

Gunnar Skirbekk

# Philosophie der Moderne

Vernunft, Wahrheit, Menschenwürde,  
Meinungsfreiheit

VELBRÜCK  
WISSENSCHAFT

Gunnar Skirbekk  
Philosophie der Moderne

Erste Auflage 2017  
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2017  
[www.velbrueck-wissenschaft.de](http://www.velbrueck-wissenschaft.de)  
Printed in Germany  
ISBN 978-3-95832-132-8

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

Gunnar Skirbekk

# Philosophie der Moderne

Vernunft, Wahrheit,  
Menschenwürde,  
Meinungsfreiheit

**VELBRÜCK**  
**WISSENSCHAFT**



# Inhalt

Vorwort . . . . .	7
Vernunft – verpflichtend und vielfältig . . . . .	9
Wahrheit und Begründung. Überlegungen zu epistemischen Begriffen . . . . .	29
Menschenwürde und die Verletzbarkeit des Lebens. Der Mensch zwischen Tier und Roboter . . . . .	47
»Die Gedanken sind frei...« Eine voraussetzungsanalytische Begründung des rechtlichen Schutzes der Meinungsfreiheit . . . . .	69
Literatur . . . . .	86



# Vorwort

Dieses kleine Buch besteht aus vier Beiträgen zur Philosophie der Moderne, und zwar zu den vier miteinander verwandten Themen Vernunft, Wahrheit, Menschenwürde und Meinungsfreiheit.

Der erste Beitrag trägt den Titel *Vernunft – verpflichtend und vielfältig*. In diesem Aufsatz wird Vernunft philosophisch gefasst, das heißt von innen, selbstbezüglich, als normativer Begriff – nicht von außen in einer empirischen Beobachterperspektive. In diesem Zusammenhang geht es um die Auseinandersetzung zweier Schulrichtungen, der analytischen Philosophie, wie man sie zum Beispiel beim späten Wittgenstein findet, auf der einen Seite und eines selbstreflexiven, universalpragmatischen Denkens wie bei Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas auf der anderen Seite, dargestellt als ein schrittweiser Lernprozess. Ich plädiere hier für eine beispielempfindliche und sprachlich sorgfältige Version des transzentalpragmatischen Ansatzes, erweitert um die Verwendung beispielbezogener *reductio-ad-absurdum*-Argumente. Ich verteidige eine verpflichtende Vernunft, selbstreflexiv und argumentativ, die zugleich vielfältig und situiert ist. Das Stichwort lautet: *beispielbezogene Absurditätsargumente*.

Der zweite Beitrag verhandelt das Verhältnis von *Wahrheit und Begründung* und stellt *Überlegungen zu epistemischen Begriffen* an. Der Ausgangspunkt dieses Aufsatzes ist die Diskussion über das Spannungsverhältnis zwischen Wahrheit und Begründung. Wenn Wahrheit universell und absolut ist und Begründung dagegen kontextuell und graduell, wie kommt man dann von argumentativer Begründung zu Wahrheit? In diesem philosophischen Streit stehen sich unter anderem Karl-Otto Apel auf der einen und Richard Rorty auf der anderen Seite gegenüber, mit Albrecht Wellmer und Jürgen Habermas irgendwo dazwischen. Ich verteidige hier den besonderen epistemischen Status begrifflicher Angemessenheitsfragen, die (je nachdem) argumentativ »einlösbar« sind. Zugleich werden mögliche »Überschwappungen« gradueller begrifflicher Angemessenheitsfragen auf theoretische Wahrheitsansprüche erörtert. Ein Kernpunkt dieses Aufsatzes ist die Verteidigung eines auf das Verwerfen von weniger guten Argumenten gerichteten Meliorismus: ständig weg von weniger guten Gründen, auf der Suche nach noch besseren Gründen. Das Stichwort lautet: *epistemischer Meliorismus*.

Der dritte Beitrag hat die *Menschenwürde und die Verletzbarkeit des Lebens* zum Thema und untersucht, wo *Der Mensch zwischen Tier und Roboter* steht. Gefragt wird hier: Was, oder vielmehr: wer ist der Mensch? Wie ist in einer Moderne, die über umfassende Einsichten in

die graduellen Übergänge zwischen Menschen und Tieren und über neue Biotechnologien und Roboter verfügt, Menschenwürde zu verstehen? In diesem Zusammenhang verteidige ich eine gradualistische Ethik, die von Menschen ausgehend auch Tiere und verletzbares Leben graduell einbezieht, die aber gleichwohl skeptisch bleibt gegenüber den Visionen einer biotechnologischen Transformation des Menschen. Hier lautet das Stichwort: *ethischer Gradualismus für verletzbare Lebewesen*.

Der vierte und letzte Beitrag trägt den Titel »*Die Gedanken sind frei...*«, mit dem Untertitel *Eine voraussetzungsanalytische Begründung des rechtlichen Schutzes der Meinungsfreiheit*. Thematisiert wird hier die Frage, wie sich die Meinungsfreiheit in einer pluralistischen und streitbaren Moderne verteidigen lässt. Doch die Meinungsfreiheit darf nicht nur als ein Wert verstanden werden, auf derselben Ebene wie andere gute und nützliche Werte. Es handelt sich hier um grundlegende Voraussetzungen moderner Institutionen. Der rechtliche Schutz der Meinungsfreiheit ist für den Austausch von Argumenten, für die Suche nach Wahrheit, für die deliberative Demokratie und für die Autonomie moderner Menschen unerlässlich. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass es bei der Meinungsfreiheit um nichts Geringes geht als um eine notwendige Voraussetzung einer zivilisierten modernen Gesellschaft. Ich plädiere deswegen für einen starken rechtlichen Schutz freier Meinungsäußerungen. Das Stichwort dieses Aufsatzes lautet: *Meinungsfreiheit, eine Voraussetzung der Moderne*.

Bergen, Oktober 2017  
Gunnar Skirbekk

# Vernunft – verpflichtend und vielfältig<sup>1</sup>

## Vorbemerkungen

Es gibt verschiedene Arten zu philosophieren: Wir interpretieren, wir argumentieren und wir versuchen, uns auf diese Weise unseren jeweiligen Zuhörern verständlich zu machen oder sie davon zu überzeugen, ihre Meinungen zu ändern. Wir beschreiben etwas auf eine neue Weise, wir weisen auf etwas hin, wir belegen etwas und begründen es – und indem wir versuchen, überzeugende Gründe vorzubringen, müssen wir mit Gegenargumenten rechnen, und damit befinden wir uns schon in einer diskursiven Situation mit unseren Mitdiskutanten und deren Standpunkten.

Um sicherzugehen, dass die Pointen, die man vorbringt, richtig verstanden werden, kann man versuchen, seine eigene Position zu beschreiben und auch das philosophische Umfeld, so wie man es aus dieser Position heraus wahrnimmt. Eine Art, den eigenen Standort zu beschreiben, besteht nun darin zu schildern, wie man dorthin gelangt ist – woher man gerade kommt und weshalb. Die narrative Form des Berichts hat den Vorteil, dass sie nicht nur die eigene aktuelle Position erläutert, sondern auch die Richtung, in der man denkt.

Hierdurch ist die Philosophie als eine Tätigkeit und eine Bewegung verstanden. Sicher, das Philosophieren erfordert verschiedene Aktivitäten, und es gibt unterschiedliche philosophische Lernprozesse und Erfahrungen, zum Beispiel solche, die aus pragmatisch-hermeneutischen Analysen der internen Zusammenhänge von Begriffen und Beispielen herrühren. Es sind Entwicklungsprozesse, die unsere Sensibilität für diese Gedankengänge und Fragestellungen schärfen. Um aber solche Erfahrungen zu machen, um solche Lernprozesse zu durchlaufen, braucht es Zeit. Es braucht Zeit, sich mit philosophischen Begriffen und den

<sup>1</sup> Die Frage der pragmatischen Vernunft im Spannungsfeld zwischen Transzentalpragmatik (wie bei Karl-Otto Apel) und Sprachspielpragmatik (wie beim späten Ludwig Wittgenstein) ist von mir mehrmals diskutiert worden, auf Deutsch zuerst in *Die pragmatische Wende: Sprachspielpragmatik oder Transzentalpragmatik?*, herausgegeben von Dietrich Böhler, Tore Nordenstam und Gunnar Skirbekk, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, sowie in der ursprünglichen Version des vorliegenden Aufsatzes, der unter dem Titel »Rationalität – universal und pluralistisch?« in der Festschrift für Dietrich Böhler, *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, hrsg. von Holger Burckhart und Horst Gronke, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 89–104, veröffentlicht wurde. Übersetzung von Ina-Maria Gumbel. Der vorliegende Text ist teilweise neu geschrieben.

entsprechenden Beispielen vertraut zu machen (zum Beispiel in biomedizinischer Ethik) und auch um die Fähigkeit zu einem kritischen diskursiven Umgang mit diesen Begriffen und Beispielen zu erwerben. Solche Lernprozesse erfordern Zeit und wechselseitige Auseinandersetzungen. Das kann ein Aufsatz, isoliert gesehen, nicht leisten.

Doch ich werde hier versuchen, meinen Standpunkt und meine Denkweise zu erläutern, indem ich die Stadien der philosophischen Erfahrungen beschreibe, die mich dorthin geführt haben. So ist ein kurzer und vereinfachter, ein aus der Erinnerung rekonstruierter Bericht entstanden. Vielleicht kann ich hoffen, mich dadurch etwas verständlicher zu machen. Eine weitergehende Auseinandersetzung würde zeitaufwendige und wechselseitige Lernprozesse hinsichtlich der entscheidenden Gedankengänge und Fragestellungen erfordern. Mein Bericht umfasst nur die ersten Schritte in einem solchen diskursiven Prozess, mehr nicht.

## Erster Schritt

Mein rekonstruierter narrativer Bericht beginnt mit der analytischen Philosophie (obwohl ich in Wirklichkeit von der Existenzphilosophie ausgegangen bin<sup>2</sup>), weil sich für mich eine analytische Art und Weise zu philosophieren als nützlich erwiesen hat. Dazu einige kurze Hinweise:

- (a) Diskussionen über Kategorienfehler (wie »sieben ist grün«) und kontextuelle Widersprüche (wie »Der König von Frankreich ist kahlköpfig«) haben klargemacht, dass es eine *dritte epistemologische Kategorie* gibt, die sich sowohl von der empirischen Wahrheit oder Falschheit als auch von der formalen (positiven oder negativen) Analytizität unterscheidet.<sup>3</sup>
  - (b) Diese dritte Kategorie verweist uns auf konstitutive *Sinnbedingungen der Sprache*, genauer gesagt, auf begriffliche und kontextuelle Voraussetzungen für einen kognitiven Sinn in Form von wahren
- 2 Skirbekk, Gunnar: *Nihilisme?* Oslo: Tanum 1958. Englische Übersetzung: *Nihilism?* Bergen: SVT Press, 1972.
- 3 Vgl. klassische Texte über *category mistakes* und *reduction ad absurdum arguments* von Gilbert Ryle: *Philosophical Arguments*, Oxford: Clarendon Press 1945 und »Categories«, in: *Proceeding of the Aristotelian Society* (38), 1937/38, S. 189–206; auch in: A. G. N. Flew (Hrsg.), *Logic and Language. Second Series*, Oxford: Blackwell, neue Auflage 1973. Dazu auch Gunnar Skirbekk: *Praxeologie der Moderne. Universalität und Kontextualität der diskursiven Vernunft*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft 2002: S. 27–51. Eine frühere englischsprachige Version: *Rationality and Modernity*, Oslo/Oxford, Scandinavian University Press/Oxford University Press, 1993.

oder falschen Aussagen. Negativ ausgedrückt: Wenn wir solche Voraussetzungen vernachlässigen oder verletzen, wie in Fällen von Kategorienfehlern oder kontextuellen Widersprüchen, enden wir in einer gewissen Sinnlosigkeit, einer Absurdität. Dies führt uns zu den »transzendentalen Argumenten« in Form von informellen *reductio ad absurdum*-Argumenten oder »Absurditätsargumenten«: Indem wir einige solche Voraussetzungen vernachlässigen oder verletzen, erhalten wir eine Absurdität (Sinnlosigkeit), und indem wir über diese Absurdität nachdenken, werden wir uns der Rolle der vernachlässigten oder verletzten Voraussetzungen bewusst, das heißt, wir erkennen sie als konstitutiv für sinnvolle sprachliche Ausdrücke.<sup>4</sup> Diese Denkweise stellt keine transzendentale Argumentation im traditionellen Kantischen Sinne dar. Sie befasst sich mit begrifflichen Argumenten einer Sprachphilosophie, nicht einer Philosophie des Bewusstseins. Ausgehend von etwas Gegebenem, oder vielmehr einer Beschreibung von etwas Gegebenem, bleiben die konstitutiven Notwendigkeiten, die sich aus einer solchen Argumentation ergeben, relativ zu diesem Ausgangspunkt. Aus einer semantischen Perspektive eröffnet sich hier ein Diskurs über »Rahmen und Inhalt«, in welchem die konstitutive Natur dieser Vorbedingungen interpretiert wird in Bezug auf die kontextuell vorgegebene Rahmen-Inhalt-Beziehung, und in diesem Sinne können die konstitutiven Bedingungen contingent genannt werden.

- (c) Wie auch immer man den epistemischen Status dieser Vorbedingungen interpretieren mag, die analytische Methode, sie aufzuzeigen, führt uns eine Vielfalt von »Sinnzusammenbrüchen« vor Augen. Zum Beispiel könnte die Äußerung »Mein Hund zählt bis zehn« entweder als wahr oder falsch angesehen werden, wohingegen die Äußerung »Mein Hund zählt bis tausend-und-elf« mit Sicherheit ohnehin als empirisch falsch anzusehen ist, jedenfalls in der Welt, die wir kennen. Entsprechend ist die Äußerung »Mein Hund ist von Natur aus grün« in der uns bekannten Welt höchstwahrscheinlich empirisch falsch, wohingegen die Äußerung »Mein Hund liest Zeitung« als eher unsinnig erachtet würde (als ein Kategorienfehler) und nicht nur als empirisch falsch – was umso mehr für die Äußerung »Mein Hund hat einen Doktortitel in Philosophie« gelten würde: Es gibt keinen Grund, diese Behauptung empirisch zu untersuchen, um herauszufinden, ob es sich tatsächlich so verhält. Diese Äußerung ist empirisch so unplausibel, dass sie höchstwahrscheinlich für absurd gehalten werden muss. Aber sie ist nicht absurd in dem Sinne, dass wir keine Karikatur eines Hundes entwerfen könnten, der
- 4 Hoffentlich. Denn wir haben hier das Problem, wie die jeweiligen Voraussetzungen zu verstehen, wie sie begrifflich (sprachlich) darzulegen sind.

alle möglichen Sachen machen – nicht nur Zeitung lesen, sondern auch rechtmäßig seinen Doktortitel erwerben; in Disney-ähnlichen Filmen ist das durchaus üblich. Wenn ein Fall wie dieser also für absurd gehalten wird, sollte zumindest hinzugefügt werden, dass ein solcher Fall *denkbar* (bzw. *vorstellbar*) wäre im eben genannten Sinne. Gleichwohl gibt es Äußerungen, die absurd im Sinne von *undenkbar* sind, wie die Äußerung »Mein Hund ist der 1. Mai«.<sup>5</sup> In diesem Fall gibt es keine Möglichkeit, daraus eine Karikatur zu machen, nicht einmal für einen Walt-Disney-Film.

Es geht jetzt darum, dass uns diese Fälle eine *Vielfalt* von »Falschheiten« vor Augen führen, und darüber hinaus sogar eine Gradualität: von empirischer Falschheit, die wir nachprüfen können, *über* empirische Falschheiten, die so ungereimt sind, dass eine Nachprüfung kaum sinnvoll wäre, *weiter über* schlichte Ungereimtheiten, die aber »denkbar« sind, *bis hin* zur völligen Absurdität des Nicht-Denkbares (Nicht-Vorstellbaren). Dies ist das vorläufige Ergebnis aus dem ersten Schritt.

## Zweiter Schritt

Mit der *pragmatischen Wende* hat sich die semantische Dichotomie von Rahmen und Inhalt gewissermaßen überholt, nämlich zugunsten einer Analyse von handlungskonstitutiven Faktoren durch Sprachaktanalysen. Die sogenannte Praxeologie der Schüler des späten Wittgensteins ist hier hervorzuheben.<sup>6</sup> Ihre Methode zu philosophieren zeichnet sich durch genaue und behutsame Analysen von konstitutiven Merkmalen anhand von ausgewählten Beispielen für einfache Handlungen aus – konstitutiv in dem Sinne, dass eine Handlung der ausgewählten Art ohne diese

- 5 Äußerungen können auf verschiedene Weise interpretiert und kontextualisiert werden. Zum Beispiel könnte in einem poetischen Text die Äußerung »sieben ist grün«, die unmittelbar als ein Kategorienfehler erscheint, als sinnvoll interpretiert werden, z.B. in dem Sinne, dass die Zahl 7 für Hoffnung steht, was durch das Wort »grün« weiter angedeutet wird. Dieser Punkt (die potentielle Vieldeutigkeit sprachlicher Äußerungen) ist einerseits trivial, andererseits implikationsreich, vor allem wenn er nicht hinreichend berücksichtigt wird, vgl. meine kritischen Anmerkungen zum Schema der vier allgemeinen Geltungsansprüche (bei Apel und Habermas) im nächsten Aufsatz »Wahrheit und Begründung«.
- 6 In unserem Zusammenhang ist vor allem Jakob Meløe zu erwähnen, vgl. Gunnar Skirbekk (Hrsg.): *Praxeology*, Oslo: Universitetsforlaget 1983. Sonst vgl. den Sammelband *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?*, hrsg. von Dietrich Böhler, Tore Norstenam und Gunnar Skirbekk, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.

Merkmale nicht möglich gewesen wäre. Zum Beispiel ist es nicht der gesamte Körper des Handelnden, wie er sich uns zeigt, sondern es sind nur jene Körperteile und Fähigkeiten, die er für einen spezifischen Handlungsakt benötigt (zum Beispiel beim Schmieden eines Hufeisens), die als konstitutiv für diese Tätigkeit angesehen werden. Diese Körperteile und Fähigkeiten repräsentieren den Körper, der notwendig ist für diesen jeweiligen Akt; ohne sie wäre diese Art von Tätigkeit nicht möglich gewesen. Ebenso repräsentieren die Einsichten, die ein Handelnder benötigt, um eine Handlung auszuführen, die handlungskonstitutiven Einsichten. Und die Objekte, die für diese Handlung benötigt werden, repräsentieren die handlungskonstitutiven Objekte. Folglich gibt es pragmatische (handlungskonstitutive) Notwendigkeiten, nicht nur empirische Fakten und semantische Bestimmungen, nicht nur Kontingenz und rein logische Notwendigkeit. Aber einige dieser handlungskonstitutiven Notwendigkeiten sind gewissermaßen kontingente Notwendigkeiten – etwa in dem Sinne, dass wir sagen könnten, dass unsere körperliche Konstitution eine andere hätte sein können, als sie ist. Aber vorausgesetzt, dass sie so ist, wie sie ist, sind einige spezifische körperliche Eigenschaften konstitutiv für bestimmte Handlungen; und zwar in dem Sinne, dass sie für diese Art von Tätigkeiten notwendig sind, obwohl es aus entwicklungs geschichtlicher Perspektive einigermaßen zufällig ist, dass wir den Körper haben, den wir haben. Aber nicht absolut zufällig – solange wir noch »wir« bleiben.<sup>7</sup>

Kurz zum praxeologischen Ansatz: Unsere Einsichten sind in unsere Handlungen eingebettet und können durch beispielbezogene Analysen erklärt werden, weil wir grundsätzlich in einer Welt leben, die aber verschiedene, miteinander mehr oder weniger verbundene Tätigkeiten beinhaltet und in jedem Fall durch die diesen Tätigkeiten innewohnenden Begriffe zu erfassen ist. Reduktionistische Ansätze wie im Behaviorismus und in den klassischen Subjekt-Objekt-Modellen können dadurch überwunden werden: Der Mensch als Handelnder ist für den Praxeologen »in-der-Welt«, bestimmt durch die miteinander verbundenen, konstitutiven Faktoren der jeweiligen Handlungen.

Dies ist ein pragmatischer Ansatz, nicht nur ein semantischer. Er ist fallbezogen und vorsichtig, selbstreflexiv kritisch auch für den eigenen Sprachgebrauch, indem die »großen Worte«, die nicht kontext- oder gesprächsbezogen sind, vermieden werden. Philosophischen Gegnern

7 Über die Möglichkeiten, den Menschen durch die Biotechnologie neu zu »gestalten«, möglicherweise als »Supermenschen«, siehe z. B. Silver M. Lee: *Remaking Eden. Cloning and Beyond in a Brave New World*, London: Phoenix 1999, und für aktuelle Diskussionen über *human enhancement* und *transhumanism* z. B. Raymond Kurzweil: *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, New York: Penguin 2005. Weitere Bemerkungen im dritten Aufsatz des vorliegenden Bandes.

gegenüber wird »sinnkritisch« vorgegangen – man versucht die Aporien der alternativen Denkweisen aufzuzeigen. Dadurch versucht man, über die *via negativa* der Absurditätsargumente auch die entsprechenden sinnkonstitutiven Faktoren in den Blick zu bekommen. Die aufgezeigten konstitutiven Faktoren menschlichen Handelns erweisen sich aber als unterschiedlich, je nach den verschiedenen Handlungstypen und je nach der Verallgemeinerungsebene der durchgeführten Analyse.

Kritisch, gegen die Praxeologen, könnte man anmerken, dass die Reflexivität, die selbstbezügliche Reflexion, dieses praxeologischen Ansatzes oft nur stillschweigend vorausgesetzt, nicht thematisiert und diskutiert wird und dass die ihn auszeichnende Skepsis gegenüber großen Worten und abstrakten Theorien oft zu einer Missachtung der Philosophie als einer der Analyse würdigen Tätigkeit geführt hat.<sup>8</sup> Mehr noch: Wenn Beispiele philosophisch herausgearbeitet und nicht nur pädagogisch benutzt werden sollen, wird die besondere Auswahl der zu verarbeitenden Beispiele zu einer entscheidenden Frage. In der klassischen Praxeologie sind die ausgewählten Beispiele aber oft eng an ein bestimmtes handwerkliches Geschick gebunden und für die moderne Welt nicht repräsentativ.<sup>9</sup>

### Dritter Schritt

*Wissenschaftliche Tätigkeiten* sind Beispiele für *moderne Tätigkeiten*. Diese Tätigkeiten sind institutionell eingebettet unter anderem in dem Sinne, dass sie normativ geregelt sind, zum Beispiel durch wissenschaftsinterne Normen. In einer Pragmatik der Forschung können Methodologien als normative Systeme analysiert werden, einschließlich der Argumentation. Das heißt nicht, dass es unproblematisch wäre, solche Normen aufzustellen. Noch heißt es, dass diese immer befolgt würden. Es gibt aber Gründe zu behaupten, dass gewisse Normen konstitutiv sind für diese Tätigkeiten, und deshalb könnte man auch auf solche Handlungen fallbezogene Analysen anwenden, und zwar auch mit Absurditätsargumenten im Hinblick auf die darin eingebetteten Formen von Sinnkonstitution.

- 8 Vgl. den Praxeologen Jakob Meløe, z.B. in Gunnar Skirbekk (Hrsg.): *Praxeology*, Oslo: Universitetsforlaget 1983.
- 9 Das gilt bestimmt für den Praxeologen Jakob Meløe, der vom späten Wittgenstein inspiriert ist, wohl auch für den frühen Heidegger, vgl. dazu die kritischen Bemerkungen zu einer Auswahl von Beispielen in Heidegger bei Anne Granberg: »Life-World Analysis in Heidegger: An Ontology of the Workshop?«, in: Gunnar Skirbekk (Hrsg.), *On Pragmatics – Contributions to Current Debates*, Bergen: Filosofisk institutt skriftserie nr. 20, S. 13–38.

Eben dies hat Knut Erik Tranøy getan. Er konzentriert sich auf sogenannte »grundlegende kognitive Akte« (*basic cognitive acts*).<sup>10</sup> Er unterscheidet zwei Arten von solchen Akten, die aber grundsätzlich miteinander verbunden sind: die »Aneignung« (*acquisition*) von Geltungsansprüchen, wenn eine Person sie »akzeptiert, verwirft oder das Urteil zurückhält«, und ihre »Kommunikation« (*communication*), wenn eine Person sie »behauptet, ablehnt oder dazu schweigt«. Einfacher ausgedrückt konzentriert sich die erste Art (die »Annahme-Familie«) auf das Person-Argument-Verhältnis, die letztere (die »Mitteilungs-Familie«) auf das Person-Person-Verhältnis – zwei Perspektiven, die intern miteinander verbunden sind. Da diese Analysen selbst eine argumentative Tätigkeit sind, entsteht hier ein Element von Selbstreferenz, das den transzendentalphragmatischen Charakter dieser Analyse hervorhebt. Hier einige der von Tranøy behandelten Fälle:<sup>11</sup>

- »Es ist obligatorisch, p zu akzeptieren, wenn p bekanntermaßen wahr ist.«
- »Es ist nicht zulässig, p zu akzeptieren, wenn p bekanntermaßen falsch ist.«
- »Es ist obligatorisch, p zu verwerfen, wenn p bekanntermaßen falsch ist.«
- »Es ist nicht zulässig, p zu behaupten, wenn man keinen Grund für p hat.«

Diese Beispiele sind in einer legalistischen Sprache formuliert. Tranøy schlägt vor, sich mit einer moralischen Sprache zu begnügen. Es liegt außerdem nahe, den epistemischen Status dieser Normen mit dem der konstitutiven Bedingungen gleichzusetzen, da wir hier ja mit Hilfe von Absurditätsargumenten vorgehen könnten: Ein Leugnen einer jeder dieser Normen schießt (so geht das Argument) eine Absage an die Forschung mit ein, und insofern eine Art von Sinnwidrigkeit – vor allem, wenn man berücksichtigt, das auch philosophische Analysen durch allgemeine wissenschaftsinterne Normen konstituiert sind.

Was genau ist der epistemische Status der einzelnen Normen? Mit den genannten Beispielen könnten wir anfangen, mit sorgfältigen Analysen und Diskussionen in jedem Einzelfall, und von dort aus zu anderen Fällen übergehen. Aber hier, in diesem kurzgefassten Bericht, müssen wir es in einer großzügigeren Weise tun: Wenn wir die drei früheren Fälle (aus der »Annahme-Familie«) in Betracht ziehen, können wir

<sup>10</sup> Vgl. Knut Erik Tranøy: »Norms of Inquiry: Methodologies as Normative Systems«, in: Ragnar Fjelland et al. (Hrsg.), *Philosophy Beyond Borders*, Bergen: SVT Press 1997, S. 93–103.

<sup>11</sup> Ibid., S. 98–100, meine Übersetzung.

behaupten, dass diese Normen für jede normale Person verbindlich sein müssen, wenn p bekanntermaßen wahr beziehungsweise falsch ist. Eine vernünftige Person zum Beispiel, die begreift, dass »zwei plus zwei vier ist«, *muss* dies akzeptieren und kann es nicht bestreiten. Es scheint sich um eine Notwendigkeit zu handeln, die für das Person-Sein konstitutiv ist. Mit anderen Worten: Wenn jemand eine dieser Normen, wenn p bekanntermaßen wahr beziehungsweise falsch ist, verletzt, würden wir vermutlich sagen, dass diese Person ein schwerwiegendes Problem hat; wir würden es aber eher für ein *mentales* Problem als ein *moralisches* (oder *rechtliches*) halten.

Zwar sind die Fälle, in denen man von der Gültigkeit von p mit Recht überzeugt ist, eher die Grenzfälle. Beispiele solcher Grenzfälle seien einfache logische Schlüsse (wenn keine logischen Fehler vorliegen), einfache Wahrnehmungen (wenn keine Täuschungen vorliegen), einige Gewissheiten der Lebenswelt (so wie die der Perspektivität unseres sinnlichen Erkennens) und – so möchte ich hinzufügen – einige philosophische Einsichten über performative Widersprüche. Meistens gibt es aber nur mehr oder weniger wohlbelegte Auffassungen, die durch eine diskursive Kommunikation zu überprüfen sind. Deshalb ist die »Annahme-Familie« mit der »Mitteilungs-Familie« verbunden: Was wir in diesen Fällen (die nicht zu den Grenzfällen gehören) als wahr akzeptieren, ist für jede einzelne Person über Kommunikation und Argumentation vermittelt. (Sagen wir lieber; »auch deshalb« – denn auch durch die notwendige Sozialisation sind wir als Personen immer schon durch Kommunikation geprägt.) So erhalten wir die bekannte argumentationskonstitutive Norm: die des »eigentümlichen zwanglosen Zwangs des besseren Arguments«.<sup>12</sup> Tranøy sagt: »Wir *tadeln* eine Person, die sich *weigert*, p zu akzeptieren (oder die p gar verwirft), wenn angemessene Belege und Argumente vorliegen.«<sup>13</sup> In diesen Fällen hat die konstitutive Norm definitiv den Status einer *moralischen* Norm. Doch gibt es in der »Annahme-Familie«, wie schon angedeutet, einige Fälle, Grenzfälle, wo das *Müssen* vor allem als *konstitutiv* anzusehen ist und *kaum als moralisch*.

Wenn wir aber den letzten (vierten) Fall, den aus der »Mitteilungs-Familie«, in Betracht ziehen, ändert sich das Bild. Es ist möglich, anderen zu erzählen, was man selbst für unwahr hält, in einem Sinne, in dem es nicht möglich ist, sich selbst zu belügen (auch wenn es verschiedene For-

<sup>12</sup> Jürgen Habermas schon in *Wahrheitstheorien*, u.a. veröffentlicht in: Helmut Fahrenbach (Hrsg.), *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen: Verlag G. Neske 1973, S. 211–266, Anm. 2, S. 240.

<sup>13</sup> Vgl. Knut Erik Tranøy: »Pragmatik der Forschung. Methodologien als normative Systeme«, in: Dietrich Böhler, Tore Nordenstam und Gunnar Skirbekk (Hrsg.), *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzentalpragmatik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986: S. 43.

men von Selbsttäuschung durchaus geben mag).<sup>14</sup> Aus diesem Grunde haben diese Normen der »Mitteilungs-Familie«, zum Beispiel das Verbot, p zu behaupten, wenn man p als falsch erkennt, grundsätzlich einen *moralischen* Status: Sie zu übertreten ist tadelnswert. Aber sind diese Normen *konstitutiv*? Eine bejahende Antwort auf diese Frage erfordert eine *ausgedehntere Beweisführung* als in den früheren Fällen (mit bekanntermaßen wahren p's innerhalb der »Annahme-Familie«).

- (1) Man kann hier mit Bezug auf unsere Abhängigkeit voneinander argumentieren, was das sogenannte Wahrheitsgewerbe (*the trade of truth*) betrifft: Wir sind alle fehlbar und endlich und können daher unmöglich alle Wahrheitsansprüche selbst überprüfen; folglich sind wir auf das Wissen aus zweiter Hand und damit auf einander angewiesen. Eine Gemeinschaft von Wissenschaftlern *bedarf* daher dieser Normen des wechselseitigen Vertrauens. Nicht dass diese Normen nicht hin und wieder übertreten oder verletzt würden, aber sie sind als vertrauensbildende Normen für diese Art von Forschung unabdingbar.
- (2) Wir können aber auch im Sinne der Universalpragmatik argumentieren: In unseren Sprechhandlungen ist die Aneignung einer kommunikativen Kompetenz schon vorausgesetzt und dadurch die Grundlage eines gegenseitigen Vertrauens – womit wiederum nicht jene empirische Tatsache geleugnet wird, dass wir uns in vielen Fällen *de facto* nicht vertrauenswürdig verhalten.

Für beide Fälle (1 und 2) gilt, dass es sich um *umfangreiche Beweisführungen* handelt, die die konstitutive Natur dieser Normen der »Mitteilungs-Familie« (der »Kommunikations«-Klasse) begründen.

Drei Punkte sind hier erwähnenswert:

- a) Die Diskussion solcher Fälle verweist auf die philosophische Frage des Verhältnisses zwischen dem Konstitutiven und dem Moralischen.
- b) Die Art und Weise, wie man hier philosophiert, ist eine der genauen Fallanalysen, um zu sehen und sichtbar zu machen, was sich als konstitutiv und als moralisch erweist – durch sorgfältige Analyse, mit Blick auf die Nuancen. (Wie man auch sagt: »Der Teufel steckt im Detail«.)
- c) Indem man solche Analysen von unterschiedlichen Fällen durchführt, kann man sehen, dass der epistemische Status von Fall zu Fall unterschiedlich ist: Ich habe angedeutet, dass gesagt werden kann,

<sup>14</sup> Vgl. z.B. die Fälle, die von Jon Elster diskutiert wurden, in »Belief, Bias and Ideology«, in: Martin Hollis und Steven Lukes (Hrsg.), *Rationality and Relativism*, Oxford: Blackwell 1982: S. 125–148.

dass alle vier oben erwähnten Fälle »konstitutive Normen« enthalten, aber wenn ihre konstitutive Natur aufgezeigt werden soll, muss im letzteren Fall *umfassender argumentiert werden* als in den drei ersten und die Normen des letzteren Falles können leichter »moralisch« genannt werden als die der ersten drei, wenn es um die erwähnten Grenzfälle geht. Wenn dem so wäre, könnten wir sagen, dass diese Normen nicht alle denselben epistemischen Status haben: Einige von ihnen könnten in einem Sinne moralisch genannt werden, in dem das für die anderen nicht angemessen ist. Beide Pointen sind philosophisch wichtig: eine epistemische Vielfalt innerhalb des transzendentalen Denkens und darüber hinaus ein gradueller Unterschied im Hinblick auf das in diesen konstitutiven Normen enthaltene moralische Element – zwei Pointen, die interessante Antworten nahelegen auf die Frage nach der Einheit der diskursiven Vernunft und auf die vieldiskutierte Frage, inwieweit konstitutive Merkmale auch moralisch verbindliche Normen sein können. Diese Antworten sind durch unsere »bescheidene« Methode möglich geworden: eine Skepsis gegenüber den »großen Worten« in der Philosophie, gegenüber dem abstrakten Denken mit anspruchsvollen Begriffen und Positionen und eine Zuversicht in die sorgfältige Analyse einer Vielzahl von Fällen.

## Vierter Schritt

Apel und Habermas sind Philosophen, die die »pragmatisch-linguistische Wende« vollzogen haben,<sup>15</sup> indem sie die Pointe eines Positionswechsels erkannt und die entsprechenden Lernprozesse durchlaufen haben, kaum aber, indem sie ihre Methode zu philosophieren verändert hätten; in letzterer Hinsicht (die neue Art zu philosophieren) ist meines Erachtens von den Wittgensteinianischen Praxeologen mehr zu lernen als von Apel und Habermas. Gleichwohl beteiligten sich letztere an einer Ausarbeitung der Sprechakttheorie zu einer Universalpragmatik, obwohl beide sie am Ende recht unterschiedlich beurteilt haben: Habermas begreift sein eigenes Werk als eines der Rekonstruktion. Er verzichtet darauf, Absurditätsargumente zu entwickeln, und er ist der Meinung, dass Apels transzendentale Argumente aus performativen Selbstwidersprüchen nur begrenzte Gültigkeit haben. Was im-

<sup>15</sup> Vgl. Richard Rorty (Hrsg.): *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago: University of Chicago Press 1967; Karl-Otto Apel: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973; Jürgen Habermas: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999: S. 65–101, 235 ff.

mer diese Kontroverse bedeuten mag, sowohl Apel als auch Habermas teilten die generelle Ansicht, dass eine Universalpragmatik begründet werden kann: nämlich als eine Theorie der den Sprechakten innewohnenden Geltungsansprüche (Verständlichkeit, Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit), wobei zwei dieser Geltungsansprüchen (Wahrheit und Richtigkeit) argumentativ »einlösbar« sind, indem sie unter idealen Sprechbedingungen auf einen idealen Konsens als eine diskurskonstitutive, regulative Idee von Wahrheit oder Richtigkeit verweisen. Aber bekanntermaßen hatte Habermas immer größere Probleme mit den letztgenannten Ansprüchen als Apel, und auch aus diesem Grund fühlte Habermas sich genötigt, seine geschwächte Version der Universalpragmatik durch andere Theorien zu stärken, wie zum Beispiel durch Theorien der Sozialisation und der Begriffs- und Moralentwicklung, durch Theorien der kulturellen Modernisierung und kommunikativen Vernunft oder durch Theorien der normativen Bedeutung der Rechtsinstitution in modernen Gesellschaften.

Was bei Habermas trotz all dieser eindrucksvollen theoretischen Projekte unbefriedigend bleibt, ist meines Erachtens der Mangel an begrifflicher Klarheit, wie sie durch fallbezogene Analysen gewonnen werden könnte.<sup>16</sup> Bei all seiner Skepsis gegenüber den traditionellen philosophischen Theorien und Positionen behält er *de facto* seine ureigene Arbeitsform bei, die sich durch umfassende und nicht allzu klare Begriffe auszeichnet. Fallbezogene Analysen, auch für Absurditätsargumente, haben in seiner philosophischen Praxis kaum einen Platz.

Apel geht mit seiner Transzentalpragmatik in einer ähnlichen Weise vor; einige der damit verbundenen Probleme werde ich sofort erwähnen (im fünften Schritt). Zunächst noch eine Bemerkung zu Habermas: dieser bezweifelt, dass die Transzentalpragmatik so, wie Apel es glaubt, funktionieren kann. Weil er aber keinen fallbezogenen, praxeologischen Weg einschlägt, um das transzentalpragmatische Projekt zu stärken, reduziert er seine philosophischen Ambitionen und verlässt sich einerseits auf die Unterstützung alternativer Gesellschaftstheorien wie die zuvor erwähnten und andererseits auf den Gebrauch konzeptueller Dichotomien, mit denen er dem epistemischen Relativismus, vor allem dem Relativismus hinsichtlich grundsätzlicher moralischer Normen, vorzubeugen hofft. Folglich hat er mit starren Dichotomien zwischen Menschen und Natur, zwischen Rechtfertigung und Anwendung,

<sup>16</sup> Das gilt m.E. auch für seine späteren Werke über Religion, vgl. *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005 und *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin, Suhrkamp 2012. Dazu meine Beiträge zur Diskussion über Religion in modernen Gesellschaften in Gunnar Skirbekk, *Herausforderungen der Moderne aus wissenschaftsphilosophischer Sicht*, Berlin: Logos Verlag 2012.

Normen und Werten gearbeitet – mit Dichotomien, die sich als problematisch erweisen, wenn man sie sorgfältig analysiert.<sup>17</sup>

Diese Bemerkungen führen zum nächsten Abschnitt, zum Begriff der pragmatischen Vernunft, der meines Erachtens eine verbesserte Version des transzentalpragmatischen Projekts darstellt: verbessert durch eine wechselseitige Kritik, mit einer vom späteren Wittgenstein angeregten fallbezogenen, praxeologischen Art und Weise zu philosophieren. Um diesem Anspruch gerecht zu werden, stütze ich mich auf die Lernprozesse, die in diesem kurzgefassten Bericht angedeutet werden – (1) *von* der klassischen analytischen Philosophie (2) *über* die Wittgensteinianische Praxeologie und (3) die grundlegenden kognitiven Handlungen in der Philosophie der wissenschaftlichen Forschung und Diskussion (4) *bis hin* zu einer revidierten Version der Transzentalpragmatik.

## Fünfter Schritt

Apel ist weitgehend ein Fallibilist und ein Verteidiger der »vielen Rationalitäten«. Gleichzeitig ist er ein entschlossener Verteidiger der transzentalpragmatischen Denkweise qua *Letztbegründung*. In diesem Sinne ist er zweifellos *a foundationalist* und ein Vertreter *der einen Vernunft*, ein Verteidiger der Einzigartigkeit und Unerlässlichkeit der performativen und diskursiven Vernunft.<sup>18</sup>

Wir müssen performative Selbstwidersprüche vermeiden! Es ist entscheidend, dass Apels Denken nicht deduktiv ist, sondern auf pragmatische Weise selbstbezüglich, selbstreferentiell. Dies ist es gerade, was von denjenigen übersehen wird, die als Gegenargument anführen, Apel gerate in das Münchhausen-Trilemma aus Regression, logischem Zirkel oder Dezisionismus.<sup>19</sup> In der Tat: Mit seiner auf performative Selbstwidersprüche angelegten Sinnkritik argumentiert Apel ausgiebig über die *via negativa* der Absurditätsargumente. Er entlarvt performative Selbstwidersprüche als sinnlos, absurd, und aus dieser negativen Einsicht heraus versucht er Normen und Prinzipien zu formulieren, die durch diese *via negativa* ver-

17 Vgl. seine dichotomische Unterscheidung zwischen externer Religionskritik, die er bejaht, und interner Religionskritik, die er ablehnt; vgl. *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin: Suhrkamp 2012. Dagegen vgl. Peter Rohs sorgfältige und scharfsinnige interne Kritik des Monotheismus in *Der Platz zum Glauben*, Münster: Mentis Verlag 2013. Für die Dichotomie Mensch-Tier vgl. den dritten Aufsatz des vorliegenden Bandes.

18 Vgl. Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hrsg.): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.

19 Vgl. Hans Albert: *Transzendentale Träumereien*, Hamburg: Hoffmann & Campe 1975 und auch Herbert Keuth: *Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Tübingen: Mohr Siebeck 1993.

letzt worden sind und die dadurch auf die entsprechenden pragmatischen Voraussetzungen für Verständlichkeit, für Sinn, verweisen.<sup>20</sup>

So weit, so gut. Aber Apel scheint in diesem Zusammenhang anzunehmen, dass es nur eine Art von Sinnlosigkeit (oder Absurdität) gibt und folglich dass alle auf diese Weise performativ begründeten Vorbedingungen einen und denselben epistemischen Status haben müssen, den der strikten Nichthintergehbarkeit. Aber woher wissen wir das? Meines Erachtens nur indem wir uns verschiedene Fälle genau anschauen, um herauszufinden, ob die verschiedenen Fälle performativer Sinnlosigkeit wirklich identisch sind oder ob sie Unterschiede aufweisen.

Das heißt, dass die pragmatisch-linguistische Wende nicht allein als eine Änderung der Position aufgefasst werden sollte – weg von der Philosophie des Bewusstseins hin zu einem pragmatisch-linguistischen Ansatz –, sondern auch als eine Änderung der Art und Weise, wie man philosophiert: stärker an Beispielen orientiert und selbtkritischer im Hinblick auf die Angemessenheit der eigenen Begriffe.

Wenn man so vorgeht, wird erkennbar – das ist meine philosophische Hypothese –, dass es eine gewisse Pluralität unter den verschiedenen Fällen von Sinnlosigkeit (Absurdität) gibt. Im Rahmen dieses kurzgefassten Berichts lässt sich diese Vermutung nicht ausführlich diskutieren. Stattdessen werde ich mich einige von Apels Fällen ansehen, um nachzuweisen, wie eine solche Analyse hätte ausgeführt werden können:<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Siehe Karl-Otto Apel: »Fallibilismus, Konsensttheorie der Wahrheit und Letztbegründung«, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987: S. 116–211. Siehe auch Apel: *Auseinandersetzungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.

<sup>21</sup> Die Taxonomie und Auswahl von Matthias Kettner ist hier nützlich. Vgl. Kettner: »Ansatz zu einer Taxonomie performativer Selbstwidersprüche«, in: Andreas Dorschel et al. (Hrsg.), *Transzentalpragmatik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 196–197:

*Dialoginhärent notwendige Existenzvoraussetzungen:*

(Existenz des Sprechers)

»Ich behaupte hiermit, dass ich nicht existiere.«

(Existenz des Adressaten)

»Ich behaupte hiermit gegen dich, dass du nicht existierst.«

*Diskursinhärente Geltungsansprüche:*

(Sinngeltungsanspruch)

»Ich behaupte mit Verständlichkeitsanspruch, dass ich keinen Verständlichkeitsanspruch habe.«

(Wahrheitsanspruch)

»Ich behaupte als wahr, dass ich keinen Wahrheitsanspruch habe.«

- (1) »Ich behaupte hiermit, dass ich nicht existiere.«
- (2) »Ich behaupte hiermit gegen dich, dass du nicht existierst.«
- (3) »Ich vertrete als konsensfähig den Vorschlag, dass wir prinzipiell das Diskursziel des Konsenses durch das Diskursziel des Dissenses ersetzen sollten.«

Hier vernachlässige ich die Fälle der diskursinhärenten Geltungsansprüche und auch der diskursinhärenten interpersonellen Beziehungen, indem ich mich auf diese drei Formulierungen beschränke, um danach einige Bemerkungen zur Frage der Einheit beziehungswise der Vielfalt der performativen Selbstwiderspruchsargumente zu machen.

Erste Feststellung: In diesen Fällen werden die pragmatischen Ansprüche ausdrücklich erhoben und in die linguistische Formulierung eingebaut. Dadurch sind die Widersprüche deutlich zu sehen, aber gleichzeitig erhalten sie eine semantische Form, die ihrem performativen Status nicht angemessen ist.

Zweite Feststellung: Es gibt begriffliche Zweideutigkeiten. Zum Beispiel ist das Wort »du« in der Aussage »Ich behaupte hiermit gegen dich, dass du nicht existierst« zweideutig. Es kann sich auf eine konkrete Person beziehen, die imstande ist, das Gesagte zu verstehen. Aber es gibt auch viele Situationen, in denen diese Behauptung sinnvoll wäre, obwohl das »du« keine gegenwärtige und kommunikationsfähige Person ist. Man denke an die Möglichkeit, sich allmählich einem Neugeborenen oder einem gerade Verstorbenen anzunähern; in diesen Fällen können wir ebenfalls ein »du« verwenden. Vielleicht wurde der Ausdruck »gegen dich« hinzugefügt, gerade um das »du« als eine gegenwärtige Person zu definieren, mit der man verbal kommunizieren kann. Aber auch mit dieser Hinzufügung bleibt die Formulierung

*Diskursinhärente interpersonelle Beziehungen:*

(Gleichberechtigung)

»Ich behaupte, ich brauche die Gleichberechtigung aller denkbaren Argumentationspartner prinzipiell nicht anzuerkennen.«

(Freie Akzeptierbarkeit)

»Ich behaupte hiermit als intersubjektiv gültig (= als durch jeden Diskurspartner frei akzeptierbar), dass ich die Norm der freien Akzeptierbarkeit von Behauptungen nicht anzuerkennen brauche.«

(Gewaltfreiheit)

»Ich behaupte, aller Sprachgebrauch – auch die Argumentation – ist nichts als eine Machtpraktik.«

*Diskursinhärente Ziele:*

(Konsensbildung)

»Ich vertrete als konsensfähig den Vorschlag, dass wir prinzipiell das Diskursziel des Konsenses durch das Diskursziel des Dissenses ersetzen sollten.«

zweideutig, und diese Zweideutigkeit berührt die Frage der Einheit beziehungsweise Vielfalt der Sinnlosigkeit dieser ersten zwei Formulierungen. Um diese Zweideutigkeit deutlich zu machen, könnte es hier nützlich sein, an die Unterscheidung zwischen (1) den *Grenzfällen* der früher erwähnten »Annahme-Familie« und (2) jenen Fällen der »Annahme-Familie«, die von *zusätzlichen Gründen* abhängig und dadurch mit der »Mitteilungs-Familie« verbunden sind, zu erinnern: Die erste Aussage (»ich behaupte hiermit, dass ich nicht existiere«) können wir als ein Beispiel eines im strengen Sinne konstitutiven »Müssens« der »Annahme-Familie« ansehen – denn die eigene Existenz ist für den Sprecher eine Wahrheit, die er schlechthin *akzeptieren muss*. Die gegenwärtige Existenz des Anderen als Person ist nicht im selben Sinne unbestreitbar – auch dann nicht, wenn wir akzeptieren, dass die Fähigkeit, Personalpronomina zu benutzen, zu unserer transzentalpragmatisch begründeten Kompetenz gehört. Die Behauptung, dass mein Zuhörer als Person existiert, ist von zusätzlichen Gründen abhängig. Fassen wir zusammen: Die vorliegenden Sinnlosigkeiten der zwei ersten Aussagen sind nicht identisch. Dadurch sind auch die durch performative Selbstwidersprüche aufgezeigten, sinnkonstitutiven Bedingungen in diesen zwei Fällen nicht identisch. Wenn dies so wäre, gäbe es hier eine Vielfalt innerhalb der transzentalpragmatischen Begründung.

Die dritte Aussage über den Konsens als Diskursziel ist theoretisch komplizierter als die beiden ersten. Man könnte behaupten, dass in diesem Zusammenhang eine Ausarbeitung der Rolle des »besseren Arguments« ausreiche und dass die Rede vom Konsens unglücklich sei, weil sie zweideutig ist und weil sie, in einigen naheliegenden Interpretationen, philosophisch problematisch ist. Kurz gesagt, die Alternativen sind nicht ohne weiteres entweder Konsens oder Dissens als konstitutive Diskursziele – so, wie es die dritte Aussage andeutet; eine solche strikte Dichotomie verrät eine unangemessene Sichtweise. Man kann sich also fragen, wie der Begriff von Konsens in der Transzentalpragmatik am besten zu interpretieren ist.

Hier nur einige Bemerkungen dazu, was in diesen Fällen transzentalpragmatisch vorausgesetzt wird:

In den erwähnten Grenzfällen, in denen »ich« die erkannte Wahrheit akzeptieren muss, sind die Anderen schon mit einbezogen. Es wird unterstellt, dass auch andere (alle anderen) vernünftige Personen dieselbe Wahrheit *akzeptieren müssen*. *Begriffsanalytisch* gesagt: Eine erkannte Wahrheit impliziert die Zustimmung vernünftiger Personen – in diesem Sinne besteht Konsens. Hier geht es aber um eine *pragmatische Voraussetzung*.

In den (zahlreicheren) Fällen des »besseren Arguments«, in denen wir den ständig »noch besseren Argumenten« im Sinne weiterer Suche

verpflichtet sind, sind die Anderen mit einbezogen, um sowohl den auf Vertrauen basierenden Wissensaustausch zu überprüfen als auch den wechselseitigen, korrigierenden Perspektiven- oder Begriffswechsel zu vollziehen. Auch hier wird unterstellt, dass die anderen vernünftigen Personen das aufgezeigte Argument müssen verstehen und akzeptieren können; dies setzt aber eine fallibilistische Einstellung voraus, durch die die Anderen zu einem vernünftigen Aufheben dieses (bis jetzt besseren) Arguments durch ein noch besseres Argument *aktiv* involviert werden. Die Anderen sind diskursiv mit einbezogen. Und wenn es durch den unbegrenzten diskursiven Forschungsprozess zu einer Wahrheit kommen soll, dann wird weiterhin unterstellt, dass sie von allen vernünftigen Personen als wahr akzeptiert werden muss. Wahrheit impliziert Konsens aller vernünftigen Personen. Konsens ist aber hier kein Kriterium der Wahrheit und auch nicht, intern betrachtet, das Ziel des Argumentierens.

Für normative (praktische) Geltungsfragen ist die Frage der sachlichen Angemessenheit des erforderlichen Verstehens schon mit einbezogen. Gewiss, zum Teil geht es um diskursive Bildung und Selbstinterpretation, aber nicht nur: Fragen von relativer Begriffs(un)angemessenheit und von Sachwissen kommen hinzu. Wenn dennoch die Gültigkeit von Handlungsnormen durch eine ideal(er)e Zustimmung vernünftiger Diskursteilnehmer über die Folgen und Nebenfolgen für die Betroffenen zu entscheiden wäre, würde man auf das Problem des unaufhebbaren Unterschieds zwischen den möglichen vernünftigen Teilnehmern und den verschiedenen Betroffenen, die nicht Personen sind und sein können, stoßen. Deshalb die schwierigen Fragen: Übereinstimmen mit wem? Über wen? Und wie? Aus diesen Gründen scheint es hier, wo es um grundlegende praktische Geltungsfragen geht, nicht hinreichend zu sein, auf ideale Zustimmung hinzuweisen.<sup>22</sup>

Eine allgemeine Bemerkung: Die fehlende Situierung dieser Aussagen macht es schwer, mit den Zweideutigkeiten der verwendeten Ausdrücke

22 Um die letzteren Bemerkungen in die Blickrichtung eines möglichen idealen Konsenses in praktischen Diskussionen über Handlungsnormen weiterzuverfolgen: Unsere Fehlbarkeit und Endlichkeit, unsere Perspektivität und Verwundbarkeit sollten ebenfalls berücksichtigt werden, als Vorbedingungen für unser Bedürfnis, miteinander zu diskutieren und voneinander zu lernen, um unnötige Kurzsichtigkeit und Missverständnisse zu vermeiden und um in der Öffentlichkeit das bessere Argument sprechen zu lassen. Wenn diese »Schwächemarkale« (Fehlbarkeit, Endlichkeit, Perspektivität und Verletzbarkeit) als Voraussetzungen für unsere argumentative Vernunft gelten, sollten wir hinzufügen, dass unsere biologisch-körperliche Existenz »kontingente« Züge trägt, zumindest in dem Sinne, dass wir uns vorstellen können, dass die Entwicklung unserer Spezies anders hätte verlaufen können oder dass wir heute, dank der biotechnologischen Entwicklung, irgendwann imstande sein könnten, veränderte Menschen zu erschaffen. (Mehr

umzugehen. Eine Antwort darauf könnte darin bestehen, dass diese Fälle gerade als idealisierte, nicht-situierthe Fällen gemeint sind: Die Argumente der Universalpragmatiker sind in den tiefenpragmatischen Kompetenzen angesiedelt. Aber dann muss man durch sorgfältige Analysen aufzeigen, wie das Verhältnis zwischen Tiefenebene und Alltagsebene verstanden werden sollte – zum Beispiel durch vorsichtige und schrittweise Argumente *ad absurdum* (so wie ich es angedeutet habe).

Folgende zwei Fragen sind in diesem Zusammenhang entscheidend: Was ist ein Begriff? Wo sind die Begriffe angesiedelt? Vielleicht kann man es so formulieren: Wenn man mit Begriffen auf einer höheren Ebene anfängt, mit Begriffen, die eng an theoretische Positionen gebunden sind, dann stößt man auf das Problem, wie man sie auf konkrete Situationen, in denen reale Sprechhandlungen stattfinden, anwenden könnte. Die Vielfalt des Sprachgebrauchs in tatsächlichen Sprechhandlungen würde dann leicht als »bloß empirisch« aufgefasst und daher auf der philosophischen Ebene nicht ganz ernst genommen. Dies ist aber genau jene positionsorientierte Art des Philosophierens, die ich zugunsten einer beispielorientierten und begrifflich selbstkritischen Art und Weise in Frage gestellt habe:<sup>23</sup> Wenn Begriffe, als unseren Praktiken, auch unseren philosophischen Praktiken, inhärent angesehen werden, dann sind Begriffe nicht etwas, das wir nur durch eine bestimmte theoretische Position besitzen, sondern etwas, das wir immer wieder aufs neue aus den Praktiken, in die wir verwickelt sind, herausarbeiten können.

Das sind vertrackte Probleme: Theoretische Positionen und Perspektiven sind wichtig für die Begriffe, die wir verwenden, um uns mit der Welt auseinanderzusetzen und die Sachverhalte möglichst angemessen zu beurteilen. Die Vielfalt unserer Begriffsverwendungen sollte aber nicht von den begrifflichen Systemen einer bestimmten theoretischen Position vereinnahmt und vereinheitlicht werden. Meine Pointe besteht

darüber im dritten Aufsatz des vorliegenden Bandes: »Menschenwürde und die Verletzbarkeit des Lebens. Der Mensch zwischen Tier und Roboter«.) Doch solche Veränderungen unserer biologisch-körperlichen Existenz und der emotionalen und intellektuellen Aspekte, die damit zusammenhängen, würden die auf *performativen Selbstwidersprüchen* beruhenden Einsichten der Universalpragmatik nicht berühren. Allerdings könnten solche Veränderungen unsere Fähigkeit des *role taking*, und damit die allgemeine Solidarität, beeinflussen, die wesentlich ist für die *Qualität* und überhaupt für die *Möglichkeit von praktischen Diskursen* und dadurch für die Möglichkeit eines vernünftigen Konsenses innerhalb des Diskurses. In dieser Perspektive ist die Idee eines idealen Konsenses in praktischen Diskursen – einer Übereinstimmung aller Betroffenen – eine problematische Vermutung.

<sup>23</sup> Ähnliche Pointe, siehe Onora O'Neill: *Kant on Indeterminacy, Judgement and Interpretation*, De Gruyter lecture, Chicago APA, March 2016.

nun darin, darauf hinzuweisen, dass wir unsere Aufmerksamkeit in der Philosophie auch auf die tatsächlichen und vielfältigen Verwendungen von Begriffen in den unterschiedlichen Situationen lenken sollten. Kurzum, ich warne vor einem zu starken Vertrauen auf die Überlegenheit unserer je eigenen, positionsgebundenen Begriffe.

Daher sollte der Anspruch, dass es nur eine Form von performativer Absurdität geben könnte und folglich dass der epistemische Status der eingeführten Voraussetzungen in allen Fällen ein und derselbe sei, kritisch in Frage gestellt werden – wie auch die Ansicht, dass alle performativen Widersprüche schlicht unmöglich (gerade im identischen Sinne) und alle transzentalpragmatischen Voraussetzungen schlicht notwendig seien (und zwar gerade im identischen Sinne).

Zusammengefasst: Soweit die Bemerkungen über diese drei Aussagen haltbar sind, heißt das keineswegs, dass transzentalpragmatisches Argumentieren nicht interessant oder trifft wäre. Es heißt vielmehr, dass diese Art zu argumentieren in einem bestimmten Sinne einen epistemischen Pluralismus enthält. Gleichzeitig könnte man sagen, dass die hier angedeutete, fallbezogene Argumentation das transzentalpragmatische Projekt gerade stärkt, und zwar deshalb, weil die Transzentalpragmatik durch dieses beispielorientierte Verfahren angemessener aufgefasst und besser verteidigt werden kann.

## Abschließende Bemerkungen

In diesem rekonstruierten narrativen Bericht über die Lernprozesse, die zu einer pragmatisch begriffenen Vernunftsauffassung geführt haben, bin ich von der klassischen analytischen Philosophie ausgegangen, unter besonderer Berücksichtigung ihrer verschiedenen Absurditätsargumente. (1) Durch diese semantisch angelegte, begriffsorientierte Denkweise wurde eine gewisse Vielfalt und sogar eine gewisse Gradualität in der Beziehung zwischen empirischer Falschheit und philosophisch begründeter Absurdität aufgezeigt. (2) In den fallorientierten Analysen grundlegender menschlicher Handlungen, die die Anhänger des späten Wittgenstein (die Praxeologen) durchgeführt haben, gilt meine Aufmerksamkeit der pragmatischen Denkweise als einer Art und Weise, die pragmatisch-linguistische Wende zu vollziehen – wodurch sinnkonstitutive Faktoren der verschiedenen Tätigkeiten aufgezeigt werden. (3) Da ich mich auf moderne Fälle konzentrieren wollte und nicht nur auf einfache Tätigkeiten handwerklichen Könnens, habe ich mich auf die pragmatische Analyse der konstitutiven Normen wissenschaftlicher Forschung und Diskussion zubewegt und auf die graduelle Beziehung zwischen der primär konstitutiven Natur einiger solcher Normen und anderer, die auch von Natur aus moralisch sind, hingewiesen. (4) Wenn

ich die Reflexion über pragmatische Vorbedingungen weiterführe, nähere ich mich den Versuchen von Apel und Habermas, ein pragmatisches Konzept von Sprechhandlungen und Kommunikation herauszuarbeiten. Sprechaktinhärente Geltungsansprüche sind für beide entscheidend. (5) Doch wäre es meines Erachtens wünschenswert, mit größerer Sorgfalt die sprachliche Vielfalt zu berücksichtigen. – Soweit die Hauptschritte meines Berichts.

Um zu verdeutlichen, wie sich durch solche Denkschritte nicht nur die andauernde Debatte zwischen Transzentalpragmatikern und »Wittgensteinpragmatikern«,<sup>24</sup> sondern auch die allgemeine Debatte über Rationalität zwischen universalistischen Modernisten und kontextualistischen Postmodernisten verändern könnte, sind noch ein paar Bemerkungen erforderlich.

Vorausgesetzt, dass Vernunft, pragmatisch aufgefasst, grundsätzlich *eins* ist und *allgemein verbindlich*, ist sie allen Menschen eigen und unentbehrlich. Aber sie ist inhaltlich differenziert, ihre Wege sind fehlbar und es gibt eine Vielfalt von Perspektiven und wenige Synthesen; doch gibt es einen Drang nach Verbesserung, zumindest um das zu vermeiden, was sich als weniger gut herausgestellt hat. In diesem Sinne verweist unsere gemeinsame und verbindliche Vernunft auf einen dynamischen *Meliorismus*, der sich aus der »Kraft des Negativen« speist, das heißt grundsätzlich aus der Überwindung von epistemischen Schwächen und Unzulänglichkeiten, statt aus dem Ideal einer einzigen und endgültigen Antwort.

Aus performativ selbstreferentiellen Gründen sind wir dem besseren Argument und der fortgesetzten Suche nach dem noch besseren verpflichtet. Als endliche Lebewesen, die zu ihrer Sozialisierung durch Rollenübernahme und zur Suche nach besseren Argumenten auf andere angewiesen sind, sind wir genötigt, andere in unsere Diskurse einzubeziehen und sie als vernunftbegabt wie auch als fehlbar anzuerkennen und auch als verwundbar in einem moralisch relevanten Sinne, sowohl körperlich als auch identitätsbezüglich.

Diese Voraussetzungen für den diskursiven und öffentlichen Gebrauch der Vernunft implizieren eine besondere moderne Identität: reflexiv und dezentriert, da wir uns unserer Fehlbarkeit und Perspektivität bewusst sind, aber gleichzeitig auch standfest und flexibel – standfest, um am jeweils besseren Argument festzuhalten, trotz sozialer Versuchung und sozialem Druck, und flexibel für einen Wechsel, wenn die Argumente sich anders herausstellen, als wir sie bis dahin gesehen hatten. In dieser Hinsicht gibt es auch eine gegenseitige, gleichwertige Anerkennung: als

<sup>24</sup> Ich erinnere an das Buch *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzentalpragmatik?*, hrsg. von Dietrich Böhler, Tore Nor-denstam und Gunnar Skirbekk, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.

fehlbare und vernünftige Lebewesen sind wir alle grundsätzlich gleich, in unserer Vernunft und Endlichkeit wie in unserer Verletzbarkeit.

Aber es gibt auch jene, die moralisch verletzbar sind, ohne als Personen im eigentlichen Sinne präsent zu sein. In der biomedizinischen Ethik, in den Reflexionen über zukünftige Generationen, in Reflexionen über biotechnische Möglichkeiten und in unserer Behandlung anderer empfindender Lebewesen, sind wir auch imstande, unsere Fähigkeit des *role taking* auszudehnen und diesen Lebewesen eine faire »advokatorische Vertretung« in unseren praktischen Diskursen einzuräumen. Hier ist eine Gradualität erkennbar, was die Natur unseres identitätsbildenden *role taking* betrifft, *vom* Mitmenschen *über* die Menschheit *hin zu* den anderen empfindenden Lebewesen – als erster Schritt für eine nüchterne und naturfreundliche Öko-Ethik.<sup>25</sup>

## Post Scriptum

Ich habe in Form eines narrativen Berichts angedeutet, wo ich stehe und wie ich dorthin gelangt bin: die Landschaft, den Ort und den Weg – *topos* und *hodos*, wie die Griechen sagen; und *methodos* bezeichnet den Weg, auf dem man fortschreitet. Doch für jeden Schritt auf diesem Weg sind immer neue Bemühungen erforderlich. Vernunft in der heutigen Zeit sollte meines Erachtens pragmatisch begründet und verbindlich, beispielorientiert und situationsbezogen sowie selbstreflexiv und argumentativ sein, um der ideologischen »Sichtverkürzungen« in unserer durch Markt und Medien sowie den Vorrang nur einiger wissenschaftlicher Disziplinen geprägten Moderne entgegenzuwirken. Dies scheint mir eine dringende Aufgabe zu sein, eine Sisyphus-Aufgabe – jenseits von Optimismus und Pessimismus, aber im Bewusstsein dessen, wer wir sind – doch ohne zu wissen, *warum* wir sind, noch wie oder wann es enden wird. Woran uns auch Albert Camus erinnert: Wir sollten uns Sisyphus glücklich vorstellen – *il faut imaginer Sisyphe heureux*.

<sup>25</sup> Mehr darüber im dritten Aufsatz unten.

# Wahrheit und Begründung

## Überlegungen zu epistemischen Begriffen<sup>1</sup>

### Vorbemerkungen

»Was ist Wahrheit?«, fragte Pilatus (Joh. 18,38) – und begnügte sich damit. Doch von der Antike bis heute ist diese Frage unter den Philosophen häufig diskutiert worden, und noch gibt es darüber unterschiedliche Auffassungen.<sup>2</sup> Ein viel diskutiertes Problem ist das Verhältnis von Begründung und Wahrheit, kurz gesagt: Begründungen können verloren gehen (*justifications can be lost*),<sup>3</sup> Begründungen sind graduell; die Wahrheit dagegen kann nicht verloren gehen, noch ist sie graduell. Wie kommt man dann von Begründung zu Wahrheit? Darüber gibt es unterschiedliche Ansichten, unter anderem bei den Diskurspragmatikern (wie Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas) und ihren Gegnern (wie Richard Rorty und zum Teil auch Albrecht Wellmer).<sup>4</sup>

1 Die Wahrheitsfrage ist von mir mehrmals diskutiert worden, auf Deutsch zuerst im Sammelband *Wahrheitstheorien*, Gunnar Skirbekk (Hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, seitdem unter anderem in *Praxeologie der Moderne. Universalität und Kontextualität der diskursiven Vernunft*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002, und in der ursprünglichen Version des vorliegenden Aufsatzes, die unter dem Titel »Wahrheit und Begründung. Überlegungen zu epistemischen Begriffen und Praktiken« in der Festschrift für Karl-Otto Apel, *Reflexion und Verantwortung*, hrsg. von Dietrich Böhler, Matthias Kettner und Gunnar Skirbekk, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 236–259, veröffentlicht wurde. Übersetzung von Boris Rähme. Der vorliegende Text ist teilweise neu geschrieben.

2 Vgl. z.B. Gunnar Skirbekk, (Hrsg.): *Wahrheitstheorien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

3 Vgl. Hilary Putnam: *Realism and Reason. Philosophical Papers*, Vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press 1983, S. 84.

4 Vgl. z.B. Karl-Otto Apel: *Auseinandersetzungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 81–193, und »Pragmatismus als sinnkritischer Realismus auf der Basis regulativer Ideen. In Verteidigung einer Peircschen Theorie der Realität und der Wahrheit«, in: Marie-Luise Raters und Marcus Willaschek (Hrsg.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 117–150. Jürgen Habermas: »Wahrheitstheorien«, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984: S. 127–183, und *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999. Cristina Lafont: »Spannungen im Wahrheitsbegriff«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (42), 1994, S. 1007–1023.

In diesem Aufsatz werde ich die diskurspragmatische Konzeption des Verhältnisses zwischen *Wahrheitsansprüchen* und ihrer *diskursiven Einlösung* in argumentativen Begründungsprozessen diskutieren. Es geht mir vor allem um die epistemische Rolle der *Begriffe*, und das zunächst mit Bezug auf die in der Diskurspragmatik gewöhnliche Unterscheidung zwischen *propositionaler Wahrheit* und *begrifflicher Angemessenheit*.<sup>5</sup> Dann ergibt sich die Frage, ob man hier eine Art zu philosophieren braucht, die für sprachliche Vielfalt und Vieldeutigkeit und für die Praxis-Bezogenheit und Beispiel-Bezogenheit sprachlicher Ausdrücke empfindlich ist.<sup>6</sup>

## Graduelle Wahrheiten?

Gemäß einer vorherrschenden Auffassung, auch unter den Diskurspragmatikern, hat der Ausdruck »ist wahr« keinen graduellen Sinn. Es geht hier um den »grammatischen« (epistemischen) Sinn, nicht nur um die empirische Verwendung dieses Ausdrucks. Gegenbeispiele aus dem Alltagsgebrauch des Wahrheitsprädikats, die geeignet wären, diese Auffassung zu widerlegen, müssten demnach mehr als den bloßen Hinweis auf eine Tatsache des empirischen Wortgebrauchs enthalten. Sie müssten

Audun Øfsti: *Abwandlungen*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1994. Richard Rorty: »Universality and Truth«, in: Robert Brandom (Hrsg.), *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell 2000, S. 1–30. Albrecht Wellmer: *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, und »Der Streit um die Wahrheit. Pragmatismus ohne regulative Ideen«, in: Mike Sandbothe (Hrsg.), *Die Renaissance des Pragmatismus. Grundlegung einer neuen Disziplin im Zeitalter des Internet*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2000, S. 253–269; revidierte Version (mit demselben Titel) in *Reflexion und Verantwortung*, herausgegeben von Dietrich Böhler, Matthias Kettner und Gunnar Skirbekk, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 143–170; dazu, im selben Sammelband, Karl-Otto Apel: »Wahrheit als regulative Idee«, S. 171–196.

- 5 Vgl. die vier universalpragmatischen Geltungsansprüche bei Apel und Habermas.
- 6 Vgl. z.B. die Verfahrensweise der Spätwittgensteinianer (siehe z.B. Bengt Molander: »Praxeologie«, in: *Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge 1998) und einige der Gedanken über »the burdens of judgment« bei John Rawls: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1993, S. 54–58). Auch Bemerkungen bei Albrecht Wellmer über »den Streit« um die Sprache, z.B. in »Der Streit um die Wahrheit. Pragmatismus ohne regulative Ideen«, in: Dietrich Böhler, Matthias Kettner und Gunnar Skirbekk (Hrsg.), *Reflexion und Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 143–170.

darüber hinaus eine begriffliche (epistemische) Pointe haben. Gibt es entsprechende Gegenbeispiele? Dazu einige Andeutungen:<sup>7</sup>

- (1) Man denke zunächst an die folgende Phrase, die sich etwa in der Boulevardpresse finden könnte: »Dies ist die Geschichte einer wahren Liebe«; und dann denke man sich die folgende Erwiderung: »Nun ja, diese Liebe ist weniger wahr, als du denkst«. Sind das empirisch mögliche Verwendungsweisen des Ausdrucks »wahr«? Wahrscheinlich. Und wenn ja, haben sie eine begriffliche oder epistemische Pointe? Zuerst, das Prädikat »wahr« wird in diesem Fall wie »wirklich« oder »wesentlich« gebraucht.<sup>8</sup> Und diese Verwendungsweise müssen wir wohl selbst dann als legitim anerkennen, wenn wir selber es vorziehen würden, den Ausdruck »wahr« für propositionale Aussagen zu reservieren. Jedenfalls, hier wird das Prädikat »wahr« graduell benutzt.
- (2) Man denke dann an diesen Auszug aus einem möglichen Dialog: »Dies ist die wahre Geschichte ihrer Beziehung. – Aber nein, diese Geschichte ist weniger wahr als sie hätte sein können!« Sind dies empirisch mögliche Äußerungen? Wahrscheinlich schon. Und wenn es solche sind, was ist dann ihre begriffliche, epistemische Pointe? Die erste Äußerung bezieht sich auf die Erzählung einer zwischenmenschlichen Beziehung. In solchen Fällen ist es schwierig, auch nur zu verstehen, was die Rede von *der* (einen) wahren Erzählung oder von *dem* (einen) wahren Bericht bedeuten könnte. Eine reflektierte Person würde vielleicht lieber von *einer* wahren Erzählung sprechen: Sowohl aus unserer Lebenserfahrung als auch aus der Literatur wissen wir, wie schwierig es ist, die Geschichte einer zwischenmenschlichen Beziehung zu erzählen. Wie sollte *die wahre Erzählung* hier aussehen? Worauf ich hinaus will, ist aber die Verwendung des Ausdrucks »wahr« im Komparativ: Während es schwerfällt, der Rede von *der einen* wahren Geschichte in diesem Zusammenhang einen Sinn abzugeinnen, ist die Rede von »unwahren« Erzählungen und Geschichten sowie von Geschichten, die »weniger gut« und in diesem Sinne »weniger wahr« sind als andere, durchaus sinnvoll und verstehbar. Insofern ist es auch sinnvoll sagbar, dass einige Erzählungen eine bessere und insofern »wahrere« Schilderung menschlicher Beziehungen geben als andere Erzählungen.

7 Für eine empirische Forschung über den Sprachgebrauch siehe Arne Næss: »*Truth as Conceived by Those who are not Philosophers*«, Oslo: Det Norske Videnskaps-Akademie 1938.

8 Vgl. Martin Heideggers Ausführungen über den Ausdruck »wahres Gold« in *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.

Beispiele wie diese rechtfertigen jedenfalls einen gewissen Zweifel an der Haltbarkeit einer uneingeschränkten Behauptung über die Nicht-Gradualität des Wahrheitsprädikats.

## Vier allgemeine Geltungsansprüche

Die traditionelle Diskurspragmatik (Apel, Habermas) rechnet mit vier grundlegenden Geltungsansprüchen: Wahrheit, normative Richtigkeit, Verständlichkeit und Wahrhaftigkeit. Die beiden zuerst genannten (Wahrheit und normative Richtigkeit) werden dabei als begründbar und einlösbar betrachtet, und zwar diskursiv begründbar, und nicht auf der Ebene der empirischen Performanz, indem Wahrheitsansprüche als propositional artikulierte Wahrheitsansprüche aufgefasst werden.<sup>9</sup>

## Was wir schon wissen

An dieser Stelle möchte ich kurz auf die folgenden Punkte hinweisen, bei denen wir unmittelbar etwas für wahr halten beziehungsweise voraussetzen, oft ohne Thematisierung und Begründung:

- (1) Erstens will ich die verschiedenen impliziten Existenzpräsuppositionen in Erinnerung rufen, die in unserem handelnden Umgang mit der Welt im Spiel sind, etwa die Präsuppositionen, dass der Boden, auf dem wir laufen, normalerweise (Erdbeben unberücksichtigt) stabil ist, dass solide materielle Gegenstände sich in der Zukunft ähnlich verhalten werden wie in der Vergangenheit (man könnte sagen: gemäß denselben Naturgesetzen) oder dass wir eine in unserer Praxis gegründete Fähigkeit des Regelfolgens besitzen (die Regeln meiner eigenen Sprache eingeschlossen). Dies sind, kurz gesagt, zunächst diejenigen handlungsbezogenen »Gewissheiten«, die von Wittgensteinianern immer wieder betont werden. Von diesen Fähigkeiten und Gewissheiten kann behauptet werden, dass sie »Geltungsansprüche« enthalten, genauer gesagt: einen Typ von Wahrheitsansprüchen, die nicht im selben Sinne erhoben werden wie propositional artikulierte Wahrheitsansprüche. Sie sind nicht-propositional, auch als *tacit knowledge* bekannt.<sup>10</sup>
- 9 Jürgen Habermas: »Wahrheitstheorien«, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984: S. 152, wo er sich dazu entscheidet, von theoretischen Wahrheitsansprüchen und nicht von Wahrnehmungen auszugehen.
- 10 Vgl. die Diskussionen über sogenanntes *tacit knowledge*, z.B. in Yu Zhenhua: *On the Tacit Dimension of Human Knowledge*, Bergen: Faculty of Arts 2006.

Diese impliziten Wahrheitsansprüche bleiben meist unthematisch.<sup>11</sup> Sie beziehen sich auf »Wahrheiten«, die wir »immer schon« anerkannt haben. Wenn wir aber über philosophische Wahrheitsprobleme sprechen, etwa über die Frage nach der Möglichkeit, die Wahrheit diskursiv zu erreichen, oder über die These, dass wir manche transzentalpragmatischen Wahrheiten »immer schon« anerkannt haben, dann sollten diese lebensweltlichen Gewissheiten und Existenzpräsuppositionen in unserer Darstellung der Problemsituation zumindest vorkommen – und wenn sie vernachlässigt werden, dann sollte darauf wenigstens hingewiesen werden.

- (2) In diesem Zusammenhang sollte auch die Art und Weise, wie wir den Gebrauch des Ausdrucks »wahr« erlernen, nicht vernachlässigt werden. Das ist weitgehend eine empirische Frage, sie umfasst aber auch begriffliche Aspekte, und diese interessieren uns hier: Wenn wir davon ausgehen, dass Kinder den Gebrauch des Ausdrucks »wahr« in spiel-ähnlichen Situationen *erlernen*, in denen es darum geht festzustellen, ob etwas oder jemand anwesend oder nicht anwesend ist, und in denen simples Nachsehen die geeignete Weise des Herausfindens darstellt, dann können wir paradigmatisch eine bestimmte Gruppe grundlegender »Wahrheitsansprüche« bestimmen, die nicht diskursiv, sondern durch unmittelbare kontextbezogene Erfahrung einge-löst werden.<sup>12</sup>
- (3) Drittens möchte ich an sprechakt-inhärente Voraussetzungen erinnern, die in unserem Gespräch öftesten unmittelbar als geltend und gültig angesehen werden, die aber durch die performative und reflexive Argumentationsweise der Transzentalpragmatik thematisiert und diskutiert werden können. Aber: die genauen (verbalen) Formulierungen der Resultate der Diskursreflexion stehen freilich ebenso zur Debatte wie die Frage, wie weit diese reflexive Argumentationsweise reicht.

## Gewissheit und Begründung

Im Blick auf die drei genannten Typen von Wahrheitsfragen möchte ich die folgenden generellen Punkte betonen:

- 11 Es könnte freilich diskutiert werden, ob es angemessen ist, den Ausdruck »Wahrheit« in diesem Zusammenhang zu verwenden, wo es um implizite, zum Teil nicht (bewusst) erkannte »Gewissheiten« geht.
- 12 Ähnlich verhält es sich in Fällen, in denen ein Zeuge vor Gericht dazu aufgefordert wird, eine bestimmte (einfache) Wahrheitsfrage zu beantworten. Zugleich handelt es sich um ein Paradigma grundlegender Verfahren der kontextbezogenen Tatsachenfeststellung in wissenschaftlicher Forschung.

- (1) Die zuerst angeführte Gruppe umfasst einerseits einige Präsuppositionen (Gewissheiten), die explizit sprachlich thematisiert und damit in diskursive Prozesse eingebracht werden können. Je nachdem, ob diese Präsuppositionen implizit bleiben oder aber explizit propositional formuliert werden, ändert sich daher der Status der Wahrheitsansprüche, die mit ihnen verbunden sind.<sup>13</sup> Zu dieser Gruppe gehören aber auch verschiedene Fälle von handlungsimmanenten Gewissheiten (*tacit knowing*), die in wesentlichen Hinsichten implizit und praxisbezogen bleiben.<sup>14</sup> Es ist eine offene Frage, welcher epistemische Begriff verwendet werden sollte, um diese wahrheitsähnlichen Fälle zu charakterisieren. Jedenfalls sollten wir beachten, dass es selbst dann, wenn wir uns entscheiden sollten, hier von *Wahrheitsfragen* zu sprechen, zweideutig wäre, von (»erhobenen«) »Wahrheitsansprüchen« zu sprechen: Denn entweder steht die Möglichkeit eines »propositional expliziten Anspruchs« außer Frage, weil es sich um Fälle handlungsimmanenter Verstehens in strikterem Sinne handelt, oder die entsprechenden Ansprüche müssen erst noch explizit erhoben werden; und in manchen Fällen sind diese impliziten »Wahrheiten« den Akteuren selbst nicht bewusst. Weil hier bereits der übliche diskurstheoretische Übergang von der Rede von »Wahrheitsfragen« zu der von »Wahrheitsansprüchen« ambivalent ist, wird auch der nächste Schritt – derjenige von der Rede von Wahrheitsansprüchen zur Rede von diskursiver *Begründung* oder gar möglicher diskursiver Einlösung – ambivalent und problematisch.
- (2) Die zweite Gruppe umfasst Wahrheitsfragen in Bezug auf solche (»vordiskursiven«) Beobachtungen besonderer Tatsachen, die (in paradigmatischer Weise) selbst nicht in Frage gestellt werden, sondern allererst das Material für die Diskussion propositionaler Wahrheitsansprüche auf der theoretischen Ebene liefern. Doch sobald wir uns innerhalb theoretischer Diskussionen befinden, steht auch die Frage, welches die besten Interpretationen der verschiedenen Beobachtungsaussagen sind, auf der diskursiven Tagesordnung. In *diesem* Hinweis könnten Philosophen, die sich im Kontext ihrer Behandlung

<sup>13</sup> Dazu Habermas' Hinweis auf ein mögliches Oszillieren zwischen diskursiv (vorläufig) eingelösten Geltungsansprüchen und lebensweltlichen Gewissheiten, in: Jürgen Habermas: *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, z.B. S. 261.

<sup>14</sup> Über »intransitive understanding«, siehe Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Grammar*, Oxford: Blackwell 1974, S. 79. Es geht hier um Gewissheiten durch persönliche Erfahrungen und Handlungen, kurz gesagt: um handlungsbezogenes Wissen in (paradigmatischem) Kontrast zu objektbezogenem Wissen. Vgl. Kjell S. Johannessen: »Rule Following, Intransitive Understanding, and Tacit Knowledge«, in: Ragnar Fjelland et al. (Hrsg.), *Philosophy Beyond Borders*, Bergen: SVT Press 1997, S. 205–227.

des Wahrheitsproblems nicht auf »Wahrnehmungen oder singulär[e] Aussagen, in denen Wahrnehmungen mitgeteilt werden«,<sup>15</sup> sondern auf die diskursive Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen konzentrieren, einen guten Grund für ihre Vorgehensweise sehen. Aus dieser Begrenzung der wahrheitstheoretischen Perspektive auf das Geben und Nehmen von Gründen ergibt sich mehr oder weniger zwangsläufig die diskurstheoretische Annahme, dass der Sinn von Wahrheitsansprüchen prinzipiell im Rekurs auf die diskursive Begründungspraxis expliziert werden muss. Die Frage nach einer Erklärung einfacher Fälle der »Wahrheitsfindung durch Wahrnehmung« muss dann aber separat geklärt werden, und an dieser Stelle entsteht die Gefahr, dass Wahrheitsfragen, die solche einfachen Wahrnehmungen betreffen, letztlich vernachlässigt werden.

- (3) Die dritte Gruppe umfasst Fragen des transzendentalen (reflexiven) Argumentierens. Auch diese könnten als Wahrheitsfragen angesehen werden – man denke zum Beispiel an Fragen hinsichtlich der Existenz der anderen oder unserer selbst. Sie umfasst aber auch Geltungsfragen, die grundlegende Normen der gegenseitigen Anerkennung und der diskursiven Praxis betreffen,<sup>16</sup> ebenso Geltungsfragen hinsichtlich der Verständlichkeit unseres Sprachgebrauchs und der Wahrhaftigkeit oder Ernsthaftigkeit der Diskussionspartner. Dennoch wird von den Transzentalpragmatikern angenommen, dass im Blick auf die pragmatisch eingebetteten Sinnbedingungen des Argumentierens und des Dialogs bestimmte infallible Geltungsansprüche erhoben werden dürfen. Diese genuin philosophischen Geltungsansprüche können als Wahrheitsansprüche angesehen werden, obwohl ihre diskursive und reflexive Einlösung spezifische Charakteristika aufweist und obwohl die Wahrheiten, um die es hier geht, im Wesentlichen »immer schon« anerkannt sind. Ferner kann es hier um Geltungsansprüche gehen, die sich auf die (relative) Angemessenheit der jeweils verwendeten Begriffe beziehen, und diese Angemessenheitsfrage ist wiederum entscheidend für manche praktischen Geltungsfragen. All das bedeutet, dass an dieser Stelle das gesamte Spektrum der Geltungsansprüche, mitsamt möglichen Übergängen und Abhängigkeiten, zur Diskussion steht. Insofern reichen diese Fälle über den Bereich der Wahrheitsansprüche im engeren Sinn hinaus.

<sup>15</sup> Zitat von Habermas: »Wahrheitstheorien«, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984: S. 152.

<sup>16</sup> Vgl. Knut Erik Tranøy: »Norms of Inquiry: Methodologies as Normative Systems«, in: Ragnar Fjelland et al. (Hrsg.), *Philosophy Beyond Borders*, Bergen: SVT Press 1997; erwähnt im ersten Aufsatz dieses Bandes.

## Wahrheitsfragen, Wahrheitsansprüche, Begründungen

Diese Debatte über das Verhältnis zwischen Begründung und Wahrheit ist durch zwei einschränkende Annahmen charakterisiert: Zum einen wird angenommen, dass alle Wahrheitsfragen auf Wahrheitsansprüche, zum anderen, dass alle Wahrheitsansprüche auf *diskursive Begründung* verweisen. Mein Anliegen besteht nun darin, an diejenigen »Wahrheitsfragen« zu erinnern, die in einer solchermaßen begrenzten theoretischen Perspektive allzu leicht unter den Tisch fallen und zu Unrecht vernachlässigt werden. Für die Diskussion über das Verhältnis zwischen Wahrheit und Begründung kann diese Erinnerung zumindest insofern nützlich sein, als sie dazu beiträgt, unsere Aufmerksamkeit auf Weisen des »Wahrheit-Habens« oder des »Wahrheit-Findens« zu lenken, die in der üblichen diskurspragmatischen Debatte oft ignoriert werden. Insoweit kann sie auch zu einer Entdramatisierung der dualistischen Entgegensezung von »Fallibilismus« und »letztbegründeter Gewissheit« beitragen, die in der Diskussion über das »Haben von Wahrheit«, das »Finden von Wahrheit« und deren Zusammenhänge oftmals als selbstverständlich vorausgesetzt wird.<sup>17</sup> Ich möchte also darauf hinweisen, dass der Fallibilismus auch deshalb nicht uneingeschränkt gültig sein kann, weil es unterschiedliche »vordiskursive« Gewissheiten und Wahrheiten gibt, die als solche einem fallibilistischen Vorbehalt keinen Ansatzpunkt bieten.

Ich komme nun auf die Frage nach den diskurstheoretisch paradigmatischen Wahrheitsfragen und Wahrheitsansprüchen zurück. Als solche werden gemeinhin propositional explizite Wahrheitsansprüche angesehen, die diskursiv prüfbar und begründbar sind, wobei damit meistens eher theoretische Propositionen und weniger singuläre empirische Aussagen gemeint sind.<sup>18</sup> Dadurch wird nahegelegt, dass wir wissenschaftliche und philosophische Diskussionen als paradigmatische diskursive Debatten ansehen sollten. An dieser Orientierung der gegenwärtigen Debatte an theoretischen, diskursiv prüfbaren Aussagen als mögliche diskursive Begründungen könnte in verschiedenen Hinsichten Kritik geübt werden: Theoretische Aussagen, die im Rahmen naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Diskurse behauptet werden, scheinen in der Tat paradigmatische Fälle zu sein, aber nicht alle Aus-

<sup>17</sup> Hier wird Wittgensteins *Über Gewissheit*, Oxford: Blackwell 1969, gegen die dramatisierte Dichotomie zwischen einem allgemeinen Fallibilismus und der Notwendigkeit einer Letztbegründung ausgespielt, die Apel in seinem wichtigen Aufsatz »Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung«, in: ders., *Auseinandersetzungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998: S. 81–193, einführt.

<sup>18</sup> Wie schon erwähnt, vgl. Jürgen Habermas: »Wahrheitstheorien«, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984: S. 152.

sagen dieser Art würden ausnahmslos als lohnende Gegenstände von Diskursen angesehen werden. Man denke zum Beispiel an die Aussagen »Die Erde ist rund« und »Der Mensch ist sterblich«. Das sind sicherlich theoretische Aussagen, die im Prinzip diskutierbar sind; im Prinzip sind sie auch fallibel und insofern »diskurswürdig« – aber eben nur *im Prinzip*; und wenn sie überhaupt thematisiert werden, dann eher in philosophischen Seminaren als in wissenschaftlichen Diskussionen.<sup>19</sup> Denn was könnte als ein vernünftiges Argument gegen diese Aussagen zählen? Und wie würde unser Universum aussehen, wenn wir diese Aussagen ablehnten? Wie viele unserer tief verwurzelten Überzeugungen und Meinungen müssten wir dann revidieren? Wenn diese Bemerkungen berechtigt sind, dann bedeutet das, dass die Reichweite der gegenwärtigen Diskussion schon auf der Ebene der theoretischen Aussagen (oder »Hypothesen«) begrenzt ist, und es bedeutet weiterhin, dass man auf Fälle verweisen kann, in denen ein Konsens erreicht und die Wahrheit durch Forschung und Diskussion schon »gefunden« ist.<sup>20</sup>

## Verständlichkeit versus begriffliche Angemessenheit

Ich habe bereits die vier grundlegenden Geltungsansprüche auf Verständlichkeit, Wahrheit, normative Richtigkeit und Wahrhaftigkeit angesprochen, die von der Universalpragmatik herausgestellt werden, und ich habe auf »Wahrheitsfragen« (oder »wahrheitsähnliche Fragen«) hingewiesen, die sich nicht ohne weiteres im Rekurs auf das zweiteilige Schema aus »Wahrheitsfrage – Wahrheitsanspruch« und »Wahrheitsanspruch – diskursive Begründung« verstehen lassen. Eine weitere Frage, die hier gestellt werden könnte, ist die folgende: Wie sollen die vier grundlegenden Geltungsansprüche *genau* verstanden werden.<sup>21</sup> Gibt es interessante Binnendifferenzierungen innerhalb der vier Kategorien? Siehe dazu die Binnendifferenzierungen der Art, wie ich sie oben bereits im Blick auf

19 Siehe allerdings die Diskussion über *Singularity* im nächsten Aufsatz: »Menschenwürde und die Verletzbarkeit des Lebens«. (Schließlich wird die Welt nicht ewig existieren, der Planet Mars auch nicht – deshalb der Mensch auch nicht.)

20 Könnte die deskriptive Makro-Anatomie des menschlichen Körpers ein weiteres Beispiel für einen wissenschaftlichen und diskursiven Begründungsprozess sein, der sozusagen ans Ende bzw. an sein Ziel gekommen ist? Über deskriptive Makro-Anatomie als Unterrichtsfach, nicht als Forschungsfach, vgl. Gunnar Skirbekk: »On the Variety of Truth Questions«, in: ders. (Hrsg.), *On Pragmatics – Contributions to Current Debates*, Bergen: Filosofisk institutt skriftserie nr. 20, 2002, S. 257f.

21 Vorausgesetzt man benutzt, wie im ersten Aufsatz dieses Bandes, eine beispielsbezogene sinnkritische Argumentation.

lebensweltliche Gewissheiten und Existenzpräsuppositionen angedeutet habe. Und gibt es nicht auch interessante Beziehungen zwischen diesen verschiedenen Geltungsansprüchen?

Was die zuletzt genannte Frage betrifft, kann man zuerst nochmals daran erinnern, dass (sinnvolle) Begriffe als Bedingungen sinnvoller Sätze und insofern als Bedingungen für die Wahrheitsdifferenziertheit solcher Sätze aufgefasst werden können. Dasselbe Bedingungsverhältnis gilt auch für die Geltungs differenziertheit normativer Aussagen. Verständlichkeit (Sinn) stellt insofern eine notwendige Bedingung für die diskursive Einlösbarkeit der Ansprüche auf Wahrheit und Richtigkeit dar. Insofern implizieren begriffliche Verwirrungen (Kategorienfehler und andere Formen falscher Begriffsverwendung) einen Typus von Unverständlichkeit, der nicht nur die Wahrheitsfähigkeit, sondern auch die normative Richtigkeit entsprechender Äußerungen untergraben kann.

Dies deutet zum einen auf eine Verwandtschaft zwischen dem Anspruch auf begriffliche Angemessenheit und dem Anspruch auf Sinnhaftigkeit beziehungsweise Verständlichkeit hin, zum anderen auf eine Verwandtschaft zwischen diesem Paar einerseits und den Ansprüchen auf Wahrheit und Richtigkeit andererseits.

Dies sind im Wesentlichen Gemeinplätze. Aber es sollte beachtet werden, dass das Konzept der *begrifflichen Angemessenheit*, wie ich es gerade erwähnt habe, nicht mit dem umfassenden Konzept der *Verständlichkeit* identisch ist. Grob gesagt: »Verständliche« Begriffe können in gegebenen Fällen »unangemessen« sein. Wer in solchen Fällen die Angemessenheitsfrage stellt, setzt die Verständlichkeit der Begriffe bereits voraus, und insofern besteht zwischen Fragen der Verständlichkeit und Fragen der Angemessenheit ein »grammatischer« Unterschied.

Daher könnte es zur Klärung der Problemsituation beitragen, »Fragen der begrifflichen Gültigkeit« und »Ansprüche auf begriffliche Angemessenheit« einerseits von Fragen der Verständlichkeit und Verständlichkeitsansprüchen andererseits zu unterscheiden und eigens zu berücksichtigen.<sup>22</sup> Oder sollten wir die zuerst erwähnten Ansprüche besser als »Ansprüche auf begriffliche Wahrheit« bezeichnen, um auf ihre Ähnlichkeit mit Wahrheitsansprüchen hinzuweisen?<sup>23</sup> Diese terminologische Unsicherheit steht im Zusammenhang mit der vertrackten Frage nach möglichen Binnendifferenzierungen innerhalb der vier Klassen von Geltungsansprüchen.

<sup>22</sup> Mit diesem Vorschlag möchte ich aber nicht bestreiten, dass auch interne Beziehungen zwischen Verständlichkeit und begrifflicher Angemessenheit bestehen.

<sup>23</sup> In Grenzfällen könnte man dann auch von »wahrheitsähnlichen Fragen« sprechen.

## Ein begriffsbezogenes »Überschwappen« auf Wahrheitsfragen?

Ich beschränke mich hier auf einige Kommentare zum Verhältnis zwischen begrifflicher Angemessenheit und propositionalen Wahrheitsansprüchen: Erschöpft sich dieses Verhältnis in der bereits angedeuteten Bedingungsrelation zwischen der Wahrheitsdifferentheit von Aussagen und der Verständlichkeit beziehungsweise Angemessenheit der in diesen Aussagen verwendeten Begriffe, so dass der Sinn propositionaler Wahrheitsansprüche – die Erfüllung der begrifflichen Verständlichkeitsbedingungen jeweils vorausgesetzt – *unabhängig* vom Anspruch auf begriffliche Angemessenheit analysiert werden kann? Oder kann es hier zu einem »Überschwappen« der begrifflichen Angemessenheitsfrage auf die Wahrheitsfrage kommen, so dass eine strikte Trennung zwischen beiden problematisch wird?

Um diese Frage zu erläutern, könnte man verschiedene Gedankenexperimente anführen. In diesem Zusammenhang werde ich aber nur einige allgemeine Bemerkungen machen: (i) Unser Argument verweist auf die subtile Diskussion über die Angemessenheit verschiedener Begriffs-schemata in Bezug auf einen bestimmten Ausschnitt der Welt. Diskussionen dieser Art sind zwar alles andere als einfach, sie sind aber nicht unmöglich. (ii) Angemessenheitsansprüche sind Geltungsansprüche, die sich (selbst wenn man sie als »begriffliche Wahrheitsansprüche« kennzeichnet) von propositionalen Wahrheitsansprüchen unterscheiden. Kurz gesagt: Begriffliche Angemessenheit ist ein zugleich *gradueller* und im Prinzip diskursiv einlösbarer Geltungsanspruch: Im Vergleich begrifflich unterschiedlich konstituierter Perspektiven mit Bezug auf konkrete Fragestellungen gibt es ein »Mehr« und ein »Weniger« an begrifflicher Angemessenheit,<sup>24</sup> und in dieser Hinsicht ähnelt das Konzept der begrifflichen Angemessenheit demjenigen der Begründung (und nicht demjenigen der propositionalen Wahrheit).

Der angekündigte Zweifel an der uneingeschränkten Behauptung, dass Wahrheitsansprüche immer »absolut«, Begründungen dagegen graduell sind, könnte daher im Rahmen einer Diskussion von Beispielen nachgeprüft werden. Gewiss, ich möchte die *paradigmatische* Differenz zwischen Wahrheitsansprüchen und Ansprüchen auf begriffliche Angemessenheit nicht bestreiten. Ebensowenig möchte ich behaupten, dass es immer zu einem »Überschwappen« der Gradualität begrifflicher Angemessenheit auf die Wahrheitsfrage kommt, dass sich also die Gradualität der begrifflichen Angemessenheit über das oben ange- sprochene Bedingungsverhältnis *immer* auf die Gültigkeitsdimension

<sup>24</sup> Ich erinnere an die bereits erwähnten Beispiele von Erzählungen über zwischenmenschliche Beziehungen.

der Wahrheit überträgt.<sup>25</sup> Es ist also auf der einen Seite möglich, und im Interesse der Klarheit oftmals wichtig, die paradigmatische Unterscheidung zwischen Ansprüchen auf begriffliche Angemessenheit und empirische Wahrheitsansprüchen beizubehalten, aber auf der anderen Seite lässt sich fragen, ob es auch Beispiele gibt, die uns erlauben, Zusammenhänge deutlich zu machen, die zwischen den beiden Gültigkeitsansprüchen bestehen.<sup>26</sup>

## Wahrheitsfragen und »Welterschließungen«

Es ging bis jetzt nicht um radikal neue »Welterschließungen« oder – wie Rorty es nennt, »Vokabulare«, die gänzlich neue und bislang nicht realisierte Perspektiven oder radikal neue »Welten« eröffnen und deren jeweilige begriffliche Angemessenheit über die Grenzen der verschiedenen »Welten« hinweg nicht länger vergleichbar wäre. Bislang habe ich die Frage nach den paradigmatischen Kandidaten für Wahrheits- und begriffliche Angemessenheitsansprüche im Blick auf Beispiele aus dem Bereich der Wissenschaften behandelt. In unserem (vorliegenden) philosophischen Text sollte aber diese Frage auch in Bezug auf die eigenen,

- 25 Sofern es um *einzelne Aussagen* geht, nehme ich weiterhin an, dass die beiden Geltungsansprüche nicht nur unabhängig voneinander analysiert werden können, sondern dass es in diesen Fällen auch kaum Anlass zu dem Verdacht gibt, dass es zu einem »Überschwappen« im angedeuteten Sinne kommt. Betrachten wir z.B. die folgende Aussage: »In den armen Städten und Dörfern der ehemaligen DDR ist der Rechtsradikalismus unter jungen Männern weit verbreitet«. Hier wären natürlich begriffliche Fragen zu klären, aber ich sehe hier keinen unmittelbaren Anlass dafür, dass die Gradualität der Angemessenheit der verwendeten Begriffe sich auf den entsprechenden empirischen Wahrheitsanspruch der Aussage überträgt. Es ist freilich eine offene Frage, ob dasselbe auch für *umfassende Perspektiven und Theorien* gilt, wo man sogar von einem »hermeneutischen Holismus« reden könnte.
- 26 Ergänzend zu dieser Bemerkung könnte darauf hingewiesen werden, dass Beispiele entlang der Differenz zwischen einzelnen Aussagen und umfassenden Theorien analysiert werden können. Grob gesagt: In Bezug auf einzelne Aussagen ist es sinnvoll, zwischen dem empirischen Wahrheitsanspruch und dem Anspruch auf begriffliche Angemessenheit zu unterscheiden, aber für ganze Theorien oder komplexe Forschungsresultate wird diese Unterscheidung unscharf. Daher könnte für eine Differenzierung zwischen Geltungsansprüchen, die für einzelne Aussagen, und Geltungsansprüchen, die für ganze Theorie erhoben werde, argumentiert werden: Die Unterscheidung zwischen empirischen Wahrheits- und begrifflichen Angemessenheitsansprüchen fällt bei einzelnen Aussagen leichter als bei umfassenden Theorien.

aktuell vorgebrachten Äußerungen und aktuell verwendeten begrifflichen Perspektiven gestellt werden. Die selbstkritische Reflexion auf den jeweils eigenen Gebrauch und möglichen Missbrauch der Sprache stellt eine genuin philosophische Tätigkeit dar.

Zuerst eine Annahme: Verglichen mit unseren vorigen Hinweisen auf die Wissenschaftstheorie können philosophische Texte (auch »anti-philosophische« Texte wie die von Rorty) weitgehend als »hermeneutische Holismen« behandelt werden. Das wäre, wenn es zutrifft, keine große Überraschung; es entspräche dem, was man gern von einer umfassenden philosophischen Lehre erwarten würde.

In diesem Zusammenhang möchte ich einen weiteren Punkt hinzufügen: Einige philosophische Texte, wie etwa die von Rorty, sind ausdrücklich durch die tiefgehend revisionistische Ambition geprägt, »neue Vokabulare« oder »neue Beschreibungen« zu fördern und hervorzu bringen.<sup>27</sup> Wenn man sie ernst nimmt, dann folgt aus dieser (nietzscheanischen oder heideggerianischen) Ambition eine kritische Infragestellung der Ideen »begrifflicher Angemessenheit« und »empirischer (oder theoretischer) Wahrheit«. Im Verlauf der Entstehung und Etablierung grundlegender Neubeschreibungen werden nicht nur neue Begriffe, sondern gewissermaßen auch eine »neue Welt« entworfen. Radikale Neubeschreibungen können daher nicht in rein diskursiven Bahnen verlaufen.<sup>28</sup>

Die Förderung radikal neuer Rahmen des Selbstverständens, des Verstehens der Anderen und der Welt führt dazu, dass unter anderem die Unterscheidung zwischen *Überreden* und *Überzeugen* unscharf wird: Ein epistemischer »Schock« könnte sich als nützlich oder gar notwendig für die Förderung solcher Veränderungen erweisen.<sup>29</sup> Dennoch enthält die Idee der »Neubeschreibung« und des Paradigmenwechsels eine Einsicht, die auch von mondäneren Denkern ernst zu nehmen sei.

Diese Ideen sollten dabei nicht allein, wie der Paradigmenwechsel bei Thomas Kuhn, auf die Geschichte der Naturwissenschaften bezogen

<sup>27</sup> Geht es Rorty um lokale »Paradigmenwechsel« oder totale Welterschließungen? Die Frage drängt sich auf, wie neu und revolutionär die angestrebten »neuen Vokabulare« letztendlich sein sollen, denn Rorty scheint an seiner (explizit kontextualistisch *und* kritisch reinterpretierten) US-Identität ebenso strikt festzuhalten wie an seinem *de facto* empiristischen Pragmatismus.

<sup>28</sup> In seinem Beitrag »Richard Rorty's Pragmatic Turn« zum Sammelband *Rorty and His Critics*, herausgegeben von Robert Brandom, Oxford: Blackwell 2000, S. 37, schreibt Habermas: »Rorty wants to say: the paradigm shift transforms perspectives in such a way that epistemological questions as such are passé.«

<sup>29</sup> Zwar lässt sich fragen, inwieweit es den Betroffenen doch *rückblickend* möglich sei, solche »Sprünge« zu rekonstruieren, auch wenn es, bevor die Veränderung stattgefunden hat, kaum einen vernünftigen Anhaltspunkt dafür gibt, einen bestimmten begrifflichen »Sprung« vorauszusehen.

werden, sondern auch auf kulturelle Veränderungen im weiteren Sinn. Aber selbst dann, wenn die Möglichkeit von grundlegenden Neubeschreibungen ernst genommen wird, ist nicht bereits ausgemacht, dass diese Möglichkeit in allen verschiedenen Bereichen in gleichem Maße besteht: Kulturelle Veränderungen und Veränderungen des menschlichen Selbstverständnisses sind die eine Sache, Veränderungen der formalen Strukturen reflexiver Argumente, wie sie von der Transzendentalpragmatik vorgebracht werden, oder Änderungen unseres handlungsinären Wissens (bzw. *tacit knowledge*), auf welches die transzendentale Praxeologie hinweist,<sup>30</sup> sind eine andere Sache. Kurz gesagt, die Idee grundlegender Veränderungen von »Vokabularen« dürfte sowohl aus begriffshistorischer als auch aus philosophisch-reflexiver Perspektive umsichtig diskutiert werden.<sup>31</sup>

## Mehrdeutigkeit und Meliorismus

Diese Bemerkungen zur »Vielfalt der Geltungsansprüche« und insbesondere zum Verhältnis zwischen Verständlichkeitsansprüchen (mitsamt Ansprüchen auf begriffliche Angemessenheit und Klarheit) und (propositio-nalen sowie theoretischen) Wahrheitsansprüchen sind mit der folgenden Annahme verbunden: Um die Begriffe, die wir unter anderem dann verwenden, wenn wir über (graduelle) Begründungs- und (absolute) Wahrheitsansprüche reden, besser zu verstehen, sollten wir ihren Gebrauch in verschiedenen relevanten Kontexten und auf verschiedenen Ebenen sorgfältig studieren. Sicher, in der Philosophie kommen wir nicht umhin, in allgemeinen Begriffen zu denken, aber ebenso müssen wir die nuancier-ten Verwendungsweisen im tatsächlichen (philosophischen) Sprachge-bräuch beachten. Wenn wir das nicht tun, laufen unsere generellen Sche-mata Gefahr, mehr Verwirrung anzurichten als Klärung herbeizuführen.

Diese Bemerkung zum Gebrauch von Begriffen leisten dem Verdacht Vorschub, dass der Ausdruck »Wahrheitsanspruch« in relevanten und interessanten Hinsichten mehrdeutig ist: Die vermutete Mehrdeutigkeit betrifft die Frage, in welchem Sinne verschiedene Wahrheitsansprüche

<sup>30</sup> Vgl. Bengt Molander: »Praxeology«, in: *Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge 1998.

<sup>31</sup> Was in praktischer Hinsicht als ernsthafte Herausforderung bestehen bleibt, ist u.a. die Tatsache, dass Diskussionsteilnehmer oftmals begriffliche Voran-nahmen mitbringen, die in verschiedenen Hinsichten Fälle von »begrifflicher Armut« darstellen und denen sie sich kaum bewusst sind. Das bedeutet aber, dass einige von Rortys Argumenten durchaus berechtigt sind, wenn man sie vorsichtig und selbstkritisch auf unser Ideal diskursiver Begründung bezieht – genauer gesagt, nicht auf dieses Ideal selbst, sondern auf die Art und Wei-se, wie es von Fall zu Fall realisiert ist.

explizit erhoben werden und werden können (vgl. die Diskussionen über verschiedene Fälle von *tacit knowing*), und auch die nach dem Verhältnis zwischen den verschiedenen Geltungsfragen, zum Beispiel Begriffsangemessenheit versus propositionale Wahrheit, sowie die Frage, inwieweit die Beschränkung der wahrheitstheoretischen Perspektive auf explizit propositionale und diskursiv begründbare Wahrheitsansprüche, die in der Diskurspragmatik üblich ist, zu begrifflichen Verengungen führt.

In dieser Perspektive werde ich mich hier zuerst auf einige kurze Bemerkungen zum Begriff (bzw. den Begriffen) des Konsenses beschränken.<sup>32</sup> Es soll zuerst berücksichtigt werden, dass der Ausdruck »Konsens« einen externalistischen Beigeschmack haben könnte: Aus einer Zuschauerperspektive können wir beobachten, dass die Diskursteilnehmer eine Übereinstimmung erreichen beziehungsweise zu einem Konsens gelangen, selbst dann, wenn wir selber nicht kompetent sind oder gar kein Interesse daran haben, die Argumentation, die zu diesem Einverständnis geführt hat, zu bewerten. Eine solche externe Perspektive ist aber für *Diskursteilnehmer*, die als solche nicht umhinkommen, die Stärke und Relevanz der vorgebrachten Argumente zu beurteilen, offenbar ungeeignet: Eine Teilnehmerin gibt ihre Zustimmung, nicht weil die anderen dies auch tun, sondern weil sie bestimmte der vorgebrachten Argumente als die besten bewerten. Zu einem begründeten Konsens (und nicht nur einem faktischen Konsens) kommt es, wenn die Frage, welches die besten Argumente sind, von den verschiedenen Diskursteilnehmern übereinstimmend beantwortet wird.<sup>33</sup>

Es gibt noch weitere Differenzierungen, die mit Bezug auf den Konsensbegriff beachtet werden sollten.<sup>34</sup> So bestehen zum Beispiel

32 Vgl. auch Gunnar Skirbekk: *Praxeologie der Moderne. Universalität und Kontextualität der diskursiven Vernunft*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002. Für eine Kritik des Konsensbegriffs bei Habermas vgl. auch Harald Grimen: »Consensus and Normative Validity«, *Inquiry* 40, 1997, S. 47–61.

33 An dieser Stelle wird auch die Motivation verständlich, die semi-externalistische Theoretiker wie Rorty oder Rawls dazu veranlasst, den Begriff Konsens zu verwenden: Wir können *beobachten*, dass sich ein »übergreifender Konsens« eingestellt hat, und es in unserer »epistemischen Resignation« zugleich vermeiden, seine Gültigkeit in Frage zu stellen oder diskursive Verbesserungen der umfassenden Lehren, der sozialen Identitäten und der Konzeptionen von Bedürfnissen und Interessen vorzuschlagen, die jeweils im Spiel sind.

34 Ein vernünftiger Konsens hängt in mehreren Fällen auch von den Kompetenzen der Diskussionsteilnehmer ab, von ihrer Bildung und Aufklärung, z.B. in Diskussionen über Religionsfreiheit und verschiedene Beleidigungsbegriffe. Dieser Punkt, d.h. die angemessene Ausbildung und kulturelle Modernisierung der Diskussionsteilnehmer (u.a. zu mündigen und mitverantwortlichen Staatsbürger in rechtstaatlichen Demokratien), ist in diesen

Unterschiede zwischen Konsensen über einzelne Aussagen und solchen über ganze Theorien. Was Theorien als mögliche Inhalte von Konsensen angeht, so gibt es weiterhin Unterschiede, je nachdem wie groß die »empirischen« und »theoretischen« Anteile dieser Theorien jeweils ausfallen. In philosophischen Reflexionen und Diskussionen gibt es, wie wir wissen, subtile begriffliche und reflexive Argumente unterschiedlicher Art: Ein Konsens über unvermeidbare pragmatische Voraussetzungen des Argumentierens hat nicht denselben Status wie ein Konsens über empirisch oder theoretisch orientierte Theorien, und er unterscheidet sich auch in wichtigen Hinsichten von einem argumentativen Einverständnis hinsichtlich gerechter handlungsorientierender Normen oder gesellschaftlicher Normen der gegenseitigen Anerkennung.<sup>35</sup>

Während ein durch die Betroffenen diskursiv erzielter Konsens dort, wo es um gerechte Normen und gegenseitige Anerkennung geht, zentral ist, ist das Entscheidende bei transzendentralpragmatischen Argumentationen die reflexive und von jedem Einzelnen zu erbringende Einsicht in konstitutive Voraussetzungen des Argumentierens. In solchen Fällen philosophischer Reflexion würde sich Konsens einstellen, wenn vernünftige Personen die Unvermeidbarkeit beziehungsweise die Unhintergehrbarkeit bestimmter Bedingungen ihrer eigenen kommunikativen und argumentativen Handlungen einsehen. Während dem Konsensbegriff für das Verstehen normativ-praktischer Diskurse und normativer Gültigkeit eine wichtige Rolle zukommt, spielt er in diesem Sinne, für die selbstreflexiven Einsichten der Transzendentralpragmatik, eine eher untergeordnete Rolle.

Schließlich möchte ich darauf hinweisen, dass Konsens in sozio-politischen Kontroversen auf verschiedenen Wegen und in unterschiedlichen Graden erzielt oder herbeigeführt werden kann. Einverständnis *aller aus denselben Gründen* ist dann nur ein besonderer Fall unter vielen. Stabile Übereinstimmung kann zwar oftmals durch offene Diskussionen erzielt werden, die dazu führen, dass sich die Überzeugungen der Diskussions-

Debatten erstaunlich selten diskutiert werden. Denn was heißt Konsens unter strukturell idealen Kommunikationsbedingungen, wenn die Diskussionsteilnehmer für die thematische Fragestellung nicht zureichend aufgeklärt oder sogar auf fataler Weise ideologisch bzw. theologisch indoktriniert sind? Vgl. den letzten Aufsatz des vorliegenden Bandes über Meinungsfreiheit und mündige Personen. Über Lernprozesse für demokratisch-staatsbürgerliche Mündigkeit siehe z.B. Gunnar Skirbekk: *Multiple Modernities. A Tale of Scandinavian Experiences*, Hong Kong: The Chinese University Press 2011.

<sup>35</sup> Zur Frage eines möglichen »realistischen« Gehalts unter strukturell idealen Kommunikationsbedingungen siehe Cristina Lafont: »Spannungen im Wahrheitsbegriff«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (42), 1994, S. 1007–1023. Auch die Debatte zwischen Habermas und Tugendhat, vgl. z.B. Habermas: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S. 78–86.

teilnehmer hinreichend stark überschneiden. Dazu ist es jedoch nicht notwendig, dass die ins Spiel gebrachten Gründe und Argumente von allen in derselben Weise gewichtet werden. Übereinstimmung hinsichtlich der wichtigsten und zentralsten Gründe ist durchaus vereinbar damit, dass es in Bezug auf die weniger zentralen Gründe verschiedene Meinungen gibt. Solange hinreichend viele der als zentral bewerteten Argumente von allen gemeinsam anerkannt werden, ist ein sowohl vernünftiges wie auch stabiles Einverständnis möglich. Entsprechende Übereinstimmungen sind jedenfalls verschieden von Kompromissen, die durch strategische Verhandlung herbeigeführt werden. Wenn man dagegen an einem bestimmteren Sinn von »Konsens« festhält, an »Konsens aus identischen Gründen«, könnte man andere Formen der Übereinstimmung fälschlicherweise als bloße Kompromisse im strategischen Sinn betrachten und so den Umstand übersehen, dass es ein weiteres Spektrum vernünftiger Beratungen und diskursiv erzielter Übereinstimmungen gibt.

Doch der Kern der Transzentalpragmatik besteht im reflexiven und sinnkritischen Aufweis der Verpflichtung, das bessere Argument zu akzeptieren und gemeinsam mit anderen, die als gleichberechtigte Diskurspartner anerkannt werden, immer bessere Argumente zu suchen. Dies ist – im Diskurs – die Hauptsache.

## Zusammenfassung

Zusammenfassend möchte ich noch einmal betonen, dass ich der Behauptung, dass »Wahrheitsansprüche« uneingeschränkt »absolut« sind und niemals graduell sein können, nicht ohne Vorbehalt zustimmen kann. Es ließe sich fragen: Gibt es nicht eine gewisse Vielfalt von »Wahrheitsansprüchen«, und gehören zu dieser Vielfalt nicht auch »Angemessenheitsansprüche« auf der begrifflichen Ebene? Und gibt es nicht zumindest einige Fälle, in denen es Sinn macht, das Wahrheitsprädikat im Komparativ zu verwenden – eine Verwendungsweise, die nicht nur als semantische Tatsache Sinn macht, sondern auch eine epistemische Pointe hat? Daraus ergeben sich weiterhin komplexe Fragen, die das Verhältnis von Ansprüchen auf begriffliche Angemessenheit und Wahrheitsansprüchen betreffen. Wie erwähnt kann in manchen Fällen die Unterscheidung zwischen diesen beiden Anspruchstypen aufrechterhalten werden, in anderen Fällen ist das nicht so einfach. Hier müssen zum einen Unterschiede zwischen einzelnen Aussagen und ganzen Theorien und zum anderen Unterschiede zwischen empirisch gehaltvollen wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen Theorien und umfassenden hermeneutischen Auslegungen berücksichtigt werden.

Abschließend möchte ich nochmals betonen, dass ich ebenfalls der Ansicht bin, dass Reflexionen über die Begriffe der Wahrheit und der

Gültigkeit und deren Verhältnis zu denen des Begründens und Rechtferdigens einen flexiblen transzentalpragmatischen Ansatz erfordern. Ich nehme daher an, dass eine gewisse Unbestimmtheit unter den Geltingsansprüchen (sowohl innerhalb der Ansprüche auf Wahrheit und Richtigkeit als auch über diese beiden hinaus) berücksichtigt werden muss und dass man durch beispielbezogene Analysen zu einem angemesseneren Verständnis der Unterschiede und Gemeinsamkeiten dieser verschiedenen Ansprüche gelangen könnte. Schließlich vermute ich, dass entsprechende Analysen in der Tat zeigen werden, dass sich zum einen die Einlösungsverfahren von Anspruchstyp zu Anspruchstyp mehr oder weniger stark unterscheiden und dass wir zum anderen in manchen Fällen ohne ein komparatives Gültigkeitskonzept – etwa das der begrifflichen Angemessenheit – nicht auskommen.<sup>36</sup> Weiterhin nehme ich an, dass es eine Vielzahl praxisinhärenter Gewissheiten gibt und dass wir es in diesem Sinn mit einem weiten Feld »wahrheitsähnlicher Fragen« zu tun haben – und nicht nur mit propositional ausgedrückten Wahrheitsfragen und diskursiv einlösbar Wahrheitsansprüchen. Solange es aber mit einem ausdrücklichen Vorbehalt getan wird, ist es dennoch legitim, Wahrheit in einem bestimmten (paradigmatischen) Sinn als eine Angelegenheit von argumentativen und diskursiv einzulösenden Wahrheitsansprüchen anzusehen. In einigen Fällen – nicht zuletzt in den zentralen Fällen performativer Selbstreflexion – können wir berechtigerweise hier und jetzt Wissen beanspruchen. In anderen Fällen obliegt es den unabgeschlossenen Diskussionen und Forschungsprozessen, die Berechtigung solcher Ansprüche zu prüfen. Und als diskutierende Personen sollten wir unsere Verpflichtung auf das jeweils noch bessere Argument und damit zugleich unsere Verpflichtung zur Einbeziehung weiterer möglicher Diskurspartner anerkennen. Dieses Szenario repräsentiert, und das ist meine zentrale Behauptung, eine *melioristische* Version der Transzentalpragmatik.

36 Wenn dies zutrifft, dann kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Einlösung theoretischer Wahrheitsansprüche, zum Beispiel im Fall umfassender Berichte und Darlegungen, durch die Gradualität der begrifflichen Angemessenheit beeinflusst wird, die den jeweiligen Perspektiven eigen ist.

# Menschenwürde und die Verletzbarkeit des Lebens<sup>1</sup>

## Der Mensch zwischen Tier und Roboter

### Hintergrund

»Die Würde des Menschen ist unantastbar.« So liest man im deutschen Grundgesetz, erster Paragraph. In der Resolution der Generalversammlung der Vereinten Nationen über die Menschenrechte von 1948 liest man Ähnliches (im ersten Paragraphen): »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.«<sup>2</sup>

Dann, in der Nachkriegszeit, durch politische Beschlüsse, ist Menschenwürde nicht nur ein moralisches, sondern allmählich ein zentrales juridisches Prinzip geworden, wenn auch mit regionalen Unterschieden und variierenden Interpretationen.<sup>3</sup>

- 1 Die Frage des ethischen Gradualismus ist von mir mehrmals diskutiert worden, auf Deutsch zuerst unter dem Titel »Ethischer Gradualismus, jenseits von Anthropozentrismus und Biozentrismus?« *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (43), 1995, S. 419–434, später unter anderem in *Praxeologie der Moderne. Universalität und Kontextualität*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002 (englische Originalversion 1993, französische Version 1999). Eine frühere Version des vorliegenden Textes erschien unter dem Titel »Verantwortungspflichten – wem gegenüber? Die Inklusionsfrage nicht-diskursfähiger Lebewesen und der Begriff Menschenwürde« in der Festschrift für Dietrich Böhler, *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, hrsg. von Holger Burckhart und Horst Gronke, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 407–424. Übersetzung von Ina-Maria Gumbel. Die vorliegende Version ist weitgehend neu geschrieben, u.a. wurde die Thematik des Transhumanismus und der Roboter vorher nicht behandelt.
- 2 Zweiter Satz des ersten Paragraphen: »Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen«. In der Präambel, erster Satz: »Da die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet, [...]« (Hervorhebung von G.S.)
- 3 Siehe Jürgen Habermas: »Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3/2010, S. 343–357. Dazu Georg Lohmann und Stefan Gosepath (Hrsg.): *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. Onora O’Neill: »The dark side of human rights«, *International Affairs* 2/2005, S. 427–439. Außerdem die Beiträge und Diskussionen in *Zeitschrift für Menschenrechte*, (4) 2010, Nr. 1: »Philosophie der Menschenwürde«.

Auch in den religiösen und theologischen Diskursen wurde häufig von Menschenwürde gesprochen – im Christentum paradigmatisch begründet im Glauben an die Gottesähnlichkeit des Menschen: Als Menschen sind wir im Bild Gottes geschaffen.

Mehr noch: In der Nachkriegszeit hat ein allgemeines Gedankenmodell sich gefestigt, demzufolge die historische Entwicklung die Überlegenheit der liberalen Demokratie und ihren Menschenrechten klar und eindeutig bewiesen habe. Der Zusammenbruch der Sowjetunion wäre dafür der endgültige Beweis: »the End of History«.<sup>4</sup> Die liberale Demokratie, inklusive Menschenrechte und Marktwirtschaft, ist die einzige Alternative – und sogleich das erstrebenswerte Ziel aller Völker.

Insofern schien zur Jahrtausendwende das Prinzip Menschenwürde regelrecht unumstößlich zu sein, sowohl politisch als auch juridisch. Doch seit Beginn des Einundzwanzigsten Jahrhunderts hat sich vieles verändert. Krisen und soziopolitische Spannungen gaben autoritären Reaktionen Vorschub: lieber Sicherheit und Tradition als liberale Demokratie und Menschenrechte! Das unilineare und optimistische Gedankenmodell steht unter Druck. Die Geschichte scheint nicht mehr in die erwartete Richtung zu gehen.<sup>5</sup> Starke Kräfte wünschen dies auch nicht. Die Welt ist vielfältiger und unsicherer geworden.

Wegen politischer Turbulenz können scheinbar feste Überzeugungen bröckeln. Wir können deshalb nicht ausschließen, dass frühere Mehrheitsentscheidungen durch neue Mehrheitsentscheidungen rückgängig gemacht werden. Deswegen ist eine universale Begründung des rechtlichen und moralischen Schutzes der Menschenwürde eine dringende Frage geworden.

Die Frage nach einer *Begründung* universaler Prinzipien, dabei auch die der Menschenwürde, ist grundsätzlich eine *philosophische Herausforderung*. Welche Philosophie kann heutzutage auf diese Herausforderung die zuverlässigste Antwort geben? Meines Erachtens werden grundlegende normative Geltungsfragen am besten durch eine revidierte Transzentalpragmatik erörtert und gegen skeptische Gegenargumente verteidigt – wie ich es in den zwei ersten Aufsätzen dargelegt habe.<sup>6</sup>

Doch, Begründung und Interpretation gehören zusammen. Deshalb geht es hier auch um *sorgfältige Interpretationen* der klassischen Frage: Was

4 Vgl. den frühen Francis Fukuyama: »The End of History«, *The National Interest* (16), Summer 1989, S. 3–18.

5 Vgl. den späten Francis Fukuyama: *Political Order and Political Decay*, New York: Farrar, Straus, Giroux 2014.

6 Zur Begründung der Meinungsfreiheit, eines entscheidenden Menschenrechts, siehe den letzten Aufsatz des vorliegenden Bandes.

beziehungsweise wer ist er Mensch? Denn in der modernen Welt weiß man bereits von zahlreichen Übergänge zwischen Menschen und anderen Lebewesen, außerdem wird das Menschenleben weitgehend von der technologischen Entwicklung beeinflusst und verändert. Was heißt Menschenwürde in einer modernen Welt? Dafür sind *begriffliche und empirische Fragen* zu berücksichtigen, sowohl über das Menschenleben in seiner Vielfalt als auch über die Verhältnisse zwischen Menschen und anderen Lebewesen; und in dieser Hinsicht sind auch die technologischen und biotechnologischen Herausforderungen ernst zu nehmen. Kurzum; wie steht es in diesem modernen Szenario mit der Menschenwürde?

Auf diesem Hintergrund werde ich eine gegliederte Version der Menschenwürde verteidigen,<sup>7</sup> grundsätzlich als die Würde verletzbaren Menschenlebens, und dann, graduell, auch gegenüber anderen Lebewesen – doch kritisch gegenüber Robotern und technologischen Utopien zukünftiger Supermenschen.

Diese Thematik hat drei Hauptpunkte: (i) die Frage, wie *Menschen*, je nach ihren verschiedenen, moralisch relevanten Eigenschaften und Fähigkeiten, als Diskursteilnehmer einbezogen oder in praktischen Diskursen von anderen Menschen vertreten werden; (ii) die Frage nach der Art und Weise, wie *nicht-menschliche Lebewesen*, die in einem moralisch relevanten Sinne verletzt werden können, in praktischen Diskursen graduell berücksichtigt werden dürfen; (iii) die Frage nach dem Verhältnis zwischen Menschen und *Robotern* beziehungsweise *biotechnologisch veränderten Menschen*<sup>8</sup> und *technologisch veränderten Lebensbedingungen*.<sup>9</sup>

## Vorbemerkungen zur Inklusionsfrage

In der Moderne stehen die Menschen nun vor folgenden Fragen: Sind wir nur Menschen gegenüber ethisch verantwortlich oder auch gegenüber uns nahestehenden Tieren? Wie verhält es sich mit den *hard cases* in der Biomedizin? Wie sollen wir uns zu eugenetischer Biotechnologie und *human enhancement* verhalten und wie zu menschenähnlichen Robotern?

7 Angesichts der scharfen Trennung zwischen ethischem Anthropozentrismus, etwa bei Gro Harlem Brundtland, und Biozentrismus, etwa bei Arne Næss (»deep ecology« bzw. »eco-sophy«), vertrete ich einen mittleren, graduellen Standpunkt. Siehe Gunnar Skirbekk: *Praxeologie der Moderne. Universalität und Kontextualität der diskursiven Vernunft*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002, S. 153–181.

8 Befürwortet u.a. von Raymond Kurzweil. Siehe unten den Abschnitt »Naturwüchsige Menschen versus *Transhumans*«.

9 Unter anderem durch Digitalisierung, einschließlich Veränderungen im Arbeitsleben und sozio-politischen Spannungen.

In der transzentalpragmatischen *Diskursethik*, die eine universalistische Moralphilosophie ist, sollen grundsätzlich alle Stimmen gehört und alle Betroffene berücksichtigt werden. Gerade deshalb darf keine Exklusion stattfinden. Da aber Diskursfähigkeit unter Menschen eine in unterschiedlichem Maße realisierte Eigenschaft ist, umfasst die Inklusionsproblematik nicht nur die Einbeziehung diskursfähiger Personen, als Teilnehmer im Diskurs, sondern auch die Berücksichtigung derer, die nicht diskursfähig sind und die deshalb von diskursfähigen Personen vertreten werden. Das gilt unter anderem für die schwierigen Fälle der Biomedizin, die sogenannten *hard cases*. Ihre Würde und ihre Interessen werden von anderen berücksichtigt. Diejenigen, die diskussionsfähig sind, vertreten sie *advokatorisch*.

In diesem Sinne sind sie indirekt einbezogen, je nach ihren verschiedenen moralisch relevanten Eigenschaften und Zuständen. Als Diskussionsteilnehmer/innen sind sie aber, wegen des Standes ihrer Eigenschaften und Fähigkeiten, ausgeschlossen. Aus diesem Grund, wegen des unvermeidlichen Unterschieds zwischen diskursiver Teilnahme und advokatorischer Vertretung, und wegen des Bedarfs einer angemessenen Vertretung je nach den verschiedenen Zuständen dürfen wir in jedem Fall die faktischen, moralisch relevanten Eigenschaften und Fähigkeiten berücksichtigen.<sup>10</sup> Dies ist umso wichtiger, als sich in diesen Fällen Konflikte ergeben können. Es geht unter anderem um Ressourcenverteilungen (im weitesten Sinne).

Hier begegnen wir nicht nur Konflikten betreffs der advokatorischen Vertretung der verschiedenen Mitglieder des *homo sapiens*, sondern auch zwischen diesen und verschiedenen nicht-menschlichen Lebewesen. Die Lebensbedingungen der Tiere in einer kostenorientierten Fleischindustrie, Experimente mit Tieren wie auch die ständige Beschränkung der Lebensräume mancher Gattungen – all dies sind Konfliktgebiete zwischen Menschen und anderen Lebewesen, wo entgegengesetzte moralische und zum Teil auch juridische Ansichten vorliegen. Für eine zuverlässige Abwägung sind unter anderem wissenschaftlich fundierte Kenntnisse der Eigenschaften und Bedürfnisse der verschiedenen menschlichen und nicht-menschlichen Lebewesen vonnöten.

Letztlich besteht hier das Problem, dass nicht-menschliche Lebewesen in einigen Fällen höher entwickelte Eigenschaften und Fähigkeiten aufweisen als einige Mitglieder der Menschengattung. Wenn wir das moralische Prinzip »Ähnliches soll ähnlich behandelt werden« zugrunde legen, sollten wir in solchen Fällen den Interessen von Tieren gegenüber

<sup>10</sup> Solche moralisch relevanten Eigenschaften und Fähigkeiten sind nicht *facta bruta*, die einfach »vorliegen«; sie bedürfen häufig diskursiver Interpretationen. Außerdem sind diese Eigenschaften in einigen Fällen *relationaler* Art, etwa in den Beziehungen zwischen Eltern und Kindern.

den Interessen einiger Menschen Priorität zuerkennen.<sup>11</sup> Diese Schlussfolgerung mag provozierend sein. Wenn aber die faktischen, individuellen Eigenschaften und Fähigkeiten ähnlich sind, wie kann man dann die Behauptung verteidigen, es gäbe einen moralischen Unterschied zwischen diesen Menschen und Tieren?

## Mensch versus Person

Diejenigen, die wir in Diskussionen als Mitdiskutierende einbeziehen sollen, sind alle – der Transzentalpragmatik gemäß, aus pragmatischen Selbstbezüglichkeitsgründen – grundsätzlich diskussionsfähige Lebewesen. Das sind alle die, die ich hier, in diesem Sinne, *Personen* nenne.

In unserer Welt sind alle Personen (in diesem normativen Sinne) auch *Menschen*. Aber die Zugehörigkeit zu einer bestimmten biologischen Gattung, hier *homo sapiens*, wird von der Transzentalpragmatik nicht gefordert. In diesem Sinne ist die Transzentalpragmatik »personenbezogen« und nicht exklusiv »menschenbezogen«.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Vgl. z.B. Onora O’Neill: »Scope: Agents and Subjects: Who Counts?«, in: dies., *Toward Justice and Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, S. 91–121. Sie verweist auf »capacities, capabilities and vulnerabilities».

<sup>12</sup> Vgl. Karl-Otto Apel: »The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics«, in: Audun Øfsti (Hrsg.), *Ecology and Ethics*, Trondheim: Tapir Trykk, S. 219–257. Später auf Deutsch in Dietrich Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München: C.H. Beck 1994; Zitat hier von Seite 256 der deutschen Ausgabe: »Nach den vorhin gemachten Andeutungen über eine mögliche analogische Ausdehnung unserer Pflichten zur advokatorischen Interessenvertretung auf die *Interessen nichtmenschlicher Wesen* erhebt sich die Frage: Wer gehört zu den möglichen Mitgliedern der ursprünglichen Argumentationsgemeinschaft, denen in einem strikten Sinne gleiche Rechte zukommen – in dem Sinne nämlich, dass sie a priori nicht als Objekte, sondern als mögliche *Kosubjekte* in jedem möglichen Diskurs über jeden möglichen Gegenstand angesehen werden müssen? Zumindest zwei alternative Explikationen scheinen hier einschlägig: die eine wäre orientiert an der *Zugehörigkeit zur Spezies Mensch* im biologischen, d.h. genetischen Sinne; die andere wäre orientiert an der *pragmatischen Argumentationskompetenz*. Ich denke, dass eine korrekte Entfaltung der Implikationen der transzentalpragmatischen Begründung auf der ersten Ebene nur mit der zweiten Alternative vereinbar ist. Doch dies bedeutet, dass meine Rede von ›Menschen‹ in den vorhergehenden Abschnitten ungenau und provisorisch war; denn wir müssten *Marsbewohner*, die fähig wären, mit uns in einen argumentativen Diskurs zu treten, als Kosubjekte im ursprünglichen Sinne behandeln.« Im englischen Originaltext gibt es hier die Fußnote 48 mit Hinweis auf meinen Beitrag im gleichen Band, S. 91–107: »The Beauty

Falls wir eines Tages Marsbewohnern begegnen, die genetisch keine Menschen, aber in allen relevanten und entscheidenden Hinsichten uns ähnlich sind, dann sollten wir (aus pragmatischen Selbstbezüglichkeitsgründen) diese nicht-menschlichen Lebewesen als Personen anerkennen und damit als gleichberechtigte Diskussionsteilnehmer in unsere Diskussionen einbeziehen.

Ich möchte hier auf einige begriffliche Distinktionen hinweisen: Auf der analytischen Ebene ist es nützlich zwischen »moralisch Diskutierenden« (*moral discussants*), »moralisch Handelnden« (*moral agents*) und »moralischen Lebewesen« (*moral subjects*) zu unterscheiden.<sup>13</sup> Die Letzterwähnten sind die Verletzbaren in einem moralisch relevanten Sinne.<sup>14</sup> Verschiedene Lebewesen haben ihren je eigenen moralischen Status in dem Sinne, dass einige als moralisch Diskutierende anerkannt werden können, während andere nur als *moral subjects* anerkannt werden können. Die ersten sind als Mitdiskutierende (und als *moral subject*) einzubeziehen; die Letzteren sind nur durch advokatorische Vertretung einzubeziehen, nämlich als verletzbare Lebewesen in einem moralisch relevanten Sinne.<sup>15</sup>

Wenn man an dem Prinzip »Ähnliches soll in ähnlicher Weise behandelt werden« festhält, und wenn man die verschiedenen Fälle von Menschen und Tieren reflexiv durchspielt,<sup>16</sup> wird sich erstens zeigen, dass die moralische Welt aus Konsistenzgründen über die Grenzen des *homo sapiens* in den Bereich anderer empfindlicher Lebewesen ausgedehnt werden muss, und zweitens, dass sich auf der Grundlage von individuell gegebenen, moralisch relevanten Eigenschaften keine scharfe ethische Grenze zwischen Menschen und Tieren aufrechter-

and the Beast«. Eco-ethical reflections on the borderline between humankind and beasthood«.

- <sup>13</sup> Siehe Gunnar Skirbekk: »Ethischer Gradualismus, jenseits von Anthropozentrismus und Biozentrismus?«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (43), 1995, S. 419–434 (besonders S. 427).
- <sup>14</sup> Außerdem gibt es Personen, die zwar gewisse Formen von Dialog führen können, die aber nicht fähig sind, Argumentationen zu führen; deshalb wird ebenfalls eine (graduelle!) Distinktion zwischen Diskussionsfähigen und Dialogfähigen benötigt.
- <sup>15</sup> Man muss *a moral subject* sein, um *a moral discussant* zu sein, also um Teilnehmer einer praktischen Diskussion sein zu können. Jeder *moral discussant* ist *a moral subject*, aber nicht jedes *moral subject* ist *a moral discussant* (oder *a moral agent*). Moralisch relevante Handlungen umfassen sowohl kommunikative als auch instrumentelle (zweckrationale) Handlungen.
- <sup>16</sup> Vgl. die Diskussion der verschiedenen Beispiele in Gunnar Skirbekk: »Ethischer Gradualismus und Diskursethik«, in: ders., *Herausforderungen der Moderne aus wissenschaftsphilosophischer Sicht*, Berlin: Logos 2012, S. 57–72.

halten lässt.<sup>17</sup> Dies gilt *unabhängig davon*, welche individuellen Eigenschaften als »moralisch signifikant« gewählt werden (wie etwa Bewusstsein, Intention, Fähigkeit zu verantwortlichem Handeln, etc.). In dieser Hinsicht bietet sich ein *ethischer* Gradualismus zwischen Menschen und Tieren an und nicht nur ein empirischer Gradualismus.<sup>18</sup>

In realen und ernsthaften Diskussionen berücksichtigt man vorgelegte Argumente hinsichtlich ihrer Geltungsansprüche und steht den anderen gegenwärtigen Diskussionsteilnehmern grundsätzlich in einem Verhältnis wechselseitiger, gleichberechtigter Anerkennung gegenüber. Als Argumentierender ist man, aus pragmatischen Selbstbezüglichkeitsgründen, offen für Argumente und bemüht sich um noch bessere Argumente, prinzipiell um alle möglichen für die Sache relevanten Argumente. Aus ähnlichen Gründen ist man auch prinzipiell für alle möglichen Mitdiskutierenden offen und erkennt sie als Ko-Subjekte an, sowohl wegen ihrer möglichen Beiträge zur Diskussion als auch wegen ihrer möglichen Betroffenheit.<sup>19</sup> Aus pragmatischen Selbstbezüglichkeitsgründen gibt es deswegen ein *dynamisches* Element, ein Überschreiten: für bessere Gründe (und gegen weniger gute Gründe) und für die angemesseneren Einbeziehung möglicher Mitdiskutierender und möglicher Betroffener.<sup>20</sup>

Hier verfolge ich nicht primär die Geltungsfrage, sondern der *Inklusions- und Exklusionsfrage*. Der Punkt ist der folgende: Bezuglich dieser Frage gibt es einen Unterschied zwischen der Ebene der faktischen und möglichen moralisch relevanten Eigenschaften eines *Individuums* und

<sup>17</sup> Für relationale Eigenschaften gilt dieses Prinzip nicht ohne Anpassung; man hat z.B. besondere Verpflichtungen den eigenen Kindern gegenüber.

<sup>18</sup> *Theologisch* kann man eine ethische Grenze zwischen Menschen und Tieren verteidigen. (Zum Beispiel mit dem Argument, dass Gott allen Menschen, und nur den Menschen, eine ewige Seele gegeben hat.) Doch heutzutage, in pluralistischen Gesellschaften, gibt es keinen Konsensus über solchen theologischen Fragen, unter Monotheisten auch nicht. (Dazu existiert das Problem des Bösen: Wenn Gott allen Menschen eine ewige Seele geben kann, warum hat er nicht das irdische Leben für die *hard cases* der Menschheit verbessern können?)

<sup>19</sup> Letzteres verweist auf ihre doppelte Rolle als *moral discussants* und als *moral subjects*: Erstens sind Personen als Mitdiskutierende prinzipiell in die Diskussion einzubeziehen, zweitens sind sie als Lebewesen, die in einem moralisch relevanten Sinn verletzt werden können, einzubeziehen.

<sup>20</sup> Insofern ein *Meliorismus* (siehe den zweiten Aufsatz dieses Bandes). Ob oder in welchem Sinne dieses pragmatische Transzender auch die Idee eines idealen Ziels – einer idealen Kommunikationsgemeinschaft oder eines finalen Konsenses – erfordert, ist eine andere Frage. Siehe die zwei ersten Aufsätze dieses Buches. Auch Harald Grimen: »Consensus and Normative Validity«, *Inquiry*, 40, 1997: S. 47–61, und Albrecht Wellmer: *Ethik und Dialog*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 51ff.

der Ebene der moralisch relevanten Eigenschaften einer *Gattung*. Dementsprechend dürfen wir mit zwei verschiedenen Einbeziehungs- und Potentialitätsbegriffen arbeiten.

## Einbeziehung und Menschenwürde

Wie bereits erwähnt sollten alle möglichen Mitdiskutierende und Betroffene einbezogen werden, gemäß ihrem je unterschiedlichen normativen Status. Aber einbezogen in welchem Sinne? Ich werde diese Fragestellungen einige Schritte weiter verfolgen.

### (a) Äußere Hindernisse für jetzt lebende Personen

Prinzipiell sollten alle jetzt lebenden Personen einbezogen werden, was aber wegen einer Vielzahl praktischer Probleme nicht möglich ist, auch wenn technologische, institutionelle und ökonomische Ressourcen optimal mobilisiert würden.

Einige Diskussionen berühren aber direkt und unmittelbar nur eine begrenzte Anzahl von Betroffenen, und die diskutierten Geltungsfragen können in solchen Fällen von einer begrenzten Auswahl von Experten und Laien diskutiert und tentativ entschieden werden. Doch sollten in keinem Fall betroffene Personen oder Gruppen von Personen aktiv ausgeschlossen werden. Außerdem sollte die Fehlbarkeit aller realen Diskussionen und diskursiv erreichten Auffassungen erkannt und anerkannt werden. Kurzum, man darf mögliche Verbesserungen der jeweiligen Diskussionssituationen nicht verhindern, sondern, wenn möglich, verwirklichen. Insofern stehen wir praktisch gesehen vor der Sisyphus-Aufgabe einer ständigen Anstrengung, konkrete äußere Hindernisse zu beseitigen, und diejenigen, die aus praktischen Gründen nicht teilnehmen können, sollten wir – so gut wie möglich – advokatorisch vertreten.

### (b) Beschränkung wegen (fehlender) individueller Fähigkeiten

Einige Hindernisse für die Einbeziehung liegen aber primär in den Individuen selber. Weder sind alle im moralischen Sinne verletzbaren Lebewesen (*moral subjects*) Akteure (*moral agents*), noch sind sie sprach- und gesprächsfähig (das heißt imstande verbal zu kommunizieren), noch diskussionsfähig (*moral discussants*). Dementsprechend sollte die advokatorische Vertretung variieren, je nach den individuellen Bedürfnissen und Fähigkeiten.

Man vertritt in diesen Fällen nicht *Personen* in einem starken Sinne, das heißt *moral subjects*, die zugleich *moral agents* und *moral discussants* sind, sondern verschiedenartige Lebewesen (*moral subjects*), die entweder permanent oder temporär Fähigkeitsbeschränkungen unterliegen, weshalb die Vertretung in unterschiedlicher Weise graduell und paternalistisch sein muss.

In diesem Bereich begegnen wir der Frage des normativen Verhältnisses zwischen Menschen und Tieren, einer Frage, die eine reflexive und beispielorientierte Diskussion erforderlich macht.<sup>21</sup> Doch, wie schon erwähnt, unabhängig davon, was als moralisch relevante Eigenschaften oder Fähigkeiten angesehen wird, scheint folgende Konklusion unabweisbar zu sein: Auf der Grundlage *aktueller, individueller, moralisch relevanter Eigenschaften oder Fähigkeiten* lässt sich ein klarer und scharfer Unterschied zwischen Menschen und Tieren nicht verteidigen. Entweder werden einige Mitglieder des *homo sapiens* ausgeschlossen oder einige nicht-menschliche Lebewesen werden einbezogen. Dies könnte als *positiv* beurteilt werden: als eine *Erweiterung* der moralischen Welt. Diese Konklusion bedeutet aber gleichzeitig eine Herausforderung bezüglich der Idee einer *exklusiven Würde*, für alle Menschen und nur für Menschen.

Vor diesem Hintergrund werde ich auf einige Sonderfälle unter Mitgliedern der menschlichen Gattung eingehen, nämlich auf diejenigen Menschen, (i) die *nicht länger* Personen (im angegebenen starken Sinne) sind, (ii) die es *noch nicht* sind und (iii) die es *nie werden können*.

- (i) Wegen seiner Sterblichkeit und Verletzbarkeit ist für jeden Menschen mit einem biologischen Körper der Status als Person (in genannten Sinne) eine temporäre und prekäre Sache. Zufällige Schäden und terminale Lebensnotwendigkeiten verursachen zuerst eine Schwächung und am Ende einen Verlust des Personenstatus. Mitglieder der Menschengattung, die *nicht länger* Personen im angegebenen Sinne sind, sollten dennoch auf verschiedene Weise advokatorisch vertreten werden, in modernen Staaten zum Beispiel durch Wohlfahrtspolitik und Gesundheitswesen. »Wir«, die an solchen advokatorischen Diskussionen und Entscheidungen teilnehmen, können uns mit diesen Menschen identifizieren in dem Sinne, dass »wir« auch verletzbar und sterblich sind. Unsere Maßnahmen sind aber paternalistisch in dem Sinne, dass diese Betroffenen nicht selber Mitdiskutierende sind und sein können.

<sup>21</sup> Für eine ausführlichere Diskussion siehe erneut Gunnar Skirbekk: »Ethischer Gradualismus und Diskursethik«, in ders., *Herausforderungen der Moderne aus wissenschaftsphilosophischer Sicht*, Berlin: Logos 2012, S. 57–72.

- (ii) Menschliche Individuen, die *noch nicht* Personen (in zureichendem Grad, im angegebenen Sinne) geworden sind – von Föten und Neugeborenen bis zu heranwachsenden Kindern auf verschiedenen Entwicklungsstufen –, können ebenfalls nur advokatorisch einbezogen und vertreten werden, wenngleich graduell angepasst an den jeweiligen Entwicklungsstand. Wir, die diskutieren und entscheiden, waren auch einmal wie sie; und somit handeln wir gemäß unserer kulturell beeinflussten Erfahrungen und bestmöglich etablierten Einsichten ihnen gegenüber, anfangs paternalistisch und asymmetrisch, am Ende des Reifungsprozesses aber symmetrisch.
- (iii) Für Menschen, die schon früh so stark geschädigt worden sind, dass sie *nie* Personen (in zureichendem Grad, im angegebenen Sinne) *werden können*, gibt es auch eine advokatorische Vertretung. Auch in solchen Fällen können »wir« uns mit ihnen identifizieren, weshalb man sagt: »So etwas könnte auch uns passiert sein!« Für uns als Gattungswesen stimmt das, nicht aber für uns als denkende Personen, nicht in pragmatischer Sicht. Wir, die diskutieren und entscheiden, gehören notwendigerweise zu den Befähigten. Insofern ist die kontrafaktische Behauptung in diesen Fällen problematisch: »Ich könnte auch als schwer hirngeschädigt geboren sein«. Korrekt, aber nur als menschliches Gattungswesen, nicht als das Individuum, als die Person, die dies sagt oder denkt.<sup>22</sup>

Wenn man über solche Hindernisse und Beschränkungen redet, geht es natürlich um individuell unterschiedliche und grundsätzlich graduelle Fälle. Außerdem darf man nicht vergessen, dass wir manchmal behinderte Individuen als sympathischer und menschlicher erleben als manche von denen, die medizinisch gesehen normal und gesund sind.<sup>23</sup> Manchmal haben wir wohl auch stärkere moralische Empfindungen für Verletzte und Verletzbare als für diejenige, die perfekt und selbstgenügsam sind.

22 »Auch ich könnte ein Zombie sein!« Ja, und zwar in dem Sinne, dass »Ich« als *Lebewesen* sehr wohl ein Zombie sein könnte und werden kann, aber »Ich« als *Denkender* nicht als ein Zombie geboren werden sein kann. Können wir denn auch sagen: »Ich könnte ein Affe sein«? Für reinkarnationsgläubige Buddhisten ist das vielleicht möglich – aber mit welchem Ich-Begriff? Jedenfalls können Menschen psychologisch sich auch mit Tieren, nicht nur mit schwergeschädigten Menschen, identifizieren – nicht nur durch spontanes Mitgefühl mit leidenden Tieren. Wie stark und wie weit? Das ist vor allem eine empirische Frage.

23 Hinsichtlich der Möglichkeit und positiven Bedeutung einer Identifikation (und eines *role taking*) mit mental behinderten Menschen vgl. den Roman von Tarjei Vesaas, *Die Vögel (Fuglane)*, 1961.

## (c) Gattungseigenschaften versus individuelle Eigenschaften

Darüber hinaus gibt es die Distinktion zwischen dem, was für ein Individuum möglich ist, und dem, was für eine Gattung möglich ist. Ein schwer hirngeschädigtes Kind kann als Individuum nie eine Person im oben angegebenen Sinne werden, aber die Menschengattung, der das Kind angehört, hat diese Möglichkeit. Man könnte sagen: Als Mitglied der Menschengattung hatte auch dieses hirngeschädigte Kind die Möglichkeit, eine Person im angegebenen Sinne zu sein. Auf diesen Umstand stützt sich das *Potentialitätsargument zweiter Stufe* – also Potentialitätsargumente, die gattungsbezogen sind. Aufgrund dieses Umstandes ist es ein tragisches Unglück, wenn jemand eine schwere pränatale Gehirnenschädigung erleidet; für Affenkinder ist aber die Unmöglichkeit, eine Person im angegebenen Sinne zu werden, das Normale und Natürliche und eben kein Unglück.

Man kann diesen Gedanken weiter variieren: Entsprechend ihrer Gattungszugehörigkeit können Pferde sehen, nicht aber fliegen, Adler können sowohl sehen als auch fliegen, während Maulwürfe weder fliegen noch gut sehen können. Ein nicht-sehendes Pferd ist in diesem Sinne »ein Unglück«. Auch ein nicht-fliegender (oder nicht flugfähiger) Adler. Aber als Lebewesen mit biologischem Körper wird jeder Adler eines Tages ein nicht-fliegender Adler sein, entweder wegen seiner Verletzlichkeit oder wegen seiner Sterblichkeit. Einige Adler sind aber früh im Leben schwer behindert und können deshalb niemals ein fliegender Adler werden. Ein Unglück? Etwas zu bedauern? Wenn es um eine von Menschen verursachte Behinderung geht, ist die Antwort wohl bejahend. (Wir sollten nicht Tiere verletzen.) Handelt es sich aber um eine naturverursachte Behinderung, verhält es sich anders. Und naturgeschichtlich gesehen gehört es eben zum Gattungsbegriff, dass einige Individuen ab und zu ihre Gattungsmöglichkeiten verfehlten, zum Beispiel wegen entwicklungsnotwendiger Mutationen. Stärker noch: Ohne zufällige Mutationen, und dadurch auch mögliche Schädigungen, hätten die verschiedenen Gattungen nicht entstehen können. Die Möglichkeit neuer und höherer Gattungen – wie Adler oder Menschen – ist in diesem entwicklungstheoretischen Sinne durch mögliche Schädigungen für einige Individuen mitbestimmt.<sup>24</sup>

Nun gibt es zwei Gattungsbegriffe: einen aristotelischen Begriff, an permanenten Esszenzen orientiert, und einen entwicklungstheoretischen Begriff, demzufolge sich die Gattungen entwickelt haben und im Prinzip sich noch weiter entwickeln werden. Potentialitätsargumente zweiter

24 In diesem Sinne gehört es, paradoxal gesagt, zum Gattungsbegriff, dass nicht alle Individuen einer Gattung ihre Gattungsmöglichkeiten verwirklichen können.

Stufe sind unmittelbar plausibler im Rahmen der aristotelischen Auffassung als im Rahmen der entwicklungstheoretischen. In einer aristotelischen (oder begriffsrealistischen) Perspektive können wir sagen, dass jedes Individuum an derselben Gattungssessenz teilnimmt. Wenn wir in diesem Sinne die Frage nach dem moralischen Status eines Individuums mit dem der Gattungssessenz verbinden, können wir auch sagen, dass alle Individuen einer Gattung grundsätzlich denselben moralischen Status besitzen. Alle Individuen einer Gattung haben grundsätzlich dieselbe Möglichkeit qua Gattungswesen, dasselbe gattungsspezifische *Telos*. Einige Individuen sind jedoch, leider, faktisch behindert; sie können diese Möglichkeiten nicht verwirklichen. Diese Behinderung reduziert aber nicht ihren grundsätzlichen normativen Status – weil sie ihrer Gattung angehören.

Lässt sich aber eine solche aristotelische, essenzbasierte Grundauffassung heute noch verteidigen, zum Beispiel gegenüber einer darwinistischen Entwicklungstheorie? Meines Erachtens ist eine essenzbezogene Gattungsauffassung als normatives Prinzip ernst zu nehmen. Wenn man die Intuition hat, dass alle Menschen denselben grundlegenden Wert besitzen, dann ist es naheliegend, die Frage zu stellen, ob wir diesen gemeinsamen Wert als gattungsbezogen oder als eigenschaftsbezogen auffassen dürfen.<sup>25</sup>

Noch ein Punkt, der sich auf die Frage der normativen Bedeutung von Gattungseigenschaften bezieht: In einer entwicklungstheoretischen Perspektive wird die *Zufälligkeit* existierender Gattungen, auch die des Menschen, häufig diskutiert. Hier gibt es Fürsprecher für *Kontingenzen*.

25 Die Transzentalpragmatik denkt grundsätzlich anders als die Entwicklungstheorie; sie reflektiert von einem Hier und Jetzt aus: Wir, die denkend hier und jetzt sind, unter anderem mit unseren verletzbaren und sterblichen Körpern, sind der Ausgangspunkt. Diese selbstbezügliche Reflexion, und auch die grundlegende Sozialisierung durch *role taking*, haben das Hier und Jetzt als ihren Ausgangspunkt. Insoweit ist ihre Gedankenrichtung anders als die der Entwicklungstheorie; es wird pragmatisch selbstbezüglich gedacht, vom Hier und Jetzt, vom »höchsten Punkt« aus. Doch gerade mit Bezug auf das *role taking* gibt es Ähnlichkeiten und Verwandtschaften zwischen dem entwicklungstheoretischen Denken und der Transzentalpragmatik bzw. Diskursethik. Auf diesem Punkt, via »Einstellungübernahme«, »taking the attitude of the other«, verweist Habermas (in: *Theorie des kommunikativen Handelns*, II, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 21) auf Georg Herbert Mead, der diese Begriffe entwicklungstheoretisch entfaltet hat. Dazu Habermas (ebd., S. 24): »Dabei sind diejenigen Interaktionsteilnehmer im Vorteil, die lernen, nicht nur die Gesten eines anderen im Lichte der eigenen instinktiv verankerten Reaktionen zu deuten, sondern schon die Bedeutung der eigenen Gesten im Lichte der zu erwartenden Reaktionen des anderen zu verstehen.«

Die Entwicklung könnte anders gewesen sein, die Gegenwart könnte anders sein. Es könnte zum Beispiel so sein, dass die Neandertaler noch mit uns leben würden. Dann folgt die normative Frage: Wenn es so wäre, würden dann solche alternativen Sachverhalte unsere normativen Auffassungen des Menschseins beeinflussen?

## Naturwüchsige Menschen versus *Transhumans*

Mit der Entwicklung der Biotechnologie öffnet sich die Möglichkeit neuer »Kontingenzen«, nämlich die Möglichkeit, durch technologische und biotechnologische Fortschritte *radikale Änderungen des biologischen Menschseins* zu fördern. Vieles was früher als *science fiction* galt, ist heute schon verwirklicht, und zukünftig werden wir wahrscheinlich, wegen der technologischen Entwicklung, noch mehr verändern können.

Vor diesem Hintergrund sind verschiedene Versionen eines technologieoptimistischen »Transhumanismus« laut geworden, demzufolge die menschlichen Lebensbedingungen zukünftig durch die technologische und biotechnologische Entwicklung radikal verbessert und verändert werden können und sollten.<sup>26</sup> Es geht grundsätzlich um eine radikale Verlängerung der Lebenszeit und um ein radikal intelligenteres und in vielerlei Hinsicht perfekteres Menschsein. Solche Ideen kursieren nicht nur im Silicon Valley, sie werden auch andernorts von einflussreichen Personen aktiv vertreten und unterstützt.<sup>27</sup> Unter einigen, beispielsweise Raymond Kurzweil, der auf der einen Seite erfolgreich mit neuen Technologien arbeitet und auf der anderen Seite eine Art technologiebasierter Erlösung verspricht, findet sich sogar eine bemerkenswerte Mischung von technologischem Optimismus und quasi-religiösen Zukunftsvisionen.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Vgl. zum Beispiel die zwei Philosophen Nick Bostrom und David Pearce, die 1998 die *World Transhumanist Association* gegründet haben.

<sup>27</sup> Etwa bei den Gründern von Google, Larry Page und Sergey Brin, die die biotechnologische Gesellschaft *California Life Company* (Calico) mit dem Hauptziel, Alterungsprozesse zu bremsen und zu verhindern, gegründet haben; bei Priscilla Chan und Mark Zuckerberg, dem Gründer von Facebook, die qua Unterstützung des *Breakthrough* Preises biotechnologische Forschung für Lebensverlängerung mitfinanzieren; bei Paul Allen, Mitgründer von Microsoft, der über das *Allen Institute for Cell Science* Forschung über Alterungskrankheiten fördert; und bei Multimilliardären wie Peter Thiel und Larry Ellison, die radikale Forschungsprojekte unterstützen, die gegen Alterungsprozesse gerichtet sind.

<sup>28</sup> Schon die Titel seiner Bücher weisen darauf hin: *Transcend: Nine Steps to Living Well Forever* (2009), *Fantastic Voyage: Live Long Enough to Live*

Charakteristisch für einige dieser Technologieoptimisten, die das menschliche Leben fundamental verändern und die Lebenszeit radikal verlängern möchten (idealiter bis der Tod als eine freiwillige Wahl erscheint), ist ein relativer Mangel an sozio-politischen Begriffen – kurz gesagt an Begriffen für Macht und Konflikt und für sozio-politische Institutionen und sozialisierende Lernprozesse. Begrifflich operiert man grundsätzlich mit technologischen Herausforderungen und technologischen Lösungen.<sup>29</sup>

Doch auch unter den langelebenden und biotechnologisch fast perfekten Menschen sind Interessenkonflikte denkbar; zum Beispiel im Hinblick auf Übervölkerungsfragen – zugespitzt: wer soll die Erde verlassen, um anderswo zu leben,<sup>30</sup> und wer soll auf der Erde bleiben?

Außerdem könnten, falls einige Menschen auf dieser Weise radikal verändert werden und andere nicht, scharfe Spannungen und eine Vielzahl von Konflikten zwischen den biologisch veränderten Menschen und den Naturwüchsigen entstehen. Es gibt darüber hinaus die Möglichkeit, dass die Mächtigen in einer solchen Zukunftsgesellschaft nicht altruistisch und moralisch sind, sondern diverse »Untermenschen« (als nützliche Diener und Arbeiter) biotechnologisch erzeugen würden.<sup>31</sup>

Die Begriffe der radikalen Transhumanisten sind also grundsätzlich technologisch, aber ihren weitgehenden Visionen zufolge würde es in

*Forever* (2004), *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence* (2005). Seine utopische Vision beruht auf dem Glauben an ein dynamisches Zusammenwirken von Genetik (*to reprogram our own biology*), Nanotechnologie (*to manipulate matter at the molecular and atomic scale*) und Robotern (*to create a greater than human non-biological intelligence*). Vgl. auch *The Age of Intelligent Machines* (1990) und *The Singularity Is Near* (2005). Kurzum, es geht um höhere Intelligenz, ein ewiges und gesundes Leben, Überwindung der Sterblichkeit und Verletzbarkeit des Menschseins, Transzendenz und Erlösung hier auf Erden (bzw. auf anderen Planeten) durch Biotechnologie und artifizielle Intelligenz – ein *transhumanism* durch *human enhancement*.

- 29 Kritische Gegenargumente sind wohl bekannt: erstens die Gefahr unvorhersehbarer negativer Konsequenzen genetischer und technologischer Interventionen (etwa das Frankensteinmonster und Machtübernahme bei den Robotern) und zweitens das aktive Züchten von nützlichen »Dienern« (z.B. perfekten Soldaten) oder gefährlichen Mikroorganismen (für biologische Kriegsführung bzw. Terrorismus).
- 30 Ideen eines solchen zukünftigen Exodus werden ja unter Transhumanisten diskutiert.
- 31 Ein anderes denkbare Szenario bestünde darin, dass ein autoritäres Regime seine Gegner zwänge, unter ständiger Qual »ewig« zu existieren – eine Art Hölle auf Erden. Vgl. dazu den Theologen Atle Ottesen Søvik: »Vitenskapens Satan og helvetet« (Satan der Wissenschaft und die Hölle), *Morgenbladet*, 5. Mai 2017.

der Zukunft unterschiedlichste sozio-kulturelle, politische und institutionelle Herausforderungen geben. Doch dafür scheinen die radikalen Transhumanisten, wie der genannte Raymond Kurzweil, wenig empfindlich zu sein.

Überdies würde unter den biologisch veränderten Menschen, also in einer Gesellschaft, die überwiegend aus älteren (langelebenden) und grundsätzlich selbstversorgten Personen besteht, etwas Wichtiges für das Menschenleben, wie wir es kennen, *fehlen* – nämlich Empathie durch sozialisierendes *role taking* mit bedürftigen Mitmenschen wie auch mit Kindern.

Nun stellt sich die Frage, welche normative Bedeutung diese biotechnologischen Interventionen, sollten sie jemals durchgeführt werden, für unser Menschenbild, für die Menschenwürde hätten. Wie könnte dadurch unser Menschenbild beeinflusst werden? Das ist hier die Frage. Ich werde kurz auf die folgenden mehr oder weniger realistischen Szenarien hinweisen:

Wir haben neuerdings die Möglichkeit mit CRISPR-Methoden<sup>32</sup> in einen individuellen Körper zu intervenieren, gegen spezifische Krankheiten und zur weiteren Manipulation des Erbmaterials. Dadurch werden künftige Generationen beeinflusst und die Konsequenzen sind schwer zu übersehen. Außerdem könnten diese biotechnologischen Möglichkeiten auch, im Sinne positiver Eugenik, für die Verwirklichung eines idealen Menschenbildes benutzt werden und nicht nur zur Verhinderung von Defekten und Krankheiten.<sup>33</sup> Daneben existiert bereits die Frage des Klonens, auch von Menschen, als reales Problem; weiterhin die Frage einer möglichen Entwicklung gattungsüberschreitender

<sup>32</sup> CRISPR; Verkürzung für *Clustered regularly interspaced short palindromic repeats*.

<sup>33</sup> In dieser Hinsicht könnten sich privatrechtliche Verfahren und Marktkräfte als entscheidend erweisen. Denkbar ist zum Beispiel, dass Eltern sich wünschen könnten, qua Genmodifikation idealere Kinder zu bekommen, und dass Kinder, die sich nicht ideal genug fühlen, ihre Eltern wegen man gelnder Genmodifikation moralisch tadeln oder gar rechtlich beim Gericht verklagen könnten. Dazu kommt der Wettbewerb zwischen den Weltregionen: Würde eine Markökonomie mit einer aktiven Biologiepolitik (genetisch und pharmazeutisch) sich als konkurrenzfähiger erweisen als eine Markökonomie mit hohen Sozialkosten? Für solche Szenarien siehe Silver Lee: *Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World*, London: Phoenix 1997; revidierte Version: *How Genetic Engineering and Cloning Will Transform the American Family*, New York: Avon Books 1998. Für Argument gegen eine liberale Eugenik vgl. z.B. Jürgen Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.

Inseminationstechniken durch genetische Neutralisierung der gattungsspezifischen Abstoßungsmechanismen. Gelänge dies, würden zum Beispiel Schimpansenmütter implantierte Menschenkinder gebären können und Menschenmütter implantierte Schimpansenkinder. Außerdem wird die Weiterentwicklung der biotechnologischen Möglichkeiten einer Mischung von Organismen durch das Verschmelzen von frühen Embryonen diskutiert, wie etwa beim sogenannten chimärischen Ziegenschaf: Werden wir eines Tages sozusagen Zentauren kreieren können oder Schimpansen und Löwen mit einem genetisch gesehen menschlichen Gehirn? Wo sind hier die Grenzen des biotechnologisch Machbaren?<sup>34</sup>

Vor diesem Hintergrund dieser Szenarien dessen, was biotechnologisch machbar ist oder möglicherweise sein wird, werde ich nochmals auf den moralischen Status zukünftiger Generationen hinweisen, also auf die Frage unserer Verantwortung gegenüber Menschen, die noch nicht existieren, die wir aber durch unsere Handlungen mehr oder weniger tiefgehend werden beeinflussen können. Wir beeinflussen sie erstens durch die von uns absichtlich oder unabsichtlich veränderten ökologischen und soziokulturellen Lebensbedingungen, und zweitens durch die von uns durch Auswahl oder biotechnologische Interventionen veränderten Erbanlagen, wie gerade angedeutet.

Was sind die normativen Implikationen? Wie schon erwähnt, wenn man das Prinzip der ähnlichen Behandlung und Bewertung ähnlicher Fälle zugrunde legt und Ähnlichkeit mit normativ signifikanten faktischen Eigenschaften verbindet, dann folgt aus der Verschiedenheit beziehungsweise Gradualität *faktischer* Eigenschaften – unabhängig davon, welche Eigenschaften als »normativ signifikant« zugrunde gelegt werden – auch eine *normative* Verschiedenheit oder Gradualität.

Die Möglichkeit besteht, eine gattungsbasierte normative Auffassung des Menschseins zu verteidigen und dadurch eine gattungsspezifische Menschenwürde, unabhängig von individuellen Eigenschaften und Fähigkeiten.<sup>35</sup> Der Ausgangspunkt der Transzendentralpragmatik ist aber ein anderer: Ihre reflexive und diskursive Tätigkeit umfasst im Prinzip alle Personen (die *de facto* Menschen sind), das heißt: biologisch inkarnierte Personen. Das setzt eine Sozialisierung (ein *role taking*) mit anderen biologisch inkarnierten Personen voraus, um Person im Sinne von praktisch Mitdiskutierenden zu sein: Biologisch inkarniert und

34 Vgl. Chris Thompson Cussins: »Confessions of a Bioterrorist. Subject Position and Reproductive Technologies«, in: Ann Kaplan und Susan Squir (Hrsg.), *Playing Dolly. Technological Formations, Fantasies, and Fictions of Assisted Reproduction*, London: Rutgers University Press 1999.

35 Dazu gibt es theologische und soziologische Überlegungen, die nicht mit individuellen Eigenschaften operieren.

zugleich vernünftig genug, um Diskussionen irgendwie folgen zu können, und fehlbar und beschränkt in ihrer Perspektive, um von anderen lernen zu können und der Einsichten anderer zu bedürfen. Weil nicht alle Betroffene Mitdiskutierende in diesem Sinne sein können, und weil viele von ihnen grundsätzlich nur *moral subjects* sind und sein können, bietet sich eine graduell praktizierte advokatorische Vertretung an. Die paradigmatisch partizipatorische Grundauffassung der Diskursethik muss in diesem Sinne modifiziert und ergänzt werden – tentativ durch inhaltliche Argumente und Entscheidungen.

In welchem Sinne gibt es dann, aus pragmatischen Selbstbezüglichkeitsgründen, eine Verpflichtung gegenüber zukünftigen Menschen? Natürlich können zukünftige Personen nicht in unsere Diskussionen als Teilnehmer einbezogen werden. Eine Verpflichtung zu einer diskursiven Einbeziehung kann es hier nicht geben. Doch zukünftige Menschen wie auch andere zukünftige *moral subjects* sind von uns auf verschiedene Weise *betroffen*, in diesem Sinne gibt es Pflichten zur diskursiv aufgeklärten *advokatorischen Vertretung*.<sup>36</sup>

## Roboter, *Role taking* und Empathie für verletzbares Leben

Im Folgenden ein Gedankenexperiment, das ein bisschen nach *science fiction* klingen mag, tatsächlich aber werden solche Gedanken schon als technologische Möglichkeiten diskutiert:<sup>37</sup> Man stelle sich Gesprächspartner und Mit-Akteure vor, die keinen biologischen, sondern einen mechanischen Körper haben – etwa Roboter mit Computergehirnen und *artificial intelligence*.

Ich denke hier idealtypisch, und gehe deshalb nicht auf die Frage einer graduellen Biologisierung der Roboter ein, wie sie zum Beispiel in einigen bekannten Filmen dargestellt ist.<sup>38</sup>

Dann ergibt sich die Frage: Sollten sie als Mitdiskutierende einbezogen werden?<sup>39</sup> Wir vermuten, dass sie logisch richtig schließen und

<sup>36</sup> Unter anderem findet sich hier die vertrackte normative Frage der marktbasierteren Diskontierung, nicht nur innerhalb einer Generation bzw. innerhalb eines individuellen Lebens, sondern *über Generationen hinweg*.

<sup>37</sup> Raymond Kurzweil wurde bereits erwähnt. Früher schrieben dazu u. a. Donna Haraway: »A Manifesto for Cyborgs«, in: dies., *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, London: Routledge 1991, und Andrew Pickering: *The Mangle of Practice*, Chicago: Chicago University Press 1995.

<sup>38</sup> Gemeint sind Filme mit menschenähnlichen Robotern und genetisch hergestellten »Replika«, etwa *Blade Runner* (1982) und *Ex machina* (2015).

<sup>39</sup> Vgl. »dialogführende« Computer, die ab und zu therapeutisch fungieren!

damit überwältigende Mengen von Daten korrekt behandeln können und dass sie ähnliche Fälle ähnlich berücksichtigen werden. In diesem bestimmten Sinne könnten wir sagen (*for the sake of the argument*), dass sie eine Fähigkeit für *theoretische* Diskussionen besitzen. (Ich sehe jetzt von der Frage ab, ob ihnen Intentionalität oder sogar Bewusstsein zugeschrieben werden kann oder ob sie als Handelnde angesehen werden können.)

Darauf die nächste Frage: Ist es auch möglich, sie als gleichberechtigte Partner in *praktischen* Diskussionen anzusehen? Zur Antwort: Praktische Diskussionen fordern unter anderem eine Fähigkeit für *role taking*, Rollenwechsel,<sup>40</sup> wodurch sich gegenseitige Solidarität und Empathie entwickeln können.<sup>41</sup> Ohne einen biologischen Körper hat man aber keine Erfahrungen, die direkt oder indirekt mit unserem biologischen Leben zusammenhängen, das heißt alles was mit Geburt, biologischer Verletzbarkeit und Tod, mit Kindheit, Jugend und Alter, mit Sexualität und Reproduktion verbunden ist sowie mit körperbasierten, sozialisierenden Lernprozessen mit anderen Menschen mit (unter anderem) Gesichtern, Händen und Augen. Wie wäre *role taking* möglich ohne diese Erfahrungen, das heißt ohne einen biologischen Körper?<sup>42</sup> Zugespitzt gesagt: Mitdiskutierende in praktischen Diskussionen können nur die sein, die einen biologischen Körper haben. Biologisches Leben ist eine notwendige Bedingung für eine Einbeziehung in praktische Diskussionen. Nicht nur ein biologischer Körper beziehungsweise ein biologisches Leben ist erforderlich, sondern ein Körper, der in entscheidender Hinsicht den unsrigen ähnlich ist. Dieser Punkt mag implikationsreich sein.<sup>43</sup>

- 40 Zur Diskussion über Rollenwechsel (*role taking*) siehe Gunnar Skirbekk: *Praxeologie der Moderne. Universalität und Kontextualität der diskursiven Vernunft*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002, S.170–172.
- 41 Wie wäre es auch sonst möglich, eine Sprache zu lernen und eine soziale Identität zu entwickeln – was schließlich auch für eine theoretische Diskussion erforderlich ist? Diese Problematik kann hier nicht weiterverfolgt werden.
- 42 Wir sehen uns auch mit einer unangenehmen, zur Zeit noch hypothetischen Frage konfrontiert: Inwieweit würden wir Menschen, mit unseren naturwüchsigen und »unvollkommenen« Körpern (und Gehirnen), dennoch ein zureichend tiefgehendes *role taking* gegenüber Menschen mit genmodifizierten und viel vollkommeneren Körpern (und Gehirnen) leisten können, zuerst hypothetisch zukünftigen Generationen gegenüber und dann möglicherweise gegenüber gegenwärtig lebenden Menschen, die ein radikal »vollkommenes« Leben führen?
- 43 In diesem Sinne könnten wir sagen, dass diese Körperlichkeit und die damit verbundene Sozialisierung sich als eine Bedingung der Möglichkeit der Diskursethik ergeben.

## Menschenwürde versus Roboter und *Transhumans*

Wenn man mit individuellen, aktuellen und normativ signifikanten Eigenschaften anfängt, scheint eine normative Gradualität schwer zu vermeiden.<sup>44</sup> Diese Ansicht impliziert eine Erweiterung der moralischen Welt, über die Grenzen der Menschengattung hinaus. Repräsentiert diese Ansicht eine Schwächung des Prinzips Menschenwürde? Aus Sicht der Anthropozentristen vielleicht; aus Sicht eines Gradualisten kaum. Und vergessen wir nicht was in der Praxis schon häufig getan wird, zum Beispiel in der biomedizinischen Profession: In vielen Fällen wird eine normative Gradualität zugrunde gelegt, um nicht zur Untätigkeit verdammt zu sein.<sup>45</sup> Mit einem solchen *praxisbezogenen ethischen Gradualismus* leben wir schon seit langem.

Um den *Kontrast* zu Transhumanismus-Ideen nicht zu verlieren, verweise ich nochmals darauf, dass nur (mehr oder weniger) vernünftige Personen an praktischen Diskussionen teilnehmen können und dass diese Personen qua ihrer Körperlichkeit verletzbar sind und ihre soziale Identität (und dabei ihre soziale Verletzbarkeit) durch Sozialisierung und *role taking* mit anderen biologisch verkörperten Personen erreicht haben. Roboter, »Personen« mit mechanischen Körpern, sind dazu nicht in der Lage.<sup>46</sup> Und die erforderlichen Bio-Körper müssen grundsätzlich wie der menschliche Körper aussehen und funktionieren. Wie weit dies erforderlich ist, ist weitgehend eine empirische Frage – aber normalerweise sind Personen mit Händen und Augen, Ohren, Haut und Gesichtern erforderlich. Einige Mängel können kompensiert werden. Aber grundsätzlich ist dieser körperliche Habitus, mit seiner Verletzbarkeit und Sterblichkeit, eine Bedingung der Möglichkeit für *role taking* und Sozialisierung und dabei für menschliche Identität, Solidarität und Sprachlichkeit. Zugespitzt formuliert: Wenn wir Marsbewohner normativ als »uns gleich« vorstellen, müssten sie »uns ähnlich« sein, nicht nur intellektuell, sondern in gewisser Hinsicht auch körperlich.

Kurzum: »Seele ohne Körper taugt nicht« (wegen des Fehlens von *role taking*, Sozialisierung und biokörperlicher Verletzbarkeit). »Seele

44 Dies gilt auch für die Transzentalpragmatik. Wenn man mit einem eszenbezogenen Gattungsbegriff anfängt, kann man eine solche Gradualität überwinden, aber nur mit der Hilfe einer philosophischen Argumentation, die nicht die der Transzentalpragmatik ist, sondern gattungsbezogen bzw. theologisch.

45 Zum Beispiel bei Abwägungen über die Verwendung von knappen Ressourcen für terminale Patienten.

46 Es gibt Filme, die mit der Möglichkeit einer Verliebtheit bzw. Liebe zwischen einem Menschen und einem Roboter (verschiedenen Geschlechts) spielen; man muss aber bedenken, welche Voraussetzungen erforderlich sind, um so etwas wirklich denken zu können.

mit mechanischem Körper« – etwa Roboter mit *artificial intelligence* – taugt auch nicht (und zwar aus ähnlichen Gründen). »Seele mit einem Biokörper« ist notwendig, aber nicht zureichend. Zum Beispiel würde ein genetisches menschliches Gehirn in einem Löwenkörper erhebliche Schwierigkeiten für ein identitätskonstituierendes *role taking* und eine gegenseitige Sozialisierung stellen. Wie Ludwig Wittgenstein sagt: »Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen«.<sup>47</sup>

*Role taking* erzeugt Reziprozität, Gegenseitigkeit, indem die Perspektive des Anderen angenommen und angeeignet wird. Natürlich gibt es hier mannigfaltige Unterschiede und Herausforderungen in dem Sinne, dass Mann und Frau, Alt und Jung in vieler Hinsicht unterschiedliche Biokörper haben.<sup>48</sup> Doch der allgemeine Punkt bleibt meines Erachtens bestehen – grob gesagt: Ohne menschenähnliche Biokörper, mit den damit verbundenen grundlegenden Erfahrungen, geht es nicht!

Tentativ möchte ich deshalb diese Reflexionen so zusammenfassen: Eine durch *role taking* vermittelte identitätskonstituierende Sozialisierung fordert grundsätzlich einen dem menschlichen Körper vergleichbaren Biokörper.

Die unvermeidliche biokörperliche Inkarnation aller Personen scheint eine gewisse Exklusivität des Menschseins zu implizieren. Eine Explikation der Idee der inkarnierten Person ist in diesem Sinne schon eine Verteidigung der Menschenwürde, vielleicht sogar eine konkretere als jene, die man unter Philosophen zunächst im Sinn hat. Aber dieser »verkörperte« Menschenbegriff liegt wahrscheinlich einer alltäglichen Intuition ganz nahe.

Gegenwärtig ist auf der einen Seite die Zukunft menschlichen Lebens gefährdet durch Bedrohungen technologisch ermöglichter Zerstörungen,<sup>49</sup> auf der anderen Seite gibt es Möglichkeiten technologiebezogener Verbesserungen unserer verletzbaren Lebensschicksale. Wir werden gesünder und leben länger. In vielerlei Hinsicht sind solche Verbesserungen als positiv und wünschenswert anzusehen.

Aber in welchem Ausmaß? Denn wie schon erwähnt, einige Transhumanisten sehen in den letzteren Möglichkeiten sogar eine Grundlage für ständig neue, qualitative Verbesserungen des menschlichen Lebens bis zur *Vollkommenheit*. Durch Technologie und Biotechnologie, Chemie und Psychopharmaka können wir intelligenter und stärker werden, bis

47 Vgl. Wittgenstein: *Schriften I. Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969, S. 536.

48 Entsprechendes gilt für sozio-kulturelle Unterschiede.

49 Wie z.B. biologische Kriegsführung mit der Anwendung von CRISPR-Technologien.

zum verwirklichten Supermenschen,<sup>50</sup> der fast unverletzbar und krisenfrei ein langes und gesundes Leben lächelnd durchlebt bis zu einem späten, angepassten und entspannten Tod.<sup>51</sup> Doch inwiefern ist dies unbedingt eine wünschenswerte Utopie?

Wir aktuell lebenden, verletzbaren und durch Krisen geformten Menschen, wie sollten wir mit solchen neuerschaffenen, fast unverletzbaren und krisenlosen Supermenschen umgehen? Was hätten wir mit ihnen gemeinsam? Sicher, einen menschenähnlichen Körper. Aber trotzdem wären diese Supermenschen fast als biokörperliche Roboter anzusehen. Unsere Verletzbarkeit und unsere Krisenerfahrungen, unsere Ängste und schmerzhaften Niederlagen wären für sie etwas Fremdes. Inwiefern könnten wir mit ihnen ein genuines *role taking* erleben? Und auf welche Art wünschen wir mit solchen glatten Supermenschen umzugehen? Wie könnten wir mit ihnen tiefere Gespräche über das Leben führen? Wie könnten wir mit ihnen in unserer Verletzbarkeit verzweifeln und bei ihnen Trost suchen? Noch schärfer gefragt: Wünschen wir selber wirklich, solche Supermenschen zu sein? Oder wäre diese Utopie, wenn sie zu Ende gedacht wird, etwas nicht Wünschenswertes?

Wie kann auf solche Fragen eine wohlbegündete und allgemeingültige Antwort gegeben werden? Gehen wir von einer Auffassung der Menschenwürde aus, die vermutlich von vielen jetzt lebenden, verletzbaren und verkörperten Menschen geteilt wird – nämlich die Ansicht, dass die Menschenwürde irgendwie mit unserer jetzigen, verletzbaren Lebensform, mit gegenseitiger mitleid- und empathieerzeugender Sozialisierung verbunden ist – dann dürften wir dieser scheinbaren Utopie des Supermenschen gegenüber eher skeptisch oder sogar ablehnend eingestellt sein. Schärfer gesagt: Wir wünschen sie, letzten Endes, wohl eigentlich nicht.

Die Transzentalpragmatik denkt grundsätzlich vom Hier und Jetzt im Dialog. Unsere Auffassung der Menschenwürde wird auch vom Hier und Jetzt bestimmt. In beiden Fällen liegt ein situiertes Denken vor. Daraus folgt eine Zukunftsorientierung, die der von Hans Jonas in entscheidender Hinsicht ähnlich ist:<sup>52</sup> Menschenwürdiges Leben sollte für die Zukunft verteidigt werden, zweifelhafte Utopien nicht.

Ein menschenwürdiges Leben ist in menschenähnlicher Weise verkörpert und verletzbar; es ist kein robotherhafter Supermensch, keine

<sup>50</sup> Bei Raymond Kurzweil *Singularity* genannt. Diese tritt ein, wenn unsere intellektuellen Fähigkeiten exponentiell steigen werden.

<sup>51</sup> Dank der Technologie, einschließlich der Pharmazie, würden diese Menschen grundsätzlich autark und narzistisch, selbstversorgt und selbstgenügsam weiter fortleben können.

<sup>52</sup> Vgl. Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main: Insel Verlag 1979, S. 36: »Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden«.

*Singularity*.<sup>53</sup> In unserer verkörperten Verletzbarkeit sind wir dann auch mit anderen verkörperten Lebewesen vereint, nicht nur weil wir die ökologische Umwelt gemeinsam teilen, sondern auch weil wir mit ihnen in verschiedener Weise zur Identifikation und zum *role taking* fähig sind.

Diese Lebensformen zu schützen und zu pflegen, darin besteht die grundlegende Mitverantwortung für die Zukunft, die zugleich eine Verteidigung einer verkörperten Menschenwürde umfasst.

## Post Scriptum

Einbeziehung des Anderen? Ja, erstens als eine Einbeziehung anderer biologisch verkörperter, menschenähnlich verkörperter Personen; zweitens als eine graduelle Einbeziehung aller Menschen, die nicht im strikten Sinne Personen sind; und zudem eine graduelle Einbeziehung aller Lebewesen, die in einem moralisch signifikanten Sinne betroffen sind oder sein können; letztlich als solidarische Sorge für verletzbares Leben schlichthin.

Diese Schlussfolgerung bedeutet nicht eine Verringerung der Menschenwürde und damit eine Reduktion des Ethikbereichs. Im Gegenteil, sie bedeutet sowohl eine Würdigung kommunikationsfähiger, biokörperlicher Personen als auch eine würdigende Einbeziehung empfindungsfähiger Menschen und darüber hinaus eine graduelle Einbeziehung anderer empfindungsfähiger Lebewesen in das Reich der »moralischen Subjekte« – alles in allem, eine *Erweiterung* des moralischen Universums.<sup>54</sup>

53 Siehe die Homepage Raymond Kurzweil, dort heißt es: »The singularity is an era in which our intelligence will become increasingly nonbiological and trillions of times more powerful than it is today – the dawning of a new civilization that will enable us to transcend our biological limitations and amplify our creativity« ([www.singularity.com](http://www.singularity.com), abgerufen am 17.10.2017). Vergleiche auch die *Singularity University* ([www.su.org](http://www.su.org), abgerufen am 17.10.2017).

54 Diese Schlussfolgerung hat normative Implikationen, nicht nur für unser persönliches Leben, sondern auch für unsere rechtlichen und sozialen Institutionen: Wie sollten alle diese Fälle in diese Institutionen ernsthaft einbezogen und dort fair vertreten werden?

# »Die Gedanken sind frei ...«

## Eine voraussetzungsanalytische Begründung des rechtlichen Schutzes der Meinungsfreiheit<sup>1</sup>

### Historische Vorbemerkungen

Die Geschichte der westlichen Welt kennt wenigstens drei klassische und entscheidende Rechtsfälle über Meinungsfreiheit. Oder besser: über Äußerungsfreiheit – *freedom of expression*. Denn rechtlich geht es in liberalen Rechtsstaaten um Äußerungen, nicht um Meinungen. Um den Punkt zu verdeutlichen, erinnere ich an traditionalistische Versionen des Islams: Als Muslim darf man *meinen*, dass Allah nicht existiert; man darf es aber nicht öffentlich sagen oder schreiben, *nicht äußern* – dafür gibt es in einigen Ländern sogar die Todesstrafe.<sup>2</sup>

Der erste Fall ist der Prozess gegen Sokrates in Athen, vermutlich im Jahre 399 v. Chr. Den Quellen zufolge wurde Sokrates vor allem wegen seiner Reden verurteilt, nicht wegen seiner Taten.

Der zweite Fall ist der Prozess gegen Jesus von Nazareth, den Quellen zufolge im Jahr 33 nach seinem Geburt. Auch hier besagen die Quellen, dass Jesus in dem entscheidenden Punkt wegen seiner Worte verurteilt wurde, nicht wegen seiner Taten. »Bist du der König der Juden?« (Joh. 18,33); »Bist du der Messias, ...?« (Luk. 22,67); »Bist du also der Sohn Gottes?« (ebd. 70). Pilatus sagte: »Ich finde keine Schuld an ihm« (Joh. 19,6), und über dem Kreuz ließ er die Inschrift anbringen: »Jesus von Nazareth, König der Juden« (ebd. 19).

Der dritte Rechtsfall ist der Prozess gegen Galileo Galilei am 22. Juni 1633. Diesmal ging es um neue naturwissenschaftliche Theorien. In gewisser Weise ist es weniger wichtig, ob Galilei in allen Einzelheiten recht

- 1 Diese Fragen sind von mir mehrmals diskutiert worden, unter anderem in Gunnar Skirbekk: *Vit og vitskap*. Bergen: Fagbokforlaget 1998, als ich von der Regierung zum Mitglied der öffentlichen Kommission für die Revision des Norwegischen Grundgesetzes § 100 über Meinungsfreiheit (1996–1999) ernannt wurde. Die vorliegende erste Version dieses Autzatzes wurde von Jochen Pöhlandt aus Norwegisch übersetzt.
- 2 Zum Beispiel konnte die BBC am 12. Juni 2017 mitteilen, dass ein pakistischer Staatsbürger, Taimoor Raza, wegen angeblich blasphemischer Äußerungen auf Facebook von einem pakistanischen Gerichtshof zum Tode verurteilt worden ist: »Facebook blasphemer given death penalty« (<http://www.bbc.com/news/technology-40246754>, abgerufen am 17.10.2017); »Pakistan asks Facebook to help fight blasphemy« (<http://www.bbc.com/news/world-asia-39300270>, abgerufen am 17.10.2017)

hatte. Entscheidend ist das Prinzip freier Forschung. Sie muss sich der Auseinandersetzung stellen und *setzt* daher Meinungsfreiheit *voraus*.

Der Dreißigjährige Krieg, der zur gleichen Zeit wütete, leitete im Verhältnis von Religion und Politik einen Differenzierungsprozess ein, in dessen Folge es allmählich möglich wurde, ein verbindendes juristisch-politisches System mit einer Vielfalt religiöser Auffassungen zu vereinen. In ähnlicher Weise ist der Prozess gegen Galilei Vorboten eines Differenzierungsprozesses im Verhältnis von theologischen und politischen Machthabern und eines öffentlichen Raums für freien Meinungsaustausch.

Die Philosophie der Aufklärung machte gegen Unwissenheit und überkommene Auffassungen den Anspruch auf freie wissenschaftliche Forschung geltend. Der freie Meinungsaustausch im öffentlichen Raum wird im Laufe des 18. Jahrhunderts ausgeweitet. Galt er zunächst wissenschaftlichen und philosophischen Fragen, bezog er nach und nach auch politische Streitfragen ein: Alle Themen von öffentlichem Interesse sollen im öffentlichen Raum in freiem und aufgeklärtem Meinungsaustausch erörtert werden können.

## Meinungsfreiheit als notwendige Bedingung

Dies weist voraus auf eine moderne Sicht der Meinungsfreiheit als einer notwendigen Bedingung für freien und offenen Meinungsaustausch über Fragen von allgemeinem Interesse, geführt von aufgeklärten Personen im öffentlichen Raum.

Hier ist die Rede von Diskussionen verschiedener Art, mit unterschiedlichen Anforderungen an die Kompetenz der Teilnehmenden und mit ungleichen Erwartungen an die möglichen Ergebnisse. (i) Wissenschaftliche Debatten setzen in der Regel spezifische Kompetenzen der Teilnehmenden voraus, und zugleich führen sie, im Verein mit guter, sachbezogener Forschung, zu irgendeiner wohl begründeten Antwort, in Gestalt besserer Erkenntnisse. (ii) Erkenntnistheoretische und moralphilosophische Debatten können aufklären, genauere Grenzen markieren, zumindest bewirken, dass weniger haltbare Auffassungen sich der Kritik stellen müssen. (iii) Gleiches gilt für Diskussionen über religiöse und kulturelle Themen, aber hier ist die Erwartung geringer, sie könnten zu allgemeingültigen Antworten führen. (iv) Politische und rechtstheoretische Diskussionen wecken vielleicht die Erwartung, die auf freien und offenen Meinungsstreit begründete Klärung und Aufklärung werde bei dem einzelnen Bürger auf einen Lern- und Bildungsprozess und allgemein auf eine Hebung des Niveaus der Debatten hinauslaufen. Damit würden die anstehenden politischen und rechtlichen Beschlüsse hoffentlich so gut fundiert und verlässlich wie nur möglich.

Vor diesem Hintergrund können wir versuchsweise einen *normativen Begriff von Meinungsfreiheit* formulieren, der sowohl *historisch verortet* als auch *theoretisch reflektiert* ist. Dabei gehe ich von einer aktualisierten Deutung des Grundverständnisses von Meinungsfreiheit aus, das seinen Ursprung in der Aufklärung hat. Im Einklang mit einer heute allgemein anerkannten Auffassung möchte ich drei Elemente eines solchen normativen Begriffs von Meinungsfreiheit hervorheben: (A) *persönliche Autonomie*, durch die freie Meinungsbildung des Individuums, (B) *gemeinsames Suchen nach einem besseren Verständnis öffentlicher Fragen* und (C) ein Begriff von *deliberativer Demokratie*.

In verkürzter Formulierung können wir auch von *mündiger Person*, *Suche nach Wahrheit* und *deliberativer Demokratie* sprechen. Diese Termini sind vieldeutig und müssen daher näher erläutert werden. Vorweg ist es wichtig zu betonen, dass die drei Begriffe eng zusammenhängen und somit ein Ganzes ausmachen.

#### (A) *Mündige Person*

Wenn ich hier von *persönlicher Autonomie*, einer *mündigen Person* spreche, habe ich kein idealisiertes Bild autonomer Personen vor Augen, auch kein idealisiertes Bild eines vorpolitischen Individuums mit vorpolitischen Rechten. Vielmehr denke ich an eine nüchterne Vorstellung von Personen, die zureichend vernünftig und zugleich fehlbar sind.

Die Rede ist von Personen, die *imstande sind*, an öffentlichen Auseinandersetzungen teilzunehmen. Das bedeutet, dass nicht alle Menschen Personen in diesem Sinne sind. Kleinkinder zum Beispiel sind es nicht. Andere müssen für sie das Wort führen. Aber auch diejenigen, die in dem bezeichneten Sinne als mündige Menschen auftreten können, tun das nicht in allen Zusammenhängen. Wir bekleiden verschiedene Rollen, zwischen denen wir hin- und herwechseln. Nicht immer treten wir als seriöse Diskutanten auf, die in öffentlichen Arenen über Dinge von öffentlichem Interesse diskutieren. Oft beschäftigen wir uns mit ganz anderen Dingen. So äußern wir uns oft als Privatpersonen, oft auch zu öffentlich irrelevanten Angelegenheiten, und nicht selten geschieht das in Form von Gerede, das in seriösen Diskussionen nichts zu suchen hat. Darum soll hier von Personen gesprochen werden, die *imstande sind*, an öffentlichen Auseinandersetzungen teilzunehmen, *wenn* sie in dieser Rolle auftreten.

Da sie diskursiv kompetent sind, können diese mündigen Personen als vernünftig bezeichnet werden. Aber sie sind zugleich *fehlbar*. Gerade weil solche mündigen Personen ebenso vernünftig wie fehlbar sind, ist der auf Meinungsfreiheit gegründete öffentliche Meinungsaustausch so wichtig: Wir sind fallibel, sehen (sozusagen) »Stück für Stück«, und

müssen uns daher Gegenargumenten und alternativen Perspektiven aussetzen.

»There is the greatest difference between presuming an opinion to be true because, with every opportunity for contesting it, it has not been refuted, and assuming its truth for the purpose of not permitting its refutation. Complete liberty of contradicting and disproving our opinion is the very condition which justifies us in assuming its truth for purposes of action; and on no other terms can a being with human faculties have any rational assurance of being right.«<sup>3</sup>

Entscheidend ist: Für eine solche fehlbare und vernünftige Person ist Meinungsfreiheit unerlässlich. Das ist ein wichtiges Element einer Begründung der Meinungsfreiheit.

### *(B) Suche nach Wahrheit*

Wenn ich von Meinungsfreiheit in Verbindung mit *gemeinsamer Suche nach besserem Verständnis öffentlicher Fragen* spreche, stützen ich mich unter anderem auf die Argumentation John Stuart Mills: Will man wissen, ob ein Standpunkt, den man für wohlbegündet hält, wirklich wohlbegündet ist, muss man die Gegenargumente kennen. Als ebenso vernünftige wie fehlbare Personen, die sich in komplizierten Dingen zurechtzufinden suchen, haben wir keinen anderen Weg als den freien und offenen Meinungsaustausch, bei dem Standpunkte sich gegeneinander bewähren müssen und Forschungsergebnisse bei Bedarf eingebracht werden. Die Meinungsfreiheit ist hier nicht nur ein Gut, ein Wert neben anderen Werten, sondern eine Voraussetzung, ohne die wir nicht zu vernünftigen Auffassungen gelangen können. Für uns, die wir in einer modernen Gesellschaft in der Lage sein wollen, zu unterscheiden zwischen mehr oder weniger haltbaren und unhaltbaren Auffassungen zu komplizierten Fragen, ist die Meinungsfreiheit eine *unerlässliche Bedingung*.

Wenn die Meinungsfreiheit in dieser Weise ihr Fundament in dem Begriff des gemeinsamen Suchens nach besseren Standpunkten hat, so ist dies nicht nur ein klassisches Argument wie bei John Stuart Mill, sondern auch ein *starkes* Argument. Seine Stärke liegt in zwei Aspekten: Zum einen im (negativen) *Selbstbezug*, der entsteht, wenn man die Notwendigkeit der Kenntnis von Gegenargumenten zu bestreiten sucht, und zum anderen darin, dass diese Art fehlbarer Wahrheitssuche offenbar ein grundlegendes Merkmal *moderner wissenschaftsbasierter*

3 John Stuart Mill, *On Liberty*, Chapter II, Of the Liberty of Thought and Discussion, 1859.

Gesellschaften ist. (Das erste ist ein transzendentalpragmatischer Punkt, das zweite ein wissenschaftstheoretischer und modernitätstheoretischer Punkt.)

Gerade indem wir voraussetzen, dass wir fehlbar sind, müssen wir auf die anderen hören und uns ihren Argumenten und Betrachtungsweisen öffnen – um uns eigene Auffassungen zutrauen zu können. In dem Sinne ist es erforderlich, gute Argumente vorzubringen und sich an die besten Argumente zu halten. Aber damit dies geschehen kann, müssen alle sich frei äußern können. Meinungsfreiheit ist Bedingung – notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung; andere Voraussetzungen kommen dazu; wenn das nicht der Fall ist, können Diskussionen scheitern.

Zum Beispiel setzen Diskussionen dieser Art außerdem voraus, dass die Personen sich gegenseitig als vernünftig und fehlbar anerkennen. Hier haben wir eine moralische Norm: Dass man einander (in diesem Sinne) als ebenbürtig anerkennt, ist eine unerlässliche Voraussetzung solcher Diskussionen.

Der entscheidende Punkt ist also: Für eine solche gemeinsame Suche nach besseren Standpunkten zu Fragen von öffentlicher Bedeutung ist Meinungsfreiheit unbedingt notwendig. Ihre Verletzung heißt, diese Art argumentativen Suchens zu untergraben. Das ist ein wichtiges Element einer Begründung der Meinungsfreiheit in modernen wissenschaftsbasierten Gesellschaften, die von einer solchen fehlbaren Suche nach Wahrheit abhängig sind.

### (C) *Deliberative Demokratie*

Wenn ich hier von *deliberativer Demokratie* spreche, denke ich an eine moderne repräsentative Demokratie, die auf Abstimmungen und Mehrheitsbeschlüssen beruht und zudem darauf, dass Fragen von öffentlichem Interesse in freier und aufgeklärter Weise im öffentlichen Raum diskutiert werden. Alle gut funktionierenden Demokratien haben die Schulpflicht. Das ist nicht zufällig. Mündige Staatsbürger in modernen Demokratien dürften hinreichend aufgeklärt sein.

Im Begriff einer deliberativen Demokratie sind daher die Vorstellung von vernünftig-fehlbaren Personen und der Begriff des gemeinsamen Suchens nach besseren Standpunkten zu öffentlichen Fragen enthalten. Damit bilden die drei Begriffe eine Ganzheit: vernünftig-fehlbare Personen bei gemeinsamer Suche in Form freier und aufgeklärter Diskussion und Meinungsbildung, vor allem zu solchen allgemeinen Themen, die politisch relevant sind. Dabei ist Meinungsfreiheit offenkundig unverzichtbar. Wenn wir eine solche demokratische politische Kultur haben wollen, müssen wir auf Meinungsfreiheit bestehen. Meinungsfreiheit ist so eine (notwendige, aber keine hinreichende) *Bedingung*

der Demokratie, die selbst nicht zum Abstimmungsgegenstand in der Demokratie werden darf. So gesehen ist Meinungsfreiheit ein normatives Prinzip rechtsstaatlicher Natur. Es setzt dem Grenzen, worüber wir sinnvoll abstimmen können in einer modernen Demokratie, die aus falliblen Staatsbürgern besteht, die nach bestem Vermögen zu komplizierten öffentlichen Fragen Stellung nehmen wollen.

Der entscheidende Punkt ist also: Für ein solches politisches System ist Meinungsfreiheit unbedingt notwendig. Ihre Verletzung ist eine Verletzung dieser diskussionsbasierten Demokratie. Das ist ein entscheidendes Element einer Begründung der Meinungsfreiheit in modernen Gesellschaften mit deliberativer Demokratie.

Diese drei hier stichwortartig genannten, eng verwobenen Begriffe – mündige Personen, gemeinsame Suche nach besseren Standpunkten zu öffentlichen Fragen, deliberative Demokratie – stellen im Ganzen gesehen eine starke Begründung eines rechtlichen Schutzes der Meinungsfreiheit dar.

Im Kern geht es hier um diskursive Äußerungen zu öffentlichen Angelegenheiten im öffentlichen Raum. Es sind diese Äußerungen, die hier *in erster Linie* geschützt werden. Von diesem paradigmatischen Feld als Ausgangspunkt gibt es *graduelle Übergänge* zu anderen Arten von Äußerungen, Themen und Arenen. Diese Grenzen auszuloten ist in sich eine Aufgabe öffentlicher Diskussion und rechtlicher Erprobung.

Zur Klärung mag es nützlich sein, den Gegensatz zu skizzieren, das heißt diejenigen Themen, Arenen und Äußerungen zu benennen, die *nicht* in erster Linie unter diesen normativen Begriff von Äußerungen fallen, die in unserer Gesellschaft besonderen Schutzes bedürfen:

*Der private Raum.* Was man unter der Dusche zu sich selbst oder beim Essen dem Ehepartner sagt, wird im privaten Raum, nicht in der Öffentlichkeit gesagt. Selbst wenn das Thema von öffentlichem Interesse und die Form der Äußerung kommunizierend und argumentativ sein sollte, würden diese Äußerungen nicht zu dem gehören, was in erster Linie des rechtlichen Schutzes der Meinungsfreiheit in unserer Gesellschaft bedarf (In totalitären Gesellschaften wäre das anders). Solche Äußerungen müssen *schon allein deswegen* rechtlich geschützt sein, weil sie im privaten Raum getan werden, aber sie haben wenig mit den oben skizzierten paradigmatischen Fällen zu tun.

*Private Angelegenheiten.* Wenn jemand, ohne sich vor anderen Personen zu genieren, auf *Unter den Linden* ein Schild vor sich herträgt mit der Aufschrift »Ich liebe meinen Hund«, so äußert er sich im öffentlichen Raum, aber zu einer rein privaten Sache, die wohl niemanden sonst interessiert und die ohne jedes öffentliche Interesse ist. Auch solche Äußerungen bedürfen eines angemessenen rechtlichen Schutzes.

Aber sie gehören in unserem Konzept der Meinungsfreiheit nicht zu den zentralen schutzbedürftigen Äußerungsformen.

*Strategische Äußerungen.* Zunächst sind es Äußerungen deliberativer und argumentativer Natur, die nach dem hier vorgelegten Konzept rechtlichen Schutz erhalten. Strategische Äußerungen, die darauf abziehen, andere Personen zu manipulieren oder zu indoktrinieren, genießen nach diesem Konzept keinen *vorrangigen* Schutz. Aber argumentative und strategische Äußerungen lassen sich nicht immer scharf trennen; es gibt vielfältige und mehrdeutige Überschneidungen. Daher wird es praktisch oft schwierig sein zu entscheiden, wo man die Grenzen eines rechtlichen Schutzes der Meinungsfreiheit in solchen Fällen ziehen sollte.

## Grenzziehungen

### (I) Institutionen

Vorweg ist es angebracht, einige allgemeine Überlegungen zum *Verhältnis gesellschaftlicher Institutionen zueinander* zu skizzieren. In idealtypischen soziologischen Terminen könnten wir es so ausdrücken: Der von uns vorgestellte normative Begriff von Meinungsfreiheit gehört primär der *Zivilgesellschaft* an. Dagegen ist dieser Begriff der Meinungsfreiheit mit der *ökonomischen Institution* nicht eng verbunden. Das liegt daran, dass schwer zu erkennen ist, wie das Geschehen auf dem Markt und das Wirtschaftsleben allgemein Legitimität erhalten durch die drei normativen Elemente, die in die Begründung der Meinungsfreiheit integriert sind. Wirtschaftliche Handlungen werden zunächst durch Wohlfahrtsargumente legitimiert; utilitaristisch, mit Bezug auf ökonomische Verdienste. Man kann auch sagen, dass sie Legitimität gewinnen, indem sie für die wirtschaftliche Institution funktionell (oder instrumentell) notwendig oder nützlich sind. Ein nachgeordnetes Argument wird dann sein, dass wir in modernen Gesellschaften ohne eine solche Institution nicht zureckkommen können. Aber wirtschaftliche Handlungen (Äußerungen) beziehen ihre Legitimität nicht aus dem Begründungszusammenhang deliberativer demokratischer Handlungen, die aus fehlbarer gemeinsamer Wahrheitssuche und aus Bestrebungen zur Verbesserung der persönlichen Autonomie hervorgehen. Im Berufsleben jedoch, privat und öffentlich, ist der rechtliche Schutz der »Whistleblowers« eine wichtige Angelegenheit.

## (II) Äußerungstypen und Begriffe

Dieser institutionsbasierte, normative Begriff von Meinungsfreiheit soll in erster Linie nicht nur *bestimmten Institutionen* (oder Foren, Arenen), sondern auch *bestimmten Typen von Äußerungen* zugutekommen.

Natürlich könnte man die nach dem Prinzip der Meinungsfreiheit schützenswerten Äußerungen sehr weit definieren. *In der Praxis* käme man dann *gleichwohl nicht umhin*, die verschiedenen Äußerungen danach *abzustufen*, wieviel Rechtsschutz sie verdienen. Meines Erachtens ist es daher vernünftiger, von einem präziseren Begriff von Meinungsfreiheit auszugehen, der einhergeht mit öffentlichen politischen und juristischen Überlegungen und Abwägungen hinsichtlich des Maßes an rechtlicher Toleranz (und an rechtlichem Schutz), das gegenüber den vielen *anderen Äußerungen*, in anderen Foren (oder Institutionen) ausgeübt werden soll.

Es gibt hier (wie schon angedeutet) eine wichtige analytische Unterscheidung zwischen *Kommunikation* und *Manipulation*, zwischen diskursiver (wahrheitssuchender) Kommunikation und strategischer (indoktrinierender) Aktion. In der empirischen Welt sind diese Unterscheidungen graduell, aber immer noch politisch wichtig: Manipulative Äußerungen, die darauf abzielen, die Entscheidungen ihrer Mitbürger/innen zu verändern, ihre persönlichen Präferenzen und identitätsstützenden Erzählungen zu ändern – das heißt, die versuchen, deren persönliche Autonomie (und ihre aufgeklärte Suche nach der Wahrheit) zu unterminieren; solche manipulativen Äußerungen und Handlungen sind schädlich für die Meinungsfreiheit, solche strategischen Aktivitäten widersprechen den Prinzipien, die die *Begründung* der Meinungsfreiheit bilden, das heißt, sie unterminieren die deliberative Demokratie, die offene und aufgeklärte Suche nach der Wahrheit sowie die persönliche Autonomie durch offene und aufgeklärte Willensbildung.

Analytisch gibt es jedoch einen Unterschied zwischen Manipulation und öffentlichen Kampagnen, zum Beispiel Gesundheitskampagnen (zum Beispiel gegen das Rauchen oder für gesunde Nahrungsmittel), nämlich in dem Maße, dass die letzteren (öffentliche Kampagnen) explizit und offen, die ersten (Manipulationen) aber implizit und verdeckt angelegt sind, um andere Menschen, ohne ihr Wissen, zu beeinflussen und verändern. Dann mag es natürlich dazwischenliegende Fälle geben, etwa wenn öffentliche Instanzen durch verborgene psychologische Wirkungsmittel bestimmte Gruppen der Bevölkerung (sozusagen therapeutisch) »kurieren« möchten.

Es gibt auch einen analytischen Unterschied zwischen Manipulation und Erziehung (von Kindern), wie auch zwischen religiöser beziehungsweise politischer Indoktrinierung auf der einen Seite und öffentlichem und aufgeklärtem Schulunterricht auf der anderen, und zwar in dem

Maße, dass die Letzterwähnten die Mündigkeit der Kinder zu fördern beabsichtigen und die Ersterwähnte auf lebenslange Unmündigkeit anderer Menschen abzielt. In der empirischen Welt gibt es ja allerlei dazwischenliegende Fälle, was aber nicht die praktische Bedeutung dieses paradigmatischen Unterschieds untergräbt.

### *(III) Hauptbegrenzungen der Meinungsfreiheit*

Zu den klassischen *Begrenzungen* des Rechtes auf freie Meinungsäußerung gehört die Frage, wo und wie wir die Grenzen mit Bezug auf die Gefahr (A) des *politischen Chaos* beziehungsweise *fataler Instabilität*, und mit Bezug auf verschiedene Fälle (B) der *Beleidigung* (*Verletzung*, *Kränkung*) ziehen sollen.

#### *(A) Politisches Chaos*

Die Antwort auf die erste Frage sollte in jedem Fall so gut wie möglich *begründet* sein, und zwar bezüglich der Frage: Was kann die Gesellschaft hier und jetzt tolerieren? Welche und wie viele provokative Äußerungen?<sup>4</sup>

Betrachten wir kurz ein paar Beispiele:

Die offizielle chinesische Reaktion auf die Äußerungen des chinesischen Dissidenten Liu Xiaobos ist im Westen heftig kritisiert worden;<sup>5</sup> Die Unterdrückung der Meinungsfreiheit durch ein autoritäres Regime ist empörend. Aber lassen sich die Argumente für diese drastischen Maßnahmen möglicherweise rekonstruieren? Eine Vermutung: Die politische Spitze hatte Angst vor sozialer Instabilität. Allgemein gesagt, die politische Elite hatte Angst, die Kontrolle zu verlieren. Oder ging es vielleicht nicht nur um ihre Macht, sondern um die Stabilität des

- 4 Vgl. die umfassenden Diskussionen über Abwägungen von *hate speech* und *harm* (Schaden) bzw. *offense* (Beleidigung). Im Internet finden sich dazu taugliche Übersichtsaufsätze, etwa der Eintrag »Freedom of Speech« in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/freedom-speech/>) oder der Artikel »Meinungsfreiheit« im *Rechtslexikon* (<http://www.rechtslexikon.net/d/meinungsfreiheit/meinungsfreiheit.htm>, beide abgerufen am 17.10.2017).
- 5 Liu Xiaobo hat über mehrere Jahre das chinesische Regime kritisiert als er in 2008, mit vielen anderen, das »Manifest Charta 08« unterschrieb. Dafür wurde er in 2009 verhaftet und wegen angeblicher Aufforderung zur Untergrabung der Staatsmacht zu 11 Jahren Haft verurteilt. Da er im darauffolgenden Jahr mit dem Friedensnobelpreis geehrt wurde, war die Reaktion der chinesischen Regierung sehr scharf. Liu Xiaobo starb 2017 im Alter von 62 Jahren als Gefangener.

Regimes? (Man halte sich das Schicksal der Sowjetunion vor Augen. Oder die bitteren Erfahrungen der chinesischen Geschichte.) Dann die Frage: Nervosität wegen der Stabilität dieses Regimes oder der des Staates, des Reiches? Sollte eine der beiden Vermutungen stimmen, hätte dann die Partei aus ihrer Perspektive hinreichende Gründe gehabt, um die Meinungsfreiheit eines Mitbürgers zu begrenzen, und zwar mit so drastischen Maßnahmen?

Denken wir an Julian Assange (oder Edward Snowden, oder Mordechai Vanunu): Über Wikileaks hat Julian Assange 2010 zahlreiche Äußerungen des nordamerikanischen Geheimdienstes veröffentlicht. Washington hat darauf scharf reagiert. Hillary Clinton zufolge hat Assange damit nicht nur der nordamerikanischen Sicherheit auf fatale Weise geschadet, sondern auch der internationalen Gemeinschaft. Washington forderte seine Auslieferung, um Assange in den USA vor Gericht zu stellen. Es ist wie im Krieg: zuerst kommt die nationale Sicherheit und dann (wenn möglich) die internationale Kontrolle. Die Meinungsfreiheit (Äußerungsfreiheit) der Mitbürger ist nachrangig.

Es ist in diesen Fällen ein Problem, dass oft *unklar* ist, welche Folgen eine bestimmte Äußerung haben wird. Der Versuch, politisch fatale Wirkungen vorherzusagen, ist zudem problematisch, weil menschliche Handlungen und ihre Konsequenzen nie in vollem Umfang vorhersagbar sind. Wir begeben uns damit in ein zweideutiges Aktionsfeld, in dem uns Fragen wie die folgenden begegnen können: Wenn ein Israeli in Hebron ein Plakat schwenkt, auf dem der Prophet als ein Schwein abgebildet ist – inwieweit können wir dann wissen, ob diese Äußerung zur Eskalation des Konflikts beitragen und danach eventuell zu einem verschärften Kriegszustand im Nahen Osten führen wird?

Wenn westliche Politiker die Mohammed-Karikaturen als schwierig und frustrierend erlebten, lag das vielleicht nicht nur an der emotionalen Beleidigung vieler Muslime, sondern auch (oder vielleicht in erster Linie) an der Angst vor zunehmenden Konflikten und politischer Instabilität.

In der modernen »Risikogesellschaft« ist fast alles, jedenfalls *potentiell*, mit Risiken verbunden. Die Frage »Welche Äußerungen, verbale und nonverbale, könnten und sollten wir als Absicherung gegen politisches Chaos und Instabilität, aber auf Kosten der Meinungsfreiheit, verbieten?« ist eine notorisch schwierige. Meines Erachtens sollte man normalerweise grundsätzlich von einer robusten Stabilität der Gesellschaft ausgehen und nicht verfrüht mit eindimensionaler Potentialität das Recht auf Meinungsfreiheit restriktiv handhaben.<sup>6</sup>

6 Weniger dramatisch als die Gefahr des politischen Chaos, aber schlimm genug, sind die Bedrohungen von Terroristen, gerichtet u.a. gegen Verfasser, Künstler, Journalisten und Redaktionen, die ihre rechtliche Äußerungsfreiheit

## (B) Beleidigung

Äußerungen, die jemanden beleidigen, können als Fälle gelten, in denen die Meinungsfreiheit rechtlich begrenzt werden kann. Dies gilt für schwere Fälle, in denen jemand durch bestimmte Äußerungen ernsthaft beleidigt – verletzt, verwundet, gekränkt – worden ist.

In liberalen modernen Demokratien gilt dieses Abgrenzungsprinzip – »Man darf nicht andere Personen beleidigen!« – nur für lebende Personen, nicht für Tote, nicht für Theorien, nicht für Traditionen und Kulturen, nicht für Konfessionen oder Religionen. Es gilt für lebende Personen, als Verteidigung der tieferen Selbstgefühle, der Identität und Autonomie dieser Menschen.<sup>7</sup>

praktiziert haben – mit wohlbekannten Fällen wie Salman Rushdie, Theo van Gogh, Charlie Hebdo und Kurt Westergaard. Diese Gefahr ist reell. (Doch die Anzahl der Todesfälle, verursacht bei solchen Terroristenanschlägen in westlichen Ländern, ist wohl, statistisch gesehen, eher gering im Vergleich zu den Todesfällen bei Unfällen im Straßenverkehr.) Diese Bedrohung durch Terroranschläge ist zumindest deshalb ernst zu nehmen, weil sie Furcht und Selbstzensur verursacht, nicht nur bei Schriftstellern, Künstlern, Journalisten und Redakteuren, sondern auch unter Politikern – was die Terroristen gerade beabsichtigen. (Für einige Dschihadisten gibt es noch eine umfassendere Strategie: Destabilisierung der westlichen Welt durch Terroranschläge und Polarisierung; vgl. Abu Musab al-Suri: *The Global Islamic Resistance Call*, 2004–2005, online abrufbar: <https://archive.org/stream/TheGlobalIslamicResistanceCall> [zuletzt abgerufen am 06.10.2017]. Dazu auch Brynjar Lia: *Architect of Global Jihad. The Life of Al Qaeda Strategist Abu Musab al-Suri*, London/New York: Hurst & Columbia University Press 2007.) In einigen Fällen sieht es so aus, als ob eine aus Furcht motivierte Selbstzensur mit idealistischen Argumenten verschleiert wird: Man dürfte nicht anderen Menschen beleidigen! Mit anderen Worten: Die Opfer haben selbst Schuld! Erinnert sei an den damaligen Ministerpräsidenten, jetzigen Generalsekretär der NATO, Jens Stoltenberg (auf der Norwegischen Netz-Zeitung *VG Net*, 06.02.2006), der aus Angst vor Gewalttaten von militänten Muslimen den Redakteur (Vebjørn Selbekk) einer winzigen norwegischen Zeitung, in der die Muhammad-Karikaturen veröffentlicht worden waren, öffentlich kritisierte, weil dieser mit der Veröffentlichung angeblich etwas Böses und Gefährliches getan hätte. (»Det som er farlig i denne typen situasjon, er at ytterliggående folk bruker en gal handling til å rettferdiggjøre en annen gal handling.«) Das ist bedauerlich. Gerade in solchen Situationen dürften Politiker und Redakteure die voraussetzungsanalytische Begründung des rechtlichen Schutzes der Meinungsfreiheit klar und deutlich hervorgehoben haben. Denn hier geht es nicht um zufällige »westliche Werte«, sondern um Bedingungen einer aufgeklärten und zivilisierten Moderne.

7 Z.B laut § 135a des norwegischen Strafrechts.

Wenn es aber um Gruppen von lebenden Menschen geht, kann sich die Lage verändern, weil eine harte und anhaltende Kritik an ihrem kulturellen Hintergrund die Gruppenmitglieder ernstlich demütigen und sie als autonome Personen zerbrechen könnte. Bei Beleidigungen und Verletzungen geht es jedoch nicht nur (und vielleicht nicht in erster Linie) um das, *was* behauptet wird, sondern ebenso sehr um *die Art und Weise* der Behauptung. Das Wie ist wichtig. Ein und dieselbe Behauptung kann entweder aggressiv oder mit Respekt und Sympathie geäußert werden. Auch *der Ort* ist wichtig. Hier ist wie so oft zu unterscheiden zwischen Behauptungen, denen man unfreiwillig ausgesetzt ist, wie in Reklame und Propaganda, und solchen, die man freiwillig aufsucht, zum Beispiel in Büchern und Zeitschriften. Die Mohammed-Karikaturen gehören zu letzteren.

Doch in der jüngeren Vergangenheit haben neue Technologien und soziale Medien den öffentlichen Raum revolutioniert, und zwar für sehr viele Menschen.<sup>8</sup> Das bedeutet zunächst eine riesige Demokratisierung der Äußerungsmöglichkeiten, aber zugleich gibt es neue Herausforderungen. Denn die neuen Kommunikationstechnologien liefern unter anderem digitale Bedingungen für Echokammern und für die schnelle und fast unaufhaltsame Verbreitung von *fake news*, zum Nachteil eines kritischen, öffentlichen Meinungsaustauschs und einer Vermittlung zuverlässiger Informationen. Dadurch ist auch die Äußerungskultur unversöhnlicher und unnuancierter geworden – unter anderen durch häufigere Beschimpfungen und Beleidigungen. Doch, hier gibt es ein Problem, da der Anspruch, durch bestimmte Äußerungen beleidigt zu sein, als eine Machtstrategie, die die Debatte abtötet, funktionieren kann. Man denke nur an den Vorschlag in den Vereinten Nationen, Religionskritik zu verbieten, weil, so der Tenor, diese Kritik den Islam – den Propheten, den Koran und die Gefühle der Muslime – beleidige.

Schließlich, die Terminologie ist nicht eindeutig: Äußerungen, die andere Personen beleidigen, die ihre tieferen Gefühle, ihre Identität und Autonomie verletzen – solche Äußerungen enthalten oft mehrdeutige Ausdrücke, die für verschiedene Interpretationen offen sind. Insofern gibt es verschiedene Begriffe von Beleidigung. Ich werde hier zwei Interpretationen, zwei Begriffe berücksichtigen, die man auseinander halten sollte: (i) Beleidigung durch Äußerungen, die als provokativ erlebt werden und negative *Gefühle* verursachen: Ärger, Wut, Trauer, das Gefühl verletzt zu sein. (ii) Beleidigung durch Äußerungen, die die *persönliche Autonomie* eines anderen Menschen zerstören, etwa durch Gehirnwäsche, Indoktrinierung, Manipulation, Schikane.

8 Siehe z.B. die Debatte über diese Themen auf [www.freespeechdebate.com](http://www.freespeechdebate.com)

### Beleidigung (i)

Für diesen ersten Begriff von Beleidigung sind Emotionen und Gefühle entscheidend. Betrachten wir zum Beispiel das folgende Zitat des damaligen norwegischen Ministerpräsidenten Jens Stoltenberg als Reaktion auf die Gewalttaten in der muslimischen Welt nach der Veröffentlichung der Mohammed-Karikaturen in Jyllandsposten im Herbst 2005: »Es ist wichtig, dass wir Respekt für die Gefühle (*følelser*) anderer Menschen zeigen.«<sup>9</sup> Jedoch sind Gefühle (*følelser*) keine eindeutigen Phänomene.

Es gibt zum Beispiel Unterscheidungen zwischen Empfindungen, Gefühlen und Stimmungen, wobei die zwei letzteren in verschiedener Weise sozial und kulturell mitbestimmt sind. Kurz gesagt, Empfindungen sind (sozusagen) »gegeben«, physisch, physiologisch oder auf andere Weise. Gefühle und Stimmungen dagegen sind abhängig von Kulturen und Traditionen oder von religiösen und anderen Überzeugungen, die nicht alle Menschen teilen. Darüber hinaus sind einige Gefühle und Stimmungen vom Verständnis einer bestimmten Situation abhängig oder von Vorstellungen und Überzeugungen über umstrittene religiöse und metaphysische Fragen. Mit anderen Worten, in einigen Fällen (aber nicht in allen) sind wir für unsere Gefühle und Stimmungen mitverantwortlich – sei es, weil wir uns an bestimmten Aktivitäten nicht beteiligen oder in bestimmten Situationen nicht mitmachen hätten dürfen oder weil wir, betreffs unserer Wahrheitsansprüche sowie unserer Haltungen und Überzeugungen, stärker als aufgeklärte Personen hätten auftreten können.

Um es deutlich zu sagen: die, die sich durch Äußerungen von anderen Personen verletzt und beleidigt fühlen, sollten nicht immer ein Vetorecht in solchen Fällen haben. Wir sollten nicht immer Respekt für die Gefühle anderer Menschen haben.

### Beleidigung (ii)

Es geht hier um die Erniedrigung einer anderen Person durch Zerstörung ihrer Autonomie, entweder durch explizite Schikane und Missachtung oder unbeachtet durch Manipulation und Indoktrinierung; in letzterem Fall durch Werbung oder strategische Kommunikation in der Politik, aber auch durch die religiöse Predigt, die auf eine bestimmte Geistesbildung anderer Personen zielt, nicht zuletzt von Kindern. Religionsfreiheit gilt – für die Erzieher, für den Prediger, aber was ist mit denen, die auf diese Weise »gebildet« werden? Was ist mit den Kindern? Sie werden

9 Norwegische Netz-Zeitung VG Net, 6. Februar 2006: »*Det er viktig at vi viser respekt for andre menneskers følelser.*«

oft gehirngewaschen, ohne die Möglichkeit einer unabhängigen Reflexion und persönlichen Aneignung zu einem späteren Zeitpunkt. Dieser wichtige Punkt wird aber oft übersehen in der laufenden Diskussion über Meinungsfreiheit und Religionsfreiheit. Der Aufklärer Ludvig Holberg schreibt dazu (Zitate aus *Moralske Tanker*, meine Übersetzung):

»Kinder sollten, ehe sie Christen werden, erst einmal Menschen werden. ... Aber man beginnt damit, sich in göttliche Katechismen zu verbohren, wobei jeder hartnäckig die Sekte, in der er aufgezogen worden ist, verteidigt, und wird damit unempfindlich für andere Argumente, zu einem späteren Zeitpunkt.«<sup>10</sup>

»Daher: Wer Theologie lernt, ehe er gelernt hat, ein Mensch zu sein, der wird nie ein Mensch.«<sup>11</sup>

Kinder werden immer innerhalb irgendeiner soziokulturellen Umgebung aufgezogen. Das Problem ergibt sich wenn diese Sozialisierungsprozesse die Form einer Indoktrinierung annehmen, die die persönliche Autonomie unterminiert. Außerdem liegt heute das Problem nicht bei den Gläubigen, die kulturell modern sind, wie in Westeuropa, sondern bei denen, die dies eben nicht sind.<sup>12</sup>

Diese Punkte über Manipulierung und Gehirnwäsche<sup>13</sup> sind nicht von untergeordneter Bedeutung. Das Zerbrechen der persönlichen Autonomie durch verbale Manipulierung und Indoktrinierung wird oft (und zu Recht) als Todsünde angesehen.<sup>14</sup> Es ist in vielerlei Hinsicht noch schwerwiegender als Ärger und Wut hervorbringen.

<sup>10</sup> »Barn må gjøres til mennesker før de blir kristne; [...] Men man begynner først med guddommelige hemmeligheters katekisisjon, noe som fører til at enhver hårdnakket forvarer den sekt som han er oppdratt i, og ikke er mottakelig for andre argumenter senere [...]« *Moralske tanker*, herausgegeben von F.J. Billeskov Jensen, Kopenhagen: Det Danske Sprog- og Litteraturselskab 1992: 35.

<sup>11</sup> »Thi, hvis een lærer Theologie, førend han lærer at blive Menneske, bliver han aldrig Menneske.« *Moralske tanker*, Libr. I, Epigr. 5, herausgegeben von G. Robe, Kopenhagen: Schonbergs forlag 1859, S. 43–44.

<sup>12</sup> Zur kulturellen Moderne siehe Gunnar Skirbekk: *Multiple Modernities. A Tale of Scandinavian Experiences*. Hong Kong: The Chinese University Press 2011.

<sup>13</sup> Hier berücksichtigen wir verbale Äußerungen wie Indoktrinierung und Gehirnwäsche. Die kritische Pointe wird noch stärker, wenn Rituale und soziale Praktiken einbezogen werden, etwa religiöse Schulen, besondere und spektakuläre Kleider und absichtliche soziale Segregation zusammen mit fehlender kultureller und intellektueller Modernisierung.

<sup>14</sup> Noch mehr: Die Qualität und Humanität einer Kultur hängen u.a. davon ab, wie Kinder aufgezogen und behandelt werden.

Darüber hinaus erinnere ich daran, dass die Autonomie eines anderen Menschen zu verletzen, die freie Meinungsbildung eines Individuums zu beschädigen, ein Verstoß gegen die normative Begründung der Meinungsfreiheit ist, wie ich diese Begründung hier dargelegt habe, und wie sie unter anderem im norwegischen Grundgesetz § 100 dargelegt ist: »Niemand kann rechtlich dafür zur Verantwortung gezogen werden, Informationen, Ideen oder Aufforderungen verbreitet oder entgegengenommen zu haben, es sei denn, dies ist im Hinblick auf die Begründung der Meinungsfreiheit in Wahrheitssuche, Demokratie und freier Meinungsbildung des Individuums vertretbar.«<sup>15</sup>

## Abschließende Bemerkungen

Dieser Begriff des rechtlichen Schutzes der Meinungsfreiheit hat eine besondere Stärke. Sie umfasst eine Abwägung der verschiedenen Werte und Interessen, und dies geschieht vor dem Hintergrund einer normativen Begründung der Meinungsfreiheit als eine Voraussetzung für drei grundlegende moderne Institutionen: Wahrheitssuche, deliberative Demokratie und die freie Meinungsbildung des Individuums. Insofern kann dieser Begriff sowohl als Norm, mit der verschiedene Werte und Interessen beurteilt und abgewogen werden können, als auch als eine Meta-Norm dienen, die grundlegende normative Forderungen für zukünftige Gesetzgebung vorschreibt. Dies ist nicht nur theoretisch wichtig:

15 Norwegisches Grundgesetz § 100: »Es soll Meinungsfreiheit herrschen. Niemand kann rechtlich dafür zur Verantwortung gezogen werden, Informationen, Ideen oder Aufforderungen verbreitet oder entgegengenommen zu haben, es sei denn, dies ist im Hinblick auf die Begründung der Meinungsfreiheit in Wahrheitssuche, Demokratie und freier Meinungsbildung des Individuums vertretbar. Die rechtliche Verantwortung soll in einem Gesetz festgelegt sein. Freimütige Äußerungen über die Staatsführung und jedweden anderen Gegenstand sind jedem gestattet. Es dürfen nur klar definierte Grenzen für dieses Recht gesetzt werden, wo dies im Hinblick auf die Begründungen der Meinungsfreiheit aus besonders schwerwiegenden Gründen vertretbar ist. Eine Vorzensur oder andere vorbeugende Maßnahmen dürfen nicht durchgeführt werden, es sei denn, dies ist zum Schutz von Kindern und Jugendlichen vor schädlichen Einflüssen durch lebende Bilder erforderlich. Eine Briefzensur darf außer in Anstalten nicht erfolgen. Jeder hat das Recht, in die Akten des Staates und der Kommunen Einsicht zu nehmen und die Verhandlungen vor Gericht und die Beratungen in Volksvertretungen zu verfolgen. Im Hinblick auf den Persönlichkeitsschutz und aus anderen schwerwiegenden Gründen kann dieses Recht durch Gesetz eingeschränkt werden. Es obliegt den Behörden des Staates, die nötigen Voraussetzungen für einen offenen und aufgeklärten öffentlichen Meinungsaustausch zu schaffen.«

Erstens ist die Frage nach einer starken und universellen Rechtfertigung der Meinungsfreiheit besonders wichtig in bestimmten politischen Situationen, zum Beispiel für die Diskussion über die Beziehung zwischen Rechtsauffassungen im Westen und in anderen Traditionen, etwa chinesische und muslimische. Die Bedeutung solcher interkultureller Dialoge und Diskussionen auf der Suche nach einem gemeinsamen Grund wurde bereits zur Zeit der Rushdie-Affäre erkannt.

Zweitens sind diese Diskussionen auch wichtig, da sie die Empfindlichkeit für einige grundlegende begriffliche Distinktionen stärken, etwa die zwischen kommunikativen und diskursiven Äußerungen einerseits und strategischen und instrumentellen anderseits. Mit anderen Worten erhält man durch die Analyse der Voraussetzungen moderner Institutionen nicht nur eine Begründung des rechtlichen Schutzes der Meinungsfreiheit, sondern auch Diskussionen über mehr oder weniger angemessene Begriffe, zum Beispiel über unterschiedliche Interpretationen von rechtlich relevanten Beleidigungen.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass diese Auffassung von einer rechtlichen Verteidigung der Meinungsfreiheit uns eine angemessene normative Begründung und auch einige fruchtbare Begriffe beim Umgang mit praktischen Fällen gibt.

## Post Scriptum

Dieser Aufsatz befasst sich mit dem *rechtlichen Schutz* der Meinungsfreiheit. Die verschiedenen gesellschaftlichen Herausforderungen für die Meinungsfreiheit, wie die Kontrolle in sozialen und beruflichen Gruppen samt der damit einhergehenden Loyalitätserwartungen und moralischen Sanktionen, wurden nicht diskutiert, auch nicht die Macht des Geldes in den neuen Medien und auf dem Markt sowie in Bezug auf die Politik und die Politiker.

Dieser Aufsatz konzentrierte sich auf den rechtlichen Schutz der Meinungsfreiheit als einer notwendigen, nicht als einer hinreichenden Bedingung für Wahrheitssuche, deliberative Demokratie und persönliche Autonomie. Sicherlich gibt es auch den Bedarf für Versammlungsfreiheit und Organisationsfreiheit als notwendige Bedingungen, rechtlich und in der Wirklichkeit. Darüber hinaus gibt es sozioökonomische und politische Bedingungen, etwa ein gemeinsames Bildungssystem, anständige Arbeitsbedingungen, grundlegende soziale Sicherheit und moderate sozioökonomische Unterschiede.

Ein rechtlicher Schutz der Meinungsfreiheit allein reicht nicht aus. Allein, ohne verschiedene andere Bedingungen, können rechtlich freie Diskussionen machtlos werden oder scheitern oder sogar zu Konflikten und Polarisierung führen. Dennoch, vor allem in einer Zeit globaler

Krisen und ernsthafter Herausforderungen, ist es unbedingt erforderlich, eine universelle normative Begründung der Meinungsfreiheit zu fördern. Die Alternative ist selbstzerstörerisch.

# Literatur

- Albert, Hans (1975): *Transzendentale Träumereien*, Hamburg: Hoffmann & Campe.
- al-Suri, Abu Musab (2004–2005): *The Global Islamic Resistance Call*, online abrufbar: <https://archive.org/stream/TheGlobalIslamicResistanceCall> [zuletzt abgerufen am 06.10.2017].
- Apel, Karl-Otto (1973): *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto (1987): »Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung«, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 116–211; außerdem in: Karl-Otto Apel (1998): *Auseinandersetzungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 91–193.
- Apel, Karl-Otto (1992): »The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics«, in: Audun Øfsti (Hrsg.), *Ecology and Ethics*, Trondheim: Tapir Trykk, S. 219–257. Später auf Deutsch in Dietrich Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München: C. H. Beck 1994.
- Apel, Karl-Otto (1998): *Auseinandersetzungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto (2002): »Pragmatismus als sinnkritischer Realismus auf der Basis regulativer Ideen. In Verteidigung einer Peircschen Theorie der Realität und der Wahrheit«, in: Marie-Luise Raters und Marcus Willaschek (Hrsg.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 117–150.
- Apel, Karl-Otto/Kettner, Matthias (Hrsg.) (1996): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhler, Dietrich/Nordenstam, Tore/Skirbekk, Gunnar (Hrsg.) (1986): *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzentalpragmatik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhler, Dietrich/Kettner, Matthias/Skirbekk, Gunnar (Hrsg.) (2003): *Reflexion und Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brandom, Robert (Hrsg.) (2000): *Rorty and His Critics*, Oxford: Blackwell.
- Burckhart, Holger/Gronke, Horst (Hrsg.) (2002): *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Elster, Jon (1982): »Belief, Bias and Ideology«, in: Martin Hollis und Steven Lukes (Hrsg.), *Rationality and Relativism*, Oxford: Blackwell, S. 125–148.
- Fukuyama, Francis (1989): »The End of History«, *The National Interest* (16), Summer 1989, S. 3–18.

- Fukuyama, Francis (2014): *Political Order and Political Decay*, New York: Farrar, Straus, Giroux.
- Granberg Anne (2002): »Life-World Analysis in Heidegger: An Ontology of the Workshop?«, in: Gunnar Skirbekk (Hrsg.), *On Pragmatics – Contributions to Current Debates*, Bergen: Filosofisk institutt skriftserie nr. 20, S. 13–38.
- Grimen, Harald (1997): »Consensus and Normative Validity«, *Inquiry*, 40, S. 47–61.
- Habermas, Jürgen (1973): »Wahrheitstheorien«, in: Helmut Fahrenbach (Hrsg.), *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen: Verlag G. Neske, S. 211–266.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1984): »Wahrheitstheorien«, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1999): *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2000): »Richard Rorty's Pragmatic Turn«, in: Robert Brandom (Hrsg.), *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell, S. 31–55.
- Habermas, Jürgen (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2010): »Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3/2010, S. 343–357.
- Habermas, Jürgen (2012): *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin: Suhrkamp.
- Haraway, Donna (1991): »A Manifesto for Cyborgs«, in: dies., *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, London: Routledge.
- Heidegger, Martin (1997): *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Holberg, Ludvig (1992): *Moralske tanker*, herausgegeben von F. J Billeskov Jensen, Kopenhagen: Det Danske Sprog- og Litteraturselskab; und in: *Moralske tanker*, Libr. I, Epigr. 5, herausgegeben von G. Robe, Kopenhagen: Schonbergs forlag 1859.
- Hollis, Martin/Lukes, Steven (Hrsg.) (1982): *Rationality and Relativism*, Oxford: Blackwell.
- Johannessen, Kjell S. (1997): »Rule Following, Intransitive Understanding, and Tacit Knowledge«, in: Ragnar Fjelland et al. (Hrsg.), *Philosophy Beyond Borders*, Bergen: SVT Press, S. 205–227.

- Jonas, Hans (1979): *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Kettner, Matthias (1993): »Ansatz zu einer Taxonomie performativer Selbstwidersprüche«, in: Andreas Dorschel et al. (Hrsg.), *Transzendentalphragmatik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 187–211.
- Keuth, Herbert (1993): *Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kurzweil, Raymond (2005): *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, New York: Penguin.
- Lafont, Cristina (1994): »Spannungen im Wahrheitsbegriff«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (42), S. 1007–1023.
- Lee, Silver M. (1999): *Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World*, London: Phoenix; revidierte Version: *How Genetic Engineering and Cloning Will Transform the American Family*, New York: Avon Books 1998.
- Lia, Brynjar (2007): *Architect of Global Jihad. The Life of Al Qaeda Strategist Abu Musab al-Suri*, London/New York: Hurst & Columbia University Press.
- Lohmann, Georg/Gosepath, Stefan (Hrsg.) (1998): *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Molander, Bengt (1998): »Praxeology«, in: *Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge.
- Næss, Arne (1938): »Truth« as Conceived by Those who are not Philosophers, Oslo: Det Norske Videnskaps-Akademie.
- Øfsti, Audun (1994): *Abwandlungen*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- O'Neill, Onora (1996): »Scope: Agents and Subjects: Who Counts?«, in: dies., *Toward Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, S. 91–121.
- O'Neill, Onora (2005): »The dark side of human rights«, *International Affairs* 2/2005, S. 427–439.
- O'Neill, Onora (2016): *Kant on Indeterminacy, Judgement and Interpretation*, De Gruyter lecture, Chicago APA, March 2016.
- Pickering, Andrew (1995): *The Mangle of Practice*, Chicago: Chicago University Press.
- Putnam, Hilary (1983): *Realism and Reason. Philosophical Papers*, Vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press.
- Raters, Marie-Luise/Willaschek, Marcus (Hrsg.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rohs, Peter (2013): *Der Platz zum Glauben*, Münster: Mentis.
- Rorty, Richard (Hrsg.) (1967): *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago: University of Chicago Press.

- Rorty, Richard (2000): »Universality and Truth«, in: Robert Brandom (Hrsg.), *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell, S. 1–30.
- Ryle, Gilbert (1945): *Philosophical Arguments*, Oxford: Clarendon Press.
- Ryle, Gilbert (1937/38): »Categories«, in: *Proceeding of the Aristotelian Society* (38), 1937/38, S. 189–206; auch in: A. G. N. Flew (Hrsg.), *Logic and Language. Second Series*, Oxford: Blackwell, neue Auflage 1973.
- Skirbekk, Gunnar (1958): *Nihilisme?* Oslo: Tanum. Englische Übersetzung: *Nihilism?* Bergen: SVT Press, 1972.
- Skirbekk, Gunnar (Hrsg.) (1977): *Wahrheitstheorien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Skirbekk, Gunnar (Hrsg.) (1983): *Praxeology*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Skirbekk, Gunnar (1992): »The Beauty and the Beast. Eco-ethical reflections on the borderline between humankind and beasthood«, in: Audun Øfsti (Hrsg.), *Ecology and Ethics, Ecology and Ethics*, Trondheim: Tapir Trykk.
- Skirbekk, Gunnar (1993): *Rationality and Modernity*, Oslo/Oxford: Scandinavian University Press/Oxford University Press.
- Skirbekk, Gunnar (1998): *Vit og vitskap*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Skirbekk, Gunnar (1995): »Ethischer Gradualismus, jenseits von Anthropozentrismus und Biozentrismus?«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (43): S. 419–434. Revidiert als (2012): »Ethischer Gradualismus und Diskursethik«, in: ders., *Herausforderungen der Moderne aus wissenschaftsphilosophischer Sicht*, Berlin: Logos.
- Skirbekk, Gunnar (Hrsg.) (2002): *On Pragmatics – Contributions to Current Debates*, Bergen: Filosofisk institutt skriftserie nr. 20.
- Skirbekk, Gunnar (2002): »On the Variety of Truth Questions«, in: ders., ebd., S. 257f.
- Skirbekk, Gunnar (2002): *Praxeologie der Moderne. Universalität und Kontextualität der diskursiven Vernunft*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Skirbekk, Gunnar (2011): *Multiple Modernities. A Tale of Scandinavian Experiences*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Skirbekk, Gunnar (2012): *Herausforderungen der Moderne aus wissenschaftsphilosophischer Sicht*, Berlin: Logos.
- Skirbekk, Gunnar (2012): »Ethischer Gradualismus und Diskursethik«, in: ders., ebd., S. 57–72.
- Søvik, Atle Ottesen (2017): »Vitenskapens Satan og helvetet«, *Morgenbladet*, 5. Mai 2017.
- Thompson Cussins, Chris (1999): »Confessions of a Bioterrorist. Subject Position and Reproductive Technologies«, in: Ann Kaplan und Susan Squir (Hrsg.), *Playing Dolly. Technological Formations*,

- Fantasies, and Fictions of Assisted Reproduction*, London: Rutgers University Press.
- Tranøy, Knut Erik (1986): »Pragmatik der Forschung. Methodologien als normative Systeme«, in: Dietrich Böhler, Tore Nordenstam und Gunnar Skirbekk (Hrsg.), *Die pragmatische Wende. Sprachspiel-pragmatik oder Transzendentalpragmatik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tranøy, Knut Erik (1997): »Norms of Inquiry: Methodologies as Normative Systems«, in: Ragnar Fjelland et al. (Hrsg.), *Philosophy Beyond Borders*, Bergen: SVT Press, S. 93–103.
- Wellmer, Albrecht (1986): *Ethik und Dialog*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wellmer, Albrecht (1993): *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wellmer, Albrecht (2000): »Der Streit um die Wahrheit. Pragmatismus ohne regulative Ideen«, in: Mike Sandbothe (Hrsg.), *Die Renaissance des Pragmatismus. Grundlegung einer neuen Disziplin im Zeitalter des Internet*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft: S. 253–269.
- Wittgensteins, Ludwig (1969): *Über Gewissheit*, Oxford: Blackwell.
- Wittgensteins, Ludwig (1969): *Schriften I. Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wittenstein, Ludwig (1974): *Philosophical Grammar*, Oxford: Blackwell.
- Zhenhua, Yu (2006): *On the Tacit Dimension of Human Knowledge*, Bergen: Faculty of Arts.

## Aus unserem Programm:

Gunnar Skirbekk

### **Praxeologie der Moderne**

Universalität und Kontextualität der diskursiven Vernunft

2003 · 280 S. · br. · 45,- EUR · ISBN 978-3-93473-061-8

Hat die Idee der Menschenrechte universelle Gültigkeit, oder handelt es sich dabei um eine eurozentrische Vorstellung von recht begrenzter Reichweite in einer multikulturellen Welt? Ist die Idee der Wahrheit universell gültig, oder ist auch sie nur von begrenzter – kontextueller – Gültigkeit? – Heute unabeweisbare Fragen wie diese verlangen ein besseres Verständnis von Rationalität in ihren Beziehungen zu Universalität und Kontextualität zu gewinnen. Genau das ist das Hauptinteresse dieses Buches.

Marie-Luisa Frick

### **Menschenrechte und Menschenwerte**

Zur konzeptionellen Belastbarkeit der Menschenrechtsidee in ihrer globalen

Akkommodation

2017 · 450 S. · br. · 49,90 EUR · ISBN 978-3-95832-115-1

Als normative Leitidee sind Menschenrechte Unterfutter zentraler Ordnungs- und Gerechtigkeitsdiskurse weltweit. Zugleich sind sie von einer zunehmenden Pluralisierung und Regionalisierung gekennzeichnet. Vor diesem Hintergrund setzt die vorliegende Arbeit sich zum Ziel, die normativen Grundlagen der Idee der Menschenrechte herauszuarbeiten und unter Zuhilfenahme eines daraus entwickelten heuristischen Modells danach zu fragen, wie belastbar diese Voraussetzungen auf dem Grund bestimmter Werthaltungen sind.

Hans Jörg Sandkühler

### **Recht und Staat nach menschlichem Maß**

Einführung in die Rechts- und Staatstheorie

in menschenrechtlicher Perspektive

2013 · 688 S. · geb. · 49,90 EUR · ISBN 978-3-94239-352-2

In diesem Buch geht es um die Konsequenzen, die aus der Grundlegungsfunktion der Menschenwürde und der Menschenrechte für das Recht, die Verfassung, das Internationale Recht, den Nationalstaat und transnationale Staatenverbände sowie die Demokratie zu ziehen sind. Dieses Buch ist ein auf Fragen des (deutschen) Öffentlichen Rechts – des Verfassungs- und Staatsrechts – und des Völkerrechts konzentriertes Plädoyer gegen metaphysische Konzeptionen des Rechts und für einen vorsichtigen, durch die Menschenrechtsnormen geähmten, nicht-legalistischen Rechtspositivismus, der Fragen nach der Legitimität von Recht und Staat stellt.

