ist - etwas, das vorausgesetzt werden kann und muss.

Zum ersteren: Das Kantische Paradigma einer Transzendentalen Anthropologie - eine erste Version einer Doppelaspekt-Anthropologie - zeichnet die 'Doppelidentität' des personalen Vernunftwesens Mensch als intelligibles- und Sinnenwesen als transzendente Bedingung der Möglichkeit der kompatibilistischen Auflösung der Freiheitsantinomie, der 'Deduktion' der Möglichkeit und Gültigkeit eines Sittengesetzes und der Begreiflichkeit des Phänomens eines (für Vernunftwesen wie Menschen) unbedingten moralischen Sollens aus. Diese Anthropologie - tief verwurzelt im Kantischen Systementwurf durch die 'Anwendung' des Transzendentalen Idealismus auf 'personale Dinge an sich' - gehört - wie könnte es anders sein - dem klassischen Paradigma des Transzendentalen an, dem Paradigma, welches das Transzendente als Ingesamt von Strukturen, Prozessen und Bedingungen einer reiner Vernunft (und formalen, reinen Sinnlichkeit) im Hinblick sowohl auf objektiv gültige Erfahrung / empirische Erkenntnis wie auch auf moralisch gültige, d.h. sollensunbedingte Bestimmungen eines freien und autonomen Willens durch 'gesetzgebende' praktische Vernunft, charakterisiert. Die diesen Begriff eines Vernunft- und Verstandes-Transzendentalen voraussetzende Anthropologie wird ja auch, wie gezeigt, ausdrücklich von einer empirischen Anthropologie 'in pragmatischer Hinsicht' unterschieden. Diskursanthropologie nun hat Grund, einen nicht-klassischen Begriff des Transzendentalen zugrundezulegen.

Dieser Begriff - ausführlichere Analysen müssen an dieser Stelle unterbleiben - ist der eines Diskurs-Transzendentalen im Sinn eines Insgesamts von Strukturen, Bedingungen und Sachverhalten, die sich im Testverfahren eines transzendentalen Diskurses als nichthintergebar erweisen lassen. Diese Feststellung geschieht, indem nachgewiesen wird, dass jeder Versuch der diskursiven Verwerfung, d.h. propositionalen Leugnung eines entsprechenden Testkandidaten, den Diskurs in einen strikt performativen Selbstwiderspruch verstrickt, indem propositional bestritten wird, was als diskursiv gültig, als Diskurs-Präsupposition, je schon unterstellt und als gültig anerkannt werden muss.<sup>1</sup>

Das Problem seines Ansatzes sehe ich - trotz der Öffnung des Transzendentalen und des Insistierens auf den integrativen Charakter des Doppelaspektes - vornehmlich in der Engführung der kategorialen Bestimmungen des Diskurssubjekts auf analytisch rekonstruierte Identitäten eines statischen Intersubjekts, d.h. unter Ausblendung des Immer-im-Vollzug-sein gerade des Intersubjektes. Mit anderen Worten: Die durch Niquet erarbeiteten Zuschreibungen des Subjekts als Diskurssubjekt fassen dieses als Intermonade und nicht in diskursiver Praxis stehendes Intersubjekt. Die Bedingungen, die Niquet ausweist, sind notwendige aber nicht hinreichende Bedingungen des von mir intendierten Diskurssubjekts. Er verliert das sich vollziehende Subjekt/Ko-Subjekt, er reduziert das Intersubjekt auf eine Intermonade.

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 77f.

Mit der vorläufig von Niquet und mir jeweils vorgeschlagenen und formulierten Bestimmung mache ich anthropologisch ernst mit der Auszeichnung der Vernunft als Kompetenz, bestimme zugleich Mensch-sein als diskursiv-dialogisches Verfasstsein und weise den klassischen - monistisch-dialogischen - Anthropologien einen neuen Ort zu. Sie explizieren nämlich m.E. die zweite Ebene des Mensch-seins, die Ebene von Freiheit und Lernfähigkeit.<sup>1</sup>

Wenn unter der Perspektive von Ebene II der Selbstvollzug des Menschen, damit seine Selbstbestimmung auf Zukunft, seine Lernfähigkeit auf Gestaltung der Zukunft hin orientiert ist, zugleich dieser Selbstvollzug gedacht ist als Konkretion der diskursiv-dialogischen Bestimmtheit des Mensch-seins, dann stellt sich anthropologisch die Frage nach möglichen "Objektivationen" dieser Ebene. Ich sehe diese abgelegt in Menschen- und Bürgerrechten und formuliert als Menschenwürdegrundsatz.

## **2.2 Die dialogisch-diskursive Grundlage des Erhebens, Rechtfertigens und Einlösens von Geltungsansprüchen: zur transzendentalpragmatischen Kritik der kommunikativ verfassten Vernunft<sup>2</sup>.**

Allein Dialogizität ermöglicht einen sinnvollen Anspruch auf Geltung, so lautet die These des Folgenden. Neben Dietrich Böhler wenden sich insbesondere Karl-Otto Apel und Wolfgang Kuhlmann<sup>3</sup> aus der Grundstellung der Transzendentalpragmatik der dialogisch-diskursiven Fundierung von Verständigungs- und Geltungsprozessen und -ansprüchen zu. Die Geltungsreflexion nimmt hierbei in der Regel ihren Ausgang von einer Transformation der Kant'schen Idee von Transzendentalphilosophie. Zunächst und im Kern geht es um die kritische Bewahrung des Anliegens der Transzendentalphilosophie, namentlich der „rational, kritisch-normativen Rekonstruktion der Leistungen unserer Vernunft“.<sup>4</sup> In diesem Verständnis von Philosophie sieht Kuhlmann den einzig aussichtsreichen Versuch „*radikaler, antidogmatischer und antiskeptischer Geltungssicherung von Erkenntnis, vorrangig zur eigentlichen Erkenntnisbemühung um die jeweilige Sache*“<sup>5</sup>, welche in der Form reflexiver Selbstvergewisserung der vernünftigen Subjektivität am kriteriologischen Leitfaden der strikt-reflexiven Unhintergebarkeitsstruktur der transzendental(pragmatisch)en Argumentation aufzuzeigen hat, 'dass und wie' gültige Erkenntnis in Philosophie und Wissenschaft möglich ist.

Hierbei kommt Kuhlmann zu einem interessanten Implikat transzendentalphilosophischer Reflexion: Vernunft als Vernunftkritik, nicht Vernunfttheorie (intentio obliqua, nicht intentio recta) impliziert *Vertrauen*, aber auch *Misstrauen*. Vertrauen in „Sinn und Möglichkeit von Selbstkontrolle der Vernunft durch reflexive Aufklärung“, aber auch „Misstrauen in den ungeprüften, naturwüchsigen Gebrauch der Vernunft“. Vertrauen wiederum „verdient die Idee der *Vorsicht*, d.i. die Idee des Willens zu Gewissheit und Sicherheit ...“, und das, was diese Idee unmittelbar impliziert: Einmal die

---

<sup>1</sup> Dazu v. Verf. (1998)

<sup>2</sup> W. Kuhlmann (1992b), S. 26; ders. (1992a); ders. (1985), S. 19-27.

<sup>3</sup> W. Kuhlmann (1992a), S. 38-63.

<sup>4</sup> Ebd., S. 9-14, 26, 83, 151-154 u.ö.

<sup>5</sup> Ebd., S. 7, 64 u.ö.

Reflexion ... Sie muss als Organ der Selbstaufklärung und Kontrolle auf ganz andere Weise vertrauenswürdig sein als die zu kritisierenden und zu kontrollierenden Vermögen ... Zum anderen die Idee, dass durch Reflexion am Ende Aufklärung, Selbstdurchsichtigkeit, Freiheit von bislang undurchschaute[m] a tergo Wirksamen und somit Selbstkontrolle des souverän gewordenen Vernunftsubjekts tatsächlich möglich wird.“<sup>1</sup> Eindeutig verbindet Kuhlmann das Interesse der Vernunftkritik an Gewissheit und Sicherheit mit dem Ziel, einer radikalen Letztbegründung<sup>2</sup> zu entsprechen. Letztbegründung heute verlangt aber zugleich einerseits Vorsicht und Misstrauen gegenüber dem reflektierenden Vernunftsubjekt, welches als Thema und Medium der Kritik bloß endliches, bedingtes Subjekt ist. Andererseits ist Vernunftkritik Ausdruck des Vertrauens in sich selbst als Thema und Medium der Selbstvergewisserung: „Hier bezieht sich die Philosophie auf die Vernunft nicht als etwas primär Endliches, Eingeschränktes, Relativierbares, sondern als auf solches, das wirkliche Einsicht erlaubt und vernünftiges freies Handeln auf Grund der erworbenen Einsicht.“<sup>3</sup>

Die Anforderung an transzendentalphilosophische Vernunftkritik wird durch diese Attribute völlig transparent: eine Reflexion, die zugleich im Dienste von Vorsicht und Misstrauen als auch Vertrauen steht und die wesentlich an Gewissheit und Sicherheit interessiert ist, kann nur eine Reflexion auf letzte, unhintergehbare Gründe sein, die in ihrer Unbestreitbarkeit zugleich kontrollierbar, besser: prüfbar bleiben muss.

Dies aber bedeutet, dass die Reflexion selbst noch einmal problematisiert und auf sich selbst angewandt werden muss. Diesen Schritt verfehlt Kant nach Meinung Kuhlmanns: „Kant, der Philosoph, der als Erster mit der Subjekt-Objekt-Differenz wirklich Ernst machte und der als der eigentliche Erfinder der philosophischen Reflexion auf das Vernunftsubjekt bzw. auf vernünftige Subjektivität gelten muss, wird in Wahrheit gleichwohl der Struktur und Bedeutung von Reflexion noch nicht gerecht: Ja, er verfehlt grundsätzlich die wesentliche Reflexivität von Erkenntnis, die für die menschliche Vernunft konstitutive reflexive Gebrochenheit und handelt sich dadurch eine ganze Reihe erheblicher Probleme ein, die sowohl seine Konzeption von (1) Erfahrung, von (2) Erkenntniskritik, wie auch (3) von praktischer Philosophie betreffen.“<sup>4</sup>

Zu überwinden ist nach Kuhlmann die theoria-Konzeption der Subjektreflexion, in der das reflektierende Subjekt selbstvergessen sich bei der Erfahrung betrachtet: „... (In diesem Sinne, H.B.) ist Erfahrung bei Kant im Grunde irreflexiv konzipiert. Erfahrung ist hier einstufig und eindimensional. Es gibt nur den Blick nach vorn auf die Sache, kein Auge auf die subjektive Praxis des Erkennens selbst, kein begleitendes Bewusstsein vom jeweils in Anspruch Genommenen, mindestens kein Bewusstsein, das jederzeit - und zwar im Rahmen der Erfahrungserkenntnis selbst - gesteigert werden könnte, ja das zeitweise die Führung übernehmen könnte.“ Dies sieht Kuhlmann analog der Problematik, dass Erfahrung bei Kant völlig ausgeblendet bleibt von dem kategorialen Rahmen, unter dem sie gemacht wird: „Es fehlt die ganze Dimension des die Erfahrungserkenntnis wesentlich begleitenden reflexiven (bestäti-

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 11f., 22f., 29, 41, 44, 83, 97, 149, 152 u.ö.

<sup>2</sup> Ebd., S. 13.

<sup>3</sup> Ebd., S. 149.

<sup>4</sup> Ebd., S. 67.

genden oder kritisch umstürzenden) Verhältnisses zu dem, was Kuhn als Paradigma zusammenfasst. Erfahrung ist hier einstufig und eindimensional ... gebunden an ein massiv materiales Apriori ..., blind für die notwendig mit ihr verbundene, verschränkte Erfahrung in der Subjekt-Subjekt-Relation.“<sup>1</sup>

In der Folge einer derartig orientierten Kritik an Kant ist das Thema der kommunikativ-reflexiven Transformation offen gelegt: Es bedarf einerseits einer Radikalisierung der Reflexion<sup>2</sup>, andererseits einer Erweiterung der Subjekt-Objekt-Relation in ein Komplementärverhältnis von Subjekt-Objekt und Subjekt-Subjekt-Relation<sup>3</sup> - hierin impliziert ist eine Reflexion auf die Schnittpunkte kognitiven Verhaltens in dieser Relation.<sup>4</sup> Die Radikalisierung der Reflexion bedeutet im Kern eine Variation der Kant'schen Antiskeptikerargumente und damit eine Neufassung der Begründungsfigur der transzendentalen Deduktion als strikte Reflexion, mit der dann synthetische Urteile a priori auch einer transformierten Transzendentalphilosophie möglich sind.<sup>5</sup>

Kuhlmann richtet sich damit u.a. gegen J. Habermas' Bedenken, dass eine starke Transzendentalphilosophie, die mit der diskursiv-kommunikativen Transformation der Transzendentalphilosophie ernst macht, schon an „Status und Sinn transzendentaler Argumente“ scheitert: „Ich will nur daran erinnern“, so Habermas, „dass bisher ein Äquivalent für so etwas wie Kants transendentale Deduktion der Verstandeskategorien fehlt - und auch nicht in Aussicht steht.“<sup>6</sup>

Hiergegen gelingt es Kuhlmann nicht nur, die strikt-reflexive Einstellung gegen die okular-reflexive als überlegen zu erweisen - ein Argument, welches auch noch gegen V. Hösles Kritik an der Reflexionsbasis der Transzendentalpragmatik zu wenden ist<sup>7</sup> -, sondern sie unmittelbar zu verknüpfen mit dem Beleg, dass und wie per strikter Reflexion ausgewiesene synthetische Urteile a priori, die Kuhlmann ganz in der Tradition Kants verstanden haben will, gleichermaßen sinnvoll, möglich und notwendig sind.<sup>8</sup>

Darüber hinaus zeigt sich die transzendentalpragmatisch transformierte Transzendentalphilosophie in der Lage, Kants synthetischen Urteilen a priori vom möglichen Vorwurf ihrer bloß hypothetischen Geltung zu einer wirklichen Letztbegründung zu verhelfen.<sup>9</sup>

Der Erweis der Gültigkeit eines synthetischen Urteils a priori ist seine sinn- und argumentationskritische Unwiderlegbarkeit, die Methode ist die strikte Reflexion und als geltungsbewährend sowie grundlegend für synthetische Urteile a priori könnte im Sinne eines transformierten Grundsatzes aller Grundsätze gelten: „Dasjenige, was wir qua sinnvoll Argumentierende in Anspruch nehmen, als wahr unterstellen, als

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 68f., dazu: S. 151 ff.; ders., (1992b), S. 58-72, 150-163 u.ö.

<sup>2</sup> Ders. (1992a), S. 21-33, 51-61; 177-183, 188-201; ders. (1992b), S. 92-149.

<sup>3</sup> Ders. (1992a), S. 100-130, 147-187; ders. (1992b), S. 26-35, 37-50, 59, 64 ff., 107-110, 116-188, 131-137.

<sup>4</sup> Ebd., S. 58-72.

<sup>5</sup> Ders. (1992a), S. 39-62, 95ff., 126f.; ders. (1992b), S. 48, 155, 169ff., 188, 200, 217-223.

<sup>6</sup> J. Habermas (1991), S. 194.

<sup>7</sup> W. Kuhlmann (1992b), S. 277f., ebenso: H. Burckhart (1991), S. 40-52, 216-221.

<sup>8</sup> W. Kuhlmann (1992a), S. 31ff., 55-61, 76f., 95ff., 176-183; ders. (1992b), S. 47, 105-163, 274-278, 281f.

<sup>9</sup> U.a. ebd., S. 275f., sowie die Beiträge in (1992a)

gültig präsupponieren müssen, das muss aus sinnkritischen Gründen vor jedem Argument und Einwand sicher sein und das heißt überhaupt oder absolut sicher sein.“<sup>1</sup> In dieser Reflexion wird nicht nur das Paradigma des Reflektierenden selbst zum Thema - selbstreflexive Reflexivität, statt irreflexive -, sondern es werden auf dieser Ebene zugleich die sinn- und geltungsnotwendigen Bedingungen des Paradigmas ausgewiesen (wie zum Beispiel unverzichtbare Präsuppositionen des jeweiligen Anspruchs auf Geltung). Auf einer zweiten Ebene werden - nun unter Fallibilismusbewehrung - die Inhalte des Paradigmas selbst zur Disposition gestellt. Diese zweite Stufe ist aber konstitutiv gebunden an die in der ersten Stufe aufgedeckten invarianten Bedingungen der Möglichkeit von sinn- und geltungshafter Erfahrung. Diese invarianten Bedingungen, so zum Beispiel das Komplementärverhältnis der Relationen Subjekt-Objekt und Subjekt-Subjekt sowie unsere prinzipielle invariante sprachliche Verfasstheit, die uns erst die Möglichkeit der reziprok dialogisch-diskursiven Sinn- und Geltungsbeanspruchung und -bewahrung ermöglichen, sind der eigentlich harte Kern der argumentationsreflexiven Bemühung einer transzendental-reflexiven Philosophie heute.<sup>2</sup>

Konsequent differenziert Kuhlmann auch die Ebenen philosophischen Denkens, welches er von Wissenschaft abhebt<sup>3</sup>: Philosophie als strikt-reflexive Letztbegründung (Philosophie 1) unterscheidet sich von einer normativ-kritisch-rekonstruktiven Philosophie (Philosophie 2), die unter Fallibilismusbewehrung stehend selbst noch einen nicht falliblen Kern voraussetzen muss, will sie überhaupt gegen den radikalen Skeptiker einen Anspruch auf Sinn und Geltung erheben; ausdrücklich ist „Philosophie I“ restringiert auf die stets progredierende Entfaltung des impliziten Wissens, welches wir vollständig voraussetzen müssen, aber vielleicht nie vollständig explizit zur Verfügung haben werden.<sup>4</sup>

Der von Peirce übernommene Gedanke des 'in the long run' impliziert nicht nur eine quasi teleologische Verwiesenheit im Rahmen moralisch qualifizablen Handelns, sondern bedeutet für die Philosophie als Transzendentalphilosophie, dass sie nicht zu so etwas wie einem abgeschlossenen System kommen kann, jedenfalls nicht auf der Letztbegründungsebene. Des Weiteren, dass sie neben dem selbstverständlichen Standard der Wahrheit weitere Implikate des Systemdenkens, nämlich Vollständigkeit bzgl. Gegenstand und Perspektiven der Gegenstandsobjektivierung, Ordnung des Sachverhaltes und seiner Elemente, Angemessenheit und Tiefe von Darstellungsmedien und Verständnis<sup>5</sup>, auch gar nicht als Argument nutzen darf. Denn strikt reflexiv ausgewiesene Argumente, sic: unverzichtbare Präsuppositionen, können nicht als Teil-Ganzes, nicht in hierarchischer Relation etc. zueinander betrachtet werden, weil dies (a) nicht mehr im Modus strikter Reflexion geschehen könnte und (b) den Status des Arguments als fallibel ausweisen würde.

Kuhlmann wendet diesen Gedanken unmittelbar auf Fallibilismus- und Holismuskonzepte der Wissenschaftstheorie an. Soweit ich als Fallibilist oder Holist auf der Ebene der rekonstruktiven Wissenschaftstheorie bleibe, geht es selbstverständlich wesentlich um Vollständigkeit und systematische Ordnung. Als rekonstruktives

---

<sup>1</sup> Ders. (1992b), S. 275; aus der Perspektive des sprachlichen Handelns: ebd., S. 25.

<sup>2</sup> U.a. Ders. (1992a), S. 29-33, 50-61, 68-78.

<sup>3</sup> Ebd., S. 188-201; ders. (1992b), S. 281-285 (vgl. unten Kap. 2.4.).

<sup>4</sup> Präzise in ders. (1992a), S. 37, Anm. 65; ebd., S. 75; ders. (1992b), S. 221ff.

<sup>5</sup> Ebd., S. 270-274.



Unternehmen steht die Erkenntnisbemühung soweit notwendig und sinnvoll unter Fallibilismusvorbehalt.

Aber jede Form radikalen Fallibilismus oder Holismus ist selbstwidersprüchlich. So betont Kuhlmann zu Recht: „Mindestens die Überzeugungen, die erforderlich sind, um den Sinn von Fallibilismus bzw. Holismus zu verstehen, Überzeugungen, die sich etwa um die Idee der Wahrheitsprüfung oder um die Idee des holistischen Abschleifens von Evidenzen untereinander zentrieren, müssen vom Fallibilismusvorbehalt - und entsprechend vom Holismusvorbehalt - ausgenommen werden. Das heißt, es muss einiges schon *vor* aller systematischen Forschungsbemühung feststehen, damit nämlich systematisch-holistische und -fallibilistische Forschung überhaupt möglich ist. Dies kann selbst nicht auf Forschung zurückgehen, und dies muss - so behaupte ich - qua Infallibles aus Philosophie I stammen, dort gerechtfertigt werden.“<sup>1</sup>

Schließlich benötigt die transzendentalpragmatische Letztbegründung die Systemidee auch nicht, da die ausgewiesenen Präsuppositionen unabhängig von ihrer Konvergenz oder Kohärenz zu anderen in absoluter Gültigkeit bleiben: „Die Behauptung, dass hier und jetzt Letztbegründung möglich ist, besagt also, dass nicht alles so miteinander zusammenhängt und insbesondere hinsichtlich der Gewissheit so voneinander abhängt, wie es der Holismus behauptet. Das Eigentümliche an den strikt reflexiven Letztbegründungsargumenten, dass sie nämlich nur zur Begründung von punktuellen Resultaten führen, verdankt sich keinem unerfreulichen Zufall, sondern ist Kehrseite ihrer Stärke. 'Divide et impera' könnte als Motto über diesem Unternehmen stehen.“<sup>2</sup>

Kuhlmann expliziert die einzelnen Schritte der Begründungskonzeption der Transzendentalpragmatik in Auseinandersetzung mit den vielfältigsten alternativen Interpretationen und kommt letztlich - über Auseinandersetzungen u.a. mit Poststrukturalismus, Philosophischer Hermeneutik, Pragmatismus, Solipsismus, Anthropozentrismus, Subjektphilosophie und Philosophie als rekonstruktiver Wissenschaft, ebenso aber an Einzelaspekten wie Bioethik, Freiheit, Verantwortung - stets auf die Position der Transzendentalpragmatik zurück, mit deren Hilfe er die transzendentalpragmatischen Implikate der jeweiligen Positionen aufdecken kann.

Hieraus entwickelt Kuhlmann die Transzendentalpragmatik allerdings zunehmend differenzierter als eine Begründungsphilosophie, mit dem Anspruch einer einheitlichen Begründungsfigur für die klassischen Themen theoretischer und praktischer Philosophie, in der wesentlich die Aspekte: Privatsprachenargument<sup>3</sup>, Doppelbeziehung der Vernunftreflexion<sup>4</sup> und Transformation der Vernunftinstanz in eine Kommunikationsgemeinschaft als soziale Dimension der Vernunft<sup>5</sup> verankert sind.

Die Strukturen der Begründungsfigur werden in strikt reflexiver Argumentation auf den radikal skeptischen Zweifler angewandt und als Letztbegründungsmomente eines nicht systematischen, abschließbaren Erweiszieles ausgewiesen.<sup>6</sup>

Reflexiv-erkenntniskritisch liegt der Kern seiner Idee der Transformation im Ausweis einer Transzendentalphilosophie, in der dialogisch-diskursiv bewährbare Er-

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 283.

<sup>2</sup> Ebd., S. 282.

<sup>3</sup> Ders. (1992a), S. 123ff., 168-172 u.ö.; ders. (1992b), S. 204, 232.

<sup>4</sup> Ders. (1992a), S. 74-77, 153f. u.ö.

<sup>5</sup> Ders. (1992b), S. 7, 33ff., 48, 51ff., 150-207.

<sup>6</sup> Ders. (1992a), S. 46-63, 177; ders. (1992b), S. 270-286.

kenntnis - Erkenntnis also, in der ein berechtigter Sinn- und Geltungsanspruch erhoben wird - fundamental gebunden ist an ein *zweistufiges, transzendental-semiotisch dreistelliges* Begründungsverfahren. Das Kommunikationssubjekt, genauer die kommunikativ-verfasste Vernunft wird als Thema und Medium des Begründungsverfahrens reflexiv hierbei noch einmal aufgebrochen und letztbegründet.<sup>1</sup> Eine solche Begründungsfigur stellt für Kuhlmann die Transzendentalpragmatik bereit.

Ihr Begründungsverfahren ist *zweistufig* insofern die Transzendentalpragmatik von einer Ebene der „formalen, für die Geltungskonstitution und auch für die fallibilistische Vorsicht zuständigen (Transzendental-)Philosophie“, die Ebene „der materialen hermeneutisch-rekonstruktiven Aneignung der Inhalte, auf der alles bloß hypothetischen Status hat“, scheidet.<sup>2</sup>

Diese Zweistufigkeit bedarf selbstverständlich der Über-setzung. Genau dies ist das Moment, an dem notwendig die *Hermeneutik* in den reflexiven Progress einfließen muss. Sie stellt das Thema und das Medium des integrativen Übergangs dar: einerseits als äußeres Medium enthält sie Fallibles, andererseits aber muss sie Thema transzendentalpragmatischer Reflexion sein - und als unverzichtbare Präsupposition begründet werden, andernfalls wäre der transzendental-apriorischen Ebene der Philosophie 1 „Empirisches beigemischt“ (Kant).

Die Hermeneutik kommt an dieser Stelle weniger wegen des unverzichtbaren Geltungsanspruchs auf Verständlichkeit ins Spiel, als vielmehr wegen ihrer Leistung, sowohl der Sache des Interpretandums als auch dem Interesse des Interpreten gerecht zu werden und dies nicht im Hinblick auf ein immer nur anders Verstehen, sondern im Hinblick auf ein zunehmend fortschreitendes Verstehen in Richtung auf eine immer zutreffender werdende sprachliche Explikation des Sachverhalts.

Hierzu muss die philosophische Hermeneutik - insbesondere die von H.G.Gadamer vorgelegte - aber geltungsreflexiv überdacht werden.<sup>3</sup>

Dieser Aufgabe muss sich Kuhlmann stellen und tut dies in ausführlicher Diskussion. Allerdings bedarf sein Ansatz, der sich zuvorderst der epistemologischen Dimension philosophischer Hermeneutik mit dem Ziel des Ausweises eines genuinen hermeneutischen Paradigmas zuwendet, m.E. einer präzisierenden Ergänzung.<sup>4</sup>

Soweit Hermeneutik die grundsätzliche Leistung des 'Ins-Spiel-Bringens' von zu bewährenden Ansprüchen betrifft, ist wie im vorherigen Kapitel sorgfältig zu scheiden zwischen dem Aspekt dialogisch-hermeneutischer Sinnexplikation und der diskursiv-pragmatischen Überprüfung der als geltungshaft ausgewiesenen Ansprüche. Dieser Doppelaspekt ist Implikat eines Gesamtprozesses, nämlich der intersubjektiven Aneignung von geltungsfähigem Sinn.

Hinsichtlich der Geltung ist hierbei aber zu trennen zwischen dem hermeneutisch-fundierten Verstehen des Geltungsanspruches des mitgeteilten oder befragten Sinns, d.i. das Feststellen der Geltungswürdigkeit - diesen Aspekt vernachlässigt Kuhlmann m.E. - einerseits, *und* der Geltungsprüfung des Sinns, d.i. seiner transzendentalpragmatisch vergewisserbaren Konsentierbarkeit andererseits.

---

<sup>1</sup> Ders. (1992a), S. 73, 76; ders. (1992b), S. 12f., 16-21, 204, 232ff.

<sup>2</sup> Paraph. ders. (1992a), S. 199.

<sup>3</sup> Ders. (1992b), S. 92-119.

<sup>4</sup> Ich komme auf diese Ergänzung wesentlich noch einmal in Kap. 2.4. zurück. Hier sei der Gedanke Kuhlmanns nur angerissen.

Die Hermeneutik expliziert den geltungsfähigen - oder m.E. besser: geltungswürdigen - Sinn. Thema der Transzendentalpragmatik ist die der Geltung selbst zu Grunde liegende invariante Struktur, wie zum Beispiel die invariante Struktur der Behauptung.

Mit anderen Worten: Hermeneutik leistet im Prozess der intersubjektiven Aneignung von geltungsfähigem Sinn die Übersetzung *und* die Auslegung von geronnenem Sinn. Lässt sich mit Gadamer, die auch von Kuhlmann hervorgehobene, intrasubjektive Reflexion auf das dialogische Übersetzen von Sinn auszeichnen, so kann gerade die Transzendentalpragmatik m.E. erweisen, dass in der Hermeneutik das Auslegende, Auseinandersetzung mit Sinn - kurz: das dialogisch-diskursive Befragen und Bewähren von Sinn - konstitutiv zur Hermeneutik gehört. Es ist dies die Dimension der Intersubjektivität, oder transzendentalpragmatisch: der Kommunikationsgemeinschaft als unbegrenzter Interpretations- und Argumentationsgemeinschaft. Sie erst aber eröffnet der Hermeneutik die Geltungsdimension.

Kuhlmann zeigt dies in seiner für das Gesamtprojekt zentralen dreischrittigen Revision der Gadamerischen Hermeneutik: (1) das Verstehen muss als konstitutives Element der gemeinsamen Bemühung um die eigentlich interessierenden Sachen gesehen werden; (2) diese kognitiven Bemühungen um die Sache implizieren selbst den Anspruch auf Geltung seitens der Interpreten; (3) dieser Anspruch auf Geltung ist kein einheitliches Moment, „sondern komplex und in sich gestuft“.<sup>1</sup> Ich gehe auf dieses Problemfeld unten noch näher ein, aber es wird schon hier klar, dass in einer derart korrigierten sinnexplikativen Funktion der Hermeneutik gleichgültig welches Thema, zu welcher Zeit von welchem Interpreten zum Gegenstand hermeneutischen Interesses gemacht wird, ein *Kern des Interpretationsprozesses invariant bleiben muss*.

Hier liegt nun eine ganz wesentliche Leistung Wolfgang Kuhlmanns, nämlich gezeigt zu haben, dass eben in diesem invarianten Kern des Verstehensprozesses, der sich explizieren lässt als zum Beispiel die Struktur des Behauptens, die Struktur des Einklagens von Richtigkeit, dass in diesem Kern Hermeneutik nicht anzutreffen ist. Ja, dass es von hier erst möglich wird, so etwas wie Hermeneutik oder rekonstruktive Wissenschaft ernsthaft zu betreiben.

In der Mitte jedes Sich-zu-Welt-in-Beziehung-Setzen ist also ein hermeneutisch freier Bestandteil vernünftiger Argumentation, d.i. eben jedes Sich-zu-Welt-in-Beziehung-Setzen als sinn- und geltungsbeanspruchender Akt, anzutreffen, der jeder Relativierung und Perspektivierung außen vor bleiben muss, da ansonsten die Verständigung selbst zusammenbrechen muss.

Dies offenbart sich genau dann, wenn man einen Opponenten „zwingt“, Gründe für seine Position anzuführen. Würden die dann angeführten Gegengründe nicht der Struktur der von Proponenten in Anschlag gebrachten Gründe entsprechen, wäre der Anspruch auf Geltung nicht nur leer, sondern Hermeneutik, die ja zunächst die Sinnexplikation der Gründe und Gegengründe zu leisten hätte, geradezu sinnlos.

Der strikt reflexive Ausweis des hier gemeinten invarianten Teils rationalen Weltverhaltens ist das Thema der Transzendentalpragmatik in Kuhlmanns Variante, die dies im Ausweis unverzichtbarer Präsuppositionen für jeden Anspruch auf Geltung leistet. Sie erweist aber, wie schon gezeigt, zugleich - in quasi anderer Richtung -

---

<sup>1</sup> Kuhlmann (1992 b), S. 133; 64-71, 116ff.; 131-134.

den bereits für hermeneutisches Bemühen konstitutiven Aspekt der Möglichkeit der Geltungswürdigkeit des Sinnexponats: ohne dass die Transzendentalpragmatik den Kern des Sinnanspruchs - nämlich geltungswürdig zu sein - als Kern ausweist, entfällt m.E. der Anspruch auf Sinn. Die Entfaltung des (jeweils genuin) geltungshaften Sinns erfolgt dann selbst wieder hermeneutisch.

Also ist Verstehen nicht mehr bloß verstehend-dialogische Objektivierung von Sinn im Sinne von Wahrheit (Gadamer), sondern Verstehen meint das Übersetzen von - und Auseinandersetzen mit vermeintlich verstandenem, tradiertem Lebensweltsinn in sinn- und geltungshaften, d.h. geltungsfähigen und geltungswürdigen Lebensweltsinn. Die hier gemeinte „hermeneutische Differenz“ (Ebeling) darf aber weder durch die Macht der Tradition als Geltungsmoment noch durch Autorität als Anerkennungsförm (Gadamer) unterlaufen werden. Das probate Mittel der Überwindung der hermeneutischen Differenz ist ein dialogisch-diskursiv verfahrenender hermeneutischer Zirkel.

Transzendental-semiotisch *dreistellig* ist der Erkenntnisprozess, insofern die linguistisch-pragmatische Wende, das Wittgenstein'sche Privatsprachenargument und die Transformation der sinnkritischen Semiosis Peirce' integrative Bestandteile der Letztbegründung sind: „Wenn ich etwas behaupte, dann sage ich (der Sprecher) mit etwas (der Proposition) etwas (Prädikat) über etwas (Referenzobjekt), und dies so, dass ich mit etwas (performativer Satz) zu etwas (Proposition) einen Geltungsanspruch (etwa der Wahrheit) erhebe (soweit Dreistelligkeit, H.B.), und zwar zunächst gegenüber der realen Kommunikationsgemeinschaft (bzw. deren Vertretern, die die gegenwärtige Gesprächssituation mitkonstituieren), dann aber auch gegenüber der idealen unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft (auf die ich Bezug nehme als die Instanz, welche, anders als die reale Kommunikationsgemeinschaft, wirklich im Stande ist, das Recht meines Geltungsanspruchs adäquat zu beurteilen) (soweit Zweistufigkeit, H.B.). Berücksichtige ich irgendeines der aufgeführten Momente nicht, dann verunglückt meine Behauptung und leistet nicht, was sie soll“<sup>1</sup>, nämlich, so ist zu ergänzen: einen reziprok sinn- und geltungswürdigen Erkenntnisanspruch.

Ganz im Sinne der linguistisch-pragmatischen Wende bildet die Sprache das systematische Fundament einer 'Transzendentalpragmatischen Kritik der kommunikativ verfassten Vernunft'. Ganz im Sinne der linguistisch-pragmatischen Wende der Philosophie im Allgemeinen, der transzendentalsemiotischen Radikalisierung der Sprachreflexion im Besonderen<sup>2</sup> lässt sich in der Idee der Sprache als ein dialogischer Verständigungsmodus (Böhler) die Grundstruktur, d.i. die in jedem sinn- und geltungskonstituierenden und -bewährenden Miteinander-Gegeneinander immer schon implizit vollzogene Dialogsituation, wie sie eben noch einmal unter Berücksichtigung von Hermeneutik und Pragmatik mit Kuhlmann nachgezeichnet wurde, einer transzendentalpragmatischen Kritik der kommunikativ verfassten Vernunft aufspüren. In der so entfalteten Sprachidee wird offensichtlich, dass es in der Sprachre-

---

<sup>1</sup> W. Kuhlmann (1985), S. 23; ders. (1992a), S. 44, in diesem Sinne auch: D. Böhler (1985), Kap. VI.

<sup>2</sup> Vgl. illustrativ: E. Braun (Hg.) (1996). Vgl. auch: J. Hennigfeld (1993); ders. (1982); G. Grewendorf/G. Meggle (Hg.) (1974) (Neuausgabe 1995); J. Simon (Hg.) (1974); T. Borsche (Hg.) (1996); sowie den bereits erwähnten breit angelegten Artikel 'Diskurs' von D. Böhler und H. Gronke, in: (1994), S. 467ff.

flexion<sup>1</sup> - in transzendental-emiologisch-kritischem Sinne - *nicht* um den Aufweis sprachempirischer dialogischer Strukturen<sup>2</sup> der Sprache geht, sondern darum, dass in jeder Sprache ein dialogischer Verständigungsmodus, ein dialogisches Verständigungsverfahren durch Verbindung von Kommunikation und Metakommunikation - Rede über Etwas und Bezugnahme zugleich auf diese Rede (ganz im Sinne der oben aufgezeigten Doppelstruktur jeder Rede) wie auf (reale oder mögliche) Gesprächspartner - *angelegt ist und angelegt sein muss*.

Immer schon eingeschlossen ist sowohl die sprachrekonstruktive These, die mit Humboldt<sup>3</sup> oder im Anschluss an ihn entfaltet werden kann<sup>4</sup>, als auch die sprachphilosophisch transzendente These, die ich bereits unter der Fragestellung von Hermeneutik und Interpretation diskutierte und die im Folgenden auf abstrakterem Niveau geltungsreflexiv vertieft und auf ihre Relevanz für die Praktische Philosophie/Ethik thematisiert wird.

Klar sein sollte, dass jede Sinn- und Geltungsgemeinde, die den Dialogprozess hermeneutisch-pragmatischer Sinnentschlüsselung und Sinnbewahrung um die transzendente Figur der Doppelstruktur von Kommunikation und Metakommunikation, von Performatio und Proposition, von Redebeitrag und Argumentieren (und damit sich gegenseitig zur Dialogbereitschaft anerkennen müssen) *unterbietet*, ihrerseits nicht mehr in der Lage ist, argumentativ(e) Dialogbeiträge vorzubringen, resp. von anderen als Dialogpartner überhaupt erst verstanden werden zu können. Denn erst im (fraglos meist impliziten) Wissen und Anwenden der Doppelstruktur der Rede in obigem Sinne bin ich in der Lage, meinen Dialogbeitrag als geltungswürdig hervorzu-*bringen und zu thematisieren*. Der Sprache ist diese Doppelstruktur (selbstreflexiv) zu Eigen und hier setzt die Idee der Sprache im Sinne der Transzendentalpragmatik m.E. zu Recht an.

Sowohl in den Prozess des Verständigens über - und mit - ist diese Idee (Struktur) der Sprache eingeschrieben, als sie auch nichthintergehbare Moment der Geltungsprüfung ist. Auf die Verwobenheit beider Prozesse möchte ich hier nur in einem Exkurs eingehen.

Nun haben nicht nur Humboldt, Wittgenstein, Heidegger und Gadamer, sondern auch Apel, Böhler, Kuhlmann u.a. Sprache in dieser Hinsicht als ein besonderes Thema philosophischer Reflexion bezeichnet: Sie ist Thema *und* Medium der Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit sinnhafter Äußerungen in, zu und mit Welt. Dialogreflexiv belehrt über die Unumgänglichkeit einer dialogisch-diskursiven Hermeneutik und Interpretation müssen wir uns hier fraglos noch der *Sprache als dem ausgezeichneten Medium des Verständigungsprozesses* zuwenden, um sie auf ihre mögliche dialogisch-diskursive Strukturiertheit zu prüfen, und wir sollten es an dieser Stelle vorsichtig zunächst noch einmal mit Martin Heidegger halten: „Statt die Sprache als dieses oder jenes zu erklären und so von der Sprache wegzuflüchten, möchte der Weg zu ihr die Sprache als Sprache erfahren lassen.“<sup>5</sup> Dem-

---

<sup>1</sup> Vgl. v. Verf. (1991).

<sup>2</sup> Möglicherweise noch im Sinne komparativer inter- oder intralinguistischer Zugänge (beispielsweise D. Wunderlichs Sprechaktanalysen).

<sup>3</sup> Vgl. den Sammelband: J. Trabant (Hg.) (1995), ders. (Hg.) (1985); ders. (1986); ders. (1990). D. Böhler (1991b).

<sup>4</sup> Vgl. v. Verf. (1994e); E. Braun (Hg.) (1996), S. 27ff., 177-188.

<sup>5</sup> M. Heidegger (1979), S. 250.

nach verlassen wir jeglichen Weg, Sprache als „Wesen“ oder das „Wesen“ der Sprache in etwas anderem als der Sprache zu suchen. Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen, mutet als strikt reflexiver Grundzug in der Heideggerschen Sprachreflexion an.<sup>1</sup>

„Wir achten“, so formuliert Heidegger den Reflexionsmodus, „jetzt nur darauf, was alles, und zwar immer schon und nach demselben Maß, ob beachtet oder nicht, im Sprechen mitspricht“<sup>2</sup>, denn wenn wir bei der Sprache anfragen, dann muss sie uns selbst schon „zugesprochen“ sein. „Anfrage und Nachfrage brauchen hier und überall im Voraus den Zuspruch dessen, was sie fragend angehen, dem sie fragend nachgehen. Jeder Ansatz jeder Frage hält sich schon innerhalb der Zusage dessen auf, was in Frage gestellt wird.“<sup>3</sup>

Dialogreflexiv formuliert, müsste dieses wohl etwa so lauten: Im Vollzug des sinn- und geltungshaften Bezugs auf Welt, der allein qua Argumentation sinnvoll ist, setzen wir jene Bedingungen voraus, die wir im Fortschreiten unseres Wissens um die Argumentationsstrukturen sukzessive entfalten und dann explizit zur Verfügung haben, die wir aber immer schon vollständig kontrafaktisch als ideale Bedingungen der Argumentation akzeptiert haben müssen, da ansonsten der Sinn von Sinnanspruch, die Geltung von Geltungsanspruch uneinholbar sinnlos bleibt oder anders formuliert: Da ansonsten Sinn- und Geltungsansprüche uneinholbar sinn- und geltungslos bleiben.

Hierbei vollzieht sich das Argumentieren immer in der Gemeinschaft der möglichen Argumentierenden, deren Mitglieder sich im Argumentieren - und *erst* im Argumentieren - sinn- und geltungshaft aufeinander beziehen. Hierin deutet sich die eminent normative Dimension der Argumentation bereits an.

Der Bezug - mit Heidegger: der Sprechenden, die als Sprache erst sich selbst haben - dialogreflexiv: der Argumentierenden - bestimmt als konstitutiver Bezug die Subjekt-Subjekt-Relation, in der wir uns verstehend sinnhaft, geltungswürdig auf die Objektdimension erklärend beziehen können. Dies ist bereits gezeigt worden.

Die Umgehung oder Verhinderung der Argumentation, genauer der Argumentationsgemeinschaft, wäre eine Verletzung der Argumentierenden selbst. Sie stände im Widerspruch zu der den Kommunikationssubjekten als Argumentierenden gestellten Aufgabe der sinn- und geltungshaften Konstitution und Begründung von Sinn und Geltung selbst. Die dialogreflexive Transzendentalpragmatik revidiert hier das letztlich bloß ontologische Sprachkonzept Heideggers, der Sprache als das Haus des Seins zwar an fundierender Stelle der Seinskonstitution einführt, aber letztlich nur als ontologisches Substitut des Seins begründet: „Erst wo das Wort gefunden ist ..., ist das Ding ein Ding. So erst ist es. Demnach müssen wir betonen: kein Ding ist, wo das Wort, d.h. der Name fehlt. Das Wort verschafft dem Ding erst das Sein.“<sup>4</sup> Die geltungskonstitutive und -begründbare Dimension der Sprache wird hier einzig hypostasierend eingeholt. Hierdurch wird aber die gesamte Dimension der intersubjektiv-selbstreflexiven Doppelstruktur der Sprache übersehen und der transzendente Ausweis der Sprache nicht erreicht.

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 175, 180, 250 ff.

<sup>2</sup> Ebd., S. 250.

<sup>3</sup> Ebd., S. 175.

<sup>4</sup> M. Heidegger (1979), S. 164; ebenso S. 250-256.

Es wird übersehen, dass der Sprechende qua Sprache etwas als etwas und dies selbst-reflexiv in einer bestimmten performativen Einstellung gegenüber sich und anderen in allen möglichen Bezügen zur Welt gegenüber prinzipiell jedermann geltungskritisch äußert. Sprache ist so weder bloßes Bezeichnungszeichen, noch ist sie ontologisches Wesen. Sie ist in der oben beschriebenen Form kommunikatives Handeln. Ihre wesentlich geltungshafte Vollzugsform ist der Diskurs, in dem das Recht aller möglichen Geltungsansprüche - auch die seiner selbst - kritisch entfaltet und geprüft wird und in dem von der realen Kommunikationsgemeinschaft aus unter handlungsentlasteten, idealen Bedingungen das Recht problematisierter Geltungsansprüche zu sinn- und geltungshaft eingebrachten Äußerungen geprüft wird.

Als Vollzugsform des Diskurses bestimmt sich Sprache als eine vom Menschen erst zu be-gründende Metainstitution, die ihrer Struktur nach prinzipiell selbstreflexiv, dialogisch und zugleich Handlung ist, wie sich zum Beispiel in der Doppelstruktur des „Ich behaupte gegenüber jedermann, dass ...“ zeigt.

Sie ist als öffentlich-zeichenhaftes, kontrollierbar-zeichenhaftes und regelhaft-zeichenhaftes Medium in dreifacher Hinsicht die Bedingung der Möglichkeit der Trichotomie von Weltbezügen (im Sinne ihrer - je unterschiedlichen - intersubjektiven Sinnkonstitution und ihrer - je spezifischen - universalen Geltung): Sie ist Bedingung der Möglichkeit reflexiv subjektiven Ausdrucks von Intentionen und Gefühlen, mithin meiner subjektiven Innenwelt, sie ist Bedingung der Möglichkeit reflexiv kommunikativer Appelle an die Mitwelt im Sinne des Stellens von Geltungsansprüchen und sie ist Bedingung der Möglichkeit reflexiv außenweltbezogener Repräsentationen.

Sprache liegt somit als solche in jeglicher Sinnstiftung und -findung ebenso Geltungsbeanspruchung und -bewahrung als geschichtlich-pragmatische und dialogisch-diskursive Vollzugsform vor. Sie ist nichthintergebares Konstituens der Sinnverständigung und -bewahrung. In ihrer selbstreflexiven, performativ-propositionalen Doppelstruktur erweist sie sich als dialogisch-diskursiv und ist qua Argumentation immer schon ausgezeichnetes Medium dialogisch-diskursiver *Verständigung über - und Prüfung von Sinn- und Geltungsansprüchen* begründet.

Sprache erst gibt Sinnansprüchen und deren Interpretation sowie Geltungsansprüchen und deren Prüfung ihre Existenz. Als dialogisch-diskursiv Verfasste erweist Sprache sich als ausgezeichnetes Medium beider Prozesse.<sup>1</sup>

In dem von mir hier intendierten Sinne hat besonders Wolfgang Kuhlmann in jüngster Zeit die Idee der Sprache diskutiert. Eine kritische Auseinandersetzung mit seinem Konzept soll die bei mir zu Grunde liegende Idee der Sprache noch einmal verdeutlichen und auf die noch spezifisch zu entfaltende Perspektive ihres normativen Gehaltes hin vorbereiten. Sprache - genauer die Idee der Sprache - liegt hierbei darin, dass sie ein Kandidat unverzichtbarer, nichthintergebarerer Präsuppositionen des dialogisch-diskursiven Mensch-seins - speziell seiner Verständigungssituation, die im Vorigen entfaltet wurde - ist und als solche sowohl in anthropologischer als auch in verständigungs- und handlungsorientierender Hinsicht in der Situation des Menschen als dialogisch-diskursives animal rationale angelegt ist.

Wenn Kuhlmann - selbstverständlicherweise - zwischen empirisch-konventionalisierten Sprachsystemen und einer invarianten Sprachstruktur unserer Vernunft unter-

---

<sup>1</sup> Vgl. u.a. D. Böhler (1995), S. 157ff.; ebenso v. Verf. (1991).

scheidet, so vermeidet dies im Kontext einer argumentationsreflexiven Transzendentalphilosophie den mancherorts erhobenen Vorwurf einer Hypostasierung der Sprache.<sup>1</sup>

Nicht eindeutig ist bei Kuhlmann allerdings das Verhältnis von transzendental-kritisch gefasster Sprachvernunft und Argumentation: einerseits bezeichnet er mancherorts die Kommunikationsgemeinschaft als Bedingung der Verwendung von Sprache<sup>2</sup>, andererseits bleibt die Sprache *fundamentum inconcussum*: Vernunft ist Sprache<sup>3</sup>, Sprache ist der Angelpunkt, an dem die Transformation Kants insbesondere hinsichtlich der Reflexivitätsproblematik und damit auch die Probleme von Begründung und Letztbegründung virulent werden.<sup>4</sup>

Wolfgang Kuhlmann könnte hier allerdings darauf verweisen, dass die Idee der transzendentalpragmatischen Letztbegründung gerade nicht den Anspruch auf den Ausweis *eines* letztbegründeten Elementes erhebt, dass es ihr vielmehr darum geht, in strikter Reflexion umfänglich, zunehmend die gleichursprünglichen, unverzichtbaren Elemente jeder vernünftigen Handlungssituation, deren Kern die Argumentationssituation ist, aufzudecken.<sup>5</sup> Als solche unverzichtbaren, gleichursprünglichen Momente wären dann Kommunikation und Sprache auszuweisen.

Gerade in Sprache sind m.E. aber *nicht nur* die Elemente einer transzendentalreflexiven Vernunft(kritik) genuin angelegt, *vielmehr* sind über die architektonischen Bausteine hinaus, systematische Probleme von Hermeneutik und Ethik durch die Sprachidee entscheidend vorwärts zu bringen, wie W. Kuhlmann in drei Hinsichten überzeugend dargetan hat: erstens kann Kuhlmann zeigen, dass und wie mit der Konzeption der reflexiven Gebrochenheit, die sich in der performativ-propositionalen Doppelstruktur jeder sprachlichen Äußerung präzise zeigt, das Selbstreflexivitätsproblem positiv überwunden werden kann, denn Sprache erweist sich zugleich als Thema und Medium; zweitens kann der mit der Performation gegebene reflexive, zweistufige Bezug von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft, durch den wiederum erst der Anspruch auf Sinn- und Geltungshaftigkeit begründbar erhoben und einsehbar gemacht werden kann, als genuine Leistung unserer sprachlich verfassten Vernunft ausgewiesen werden; drittens lässt sich von der Sprachidee aus die Universalität und Normativität, möglicherweise Transzendentalität der Diskursituation entfalten.

Anders formuliert: Die kommunikativ verfasste Vernunft lässt sich wesentlich an der Doppelstruktur jeder sinn- und geltungshaften Äußerung festmachen. In der Doppelstruktur terminieren reflexive Gebrochenheit der sprachlichen Vernunft, sowie zweistufig, dreistellige Intersubjektivität und jeweiliger Vollzug des Komplementärverhältnisses von Subjekt-Subjekt (Performation) und Subjekt-Objekt (Proposition).

Indem die Doppelstruktur der Sprache<sup>6</sup> als die grundlegende, invariante Struktur des allein vernünftigen, d.h. dialogisch-diskursiv reziproken und damit zugleich normativ gehaltvollen Sinn- und Geltungsbeanspruchens und -bewährens ausweisbar ist, kann die kommunikativ verfasste Vernunft letztendlich als die ausgezeichnete Mög-

---

<sup>1</sup> W. Kuhlmann (1992a), S. 72f., 123ff., 168-173; ders. (1992b), S. 9-91, bes. 14-36, 54-71.

<sup>2</sup> Ders. (1992a), S. 125; II: 14ff.

<sup>3</sup> Ders. (1992b), S. 16ff.

<sup>4</sup> Dazu unten Kap. 2.4.2.

<sup>5</sup> Vgl. unten Kap. 2.4.2.

<sup>6</sup> Kuhlmann (1992b), S. 9-50, bes. 25ff.



lichkeit gesehen werden, Kants Ziel einer Einheit der theoretischen und praktischen transzendentalreflexiven Kritiken zu erreichen.

Meines Erachtens kulminiert diese Möglichkeit in der Auszeichnung des „*Grundmodells sprachlichen Handelns*“, in dem Intersubjektivität, Erkenntnis, Argumentation und zweistufig-teleologische Kommunikationsgemeinschaft in einem Prinzip vereint sind: „A und B verständigen sich mit Hilfe einer realen Sprache über etwas in der Welt, erheben dabei Geltungsansprüche und antworten mit Ja-Nein-Stellungnahmen darauf, verweisen mit diesen Geltungsansprüchen auf den Diskurs als die ausgezeichnete Form sprachlichen Handelns, in der über das Recht der Geltungsansprüche (an denen nach dem Modell ja alles hängt) entschieden werden kann, und verstehen und behandeln dabei einander unvermeidlich sowohl als Mitglieder einer realen wie auch zugleich als Repräsentanten einer idealen Kommunikationsgemeinschaft.“<sup>1</sup>

### 2.3 Die Normativität des Verständigungsmodus als Grundlage jeder sinn- und geltungswürdigen Sprache

Reflektiert man im zuletzt angedeuteten Sinne auf die intersubjektiv-sprachliche Struktur unseres Selbst- und Weltverhaltens (Innen-, Außen-, Mitwelt), so erübrigen sich nicht nur sämtliche dogmatische, irrationale Instanzen einer Entscheidung zur Vernunft oder die Annahme eines Sittengesetzes in mir, sondern in der selbstbezüglichen, strikten - und trotzdem, wie W. Kuhlmann und D. Böhler überzeugend nachgewiesen haben, synthetisch apriorischen - Aufdeckung<sup>2</sup> der sprachlichen Bedingtheit des Weltverhaltens entfalte ich zugleich die Doppeltheit der grundsätzlich intersubjektiv-sprachlichen Bezogenheit jeglichen rationalen Weltverhaltens: einerseits als dialogisch-reziproke Sinnermittlung, andererseits als diskursiv-reziproke Geltungsbewahrung.

Beide Momente sind immanente, präsuppositionale Strukturmerkmale der Sprache selbst und zu deren unhintergebar notwendigen Verwendung<sup>3</sup>, genau dann, wenn ich mich rational, d.h. sinn- und geltungswürdig zu Welt verhalten will, konstitutiv verpflichtend. Der Vollzug von Sprache ist damit rational dann - und nur dann -, wenn er dialogisch-diskursiv ist. Der dialogische Verständigungsmodus ist normativ. Denn wenn wir von den in jeder realen Argumentationssituation „schlechthin notwendigen und allgemeinen“, mithin apriorisch-transzendentalen Bedingungen sprechen, sprechen wir unserer rationalen Argumentationssituation, d.h. jeder Situation, in der wir mit Gründen Geltung beanspruchen, aus sprachreflexiver Sicht zwei Implikate zu: *Erstens* sind wir in der Geltungserhebung konkreten Sinns auf die geschichtlich pragmatische Situation der dialogischen Sinnverständigung mit den Mitteln der konventionellen Sprache, des tradierten Sinns sowie mit den bewährten Explanationsmustern ebenso angewiesen wie auf die Bewährung beanspruchten Sinns in einer dialogisch pragmatischen Dimension, in der „die unbegrenzte, ideale

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 25.

<sup>2</sup> Zur hier angedeuteten transzendentalen Reflexionsfigur vgl. W. Kuhlmann, in: Philosophie und Begründung (1987), S. 109ff.; H. Burckhart (1991); ders. mit C. Reiners (1992); sowie oben Kap. 2.1f.

<sup>3</sup> Ich recurriere hier auf Wittgensteins 'Philosophische Untersuchungen'.

Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft als Beurteilungsinstanz für die Richtigkeit des Verstehens und die Gültigkeit der Argumentation“ prozessual-regulative Kraft hat. Diese immanente Verschränkung bedeutet aber andererseits *zweitens*, dass wir mit der Geltungserhebung konkreten Sinns zugleich die Verpflichtung zur konsensfähigen Anspruchs begründung gegenüber der idealen Kommunikationsgemeinschaft und d.h. gegenüber potenziell jedermann anerkannt haben, andernfalls ist bereits die Geltungserhebung sinnlos.<sup>1</sup> *Insofern haben wir im Verständigungsmodus, der jeder Sprache (resp. Idee derselben) eingeschrieben ist, soll sie denn argumentativ-kommunikativ sein und nicht sinnlos, Normativität insofern abgelegt, als der Verständigungsmodus aus sich heraus Dialogizität einragt.*

Das transzendental-pragmatische Begründungskriterium ist hier der performative Selbstwiderspruch, der sich genau dann einstellt, wenn ich im explizierbaren performativen Teil einer Stellungnahme zu, in, über Welt, Subjekte, mich selbst, Etwas in Anspruch bringe (qua Behauptung, Deklaration, Versprechen, Stellungnahme etc.), was ich im propositionalen Teil widerrufe (ich behaupte konsensfähig, dass ich nicht argumentiere u.v.m.).<sup>2</sup>

Insofern liegt in der dialogisch-diskursiven Struktur der Sprache nicht nur die normative Dimension der Reziprozität von Sinnermittlung und Geltungsbeanspruchung, sondern zugleich die Verpflichtung zur Argumentation als unverzichtbares Verfahren von Geltungsbewährung; dies in allen drei möglichen Geltungsdimensionen des Sich-zu-Welt-Verhaltens, mithin der Richtigkeit, Wahrheit und Wahrhaftigkeit, denen die Verständlichkeit als vierte Dimension gleichsam innewohnt.

Das allein sprachlich mögliche und sinnvolle Verfahren der reziprok-dialogischen Sinnermittlung und insbesondere der reziprok-argumentativen Geltungsprüfung vollzieht insofern die Normativität der Sprache, denn ihre reziprok-dialogische, argumentativ-reziprok-diskursive, sinn- und geltungshafte Struktur, die sich erst durch die semiotische Transformation und die transzendentalhermeneutisch und -pragmatische Reflexion als unhintergebar - und sowohl nicht sinnvoll verletzbar als auch für rationales Verhalten verpflichtend - aufdecken ließ, konkretisiert sich als Dialog und Diskurs.

Der Diskurs impliziert hierbei die dialogische Prüfung der Geltungswürdigkeit des Verstandenen, und es soll im Folgenden abschließend der Verständigungsmodus und damit das ausgezeichnete Element der Normativität der Sprache in allen Bereichen rationalen Weltverhaltens als Konkretisierung der präsuppositional in Sprache eingebetteten Normativität ausgewiesen werden.

Zunächst sei vor dem Hintergrund der vorangehenden Abschnitte noch einmal eine erläuternde Anmerkung zum Problem der Diskursivität, d.h. der reziproken, argumentativen Geltungsprüfung der sog. universalen Geltungsansprüche erlaubt<sup>3</sup>: Wie bereits erwähnt, tritt der Geltungsanspruch auf Verständlichkeit immer nur - aber notwendig immer auch - implizit auf. Er ist dialogisch, mithin reziprok und intersubjektiv, denn er sichert die Verständlichkeit, d.h. Verständigungsorientiertheit (Habermas) der Sinn- und Geltungsäußerung, aber er ist nicht diskursiv. Es ist der An-

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu: D. Böhler (1985), S. 362, sowie 363-380; W. Kuhlmann (1985), S. 23f., 73f.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu: W. Kuhlmann (1985) und (1992a-c).

<sup>3</sup> Vgl. im näheren: J. Habermas (1976) und (1989), dort bes. S. 354ff., 406ff., 433ff., 438ff.; ders. (1981), Bd. I, S. 367-452, bes. S. 410-426; ders. (1988), S. 105-149.

spruch auf die Intersubjektivität jeder Rede, für Habermas der „redespezifische Geltungsanspruch“, der sprachimmanent ist.<sup>1</sup>

Dies ist nicht zu verwechseln mit dem Problem der Verstehbarkeit, die der Bereich des reflexiv-dialogischen Verstehensprozesses ist und diskursiv-reflexiv beurteilt werden kann und muss. In dieser Hinsicht ist der Bereich des Verstehbaren natürlich diskursiv einlösbar.<sup>2</sup>

Ganz anders verhält es sich mit den Geltungsansprüchen gegen äußere Natur - mithin Objektivität -, Gesellschaft - mithin Normativität -, innere Natur - mithin Subjektivität -, als kognitiv-konstative Darstellung von Sachverhalten, als interaktiv-regulative Herstellung von interpersonalen Beziehungen, als expressiv-repräsentativer Ausdruck von subjektiven Erlebnissen.<sup>3</sup>

Über die diskursive Einlösung des Wahrheits- und Richtigkeitsanspruchs besteht, soweit ich es überschaue, im Rahmen diskursiver Sprachvernunft keinerlei Dissens; so kann Böhler nur zugestimmt werden, wenn er betont<sup>4</sup>: „Gleichviel aber, worüber Aussagen gemacht, über die Argumentation oder die (argumentationsexterne) Welt - immer werden die Argumente getragen von dem dialogförmigen, nämlich vollreziproken Anerkennungs- und Verpflichtungsverhältnis der Argumentationsgemeinschaft. Es verpflichtet den Argumentierenden auf die Rolle des Argumentationspartners und hat in diesem Sinne normative Kraft. Im Unterschied zu konkreten Institutionen enthält es keine Handlungsnormen, deren Geltung von einem Zustimmungsakts ihrer Mitglieder abhängt, sondern Meta-Normen, die a priori gültig sind, weil sie als notwendige Bedingungen sinnvollen Argumentierens nicht sinnvoll bestritten werden können.“

Nicht ganz so eindeutig ist der Status des Geltungsanspruchs auf Authentizität<sup>5</sup>. Gegen K.-O. Apel und J. Habermas<sup>6</sup> bin ich der Auffassung, dass der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit diskursiv eingeholt werden kann.

Für Habermas lässt sich der Zweifel an der Wahrhaftigkeit einer Äußerung „nur an der Konsistenz der Handlungskonsequenzen überprüfen. In diesen Konsequenzen bewährt sich die mit dem Sprechakt selbst übernommene Verpflichtung, und nicht ein Geltungsanspruch, der, wie im Falle des normativen Hintergrunds, außerhalb der Äußerung verankert ist.“<sup>7</sup> Der Wahrhaftigkeitsanspruch lässt sich mit der Searleschen Sprechakttaxonomie als „sincerity condition“ formulieren.<sup>8</sup> Apel verweist darauf, dass dieser Geltungsanspruch zwar ebenso wie die Geltungsansprüche auf Wahrheit und Richtigkeit mit Argumenten bestritten werden kann und somit die Beteuerung, das Geständnis etc. zum Thema gemacht werden können. Aber auch für ihn ist Wahrhaftigkeit ein immanenter, zur Ausdrückbarkeit von Intention spezifischer Geltungsanspruch, dessen Zutreffen ich nur versichern oder beteuern, nicht jedoch durch Argumente begründen und insofern einlösen kann.<sup>9</sup>

---

<sup>1</sup> J. Habermas (1989), S. 425ff., 434ff; ders. (1981), Bd. I, S. 410ff.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu: E. Braun (1993a), Anm. 1.

<sup>3</sup> Vgl. zu dieser Begriffszuordnung: J. Habermas (1989), S. 427, 440; ders. (1981), Bd. I, S. 413ff.

<sup>4</sup> D. Böhler (1985), S. 374; J. Habermas (1981), Bd. I, S. 426.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu: E. Braun (1990) und (1995, S. 177ff.).

<sup>6</sup> K.-O. Apel (1990c), S. 43; J. Habermas (1989), S. 426f., 433ff.; ders. (1988), S. 148 Anm. 9; ders. (1981), Bd. I, S. 419f.

<sup>7</sup> J. Habermas (1989), S. 434.

<sup>8</sup> In diesem Sinne auch: J. Habermas (1988), S. 149; dazu: J. Searle (1982), S. 21f.

<sup>9</sup> Paraphrasisch entnommen: K.-O. Apel (1990c), S. 43.

Ist der Anspruch auf Authentizität aber tatsächlich nur an der Konsistenz der im Sprechakt übernommenen Verpflichtung mit den Handlungskonsequenzen oder dem ausschließlich mir zugänglichen 'Beteuern' von Aufrichtigkeit prüfbar?

Ich möchte im Folgenden eine Überlegung zur diskursiven Einlösbarkeit - und damit auch hier des exklusiven Nachweises der Normativität der Sprache - des Anspruchs auf Authentizität entwickeln. Nehme ich das Geständnis als Prototyp dieses Geltungsanspruchs<sup>1</sup> und fasse es als Sprechhandlung sowohl illokutionär (in der Expression) als auch perlokutionär (in der argumentativ-dialogischen Intersubjektivität), dann ist der Anspruch auf Authentizität m.E. diskursiv einklagbar und einlösbar; denn dann ist er nicht nur „privilegiert“ mir zugänglich, sondern seine sprachliche und sachliche Angemessenheit kann sowohl vom Intendierenden als auch vom intersubjektiv Betroffenen (Innen-, Mitwelt) diskursiv geprüft werden.<sup>2</sup>

Thema der diskursiven Prüfung ist dann analog der reziproken, lebensweltlich wohl geformten Sinn- und Geltungsbeanspruchung einer als normativ verbindlichen auszuweisenden Handlungsnorm oder als wahr behaupteten, propositional orientierten Äußerung über Welt der lebensweltlich wohlformulierte - oder zum Ausdruck gebrachte - Sinn- und Geltungsanspruch einer als authentisch intendierten und beanspruchten Wirkung (Perlokution).

Gegenstand der Prüfung wäre dann die Angemessenheit der erzielten Wirkung hinsichtlich der Bedingungen der Ursprungssituation. Ob die erzielte Wirkung auch die intendierte war, oder ob Selbst- oder Vortäuschung, bewusste oder unbewusste Lüge, Strategie oder Intuition etc. Handlungsmotivation waren, ist hier m.E. von nachrangiger Bedeutung. Denn die Möglichkeit zur Lüge etc. setzt nicht nur die Geltungswürdigkeit des illokutionär in Anschlag gebrachten (zum Beispiel Danken) gegenüber dem perlokutionär intendierten und erzielten (Dank zeigen und zum Beispiel Freude erzeugen) voraus, sondern ermöglicht auch die argumentativ-reziproke Prüfung, ob der erhobene Geltungsanspruch auf authentischen Ausdruck - wenn auch vorgetäuscht - so gelungen ist. Hierzu müssen die universal-pragmatischen Sprechaktbedingungen ebenso vollständig und korrekt vollzogen sein, wie ihre Passung auf die Situation sich argumentativ-diskursiv bewähren lassen muss: diese Prüfung würde die Geltungswürdigkeit des als authentisch dialogisch-reziprok, eingebrachten Aktes beurteilen. Entscheidend muss hier die Differenz aufrecht erhalten bleiben zwischen der authentischen Wirkung (Perlokution) und der Authentizität (Illokution), mit der der Sprecher das Ko-Subjekt von der mitgeteilten Intention „überzeugt“. Die Differenz ermöglicht - allerdings - späterhin stets die kritische Prüfung. Die Geltungswürdigkeit wäre zugleich ein normativer Hintergrund, der im Sinne von Jürgen Habermas auch extern verankert ist.

Die Übereinstimmung von Illokution und Perlokution, die natürlich nur an der Konsistenz von Sprechhandlung und zugänglicher Sachverhaltsinterpretation geprüft werden kann, könnte ein erster Schritt zur Überwindung des Bedenkens K.-O. Apels sein.

---

<sup>1</sup> So auch J. Habermas (1988), S. 148 Anm. 9.

<sup>2</sup> Dies kann dann sowohl für Kunst als auch innersubjektive Schwüre angewandt werden, vgl. E. Braun (1990) und (1995). Das Problem der Angemessenheit in Recht und Moral thematisieren: K. Günther (1988), bes. S. 23-99, 257-307; sowie: B. Peters (1991), S. 136-166; M. Brunklik/H. Brunkhorst (Hg.) (1993); J. Habermas (1992).

Möglicherweise wäre dies auch ein Schritt zur Lösung des Problems um den Status strategischen Handelns, welches sowohl als offenes (in Politik, Recht und Alltag) oder als verdecktes m.E. Ausdruck authentischen Sich-zu-Welt-Verhaltens auf der spezifisch intersubjektiven Ebene des Überzeugens von eigentlich oder vermeintlich Intendiertem ist, seinerseits als solches unbedingt Implikat des verständigungsorientierten Handelns ist und somit die normative Struktur in der Sprache in dem doppelten Sinne der Dialogizität und Diskursivität notwendig voraussetzt - jedenfalls soweit sich das Handeln nicht auf das Prius einer selbstgesetzten, möglicherweise illegitimen Macht beruft.<sup>1</sup>

Die normative Struktur in der Sprache resp. des in/zur Sprache angelegten Verständigungsmodus entbirgt sich erst im Blick auf die transzendental-pragmatische Struktur des Weltbezuges (Innen-, Außen-, Mitwelt) von stets dialogisch-reziprok und argumentativ-reziprok, zu Welt stehenden Subjekten. Diese müssen mit dem Erheben von Sinn- und Geltungsansprüchen den transzendental-apriorischen Status der Sprache als erkenntnisbedingender und normativ gehaltvoller Verständigungsmodus anerkennen, wenn sie sich rational in, zu, mit Welt verhalten wollen.

Die sich auf der Ebene des Erhebens von Sinn- und Geltungsansprüchen ergebenden normativen Verpflichtungen zu Dialog und Diskurs erscheinen insofern erneut als notwendige Implikate eines rationalen Weltverhaltens. Sie sind unverzichtbare, normative Elemente eines in strikter Reflexion auszeichnbaren, unhintergehbaren transzendentalen Sprachaprioris als intersubjektives Sinn- und Geltungsapriori.

Das Verhältnis von Normativität und Sprache - so sollte dieser Abschnitt gezeigt haben - bestimmt sich durch die in einer transzendental-semiotischen Sprachreflexion aufdeckbaren normativen Präsuppositionen, die mit der Sprache als Vollzugsform dialogisch-reziproker Sinnermittlung und diskursiv-argumentativ-reziproker Geltungsbewährung mitgegeben sind.

Das Verhältnis von Normativität und Sprache findet seine entscheidende Gelenkstelle im dialogischen Verständigungsmodus, der in jeder Sprache impliziert sein muss, will sie denn sinn- und geltungswürdige Äußerungen vollziehen. Insofern wäre es falsch zu behaupten, „ich bin zur Sprache verpflichtet“, richtig ist vielmehr, dass jeder Sprache Verständigung als ihre wesentlichste Vollzugsform notwendig eingeschrieben ist. Verständigung, das meint hier, Pflicht zur Verständlichkeit (Dialogbereitschaft) *und* Pflicht zur gegenseitigen Verständigung (Diskursbereitschaft). Insofern ist der Verständigungsmodus normativ in dem Sinne, dass er geltungsreflexiv sinn- und geltungskonstitutiv ist ('Zwang zur Verständigung in und mit Sprache') *und* dass er hermeneutisch-dialogisch-diskursiv zum gleichrangigen Miteinander-Gegeneinander von sinn- und geltungsfähigen Inter-subjekten verpflichtet. Dem Verständigungsmodus liegt das Prinzip der Dialogizität zu Grunde. Die Sprache ist hierbei nicht irgendein Medium, die der Dialogizität zu ihrer Existenz verhilft, sondern sie hat selbst eine dialogisch-diskursive Anlage und Reflexionsstruktur. Sie ist aus geltungsreflexiver Perspektive die ausgezeichnete Vollzugsform von Hermeneutik und Interpretation sowie deren Geltungsansprüche. Aus normativ-ethischer Perspektive ist sie die ausgezeichnete Vollzugsform dialogisch-diskursiver Verständigung, hier spezifisch das Miteinander-Gegeneinander. In ihr und mit ihr vollziehe ich mich, meine Geltungsansprüche und Handlungsaufforderungen immer schon dialogisch,

---

<sup>1</sup> In diesem Sinne - auch gegen J. Habermas - K.-O. Apel (1987c), S. 75, 81f. Ders. (1998).

die in ihr angelegte sinnkonstitutive Verständigungsgegenseitigkeit ebenso wie die in ihr angelegte geltungseinholende Verständigungsprüfungsgegenseitigkeit lassen sie als ausgezeichnetes Medium der Dialogizität auftreten, die sich *in ihr* selbst vollzieht.

*Sprache ist insofern nicht nur Medium des Vollzugs von Ansprüchen in, zu und mit Welt gegenüber anderen, anderem und mir selbst, sondern auf Grund der ihr innewohnenden Verständigungsgegenseitigkeit, in die wiederum das doppelte Wissen des sich Verständigens über etwas und das Wissen um das Wissen des Verständigens eingeschrieben ist (eine Doppelung, die in ihrer selbstreflexiven Struktur verankert und entfaltet wurde), die allein Sinn- und Geltung Beanspruchendes hervorbringen kann, ist Sprache auch Thema.*

Im Vollzug von Sprache als dialogisch-diskursives Miteinander-Gegeneinander realisiert sich das Individuum nicht nur selbst (Autonomie), sondern es befindet sich mit dem Vollziehen stets schon im Dialog. Der Versuch einer Diskursanthropologie musste sich dementsprechend über den Umweg der Reflexion der Verstehens- und Geltungsbedingungen sinnvoller Äußerungen von Intersubjekten auf Sprache zubewegen.

Im Nachweis der Dialogizität der Sprache schließt sich der Kreis der Entfaltung eines In-der-Welt Mensch-seins vorläufig, ein Kreis, in dessen Mittelpunkt tragend die Dialogizität mit ihren Implikaten Dialog, Diskurs, Autonomie, Verständigung, Normativität, Sprache als Kandidaten des Vollzugs und der immer neuen Herstellung von dialogischen Verhältnissen und damit Verhältnissen des Menschen selbst, steht.

## **2.4 Verstehen, Verständigung, Verständnis. Von der pluralen Nichthintergebarkeit und der systemischen Unverzichtbarkeit der >regulativen Idee einer unbegrenzten Verständigungsgemeinschaft<**

Für die klassische Struktur des dialog-diskursvergessenen Vorverständnisses, welches Einsicht *und* Begründung, Sinnerarbeitung *und* Sinngeltung, Vorverständnis *und* Vorurteil, isoliert geisteswissenschaftliches (werkimmanentes oder mehr anwendungsorientiertes) Interpretieren *und* hermeneutisch-reflektiertes von praktischen Erkenntnisinteressen (Apel, Habermas, Rothacker, Weber) geleitetes Interpretieren nicht differenziert, resp. auf Grund ontologischer bzw. historizistischer Grundhaltungen nicht differenzieren kann, ist gerade typisch und notwendige Folge die *methodische Abstraktion von der normativen Gültigkeit* der jeweiligen Interpretationssubjekte resp. -objekte (Sinneinheiten). Urteilsenthaltung im Sinne interesselosen Wohlgefallens an Sinnexponaten oder Urteilsenthaltung auf Grund autoritätsbehafteter Akzeptanz museal dargebotener Sinnexponate war das Paradigma scheinbar 'objektiv' - besser positivistisch verhafteter - philosophischer Hermeneutik à la Gadamer und Heidegger: Eine derartige Konzeption von Hermeneutik übersieht, dass verstandener Sinn nicht gleich bedeutend ist mit gültigem Sinn.<sup>1</sup> Sie ist insofern dogmatische Auslegung. Prediger, Dolmetscher und Richter sind insofern negative Beispiele anwendungsorientierter Hermeneutik.

---

<sup>1</sup> Dazu auch: John R. Searle. Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Hamburg 1995.

Zur Vermeidung dieses klassischen Kurzschlusses der (transzendentalen) Hermeneutik resp. hermeneutischen Interpretation ist bereits auf der Sinnkonstitutionsebene des hermeneutischen Interpretationsprozesses konsequent das dialogisch-diskursive Prinzip zu beachten. Dies hat zur unmittelbaren Konsequenz, dass wir ein Sinnverhältnis - oder genauer: ein Vorverständnis - nur von und zu etwas haben können, was a priori eine Sinnkonstanz hat *und* zu dem und mit dem wir uns a priori in Sinngemeinde befinden, ohne dass wir dem geäußerten Sinn geltungsbezogen zustimmen müssen. Beide Faktoren besagen, dass wir mit dem Interpretandum in einem syntaktisch-semantisch-pragmatischen Sprachkontext - als Sinn- und Geltungsäußerungsbasis - stehen müssen, um mit ihm (dem Interpretandum) über es kommunizieren zu können. In diesem Kontext tritt jedes Interpretandum - auch das Biotop, mit dem wir a priori eine Sinngemeinde bilden, wobei das Biotop als Ko-(Subjekt-Objekt), dessen Interessen advokatorisch vertreten werden (müssen), in den Diskurs einbezogen wird - als Kosubjekt verständigungsorientierten Handelns resp. Auseinander setzens auf. Dies ist m.E. der zentrale Gedanke des Böhlerschen Diskursuniversums.

#### 2.4.1 *Verstehen, Verständigung, Argumentation im sprachlich durchwirkten Diskursuniversum.*<sup>1</sup>

Wolfgang Kuhlmann setzt in seiner Auseinandersetzung mit der Hermeneutik<sup>2</sup> einen interessanten Schwerpunkt, dessen Pointe in der Auffassung liegt, „dass Antworten als die typischen und bezeichnendsten 'Gegenstände' des Verstehens anzusehen sind. Antworten haben gerade das Eigentümliche, dass man von ihnen sagen kann, dass sie selbst es sind, was man wissen, sich aneignen, was man haben will. Antworten sind gerade nicht solches, worüber man - normalerweise - etwas wissen will.“<sup>3</sup>

Antworten stellen insofern für Kuhlmann das paradigmatische Muster hermeneutischen Interesses dar. Sie sind die „Gegenstände“, um die ich mich als Interpret bemühe, wobei das besondere, das spezifisch epistemologisch Hermeneutische dies ist, dass ich nicht wie im Wissen von „Gegenständen der Natur“ etwas *über* sie wissen will, sondern ich will die Antworten selbst haben.

Das genuin hermeneutische Interesse ist entsprechend auf etwas gerichtet, was schon gewusst oder als Wissen vorhanden ist. Schon immer da sind zum Beispiel Überzeugungen, die ich als Fragender in der Antwort entdecke und die ich zugleich als Mitglied der Interpretationsgemeinschaft immer schon selbst habe und beim Anderen - der Antwort - präsupponieren können muss.

Es ist also das Aneignen von etwas eigentlich bereits in Anspruch genommenem<sup>4</sup> Bekannten, was die Hermeneutik in der Reflexion der intrasubjektiven Dimension

---

<sup>1</sup> Zum Folgenden sind zurzeit drei Projekte in Arbeit und gegenseitiger Diskussion: Dietrich Böhler. Dialogreflexiv-sinnkritische Begründung einer nicht-relativistischen Hermeneutik.

Gudrun Kalter/Holger Burckhart. Verstehen, Verständigung, Verständnis. Transzendentalpragmatische Begründung hermeneutischer Prozesse.

Marcel Niquet. Hermeneutik des Fremden.

Die genannten Studien sollen erscheinen in: Texte des philosophisch-pädagogischen Forums, hg. von H. Burckhart/H. Gronke. Eusl-Verlag, Markt Schwaben 2000/2001.

<sup>2</sup> W. Kuhlmann (1992b).

<sup>3</sup> Ebd.: S. 68, auch 129ff.

<sup>4</sup> Gemeint ist die schon klassische Differenz von know-how und know-that.

des hermeneutisch verfahrenen, sich sinnaneignenden Subjekts und der intersubjektiv sich vergewissernden, reziprok sinnauslegenden Kosubjekte zu reflektieren hat. Will Kuhlmann sich allerdings nicht eines kommunikationsreflexiv angehobenen Konstruktivismus im Sinne Schleiermachers verdächtig machen, muss er m.E. diese Doppelstruktur der Hermeneutik stärker in seine Konzeption einbinden. Zugleich ist an dieser Stelle die von Kuhlmann meist nur angedeutete systematische Relevanz einer transzendentalpragmatisch transformierten Hermeneutik für den Gesamtentwurf der Transzendentalpragmatik m.E. präzise markiert: Hermeneutik ist hier sowohl notwendiges und allgemeines Apriori geltungsfähiger Sinnexplikation als auch notwendiges und allgemeines Medium der Explikation meines immer schon vorhandenen Argumentationswissens. Als solche ist sie konstitutiv für die Möglichkeit der zunehmenden Entfaltung und Anwendung dieses Wissens. Die Explikation der Antwort als das genuin paradigmatische Muster hermeneutischen Interesses verweist natürlich geradezu auf das mit dialogisch-diskursivem Sinnübersetzen und -auslegen verbundene und den Kern der Transzendentalpragmatik betreffende Geltungsproblem. Kuhlmann formuliert dies nicht so eindeutig und macht sich deshalb einer gewissen Nähe zu Schleiermachers Divination nicht unverdächtig, dies insbesondere durch die Kernstruktur der Antwort als das gemeinsame Wissen der Interpretationsgemeinschaft. Die Antwort, die der Einzelne fragend im ausgedrückten Sinn anderer sucht, verweist hierbei nicht nur auf den Gegenstand des hermeneutischen Bemühens um das Gesagte, sondern verweist tieferliegend darauf, dass ich als Fragender das Gefragte - als das Gedachte des Anderen - als Teil meiner selbst haben will. Andererseits verweist seine Transformation der Applikation sehr wohl darauf, dass er die philosophische Hermeneutik in Richtung einer transzendentalpragmatischen Gesamtkonzeption transformieren will. Bezüglich des Gesamtentwurfs einer kommunikations- resp. dialogreflexiv gefassten Transzendentalphilosophie bedeutet dies, dass Applikation transzendentalpragmatisch transformiert nicht nur ein 'Anders-Verstehen', sondern ein in zunehmendem Maße sich entfaltendes Einsehen, als hypothetisches zugleich ein approximatives Entdecken von notwendig zu präsupponierendem Argumentations- oder Handlungswissen ist.<sup>1</sup> Die hier formulierte Aufgabe kann eine transzendental-pragmatisch transformierte Hermeneutik<sup>2</sup> leisten, wie Kuhlmann dies in seiner internen Auseinandersetzung mit Gadammers Hermeneutikkonzept<sup>3</sup> entwickelt. Er expliziert hierzu die Fragen nach dem *Gegenstand hermeneutischen Interesses*, nach der *logischen Struktur hermeneutischen Verstehens*, und nach der *Geltung des Verstehens*. Kern des hermeneutischen Verstehens ist die Arbeit am Vorverständnis für Kuhlmann konsequenterweise „die Arbeit an der Frage des Interpretieren über die im Interpretandum thematische Sache“.<sup>4</sup> Das Vorverständnis terminiert bei Kuhlmann in der logischen Struktur von Frage und Antwort: „Wenn der Interpret relativ zum Interpretandum die genau passende Frage über die im Interpretandum thematische Sache, auf die das Interpretandum als

<sup>1</sup> Ebd.: S. 117f.

<sup>2</sup> Ebd.: S. 92-118, 120-125, 131-134, sowie Kap. 2.4.2.

<sup>3</sup> Ebd.: S. 120-149.

<sup>4</sup> Ebd.: S. 129, 129-132.



Antwort zählen kann, hat bzw. sich erarbeitet hat, wenn er dies als Vorverständnis hat, dann hat der Interpret sein Ziel, die Möglichkeit direkter Aneignung, erreicht.“<sup>1</sup> Die Arbeit am Vorverständnis als Arbeit an der Frage erweist sich als Arbeit an Undeutlichkeit, Unvollständigkeit und Unangemessenheit des bisher Verstandenen, also der bisherigen Antwort. Diesen Momenten des Noch-nicht-Verstandenen ordnet Kuhlmann drei Funktionen des Vorverständnisses zu: der Dimension der Unvollständigkeit korrespondiert die Funktion der Frage; der Dimension der Undeutlichkeit korrespondiert die Funktion des transzendentalen Schemas; der Dimension der Unangemessenheit korrespondiert die Funktion der Hypothese.

Im hermeneutischen Prozess bringt der Interpret wechselnd sein Vorverständnis als Frage und quasi transzendentalen Rahmen ein und genau dann, wenn das Interpretandum (sic: die Antwort) nicht passt/Frage paßt, wechselt der Interpret seine Einstellung und entwirft Hypothesen *über* die Antwort.

Der Interpret nutzt hierbei die sprachimmanente Doppelstruktur jeder sinn- und geltungshaften Äußerung direkt aus. Der Interpret wechselt „schwerpunktmäßig zwischen der Ebene der Kommunikation über Sachen, der der Propositionen, und der Metakommunikation, der der performativen Sätze“<sup>2</sup>.

Insbesondere unter dem Geltungsaspekt betrachtet, verwickelt sich Gadamer in einen performativen Selbstwiderspruch, weil die Idee des 'Immer-anders-Verstehens', wenn sie es mit der Suche nach dem richtigen oder gültigen Verstehen ernst meint, sich selbst nicht ernst nehmen kann; und des Weiteren: wenn Gadamer selbst seine Philosophie „als wesentlich hermeneutische Bemühung fasst“<sup>3</sup>, der hermeneutischen Bemühung aber zugleich die Berechtigung des Anspruchs auf Geltung abspricht, welchen er aber genau dann voraussetzt, wenn er hermeneutisches Bemühen auch als „Korrektur eines falschen Selbstverständnisses verstanden“ wissen möchte<sup>4</sup>, verwickelt er sich in einen unauflösbaren Sinn- und Geltungswiderspruch.<sup>5</sup>

Die Möglichkeit der Korrektur der Hermeneutik sieht Kuhlmann darin, dass man zum hermeneutischen Bemühen das Erheben von Geltungsansprüchen konstitutiv hinzugehörend reflektiert, dass zugleich aber - im Sinne der Zweistufigkeit konsequent - im Rahmen realer hermeneutischer Bemühung zu trennen ist zwischen den Ansprüchen *an* eine reale Kommunikationsgemeinschaft und *auf* eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, „auf ideale Bedingungen, unter denen tatsächlich das Recht der Ansprüche dargetan werden könnte, und auf die Angehörigen dieser idealen Kommunikationsgemeinschaft, die allererst in der Lage wären, uneingeschränkt

---

<sup>1</sup> Ebd.: S. 129.

<sup>2</sup> Ebd.: S. 131.

<sup>3</sup> Ebd.: S. 132.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Für die hermeneutisch orientierte Philosophie bedeutet dies, dass sich historisches Bewusstsein insofern beschränken muss, als es sich auf sich selbst angewandt, die eigene Basis zerstört. Unerreichbar ist dem bloß historischen Bewusstsein das System der Argumentation (ebd.: S. 92-149). Ohne einen festen Bestandteil an Argumentationswissen aber ist ein vernünftiges Wissen nicht möglich. Schließlich ist einem ausschließlich hermeneutisch-historisch qualifizierten Wissen ein Urteil über Fortschritt oder Regress unmöglich.

Ein solches Urteil wird erst durch die „Idee des besser Verstehen“ im Sinne eines positiven Fortschritts der Aufklärung im Telos der idealen Argumentationsgemeinschaft ermöglicht, wie Kuhlmann in seinen Auseinandersetzungen mit Rorty und Gadamer nachweist (in (1992b), S. 136, 138, 149).

das Recht der Ansprüche kritisch zu würdigen: Wir können gar nicht umhin, uns auch als Repräsentanten und Platzhalter dieser idealen Kommunikationsgemeinschaft aufzufassen, als gegenwärtige Repräsentanten, die die Verpflichtung haben, im Sinne der Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft in der realen Kommunikationsgemeinschaft zu arbeiten.

Dies aber bedeutet: Appliziert wird nicht mehr nur auf die bloß faktische reale Kommunikationsgemeinschaft in einer bestimmten realen Situation, die determiniert ist durch diese. Appliziert wird vielmehr auf *Angehörige der realen Kommunikationsgemeinschaft* in einer realen Situation, *die zugleich immer schon Platzhalter der idealen Kommunikationsgemeinschaft sind* und die im Interesse der Beförderung der gemeinsamen - im Interpretandum thematischen - Sache sich immer schon auf dem - in the long run konvergierenden - Weg einer Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft in der realen befinden.<sup>1</sup>

Nach der argumentations-reflexiven Grundstellung, die wir im Kontext der aristotelischen Topik als streng dialogisch-diskursive, reziprok-intersubjektive Kommunikativität entfaltet haben und der wir im Vorigen die ebenfalls streng dialogisch-diskursiv, reziprok-intersubjektive Sinnkonstitution mit Böhler und Kuhlmann zugeordnet haben, schließt sich aus unserer so gewonnenen Grundstellung eine solitär autarke Denkinstantz als letztgültige Denkinstantz aus.

Eine solche solitär-autarke Denkinstantz mag zwar wahrnehmungsbezogene oder kategoriale Evidenzen für sich einklagen, sie kann aber keinesfalls intersubjektive Geltung für diese Evidenzen beanspruchen.

Erst als sprachlich interpretierte „Evidenzen“ - und damit in dem als Doppelprozess entfalteten Geltungsbeanspruchungsprozess - erhalten auch wahrnehmungsbezogene oder kategoriale Evidenzen die Form intersubjektiver Synthesis möglicher Sinninterpretation und damit die Möglichkeit intersubjektiver Geltung.<sup>2</sup>

Insofern die Sinnvermittlung bereits dialogisch-diskursiv fundiert ist, ihre Bedingungen in einer Dialogreflexion (qua reflexivem Test) ermittelt werden, müssen wir den Anderen nicht nur geltungslogisch - als Mitglied des Diskursuniversums - schon deswegen voraussetzen, damit „uns“ Sinn überhaupt zugänglich, genauer erschließbar ist, sondern die sinn- und geltungsnotwendige Integration des Anderen im Prozess des Verstehens verweist uns direkt auf die in dialogisch-diskursiven Situationen immer mitgegebene Ethik des Dialogs. Da ich hierbei die Ebene der Sinnermittlung in Richtung Geltungsprüfung verlasse, erweitert sich die Ethik des Dialogs auf eine Ethik der Verantwortung genau in dem Sinne, dass als gültig beanspruchtes Wissen, zum Beispiel pädagogisches Handeln, Begründen und Entscheiden etc., verantwortbar - also mit Gründen verteidigbar - gegenüber jedermann auch nicht jetzt Beteiligten sein muss<sup>3</sup>: „In diesem Sinne setzt die Transzendentalpragmatik als Geltungsreflexion bei einem Diskurspartner an, von dem als Diskurspartner zweierlei gilt: Einerseits ist er durch die Geltungsansprüche seiner Rede, seiner Behauptungsakte und seiner behaupteten Aussagen, bereits Partner in einem argumentativen Diskurs und ist damit auf ein >ideal universe of discourse< mit Anerkennungspflicht aller möglichen Diskurspartner bezogen. Beides muss er wissen und muss diesem Wissen ent-

---

<sup>1</sup> Ebd.: S. 133f.

<sup>2</sup> Entsprechend ist ein solipsistisches Modell des Denkens nicht mehr haltbar, wie D. Böhler zu Recht 1985, 1996b et pass. betont.

<sup>3</sup> Böhler (1996 b), S. 5, 43-47.

sprechend 'dialogisieren', damit seine Argumente als Dialogbeiträge richtig verstanden werden und somit als kommunikative Handlungen gelingen können. Andererseits ist ein Diskurspartner als Benutzer einer Sprache und Verwender ihrer Bedeutungsregeln apriori zugleich auf eine geschichtliche Kommunikationsgemeinschaft bezogen, so dass er immer schon partikuläre kulturelle Verständnisse von Welt und Vorverständnisse des jeweiligen Redegegenstandes hat. Diese wären aber hinsichtlich ihrer Gültigkeit (zum Beispiel Wahrheit) allererst zu prüfen und können nur dogmatischerweise als gültig unterstellt werden.

Beide Hinsichten, die geltungslogisch argumentationspragmatische und die inhaltlich sinnkonstitutive, gilt es festzuhalten, wenn den Sinnbedingungen von Rede und Argumentation Rechnung getragen und die eigene Argumentation als verständlicher und prüfbarer Dialogbeitrag präsentiert und identifiziert werden soll. Ein überdrehter hermeneutischer Historismus à la Gadamer und seinem Vorbild Heidegger zerstört diese Sinnbedingungen hingegen.<sup>1</sup>

Im hermeneutisch-interpretativen, dialogfundierten und diskursorientierten Prozess gilt für den einzelnen Interpreten - als solchen können wir ihn hier als Kommunikations-Ko-Subjekt generalisieren -, dass - wie Böhler es völlig zutreffend einführt - er eine *dialogische Tugend* entwickelt und anwendet, damit er einer tatsächlich transzendental-dialogischen Hermeneutik methodisch gerecht werden kann.<sup>2</sup> Gemeint ist hier folgendes: Sowohl im Prozess der Interpretation als Aneignung tradierten Sinnes, als auch im Gespräch mit Partnern des Hier und Jetzt kommen zwei sich scheinbar ausschließende Momente ins Spiel. Einerseits unser Interesse am Dialogbeitrag des Anderen im Hinblick auf unsere Situation, andererseits die Notwendigkeit, unser Interesse zurückzustellen, um dem Anderen die Möglichkeit zu geben, seine (selbst wieder interessegeleiteten) Redebeiträge einzubringen. Böhler formuliert diese scheinbar sich ausschließenden Interessenlagen als interessiertes Vorverständnis oder Aneignungsinteresse, welches dem Interesse an Verständigung scheinbar konträr gegenübersteht und in eine *Paradoxie der hermeneutischen Dialogsituation* zu münden scheint. Hier greift nun äußerst überzeugend Böhlers Konzept der „dialogischen Tugend“, deren anthropologische Grundlegung ich bereits zu zeigen versuchte: „So sehr sich die beiden Einstellungen unmittelbar im Wege sind und die eine die andere zu verdrängen sucht, so gilt doch: nur wenn sie beide miteinander die Kommunikation bestimmen, kann diese gelingen. Denn eine bloß *immanente Verständigung ohne Aneignung bliebe leer*, nämlich eine folgenlose und unfruchtbare Episode. Eine *Aneignung aber ohne sorgfältige Verständigung über den anzueignenden Sinn bliebe blind* (Hervorh. v. H.B.) für das Mitgeteilte; sie wäre ein unwillkürliches Aufschnappen und nur ein Aha-Erlebnis, das bloß der Selbstbestätigung dienen, aber nichts Fremdes, nichts Neues aufnehmen würde. Beide Momente des Kommunikationsinteresses miteinander zu vereinbaren ist keine leichte Sache, aber eben darin besteht die Tugend der Dialogpartner.

Die Hermeneutik ist der kunstmäßige Versuch, diese dialogische Tugend mit methodischer Disziplin herzustellen und sie sich auch dort bewähren zu lassen, wo der andere Kommunikationspartner sich weder zur Wehr setzen noch uns durch Erläuterungen direkt zu Hilfe kommen kann: im Umgang mit Texten, in Sonderheit mit solchen, welche Fremdes an sich haben, weil sie in einem anderen lebensweltlichen

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 44f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 32ff.

Kontext angesiedelt sind, von uns durch einen geschichtlichen oder kulturellen Abstand getrennt sind.“<sup>1</sup>

Resümieren wir abstrahierend. Jedem Verstehen sind drei Momente unabdingbar eigen: (a) ein Apriori des sprachlichen Vorverständnisses, welches regulativ verwiesen ist auf immanente-interkommunikative Sinnkonsistenz, (b) ein Apriori des Anspruchs geltungsrelevanten Verständigens, (c) ein Apriori des Anspruchs, Geltungsrelevantes gegenüber Dritten zu äußern und dieses dialogisch-diskursiv zu prüfen. (a) Dieses Apriori bezieht sich - mit Heidegger gesprochen - auf die sprachliche Als-Struktur aller Kandidaten des Verstehens: etwas als etwas Bestimmtes semantisch-pragmatisch konsistent, aber ohne Anspruch auf die Gültigkeit des jeweiligen Anspruchs des Kandidaten; (b) dieses Apriori bezieht sich auf die Inanspruchnahme, dass wir berechtigterweise beanspruchen können (und wie dialogreflexiv erwiesen, auch müssen), dass wir uns verständigen können (Konsistenzkriterium), also zu Recht einen Geltungsanspruch auf 'Verständigen überhaupt' erheben und so das Interpretandum als Geltung Beanspruchendes im Dialog thematisieren können; (c) dieses Apriori bezieht sich auf die Inanspruchnahme, Kandidaten des Verstehens aus guten Gründen geltungsmäßig anzuerkennen - „sei es als wahr, als praktisch legitim oder als ästhetisch gelungen“<sup>2</sup> und dies nicht nur dialogisch-diskursiv zu verteidigen, sondern zu wissen, dass es allein im intersubjektiv-kommunitären Miteinander-Gegeneinander des Diskursuniversums identifizierbar und vorgetragen werden kann (Ethik des Dialogs sowie Sinn- und Geltungskonstituenten von Interpretanda).

Aus diesen drei Momenten folgert Dietrich Böhler drei Stufen einer kritisch-hermeneutischen Methode<sup>3</sup>: Stufe I betrifft den Dialog des interessierten Interpretieren mit dem Kandidaten in hermeneutisch interpretativem Vorverständnis. („*La mise en lumière de l'intérêt et de la précompréhension.*“) Stufe II betrifft das Bemühen, unter ständiger Revision des je neu gerinnenden Vorverständnisses den Kandidaten des Verstehens zunehmend richtig zu be-greifen. („*L'interprétation dans une large mesure immanente de l'objet à interpréter au travers d'une précompréhension attentive à elle-même.*“) Die Stufen I und II gehören fraglos zusammen. Gadamer würde sie wohl als Implikate des hermeneutischen Zirkels bezeichnen; in dialogreflexiver Grundstellung handelt es sich um das sinnexplizierende Miteinander-Gegeneinander eines Momentes, welches Teil unseres Diskursuniversums ist (resp. sein muss und hierbei die o.g. Konsistenzkriterien erfüllt). Böhler bezeichnet deshalb die Stufen I und II als „zwei Aspekte einer Verfahrensstufe“. Wohlgermerkt wir befinden uns in der dialogisch-diskursiven Sinnenschlüsselungsphase des hermeneutischen Prozesses der Verständigung mit „fremdem“ (anderem) Sinn.

Stufe III ist von dieser Sequenz deutlich abzuheben, aber ohne jene Stufen nicht ausführbar. Auf ihr geht es sowohl um die geltungskritische als auch um die anwendungskritische Frage („a. *L'examen critique de la validité à laquelle prétend par emple un texte du passé ainsi que (une fois l'examen critique terminé) b. la réponse à la question de l'application [Anwendungsfrage]: 'Qu'est-ce que cela peut bien signifier pour nous dans notre situation actuelle? Quel parti pouvons-nous en tirer?'*“).<sup>4</sup> Auf Stufe IIIa) führen wir nicht mehr einen bloß rezeptiv, dogmatisch gel-

---

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 34f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 7f.

<sup>3</sup> Vgl. zum folgenden: ebd., S. 47-50, sowie W. Kuhlmann (1975).

<sup>4</sup> Böhler (1996 b), S. 40/48.

tungsvorgegebenen Dialog mit dem Interpretandum, sondern wir klären den Geltungsanspruch hinsichtlich seiner dialogisch-diskursiven Verantwortbarkeit/ Vertretbarkeit und können damit gegenüber jedem Dialogpartner die Pflicht zur Übernahme, resp. Annahme, resp. Anwendung des derart ausgewiesenen Geltungsanspruchs des Interpretandums einklagen - und tragen sie selbst. Insofern zeigt sich das diskursiv-dialogische auch hier als *Methode und Regulativ*. Mit Böhler sei die Logik dieses Verfahrens, welche als transzendente Dia-logik des Verständigens - mit und - über aufzufassen ist, resümiert: „1. Offenlegung und kontrollierter Einsatz des Vorverständnisses und besonderen, situationsbezogenen Interesses einschließlich der vorverständniskritischen und möglichst immanenten Auslegung des Interpretandums; 2. kritische Prüfung der Geltungsansprüche, welche das Interpretandum erhebt bzw. unterstellt;

3. Beantwortung der Anwendungs- bzw. Aneignungsfrage und gegebenenfalls Vollzug einer begründeten Anwendung bzw. Aneignung.“<sup>1</sup>

Offenlegung und Auslegung, kritische Prüfung und richtiges Verstehen, Anwendung und Aneignung von sinnwürdigen Interpretanda sind apriorisch gebunden an einen geteilten Sinnhorizont von Sinninterpret und Interpretandum. Präsuppositionen und Logik der Sinnentschlüsselung wurden im vorherigen mit Böhler expliziert. Funktional verweisen sie uns erneut auf die dialogisch-diskursive Grundstruktur menschlichen In-der-Welt-seins oder Mensch-seins selbst. Die Bindung des Interpretationsverhältnisses und der Interpretante an die Konsistenzkriterien der Identität und Widerspruchsfreiheit, die Apriorizität von historisch-kontingenter Kultur- und Sinntransferierbarkeit sowie von Sinn- und Geltungsbeanspruchung sind weitere Elemente des Vollzugs dieser Grundstruktur. Sie treten als weitere Kandidaten nichthintergebarbarer Präsuppositionen des Diskurses auf.

Mit dem Exkurs in die philosophische Hermeneutik und deren Anwendung haben wir das dialogisch-diskursive Prinzip in einem ersten Schritt in konkrete Handlungs- und Entscheidungssituationen eingetragen, haben die Logik des Verstehens von Handlungssituationen (als Kandidaten von Interpretation) entwickelt und uns hierbei immanent immer wieder klar machen können, dass diese Verständigungssituationen allein und ausschließlich dialogisch-diskursiv im Kontext eines sprachlich durchwirkten Diskursuniversums den Anspruch auf Sinn und Geltung erheben können und wir an dieses Verfahren zur begründeten Sinnerschließung, Geltungsprüfung und Anwendungsfrage notwendig verwiesen sind.

Das Medium und der Vollzug von Sinnkonstitution und Geltungsbewährung ist der argumentative Vortrag in und als Sprache resp. sprachlichen Zeichen, die in weitestem Sinne semiotisch zu fassen sind, also gleichermaßen Laut- und Schriftsprache als auch Musik, Kunst, Gebärden etc. einschließen.

#### 2.4.2 *Plurale Nichthintergebarkeit und systemische Unverzichtbarkeit der >regulativen Idee einer unbegrenzten Verständigungsgemeinschaft<.*

Ich komme in diesem Paragrafen zu dem vielleicht schwierigsten Argumentationsschritt einer so genannten Letztbegründungs- oder auch Transzendentalphilosophie

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 50.

in strengstem Sinne. Es handelt sich formal um das Analogon zu Kants transzendentaler Deduktion als dem Aufweis 'dass und wie' Erkenntnis resp. Wissen um von 'X' überhaupt möglich sei. Mit anderen Worten: Es geht um die unverzichtbaren Bedingungen der Möglichkeit *und* Gültigkeit von Weltbezug des erkenntnisfähigen Subjekts überhaupt.<sup>1</sup> Da ich davon überzeugt bin und sich gute Argumente dafür dartin lassen<sup>2</sup>, dass die Transzendentalpragmatik der zurzeit einzig aussichtsreiche Versuch ist, so etwas wie 'Letztbegründung' zu leisten - und zwar unter Berücksichtigung und Integration (erstens) der sprachpragmatischen Wende<sup>3</sup>, (zweitens) der Reflexionskritik<sup>4</sup> und (drittens) der Dogmatismusvorwürfe aller Couleu<sup>5</sup>, konzentriere ich mich auf ihre Konzeption.

Den terminus technicus 'Letztbegründung' nutze ich hier der allgemeinen Verständlichkeit wegen; er ist aber mit stark metaphysischem Ballast behaftet, wie auch die Ausführungen K. Reichs immer wieder zeigen. Das Missverständnis liegt hier in der Traditionsverhaftetheit, die mit der Idee der Letztbegründung einhergeht: >fundamentum inconcussum< zu sein, bedeutet dann apraktisch, aplural, dogmatismusverdächtig etc. zu sein. Dies gilt sicherlich für die vor-transzendental-kritische Tradition. Allerdings stellt die transzendentalpragmatische Transformation der Kant'schen Letztbegründung auch hier die Philosophie 'auf die Beine'. Es geht ihr - dies sei programmatisch vorab gesagt - um *nichthintergehbare und unverzichtbare Momente des Vollzugs des Menschen als Sinn- und Geltungswesen*. Bestreite ich letzteres, kann ich es nur als Sinn- und Geltungswesen tun: Dieser strikt-reflexive, sinnkritisch-dialogische elenchos, als indirekter semiotisch transformierter sokratische Beweis, der, da er auf die Interpretations- genauer: Verständigungsgemeinschaft überhaupt rekurriert - und sich eben nicht im sokratischen Dialog des Zwiegesprächs erschöpft -, dieser elenchos (als strikte Reflexion) geht im Kern auf die Vollzugsbedingungen des Menschen selbst.<sup>6</sup> Und zwar auf jene Bedingungen, die immer schon erfüllt sein müssen, ohne dass sie inhaltlich vollständig definiert werden könnten: deshalb m.E. plural und systemisch. Dies scheidet die Transzendentalpragmatik noch einmal radikal von klassischen und der Klassik verhafteten gegenwärtigen Ansätzen der Transzendentalphilosophie.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Den Grundstein hierzu legte bekanntlich Karl-Otto Apel mit seinen Publikationen zur 'Transformation der Philosophie' (1973). Vorgelegt wird im Sinne von H.-D. Klein ein weiterer Beitrag zur Frage: Ob und in welcher Form 'Letztbegründung als System' möglich ist. In doppelter Verneinung bejahe ich diese Frage schließlich: Nicht als Letztbegründung, nicht als System, wohl aber als Konzeption pluraler Nichthintergebarkeit und systemischer Unverzichtbarkeit. H.-D. Klein (Hg.) (1994). M. Niquet (2000).

<sup>2</sup> Vgl. zu dieser Auszeichnung v. Verf. (1991), ebenso W. Kuhlmann (1992a, b)

<sup>3</sup> Die Sprachpragmatik in philosophischem Verstande ist jenseits klassischer Rhetorik, jenseits klassischer Handlungspragmatik (Dewey), jenseits linguistischer Sprechakttheorie fundiert in der linguistisch-pragmatischen Semiotik von C.S. Peirce über Morris und Wittgenstein, vermittelt durch hermeneutische Reflexionen besonders von M. Heidegger und H.-G. Gadamer sowie transzendental-kritisch reflektiert von K.-O. Apel (vgl. D. Böhler/H. Gronke (1994), sowie E. Braun (Hg. 1996)).

<sup>4</sup> Zur Reflexionskritik vgl. W. Kuhlmann (1985), M. Niquet (1998), v. Verf. (1991)

<sup>5</sup> Hier ist noch immer die Debatte zwischen K.-O. Apel und Hans Albert beispielgebend.

<sup>6</sup> Vgl. v. Verf. (1998a); Kuhlmann (1985), Niquet (1998)

<sup>7</sup> Vgl. eine noch zu schreibende Geschichte der Transzendentalphilosophie von Kant über Fichte über Husserl über Heidegger über Gadamer zu Baumgartner, Krings, Apel u.v.m.

Für ihr Unterfangen einer sprachpragmatisch-hermeneutisch belehrten, metaphysikfreien und ontologieunverdächtigen Transzendentalphilosophie musste innerhalb der Transzendentalpragmatik *methodisch* insbesondere die Reflexionsfigur der Kantischen Philosophie fortgeschrieben werden<sup>1</sup>, inhaltlich-systematisch musste hierzu die Subjektfigur Kants transformiert werden<sup>2</sup>, programmatisch muss hierzu das berechtigte Anliegen poststrukturalistisch-postmoderner Vernunftkritik integriert werden.<sup>3</sup> Bezüglich einer Integration berechtigter, postmoderner konzeptioneller Überlegungen sehe ich die Lösung darin, dass man von einer *pluralen* Nichthintergebarkeit und einer *systemischen* Unverzichtbarkeit des >fundamentum incoucussum< reden sollte. Dies meint sowohl die Akzeptanz einer Pluralität der Dimensionen des Handelns (Symbolisches, Imaginäres, Kommunikativ-beziehungsorientiertes), einer Pluralität der Formen und Bezüge der Kriterien (Logik, Hermeneutik, Empathie mithin formale, interpretativ-interpolative, authentische Bezüge) und einer Pluralität der Begründungsverfahren (empirisch-analytische, hermeneutisch-synthetische, logische, deiktische etc.), als auch die Verabschiedung von der Idee *eines* transzendentalformalen Argumentes, wie beispielsweise Kants 'Selbstbewusstseins-Theorem', sondern vielmehr die Idee verfolgt, dass im Rekurs auf den jeweiligen Begründungsakt, der in der Regel ein Spr/echakt ist, jene Momente aufgedeckt werden, deren In-Geltung-Befindlichkeit nichthintergebar und unverzichtbar sind. Derartige Bedingungen nennt die Transzendentalpragmatik „transzendente Präsuppositionen“. In einer solcherart angelegten Reflexion stellt sich unmittelbar heraus, dass es sich nicht nur um *eine* Situation, mithin *ein* Argument handelt, welches nichthintergebar und unverzichtbar ist, sondern dass es eine Vielzahl (*Pluralität*) von Argumenten gibt, die wir zugleich und zudem nie systematisch vollständig, sondern stets nur *systemisch stringent* und mit unserem begrenzten Wissen inhaltlich nicht abgeschlossen reflexiv aufdecken können. Das Analogon zum transzendentallogisch eingeholten Satz vom zu vermeidenden Widerspruch ist hier der reflexive Evidenzbeweis des performativen Selbstwiderspruchs im Behauptungs-, Beziehungs-, Darstellungsakt selbst.<sup>4</sup>

Ein unverzichtbarer Aspekt dieser quasi auf den Vollzug des Behauptens, Beziehens, Darstellens gerichteten Reflexion ist der Reflektierende selbst ebenso wie die Vollzugsbedingungen, die er erfüllt haben muss, um den jeweiligen Akt >selbst< (in doppelem Sinne) zu vollziehen. Es ist dies - mit Øfsti und Böhler - eine doppelte Doppelreflexion: Der reflektierende Philosoph reflektiert *auch* sich selbst und seine Reflexion im Kontext der Inhalte der Reflexion, die er gerade vollzieht. Die Kantische Transzendentalphilosophie hat hier methodisch wie inhaltlich ihren Hauptmangel. Kant hat sich als reflektierenden Philosophen selbst nicht im Reflexionsprozess

---

<sup>1</sup> Kuhlmann (1985), Niquet (1998), Burckhart (1998)

<sup>2</sup> Apel (1973ff.), Böhler (1985ff.), Gronke (1998)

<sup>3</sup> Apel (1998), Burckhart (1998)

<sup>4</sup> Es greifen also weder V. Hölses ontologisch-metaphysische Begriffskohärenzideen eines objektiven Idealismus noch sein Verdacht des Holismus. Dazu u.a. W. Kuhlmann in: Transzendentalpragmatik 1993, S. 219ff. Ebenso wenig greift P. Rohs Kritik, dass aus strikter Reflexion keine Inhalte zu gewinnen seien, die dem Skeptiker von auch von ihm nicht zu bestreitenden Voraussetzungen „überzeugen“. Dies gelingt sehr wohl, wenn der mäeutisch reflexive Dialog vermittelt-vermittelnd zwischen konkreten Dialog und Meta-dialog tritt und damit den Dialog selbst zum Thema macht. Dann verlässt strikte Reflexion bloßen Evidenzcharakter (vgl. auch Kuhlmann ebd.).

und als Reflexionsmoment thematisiert.<sup>1</sup> Diese Selbstvergessenheit des Reflektierenden ist aber wohl bereits in der traditionellen, okularen, theoria-orientierten und -fundierten Bestimmungsfigur, die auch die philosophische Reflexionsfigur in Kants System noch bestimmt, grundgelegt.

Die Selbstvergessenheit des reflektierenden Philosophen wird allerdings auch erst verhindert, wenn ich von Beginn an in strikter Reflexion - also im Sinne der oben genannten doppelten Doppelreflexion - als Philosoph auf die Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit von Erkenntnis, genauer: Erkenntnissen, Beziehungen und (Selbst-)Darstellungen in ihrem jeweiligen Vollzug und auf den Vollzug meiner Reflexionen auf jene Vollzüge reflektiere.<sup>2</sup> Um hier nicht in einen unendlichen Regress oder einen infiniten Zirkel zu geraten, bedarf ich einer anderen als der traditionellen Reflexionsfigur, sic: der strikten Reflexion.

Im Unterschied zur traditionellen Letztbegründungsphilosophie zeichnet sich die transzendentalpragmatische Begründungs- und Reflexionsfigur somit dadurch aus, dass sie *erstens* an die Stelle der transzendentalen Deduktion die strikte Reflexion rückt, dass sie *zweitens* thematisch nicht *ein* kognitivistisches Moment als Bedingung der Möglichkeit sucht, sondern auf die jeweiligen unverzichtbaren Bedingungen der Möglichkeit strikt reflektiert. Beides öffnet die Transzendentalpragmatik *drittens* für Fragen pluraler Weltbezüge und pluraler Weltdeutungen sowie für unterschiedlichste Begründungsmuster jeweiliger Weltbezüge und -deutungen.

*In Differenz zu postmodernen Ansätzen bleibt aber intrinsisches Motiv und Ziel der Ausweis von unverzichtbaren Präsuppositionen, deren Nichteinhaltung zur Selbstzerstörung des Sinnaktes, auch des individualistischsten führen muss. Das >fundamentum inconcussum< dieser inhaltlich auszufaltenden und stets weiter zu entdeckenden Präsuppositionen ist die regulative Idee einer unbegrenzten Verständigungsgemeinschaft<sup>3</sup>, die die Bedingungen der Möglichkeit von Wahrheit, Richtigkeit und Aufrichtigkeit sowie die prinzipielle Möglichkeit zur Verständigung mithin zu Verstehen, Verständlichkeit, Verständnis immer schon 'garantiert', genauer: apriorisch situiert. Sie ist als solche synchron wie diachron, epistemisch wie affektiv, faktisch wie utopisch, real wie künstlich, in Welt wie im Cyberspace aber weder hintergebar noch verzichtbar. Eine Ent-Äußerung ohne die Möglichkeit der Sinnentschlüsselung vorauszusetzen, ist sinnvoll nicht denkbar.*

Da Sinn in transzendentalen Verstand nie privater Sinn sein kann<sup>4</sup>, ist intersubjektivität stets mitgegeben, dies aber nicht als konturlose Masse, sondern als Gemein-

---

<sup>1</sup> Dies hat W. Kuhlmann (1992 a,b) deutlichst herausgearbeitet.

<sup>2</sup> Dies bezeichnet dann die sinnkritisch-dialogische Prüfung der unverzichtbaren und unhintergehbaren Momente des Erlebens von Sinn- und Geltungsaussprüche überhaupt.

<sup>3</sup> Das Verhältnis von 'Verständigungsgemeinschaft' und 'transzendentalen Präsuppositionen' wäre wohl am ehesten ein solches von Intension und Extension bezogen auf das Referenzobjekt 'sinn- und geltungshafte Wesen >Mensch<'. Verständigungsgemeinschaft drückte den Sinn, die transzendentalen Präsuppositionen den Bedeutungsumfang aus.

<sup>4</sup> Zur Dialogstruktur allen Weltbezuges vgl. D. Böhler (1996f.); W. Kuhlmann (1985, S. 228-233); ebenso M. Niquet (1993): „Die Transzendentalpragmatik rechnet von vornherein mit einem komunitär verfassten transzendentalen Subjekt. Die Frage nach den transzendentalen Bedingungen sinniglicher Verständigung tritt der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erfahrung an die Seite, ja, geht ihr voraus, da, so lautet die These, über die intersubjektive Gültigkeit von Erfahrung (letztlich) in Diskursen entschieden wird. Gegenüber der transzendentalen Erfahrungstheorie hat die Diskurstheorie der Geltung logischen Primat. Der Kantische Grundsatz



schaft<sup>1</sup> von 'um-sich', 'in-Beziehung-auf-a/Andere-wissende' Selbste, sic: Intersubjekte.<sup>2</sup>

Dieses knappe Bild der Architektonik einer intersubjekt-fundierten Transzendentalpragmatik darf nicht über kritische Aspekte, die nicht nur von außen, sondern auch im internen Kontext der Transzendentalpragmatik diskutiert werden, hinwegtäuschen. So wird als Variante der strikten Reflexion 'von innen', seitens K.-O. Apels immer noch die Figur des 'steil-von-oben' favorisiert; Dietrich Böhler und Horst Gronke wählen die dialogisch-sinnkritische Rekonstruktion als methodisches Paradigma und Marcel Niquet den 'transzendentalen Test'. Letzterer grenzt sich wohl am schärfsten - „in kritischer Solidarität“ - von der klassischen transzendentalpragmatischen Begründungsfigur ab, deshalb sei kurz auf seine Argumentation und eine entsprechende Erwiderung Kuhlmanns - der als Verteidiger der klassischen Linie der transzendentalpragmatischen Idee der strikten Reflexion zu verstehen ist - eingegangen.<sup>3</sup>

Marcel Niquet stellt gegen die Begründungsfigur der strikten Reflexion, der er „Gehaltlosigkeit“ und „Globalität“ in negativem Sinne vorwirft<sup>4</sup>, einen Transzendentalitätstest. Wolfgang Kuhlmann fasst diesen Test präzise zusammen: „Im 1. Schritt lässt sich der an Letztbegründung interessierte Philosoph *Anregungen*, nämlich mögliche Kandidaten für letztbegründete Aussagen, von einschlägigen Disziplinen, etwa der Sprechakttheorie, vorgeben. Er übernimmt diese Aussagen ohne die theoretischen

---

der Identität von Bedingungen formaler Gegenstandskonstitution und Bedingungen der Gültigkeit empirischer Erkenntnis wird verworfen; an die Stelle der transzendental-synthetischen Einheit der Apperzeption rückt das Apriori der unbegrenzten Kommunikations- oder Interpretationsgemeinschaft.“

<sup>1</sup> Zur moralischen Dimension, die sich aus dieser Verwiesenheit der Subjekte als Intersubjekte aufeinander ergibt, vgl. v. Verf. (1998/9).

<sup>2</sup> Zum Intersubjekt vgl. oben, sowie M. Niquet (1993, 1998), v. Verf. (1999). Niquet (1993) betont entsprechend zu Recht: „Meine Identität als Intersubjekt besteht nun aber darin, dass ich die Präsuppositionen des argumentativen Diskurses je schon als gültig anerkenne, also gewissermaßen für jede von ihnen >implizit einen Geltungsanspruch erhebe: folglich ist meine Identität als Intersubjekt a priori mit den Identitäten allen anderen (realen und virtuellen) Mitgliedern der unbegrenzten Diskursgemeinschaft im Sinn universaler Reziprozität vermittelt - sie ist intrinsisch intersubjektivistisch. Reale Personen lassen sich also als Intersubjekte nur im Zusammenhang einer unbegrenzten Diskursgemeinschaft individuieren - in der obigen Symmetrieüberlegung können sie daher in die Entsprechung zur idealen Kommunikationsgemeinschaft eingestellt werden.

Die Transzendentalpragmatik scheint die Mittel der Explikation eines Begriffs transzendentaler Intersubjektivität zur Verfügung zu stellen, der in seinen beiden Aspekten Geltung beanspruchen kann: objektual ist transzendente Intersubjektivität dann als Bezeichnung einer nicht begrenzbar-pluralität realer (und virtueller) Diskurssubjekte in der transzendentalnormativen Identität von Intersubjekten zu verstehen, relational muss transzendente Intersubjektivität als diskursiv nicht-hintergehbare Gefüge von Beziehungen (von der Art von Ansprüchen) verstanden werden, die die Identität von Intersubjekten prägen und a priori erst zur Intersubjekt-Identität realer Diskurssubjekte individuieren.

Wenn das >Ich denke< Kants in diesem Sinn verstanden werden kann, könnte man sich allerdings vorstellen, ihn in ein Gespräch verwickelt zu haben - allerdings ohne die Fiktion eines Königsberg im Jahre 1791.“

<sup>3</sup> Vgl. zum folgenden: W. Kuhlmann (1985, bes. Kap. 3), ders. (1993, S. 225-232), M. Niquet (1998, Kap. 2f.), ders. (1993, S. 148-166, bes. S. 162-166); v. Verf. (1998a, S. 132-136); K.-O. Apel (1998).

<sup>4</sup> M. Niquet (1998, Kap. 2f.)

Begründungen, die in der jeweiligen Disziplin zu ihr gehören. Im 2. Schritt wird ein *Kontext* erstellt, in den der Kandidat derart eingefügt werden kann, dass es im gegebenen Fall zu einem performativen oder strikt performativ selbstbezüglichen Widerspruch kommt. Der Kontext sieht etwa so aus: >Ich behaupte hiermit argumentativ (und unterstelle dabei als gültige Präsuppositionen, dass r), dass non-r.< Der Kandidat ist r, und der *clash*, der sich strikt reflexiv bzw. strikt performativ selbstbezüglich ergeben soll, ist der zwischen der Unterstellung, dass r, und der Behauptung, dass non-r. Der 3. Schritt besteht in der so genannten *Evidenzuniversalisierung*. Hier geht es um die Entscheidung in der Frage, ob es sich bei dem Kandidaten r um eine transzendente oder um eine bloß kontingente Argumentationsvoraussetzung handelt. Bei dieser Diskussion wird allerdings unterstellt, dass es sich überhaupt um eine Argumentationspräsupposition handelt, die Frage ist nur mit welchem Status. Der 4. Schritt besteht in dem Schluss: Wenn r *transzendente* Argumentationsvoraussetzung ist, dann ist r *notwendig wahr*.<sup>1</sup>

Niquet fordert in diesem Zusammenhang, Abschied zu nehmen von der der strikten Reflexion immanent sokratisch-dialogischen Struktur (mäeutischer Dialog), um somit in der 'problematischen Situation und dem problematischen Begriff der Selbsttransformation' von Wissen sowohl in inhaltlicher wie in logischer Sicht nicht gefangen zu bleiben, und statt vom mäeutischen Dialog vom „transzendentalen Diskurs als Medium und Verfahren der Identifikation und Rechtfertigung von Verfahren“ auszugehen.<sup>2</sup> Transzendente Diskurse sind präsuppositionsbezogen und präsuppositionsunterstellend - sie sind in dieser Hinsicht *dass-Geltungsfragen*. Zugleich aber, so betont Niquet meines Erachtens völlig korrekt und von der klassischen Transzendentalpragmatik geschieden, sind transzendente Diskurse der *ob-Geltungsfragen* zu widmen, als Frage danach, *ob* denn die Präsupposition, die wir zwar als nichthintergebar unterstellen müssen, auch gelten resp. gelten können.<sup>3</sup> Dies impliziert als gewünschten Nebeneffekt eine wesentliche Konkretisierung der Diskursphilosophie. Es würde dann sowohl der Vorwurf der Inhaltslosigkeit resp. Gehaltlosigkeit als auch der der unspezifischen Globalität aufgehoben und es wäre gezeigt, wie „für ein beliebiges spezifisches Element R eines solchen Wissens (von und um Präsuppositionen, H.B.) die Letztbegründung geleistet werden kann ... (Ebenso kann auf dem Wege, H.B.) eines transzendentalen Diskurses für eine spezifische paradigmatische Evidenz E der Status der Nichthintergebarkeit 'real' nachgewiesen“<sup>4</sup> werden. Ersteres betrifft Argumentationswissen, Zweites betrifft paradigmatische Evidenzen, wie sie im Kontext der Reflexion auf Sprachspielkomponenten von Relevanz sind. So hat die Idee eines Begriffes von Kritik, von Bestreiten, von Korrektur, von Falsifikation ohne die Idee eines transzendentalen Sprachspiels keinen Sinn, dieses letztere aber erweist - wie Niquet zu Recht betont - noch nicht deren „reale Nichthintergebar-

<sup>1</sup> W. Kuhlmann (1993), S. 225f., dazu M. Niquet (1998).

<sup>2</sup> M. Niquet (1998, Kap. 2.1.1). Niquet spricht für die Kuhlmannsche Figur auch von einer 'komplizierten Tautologie', wenn denn 'Selbsttransformation des Wissens' garantiert möglich sei.

<sup>3</sup> Niquet formuliert dies andernorts auch für die Praktische Philosophie/Ethik, für die er die D-/U-Gültigkeit - als unbestreitbare Geltung einer Norm - von der Befolgungsgültigkeit dieser Norm scheidet (vgl. Niquet (1996), v. Verf. (1998)). Die in der klassischen Transzendentalpragmatik unterstellte Identität der inhaltlichen Geltungsfrage der Präsuppositionen mit ihrer moralischen Qualifizierung - und damit Probleme des naturalistischen Fehlschlusses - sind damit hinfällig.

<sup>4</sup> Ebd. (z.T. paraphrasiert v. Verf.) in Auseinandersetzung mit A. Berlich (1993).

keit“.<sup>1</sup> Dies wiederum ist für Niquet nur möglich, wenn ich vom aktual Argumentierenden ausgehe und nicht vom präsuppositional gewussten Wissen-dass, welches im mäeutischen Sinnexplikationsprocedere - in strikter Reflexion - selbsttransformierend hervorgebracht wird.

An dieser Stelle wird allerdings unmittelbar ein Problem in Niquets Ansatz virulent: Sicherlich lassen sich mit seinem ‘Test’ im diskursiven Prüfungsverfahren Probleme der Tautologie, der beschränkten Dialogizität, der Selbsttransformation und der (von mir noch nicht erwähnten Apelschen) Selbstkorrektur vermeiden. Sicherlich erübrigen sich Vorwürfe der unspezifischen Globalisierung und Inhaltslosigkeit. Aber wie kann ich den Skeptikereinwand, „dass er doch gerade das Regelwissen R nicht voraussetze“, oder den Einwand eines postmodernen Foucaults und Derridas, dass es eben nicht-rationale Präsuppositionen seien, die sich R geradezu verweigern (Macht), die sogar R oder ‘non-R’ erst erzeugen (Elias, Lyotard), abwehren? Niquet setzt offenbar voraus, dass der Skeptiker sein Regelwissen R ‘hat’, welches man dann diskursiv prüft. Dies erweist aber noch nicht, wie W. Kuhlmann zu Recht betont, dass „man den Einwand des Skeptikers, er setze r bei seinen Argumenten gar nicht voraus, erfolgreich - und das heißt jetzt: definitiv, durch ein reflexives Argument - abweisen kann.“<sup>2</sup>

Ein anderes Problem sehe ich in der formalen Struktur des (transzendentalen) ‘Tests’: Wir haben es hier mit einer Generatortheorie und einem Proponent/Opponent-Formalismus zu tun. Neben Reflexivitätsproblemen sehe ich Niquets Modell formaliter geradezu prädestiniert, die klassischen Trilemma-Vorwürfe wieder auftreten zu lassen.

Meines Erachtens eignet beiden Ansätzen eine gewisse Plausibilität. Eine Lösung würde ich in einer transzendentalanthropologischen Reflexion des Diskurssubjektes einerseits<sup>3</sup>, sowie in einer argumentationsfigurativen Synthese, die ich im Folgenden nur oberflächlich andeute, andererseits<sup>4</sup> vermuten (und erwarten).

Kuhlmann hält, in Auseinandersetzung mit Niquet, zunächst daran fest, „dass das Ziel (dem Skeptiker auch mit Bezug auf konkrete, inhaltlich spezifizierte Argumentationspräsuppositionen standhalten zu können, H.B. mit W.K.) *nur über reflexive, genauer: strikt reflexive Argumente erreichbar* ist“ und dass das Wissen hierzu - also die Antworten auf die Frage, wo sollten „die konkreten Gehalte, mit denen am Ende die transzendentalpragmatische Theorie gestützt werden soll, herkommen?“ - „dem Handlungswissen von Argumentieren ..., das wir ins Spiel zu bringen haben, damit unsere Aktionen überhaupt als Züge im Spiel der Argumentation zählen können“<sup>5</sup>, entstammen muss. Zugleich schränkt Kuhlmann seine Argumentation aber auf ‘Argumentieren als Handlung’ ein: „Argumente sind ja nichts, das uns bloß unterlaufen kann, sondern etwas, für das wir verantwortlich sind, das wir wissentlich und wil-

---

<sup>1</sup> Ebd.

<sup>2</sup> W. Kuhlmann (1993, S. 226f.)

<sup>3</sup> v. Verf. (1998)

<sup>4</sup> In der Ausarbeitung einer solchen befindet sich m.E. insbesondere Dietrich Böhler (1996, 1997, 1998), der in seinen ‘spezifischen’ Auseinandersetzungen zu Ethik und Medizin, Ethik und Wirtschaft, sowie in seinen Studien zu H. Arendt und H. Jonas, schließlich in den Grundsatzbeiträgen zu ‘Hermeneutik’ und zur ‘Praktischen Philosophie/Ethik’ die transzendentalpragmatische Reflexionsfigur als sinnkritischen Dialogprozess und als sinnkritische Dia-logik entfaltet.

<sup>5</sup> W. Kuhlmann (1993, S. 224-237)

lentlich ins Spiel bringen. Sie müssen auf eine bestimmte Weise gemeint (also verstanden) sein.<sup>1</sup> Methodisches Mittel des Aufweisens dieses Wissens als solches und des Nachweises dessen unbestreitbarer und unhintergebar und unverzichtbarer Geltung bleibt für Kuhlmann eine dialogstrukturierte<sup>2</sup>, strikte Reflexion,<sup>3</sup> eingeschränkt (allerdings) auf Argumentationshandlungswissen<sup>4</sup> und nicht im Sinne Niquets auf jede beliebige Präsupposition. Und Kuhlmann kommt hier meiner Idee des systemischen und pluralen Unverzichtbarkeits- und Unhintergebarkeitswissens sehr entgegen, wenn er betont: „Was bei den Letztbegründungsargumenten ins Spiel gebracht wird, muss nicht notwendig schon in der endgültigen Formulierung ins Spiel gebracht werden, es reicht, wenn die Formulierung nicht eine falsche Richtung präjudiziert. Wir müssen z.B. per Letztbegründungsargument nicht notwendig die Idee von Wahrheit auszeichnen, die sich als Resultat einer unendlichen Bemühung um die endgültige Wahrheitstheorie ergeben würde. Es reicht die Idee von Wahrheit, die wir z.B. jetzt schon in Anspruch nehmen müssen, um die Forschung in Richtung auf die richtige Wahrheitstheorie, die ja schließlich zu *wahren* Aussagen führen soll, überhaupt betreiben zu können.“<sup>5</sup>

Die Möglichkeit einer Synthese beider Verfahren, nämlich Niquets Transzendentalitätstest als methodisches Mittel des mäeutisch dialogischen Diskurses Kuhlmanns erweitert um den Gedanken des systemischen und pluralen Charakters unseres präsuppositionalen Handlungswissens (dass - und, ob -) erscheint mir der aussichtsreichste Versuch, postmodern Ideologie- und Psychoanalyse-orientierte Kritik an der Idee von 'Letztbegründung' ebenso zu berücksichtigen und zu integrieren, wie eine solche Synthese es ermöglicht, mit den Vorwürfen von Inhaltsleere und Dogmatismus sowie Vollständigkeit und Abschließbarkeit einerseits, sowie mit den Tautolo-

---

<sup>1</sup> Ebd.

<sup>2</sup> Dies entfaltet er (1993) präziser als (1985).

<sup>3</sup> Ich verstehe diese sehr ähnlich zu Böhlers sinnkritischem Dialogmodell. Richtig ist übrigens m.E. auch Kuhlmanns Insistieren auf dem Schichtenmodell, durch welches eine klare Trennung der Ebenen, auf denen über die Sache, von jenen, auf denen über die Argumentation oder Kommunikation geredet wird - ohne Reflexionskurzschluss - geschieden werden kann: „Dies ist die Idee von strikter Reflexion. Es ist wichtig zu sehen, dass auf der Ebene der Metakommunikation, der Ebene, auf der das Handlungswissen mobilisiert wird, einer Ebene, auf der sehr wohl Fragen und Probleme auftauchen können, man also sehr wohl etwas wissen wollen kann, dass auf dieser Ebene gleichwohl derartiges wie etwa lange oder unendliche Forschungsprozesse nicht möglich und nicht vorgesehen sind, jedenfalls nicht mit Bezug auf die Präsuppositionen, deren Unterstellung oder Nichtunterstellung für die Reaktion des Argumentationspartners relevant sind. Es kann nicht sein, dass A auf die Frage von B, ob er zu seinen Behauptungen den Geltungsanspruch der Wahrheit erhebe, antwortet, das wisse er nicht genau, da müsse man erst einmal ein Forschungsprojekt beginnen. Wenn lange Forschungsprozesse eröffnet werden sollen, dann geht das nur unter der Voraussetzung, dass man sich schon auf die richtigen Spielregeln und darauf, was, d.h. welcher Spielzug, als was zählen soll, schon geeinigt hat. Argumentationsprozesse sind ja unsere Mittel, Problematisches zu klären. Wenn sie selbst in Normalsituationen uns ständig schon in nichttriviale Probleme verwickeln würden derart, dass wir ohne Forschungsprozesse nicht wissen könnten, wie wir auf Spielzüge der anderen zu reagieren haben, dann wären sie keine geeigneten Mittel dazu. Es kann also keine langen Forschungsprozesse geben darüber, was in einem solchen Fall vorliegt. Wohl aber kann es geschickte mäeutische Dialoge geben, die jedoch schon nach wenigen Schritten zur Behebung des Problems führen müssen. - Wenn es aber keine unendlichen Forschungsprozesse gibt, dann gibt es hier auch keine nichttriviale Fallibilität.“

<sup>4</sup> W. Kuhlmann (1993, S. 232)

<sup>5</sup> Ebd. et pass.

gie- und Naturalismusvorwürfen gegenüber der transzendentalpragmatischen Reflexionsfigur andererseits, produktiv umzugehen.

Niquets Ansatz wäre m.E. in Kuhlmanns transzendente (strikte) Reflexionsfigur einzuschreiben, so wie zugleich Kuhlmanns Ansatz um Niquets Fragestellung auszuweiten wäre. Dies würde die Ausgrenzung so genannter tiefer, der Reflexion scheinbar unzugänglicher Schichten, ebenso aufheben, wie die bereits auf der Oberfläche kommunikativen Handelns auftretenden Gefüge von Macht, Imaginationen, libidinösen Beziehungen etc. thematisch integriert werden könnten und müssten. Via Niquets Testverfahren würde im Zuge einer strikten Reflexion aus der Praxis diese selbst strikt reflexiv auf ihre Präsuppositionen und deren unverzichtbares '-Dass' und '-Ob' diskursiv geprüft. Diese Prüfung kann sich aufstufen bis zur Thematisierung der Bedingungen der Möglichkeit des transzendentalen Diskurses selbst.<sup>1</sup>

Die Unverzichtbarkeit und Unhintergebarkeit lässt sich aber nicht mehr auf *ein* Königsargument reduzieren oder transzendental deduzieren. Vollständigkeit und Abgeschlossenheit unseres *Wissens* um letzte Gründe sind nicht mehr sinnvoll zu erwarten, Vollständigkeit und Abgeschlossenheit unseres *Wissen-Könnens* - *überhaupt* aber sind nicht sinnvoll zu bestreiten.<sup>2</sup> Dieses auszubuchstabieren ist intrinsisches Motiv und intrinsische Motivation transzendentaler Reflexion und bietet stets erst den Rahmen, der kommunikatives Handeln sinnvoll *und* moralisch ver-ant-w-ort-bar macht.<sup>3</sup>

#### 2.4.3 *Von der Unverzichtbarkeit der (zur) Moral und der Nichthintergebarkeit der Diskurssituation: Warum wir immer schon moralisch sind.*

Die moralphilosophische Qualität von Anerkennung ebenso wie die moralische Unverzichtbarkeit kontrafaktisch zu antizipierender, reziproker (sic: dialogisch-diskursiver) Anerkennungsverhältnisse kann und muss m.E. durch die Reflexion der grundsätzlichen Situation und Struktur des Diskurses, genauer: des Diskursuniversums (Böhler), in dem der Mensch sich immer schon befindet, wenn er so etwas wie Sinn- und Geltungsansprüche überhaupt hervorbringen will, aufgewiesen werden. In diese grundsätzliche Diskurssituation menschlichen Miteinander-Gegeneinanders ist Anerkennung eingelagert.<sup>4</sup> Als *oder* durch Anerkennungsverhältnisse lässt sich die Diskurssituation in der Vielfalt ihrer Beziehungsebenen und -tiefen ausdifferenzieren. Das alles Entscheidende aber ist: *Durch die Reflexion der Diskurssituation selbst lässt sich entfalten, dass wir immer schon moralisch sind und dies unverzicht- und unhintergebar.* Mit anderen Worten: Es sind Diskursverhältnisse, die *erstens* Anerkennungsverhältnisse „hervorbringen“, und es sind Diskursverhältnisse, in denen *zweitens* Anerkennungsverhältnisse dann moralisch orientieren (helfen), es sind Diskursverhältnisse, deren strikte Bedingungs- und Vollzugsreflexion *drittens* offen legen, dass *und* wie die Diskursverhältnisse selbst die Unhintergebarkeit und Un-

---

<sup>1</sup> Hier differenziert Niquet m.E. nicht immer streng genug.

<sup>2</sup> Zur anthropologischen Grundlage vgl. v. Verf. (1998); ebenso zu Konsequenzen für ein modernes Bildungs- und Moralverständnis.

<sup>3</sup> Vgl. v. Verf. (1998, 1999)

<sup>4</sup> Ähnlich m.E. Habermas (1996b), bes. S. 91

verzichtbarkeit *zum* >Moralisch-sein< der Sinn- und Geltungsansprüche stehenden Inter-Subjekte in ihrem Miteinander-Gegeneinander immer schon implizieren.<sup>1</sup>

Gefordert ist als letzter Schritt damit eine Entfaltung der Diskursituation in ihrer moralischen Eigenqualität sowie in ihrer Unverzichtbarkeit und Unhintergebarkeit. Hierzu muss für eine praxisorientierte Moralphilosophie allerdings sowohl der klassische Weg von Jürgen Habermas als auch der von Karl-Otto Apel wesentlich modifiziert werden. Das Unternehmen einer praxisorientierten Moralphilosophie bedarf des Ausganges und Ziels konkreter Subjekte mit ihren Symbolisierungen, Imaginationen und Beziehungswirklichkeiten - also ihren inhaltlichen Welten, ihren authentischen Weltentwürfen als Selbstentwürfe und ihren sozio-psychologischen Bezügen auf Andere - und keinesfalls kann ich als Ausgang und Ziel idealisierte Kommunikationsgemeinschaften resp. ideale Ko-Subjekte-gemeinschaft nehmen, diese können lediglich und müssen allerdings den transzendental-kriteriologischen Maßstab und das normativ-teleologische Ziel moralisch handelnder, sinn- und geltungsbeanspruchender Inter-Subjekte vorgeben.<sup>2</sup>

Das hier Angedeutete ist Programm, interdisziplinäres Programm von Soziologie, Psychologie, Politologie sowie Philosophie *und* Pädagogik. Ich möchte und kann zurzeit nur die Architektonik des Programms, und dies nur skizzenhaft, vorstellen.

Kürzlich veröffentlichte Marcel Niquet einen radikalen Entwurf zur 'letztbegründungsfreien' Diskursethik. Mit Kant argumentiert Niquet, dass eine transzendente Ethik letztlich ein Widerspruch zum 'Faktum der Vernunft' als Ausdruck der Freiheit darstelle und Transzendentalität die Selbstüberflüssigkeit von Ethik hinsichtlich normativer Verbindlichkeit bedeute. Kant, so Niquet, habe dies gesehen und folglich die transzendente Frage der Ethik an die Anthropologie verwiesen<sup>3</sup>, ansonsten würden Moralnomen den sie konstituierenden Charakter der Ausweichlichkeit verlieren: „Der Geltungssinn einer Moralnomen kann nicht der einer Art von Bedingung sein, für die die Unterscheidung von Gültigkeit und Befolgungsgültigkeit keinen Sinn hat. Gerade *das* charakterisiert ja, gewissermaßen als Minimalbedingung, die Idee einer transzendental gültigen Bedingung: *unausweichliche Gültigkeit* heißt im Minimum doch nichts anderes, als dass eine solche Unterscheidung hier unanwendbar ist.

Die logische Form einer deontologisch rekonstruierten Moral ist unverträglich mit der von transzendentalen Bedingungen: Solche Moralen sind daher keine möglichen Gegenstände aussichtsreicher transzendentaler Begründungen.“ Entsprechend konsequent verweist Habermas die Bindekraft von Moralnomen an „rationale Willensbildung und Entscheidungsfindung“ gemäß dem diskurstheoretischen Prinzip 'D' und für Kant bleibt „der normative Gehalt der Moral ... der einer Moral eines intelligiblen Reichs der Zwecke“ und „Kant hat, zumindest auf die Frage, wie objektiv gül-

---

<sup>1</sup> Insofern impliziert jede Diskursphilosophie in ihrem Fundament bereits Ethik/Moral. Apel behält hier gegenüber Habermas' Entdifferenzierung von Diskurstheorie und Recht und Moral Recht. Vgl. Apel (1998), ebenso v. Verf./Niquet (1998)

<sup>2</sup> Vgl. v. Verf. (1998)

<sup>3</sup> M. Niquet (2000). Einen anders gearteten, aber tendenziell das Problem auch betreffenden Entwurf legt U. Pothast (1998) vor.

tige Imperative möglich sind, *eine* Antwort gegeben, die eine *transzendente Anthropologie* beinhaltet.“<sup>1</sup>

Ich stimme Marcel Niquet hier uneingeschränkt zu, auch wenn ich seinen internen Begründungsansatz einer transzendentalen Diskursanthropologie wegen der zu stark analytischen Ausrichtung der Reflexion und der (sich möglicherweise mit dieser Reflexionsfigur einstellenden) Staturierung und Monadizierung des Diskurssubjekts kritisch gegenüberstehen<sup>2</sup>. Durch diese Fokussierung verfehlt Niquet die Ebene des handelnden, sich vollziehenden Intersubjekts, welches sich als Identität in Beziehungen, Imaginationen und Symbolisierungen auf andere hin entwirft und selbst >findet<. Auf der Moralebene betrifft dies dann Anerkennungsverhältnisse.<sup>3</sup>

Anerkennung - so die Idee des folgenden - ist selbst nur Vollzugsform einer um sich selbst und den Anderen wissenden Individualität. Anerkennung ist eingebettet in das Handlungsfeld eines immer schon in Anerkennungsverhältnissen stehenden, d.i. sich auf Andere, auf anderes beziehendes und hierbei um sich „als Wissendes“/„als Beanspruchendes“/„als Beziehendes“ wissendes Subjekt, welches sich je nach spezifischem Sich-zu-Welt-Verhaltens je anders konstituiert sowie sich und Welt konstruiert. Anerkennung ist Vollzugsform eines Inter-Subjekts, welches Ansprüche auf Sinn und Geltung gegenüber Innen-, Außen- und Mitwelt erhebt und dies je nach Alter, Situation, Absicht variierender Weise. Es ist das Inter-Subjekt in der Vielfalt seiner Identitäten und Rollen, welches in Anerkennungsverhältnissen stehend, diese erst be-gründet; insofern sind Anerkennungsverhältnisse *intrinsisch* mit dem Inter-Subjekt, als dessen Fall wir den Menschen kennen, verwoben. Anerkennungsverhältnisse werden *extrinsisch* an das Inter-Subjekt herangetragen (z.B. in Form von Menschenrechten, Normen etc.), ebenso wie das Inter-Subjekt Anerkennung beansprucht. Aber der Geltung nach ist Anerkennung, sind Anerkennungsansprüche selbst noch einmal gebunden an eine Inter-Subjekt-Gemeinschaft, die so etwas wie Sinn und Geltung, sowie Ansprüche auf dergleichen wie Sinn und Geltung überhaupt erst hervorbringt. In dieser Gemeinschaft ergibt sich erst eine Möglichkeit sinn- und geltungswürdiger Ansprüche<sup>4</sup> auf Anerkennung, die damit als diskursive Anerkennung bezeichnbar ist, z.B. eines Rechts auf gleiche Anerkennung der Person und gleiche Anerkennung der Individualität (Persönlichkeit), z.B. eines Rechts auf Anerkennung von Interessen, deren Verletzung dann ein Recht auf Streit, Streik, zivilen Ungehorsam moralisch legitimiert oder bei entsprechend repressalienintensiver Situation eine Pflicht (im Sinne einer Notwendigkeit) zum zivilen Ungehorsam begründet.

Diese Ansprüche auf Anerkennung und die moralische Legitimität, sie gegebenenfalls auch mit Mitteln zivilen Ungehorsams einzuklagen, kann ich allerdings selbst weder aus der Anerkennungssituation gewinnen, noch aus 'Anerkennung als moralisches Prinzip' ableiten. Jeweils fehlt die Berücksichtigung der Dimension, die auch 'Anerkennung' als Anspruch erst hervorbringt. Ich begehe, wenn ich auf der Ebene intersubjektiver, interkultureller Anerkennung ansetze, einen intersubjektiven, intellektualistischen Fehlschluss (Ebeling). *Ich muss die Bedingungen der Möglichkeit von Intersubjektivität selbst zum Thema machen.* Dabei wird Anerkennung einen

---

<sup>1</sup> M. Niquet ebd. Zum letzten Schritt verweist er auf: I. Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie Textausgabe Bd. IV, Berlin, S. 450ff.

<sup>2</sup> Siehe in diesem Beitrag oben Kap. 2.1.

<sup>3</sup> Vgl. v. Verf. (1999b)

<sup>4</sup> Vgl. v. Verf. (1998)

konstitutiven Platz einnehmen. In reflexiv gesicherter Weise bedarf sie aber eines kriteriologischen Rahmens zur Bewertung und Legitimation von Anerkennungsverhältnissen. Einen solchen stellt die Diskursethik bereit - zureichend allerdings nicht in der Grundform Karl-Otto Apels oder Jürgen Habermas', die letztlich beide kognitivistische Deontologien verschiedener Begründungstiefen vorlegen, sondern m.E. erst in der durch Böhler einerseits und Niquet/Burckhart andererseits vorsichtig vorgeschlagenen, noch auszuarbeitenden Variante: Zu betrachten ist nicht nur die Frage nach - und dialogische Rekonstruktion von nichthintergehbaren, unverzichtbaren Bedingungen moralischen Handelns (nicht Letztbegründung) und deren - wie immer motiviertes - Einrücken in kontingente Lebenswelten, sondern zu fragen ist nach den Bedingungen der Möglichkeit und Notwendigkeit des Moralischen - sei es für individuelle Personen oder für Handelnde in einer Handlungsgemeinschaft. Es ist die Frage nach der Unverzichtbarkeit von Moral für (genauer: 'moralisch-sein' der) Inter-Subjekte, die sich stets in Rollen und als Identitäten in Bezug auf Andere, anderes, sich selbst und dies mit 'ihrer Welt', ihren Imaginationen befinden.

Intrinsisch ist Moral für diese „Spezies“ genau deshalb unumgänglich, als sie 'abhängig' sind von reziproker Anerkennung (sowohl „anerkannt werden“ als auch „anerkennen“), d.i. von der gleich-gültigen Geltungswürdigkeit aller Inter-Subjekte (und deren Äußerungen). In diesem Sinne: diskursive Anerkennung! Gleich-gültig ob Deutsche, Europäer, Chinesen, ob Kind, Behinderte oder Privatdozent/in, gleich-gültig ob verbal, mimisch, gestisch, künstlerisch, gleich-gültig ob kognitiv, emotiv, expressiv, stets reklamieren wir Anerkennung in doppeltem Sinne des Beanspruchens und Inanspruchgenommen-werdens, des Beanspruchens und Begründens/Rechtfertigens. Die Anerkennung des Anderen ist hierbei geltungsreflexiv immer schon in Anspruch genommen und vollzogen, auch und gerade, wenn ich sie missachte. Sie ist kein zusätzlicher Akt, sondern ich nehme den Anderen immer schon in Anspruch. Dies verpflichtet mich ihm und seinen Ansprüchen intrinsisch, oder traditionell formuliert: apriorisch. Ich habe keine Wahl zur Moral, wenn ich so etwas wie Verständigung (nicht Einverständnis), also den reziproken Austausch von so etwas wie Sinn, wie Geltung anstrebe.

Gleich-gültig ob wir auf die Situation des in Turbulenzen stehenden Großsubjekts und Individuums oder auf die moralische Dignität des Individuums, die uns in seiner Verletzbarkeit besonders deutlich gegenübertritt, reflektieren, so sind beide Situationen selbst noch gebunden an einen gemeinsamen, inhaltlich offenen Sinn- und Geltungsrahmen, in dem die Individuen als Subjekte Ansprüche auf Sinn und Geltung überhaupt erst hervorbringen können. Hierbei stehen sie immer zugleich in einem Verhältnis zu sich und zu Anderen. Dieses Verhältnis ermöglicht es den Subjekten allererst, etwas zu/über etwas gegenüber jemandem mit einem Anspruch auf so etwas wie Wahrheit, Richtigkeit, Authentizität zu erheben. Sprache in weitestem Sinne ist hierbei das entscheidende Medium. Ohne die doppelte Beziehung auf sich als autonom-dialogisches *und* auf Andere als autonom-dialogische Wesen würden wir keine zurechenbare Äußerungen von Individuen identifizieren können.

Subjekte beziehen sich als Inter-Subjekte, die sie als Sinn- und Geltungsansprüche stellende Ko-Subjekte immer schon sind, stets reziprok dialogisch-diskursiv aufeinander. Damit befinden sie sich immer schon in moralischen Verhältnissen zueinander; hiervon muss Anerkennung als die Vollzugs- und Beziehungsform der Inter-Subjekte *abgestuft* gesehen werden. Das >dass< der Verwiesenheit auf die Ko-Inter-



Subjekte ergibt die eigentliche Unhintergebarkeit, also den eigentlichen Zwang zum >Moralisch-sein<. Das >wie< der Verwiesenheit terminiert in Anerkennungsverhältnissen und formuliert moralisches Verhalten in Situationen konkreten Vollzugshandelns aus. Mit anderen Worten: Subjekte als Inter-Subjekte vollziehen sich immer schon und ausschließlich in reziproken Sinn- und Geltungsgemeinschaften, sowohl lebensweltlich als auch geltungsreflexiv. Diese Gemeinschaft - von Dietrich Böhler treffend als Diskursuniversum bezeichnet, da alle denkbaren Diskursteilnehmer hier einbegriffen sind, - ermöglicht einerseits erst einen sinnvollen und dialogisch einlösbaren Anspruch auf so etwas wie Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit und Verständigung, andererseits steht für die Gemeinschaft der Inter-Subjekte, die intrinsisch mit dem Diskursuniversum verwoben ist, zugleich die grundsätzliche Anerkennung des A/anderen sinn- und geltungsnotwendig im Zentrum ihres Vollzugs. Beide Momente fallen im Begriff der Dialogizität<sup>1</sup> zusammen: Jede Behauptung, jeder Sinnanspruch, jedes authentische Selbstverwirklichen ist nur möglich im Kontext einer mir prinzipiell sinn- und geltungsgleichen Welt (=Du), an der alle Inter-Subjekte, deren eines Exemplar der Mensch ist, teilhaben (=Wir). Sie verkörpert die Ideen von Moral, Wahrheit, Authentizität, ohne dass wir sie inhaltlich fixieren. Aber ohne eine Idee von Wahrheit, ohne eine Idee von Moral, ohne eine Idee von erfülltem Leben ist 'Vernunft' aufgelöst in Biomasse.

Anerkennung ist mithin kein zusätzlicher, zu beschließender Akt, sondern ist Merkmal des grundsätzlichen Vollzugs einer Sinn- und Geltungsgemeinde: 'Allein' habe ich keinen Sinn, ich weiß noch nicht einmal von mir. Es ergibt sich eine nichthintergebare Notwendigkeit des dialogischen Miteinander-Gegeneinander, seiner Bewahrung und Durchsetzung. Ausschließlich Individuen als Inter-Subjekte, d.h. als Identitäten und als Rollenträger stellen Ansprüche und eben nicht ideale Kommunikationsteilnehmer.<sup>2</sup> Diese sind bedürfnis- und imaginationslos. Ausschließlich Individuen als Inter-Subjekte stellen überhaupt Ansprüche bereits durch die Wahrnehmung von Rollen, gleichgültig ob als Streikende, als Dekan, als Schüler, als Lebenspartner, als Egoist. Nur durch das Miteinander-Gegeneinander von Rollen bringen die Inter-Subjekte ihre Identitäten und Rollen hervor und sind immer schon moralisch - die Qualität ihrer Moral lässt sich an Anerkennungsverhältnissen, die sie führen oder avvisieren, bemessen.

Dies macht m.E. deutlich, dass wir zwar keine Wahl zu(r) Moral haben, dass aber Herstellung und Bewahrung moralisch (positiv) vertretbarer Zustände unser ständiger Auftrag ist. Anerkennungsverhältnisse helfen uns, sowohl moralische Qualitäten festzustellen, z.B. im Umgang mit Behinderten, Alten, Lebenspartnern, Umwelt, uns selbst, wie sie uns auch helfen, Ansprüche auf Verbesserung von Anerkennungsverhältnissen zu stellen, z.B. durch Erziehung, Streit, Streik, zivilen Ungehorsam und u.U. auch Gewalt.<sup>3</sup> Es sei aber noch einmal erinnert, dass diese Gesamtsituation des

---

<sup>1</sup> Vgl. zum Begriff der Dialogizität: v. Verf. (1998)

<sup>2</sup> Strikt konstruktivistische Sinnbildner (vgl. Reich (1998)) laufen hier natürlich Gefahr des absoluten Relativismus und des Verzichts auf Sinn: Sie konstruieren ja nicht nur Welt, sondern reklamieren auch >Gesetze der Schaffung von Welt< und dies ohne In-Anspruchnahme eines Geltungskontinuums in transzendentelem Sinne. Dies ist ein Widerspruch in sich. Sie laufen Gefahr bloßen Spiritualismus' oder aber restriktiven neurobiologischen Kognitivismus'. Vgl. Putnam (1997)

<sup>3</sup> Letzteres zeigt sich besonders in der politischen Dimension.

moralischen Miteinander-Gegeneinander selbst eingebettet ist in die Sinn- und Geltungsgegenseitigkeit, die das Individuum als Subjekt in der Wahrnehmung von Rollen immer schon in Anspruch nimmt. Aber aus der prinzipiellen Gegenseitigkeitsverwiesenheit gewinnen wir keine praktischen Normen, sondern nur den Aufweis der Unverzichtbarkeit und Unausweichlichkeit der Beziehung der Subjekte aufeinander. Dies möchte ich als Inter-Subjekt-Moralität bezeichnen. Hier sind dann Konzepte des guten, des gerechten, des angemessen-tugendhaften, des verantwortbaren Lebens als regulative Ideen moralischen Handelns selbst noch eingestellt in die Idee des Diskurses und der von ihm, aber *in* ihm abgestuften prinzipiellen Anerkennungsverhältnisse unserer (Selbst-)Vollzüge. Der Diskurs tritt hierbei sowohl als regulative Idee des argumentativen, zwangslosen Miteinander und Gegeneinander von Sinn und Geltungsansprüchen auf, soweit ist er normativ und wir sind immer schon moralisch, als auch als Praxis der Konfliktlösung. Hier werden dann Anerkennungsansprüche, deren Prüfung und Durchsetzung erst virulent.

Erst auf einer zweiten Stufe, die allerdings eminent pädagogische Relevanz hat - werden die individuellen Kompetenzen zu Autonomie *und* Dialog thematisch. Auf dieser Stufe geht es dann unter anderem um den konkreten Vollzug von Anerkennung oder deren Verwerfung. Die Förderung von Autonomie- und Dialogkompetenz und damit die Förderung von Anerkennungskultur erscheint mir der besondere Auftrag pädagogischer Fakultäten resp. ihrer Absolventen. Die Ausbildung von Autonomie- und Dialogkompetenz im Dienste und zum Zwecke von Ausbildung der *Anerkennungskultur* führt zu so etwas wie einer *kommunitaristischen Solidargemeinschaft*, der komplementär verbunden ist eine *liberalistische Mitverantwortungsindividualität*, beide quer durchzogen von einer *radikal einfachen Gerechtigkeit* mittels derer jeder -direkt oder advokatorisch - an Sinn- und Geltungskonstruktions-, -dekonstruktions-, -rekonstruktionsprozessen im Sinne von Stufe 1 beteiligt und damit verantwortlich und verantwortlich ist.

Mit anderen Worten: Ohne Ausgrenzung, vielmehr bei ausdrücklicher Bewahrung von Individualität und stets mitschwingender Gerechtigkeit vollzieht sich Moral in jedem Erkenntnisprozess und Wissenserwerb, damit auch in jedem Unterrichten. Sie terminiert als Gegenseitigkeitsverantwortung. Sie begegnet uns in konkreten Ideen eines erfüllten und verantwortbaren Lebens. Ideen, die inhaltlich ethnozentrisch, epochal etc. differieren, formal aber der Diskursidee verpflichtet und an dieser auf moralische Angemessenheit überprüfbar sind. Das Erziehungsziel könnte lauten: Erziehung zu Solidarität, Gerechtigkeit und Mitverantwortung, im Wissen um die Verwobenheit von Individualität (Autonomekompetenz) *und* Intersubjektivität (Dialogkompetenz), sic: Dialogizität.

Auf einer dritten Ebene geht es um den Versuch, die Ideen des erfüllten und verantwortbaren Lebens anzustreben und durchzusetzen. Auf dieser Ebene sind Strategien handlungspraktischer wie institutioneller Art legitime Mittel. Strafe, Belohnung, Täuschung und bewusste Inkaufnahme von Asymmetrien sind hier moralisch ebenso zulässig, ja zum Teil geboten, wie auch Institutionen (Schulen, Hochschulen, Therapiezentren, Ministerien) als Konservatoren erreichter Fortschritte der Gesellschaft zu bewahren sind. Jedoch ausschließlich unter dem Generalvorbehalt ihres Status' als strategisches Mittel der Herbeiführung diskursiver Zustände und als strategiekonterstrategisches Mittel (Kettner) der Bewahrung erreichter Fortschritte auf dem Weg zu diskursiven Zuständen: Gewalt, Streik, ziviler Ungehorsam sind hier ebenso mora-

lich einholbar, wie eine Verteidigung der verpönten Hochschulstrukturen denkbar ist. Allerdings bedarf es der Entkleidung der jeweiligen strategischen Funktion und der Bewahrung ihrer Indienststellung zwecks Herbeiführung dialogisch-diskursiver Zustände. Die Berücksichtigung der Verletzung von Anerkennungsverhältnissen ist hier ein ausgezeichneter Maßstab.

Quer zu allen drei Ebenen dialogisch-diskursiver Verständigungsgemeinschaften - in ihrer idealen, ideal-realen, strategisch-realen Form - liegen die Anerkennungsverhältnisse der Inter-Subjekte untereinander. Sie sind auf der idealen Ebene des Diskursuniversums von vollständiger Gegenseitigkeit, auf der ideal-realen Ebene von antizipierter oder probeweise akzeptierter Gegenseitigkeit angesichts ungleicher Zustände (Gremien wie Fakultäten, Lehrerkollegien, Studentenparlamente), auf der strategisch-realen Ebene von vorläufig akzeptierter Ungleichheit (Erziehungssituation).

Ich komme zum Schluss: Wir haben nicht nur eine Unverzichtbarkeit von Moral, sondern zugleich eine Nichthintergebarkeit der Diskursituation als die intrinsisch und extrinsisch nicht bestreitbare und nichthintergebare Vollzugsform der Konsensbildung und Konsensverständigung der sich gegenseitig uneingeschränkt anerkennenden bis missachtenden Inter-Subjekte. Deren konkretes Handeln ist stets risikobehaftet und „lebt“ empirisch sowohl von so etwas wie imaginativen Begehrlichkeiten, erotischen Beziehungswünschen, als auch von Zivilcourage und Schuldübernahme. Auch diese konkreten Verwirklichungen und Wirklichkeiten der Inter-Subjekte sind nichthintergebar gebunden an ein prinzipiell dialogisches Miteinander-Gegeneinander von Sinn- und Geltungsansprüchen, weil Inter-Subjekte sich und etwas als etwas nur so hervorbringen, nur so um sich als >ich< selbst wissen, nur so sich selbst vollziehen können. Dies führt u.a. zu einer selbstverständlichen Integration des Behinderten. Sein „Status“ entfällt. Er ist Inter-Subjekt. Nur im dialogischen Miteinander-Gegeneinander (als dem Vollzug des Diskurses) kann sich das Inter-Subjekt über die Richtigkeit, Angemessenheit, Wahrheit seiner jeweiligen Ansprüche konsensual verständigen *und* mit Anderen ein Einverständnis erzielen. Hierbei ist der Diskurs moralisch sowohl hinsichtlich des 'Zwangs' zu seiner Verwirklichung als auch intrinsisch moralisch, da Argumentation von Solidarität, Mitverantwortung und Gerechtigkeit gespeist wird. Er wird transzendente Konfliktlösungsinstanz und findet in Anerkennungsverhältnissen einen Maßstab. Die Kompetenz zur Konfliktlösung müssen wir erwerben - sie ist Thema jeder pädagogischen Fakultät.<sup>1</sup>

Warum und wie moralisch sein? Zum Abschluss drei provokatorische Imperative praktischer, diskursfundierter, auf Anerkennung beruhender Moral:

**Imperativ 1:** Reflektieren wir in Krisen-, Entscheidungs- und Begründungssituationen darauf, dass (erstens) der Diskurs das notwendige, einzig zureichende und mora-

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu die pragmatisch-praktischen, kritisch postmodernen Reflexionen von Martin Walzer (Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz, Hamburg 1998), mit denen er auf die Verwobenheit von Autonomie- und Dialogkompetenz als Verwobenheit von Toleranz und Differenz sowie von Moderne und Postmoderne intensiv aufmerksam macht, ohne allerdings eine transzendentalphilosophische Lösung zu suchen. Die Lösung liegt in der reflexiven Balance der Spannung und ihrer reflexiv vergewisserten Erhaltung. Seine politischen Exkurse wiederum sind interessant als Folie zu den Arbeiten von Laclou/Mouffe.

lich angemessene Mittel ist zur Realisation von so etwas wie sinn- und geltungswürdigen >Welten< als Inter-Subjekt-Gemeinschaften, (zweitens) dass erst in diskursiven Anerkennungsverhältnissen sinn- und geltungswürdige Verwirklichungen jedes Selbst möglich sind und (drittens), dass ausschließlich in dialogisch-diskursiven Verständigungsvollzügen Sinn und Geltung überhaupt unterstellt, zugänglich und prüfbar werden können.

**Imperativ 2:** Reflektieren wir dies allerdings nicht für und/vor ausgetrocknete/n Gemeinschaften von >neutralisierten< Rechner-Ko-Subjekten einer ideal(isiert)en Diskursgemeinschaft, sondern als Vollzug von sich anerkennenden Inter-Subjekten mit ihren Imaginationen, Beziehungen, Symbolisierungen, die sie in jede Rolle mit einbringen.

**Imperativ 3:** Reflektieren wir schließlich darauf, dass dieser quasi-transzendente Rahmen des Menschseins nicht metaphysisch-selig, religiös-evolutionär (Genesis) oder biologisch-evolutionär - also je >naturnotwendig< ist, sondern wesentlich ein Resultat von Erziehung/Bildung/Engagement,

dann ist statt Fatalismus Verantwortung und Engagement angesagt.<sup>1</sup>

Reflektieren wir angesichts der Ausgangsfragen und leitenden Thesen das Erreichte, so bleibt zweierlei Bemerkenswertes: Unversehens ergibt sich bei der Suche nach einer Antwort auf die Frage 'Warum moralisch sein' ein Verweis darauf, dass >moralisch-sein< unverzichtbare Präsupposition sinn- und geltungshaften - auch des verworrensten, schwierigsten, verwerflichsten - Miteinander-Gegeneinander ist. Ein Miteinander-Gegeneinander - allerdings - von Inter-Subjekten, welche in Wahrnehmung und Ausübung von jeweiligen Raum-, Zeit-, Sprach-, Sozialrollen als Identität und Dialog-Person in dialogisch-diskursiven Kommunikationssituationen moralische Qualität und moralische Dignität als Anerkennung erfahren, einbringen und fort-schreiben. Erziehung kommt hier die entscheidende, kritisch-emanzipatorische und orientierende Funktion zu.

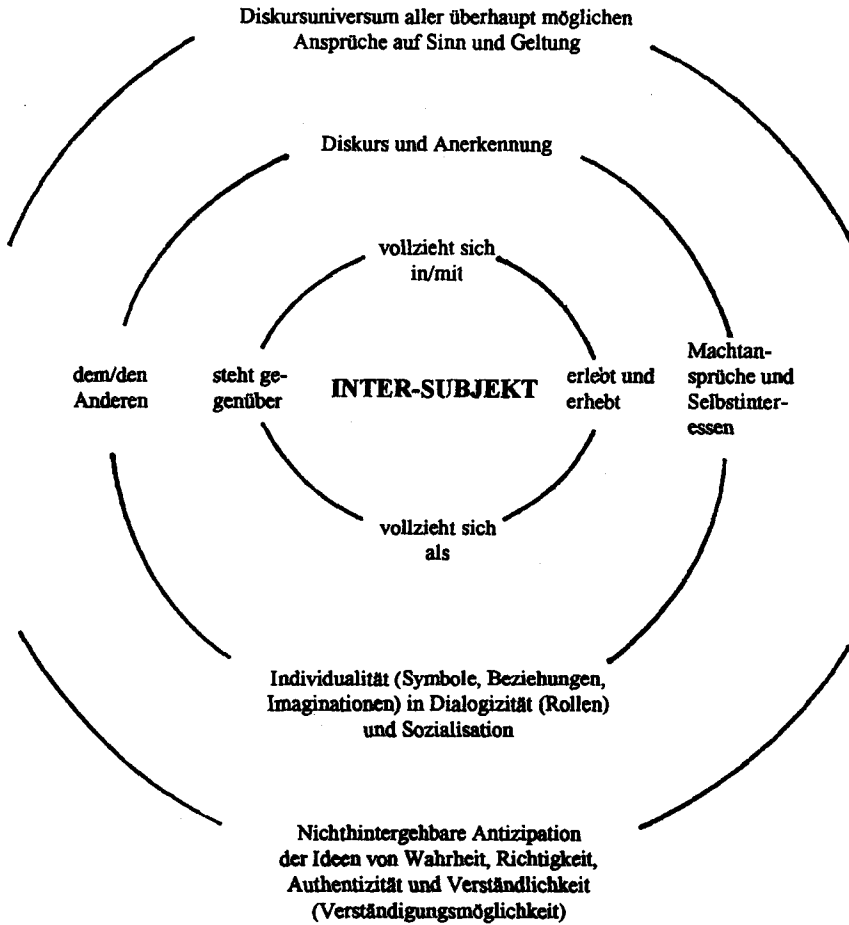
Ebenso deutet sich zumindest die Möglichkeit an, die bislang primär epistemisch-kognitivistische, deontologisch-neutrale Diskursethik, ganz im Sinne der Kritik an Kant durch Hegel mit >Leben< zu füllen, ohne die Begründungsstärke zu verringern. Dies wäre ein nicht unerheblicher Fortschritt zur Realisation der Idee der Diskursethik in und für die Praxis.

Das abschließende Schaubild versucht, das Erarbeitete zu skizzieren:

---

<sup>1</sup> Und dann gilt, in leichter Variation mit James Bond, der uns nunmehr seit 30 Jahren vor der Weltkatastrophe verantwortungsbewusst, engagiert und mit dem Risiko der Schuldübernahme bewahrt, festzuhalten: Tomorrow never dies.

# „Diskursplätze“ als Vollzugsorte und -weisen des Inter-Subjekts<sup>1</sup>



<sup>1</sup> Böhler, Burckhart, Niquet, Reich

### 3. Orientierungsansprüche normativer Ethik. Verstehen • Anerkennen • Befolgen

Im Folgenden soll die Perspektive auf das Problem etwas variiert werden: Es soll das Einrücken in die Praxis angedacht werden und so der Diskursgrundsatz auf und in Praxis appliziert werden. Hierzu werde ich ihn z.T. an und aus der Praxis noch einmal formulieren.

„Ein Gesetz ist im moralischen Sinne gültig, wenn es aus der Perspektive eines jeden von allen akzeptiert werden könnte. Weil nur >allgemeine< Gesetze die Bedingung erfüllen, eine Materie im gleichmäßigen Interesse aller zu regeln, bringt sich die praktische Vernunft in diesem Moment der Verallgemeinerungsfähigkeit der im Gesetz berücksichtigten Interessen zur Geltung. Mithin nimmt eine Person den moralischen Gesichtspunkt ein, wenn sie *wie* ein demokratischer Gesetzgeber mit sich zu Rate geht, ob die Praxis, die sich aus der allgemeinen Befolgung einer hypothetisch erwogenen Norm ergeben würde, von allen möglicherweise Betroffenen als potenziellen Mitgesetzgebern akzeptiert werden könnte. [...] In dieser Beratung werden auch pragmatische und ethische Gründe erwogen, die ihren internen Bezug zur Interessenlage und zum Selbstverständnis je einzelner Personen nicht verlieren; aber diese aktorrelativen Gründe *zählen* nun nicht länger als Motive und Wertorientierungen einzelner Personen, sondern als epistemische Beiträge zu einem normenbegründenden Diskurs, der mit dem Ziel der Verständigung geführt wird.“<sup>1</sup>

Mit Jürgen Habermas können wir in ausgezeichnete Weise den notwendigen Überstieg von einer Kritik der Wertorientierung im Lichte praktischer Vernunft unter Bewahrung der in Wertorientierung von allgemeinem Interesse sich bewährenden Aspekte der Selbstverständnisse und Interessenausrichtungen einzelner Personen - die als Selbstbindung moralisch formulierbar ist - vollziehen zu einer Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft. Wir können mithin den Übergang von bloß pragmatisch-ethischen Überlegungen und Begründungen unseres Handelns zu einem moralischen Vollzug und einer moralisch-ethischen Legitimation, die fundiert ist in -, orientiert ist an - und orientierend „wirkt“ auf die Kommunikationssituation, in denen Menschen sich als Sinn- und Geltungsgemeinde und -gemeinschaft immer schon sinn- und geltungsbezogen bewegen.<sup>2</sup> Dieses Apriori der Kommunikationsgemeinschaft realisiert (kontrafaktisch) den moralischen Gesichtspunkt, den wir soeben mit Habermas formuliert haben, selbst und unmittelbar, als es resp. sie sicherstellt, „dass *jeder*, auch aus der Sicht seines eigenen Selbst- und Weltverständnisses, die Akzeptabilität einer zur allgemeinen Praxis erhobenen Norm prüft. Der Kategorische Imperativ (in dem sich Selbstbindung des Willens und Selbstgesetzgebung des Willens verbinden, H.B.) erhält damit eine diskurstheoretische Lesart. An seine Stelle tritt

---

<sup>1</sup> J. Habermas (1996a), S. 46.

<sup>2</sup> Nicht nur dass dies auch der Kommunitarismus anerkennen muss, dessen äußerst begrenzte Basis jüngst noch einmal O. Höffe (1996) herausarbeitete, sondern es ist geradezu dessen eigene Geltungsbasis, wenn er dann auf Gerechtigkeit qua 'aristotelischer Freundschaft', Tradition als Autorität, Partikularität statt Universalität, personale Tugend statt moralische Prinzipien verweist.

Zur Differenzierung von Gemeinschaft und Gesellschaft vgl. F. Tönnies (1935). Gemeinschaft bezeichnet Tönnies als ein persönliches Beziehungsgefüge, Gesellschaft als einen Zweckverband. Zur Debatte vgl.: A. Honneth (1994), bes. S. 11ff., 274ff.; ders. (Hg.) (1993); M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hg.) (1993).

das Diskursprinzip >D<, wonach nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden könnten.“<sup>1</sup>

Wir werden noch mehrfach auf >D<, sowie auf die Ausformulierung von >U< als aus >D< abduktiv gewonnener Universalisierungsgrundsatz zurückkommen. Ebenfalls kommen wir zurück auf die Problematik, dass Habermas' schwach transzendentes, genauer: bloß formal-universalistisches Konzept der Begründung von Ethik unnötig und unzureichend ist. Im Kern ist das oben Zitierte in der Diskursethik konsentiert. Die Probleme des bloß universalistischen Konzepts holen Habermas sogar in seiner Theorie des kommunikativen Handelns wieder ein, wenn er differenziert: „Von kommunikativem Handeln in einem *schwachen* Sinne spreche ich, wenn sich die Verständigung auf Tatsachen und aktorrelative Gründe für einseitige Willensäußerungen erstreckt; von kommunikativem Handeln in einem *starken* Sinne spreche ich, sobald sich die Verständigung auf normative Gründe für die Wahl der Ziele selber ausdehnt. Dann nehmen die Beteiligten auf intersubjektiv geteilte Wertorientierungen Bezug, die ihren Willen, hinausgehend über die je eigenen Präferenzen, *binden*. Im schwach-kommunikativen Handeln orientieren sich die Akteure allein an Wahrheits- und Wahrhaftigkeitsansprüchen, im stark-kommunikativen Handeln auch an intersubjektiv anerkannten Richtigkeitsansprüchen; in diesem Fall wird nicht nur Willkürfreiheit, sondern Autonomie im Sinne der Fähigkeit vorausgesetzt, den eigenen Willen auf Grund normativer Einsichten zu binden.“<sup>2</sup>

### 3.1 Verstehen - Anerkennen - Befolgen

Im Zentrum der Diskursethik steht eine reflexive Begründung von Moral, die sich aus dem Vollzug des Diskurses auf diesen dergestalt zurückbeugt, dass sie die sinn- und geltungsnotwendigen Konstituentien ('Transzendentalen Bedingungen') desselben entfaltet. Als solche zeigen sich in moralischer Hinsicht primär: 'Gleiche Achtung' mithin uneingeschränkte Reziprozität und Gerechtigkeit sowie 'Solidarische Verantwortung', mithin Solidarität und Mitverantwortung eines jeden im I-me-Verhältnis, d.i. in der nichthintergehbaren Verwiesenheit des Ich auf den Anderen zwecks Konstitution und Bewährung von Sinnansprüchen als solchen überhaupt.<sup>3</sup>

Die besondere moralische Dimension kommt ins Spiel dadurch, dass in diesem Vollzug der Sinn- und Geltungsgegenseitigkeit zwecks Orientierung ausschließlich auf die Bedingungen der Möglichkeit des Verständigungshandelns überhaupt - unangesehen aktueller Störungen, Infragestellungen, Zerstörungen substanzieller Sittlichkeiten - reflektiert und rekuriert werden muss (in doppeltem Sinne): „Da solche Verständigungsprozesse und Lebensformen gewisse strukturelle Aspekte gemeinsam haben, könnten die Beteiligten sich fragen, ob in diesen normative Gehalte stecken, die

---

<sup>1</sup> J. Habermas (1996a), S. 49.

<sup>2</sup> J. Habermas (1996c), S. 80.

<sup>3</sup> Zu dem hier vollzogenen Übergang von einer rationalen Entscheidung eines je rationalen Einzelnen zur Verwiesenheit jedes Entscheiden-Könnens auf die intersubjektive Situation symbolischer Interaktion. Vgl. die einschlägigen Schriften von Cassirer, Bühler, Mead, Kuno Lorenz (dazu v. Verf.: Horizonte philosophischer Anthropologie, Markt Schwaben 1999).

die Grundlage für gemeinsame Orientierung bieten.“<sup>1</sup> Als normative Gehalte von Verständigungshandeln und kommunikativen Lebensformen erweisen sich reziproke Unterstellungen der Symmetrie und reziproke Unterstellungen gegenüber Anerkennung.<sup>2</sup> Diese Implikate jedes Vollzugs von Verständigungs- und Lebenswelthandeln rekurren darauf, dass jeder von uns „irgendeine kommunikative, durch sprachliche Verständigung strukturierte Lebensform teilt“<sup>3</sup>, deren Sinn- und Geltungsexponente - seien sie als Sprache, als Kunst, als Mimik, als Wissenschaft, als Mythos etc. *her- vorgebracht* und in sinn- und geltungsbeanspruchender Art in die Gemeinschaft der Ko-Subjekte *eingbracht* - immer schon auf diese Ko-Subjekte verwiesen sind. Die Gemeinschaft der Kosubjekte vollzieht sich hierbei unter der Perspektive einer >un-versehrten intersubjektiven< Sinn- und Geltungsgemeinschaft und impliziert einen von jedem individuellen Anspruch, Wert etc. „unabhängigen Sinn“, so auch und gerade einen von 'jedem individuellen Guten' unabhängigen Sinn von Moral.

Da ich - als Person - nicht nur empirisch von der Vergesellschaftung durch die Sinn- und Kommunikationsgemeinschaft zwecks Individuierung soziologisch (im weitesten Sinne) abhängig bin, sondern die Sinn- und Kommunikationsgemeinschaft auch und zugleich die Sinn- und Geltungsbasis meiner Sinn- und Geltungsansprüche wie deren Bewährung darstellt, bin ich nicht nur zu moralischem Handeln dem reziprok Anderen, sondern auch dem universellen 'Angehörigen' gegenüber verpflichtet, der als solcher jetzt und in Zukunft der mir Angehörige ist. In dieser Perspektive verbinden sich - so Habermas zu Recht - Gerechtigkeit mit Solidarität, wobei „der reziprok gleichmäßige Respekt für jeden, den der differenzempfindliche Universalismus verlangt, [...] von der Art, einer *nicht-nivellierenden* und *nicht beschlagnahmenden* Einbeziehung des Anderen *in seiner Andersheit ist*“<sup>4</sup>. Ich habe dies als die unauflösbare Spannung von Autonomie- und Dialogkompetenz vielfach thematisiert.<sup>5</sup>

Eine Wahl im Sinne einer argumentativen Entscheidung für oder gegen den Diskurs und damit gegen eine diskursethische Begründung von Moral ist nicht möglich. Anders als in partikularen Lebensformationen von Familien, Gesellschaften, Staaten weist die Grundlage der Argumentation darüber hinaus weder onto-theologische, noch onto-subjektivistische noch quasi-empiristische Momente auf: „In den pragmatischen Voraussetzungen von rationalen Diskursen oder Beratungen ist nämlich der

---

<sup>1</sup> J. Habermas (1996a), S. 57.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., sowie: A. Honneth (1994); R. Forst (1994); L. Wingert (1993); K. Günther (1988).

<sup>3</sup> J. Habermas (1996a), S. 57.

<sup>4</sup> Ebd., S. 57. Es ist aus dem Vorigen evident, dass Ethiken des Glücks, Ethiken der Übeligkeiten etc. selbst noch angewiesen sind auf das vor-verständige Einverständnis der Subjekt-Ko-Subjekte, sowohl semantisch-pragmatisch als auch ethisch: ersteres um ihre Konstrukte der Ethik vor- und einzubringen, letzteres um so etwas wie Verbindlichkeit überhaupt erst zu erzeugen. Solcherlei Ethiken - so auch eine von ihrer Ontologie - entkleidete Ethik des Guten von Aristoteles stehen auf der Schwelle zwischen Subjektethiken der Werthaltung und normativen Ethiken, als sie intersubjektive Normen formulieren, deren Normativität allerdings auf gegenseitigen Beschluss (vgl. die Tradition von Hobbes bis Rawls), auf gegenseitiger Unterstellung des Nutzenkalküls (vgl. die Tradition von Epikur über Bentham und Mill bis Birnbacher), auf gegenseitiger Unterstellung des Willens zur Verallgemeinerung (vgl. die Tradition von Kant bis Höffe) beruht, die aber eben allesamt abkünftig den 'Eigenschaften kommunikativer Verständigungs- und Lebensformen' sind. Zu Aristoteles vgl. bes. Nikomachische Ethik. Buch I, III, VI; zu Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Rawls die einschlägigen Schriften, zum Utilitarismus u.a. O. Höffe (Hg.) (1992c), dazu vom Verf. (1994d).

<sup>5</sup> Vgl. v. Verf. (1998 et pass.).



normative Gehalt der im kommunikativen Handeln vorgenommenen Unterstellungen *verallgemeinert*, *abstrahiert* und *entschränkt*, d.h. auf eine inklusive Gemeinschaft ausgedehnt, die im Prinzip kein sprach- und handlungsfähiges Subjekt, sofern es relevante Beiträge liefern könnte, ausschließt.<sup>1</sup> Genau in dieser Hinsicht sind wir immer schon im Vollzug der Diskursethik selbst; wir rekurren - qua strikter Reflexion, rationaler Rekonstruktion - auf 'immer schon' und 'immer schon aktuell' vollzogene Gemeinsamkeiten, die durch uns in unserem Vollzug als je meiniger im und durch den je Anderen - also im unterschiedenen Zugleichsein des I-me-immer schon aktual in Anspruch genommen und in Anschlag gebracht worden sind.

Dieses In-Anspruch-Genommene und In-Anschlag-Gebrachte kann zunächst nur ein prozedural-formales Moment sein, welches allerdings Zentrismen aller Art verhindert.<sup>2</sup> Es formuliert sich als Diskursprinzip >D<, welches das Inanspruchnehmen und Inanschlagbringen von Sinn- und Geltungsansprüchen, seien sie implizit oder explizit in Anschlag gebracht im Sinne einer 'Beratungspraxis' normativ (noch nicht zwingend moralisch) ausbuchstabiert. Das formal-prozedurale Prinzip >D<, welches uns noch vielfach beschäftigen wird, stellt den Umstand aus der Verwiesenheit des Menschen auf *argumentativen* Sinn- und Geltungsvortrag, -austausch und -bewährung ins Zentrum, dass nur jene „Normen Gültigkeit beanspruchen können, die in praktischen Diskursen die Zustimmung aller Betroffenen finden könnten“<sup>3</sup>.

Zustimmung bedeutet nicht wohlmeinende, voluntaristische Zustimmung der egozentrischen Sicht eines jeden (Einzelnen) als vielmehr ein 'durch epistemische Gründe motiviertes Einverständnis'.<sup>4</sup> Hierbei sind die Elemente Verstehen - Geltung - Sprache fundierend und müssen selbst diskursiv interpretiert resp. transformiert werden, als weder Verstehen, noch Geltung, noch Sprache als Leistung des (solipsistisch-monadologischen) Ich unter Ideen als vielmehr im Wir vom Ich zu erbringen sind. Dies wird uns nach der Einführung in die Idee der Grundsituation des Menschen zwingend beschäftigen.

Bloße 'Zustimmung' ist soweit noch kein genuin moralisches Kriterium der Normenbegründung, als es vielmehr die Bedingung formuliert, die moralische - aber auch juristische, politische, pädagogische etc. - Normen, Beschlüsse, Entscheidungen erfüllen würden, wenn sie begründet werden könnten - wie Habermas überzeugend dar- tut<sup>5</sup>. Die Ausformulierung von >D< als >U<<sup>6</sup>, welche sich als abduktiver Schluss (Peirce) ergibt, soll nun die genuin moralische Normenbegründung anleiten: >U< besagt, „dass eine Norm genau dann gültig ist, wenn die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Interessenlagen und Wertorientierungen *eines jeden* voraussichtlich ergeben, *von allen* Betroffenen *gemeinsam* zwanglos akzeptiert werden könnten.

---

<sup>1</sup> J. Habermas (1996a), S. 58.

<sup>2</sup> „Das fehlende >transzendente Gute< kann nur noch immanent, auf Grund einer der Beratungspraxis innewohnenden Beschaffenheit kompensiert werden.“ (ebd., S. 59).

<sup>3</sup> J. Habermas (1996a), S. 59.

<sup>4</sup> Ebd., S. 59, wobei Habermas (ebd.) zu Recht betont, dass „das Diskursprinzip die Art der Argumentation, also den Weg, auf dem ein diskursives Einverständnis erzielt werden kann, offen lässt.“

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Habermas nutzt hier den Begriff der >Operationalisierung< (ebd., S. 59f.).

Dazu drei Kommentare. Mit >Interessenlagen und Wertorientierungen< kommen die pragmatischen und ethischen Gründe der einzelnen Teilnehmer ins Spiel. Diese Eingaben sollen einer Marginalisierung des Selbst- und Weltverständnisses einzelner Teilnehmer vorbeugen und allgemein die hermeneutische Sensibilität für ein hinreichend breites Spektrum von Beiträgen sichern. Des Weiteren verlangt die verallgemeinerte gegenseitige Perspektivenübernahme (>eines jeden< - >von allen gemeinsam<) nicht nur Einfühlung, sondern auch interpretatorische Intervention in das Selbst- und Weltverständnis von Teilnehmern, die sich für Revisionen der (Sprache ihrer) Selbst- und Fremdbeschreibungen offen halten müssen. Das Ziel des >gemeinsamen zwanglosen Akzeptierens< legt schließlich die Hinsicht fest, in der die vorgebrachten Gründe den aktorrelativen Sinn von Handlungsmotiven abstreifen und unter dem Gesichtspunkt der symmetrischen Berücksichtigung einen epistemischen Sinn annehmen.“<sup>1</sup>

Deutlich wird, dass >U< eine Verfahrensregel ist, die bereits unter der Option steht, dass 'Moral ist', und wir ein Einverständnis über 'moralisch sein' ebenso wie 'argumentieren wollen' bereits erzielt haben müssen. Diese Einwände betreffen sowohl die Praxis als auch die Inhalte von >U<, als wir sowohl Gefahr laufen, zum Beispiel eurozentrische Ideen der Moral als auch der Argumentationsregeln unreflektiert implizit anzusetzen.

Der Quantor 'alle' ist hierbei sehr ernst zu nehmen - diachron wie synchron schließt er Kultur- und Epochezentrismen genauso aus, wie die reflexive Grundsituation des moralischen Gesichtspunktes, die sich ja genuin darauf richtet, was man tut, wenn man sich überhaupt auf Argumentationspraxis einlässt<sup>2</sup>, wobei für Habermas der Gehalt der Argumentationsvoraussetzungen nicht selbst normativ im moralischen Sinne ist<sup>3</sup>; moralische Verbindlichkeit „haftet vielmehr den speziellen Gegenständen des praktischen Diskurses an - den in ihn *eingeführten* Normen, auf die sich die in der Beratung mobilisierten Gründe beziehen. Diesen Umstand hebe ich mit der Formulierung hervor, dass sich >U< aus dem normativen Gehalt von Argumentationsvoraussetzungen in *Verbindung mit einem* (schwachen, also nicht präjudizierenden) *Begriff von Normenbegründung* plausibel machen lässt.“<sup>4</sup>

Nicht nur, dass Habermas mit der Rede von „Gegenständen des Diskurses“ einem gewissen Objektivismus bedenklich das Wort gibt, sondern - vielmehr - handelt er sich durch seine Verdopplung der Begründungsebene das Problem ein, diskurstheoretische Reflexion der Argumentationsvoraussetzungen mit diskursethischer Reflexion der Normenbegründung durch einen irgendwie näher zu bestimmenden dritten diskurstheoriereflexiven Diskurs zu 'verbinden', resp. einen derartigen Typ zu installieren, um sinn- und geltungstheoretische Fragen einerseits, sinn- und geltungsmoralische Fragen andererseits je für sich, dann im Bezug aufeinander und (drittens) zur Ableitung von >U< aus diesen Reflexionen zu stellen.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 60.

<sup>2</sup> Dazu neben W. Kuhlmann (1985), bes: K. Ott (1996).

<sup>3</sup> Dies meinte schon A. Wellmer (1986). Aktuell: E. Tugendhat (1993), S. 161ff.

<sup>4</sup> J. Habermas (1996a), S. 63 unter Bezug auf: W. Rehg (1994), S. 65ff.; sowie S. Benhabib (1992), S. 68-88.

<sup>5</sup> Zur Kritik, die an dieser Stelle für uns sekundär ist, vgl. K.-O. Apel (1994a); des Weiteren von K.-O. Apel (1998).

Dies ist der Preis einer letztlich theoretischen Reflexion, den Kant bereits in seinem Ansatz bereit war zu zahlen.<sup>1</sup> Habermas gerät insofern in die von Kant im Amphiboliekapitel der 'Kritik der reinen Vernunft' skizzierte Situation einer Aufstufung der Reflexion(en), resp. bei Habermas - Parallelisierung von Diskursen - unter Vernachlässigung der Perspektive auf das Ganze des Reflexionsgeschehens selbst.

Diese Figur der Reflexion des Ganzen ist allerdings auch erst möglich, wenn die Reflexion, wie Apel sagt, zwar *>steil von oben<*, m. E. aber als ein reflexives Inmitten- von, *strikt* - wie Kuhlmann treffend formuliert - auf die Bedingungen der Möglichkeit des Vollzugs im Vollzug von der Beanspruchung von Sinn- und Geltung in, mit und gegenüber Welt ansetzt.<sup>2</sup> Dann ergeben sich Normen resp. deren moralische Verbindlichkeit tatsächlich als 'transzendente Nötigung', insofern unvermeidliche Argumentationspräsuppositionen dann - und genau dann - konstituierend sind, nicht nur für diesen oder jenen Sinn- und Geltungsanspruch, sondern für das Erheben von Sinn- und Geltungsansprüchen überhaupt.

Dies ändert auch nichts an der Gültigkeit von Habermas skizzierten Normen und dem von Habermas in Übereinstimmung mit Apel formulierten *>Folgeproblem<* der Normenanwendung, die wesentlich eine Frage des moralischen Gesichtspunkts hinsichtlich singulärer moralischer Urteile unter gegebenem Situationsdruck ist. Als die wichtigsten Gründe für eine rationale Akzeptabilität einer Aussage in Verbindung mit bestimmten Eigenschaften des Argumentationsprozesses selber nennt Habermas: „(a) niemand, der einen relevanten Beitrag machen könnte, darf von der Teilnahme ausgeschlossen werden; (b) allen wird die gleiche Chance gegeben, Beiträge zu leisten; (c) die Teilnehmer müssen meinen, wie sie sagen; (d) die Kommunikation muss derart von äußeren und inneren Zwängen frei sein, dass die Ja/Nein-Stellungnahmen zu kritisierbaren Geltungsansprüchen allein durch die Überzeugungskraft besserer Gründe motiviert sind. Wenn nun jeder, der sich auf eine Argumentation einlässt, mindestens diese pragmatischen Voraussetzungen machen muss, können in praktischen Diskursen, (a) wegen der Öffentlichkeit und Inklusion aller Betroffenen und (b) wegen der kommunikativen Gleichberechtigung der Teilnehmer, nur Gründe zum Zuge kommen, die die Interessen und Wertorientierungen eines jeden gleichmäßig berücksichtigen; und wegen der Abwesenheit von (c) Täuschung und (d) Zwang können nur Gründe für die Zustimmung zu einer strittigen Norm den Ausschlag geben. Unter der Prämisse der wechselseitig jedem unterstellten Verständigungsorientierung kann schließlich diese *>zwanglose<* Akzeptanz nur *>gemeinsam<* erfolgen.“<sup>3</sup> Zur Ausarbeitung dieser immanent immer schon vorausgesetzten und mitvollzogenen Sinn- und Geltungsgegenwärtigkeit muss ich allerdings statt in theoretischer Reflexion des Diskurses, diesen in einer Reflexion im Modus der Selbsteinholung oder strikten Reflexion auf die in ihm und mit ihm immer schon vollzogenen und reklamierten Sinn- und Geltungskonstituentien nicht nur von Diskursen überhaupt, sondern auch von allen möglichen Ansprüchen, die mit Diskursen und als Diskurse erhoben werden können, befragen. Dieses Selbsteinholungspostulat<sup>4</sup> impliziert nicht

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu bes.: W. Kuhlmann (1992a); G. Schönrich/Y. Kato (Hg.) (1996); H. Burckhart (1991).

<sup>2</sup> K.-O. Apel (1989), bes. S. 45-65, vgl. dazu oben Kap. III.4.2.

<sup>3</sup> J. Habermas (1996a), S. 62; vgl. K. Günther (1988); vgl. auch J. Habermas (1998), Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Wahrheit versus Richtigkeit.

<sup>4</sup> U.a.: K.-O. Apel, in: A. Honneth et al. (Hg.) (1989).

nur die normativ-teleologische Idee eines Diskursuniversums<sup>1</sup>, in dem wir uns nicht nur immer schon befinden - als Interpretations- und Geltungsrahmen unserer Sinnansprüche -, sondern auf das wir uns immer schon beziehen, als Garant, dass wir Sinn- und Geltungsansprüche überhaupt zum Vortrag bringen können und erst sinnvollerweise auf Lösungen unserer Sinn- und Geltungsfragen rechnen können, ohne dass wir sie je eindeutig beantwortet bekommen müssten.

*Exkurs. Dialogisch-sinnkritischer Normbegriff: dialogisch-diskursiver Normenbegründungsprozess und dialogisch-diskursiver Charakter unbedingt verpflichtender Moralnormen.*

Wie können Normen individuelles menschliches Handeln regulieren und wo liegt die genuine Aufgabe philosophischer Normenbegründung?<sup>2</sup>

Normen regulieren etwas, was ohne sie anders/nicht etc. ausfallen könnte. Normen, die Thema der praktischen Philosophie sind, haben die Funktion, menschliches Handeln zu regulieren, normenkonformes Handeln zu bewirken.

Normen implizieren einerseits Bedeutung, Geltung, präscriptiven Charakter. Diesen 'Charakteren' korrespondiert andererseits jeweils, dass man Normen resp. deren Bedeutung verstehen oder missverstehen, deren Geltung anerkennen oder bestreiten, deren Verbindlichkeit befolgen oder nicht-befolgen kann. Normenverhalten stellt sich - zunächst naiv äußerlich betrachtet - als Zusammenspiel von Verständnis - Anerkennen - Befolgen dar.

Es lassen sich mit W. Kuhlmann zwei Falltypen differenzieren<sup>3</sup>:

„Fall A

Person 1 (P1) befolgt Norm A (NA), weil sie von P1 anerkannt wird. Sie kann anerkannt werden, weil sie  $\pm$  verstanden wird. Eine willentliche Befolgung der Normen setzt hierbei sogar die explizite Anerkennung voraus. Hier ist aber auch denkbar, dass NA zwar anerkannt, aber nicht befolgt wird: der Geist ist willig, das Fleisch ist schwach!

Fall B

Person 2 (P2) befolgt Norm B (NB), ohne dass NB von P2 anerkannt wird. Dies kann strategischen Charakter haben, kann konservativen Charakter haben, pretty/nice-Charakter haben etc., es kann aber auch schlichte Nötigung sein. In diesem Fall ergibt sich die umgekehrte Proportion: je größer die willentliche Aberkennung, je geringer der als legitim empfundene Anspruch, je größer das Gefühl der Nötigung.“

Hiermit wird klar, dass die Geltung/Wirkung einer Norm nicht mit ihrem bloßen Verstanden-Sein zusammenhängt, sondern dass die Geltung/Wirkung einer Norm aus dem Zusammenspiel willentlicher Bekräftigung und Einsicht erst möglich wird. Den Geltungsanspruch einer Norm anerkennen, heißt also: erklären, dass das, was die Norm vorschreibt, mit dem übereinstimmt, was ich eigentlich selbst will.

Dieser Anspruch ist nicht in den Konjunktiv abzuschwächen, vielmehr ist der Widerspruch aufzudecken, dass ich nicht in ein und derselben Hinsicht eine Norm als berechtigt anerkenne und gleichzeitig nicht wollen kann, dass sie realisiert werde. Tue ich dies, erkenne ich sie in Wirklichkeit nicht an und begehe einen (pragmatischen)

---

<sup>1</sup> Dietrich Böhler (1985) et pass.

<sup>2</sup> Vgl. zum folgenden: W. Kuhlmann (1992b), bes. S. 176-207.

<sup>3</sup> Vgl. W. Kuhlmann (1980/81). Das Folgende ist z.T. paraphrasisch von dort übernommen.

Widerspruch. Hier sieht man zugleich, dass es nicht um Naturrecht oder Formalrecht geht, denn der Widerspruch besteht zwischen dem in Anspruch Genommenen und thematisch Dispositionierten.

Die Wirkung von Normen ist insofern die Wirkung zweier Elemente (Willen), nämlich von Normwillen und Normadressatwillen: Dieses Verhältnis kann kongruent, different oder partiell different sein. Die reale Beziehung zwischen beiden ist wesentliches Wirkmoment der Norm. Die unmittelbare Wirkung der Norm liegt vor im Falle der tatsächlichen Übereinstimmung, d.h. ich will die Norm. Danach ergeben sich graduelle Abschwächungen, die die Verbindlichkeit der Norm für mich je abschwächen, so kann ich die Norm einerseits bloß als sinnvoll einsehen, aber möglicherweise für mich ablehnen, andererseits ablehnen (als fremde, fremdbestimmende Instanz), aber möglicherweise aus institutionell-sozialisationsbedingten Aspekten befolgen (Sanktionsangst - Institutionenreflexion - Gewalt der Tradition), so dass der Zwangscharakter von Normen nicht nur extern in gesellschaftlichen Verhältnissen gesucht werden darf, sondern auch vom subjektiven Willen abhängt, denn: die Begründung einer Norm ermöglicht es dem Normenadressaten, seinen Willen in Relation zum Normenwillen zu prüfen.

Die Begründung einer Norm macht die Norm auch nicht wahrer oder gültiger, sondern der Normenadressat erreicht mehr Einsicht in die Berechtigung des Anspruchs einer Norm, d.h. der Aufdeckung, ob die Norm mit dem eigentlichen Willen des Normenadressaten übereinstimmt oder nicht. Normenbegründung ist insofern nicht die Auszeichnung von dieser oder jener Ethik als gut/falsch etc., sondern Aufdeckung der Übereinstimmung zwischen rational begründbarem Normenanspruch und rational begründbarer Normenankennung.

Hier fallen alle Momente einer Auszeichnung einer Lebensweise oder einer Kultur genau dann außen vor, wenn die diskursethischen Aufdeckungen von Moralbegründung - insbesondere deren Verfahrensreflexionen - wirklich ernst genommen und angewandt werden. Ohne Fragen haben Kulturen ihre je spezifische Dignität, allerdings als Kontingenzen.

Allein die Übereinstimmung zwischen rational ausweisbarem Normenwillen des Normenadressaten und rational ausweisbarem Geltungsanspruch der Norm ist in der Lage, eine philosophische Normenbegründung (mit praktischen Konsequenzen) zu leisten, und allein eine solche Ethik ist in der Lage, mich praktisch zu orientieren, ohne mich zu manipulieren!

### **3.2 Diskurssituation und Moral**

#### *3.2.1 Die dialogisch-diskursive Situation des Vernunftsubjekts als unbedingt verpflichtende Norm.*

Die Diskursethik erhebt den Anspruch, nichthintergebar *und* anwendungsorientiert und anwendungsorientierend zu sein.

Die streng transzendente Position K.-O. Apels steht hierbei der universalpragmatischen Position J. Habermas' gegenüber. Der Unterschied zwischen beiden liegt in dem Anspruch, mit der Diskursethik, entweder lediglich Regeluniversalien von

höchstens schwach transzendentelem Gehalt aufzuweisen - so zeichnet J. Habermas Diskursethik als Lebensform aus, der Diskurs gilt für ihn heute als unausweichlich, als faktisch nicht verwerfbar<sup>1</sup>, aber mit der Möglichkeit alternierender Vernunft ist zu rechnen -, oder aber transzendental-apriorische Verbindlichkeit zum Diskurs mit strikt transzendentelem Anspruch zu erheben, ohne eine sinnvolle Möglichkeit anderer Vernunft.<sup>2</sup>

Beide beanspruchen allerdings, mit der Diskursethik eine deontologische Gerechtigkeitsethik zu konzipieren, die systematisch einen Vorrang vor einer Ethik des Guten haben soll und argumentativ von einem sich selbst widersprechenden Konventionalismus - Relativismus nicht zu erreichen ist, d.h., beide treten in die Fußstapfen eines durch Hegel gelesenen Kants. Gerechtigkeit soll mit verbindlicher Normativität verbunden sein.<sup>3</sup>

Im Kontext unserer Fragestellung bedient uns die Diskursethik mit einer klaren Antwort auf die Eingangsfrage: Ist philosophische Normenbegründung möglich, sinnvoll und orientierend? In allen Bereichen antwortet sie mit einem klaren Ja.<sup>4</sup>

Ziel ist die Entfaltung entweder universal oder transzendental ausgewiesener Verbindlichkeiten mit einem nichthintergehbaren Begründungsanspruch, der in - strikt - reflexiver Aufdeckung (Apel/Kuhlmann) resp. normativ-rekonstruktiver Erfassung (Habermas) unverzichtbarer Normen, die in sozial-gerechtem (impliziert: guten) Verhalten immer schon vollzogen sind, eingelöst wird.

Hiermit sind die Eckpfeiler gesetzt: Die Diskursethik geht aus von einer kommunikativ gefassten sozialen Dimension der Vernunft, in der ein grundsätzlicher Bezug der Subjekte aufeinander als Bedingung der Möglichkeit von sinn- und geltungshaftem Bezug auf Innen-, Mit- und Außenwelt als Apriori der Kommunikationsgemeinschaft ausgewiesen wird. Damit setzt die Diskursethik im Wesentlichen an der 'Intersubjektivitätswende' in der Philosophie an. Es geht nicht um den „Discourse“, „diskursive Begriffsbildung“, sondern der Diskurs stellt die handlungsentlastende Argumentationssituation dar.<sup>5</sup>

Nach der sog. linguistisch-pragmatischen Wende, die über C.S. Peirce vermittelt wesentlich an L. Wittgenstein gebunden ist, haben wir in zwei Stufen zu einem neuen Verständnis in der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit von Erfahrung gefunden. Zeigte uns der frühe Wittgenstein im *Tractatus-logico-philosophicus*, dass das Wahre, das Richtige, das Glaubbare der Satz „ist“ - aber als Satz nur isomorph die Welt abbildet und somit die Strukturen der Sprache die Strukturen der Welt sind (logischer Humboldt), hatte dies die Wende zur Sprache als *prima philosophia* eingeleitet. Wittgenstein selbst hat diesen Ansatz verworfen, weil er in der Paradoxie endete, dass die Sätze über Welt und Erkenntnis, wenn ich sie verstanden habe, die Sprache als bloße Metaphysik enttarne, mithin überwinde. Er

---

<sup>1</sup> J. Habermas (1991), S. 194 f.

<sup>2</sup> Vgl. W. Kuhlmann (1992b), S. 51 ff., 199 f.; K.-O. Apel (1990a); E. Braun (Hg.) (1993). D. Böhler (1985); ders. (Hg.) (1986); M. Niquet (1991); ders. (1995).

Zum Status transzendentaler Argumente: R. Aschenberg (1982); K. Reich (1988); T. Grundmann (1993); F. Rohrhirsch (1983); A. Øfsti (1994); G. Schönrich/Y. Kato (Hg.) (1996); K.-O. Apel/M. Kettner (1996).

<sup>3</sup> Vgl. Forum für Philosophie Bad Homburg (1986).

<sup>4</sup> Vgl. Funkkolleg (1980/81), SBB 18-20.

<sup>5</sup> Zum Begriff des Diskurs: D. Böhler/H. Gronke (1994); ferner H. Burckhart u.a. Markt Schwaben (2000).

kommt zu dem nur scheinbar resignativen Schluss: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“: Die Philosophie ist die Verhexung des Verstandes durch Sprache, insofern muss alle zukünftige Philosophie Sprachkritik sein.<sup>1</sup> Geht Wittgenstein hier noch von einer Vertretung der Gegenstände der Erkenntnis durch sprachliche Zeichen - und nur durch diese aus -, so radikalisiert er dies in den 'Philosophischen Untersuchungen', in denen er die mit C.S. Peirce anhebende Dreistelligkeit aller Erkenntnis anwendet und von der Transzendentalität der Sprachspiele spricht.

Die Sprachspiele sind die selbst regulierenden und regulierten Vollzugsweisen von Welt selbst. Die Welt und die Sprache haben nicht mehr eine gemeinsame logische Form, sondern das Sprachspiel, d.h. der Vollzug von Sprache nach gewissen Regeln konstituiert (vollzieht) erst die Welt.

Die Analyse der Regeln des Sprachgebrauchs ist vorrangig Gegenstand der Ordinary language school geworden. Zu Grunde liegt der Gedanke, dass der Bezug auf Welt, den der Mensch hat, prinzipiell dreistrahlig - in syntaktisch, semantisch, pragmatischer Weise - in drei Dimensionen - in Bezug auf die Innenwelt, Mitwelt, Außenwelt - mit vier Geltungsansprüchen - im grundlegend dialogischen Anspruch auf Verständlichkeit, in den diskursiv-dialogischen Ansprüchen auf Aufrichtigkeit, Richtigkeit, Wahrheit - und nur als Doppelstruktur - ich äußere etwas als etwas über etwas in einer bestimmten Einstellung - erzeugbar ist.<sup>2</sup>

Ein Subjekt bezieht sich immer per Zeichen mit einem Anspruch (Performance) auf einen Weltausschnitt (Proposition), und dies so, dass ich im ersten - dem sog. performativen - Teil meine Stellung zu dem Weltausschnitt deutlich mache (Ich behaupte, Ich verspreche, Ich gestehe..., dass) und im zweiten Teil das Was des Weltausschnittes äußere.

Diese performativ-propositionale Doppelstruktur jeder sinn- und geltungsrelevanten Äußerung ist die Geltungsbasis der kommunikativ verfassten Vernunft, die als dialogisch-diskursiv Verfasste im dialogisch-diskursiven Vollzug des Menschen - wie wir noch genauer sehen werden - ihre Existenz erfährt. Als Geltungsbasis kommt die performativ-propositionale Doppelstruktur jeder sinn- und geltungsrelevanten Äußerung dergestalt ins Spiel, als sich die Argumentationssituation - als Archetypus der Sinn- und Geltungskonstitution, -diskussion, -tradierung - einerseits nur zum Preise der Verletzung ihrer selbst in Fragelästellen läßt - Vernunft also durch Vernunft in Frage gestellt und damit zugleich reklamiert, kritisiert und installiert ist -, und andererseits Vernunft ausschließlich als Dialog hervor-, ein- und zum Tragen bringen kann. Vernunft, die nur von sich selbst weiß, auf sich selbst bezogen ist und mit sich selbst in einem wie auch immer gearteten Disput steht - zum Beispiel als formale versus transzendente Logik, als reine 'versus' praktische etc. -, weiß letztlich nicht einmal von sich, da ihr ein Sinn- und Geltungspartner zwecks Konstitution, Legitimation und Tradierung von Ansprüchen - auch der ihrer selbst - fehlt. Aus eben diesem Grunde ist die Diskursituation nicht nur transzendental in begründungstheoretisch-reflexivem Sinne vielmehr auch moralisch nichthintergebar und universal verpflichtend: in ihr, mit ihr und durch sie läßt sich der Eintrag des Menschen in Welt erst sinn- und geltungswürdig vollziehen. Es ist dies die diskursethisch begründete Variante der besonderen Verantwortung des Menschen als Vernunftwesen. Eine detail-

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein. Tractatus..., div. Ausgaben, Satz 4.0031.

<sup>2</sup> Vgl. E. Braun (Hg.) (1996); T. Borsche (Hg.) (1996); J. Trabant (Hg.) (1995).

lierte Begründung derselben, sowie einige Konsequenzen für das Verhältnis des Menschen zu sich, zu anderen und anderem beschäftigte uns bereits oben ausführlich (Kap. 2. 1f.).

In einer Reflexion der Diskurssituation erweist sich, dass wir nicht nur zum Argumentieren *zweck* Sinn- und Geltungsvortrags und deren jeweiliger Bewährung verwiesen sind, sondern die Argumentationssituation, als der Vollzug des gleichberechtigten, gleich-verantwortlichen, solidarischen Stellens von Sinn- und Geltungsansprüchen, des Bewährens derselben etc., schlicht: der Diskurs resp. die Idee des Diskurses ist selbst letzte, nichthintergehbare Norm unseres moralisch-praktischen Handelns. Wir sind nicht nur immer schon im Diskurs, realisieren unsere Sinn- und Geltungsansprüche als Diskurs, sondern sind immer schon orientiert durch die Idee des Diskurses. Die Idee des Diskurses geht über in die Idee der Diskursethik.

Die Diskursethik macht zugleich Ernst mit einer Verantwortung für die Zukunft bereits im Hier und Jetzt.<sup>1</sup> Die Verantwortungsübernahme betrifft nicht nur die Verpflichtung zur Bewahrung und Schaffung von Diskursverhältnissen, sondern auch die Orientierung nicht diskursiver Verhältnisse im Hier und Jetzt mit Blick auf die Schaffung von Diskursverhältnissen. Hier wäre nicht nur der Einzelne Thema, sondern insbesondere jene Handlungsformationen, in denen das Projekt Zukunft in besonders relevanter Weise ansteht: die pädagogischen Handlungen, Entscheidungen und Begründungen.

Genau an dieser Stelle geht die Reflexion der Diskursethik von ihrem (Selbst-) Begründungsteil (A), der geschichtsabstraktiv nach den transzendentalen Bedingungen von Moral und Moralisch-sein fragt, über in den geschichtsbezogenen Anwendungsteil (B), der zum Beispiel nach der moralisch-ethischen Legitimation von Rechtsansprüchen und m.E. auch nach der Legitimation und Notwendigkeit von Pädagogik fragt, als beide für die Zielsetzung einer sukzessiven Annäherung an die unter A skizzierten Bedingungen von besonderer Wichtigkeit sind. Wir werden uns in diesem Sinne mit Pädagogik ebenso beschäftigen, als auch dahingehend, ob sich aus der diskursethischen Auszeichnung der Situation des Menschen Konsequenzen für die Pädagogik selbst ergeben.

### 3.2.2 *Zweistufiges dialogisch-diskursives Normenbegründungsverfahren: die dialogische Diskursivität praktischer Vernunft als kriteriologisches und methodologisch-prozedurales Moment der Orientierung.*<sup>2</sup>

„Die Diskursethik geht nicht allein von dem transzendentalpragmatischen Analogon des >Reichs der Zwecke< - der kontrafaktisch antizipierten *idealen* Kommunikationsgemeinschaft - aus, sondern zugleich auch von dem >Faktizitäts<-Apriori der *realen* Kommunikationsgemeinschaft, das heißt von einer *soziokulturellen Lebens-*

---

<sup>1</sup> Vgl. zu diesem Aspekt bes. die Arbeiten Dietrich Böhlers, speziell seine Auseinandersetzungen mit Hans Jonas, zum Beispiel D. Böhler (Hg., in Verbindung mit Ingrid Hoppe) (1994) sowie die Jahresberichte des Hans Jonas-Zentrums Berlin (1999/2000).

<sup>2</sup> Vgl. die einschlägigen Schriften in: Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik (1980/81); bes. aber: W. Kuhlmann (1985); D. Böhler (1985) et pass.; K.-O. Apel (1990a) sowie die moralphilosophisch relevanten Beiträge in: Transzendentalpragmatik (1993).



*form*, der jeder Adressat der Ethik auf Grund seiner *kontingenten Identität*, das heißt seiner Geburt und Sozialisation, immer schon angehört. [...]

Aus diesem Ansatz ergibt sich aber meines Erachtens, dass man die bei Kant gewissermaßen nur im metaphysischen >Reich der Zwecke< präfigurierte Unterstellung eines *Intersubjektivitätsaprioris* von vornherein in der transzendentalpragmatischen *Verschränkung* des Aprioris der antizipierten *idealen* und der geschichtlich bedingten *realen* Kommunikationsgemeinschaft zur Geltung bringen muss. Man muss sozusagen von einem Ansatz diesseits von metaphysischem Idealismus und Materialismus ausgehen, in dem das *Idealitätsapriori* und das *Faktizitätsapriori* und *ihre geschichtliche Konstellation* berücksichtigt sind. [...]

Sie muss vielmehr berücksichtigen, dass die menschliche Geschichte - auch die der Moral und des Rechts - immer schon angefangen hat und die Begründung konkreter Normen, nicht zu reden von ihrer situationsbezogenen Anwendung, auch immer schon an die in den jeweiligen Lebensformen geschichtlich konkretisierte Sittlichkeit anknüpfen kann und muss. Dabei kann und will die Diskursethik jedoch den von Kant erreichten *universalistischen Standpunkt des idealen Sollens* keineswegs preisgeben. Sie ist ja - wie angedeutet - sogar erstmals in der Lage, durch transzendentalpragmatische Dechiffrierung des gewissermaßen apriorischen >Faktums der Vernunft< eine *Letztbegründung* des *Universalisierungsprinzips der Ethik* zu liefern.“<sup>1</sup>

Die Diskursethik Karl-Otto Apels scheidet den mit einer doppelten Begründungsaufgabe behafteten Teil A deutlich von einem Teil B der geschichtsbezogenen Verantwortungreflexion. Beide Fragestellungen sollten wesentlich unserer Frage nach Orientierung Hilfe zur Aufklärung liefern können, als sie formal-prozedural aus dem Vollzug des menschlichen Miteinander-Gegeneinander auf dessen moralische Implikate referieren.

Die Begründungsebene A der Diskursethik, die selbst bereits abkünftig ist der argumentationsreflexiven Entfaltung des Apriori der Kommunikationsgemeinschaft als Diskursgemeinschaft, die wir vorher thematisierten, ist in sich noch einmal geteilt: einerseits (A1) thematisiert sie nichthintergehbare, unverzichtbare Normen des Mensch-Vollzugs - wie ich es nennen möchte - selbst, als da wären: Gerechtigkeit, Mitverantwortung, Solidarität; andererseits (A2) thematisiert sie die Geltung situationsbezogener Normen, dies allerdings in ideal-praktischen Diskursen, d.h. unter ideal-diskursiven Bedingungen. Als Thema von A1) lässt sich auch die Idee der Menschenwürde fassen - dies sicherlich unter philosophisch anthropologischen Fragestellungen - und als Thema von A2) lässt sich Menschenwürde als Menschenrechte, deren Formulierungen selbst fallibel sind, ausbuchstabieren.

Von diesen Begründungsschritten der Reflexion und Entfaltung unverzichtbarer Argumentationspräsuppositionen überhaupt (philosophisch-argumentativer Diskurs) und der Reflexion und Entfaltung nichthintergebar Normen einerseits sowie Reflexion, Entfaltung und kritischer Prüfung konkreter Normen unter den idealen Bedingungen des praktischen Diskurses andererseits muss die dritte Ebene der faktisch-konkreten Normen, ihrer Begründung und ihrer Anwendung (Durchsetzung) geschieden werden. Wir werden entsprechend im weiteren von einer Dreistufigkeit der

---

<sup>1</sup> K.-O. Apel (1996a), S. 340-344.

normativen Reflexion (auch im anthropologischen sowie im pädagogischen Diskurs) sprechen.<sup>1</sup>

Im Teil B der diskursethischen Begründung muss geklärt werden, „dass bzw. wie (die Diskursethik, H.B.) ihre Forderung der konsensualen Normenbegründung an die faktischen Situationsverhältnisse im Sinne einer geschichtsbezogenen Verantwortungsethik anknüpfen kann“<sup>2</sup>. Gelänge dies, dann böte die Diskursethik nicht nur geschichtsbezogene Faktizitätsrelevanz zur Orientierung, sondern durch die 'quasi-dialektische Verwobenheit' beider Begründungsebenen, sowohl in prozeduraler als auch in thematischer Hinsicht, verlöre die Diskursethik, die sich ja als transzendental-apriorisch versteht, den Charakter einer bloß abstrakten Sollensethik, die klassischerweise einen Standpunkt außerhalb der Geschichte - oder vom Nullpunkt der Geschichte aus - einnimmt und damit wesentlich an konkreter Orientierungskraft verliert.<sup>3</sup> Die Diskursethik wäre dann insbesondere für pädagogisches Handeln, Entscheiden und Begründen sowohl zum Zwecke der Legitimation und Orientierung als auch hinsichtlich der Frage nach phylo- und ontogenetischer Moralkompetenzentwicklung interessant und möglicherweise begründungsrelevant. Denn genau an der Stelle, an der der Übergang vom geschichtsabstraktiven zum faktizitätsbezogenen Teil der Begründung und Orientierung vollzogen werden soll und muss, bedarf es orientierender Kriterien *und* moralkompetenter Diskursteilnehmer, die allererst in der Lage sind, den *realen* Diskurs zur geschichtsbezogenen Anwendung und Begründung von Normen zu führen und Situationen zu schaffen, die sich idealen Bedingungen annähern.

Hierbei greifen praxisrelevante Orientierungswissenschaften - wie Pädagogik, Psychologie, Soziologie etc. ebenso in den Diskurs ein - wie rekonstruktive Wissenschaften, deren konkret-geschichtliche Rekonstruktionen menschlichen Handelns zu einem Ausgangspunkt moralisch relevanter Entscheidungen in Diskursen werden.

---

<sup>1</sup> Zur Abgrenzung gegen Kommunitarismus und Autonomismus betont Apel (ebd., S. 339): „Das Konsensbildungspostulat der Diskursethik zielt auf eine prozedurale Lösung, die gleichsam zwischen dem Kollektivismus-Kommunitarismus und dem monologischen Gewissens-Autonomismus ihren Platz hat. Die Gewissensautonomie des Einzelnen bleibt insofern voll erhalten, als der Einzelne seine Autonomie von vornherein - im Sinne des Intersubjektivitäts- bzw. Reziprozitätsparadigmas - als mögliche und aufgegebene Entsprechung zum definitiven Konsens einer idealen Kommunikationsgemeinschaft versteht. Insofern kann und soll er prinzipiell jedes faktische Ergebnis einer realen Konsensbildung im Gedankenexperiment an seiner Konzeption eines idealen Konsenses messen und es möglicherweise in Frage stellen. Andererseits darf der Einzelne jedoch prinzipiell nicht mit Berufung auf seinen subjektiven Gewissensstandpunkt auf den realen Konsensbildungsdiskurs verzichten oder ihn abbrechen. Er würde dadurch nicht seine Autonomie zur Geltung bringen, sondern bloß seine Idiosynkrasie in kognitiver und voluntativer Hinsicht. Er würde durch das >sic jubeo, sic volio< der Gewissensberufung >die Wurzel der Humanität mit Füßen treten<, wie Hegel mit Recht bemerkte. Vgl. dazu Hans Lenk (1998), S. 57.

<sup>2</sup> Ebd., S. 344.

<sup>3</sup> Und entsprechend betont K.-O. Apel (ebd., S. 344): „Sie muss vielmehr berücksichtigen, dass die menschliche Geschichte - auch die der Moral und des Rechts - immer schon angefangen hat und die Begründung konkreter Normen, nicht zu reden von ihrer situationsbezogenen Anwendung, auch immer schon an die in den jeweiligen Lebensformen geschichtlich konkretisierte Sittlichkeit anknüpfen kann und muss. Dabei kann und will die Diskursethik jedoch den von Kant erreichten universalistischen Standpunkt des idealen Sollens keineswegs preisgeben. Sie ist ja - wie angedeutet - sogar erstmals in der Lage, durch transzendentalpragmatische Dechiffrierung des gewissermaßen apriorischen >Faktums der Vernunft< eine Letztbegründung des Universalisierungsprinzips der Ethik zu liefern.“

Kernpunkt der Anbindung von jenen nichthintergehbaren Normen, die in geschichtssubstraktiven Diskursen philosophisch-argumentativ lediglich entfaltet werden, sowie jenen unter idealen Bedingungen geführten praktischen Diskursen, in denen geschichtsbezogen eine philosophisch-moralische Begründung der Normen praktisch-moralischen Handelns (beispielsweise des pädagogischen Handelns) unternommen wird, mit geschichtsdurchschlagenden unter faktischen Bedingungen stehenden realen Diskursen der interdisziplinär-moralischen Begründung des berechtigten Anspruchs und der berechtigten Durchsetzung von Normen (mit eventuell auch moralisch zu kritisierenden Mitteln) ist m.E. die innere Ausdifferenzierung der Diskursnorm selbst. K.-O. Apel formuliert diese Ausdifferenzierung in den schon angedeuteten Termini: Solidarität, Gerechtigkeit, Mitverantwortung. Sie ergeben sich aus der Situation des Argumentierens, also des Diskurses selbst. Gerechtigkeit korrespondiert der Gleichberechtigung aller möglichen Diskurspartner bezogen auf Redebeiträge und Geltungsanspruch, Solidarität korrespondiert der Verbundenheit und Aufeinanderangewiesenheit aller am Diskurs Beteiligten und je von ihm Betroffener, damit auf alle potenziellen Mitglieder der prinzipiell unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft; Mit-Verantwortung korrespondiert der unbegrenzten „solidarischen Bemühung um das Artikulieren und Lösen von Problemen“<sup>1</sup>.

Formulieren wir die bereits gefassten Grundnormen der Diskursethik aus unserer Fragestellung nach einer Orientierung durch nichthintergehbare Normen einmal um, so könnten wir in Anschluss an unsere Überlegungen in Kap. II. konstatieren: Es ist allein eine Handlungs- und/oder Argumentationssituation als sinn- und geltungswürdig zugelassen - und damit anzustreben -, die völlige Reziprozität hinsichtlich Sinnermittlung und Geltungsbeanspruchung bewahrt und sich diskursiv bewährt. Diese dialogische Grundsituation des sinn- und geltungswürdigen In-der-Welt-sein des Menschen verpflichtet uns zugleich, Situationen herzustellen, in denen wir handelnd darauf hinwirken können, dass wir Sinn- und Geltungsansprüche miteinander und gegeneinander gleich-wertig, gleich-rangig und reziprok austauschen.

Die hier implizite Zielformulierung ist zugleich eine methodische Verfahrensregel zum dialogisch-diskursiven Verhalten und eine orientierende Grundnorm unseres moralisch-praktischen Alltags-Handelns in, mit und gegenüber Welt, so dass es sinnvoll und möglich scheint, durch nichthintergehbare Normen unser moralisch-praktisches Handeln zu orientieren.

In einem zweiten Schritt ist dann zu zeigen, dass und wie ich unter den faktisch begrenzten Bedingungen einer Entscheidungssituation die idealen Bedingungen einschränken darf. Hierbei muss ich allerdings Gewähr leisten, dass der Vollzug und die Legitimation der Beschränkung selbst den >Diskursimperativ< einlöst und unter Berücksichtigung des Verantwortbaren (für den/ die stellvertretend Handelnden, zum Beispiel Lehrer, Eltern, Ärzte, Pfleger, Politiker, Theologen) und des Zumutbaren (für Betroffene) konsentierbar ist.<sup>2</sup> Entsprechend schließt sich beispielsweise die Übertragung von moralisch-ethisch relevanten Entscheidungen der Euthanasie, des Schwangerschaftsabbruchs, der Human- und Tiergenetik etc. auf staatliche (oder andere) Institutionen als *alleinige* Entscheidungsträger völlig aus.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> K.-O. Apel (1995/91), MS 1991 S. 19. Zu den moralisch-ethischen und anthropologischen Voraussetzungen vgl. oben Kap. 2.

<sup>2</sup> Vgl. K.-O. Apel/M. Kettner (1992), hierin besonders den Beitrag von D. Böhler.

<sup>3</sup> Vgl. die RL der BÄK (1998) zur Sterbehilfe, sowie Frewer/Böhler Erlangen (1999).

In Differenz zum Utilitarismus, der nur nach der optimalen Befriedigung gegebener Interessen der von einer Handlung Betroffenen fragt, fragt eine der Diskursethik verpflichtete Normenbegründung zugleich nach den Interessen selbst und ihrer Legitimation. Die Legitimation der jeweiligen Interessen, die eine Spannweite von menschenwürdigem Leben oder Sterben bis zu forschungsrelevantem Lebenerhalten umfasst, sind ebenso Themen rein-praktisch philosophischer Diskurse, zum Beispiel hinsichtlich der Frage der Verallgemeinerbarkeit der Interessen der Beteiligten und Betroffenen, wie sie Thema interdisziplinär-praktischer Diskurse sein müssen, zum Beispiel hinsichtlich der Frage nach allgemeingesellschaftlichen auch staatlichen, politischen etc. Interessen. Aber trotzdem ist diskursethisch mit Dietrich Böhler zu insistieren: „Nicht die Interessen der Betroffenen schlichtweg sind anerkennungsfähig, sondern allein solche Interessen, die auf elementare verallgemeinerbare Pflichten zurückgeführt werden können. Das wären einmal (V)-Pflichten von Stellvertretern/Verantwortungsträgern gegenüber abhängigen Anderen, soweit es um die Sicherstellung eines erträglichen und für sie selbst akzeptablen Lebens geht; das wären sodann (Z)-Pflichten Betroffener gegen sich selbst, die die Sicherung eines für sie erträglichen, für sie selbst akzeptablen Lebens betreffen.“ Dies würde im Falle einer konkreten, ressourcenbegrenzten Entscheidung bedeuten: „Ist die Befolgung moralischer Normen, die in praktischen Diskursen sub specie des Diskurs-Moralprinzips legitimiert worden sind, im Blick auf die elementaren Pflichten gegen Andere sowie gegen sich selbst und unter den gegenwärtig nicht veränderbaren Lebens- und Handlungsbedingungen [...], zumutbar respektive verantwortbar?“<sup>1</sup>

Mit einer solcherart zweistufig konzipierten Ethik treten weder die Anwendungs- noch Verantwortungsprobleme Kants auf, noch ist die Ethik orientierungslos hinsichtlich ihrer Begründungsziele. Darüber hinaus stellt sie in ihrem differenzierten Normenreflexionsprocedere, welches ja unter Geltungs- als auch unter Anwendungsfragen intrinsisch motiviert fortschreitet, ein äußerst präzise zu fassendes Orientierungsangebot dar, ohne inhaltlich dogmatische Vorgaben zu machen. Denn die teleologische Ausrichtung der Diskurse auf die Pflicht zur ständigen Approximation an die idealen Bedingungen ist konstitutiver Bestandteil der Diskursethik.

Gleichzeitig ist die Folgenabwägung nicht auf die Abwägung der Nützlichkeit der Folgen für die Interessenallgemeinheit reduziert, sondern ist verwiesen auf die Verantwortungs- und Zumutbarkeitsbewahrung *nach* der Klärung der Geltungswürdigkeit der Interessen überhaupt, eine Klärung, welche nicht am Eigeninteresse, sondern am wohlverstandenen Gegenseitigkeitsinteresse anhebt.

Die Diskursethik - mit ihrem zweistufigen Normenbegründungsverfahren - stellt in diesem Sinne Procedere und (indirekt) Inhalte - auch zur Orientierung bereit. Sie ist nicht 'bloß' formalistisch, sondern sie löst in ihrer apriorischen Einbeziehung des Anderen (soziale Dimension der Vernunft) sowohl die Frage der Gerechtigkeit positiv auf der prinzipiellen Ebene, wie sie dem radikalen Skeptiker<sup>2</sup> - solange er argu-

---

<sup>1</sup> D. Böhler (1991a), S. 166-186, S. 177 f.

<sup>2</sup> So wendet sich sogar Z. Baumann ((1995), bes. S. 9-30, 332-373) aus postmoderner Grundstellung explizit gegen postmoderne Diversifikationen ins anything-goes, die seiner Ansicht nach ohnehin Resultat politischer Codes (29) sind und nicht systematisch in und aus der Postmoderne liegen resp. sich ergeben. Postmoderne Pluralität ist eine Pluralität des Für-sich-seins im Anerkannthaben 'des für den Anderen zu sein, bevor man mit ihm (plural) sein kann'. Dieses Bevor ist ein zeitliches, geltungslogisches und ethisches Implikat postmodernen „Handeln-Könnens“.

mentieren will - die sinn- und geltungsnotwendige Bedingung zum Vortrag seines Argumentes bereitstellt.

Hierbei ist der philosophische Normenerweis weder direkt noch indirekt konstitutiv abhängig vom Argumentationswillen des radikalen Skeptikers, als vielmehr davon, ob *entweder* der selbst argumentierende Skeptiker eine (vom Transzendentalpragmatiker) als nichthintergebar behauptete Präsupposition (zum Beispiel unverzichtbare Norm) noch bestreiten kann (jedenfalls durch einen sinnvollen, d.i. verständlichen und prüfbaren Argumentationsbeitrag), *oder* ob ein Skeptiker, der sich selbst oder die Rolle eines Skeptikers quasi als eigenständiges Argument in den Dialog einführt und damit die Möglichkeit der dialogisch-diskursiven Bewährung (kritischen Prüfung) bestreitet, ob ein solcher Skeptiker überhaupt noch etwas als Argument - und seien es seine auf die zur Disposition stehenden normbezogenen Gefühle, seine auf die zur Disposition stehende Norm gemachten oder antizipierten Widerfahrnisse, seine auf die zur Disposition stehende Norm bezogenen und mit ihr formulierten Bedürfnisse - einbringen kann; und dies dergestalt, dass es als sinn- und geltungsfähiger Eintrag in die Dialoggemeinschaft einen prüfbaren Geltungsanspruch derart impliziert, dass er von anderen kritisier- und beurteilbar ist.

Der hier vorgeschlagene Weg des philosophischen Normenerweises ist insofern strukturell unabhängig von aktuellem Willen und aktueller Kompetenz; er ist vielmehr - und zudem! - völlig offen gegenüber situativen Gegebenheiten, aber strikt in der Frage des Procedere der Sinn- und Geltungsprüfung von Ansprüchen, die in moralisch gehaltvollem Handeln, Begründen und Entscheiden gestellt und (berechtigter- sowie notwendigerweise von autonomen und dialogischen Wesen oder deren stellvertretend Handelnden) eingeklagt werden.

Über das (Selbst-)Verständnis der Dialogpartner, über die Bedingungen des Vollzugs und Erwerbs ihrer (Dialog-)Kompetenzen und über einige Möglichkeiten einer Transformation der Pädagogik in eine Diskurspädagogik wird im Folgenden nachzudenken sein.

Wir können resümierend festhalten, dass es nicht nur möglich und sinnvoll ist, allgemein-verbindliche, intersubjektiv-bewährbare Normen auszuweisen, sondern dass dies notwendig ist, um so etwas wie Verbindlichkeit und damit Orientierung überhaupt zu erreichen. Derart begründete Normen fundieren erst die praktischen Verhältnisse, unter denen sinn- und geltungswürdiges moralisch-praktisches Handeln möglich wird.

Pädagogisches Handeln ist in besonderer Weise moralisch-praktisches Handeln und in besonderer Weise moralisch-praktischer Begründung bedürftig. Pädagogisches Handeln wird nicht nur zielorientiert durch moralisch-praktische Normen, sondern ist auch und gerade im Vollzug wesentlich von moralisch-praktischen Entscheidungen abhängig. Der Pädagoge ist deshalb genötigt, seine moralisch-praktische Kom-

---

Baumann recurriert hierbei auf fünf Aspekte: (erstens) Menschen sind ambivalent, nicht von Grund auf gut; (zweitens) moralische Phänomene sind inhärent nicht-rational; (drittens) Moralität ist unheilbar aporetisch; (viertens) Moralität ist nicht universalisierbar; (fünftens) Moralität ist irrational (23-27). Moralität erschöpft sich also im immer-schon-verwiesen-sein auf den Anderen. Auch dies verweist uns erneut auf die Dringlichkeit, die Frage nach dem Menschen radikal zu stellen, denn grundsätzliche Verwiesenheit und Autonomie der Gestaltung treten auch unter dieser postmodernen Perspektive in eine eigene Spannung zueinander, der wir nachgehen sollen und müssen.

petenz philosophisch-reflexiv stets 'ins Spiel' seiner Entscheidungen zu bringen, will er nicht pädagogisches zu technisch-pragmatischem Handeln degenerieren lassen. Orientierung ohne Normen, genauer: ohne normativ verbindliche moralisch-ethische Kriterien wäre immer epochal, kulturrelativ individualistisch. Normen fielen zurück auf den Status von Werten und deren Aporien. Pädagogik, die sich nicht normativ begründet und orientiert, läuft Gefahr, bloßes Instrument zu sein.

### 3.3 Pädagogische Orientierung durch dialogische Normen

Dialogisch-diskursives Miteinander-Gegeneinander erwies sich auch in der Neubestimmung des Lehren-Lernens als fundierende Legitimations- und Orientierungsinstanz. Selbst unter dem notwendigen, strategischen Vorbehalt, asymmetrischen Verhältnissen mit konterstrategischen Strategien des Handelns - ausgerichtet an strategiekonterstrategischen Prinzipien zum Zwecke ihrer Selbstüberwindung mit nicht dialogisch-diskursiven Mitteln, Verfahren und Beziehungsformationen - zu begegnen, erweist sich geltungslogisch die Diskursidee, wie wir sie anthropologisch und pädagogisch ausformuliert sowie ethisch-moralisch ausdifferenziert haben, als notwendiges Implikat begründeten und begründenden pädagogischen Handelns in weitestem Sinne.

Kann die Idee des dialogisch-diskursiven Miteinander-Gegeneinander auch orientierend für die Krisenerfahrungen, die wir zu Beginn unseres Denkweges angeschnitten haben, dienen?

Hier ist nun keine systematische Antwort mehr vorgesehen; vielmehr sollen lediglich einige Anregungen versucht werden.

Reflektieren wir auf unsere diskursanthropologischen, -pädagogischen, -ethischen Überlegungen, so stellt die Dialogizität neben ihrer sinn- und geltungskonstitutiven als auch -bewährenden Relevanz sich insbesondere auch als normativ-teleologisches Kriterium heraus. Dialogizität umgreift hierbei Regularia und Themata dialogisch-diskursiver Prozesse, als sie in ihnen je schon „statt(-gefunden)“ haben muss; dies gilt sowohl für moralische als auch anthropologische als auch pädagogische Prozesse mit ihren Inhalts- und Beziehungsimplicaten. Dialogizität wäre insofern ein ideales Kriterium, idealtypisch sozusagen, für Ermessensfragen des Vollzugs und der Absicht der jeweiligen Handlungsformationen. Als solche ist sie konkrete Utopie.<sup>1</sup> Unserer Orientierung kann sie idealiter im *diskursiven* Prozess der Verhandlung von moralischen, anthropologischen, pädagogischen Begründungsfragen *unmittelbar* dienen; unsere Praxis kann sich nur mittelbar an ihr orientieren. Die Orientierung der Praxis ist auch und gerade Orientierung pädagogischer Entscheidungen, welche selbst wieder wesentlich moralisch-praktische Entscheidungen sind, die belehrt und flankiert werden von soziologischen, psychologischen, ökonomisch-ökologischen Einsichten. Insoweit ist der orientierende Diskurs naturgemäß ein Teil des moralisch-praktischen Diskurses. In ihm werden zumindest philosophische Kriterien der Orientierung angesichts vorgängiger moral-reflexiver Normenbegründung entfaltet, Verfahren des Orientierens vorgeschlagen und geprüft sowie Anwendungsmodalitäten

---

<sup>1</sup> K.-O. Apel (1982), bes. S. 336ff.

der Verfahren diskutiert. Der orientierende Diskurs ist insofern orientiert-orientierend, er soll mit diesem Kapitel eröffnet werden.

Bedenkt man an dieser Stelle mein dreistufiges Modell des Mensch-seins, unsere Neuverortung der pädagogisch-didaktischen Praxisreflexion, unser dreistufiges Modell der Begründung des pädagogischen Handelns, Entscheidens und Begründens, welches selbst wieder dreigestuft ist: pädagogisches Handeln im Allgemeinen, - im Lehr-Lern-Feld, - im konkret-faktischen Alltagsbezug, so sollte es auch möglich sein, Praxisorientierung in einer ähnlichen Stufung zu erreichen.

Ich würde insbesondere auf unsere Überlegungen zur dialogisch-diskursiven Verfasstheit des Lehren-Lernens verweisen. Genau hier deutet sich bereits eine dreigestufte praxisbezogene Orientierungsmöglichkeit an. So sind Orientierungen idealiter möglich durch und gerichtet auf die dialogisch sinnkritische Bewährung im Sinn- und Geltungsrahmen des Diskursuniversums. Das entsprechende dialogisch-normative Orientierungspostulat könnte lauten: >Orientiere dich nicht an, auf und durch Glücks- bzw. wertethischen Maximen zwecks Herstellung „vorstellbarer Vollkommenheiten“ oder „Glückseligkeiten der geschichtlichen Welt“, sondern orientiere dich an, auf und durch Verbesserung derjenigen Weltverhältnisse, die „Realisierungsbedingungen für Argumentation und Diskussion sind“, weil in ihnen die Sinn- und Geltungsbedingungen selbst enthalten sind und Vernunft ihre Existenz erfährt. Hierbei kann der dialogisch-diskursiv verfahrenende Mit- und Gegenpartner entweder so handeln - gerichtet an, auf und durch den o.g. Grundsatz -, als ob er Mitglied der *idealen* Kommunikationsgemeinschaft, als ob er Mitglied einer *rein verständigungsorientiert eingestellten realen* Kommunikationsgemeinschaft, oder als ob er Mitglied einer faktischen Handlungs- und Kommunikationsgemeinschaft wäre, in der auch faktisch Repressions- und Strategiemechanismen im Handeln vollzogen werden.<sup>1</sup> Die Wahl seiner argumentativen Perspektive ist je ein anderer Standort des idealen Diskurses, den er als quasi fiktiven, handlungsentlastenden ausführt. Hier ausgewiesene Normen, Verpflichtungen, Wahrheitsansprüche etc. sind selbst nicht hintergehbare und zwingend geboten für authentische Selbsterfahrung und -darstellung. Derartige Diskurse decken infallibles Wissen des know-how als know-that auf.

Mit anderen Worten: Die auf dieser Ebene möglichen Orientierungen sind orientierend durch und gerichtet auf die kontrafaktisch prinzipiell und stets vorausgesetzte (antizipierte) ideale Kommunikationsgemeinschaft resp. an die Bedingungen und Realisation der idealen kommunikativen Situation der Dialogizität. Der Diskurs findet als quasi-fiktiver Geltungs- und Bewährungsdiskurs statt - er (und in seinem Vollzug) realisiert (sich) die Idee des Mensch-seins selbst.

Ein solcher geschichtsabstrakter Diskurs orientiert unsere Praxis insofern letztlich methodologisch wesentlich verfahrensstrukturell und inhaltlich mittels Approximationsfeststellungen; als Imperativ formuliert: prüfe, ob die Inhalte, Methoden und Beziehungen sowie deren Repräsentation, Anwendung und Durchführung (Herstellung) methodisch dialogisch eingebracht, vollzogen und hergestellt werden und somit kriteriologisch der Idee reiner Dialogizität entsprechen und sie selbst verwirklichen; oder anders: prüfe, ob die Inhalte, Methoden und Beziehungen, die Du einbringst, anwendest und herstellst, ohne performativen Selbstwiderspruch im Diskursunternehmen Bestand haben. Gerechtigkeit, Mitverantwortung, Solidarität und die Pflicht

---

<sup>1</sup> Vgl. zu den einzelnen Bestimmungen: H. Gronke (1993), S. 293f. et pass.

zur Herstellung der Zustände derselben wären Kandidaten des Diskurses aus normativ-pädagogischer Sicht. Die Frage ihrer Realisation in bestimmten faktischen Entscheidungen zum Beispiel für bestimmte faktisch werdende Schulideen, Curricula-konzepte etc. wäre ein kriteriologisch inhaltliches Orientierungsmoment, die Frage ihrer Berücksichtigung im In-kraft-Setzungsprozess wäre ein verfahrensstrukturelles kriteriologisches Orientierungsmoment. Und wir entgehen genau jener von Habermas gegen den geltungsleeren Paradigmen- und Weltbild-Historismus, den er als Empirismus zweiter Stufe deklariert, proklamierten und von mir oben kritisch fixierten Situation: „Wenn ein Paradigma oder ein Weltbild so viel wert ist wie das nächste, wenn verschiedene Diskurse jeweils alles, was wahr und falsch, gut und böse sein kann, auf verschiedene Weise kodieren, dann muss sich jene normative Dimension schließen, in der wir die Züge eines missglückten und entstellten, eines menschenunwürdigen Lebens erst identifizieren und als Entbehrungen überhaupt erfahren können.“<sup>1</sup>

Aus pädagogischer Perspektive dient diese Ebene wesentlich der Orientierung der reflexiv-kritisch-normativen Prüfung der Sinn- und Geltungsansprüche möglicher Entscheidungen zu Inhalten und Beziehungsformen des pädagogischen Handelns. Der hier stattfindende Diskurs orientiert (und begründet begründend) idealiter sowohl konkret pädagogische Handlungsentscheidungen als auch den abstrakt pädagogischen Diskurs der Findung und Diskussion von pädagogisch-normativen Entscheidungskriterien. Er hat idealiter statt an Hochschulen, Ministerien, Lehrerkollegien etc., welche zum Beispiel auf Grund curricularer-pädagogischer Rahmenreflexion neue Richtlinien diskutieren und erlassen, die als Entscheidungskriterien konkret-praktischen Handelns (im Lehr-Lern-Prozess beispielsweise) Anwendung finden. Die curricular-pädagogischen Reflexionen stehen idealiter hierbei selbst im Diskurs mit philosophisch-normativen und philosophisch-kriteriologischen Entfaltungen, die sie geltungskritisch-methodologisch und normativ-inhaltlich in die Entfaltungen ihres (Selbst-)Verständnisses einbringen.<sup>2</sup>

Der philosophische Diskurs - besonders der moralisch-ethische - stellt hierbei in ausgezeichneter Weise den Rahmen - methodologisch wie kriteriologisch-inhaltlich - für den hier stattfindenden pädagogisch-reflexiven Diskurs. Themen des an dieser Stelle intendierten pädagogisch-philosophischen Diskurses wären zum Beispiel: Erziehung zur Mündigkeit, Förderung von kommunikativer (sic: Autonomie- und Dia-

---

<sup>1</sup> Vgl. J. Habermas (1997), S. 106.

<sup>2</sup> Vgl. zu konkret-philosophischen Konzepten einer solcherart diskursiven Verständigung von Philosophie und Schule: E. Braun (1996b). Ders. (1996a). H. Burckhart (1993a); ders. (1994a); ders. (1997b). M. Dederich/C. Kant (1995). Th. Mayer-Kuckuck u.a. (1990). K. Radbruch (1991). C. Reiners (1993/94); dies. (1996). M. Schwager (1996). H. Storck (1979).

HRK Empfehlungen des 179. Plenums v. 8./9. Juli 1996. Moderne Informations- und Kommunikationstechnologien („Neue Medien“) in der Hochschullehre. Enthalten sind hier Forderungen zu neuen Lehr-Lern-Formen, angepasst an die Informations- und Medienwelt. Inhaltlich geht es u.a. um eine Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten neuer Medien im Lehr-Lern-Prozess beispielsweise in Informationstransfer und -speicherung, Telekooperation, computergestützten Lernumwelten. Didaktisch-methodisch bedeuten Einsätze neuer Medien höhere Individualisierung, größere Flexibilität in Inhalt und Methoden (insbes. Selbststeuerung), was einhergeht mit Entlastung des Lehrpersonals und einer veränderten Rollenverteilung, was nicht von der Verantwortung für die persönliche Betreuung der Studenten entbindet. Die neuen Medien sind im Lehr-Lern-Prozess Medium und Thema von Autonomie- und Dialogkompetenzförderung.



log-)Kompetenz, Förderung von Verantwortung, Solidarität und Gerechtigkeit etc. Es würden somit sowohl die Ebenen rein verständigungsorientierten Handelns im pädagogisch-reflexiven als auch die unter Faktizitätsdruck stehenden konkreten Diskurse des pädagogischen Alltags orientiert.

Bedauerlicherweise finden die entsprechenden Diskurse derzeit unter Ausschluss der reflexiven Kompetenz der Praktischen Philosophie und stattdessen unter vorrangiger Berücksichtigung von Erziehungstechnokratie (im Sinne von Anwendungsforschung) statt. Das aktuelle Krisengeschrei ist gerade deshalb so heftig und gerade darin wesentlich begründet. Technokratie hilft bei Aus- und Durchführung, aber liefert keinen Beitrag zur Orientierung der Ziel- und Beziehungsintentionen.

Resümieren wir: Auf der ersten Ebene der pädagogischen Orientierung durch dialogische Normen findet eine normative Orientierung des pädagogisch Handelnden als Mitglied einer idealen Kommunikationsgemeinschaft im dialogisch-diskursiven Raum unter Antizipation dreifach möglicher Beschränkungen statt. Der Diskurs (resp. seine Teilnehmer) würde (erstens) sein eigenes Verfahren an der Dialognorm prüfen, er würde (zweitens) die Inhalte und die in ihm ausgewiesenen Beziehungsformationen pädagogischen Handelns im Dialog auf ihre dialogisch-diskursive Konsistenz und ihre dialog- und autonomiekompetenzfordernde Bedeutung prüfen und dies (drittens) sowohl für rein verständigungsorientierte Situationen pädagogischen Handelns als auch für strategisch gebundene, kontingent-faktische Situationen.

Entsprechende Verfahren, die diese Diskursidee realisieren (könnten, sollten und von ihrem Selbstverständnis her müssten), wären der ideale wissenschaftlich-pädagogische Diskurs, der an Hochschulen, Ministerien und von (philosophisch-gebildeten, reflexionskompetenten) Lehrern geführt werden sollte, und der geleitet ist von und gerichtet ist auf die Realisation der Diskursidee resp. ihrer Implikate selbst.

Pädagogisch relevante Normen (zum Beispiel Erziehungsziele) würden hier ebenso geprüft wie Unterrichtsziele (unter Inhalts- und Beziehungsaspekten) auf ihre unbeschränkte Verbindlichkeit, ihre idealiter mögliche Anwendbarkeit resp. Durchführbarkeit und auf ihre ethisch-verantwortbar strategische Durchsetzbarkeit („Anerkennung“). Allesamt werden sich Orientierungen auf dieser Ebene im idealiter - sozusagen laborgestellten - konstruierten Raum ergeben. Sie orientieren den Wissenschaftler ebenso wie den reflektierenden Praktiker, beide im Wissen um die Idealität, aber geltungskonstitutive Funktion des hier in Anschlag gebrachten Diskurses und seiner Ergebnisse. Kandidaten solcher Normenbegründungsdiskurse wären Gerechtigkeit, Mitverantwortung, Solidarität, Menschenwürde, Kandidaten der Inhalts- und Beziehungsaspekte unterrichtenden Handelns wären hic und nunc Dialog- und Autonomiekompetenz als Voraussetzungen der selbst zu thematisierenden Konstruktions-, Dekonstruktions- und Rekonstruktionskompetenz; kurzum: Kandidaten des Diskurses auf dieser Ebene sind die idealiter anzunehmenden und idealiter anzustrebenden, aber sinn- und geltungsnotwendig immer schon in Anspruch genommenen Rahmenbedingungen des unterrichtlichen und erzieherischen Handelns in weitestem Sinne.

Die zweite Ebene der Orientierung ist möglich durch und gerichtet auf die unbeschränkte Anwendung und vollständige Herstellung von Situationen der idealen Verständigung. Als Kandidaten, die eine solche Situation erst ermöglichen, gelten Dialog- und Autonomiekompetenz. Orientierung bietet also die Prüfung, ob Dialog- und Autonomiekompetenz unter den faktischen Bedingungen zwar rein verständigungsorientiert Handelnder, aber nicht mehr unter Bedingungen ideal diskursiver Konstel-

lation, sondern als reale Diskurselemente bewahrt und gefördert werden und somit sich die Möglichkeit der Annäherung an die Bedingungen des Diskursuniversums überhaupt erst ergeben kann. Die Orientierung erfolgt hier also noch dergestalt, dass alle Mitglieder ohne strategischen Vorbehalt - also rein kommunikativ - handeln, allerdings unter Bedingung der Zeit- und Wissensbegrenztheit.

Idealiter ergibt der Konsens eines solchen Orientierungsdiskurses vollständige Übereinstimmung zwischen idealen Antizipationen und real-faktischen Situationen des Handelns, Begründens und Entscheidens. In der Regel allerdings werden auf Grund von Zeit- und Wissensknappheit weder völliges Einvernehmen noch zwanglose Akzeptanz zu erwarten sein, so dass hier sowohl die Fragen der Durchsetzung der Diskursergebnisse als auch die Regularia des Diskurses selbst möglicherweise a-diskursive Elemente einbringen müssen, zum Beispiel institutionelle Durchsetzung in Schule und Hochschule, Rede- und Entscheidungsfristen etc.

Die dialogische normative Orientierung ist dementsprechend einerseits selbst orientiert durch die vorangegangene ideal-kommunikative Ebene des diskursiven Miteinander-Gegeneinander, dort war und ist sie ja auch selbst Thema, zugleich orientiert sie andererseits Handlungsentscheidungen unter der Antizipation reiner Verständigungsverhältnisse und ist orientierend für die Reflexionen der Ebene strategischen Handelns.

Das Kriterium dieser pädagogischen Orientierungsebene muss aus unserer diskurs-ethischen, -anthropologischen und -pädagogischen Grundreflexion folgend die Förderung von Dialog- und Autonomiekompetenz sein, und zwar sowohl die Bewahrung je erreichter Fortschritte ebenso wie deren optimale Förderung auf Zustände rein kommunikativen Handelns (und idealiter: der idealen Kommunikationsgemeinschaft) hin. Auch hier begegnen wir wieder der doppelten Funktion der Diskursidee. Sie ist normativ-orientierend in der zweifach doppelten Hinsicht einerseits der Zielsituationsformulierung als auch der Beziehungsformationsorganisation pädagogischen Handelns, andererseits sind ihre eigenen internen Sinn- und Geltungsbedingungen (hier: der rein verständigungsorientierten Dialogverhältnisse) selbst Ziel der Förderung von Dialog- und Autonomiekompetenz auf Inhalts- und Beziehungsebene.

Imperativisch formuliert: Prüfe in rein verständigungsorientierter Einstellung, ob Deine Erziehungsziele auf Inhalts- und Beziehungsebene der Förderung von Verhältnissen rein verständigungsorientiertem Handeln dienen, d.i. insbesondere, ob durch die vorgesehenen Inhalts- und Beziehungsaspekte Deines pädagogischen Handelns die Dialog- und Autonomiekompetenz der Lehr-Lernenden gefördert wird auf das Ziel der (gleichberechtigten) Teilnahme an rein verständigungsorientierten Dialogen. Dies betrifft evidenterweise - und im Doppelaspekt von Inhalts- und Beziehungsebene mitgedacht - sowohl Inhalte als auch moralische Normen. Für die Orientierung konkret erzieherischer Handlungsentscheidungen könnte die Formulierung lauten: Prüfe, ob Du mit Deinen pädagogischen Handlungsentscheidungen den realen Mitgliedern der pädagogischen Handlungssituation den Vollzug ihres Menschseins unter realen Bedingungen ermöglichst. Noch anders: Prüfe, ob Du die Idee der Menschenwürde realisierst. Ebenso wäre die konkrete Formulierung von „U“ durch D. Böhler unmittelbar anwendbar: „D“ impliziert die Erhebung, Ausarbeitung und Prüfung *aller* jeweils sachgemäß und sinnvoll möglichen Gegenargumente. Daher ergibt die Anwendung von D zur Prüfung widerstreitender Werte, Interessen oder Normen das Universalisierungsprinzip 'U':

>Eine konkrete Norm oder ein Kandidat dafür (Wert, Interesse) kann als gerecht gelten, wenn dafür ein argumentativer Konsens denkmöglich ist, der auch jene sinnvollen Argumente einschliesse, die dagegen im Namen all jener vorgebracht werden könnten, deren Werte bzw. Interessen von den Folgen und Nebenwirkungen einer nicht allgemeinen Befolgung der betreffenden Norm etc. beeinträchtigt würden.<<sup>1</sup>

Es wäre dies die Ebene, auf der Lehrer, wie pädagogisch Handelnde überhaupt, ihre Zielentscheidungen auf ihre reale Erziehungssituation hin dergestalt prüfen, dass das Lehr-Lern-Verhalten den Bestand rein kommunikativer Handlungsstrukturen bewahren und fördern hilft; es wäre die Ebene, auf der Ministerien ihre „Bildungsentscheidungen“ (zum Beispiel Lehrpläne) daraufhin prüfen, inwieweit sie den Fortschritt auf dem Weg zu rein verständigungsorientierten Verhältnissen ermöglichen oder behindern (sowohl durch die Mittel der Entscheidungsfindung als auch deren Inhalte); es wäre die Ebene, auf der die Gesellschaft die Ansprüche an die Erziehungssituation resp. ihre (Mit-) Gestalter - als auch an sich selbst - stellen muss, inwieweit sie die Bedingungen der Möglichkeit zur Realisation rein verständigungsorientierten Handelns bereitstellt, möglicherweise unter Verzicht auf Eigennutz, vielmehr geleitet durch die Ideen des Diskursuniversums: Solidarität, Mitverantwortung, Gerechtigkeit. Dialog- und autonomiekompetente Mit-Bürger würden in Folge diskursethisch, -anthropologisch und -pädagogisch orientierter 'Erziehung' Verstöße gegen derartige >Selbstverständlichkeiten< nicht mehr als >Schönheitsfehler< eines technisch-funktionierenden Systems, sondern als performative Selbstwidersprüche ihres Selbstseins markieren.

Fassen wir zusammen: Die zweite Ebene ist orientiert auf und durch die Bedingungen idealer Kommunikationsverhältnisse. Sie orientiert uns moralisch-praktisch in reflexiv-angenommenen Situationen rein verständigungsorientierter Verhältnisse. Sie kann uns aber zugleich orientieren in unserem faktischen Zwang zu strategischem Handeln. Sie ist die Ebene der Menschenwürde, ihrer Sicherung und Förderung.

Stand die zweite Ebene pädagogischer Orientierung unter der ethisch-moralischen Vorgabe der *Zukunftsverantwortung* - ausgedrückt in dem Mandat zur Bewahrung und Förderung von Verhältnissen, die einen Fortschritt auf dem Weg zu verständigungsorientiertem Handeln bedeuten und somit die Bewahrung und Förderung der Existenzbedingungen menschlichen und damit ökologischen Lebens schlechthin einschließen -, so steht die dritte Ebene strikt unter der Vorgabe der realen *Erfolgsverantwortung*. Es geht hier also um die konkret-faktische, situationsgebundene Herstellung von Bewahrungs- und Förderungsmöglichkeiten der Individuen rein verständigungsorientierten Handelns, somit um Bedingungen der Erreichung und Umsetzung konkreter Erziehungsziele in konkret-historischen Sozialsituationen, um konkrete Unterrichtsziele im faktischen Schulalltag, um konkrete Moralansprüche in faktischen Handlungszwängen, die allesamt *auch* orientiert und gerichtet sind an strategischer Durchsetzbarkeit von divergierenden Interessen.

Auf dieser Handlungs- und Entscheidungsebene muss mit konterstrategischem Verhalten gerechnet werden; es muss gerechnet werden mit Täuschung, Manipulation, Gewalt, Machtansprüchen statt Anspruchs begründung.

Gegen solche Szenaria ist der faktische Verweis auf Verhältnisse rein verständigungsorientierten Handelns und ihrer sinn- und geltungsrelevanten Funktionen

---

<sup>1</sup> D. Böhler und H. Gronke (1996), S. 4.

„macht-los“. Es bedarf vielmehr des Einsatzes strategiekonterstrategischer Mittel (Kettner, Gronke) und des Einsatzes strategiekonterstrategischer Sicherungen bereits erreichter, sich Situationen rein verständigungsorientierten Handelns annähernder oder diese Annäherung ermöglichender sozialer Gebilde (Institutionen, Rechtsnormen etc.). Entsprechende Maßnahmen sind beispielsweise derzeit der Zwang zu schulischem Lehren-Lernen, hierin verankert die staatliche Sanktionsgewalt der Einrichtung von Schulen, ihrer administrativen Verwaltung und der Sicherungskompetenz von Schulanbieter und Schulzwang. Der dialogisch-normativ orientierte Erziehungsauftrag liegt dann konkret in der Förderung der Möglichkeit zur gleichberechtigten Teilnahme an den (strategiegeprägten) Handlungssituationen der konkreten Lebenswelt, und das konkrete, dialogisch-normativ orientierte Unterrichtsziel (auf Inhalts- und Beziehungsebene) muss legitimiert sein an der Forderung und Förderung der Handlungskompetenz in realen Handlungssituationen. Dies allerdings unter einem moralisch entscheidenden Handlungsvorbehalt: alle Entscheidungen können und dürfen nicht (nur) legitimiert sein an den faktischen Lebensweltverhältnissen und ihren Zwängen, sondern müssen einerseits legitimierbar sein hinsichtlich der in ihnen wirksamen Diskursbeschränkungen, andererseits orientiert sein an den mit ihnen erwirkbaren Annäherungen an Verhältnisse rein verständigungsorientierten Handelns. Hinsichtlich der Legitimation bin ich - neben geltungstheoretischen und diskursethischen Notwendigkeiten - als moralisch-verantwortlicher Teilnehmer zum Beispiel der Lehr-Lern-, aber auch jeder strategischen Handlungssituation - genötigt, die amoralischen Implikate meines selbst konterstrategischen Handelns dahingehend zu begründen, dass sie unvermeidlich sind, um moralische Situationen herzustellen resp. amoralische Strategien zu neutralisieren.<sup>1</sup> Hinsichtlich der Orientierung durch moral-ethische Normen bin ich verwiesen auf die Verhältnisse der rein verständigungsorientierten Handlungssituation, zu deren Herstellung, weit gehender Annäherung und - soweit erreicht - Bewahrung ich moralisch und geltungsreflexiv gefordert bin. Konkrete geplante Inhalts- und Beziehungsvollzüge müssen sich dergestalt doppelt rechtfertigen lassen. Autoritär methodische Mittel sind hier ebenso denkbarerweise legitimierbar, wie quasi dogmatische Inhaltsvorgaben - als Resultat eines dialogisch-diskursiven Einschränkungsdiskurses. Jede pädagogische Entscheidung resp. pädagogische Handlung, die derart legitimiert und orientiert ist, kann als strategiekonterstrategisch inhaltlich und moralisch verantwortbar beansprucht werden. Die dialogisch-normative Orientierung lässt in der Tat realgeschichtlich notwendige, strategische Einschränkungen der dialogischen Verständigungssituation auf Inhalts- und Beziehungsebene zu.

Das Risiko der Schuldübernahme und der risikobehaftete Einsatz von Zivilcourage (Bonhoeffer, Böhler<sup>2</sup>) wachsen hier ebenso wie die Fallibilität meiner Entscheidungen als Handlungsträger zum Beispiel der Lehr-Lern-Situationen.

Die auf dieser Ebene thematischen, strategisch-didaktisch-methodischen Entscheidungen im Erziehungsalltag von Erziehern und Lehrern gleichermaßen können sich dementsprechend an zwei Imperativen orientieren: Bemühe Dich unter Umständen auch unter Einsatz strategischer Mittel [und prüfe Deine Entscheidungen, auch die zu

---

<sup>1</sup> Über die Differenzierungen verdeckt und offen strategischen Handelns, ebenso wie zu der im strategischen Handeln in Anspruch genommenen reflexiven moralischen Kompetenz und das sog. Parasitismusargument vgl. K.-O. Apel (1994a).

<sup>2</sup> D. Böhler (1992), S. 220f; D. Bonhoeffer (1963), bes. S. 183-187, 191f.

strategischem Handeln], um die Herstellung von Verhältnissen, die rein verständigungsorientierten Verhältnissen näher zu kommen zulassen *und* bemühe Dich unter Umständen auch unter Einsatz strategischer Mittel [und prüfe Deine Entscheidungen entsprechend], um die Bewahrung derjenigen Verhältnisse, die rein verständigungsorientierten Verhältnissen näher zu kommen sichern.

Gilt die Orientierung auf Ebene (2) der Bewahrung und Förderung von rein verständigungsorientierten Verhältnissen selbst, so gilt Ebene (3) den Voraussetzungen der Bewahrung und Förderung entsprechender Verhältnisse. Entsprechend zielt diese Ebene auf Erfolgs- *und* Zukunftsverantwortung. Die realen Mitglieder der Lehr-Lern-Situation werden hier als strategisch Handelnde berücksichtigt, und die von ihnen geschaffenen Institutionen, wie Recht, Schule, Familie etc. werden hinsichtlich ihrer strategischen Gebundenheit (ideologisch-kulturellen Einsichtigkeit wie zum Beispiel Leistungszentriertheit, Vereinzelungsverstörung durch Auflösung von Schul- und Klassengemeinschaften etc.) berücksichtigt und selbst strategisch eingesetzt (Rechtssicherheit, Recht auf Bildung, soziales Netz etc.).<sup>1</sup>

Zwecks Überwindung dieser autonomie- und dialogkonterstrategischen Situationen gesellschaftlichen Alltags werden nun selbst strategische Mittel auf Inhalts- und Beziehungsebene eingesetzt, um zunächst Verhältnisse zu schaffen, die es erst erlauben, Verhältnisse rein verständigungsorientierten Handelns zu realisieren. Geprüft und eingesetzt werden also solche Mittel, die die strategische Durchsetzbarkeit von Verhältnissen ermöglichen, die zu Verhältnissen rein verständigungsorientierten Handelns führen. Konkret gehören hierzu alltägliche Erziehungs- und Unterrichtsziele, alltägliche Handlungsorientierungen im sozialen, kultur-gebundenen Umfeld sowie Rechtsstaatsmechanismen von Steuererklärungen bis zu Verkehrsordnungen.

Ansprüche, die auf dieser Ebene in Inhalts- und Beziehungsfragen erhoben werden, müssen hinterfragt werden, ob ihre - auch strategische - Durchsetzung, Verhältnisse schafft, die den einzelnen, die soziale Kleingruppe oder die Kulturgemeinde (in engstem und weitestem Sinne) in Verhältnisse führt, die solcherart Verhältnisse schafft, die rein verständigungsorientiertes Handeln erst ermöglichen. Konkrete Unterrichtsziele, wie der kognitive Erwerb von Sach- und Inhaltsstrukturen, wie der soziale Erwerb von kulturgebundenen Moralstrukturen (zum Beispiel in Ethikunterricht, Religion, aber auch integrativem Sachunterricht etc.), wie der motorische Erwerb von Handlungsfertigkeiten sind hier ebenso Themata wie konkrete Erziehungsziele des Miteinanderseins, wie zum Beispiel ein gewisser Bestand an gemeinsam geteilten Verhaltensregulativa im Familienverbund oder Klassenordnungen oder Schulordnungen (als Sonderfall von Hausordnungen). Ihre jeweilige Einlösung ermöglicht erst, dass wir Verhältnisse rein verständigungsorientierten Handelns schaffen, in denen wir dann über Inhalte selbst wieder neu 'verhandeln' können und müssen. Schein-strategiefreie Verhandlungen über Inhalte sind dementsprechend zwar alltäglich, verwechseln aber die in ihnen zum Vor-schein gebrachte Diskursivität tat-

---

<sup>1</sup> Dementsprechend würde ich mit W. Kuhlmann auch J. Habermas' Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Recht als Ergänzungsverhältnis ablehnen und bei der traditionellen Nachordnung des Rechts bleiben. Denn wir als autonom-dialogkompetente Moralsubjekte (als Teilnehmer einer Lebenswelt) haben Anspruch auf und sind Thema von Rechtsdiskursen, die allein das Richtige für uns als Teilnehmer einer Lebenswelt fallibel formulieren, wohingegen es in moralisch-ethischen Diskursen um Moral überhaupt geht. Vgl. J. Habermas (1992); W. Kuhlmann (1994), bes. S. 101f. Vgl. H. Burckhart/M. Niquet. Diskursethik zum Verhältnis von Moral und Recht, 1998.

sächlich mit Geschäftsordnung. Eine Lehrerkonferenz, eine Fachbereichssitzung, eine ministerielle Abteilungssitzung, die über Inhalte und Personalfragen diskutiert, ist real nicht diskursiv, sie handelt auf Ebene (3), auch wenn sie um „faire“ und „gerechte“ Lösungen bemüht ist. Dies ist ein gesellschaftliches Gefühl, keine geltungstheoretische resp. geltungspraktische Einlösung der Diskursidee. Erst wenn die Strategievorbehalte ausgeräumt sind, können Situationen rein verständigungsorientierten Handelns erreicht werden.

Hierzu ist unter dem Aspekt der Zukunft nötig, Situationen und Kompetenzen der Reflexionen über unsere alltäglichen Strategien zu bilden und auszubilden, insbesondere also den Pädagogen - als Multiplikator gesellschaftlicher Inhalte - die Medien der Reflexion anzueignen helfen.<sup>1</sup> Unter dem Aspekt der Gegenwart und der konkreten Orientierung bietet sich die doppelte kritische Prüfungsfrage an: Prüfe, ob die Inhalte und Beziehungen Deiner (Erziehungs-) Handlungen Verhältnissen dienen, die Verhältnissen rein verständigungsorientierten Handelns näher zu kommen erlauben, und prüfe, ob Dein Einsatz strategischer Mittel in Verhältnissen rein verständigungsorientierten Handelns argumentativ verteidigbar wäre.<sup>2</sup> Anders formuliert: Prüfe, ob Deine (Erziehungs-) Handlungen die Möglichkeit des dialogisch-autonomen Miteinander-Gegeneinander der Beteiligten erfolgreich fördert, und ob die strategischen Implikate Deiner (Erziehungs-) Handlungen dialogisch-diskursiv verteidigbar sind.

Die von Anbeginn auf dieser Ebene vorgesehene Doppelung der Prüfung gewährleistet nun m.E. folgendes Resümee: Alle drei Orientierungen sind Ausbuchstabierungen des Prinzips: >Bemühe Dich im realgeschichtlichen Universum um die Annäherung an Bedingungen eines idealen Diskursuniversums (bzw. einer idealen Kommunikationsgemeinschaft) und um die Erhaltung derjenigen Strukturen und Traditionen, die eine solche Annäherung ermöglichen!< (Böhler, Apel) Alle drei Orientierungen realisieren hierbei die grundlegende Verfahrensnorm der dialogisch-diskursiven Gegenseitigkeit: >Beurteile Deine Handlungen und die anderer, auch die Argumentationshandlungen selbst, immer danach, ob der zugrundegelegten Norm und ihrer Anwendung auf konkrete Situationen alle Argumentierenden, im Prinzip die unbegrenzte Argumentationsgemeinschaft zustimmen könnten!< (Apel, Böhler, Gronke) Alle drei Orientierungen lösen auch die Idee dialogisch-diskursiver Anthropologie und Pädagogik ein, als sie in Vollzug und Ziel die Idee des dialogisch-diskursiven Miteinander-Gegeneinander geltungskritisch sowie inhalts- und beziehungskritisch normativ orientierend in Anschlag bringen. So entfaltet Ebene (1) die Idee des Mensch-seins und gibt Orientierungen für die Ideen von (pädagogischem) Handeln überhaupt - ihr Kriterium ist Dialogizität, ihre soziale Formation ist die ideale Kommunikationsgemeinschaft, ihr Thema ist beispielsweise die ideal-kommunikativ orientierte und orientierende Reflexion der Idee der Dialogizität - so auch des Moralischen - in der Idee von Unterricht oder Pädagogik überhaupt: normative Pädagogik; Ebene (2) entfaltet die Idee des Vollzugs des Menschen - ihr Kriterium ist Förderung und Bewahrung von Dialog- und Autonomiekompetenz, ihre soziale Formation ist die rein verständigungsorientierte Kommunikationsgemeinschaft, ihr Thema ist beispielsweise

---

<sup>1</sup> Hier zeigt sich sowohl die Notwendigkeit des Faches Philosophie in der Ausbildung von Lehrern als Schule der Reflexionskompetenz, als auch Möglichkeit und Sinn des Beobachters pädagogischer Prozesse, wie er von K. Reich konzipiert ist.

<sup>2</sup> Letzteres bringt die Idee der Befolgungsgültigkeit von M. Niquet (1993/1996) auf den Punkt.

die rein verständigungsorientierte und orientierende Reflexion der Integration der Dialogizität - so auch des Moralischen - in den Zielformulierungen von Unterricht oder Pädagogik überhaupt: normative Didaktik und Methodik; Ebene (3) entfaltet die Idee des konkret-faktischen Handelns des Menschen - ihr Kriterium ist Förderung und Bewahrung von Verhältnissen, die Situationen und Realisationen von Förderung und Bewahrung von Dialog- und Autonomiekompetenz näher zu kommen helfen, ihre soziale Formation ist die strategisch-orientierte Kommunikationsgemeinschaft, ihr Thema ist beispielsweise die konkret verständigungsorientierte und orientierende Reflexion des konkreten Vollzugs der Dialogizität - so auch des Moralischen - in der Durchführung von Unterricht oder pädagogischem Handeln überhaupt: normativ pädagogisches Handeln.

Unsere Hoffnung sollte sein, letztere zu überwinden, unabdingbares Selbstverständnis muss sein, dass wir sie zu überwinden suchen.