

Kapitel II

Das Gute versus das Gerechte

Mit dem Vorschlag eines dritten universalen Geltungsanspruches, nämlich eines interaktiv-interindividuellen Angemessenheitsanspruches, kann, wie ich meine, die Habermas'sche Architektonik einer Trias dreier universaler Weltbezüge für das kommunikative Handeln reformuliert werden. Deshalb möchte ich, dieses Kapitel II einleitend, diese Trias ins Verhältnis setzen zu anderen Möglichkeiten einer Architektonik von Weltbezügen des erkennenden, kommunizierenden Subjekts. So scheint die reformulierbare Trias teils Kants Dreiteiligkeit seiner philosophischen Kritiken zu entsprechen, deren dritter Teil, die „Kritik der Urteilskraft“, ebenfalls von der Zweckmäßigkeit der *subjektiven Erlebnisse* handelt und in der *Ästhetik* die Geschmacksurteile auf ihre subjektive Allgemeingültigkeit hin untersucht. Mit einem Blick auf die Geschichte der klassischen Trias des Wahren, Schönen und Guten seit Platon wird zudem deutlich, dass nicht erst Kant mit seiner Kritik der Urteilskraft das subjektive Urteilsvermögen als ein vom Kognitiven und Moralischen unterschiedenes drittes Vermögen des Menschen angesehen hat. Vielmehr konnte er bereits an diese Trias anknüpfen, die insbesondere innerhalb des Platonismus des neuzeitlichen Rationalismus schon Shaftesbury im Sinne *dreier gleichberechtigter Vermögen* interpretiert hatte.⁷³

Was allerdings mit Kants drei untersuchten Vermögen – der theoretischen, der praktischen und der ästhetischen Einstellung – gegenüber der bis dahin geltenden Auffassung nicht mehr thematisiert wird, ist die insbesondere von Aristoteles ausgearbeitete *Tugendethik des Guten*, die sich an den *besonderen Zwecken* orientiert. Zwar spricht Kant bekanntlich auch davon, dass die Tugend „als die Würdigkeit glücklich zu sein“ zusammen mit der „Glückseligkeit“ ein Gut darstelle, insofern „jedes endliche (bedürftige)

73 Siehe hierzu Kurz 2015.

Vernunftwesen mit Notwendigkeit nach Glück verlangt“⁷⁴ (Höffe 2000, S. 198). Aber „weil das Glück nach seinen Inhalten empirisch bedingt ist, kann es nicht zum allgemeinen Gesetz dienen und nicht den Bestimmungsgrund der Sittlichkeit abgeben“ (ebd.). Daher denkt Kant den Begriff des höchsten Gutes, den auch er im Rahmen der Postulatenlehre anerkennt, im Rahmen einer *Willensethik* und nicht wie Aristoteles in einer Strebensethik (siehe ebd., S. 199). „[D]as oberste Gut ist nicht die Eudaimonie, sondern die Tugend als Moralität“ (ebd., S. 250). „[Dieses höchste Gut] besteht in der Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Moralität (Glückswürdigkeit)“ (ebd.). Für Kant „besteht das schlechthin Gute daher nicht in einem höchsten *Gegenstand* des Willens (vgl. KpV, V 64), etwa mit Aristoteles im Glück, sondern im guten Willen selbst“ (ebd., S. 178). Für den guten Willen zählt also nur, dass er aus Freiheit das der reinen Vernunft entspringende Sittengesetz anerkennt und daher eine Handlung aus Pflicht initiiert, nicht aus Neigung. Insofern ist Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ nur auf den deontologischen Aspekt einer abstrakten, universalen Maximenethik der Vernunft ausgerichtet. Der Bereich von Tugend zur Erlangung von Glückseligkeit als *subjektivem Zweck* ist dagegen sowohl aus der Bedeutung der praktischen Vernunft ausgeschlossen als auch aus der Bedeutung der ästhetischen Einstellung.

Von daher hebt sich die in der vorliegenden Untersuchung vertretene, in diesem Kapitel noch zu entfaltende Architektonik, die darauf zielt, das ästhetische Urteil und die Beurteilung des subjektiven Guten im dritten Weltbezug unter Erhebung eines evaluativ-expressiven Angemessenheitsanspruches zusammenzubringen⁷⁵ und dem intersubjektiv konstituierten Urteilsvermögen der

74 „Denn wegen der Bedürfnisnatur ist das Glück, verstanden als Zufriedenheit mit dem ganzen Dasein, kein ursprünglicher Besitz, sondern eine Aufgabe, der sich keiner entziehen kann“ (Kant, KpV, § 3, Anm. II, zitiert in Höffe 2000, S. 198).

75 Im allgemeinen Sprachgebrauch liegen das Schöne und das Gute ohnehin nahe beieinander. „Das Wort ‚schön‘ kann ‚erfreulich, gelungen, passend, nützlich‘ bedeuten. [...] Auch für den Sprachgebrauch heute gilt noch die Erläuterung in Adelungs *Grammatisch-Kritischem Wörterbuch der hochdeutschen Mundart* vom Ende des 18. Jahrhunderts, wonach wir all das schön nennen, was wir mit ‚Wohlgefallen‘ wahrnehmen, und das kann ein ästhetisches oder ein intellektuelles oder ein moralisches Wohlgefallen oder alles

praktischen Vernunft – als gleichwohl *komplementär* – *gegenüberzustellen*, doch von Kants Dreiteilung ab.

Sie entspricht aber auch nicht der heute oft üblichen Architektonik in der Philosophie, in der das *Ästhetische* meist vom *Guten* getrennt wird. Dabei wird einerseits Letzteres sowohl im Sinne von *Tugendethik* als auch (seit dem 19. Jahrhundert) im Sinne von *Wertethik* mit (meist deontologisch verstandener) *Gerechtigkeit* unter „Moral“ zusammengefasst, während andererseits ein konkurrierendes Verhältnis – thematisch oder auch hinsichtlich des Vorrangs – unter diesen Ansätzen von Moral gesehen wird.⁷⁶

Vielmehr kann die hier vertretene Architektur an diejenige von Rawls im Sinne seiner „Theorie der Gerechtigkeit“ anknüpfen oder auch an Ergebnisse, die im Zuge der an Rawls' Theorie anschließenden Diskussion herausgearbeitet wurden,⁷⁷ so bspw. in „Kontexte der Gerechtigkeit“ von Rainer Forst (1994) oder mit Habermas' Gegenüberstellung des Ethischen und des Gerechten in seinem Aufsatz *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen*

zusammen sein. Das Gute hat nicht nur die Bedeutung des moralisch Guten, sondern auch des Nützlichen. Das Wort können wir auch gebrauchen, wenn etwas passt, etwas wichtig, nützlich, etwas gelungen ist, wenn etwas gut ist für einen Zweck. Gut ist auch, wenn etwas lebensnotwendig ist, was ein gelingendes, befriedigendes Leben ermöglicht. Was Wohlsein verschafft, das tut gut. [...] Gut ist auch, wenn etwas gefällt. So können die Ausdrücke ‚gut‘ und ‚schön‘ in bestimmten Situationen synonym verwendet werden“ (Kurz 2015, S. 16–17).

76 Vgl. hierzu z. B. Lumer 2004: „Vom Primat der Werte – Wertethik versus Pflicht- und Tugendethik“.

77 Laut Hans-Richard Reuter (2007a) geht die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Richtigen (Gerechten) auf William D. Ross in *The Right and the Good*, Oxford 1936 zurück, vor allem aber auf eine an Rawls in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* (Frankfurt a. M. 1988, engl. Original 1971) anknüpfende Diskussion, in der es mit dem Gerechten um einen deontologischen „Rahmen“ (Rawls) geht, dessen Moral als im strengen Sinn verallgemeinerbar gedacht wird und mit dem Guten um die Vielzahl der Strebensziele (teleologischer) Ethiken, die an die Werte partikularer Gemeinschaften oder individuelle Lebensentwürfe gebunden sind und durch den Rahmen der Gerechtigkeit allererst in ihrer Entfaltung geschützt werden. Rainer Forst habe dann (in: *Kontexte der Gerechtigkeit, politische Philosophie zwischen Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt a. M. 1996 [Taschenbuchausgabe]) die Standpunkte zusammengefasst, die das angemessene Verständnis des Verhältnisses von Gutem und Gerechtem explizieren. Siehe hierzu Reuter 2007a, S. 9–10.

Gebrauch der praktischen Vernunft (Habermas 1991b).⁷⁸ Denn wie ich mit und über Habermas hinaus meine, kann man erst mit dem *subjektiven dritten Weltbezug* unter Erhebung des *Angemessenheitsanspruches* zeigen, dass das partikulare, relative⁷⁹ Gute einerseits und das intersubjektiv-objektivierende Gerechte anderer-

78 Auch 2018 hebt Habermas die Begriffe „Moral“ und „Ethik“ voneinander ab: „‚Moralisch‘ nenne ich Fragen des gerechten Zusammenlebens. [...] Es besteht die vernünftige Erwartung, dass solche Konflikte grundsätzlich im gleichmäßigen Interesse eines jeden rational entschieden werden können. Diese Erwartung rationaler Akzeptabilität besteht hingegen nicht, wenn schon die Beschreibung der Konfliktsituationen und die Begründung der einschlägigen Normen von der bevorzugten Lebensweise und dem existenziellen Selbstverständnis, also dem identitätstragenden Deutungssystem eines Einzelnen abhängen. Solche Hintergrundkonflikte berühren ‚ethische‘ Fragen“ (Habermas 2018, S. 71). Apel dagegen will den „Ausdruck Ethik als Oberbegriff nicht preisgeben“ (Apel 1995a, S. 83). Er macht daher nur „einen Unterschied zwischen universeller Ethik der Normen, der Gerechtigkeit und der ‚Mitverantwortung‘, und andererseits dem Pluralismus der Formen einer Ethik des guten Lebens. Das seien verschiedene Perspektiven in der praktischen Vernunft“ (ebd., S. 82).

79 *Gegen* die – wenn auch in unterschiedlicher Art interpretierte – *Einheit* des subjektiv erstrebten Guten und des (göttlichen, gerechten) in sich vollendeten, höchsten Guten opponieren zuerst die Skeptiker, für die es kein von Natur aus Gutes gibt, sondern alle Schätzung als gut nur individuell und relativ ist (Reiner 1974, S. 944). Im spätscholastischen, konzeptualistisch-nominalistischen Denken wird gnoseologisch und ontologisch das Gute aus dem Willen, der in der Selbsterfahrung intuitiv gegeben ist, bestimmt. Nikolaus von Autrecourt sieht die Idee des Guten daher nur als einen subjektiven Urteilsmaßstab an (Riesenhuber 1974, S. 957). Johannes Buridan erklärt den Schein einer objektiven Zielursächlichkeit damit, dass die Ursächlichkeit der subjektiven Intention auf das Endergebnis als Ersterkanntes projiziert wird (ebd., S. 958). Wilhelm von Ockham führt das neue konzeptualistisch-voluntaristische Verständnis des Guten systematisch durch: „Auch der fundamentale erste Akt des Wollens entspringt nicht aus der Ursächlichkeit des Zieles; vielmehr verdankt das Gute seine Zielursächlichkeit dem Willensakt, der es frei erwählend zum Ziel sekundärer Akte erhebt“ (ebd.). In der Neuzeit zerstört Hobbes das Ansichsein des Guten. „Gut“ ist für ihn relativ für den Erstrebenden, relativ zu Person, Ort und Zeit. Allerdings führt er einen Katalog von Gütern an, die innerhalb eines Staates kraft gesetzlicher Gewalt den Menschen vor Selbstvernichtung schützen (Spaemann 1974, S. 960–961). Endgültig kritisiert wird die diffuse Einheit der Eudämonia als des subjektiv Guten und des höchsten in sich vollendeten Gutem von Kant. In der *Metaphysik der Sitten* sagt er bekanntlich, diese Idee eines höchsten zu erstrebenden Guten, das „eine gewisse moralische Glückseligkeit“ meine, die nicht auf empirischen

seits weder wie vor Kant eine mehr oder weniger diffuse Einheit⁸⁰ des „Guten“ innerhalb der Trias des Wahren, Schönen, Guten bil-

Ursachen beruhe, sei „ein sich selbst widersprechendes Unding“. Im selben Sinn der Fiktion einer Identität von Sittlichkeit und Glückseligkeit nennt später Voltaire die Frage nach der Natur des *summum bonum* eine ‚question absurde‘. (ebd., S. 974). In Rekurs auf die ‚Selbstwahl‘ bestimmt Kierkegaard später das Gute gegen jegliche spekulative Idee: „Das Gute ist dadurch, daß ich es will und sonst ist es gar nicht“ (ebd., S. 966). Auch im Pragmatismus von W. James wird jede Beziehung des Guten auf ein Ansich wahrer moralischer Verhältnisse geleugnet. Die Bedeutung des Wortes ‚gut‘ hat nur Sinn im Hinblick auf einen individuellen Geist (ebd., S. 967). M. Schlick konstatiert aus radikal empirischer Position in Anknüpfung an Moore und über diesen hinaus, dass das, was das Gute ist, eine rein psychologische Frage ist (ebd., S. 971). R. M. Hare endlich hat aus sprachanalytischer Richtung die Bedeutung des Wortes ‚gut‘ untersucht und seine *bewertende* gegenüber einer beschreibenden Bedeutung herausgestellt. Hare erklärt die Möglichkeit einer Verständigung über das, was ‚gut‘ ist, damit, dass diese bewertende Bedeutung immer konstant bleibt, unabhängig von der Besonderheit verschiedener Objekte, für die sie gebraucht wird (ebd., S. 971–972).

- 80 Im Begriff des „Guten“ τὸ ἀγαθόν verbindet sich von Anbeginn an eine in einer *Emotion* zum Ausdruck kommende *Wertung* (zunächst außermoralischer Art) mit einer *Sachbestimmtheit*; das Gute hat zugleich axiologische wie auch ontologische Bedeutung (Reiner 1974, S. 938). Das Verständnis vom Guten oszilliert zwischen der „substantialen Bedeutung“ einer „Wesensbestimmung“ eines in sich „vollendeten, vollständigen, vollkommenen“ Seienden (ebd.) einerseits und einer „relationalen“ Bedeutung von „Nützlichkeit“ als „Bedeutsamkeit für ein anderes“ andererseits (ebd.), welche beiden Bedeutungen auch in einem Tatbestand vereinigt sein können. Durch die Begriffsgeschichte hinweg lässt sich dementsprechend ein stetiger Wechsel beobachten zwischen der Betonung der erstens *relationalen* und zweitens der *substantialen* Bedeutung des Guten sowie drittens des Verhältnisses der beiden zueinander. Nachdem Eukleides von Megara das Gute mit „Gott“ und „Vernunft“ bezeichnet (ebd., S. 942) und demgegenüber Aristippos vom Guten spricht, was in der „Lust“ bestehe, setzt Platon im *Philebos* beides dialektisch zueinander ins Verhältnis und bestimmt das Gute als das „an sich Grenzenlos-Unbestimmte, Lust in sich Schließende, aber durch Vernunftüberlegung feste Begrenzung und damit Gesetz und Ordnung Schaffende“ (ebd.). Gegenüber dieser einheitlichen Idee des Guten (ebd.) entwickelt Aristoteles Kategorien des Guten (seiner Substanz, Qualität, Quantität, Relationalität etc.) (ebd., S. 943) und behandelt das Gute „nur von seiner relationalen Bedeutung aus [...] als das, wonach alles strebt“ (ebd.). Dabei unterscheidet aber auch er zwischen „Gütern, die an sich selbst, und solchen, die wegen dieser geliebt und erstrebt werden“ (ebd.), woraus sich für ihn ein „pyramidales“ Ordnungsverhältnis der Güter zueinander ergibt (ebd.), „an dessen Spitze das ‚höchste Gut‘ als schlechthin vollendendes und in sich vollkommenes steht“

den noch aber, wie nach Kant, miteinander als verschiedene Vorstellungen von „Moral“ konkurrieren müssen, sondern dass bei- des vielmehr durch *zwei kategorial verschiedene, gleichwohl kom- plementäre Weltbezüge* innerhalb der *drei Weltbezüge des sprech-/ handelnden Aktors* konstituiert ist. Das subjektive, interindividu- elle Gute entspringt zusammen mit dem Schönen dem subjektiven Weltbezug, das Gerechte hingegen dem intersubjektiv-objektivie- renden, sozialen Weltbezug. Wie man mit Rawls sagen kann, sorgt das objektivierende Gerechte für den „Rahmen“ (Rawls), innerhalb dessen die Belange des subjektiven Guten sich allererst geschützt entwickeln können. Gleichwohl ist umgekehrt das subjektive Gute sinnkonstitutiv für das objektivierende Gerechte.

Mit der Entwicklung des Angemessenheitsanspruches als drit- tem Geltungsanspruch des subjektiven Weltbezugs ist der Begriff des Ethischen gegenüber Rawls, Habermas und Forst indes in zwei Hinsichten erweitert:

Erstens: Habermas und Forst geht es im Bereich des Ethischen lediglich um die Selbstkonstitution des ‚Ich‘ innerhalb seiner je- weiligen Lebenswelt, um die „hermeneutische Klärung des Selbst- verständnisses eines Individuums und um die klinische Frage je meines geglückten und nicht-verfehlten Lebens“ (Habermas 1991b,

(ebd.), was „stets nur an sich selbst und nie wegen eines anderen zu wählen ist“ (ebd.). Dieses höchste Gut bezeichnet er als Eudämonia (ebd.), und er bestimmt es von der Tugend aus als „tätige Wirksamkeit der Seele gemäß der Tugend, die eine solche gemäß der Vernunft ist [...]“ (ebd.). In der christ- lichen Orientierung der Spätantike verliert dieses „*summum bonum*“ den Aspekt des guten, diesseitigen Lebens. Bei Augustinus ist Gott das höchste, vollkommenste und ungeteilte Gute (Locher 1974, S. 949). Der freie Willen zum Guten wird durch eine gottgegebene Neigung unterstützt (ebd.). Das subjektive Gute erscheint lediglich in den zeitlichen Gütern, die entweder um ihrer selbst willen genossen werden (*frui*) oder um des jeweils höheren Guten gebraucht werden (*uti*) (ebd.). Bei Thomas von Aquin erscheint die Vernunft als vom göttlichen Urbild geprägter Maßstab, der das rechte Ziel zu erkennen gibt (Riesenhuber 1974, S. 954). Die Ursächlichkeit des Guten ist damit nicht wirkursächlich, sondern final, womit die Verbindung zur aristo- telischen Definition des Guten als dem Umwillen des Strebens hergestellt ist. Die Quintessenz der scholastischen Lehre liegt hierbei darin, dass das endlich Seiende durch seinen substantiellen Bestand schon in gewisser Hinsicht gut ist (ebd., S. 956) – ‚*bonum et ens convertuntur*‘ (ebd., S. 955). Im letzten Sinn meint ‚*bonum*‘ das Seiende selbst, sofern es aufgrund seiner Seinendheit das Streben (Liebe) auf sich hinbewegt (ebd.).

S. 109). Es geht also zum einen um „Orientierungsfragen, die eine Person für sich mit anderen beantworten, allein jedoch verantworten muß“ (Forst 1994, S. 389), und zum anderen „in einer gemeinschaftlichen Hinsicht [...] um die Frage des, für uns Guten auf der Basis eines gemeinsamen Selbstverständnisses [...], ohne dabei die Kontinuität des Selbstverständnisses zu sprengen“ (ebd., S. 390).

Darüber hinaus wird der im vorliegenden Kapitel zu entwickelnde *interaktiv-interindividuelle Sprech-/Handlungsmodus* zeigen, dass der dritte Weltbezug des Ethischen auch das weite Feld *zwischenmenschlicher* Beziehungen abdeckt: Ein ethischer Wert ist eben nicht nur deshalb in einem bestimmten Sinn „gerechtfertigt, weil er *meinem* Leben Sinn verleiht, zu meinem guten Leben beiträgt“ (ebd., S. 391). Vielmehr können ethische Werte als solche auch dann gerechtfertigt sein, wenn sie nur für den *Anderen* subjektiv angemessen sind respektive dem Leben eines Anderen Sinn und Glückseligkeit verleihen. Last not least werden viele ethische Werte (wie Treue, Zuverlässigkeit, Freundlichkeit etc.) überhaupt erst durch die *gegenseitige interindividuell-interaktive Anteilnahme und gegenseitige Zuwendung* beseelter Wesen⁸¹ konstituiert und mithin verständlich. Damit ist aber gerade *nicht* gemeint, dass interindividuell geteilte Werte per se in einer Gemeinschaft „schon geteilte“ (vgl. ebd., S. 394) Werte sein müssen, sondern für solche Werte ist entscheidend, dass das eine Individuum qua *Perspektivenwechsel* die *subjektiven* Werte und Vorlieben des Anderen zu erkennen oder sich in diese einzufühlen vermag oder Individuen ihre subjektiven Werte und Vorlieben miteinander entwickeln.

Insofern kann mit dem dritten Weltbezug nicht nur, wie Forst es für den „*ethischen* Kontext der Gerechtigkeit“ reklamiert, das Anliegen der Kommunitaristen im Sinne von „Individuierung durch Vergesellschaftung“ (Habermas) aufgefangen werden (siehe hierzu Forst 1994, S. 414 f.). Sondern darüber hinaus umfasst der dritte subjektiv-interindividuelle Weltbezug auch das Anliegen von all jenen Ethiken wie Fürsorge- oder Mitleidsethiken oder Ethiken, die Freundschafts- oder andere zwischenmenschliche Beziehungen thematisieren.

81 Interindividuelle Interaktivität findet natürlich auch in Verhältnissen von Mensch zu Tier und im abgewandelten, unbewussten Sinne auch schon unter Tieren statt.

Zweitens: Mit der *Komplementarität* der kategorial einander gegenübergestellten zwei Weltbezüge (auf die subjektiven Innenwelten einerseits und die objektive, soziale Welt andererseits) innerhalb der Trias der drei universalen Weltbezüge des kommunikativen Handelns und des Diskurses ist, wie noch zu zeigen sein wird, über das Rawls'sche Verhältnis (Rahmen und Inhalt) hinaus noch ein anderer fundamentaler Aspekt gemeint: So kann allein mit der „Betroffenheit“ im subjektiven, dritten Weltbezug der „Welt allererst Bedeutung abgewonnen werden“ (Rothacker), ohne die es überhaupt keinen *Anlass* für Fragen zu Gerechtigkeit (und Wahrheit) gäbe. Mit diesem Gesichtspunkt ist aber gerade *nicht* „die – meist ‚neoaristotelisch‘ etikettierte – Gegenthese“ zur Beschränkung auf deontologische Normen gemeint, dass das Gute für das Gerechte etwa eine *Orientierungsfunktion* besitze, dass „jeder Konzeption des Richtigen und sozial Gerechten [...] eine Vision des individuell und gemeinschaftlichen Guten bereits zugrunde [liege], [dass] nur als *Teil einer Lehre* vom Guten und des Strebens nach ihm [...] moralische Verpflichtungen überhaupt erst verständlich [seien]“ (Reuter 2007a, S. 19, kursiv D. A.). Vielmehr soll mit dem Hinweis auf jenes *Initialmoment* des dritten subjektiven Weltbezugs gerade die *komplementäre Gleichstellung* von subjektivem Weltbezug und dem der sozialen Gerechtigkeit innerhalb des menschlichen Logos herausgestellt werden.

Für eine dagegen – allerdings notwendige – *Orientierung* des Gerechten werde ich im vorliegenden Kapitel (unter II.3) „gattungsethische Güter“ fordern, die das *substanzielle Gute des formalen Gerechten selbst* darstellen. Das in diesem Sinn *gerechte Gute gattungsethischer Güter* entspringt also gerade *nicht* dem dritten, subjektiven Weltbezug des individuellen und interindividuellen Guten, sondern lässt sich ausschließlich qua reflexiver Selbsteinholung auf die Präsuppositionen der eigenen praktischen Vernunft – im *vierten, sinnkritischen Weltbezug* der sprachlich konstituierten Vernunft auf sich selbst – aufdecken.⁸² Allein auf dieser Ebene des

82 Wie ein roter Faden durchzieht schon die Begriffsgeschichte des Guten das Bestreben, das in sich vollkommene, höchste Gut („*summum bonum*“) mit der *Vernunft* in identifizierende Verbindung zu bringen: Nach Eukleides von Megara und Platon (siehe hier Fußnote 80) spricht Aristoteles von der Tugend, die zum höchsten Gut der Eudämonia führt, als der trefflichen Aus-

intersubjektiv konstituierten, gattungsethisch gerechten Guten sind das objektivierende Gerechte und das subjektive Gute als das *für alle Gute* tatsächlich miteinander vermittelt. In dem individuellen Wunsch nach autonomer Würde, mit dem ein Sprech-/Handeln-der das gattungsethische Gute *wahrhaftig selber will*, verbindet sich vielleicht dann schließlich doch auch noch im Sinne Kants die ureigene Angemessenheitsvorstellung vom guten Leben in Würde mit

übung der dem Menschen aufgrund seiner Natur gegebenen Funktion, nämlich dem *Gebrauch seiner Vernunft* (Reiner 1974, S. 943). Sodann ist für die Stoiker das Gute das, „was das Vernunftwesen gemäß seiner Natur als Vernunftwesen vollkommen macht“ (ebd., S. 944). In der Frühscholastik knüpft Thomas von Aquin wieder an Aristoteles an und spricht von der Vernunft als der Wesensform des Menschseins, letztlich dem Maßstab des göttlich geprägten Urbildes. „Im überlegten, freien Willensakt (actus humanus), der das von der Vernunft vorgeschriebene objektiv Gute bejaht oder verwirft, entscheidet der Mensch seine sittliche, nämlich ganzmenschliche Gutheit oder Schlechtigkeit“ (Riesenhuber 1974, S. 954). Vollends bricht sich der Aspekt der Vernunft freilich bei Kant Bahn. Der Grund des Bezugs des Menschen zum Guten liegt für ihn allein in der Vernunft. „Seine kopernikanische Wende besteht darin, daß er die vernünftige Subjektivität selbst als Grund des Guten ansieht“ (Spaemann 1974, S. 962). So wird die Bestimmung des Guten unlöslich mit der Autonomie des Subjekts verquickt (ebd.). Auch Fichte operiert, wenngleich anders und gegen Kant, mit der vernünftigen Subjektivität als Grund des Guten (vgl. ebd., S. 964). Für Schleiermacher, der Pflichten- und Tugendlehre in der Weise kombinieren möchte, dass die Pflichtenethik um eine „Güterlehre“, eine Theorie der Zwecke und Ziele, ergänzt werden müsse (Reuter 2007a, S. 11), liegt das höchste Gut in der „Gesamtwirksamkeit der Vernunft“ (Reuter, 2007b, S. 25). Die Güterlehre ist in ihrer vollständigen Entfaltung der vollständige Ausdruck der gesamten Einheit der Vernunft und Natur im sittlichen Werk (Fichtel 1974, S. 977). „Dessen Hervorbringung geschieht durch zwei Richtungen der Vernunfttätigkeit: ‚Organisieren‘ und ‚Symbolisieren‘. Durch das ‚Organisieren‘ wird die menschliche Natur und mittels ihrer die äußere zum Organ, zum Werkzeug der Vernunft. Durch das ‚Symbolisieren‘ stellt sich die Vernunft in einem System von Symbolen dar. Indem die Vernunft in die Natur das Erkennen hineinbildet, macht sie sich selbst in der Natur erkennbar, und die Natur wird so zum Symbol der Vernunft. Der allerdings nie zu erreichende Zielpunkt dieser beiden verschiedenen Handlungsweisen ist der, daß die Gesamtnatur Organ und Symbol der gesamten Vernunft wird. Indessen bilden diese beiden entgegengesetzten Weisen weder jede ein abgesondertes Gebiet, noch ist eine der andern untergeordnet. Vielmehr ist die Wirklichkeit des Lebens das Ineinander dieser beiden scheinbaren Gegensätze, die nur zum Zweck der Betrachtung isoliert werden“ (ebd., S. 978).

dem intersubjektiv konstituierten gerechten Guten. Diese Vermutung kann indessen hier nicht weiter diskutiert werden.

Dagegen entsteht, so meine am Ende dieses Kapitels sowie in Kapitel III.3.b und III.4 noch weiter darzulegende These, eine gefährliche Konkurrenz der beiden Weltbezüge (des subjektiven auf das Gute und des objektivierenden sozialen auf das Gerechte), wenn ihre kategoriale Differenz, mithin auch ihre Komplementarität nicht berücksichtigt wird: Eine *praktische* Konfundierung von beiden Weltbezügen kann erstens von Akteuren *strategisch* benutzt werden, um ihre naiven Opfer zu manipulieren und damit gegebenenfalls und tragischerweise selbst zu Tätern zu machen. Eine *theoretische* Konfundierung dagegen, wie im Falle vieler Moraltheorien einerseits sowie Tugend- und Wertethiken andererseits, bringt, wie ich meine, Kategorienfehler mit sich, die dazu führen können, dass weder das (ex- oder implizit) in diese Theorien eingegangene Gerechte für sich genommen *hinreichend begründet* wird noch dem subjektiv Wünschenswerten und interindividuell Guten *genug Raum* gegeben wird.

Mit der soeben skizzierten Architektonik wird die Diskursethik als eine *Theorie der praktischen Vernunft überhaupt* also in zwei Richtungen erweitert:⁸³ Zum Ersten wird sie in Habermas' Sinn einer Theorie des *kommunikativen Handelns* um den bisher vernachlässigten dritten Weltbezug respektive um den *interaktiv-interindividuellen Sprech-/Handlungsmodus* unter Erhebung eines Angemessenheitsanspruches als drittem universalem Geltungsanspruch erweitert. Zum Zweiten werden „gattungsethische Güter“ eingeführt, die dem objektivierenden Sinn diskursiver Gerechtigkeit unhintergebar inhärent sind und im Sinne des *für alle Menschen Guten* vom Einzelnen selbstverantwortlich und mitverantwortlich mit allen anderen zusammen und gegenüber allen anderen *gewollt werden sollen*.

83 Ich sehe es als ein Erbe Kants an, dass in der Diskursethik trotz ihrer sprach- und transzendentalpragmatischen „Transformation der Philosophie“ (Apel) das *Gute* in dieser zweifachen Hinsicht unberücksichtigt geblieben ist.

II.1 Entfaltung des interindividuell-interaktiv erhobenen Angemessenheitsanspruches als Geltungsanspruch des „dritten Weltbezuges“

In diesem Kapitel II.1 und dem nächsten II.2 geht es um den *Angemessenheitsanspruch*, den gesuchten dritten Geltungsanspruch des kommunikativen Handelns in seinem „subjektiven Weltbezug“. Der Grund, warum der Untersuchung dieses Geltungsanspruches – die zunächst vom Thema der vorliegenden Untersuchung abzuweichen scheint – zwei Kapitel gewidmet sind, liegt darin, dass das Ergebnis in entscheidender Hinsicht relevant ist für den weiteren Argumentationsgang. Dies möchte ich im Folgenden skizzieren, um dem Leser das Verständnis für die entsprechenden Zusammenhänge zu erleichtern:

Indem sich aufdecken lässt, dass mit expressiven Sprechakten in spezifischer Weise im Vordergrund ein *Angemessenheitsanspruch* erhoben wird, und sich sodann zeigen lässt, dass sprachpragmatisch und transzendentalpragmatisch gesehen die Erhebung eines Angemessenheitsanspruches aber auch für schlechthin jede andere Sprechhandlung (im Hintergrund), also universal notwendig ist, kann der Angemessenheitsanspruch als einer der *drei universalen Geltungsansprüche* und die an ihn angeschlossene subjektive Geltungssphäre als eine der *drei Geltungssphären* der *drei Weltbezüge* für das kommunikative Handeln im Sinne von Habermas etabliert werden. Damit ist die Tragfähigkeit der Habermas'schen Drei-Welten-Theorie, die durch die Kritik am vermeintlichen Wahrhaftigkeitsanspruch verlorengegangen ist, für die Entfaltung des kommunikativen Handelns und der Diskursethik rehabilitiert.

Mit der Analyse des spezifischen *interaktiv-interindividuellen* Sprechhandlungsmodus des subjektiven Weltbezugs unter Erhebung des Angemessenheitsanspruches lässt sich sodann die *differentia specifica* gegenüber dem *intersubjektiven* Sprechhandlungsmodus des objektivierenden Weltbezuges auf die soziale Außenwelt unter Erhebung des Richtigkeits- oder des Gerechtigkeitsanspruches aufzeigen. Diese Gegenüberstellung ist wiederum in zweierlei Hinsichten bedeutsam:

Erstens zeigt sich, dass bei Habermas und Apel der intersubjektive Sprechhandlungsmodus mit dem interaktiv-interindividuellen *konfundiert* ist. Als Konsequenz aus dieser Einsicht wird in Kapitel II.4 der intersubjektive Sprechhandlungsmodus einer Revision unterzogen und mithilfe des in Kapitel II.3 gewonnenen Begriffs der „gattungsethischen

Güter“ reformuliert, was wiederum für die Neubestimmung von Wahrhaftigkeit (auf ihrer dritten Ebene) in Kapitel III.4 essentiell ist.

Zweitens kann mit dieser Gegenüberstellung von interaktiv-interindividuellem Sprechhandlungsmodus des subjektiven Weltbezugs unter Erhebung des Angemessenheitsanspruches einerseits und intersubjektivem Sprechhandlungsmodus des objektivierenden Weltbezuges auf die soziale Außenwelt unter Erhebung des Richtigkeits- oder Gerechtigkeitsanspruches andererseits in Kapitel III.4 demonstriert werden, welche praktischen Möglichkeiten ein Akteur hat, diese grundlegende Differenz in seinen Sprech-/Handlungen *wahrhaftig* zu berücksichtigen oder aber sie *unwahrhaftig* zu konterkarieren bzw. absichtlich zu konfundieren, um Adressaten zu manipulieren.

In diesem Kapitel II.1 nun wird mit Habermas' Konzept des kommunikativen Handelns in seiner Ausrichtung auf die drei Weltbezüge unter jeweiliger Erhebung eines universalen Geltungsanspruches der spezifische, eigentümlich *interindividuelle* oder auch *interpersonale*⁸⁴ *Sprechhandlungsmodus* des dritten subjektiven Weltbezugs entwickelt: ein interaktives Wechselspiel zwischen Sprecher und Adressat, in dem der Sprecher sich mit expressiven Sprechakten *gleichzeitig* auf die eigene subjektive Erlebniswelt und die subjektive Erlebniswelt des Adressaten bezieht. Denn mit seiner Expression löst er eine perlokutionäre Impression beim Adressaten aus, worauf er einen *Angemessenheitsanspruch* erhebt, den der Adressat wiederum *evaluativ* beurteilen kann und dies ggf. in wiederum seiner „allokutiven“ (Lueken) Antwort expressiv unter Erhebung eines Angemessenheitsanspruches gegenüber dem Sprecher ausdrückt, worauf wiederum der Sprecher reagieren kann usw.

Nach der Dekonstruktion des Wahrhaftigkeitsanspruches im vorangegangenen Kapitel I möchte ich an dieser Stelle einen Vorschlag entfalten für den nun fehlenden, *dritten universalen Geltungsan-*

84 Mit „interindividuell“ ziehe ich mehr auf die beiden subjektiven Erlebniswelten von Sprecher und Adressat ab, die mit dem expressiven Sprechhandlungsmodus angesprochen werden, wie noch genauer zu zeigen ist. Mit „interpersonal“ beziehe ich mich mehr auf die in soziale Rollen partikularer Gemeinschaften eingebettete Subjektivität von beiden im Sinne *konventioneller* Angemessenheit. In vielen der hier besprochenen Kontexten gelten beide Begriffe gleichermaßen, wobei ich der Einfachheit halber oft nur von dem beiden Aspekten zugrunde liegenden Aspekt der „Interindividualität“ spreche.

sprach des kommunikativen Handelns, den Sprechhandelnde im *Weltbezug auf die subjektive Erlebniswelt* erheben. Diesen Geltungsanspruch zu bestimmen ist für die vorliegende Untersuchung in entscheidender Hinsicht relevant (s. o. Kleingedrucktes). Diesen begründungstheoretischen Aspekten ist es geschuldet, dass der Angemessenheitsanspruch auf das, wie ich vertreten werde, *Gute, Schöne und Sinnhafte* mit dem vorliegenden Kapitel eingeführt werden muss, obwohl dieses umfangreiche Thema im Rahmen der hier dargelegten Untersuchung nicht annähernd in seiner Komplexität berücksichtigt werden kann. Die Ausführungen beschränken sich daher darauf, dass innerhalb der Habermas'schen und Apel'schen Architektonik der Diskursethik ein solcher Angemessenheitsanspruch als Geltungsanspruch des dritten Weltbezugs verborgen ist, den es zu entbergen gilt.

Beginnen wir für die Auffindung des dritten universalen Geltungsanspruches mit der Frage, welcher Geltungsanspruch im Sinne von Habermas' Konzept der drei Weltbezüge in einem expressiven Sprechakt – mit dem sich ein Sprecher ja offensichtlich in Bezug auf seine subjektive Erlebniswelt ausdrückt – *gegenüber dem Adressaten auf dem Spiel steht* und gehen dabei folgendermaßen vor:

Zunächst soll *phänomenologisch* tentativ beschrieben werden, welcher Geltungsanspruch gegenüber dem Adressaten vordergründig in einer Verständigungssituation thematisiert wird, in der ein Sprecher sich im Sprechhandeln expressiv auf seine subjektive Erlebniswelt bezieht, bzw. es soll gefragt werden, welche *spezifische Art von Beurteilung* ein expressiver Sprechakt beim Adressaten auslöst (A).

Aus *sprachpragmatischer Perspektive* ist sodann zu prüfen, ob der so phänomenologisch vorgeschlagene Angemessenheitsanspruch dem Kriterium eines *kritisierbaren* Geltungsanspruches standhält, was nur durch einen *symmetrischen Zugang von Sprecher und Adressat* zu der beanspruchten Geltung gewährleistet sein kann. In Kombination mit Habermas' Beschreibung des „dramaturgischen Handelns“ und Geert-Lueke Luekens „Allokutionen“ lässt sich diese geforderte Symmetrie aufzeigen, wenngleich in anderer Weise als für die anderen universalen Geltungsansprüche: Gegenüber dem intersubjektiven Einlösungsmodus des Wahrheits- und des Gerechtigkeitsanspruches wird sich der Einlösungsmodus

des Angemessenheitsanspruches als ein eigentümlich interaktives Wechselspiel zu erkennen geben (B).

Ad (A): Auffällig ist in einer Gesprächssituation, in der ein expressiver Sprechakt⁸⁵ geäußert wird, dass folgender Aspekt einer jeden Sprechhandlung in besonderer Weise verstärkt wird: Der Sprechakt muss vom Sprecher in *angemessener* Art und Weise, zur rechten Zeit und passend zur Rolle seines Gesprächspartners und zum Gesprächskontext geäußert werden, sofern er vom Adressaten akzeptiert werden soll. Für expressive Äußerungen gilt eine Beachtung dieser *Angemessenheit des subjektiven Ausdrucks* deshalb in besonderem Maße, weil im Unterschied zu konstativen und normativen Äußerungen – deren vordergründiger Geltungsanspruch auf Wahrheit und moralische Gerechtigkeit von Haus aus gegenüber allen (auch nur potentiellen) Gesprächsteilnehmern erhoben wird – eine Expression auf ein *bestimmtes, konkretes* Publikum zugeschnitten ist, das mit der Expression *persönlich* bzw. *individuell* angesprochen wird. Daher kann gerade eine Expression, mit der sich ein Sprecher *offen* erklärt bzw. mit der er gegenüber den Adressaten ggf. unvermittelt seine subjektiven, ggf. intimen Erlebnisse enthüllt, wie „Ich bin leidenschaftlich verliebt“ oder „Ich bin sehr wütend“, oder seine persönliche Meinung verlautbaren lässt, etwa „Ich finde die Einrichtung hier kitschig“, leicht deplatziert bzw. befremdlich wirken („oversharing“). Das heikle Moment an expressiver Offenheit ist also offensichtlich das, dass sich Adressaten unter Umständen nicht nur nicht für die subjektiven Erlebnisse des Sprechers interessieren, sondern sich ggf. von ihnen *peinlich berührt, verletzt oder provoziert fühlen*, insbesondere dann, wenn sich die ausgedrückten Gefühle oder Meinungen direkt auf sie als Adressaten beziehen, wie z. B.: „Ich muss Ihnen gestehen, dass ich Sie anbete etc.“, oder auch: „Ich finde dein Verhalten abscheulich“. Mit

85 Noch einmal zur Erinnerung: In Kapitel I hatten wir festgestellt, dass Expressionen, die ähnlich einem Schrei in spontaner Direktheit geäußert werden, keiner reflexiv-bewussten Absicht des Sprechers folgen und daher auch keine Geltungsansprüche erheben können. Es geht bei den hier untersuchten expressiven Aussagen also vielmehr um *rationale* Sprechhandlungen, die *bewusst an Adressaten gerichtet* sind und daher auch Geltungsansprüche erheben.

expressiven Äußerungen besteht also die Gefahr, dass der Sprecher dem Adressaten „zu nahe tritt“, und nicht etwa jene, dass ihm nicht geglaubt wird. Vielmehr wird eine gewisse Unehrllichkeit bei expressiven Äußerungen vom Adressaten sogar gerne übersehen, sofern er sie nur als angemessen beurteilt, wie dies z. B. beim Schmeicheln der Fall ist.

Zudem kann man festhalten, dass der Sprecher im Unterschied zu konstativen und normativen Äußerungen mit seinen expressiven Äußerungen – ob es nun um das Befinden seiner subjektiven Erlebnis-Innenwelt (Empfindungen, Gefühle, Emotionen, Stimmungen)⁸⁶ geht oder um seine subjektiven Wahrnehmungen und Meinungen, die er ausdrückt – dem Adressaten(kreis) ein *exklusives Wissen anvertraut*, da der Sprecher über seine eigenen subjektiven Erlebnisse einen relativ⁸⁷ privilegierten Zugang hat. Als solchermaßen *exklusiv-intime* Mitteilungen stellen expressive Aussagen daher für den Adressaten ein *besonderes Angebot* oder aber eine *besondere Zumutung* dar, ein bestimmtes, interpersonales oder interindividuelles Verhältnis zum Sprecher eingehen zu *dürfen* bzw. zu *sollen*. Insofern können die expressiven Mitteilungen für den Adressaten sowohl vertrauenserweckend, rührend, beglückend, entlastend, befreiend, interessant etc., kurz: *angemessen* sein, aber eben auch belastend, peinlich, anzüglich, verletzend, verstörend, langweilig etc., kurz: *unangemessen*. Beides gilt besonders dann, wenn die offene Äußerung eine auf die Subjektivität des Adressaten besonders zugeschnittene Botschaft ausdrückt. Umgekehrt verhält es sich zudem so, dass ein Sprecher, wenn er dazu aufgefordert wird, sich offen-expressiv zu äußern, sich entscheiden muss, inwieweit es für ihn selbst angemessen ist, etwas von seinen intimen Erlebnissen exklusiv preiszugeben, ohne sich ent-

86 Ich unterscheide in der vorliegenden Untersuchung, insbesondere in diesem Kapitel über Angemessenheit, mit dem von Habermas übernommenen Begriff der „subjektiven Erlebnisse“ bewusst nicht zwischen Empfindungen, Gefühlen, Emotionen, Stimmungen etc., zwischen denen man durchaus in anderen Kontexten unterscheiden muss, wie Dorschel (1994, S. 157 ff.) darstellt. Die dort gemachten interessanten Differenzierungen tragen aber in dem vorliegenden Zusammenhang nichts zur Sache bei.

87 Darüber, dass der Zugang zur eigenen subjektiven Innenwelt nur *relativ* privilegiert ist, hatten wir in Kapitel I.3. schon ausführlicher gesprochen.

blößt zu fühlen. Expressive Offenheit ist also für beide Gesprächsparteien umso heikler, je weniger vertraut bzw. je fremder sie sich sind.

Das heißt also, dass der Sprecher, um zu bemessen, inwieweit er mit seinen expressiven Sprechakten eine intime Auskunft über sein Subjektivität propositional thematisieren und einem Adressaten gegenüber exklusiv performativ enthüllen will, darauf angewiesen ist, sich mit seinem *Einfühlungsvermögen* in die *Perspektive* des konkreten Adressaten hineinzusetzen bzw. die Erlebnisse der *subjektiven Innenwelt des Adressaten* einführend einzuschätzen, um dessen Reaktion antizipieren zu können, mit der dieser das Angebot oder die Zumutung des expressiven Sprechaktes (evtl. die Offenheit auch ausnutzend) annehmen oder ablehnen wird. Diese evaluative Bewertung einer Expression durch einen Adressaten erinnert nun ganz offensichtlich an Habermas' Einführung *evaluativer Werturteile* als Ausdruck der subjektiven Erlebniswelt:

„An dem deskriptiv-präskriptiven Doppelgehalt dieser evaluativen, bedürfnisinterpretierenden Ausdrücke kann man sich den Sinn von Werturteilen klarmachen. Sie dienen dazu, eine Parteinahme verständlich zu machen. Diese Komponente der Rechtfertigung ist die Brücke zwischen der Subjektivität eines Erlebnisses und jener subjektiven Transparenz, die das Erlebnis dadurch gewinnt, daß es [...] geäußert und, auf dieser Grundlage, von Seiten der Zuschauer einem Akteur zugerechnet wird“ (Habermas 1981, Bd. 1, S. 139).

Freilich geht es Habermas an dieser Stelle aber gerade *nicht* darum, die kategoriale Differenz solcher Werturteile zu konstativen und normativen Sprechakten herauszuarbeiten, sondern im Gegenteil will er hier zeigen, dass nicht nur „begründete Behauptungen und effiziente Handlungen“ (ebd., S. 34) „ein Zeichen für Rationalität“ (ebd.) sind, sondern, „daß es auch *andere* Typen von Äußerungen [gibt], für die gute Gründe bestehen können, obgleich sie nicht mit Wahrheits- oder Erfolgsansprüchen verbunden sind“ (ebd., S. 35). Auch für expressive und evaluative Aussagen möchte er zeigen, dass sie

„sinnvolle, in ihrem Kontext verständliche Äußerungen [sind], die mit einem kritisierbaren Geltungsanspruch verbunden sind“ (ebd., S. 35).

Und so setzt er an dieser Stelle fort:

„Indem wir z. B. einen Gegenstand oder eine Situation als großartig, reich, erhebend, glücklich, gefährlich, abschreckend, entsetzlich usw. charakterisieren, versuchen wir, eine Parteinahme auszudrücken und zugleich in dem Sinne zu rechtfertigen, daß sie durch Appell an allgemeine, jedenfalls in der eigenen Kultur verbreitete Standards der Bewertung plausibel wird“ (ebd.).

Nachdem Habermas evaluativen Aussagen zunächst keinen „klarge-schnittenen Geltungsanspruch“ (ebd., S. 36) zuordnen möchte, da diese Aussagen weder expressiv ein bloß privates Gefühl zum Ausdruck brächten noch normative Verbindlichkeit in Anspruch nähmen (ebd.), sieht er gerade in dieser „Zwischenstellung zwischen privater und intersubjektiver Kritisierbarkeit“ von Werturteilen die Erhebung eines *Angemessenheitsanspruches* und fährt daher fort:

„Der Grundmodus [von] Äußerungen bestimmt sich nach den mit ihnen implizit erhobenen Geltungsansprüchen der Wahrheit, Richtigkeit, Angemessenheit oder Verständlichkeit. Zu denselben Modi führt auch eine semantisch ansetzende Analyse von Aussagenformen. [...] [E]valuative Sätze (oder Werturteile), die der Bewertung von etwas dienen, [können] unter dem Aspekt der Angemessenheit von Wertestandards (bzw. des ‚Guten‘) [bejaht oder verneint werden]“ (ebd., S. 66).

Ich meine, wir können nun an diesen „Angemessenheitsanspruch“ von Habermas aber auch für expressive Aussagen (für die er freilich den Wahrhaftigkeitsanspruch als spezifisch ansieht) anknüpfen. Denn evaluative und expressive Aussagen sind in dreifacher Weise intrinsisch miteinander verknüpft: Bevor ein Sprecher sich dazu entscheidet, in der soeben beschriebenen Weise zu riskieren, sein subjektives Erlebnis expressiv auszudrücken, muss er dieses erstens zuvor ja selber evaluativ beurteilt haben. (Die bewusste evaluative Bewertung seiner eigenen subjektiven Erlebnisse vor deren expressiver Mitteilung unterscheidet eine Expression als rationalen Sprechakt von der „affektualen“⁸⁸ (Weber) Sprech-/Handlung

88 „Das streng affektuale Sichverhalten steht ebenso an der Grenze und oft jenseits dessen, was bewußt ‚sinnhaft‘ orientiert ist; es kann hemmungsloses Reagieren auf einen außeralltäglichen Reiz sein“ (Weber 2006, S. 32).

und einer rein spontanen Lautäußerung wie einem Aufschrei. Das haben wir in Kap. I schon behandelt.) Zudem wird zweitens seine expressive Aussage wiederum vom Adressaten evaluativ bewertet. Drittens sind wiederum evaluative Urteile als subjektive immer auch expressive Aussagen. Insofern muss der Sprecher sowohl mit expressiven als auch evaluativen Aussagen versuchen, der Vorstellung von Angemessenheit des Adressaten zu entsprechen – oder auch absichtlich nicht zu entsprechen, sofern er provozieren will –, indem er wiederum das evaluativ-expressive Urteil des Adressaten über seine eigene evaluativ-expressive Aussage antizipiert. Für den Adressaten seinerseits gilt dasselbe vice versa.

Expressive Aussagen und deren evaluative Beurteilung kooperieren also im wechselseitig erhobenen Angemessenheitsanspruch von Sprecher und Adressat.

Ad (B): Um nun von dieser tentativen, phänomenologischen Charakterisierung der expressiv-evaluativen Gesprächssituation ausgehend den auf diese Weise nahegelegten Angemessenheitsanspruch in seiner Eignung als *kritisierbaren Geltungsanspruch* noch einmal sprachpragmatisch zu überprüfen, kommt es darauf an zu sehen, ob die *sprecherseitige* Erhebung eines solchen Angemessenheitsanspruches tatsächlich mit einer *Beurteilungsmöglichkeit* seiner beanspruchten Geltung aus *Adressatenperspektive* korreliert. Denn ein nur einseitiger Bezug eines Geltungsanspruches auf Seiten des Sprechers entspricht nicht dem Sinn eines Geltungsanspruches des einverständnisorientierten, kommunikativen Handelns, um den es hier geht. Ein solcher zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass er für *alle* an der Rede Beteiligten den Bezug auf eine der drei Weltbezüge *gleichermaßen* herstellt, so dass Sprecher und Adressat sich *gleichzeitig* auf ihn beziehen können.⁸⁹ Denn, wie Habermas über

89 Zur Erinnerung: Wie oben schon besprochen, zeigt sich mit dieser Bedingung, dass auf Wahrhaftigkeit kein Geltungsanspruch erhoben werden kann, weil die Wahrhaftigkeit eines Sprechers in ihrem Selbstbezug auf die eigene kompetente Sprecher-Innenwelt jenseits der Weltbezüge des Adressaten liegt. Wie wir im vorangegangenen Kapitel schon festgestellt hatten, betrifft deshalb die einzige Beurteilung der Sprecherwahrhaftigkeit durch einen Adressaten die mit *Wahrheitsanspruch* erhobene Frage, ob der Sprecher *tatsächlich* wahrhaftig ist oder nicht.

die Bedingungen, die einen kritisierbaren Geltungsanspruch akzeptabel machen, sagt:

„Diese Bedingungen können nicht einseitig, weder sprecher- noch hörrerrelativ erfüllt sein; es sind vielmehr Bedingungen für die *intersubjektive Anerkennung*“. (ebd., S. 401)

Nun bezieht sich der Sprecher mit seiner offen-expressiven Mitteilung zunächst einmal aber nur auf seine eigene subjektive Innenwelt, auf die sich der Adressat (und andere potentielle Adressaten) ja eben nicht in derselben Weise dieses relativ privilegierten Zuges beziehen können. Im Unterschied zur sozialen Welt und zur Welt der Realität des Realen, die beide in der Außenwelt von Sprecher und Adressat liegen, auf die sich daher beide gleichermaßen unter Erhebung und Beurteilung von Geltungsansprüchen beziehen können, lässt der subjektive Innenweltbezug dies gerade nicht in demselben Maße zu. Dass ein Angemessenheitsanspruch von Adressaten dennoch beurteilt wird, hat Habermas vermutlich zu der intuitiven Diagnose der besagten „Zwischenstellung zwischen privater und intersubjektiver Beurteilbarkeit“ bewogen.

Demgegenüber meine ich, dass es hierbei nicht um eine „Zwischenstellung“ im Sinne eines Sowohl-als-auch geht, vielmehr lässt sich genauer analysieren und zeigen, dass die Erfüllungsbedingungen des Angemessenheitsanspruches (sowohl evaluativer als auch expressiver Aussagen) *weder privater noch intersubjektiver*, sondern vielmehr *anderer*, nämlich *interpersonaler* oder *interindividueller* Natur sind. Sie beruhen ja auf einer Übereinstimmung von Sprecher und Adressat in ihrem jeweiligen Bezug auf die *jeweils eigene und gleichzeitig die subjektive Erlebniswelt des Gegenübers*. Die für die Einlösung von Geltungsansprüchen notwendige Symmetrie des Weltbezuges von Adressat und Sprecher wird beim Innenweltbezug des Angemessenheitsanspruches also auf eine ihm ganz eigentümliche Weise hergestellt:

Wie wir unserer soeben skizzierten Phänomenologie der Gesprächssituation mit expressiven Äußerungen entnehmen können, ergibt sich die Symmetrie dadurch, dass der Innenweltbezug der Expression mit der evaluativen Beurteilung dieser Expression durch den Adressaten auf wiederum dessen Seite liegt. Mit anderen Worten: Der Symmetrieanspruch des Beurteilungszugan-

ges von Sprecher und Adressat führt bei dem an und für sich *asymmetrischen subjektiven Innenweltbezug* expressiv-evaluativer Sprechakte zwangsläufig zu einem *Seitenwechsel* des *subjektiven Weltbezuges*: von der Seite der Innenwelt des Sprechers auf die Seite der Innenwelt des Adressaten und vice versa. Das heißt also, dass sich Sprecher und Adressat *beide jeweils wechselseitig* auf ihre eigene subjektive Innenwelt beziehen unter *gleichzeitigem* antizipierendem Bezug auf die subjektive Erlebniswelt des Gegenübers: Das, was der Sprecher performativ von seiner subjektiven Innenwelt enthüllt und propositional thematisiert, beurteilt der Adressat von wiederum seiner subjektiven Perspektive aus, was der Sprecher aus seiner subjektiven Perspektive wiederum zuvor antizipieren musste. Sodann drückt der Adressat seine subjektive evaluative Beurteilung ebenfalls expressiv aus, wobei er seinerseits die Wirkung dieser expressiven Beurteilung auf die subjektive Erlebniswelt des Sprechers zuvor antizipieren musste. Der Sprechakt, mit dem der Sprecher sich auf seine subjektive Innenwelt bezieht und sich gleichzeitig an die subjektive Innenwelt des Adressaten wendet, geht also mit der impliziten Aufforderung einher, der Adressat möge diese Expression seinerseits von seiner eigenen subjektiven Adressaten-Perspektive aus beurteilen, und das heißt, wie wir oben gesehen haben, er möge den Sprechakt im Sinne eines *Angebotes* oder einer *Zumutung* als *angemessenen* akzeptieren oder als *unangemessen* ablehnen. Das, was der Sprecher im Sprechakt offen von sich preisgibt, muss der Adressat von seiner Seite aus individuell als akzeptabel bzw. annehmbar empfinden oder von seiner Seite aus als angemessen beurteilen.

Als charakteristisch hervorzuheben für diesen wechselseitigen Bezug auf die je eigene subjektive Erlebniswelt unter gleichzeitig einführend-antizipierender Berücksichtigung der subjektiven Erlebniswelt des Gegenübers ist die somit auf diese Weise entstehende Möglichkeit gegenseitiger „imaginativer“ Empathie, die einen Perspektivenwechsel „in Form eines Sich-Hineinversetzens in das Gegenüber erfordert“.⁹⁰ In der Fachwelt der Psychologie kann man allerdings dreiundvierzig verschiedene Definitionen des Begriffs

90 Janina Loh versteht ein „Sich-hineinversetzen-Können in das Gegenüber“ als „imaginative Empathie“ im Unterschied zu ‚perzeptueller Empathie‘, die bereits dann gegeben ist, wenn eine beobachtete Emotion bei mir eine ver-

„Empathie“ finden (Cuff et al. 2014). Zumindest aber unterscheidet man nach Paul Ekman zwischen einer emotionalen Empathie, die einen ebenso *selbst fühlen* lässt, was ein anderer fühlt, und einer kognitiven Empathie, die einen *erkennen* lässt, was ein anderer fühlt und denkt (Ekman 2007). Den letzteren Sinn „kognitiver Perspektivenübernahme“ thematisiert bekanntlich auch die „Theory of Mind“. In einem Perspektivenwechsel werden die Gefühle, Bedürfnisse und Gedanken der anderen Person kognitiv erkannt und nachvollzogen – es gibt allerdings auch Überschneidungen mit Mitgefühl und emotionaler Empathie. Nach Tania Singer gibt es zudem eine neurologisch messbare Differenz zwischen „emotionaler Empathie“, bei der das Gefühl bloß geteilt wird, und „Mitgefühl“, das in positiver Weise zu liebevoller Fürsorglichkeit führt. Zudem spricht Elisabeth Segal von sozialer Empathie, mit der andere Personen in ihrem Verhalten innerhalb eines sozialen Systems verstanden werden können, wodurch auch das soziale System selbst verstanden wird und vorhersagbare Abläufe erkannt werden können. Alle diese empirisch fein differenzierbaren *interpersonalen* und *interindividuellen* Formen *gegenseitigen Perspektivenwechsels* unterscheiden sich jedenfalls *kategorial* von dem *intersubjektiven* Verhältnis, in dem Sprecher sich befinden, wenn sie sich qua *Argumentation* auf die *Gültigkeit* von Aussagen auch dann beziehen, wenn es dort inhaltlich um die Berücksichtigung von partikularen Interessen und Bedürfnissen geht.

Bezüglich unserer Fragestellung können wir an dieser Stelle abschließend festhalten: Mit dem im beschriebenen Sinne erhobe-

gleichbare oder kongruente Reaktion bei meinem Gegenüber auslöst. [...] Perzeptuelle Empathie wird mithilfe bestimmter neuronaler Resonanz und dem Wirken von Spiegelneuronen erklärt und ließ sich bereits rudimentär in artifiziellen Systemen hervorrufen“ (Janina Loh 2017, S. 27). Eine solche rein spiegelbildhafte, automatische Reaktionsauslösung entbehrt freilich der individuellen Ausdrucksintention, die demgegenüber bereits bei der Mimik-Imitation von Primaten und Säuglingen in ihrer Erwidern der Mimik eines Gegenübers gegeben ist, bei der man schon von einer protosozialen Form interpersonaler Beziehungsaufnahme sprechen kann. Aber erst mit der reflexiven Bewusstheit einer evaluativen Reaktion kann auch noch über diese protosoziale spiegelbildliche Reaktion hinaus ein *Geltungsanspruch erhoben* werden, welcher der Komplexität eines reziprok-einfühlenden Innenweltbezuges von Sprecher und Adressat entspricht.

nen *Anspruch auf Angemessenheit* und seiner *Beurteilung* ist die für einen kritisierbaren Geltungsanspruch konstitutive *Symmetrie* des Bezuges von Sprecher und Adressat in bestimmter eigentümlicher Weise des reziproken Bezugs auf ihrer beider Erlebnis-Innenwelten gewahrt.

An einer Stelle, an der Habermas auf die gegenseitige Perspektivenübernahme der subjektiven Erlebniswelt von Adressaten zu sprechen kommt, hebt er allerdings merkwürdigerweise die qua *intersubjektivem* Geltungsanspruch in Bezug auf die *Außenwelt* von Sprecher und Adressat bezogenen Geltungsansprüche hervor, nicht dagegen den tatsächlich in spezifischer Weise auf die gegenseitige Perspektivenübernahme von Sprecher und Adressat bezogenen Geltungsanspruch.

„Das Konzept der subjektiven Welt gestattet uns, nicht nur die eigene Innenwelt, sondern auch die subjektiven Welten der Anderen von der Außenwelt abzuheben. Ego kann überlegen, wie sich bestimmte Tatsachen oder bestimmte normative Erwartungen aus der Perspektive eines Anderen, d. h. als Bestandteil von dessen subjektiver Welt darstellen; er kann sich weiterhin überlegen, daß Alter seinerseits überlegt, wie sich das, was er für existierende Sachverhalte und geltende Normen hält, in der Perspektive von Ego, d. h. als Bestandteil von Egos subjektiver Welt darstellt“ (Habermas 1981, Bd. 1, S. 106).

Es gälte aber doch, wie soeben erörtert, vielmehr hervorzuheben, dass Ego sich überlegen kann, wie *expressive* Enthüllungen auf die subjektive Perspektive von Alter wirken können. Die Einlösungsbedingungen für die Existenz von Tatsachen und die Geltung von Normen hängen hingegen mit der *Perspektive* des Anderen gar nicht oder zumindest in weit geringerer Weise zusammen. Vielmehr kommt es bei der Einlösung von Wahrheit und Gerechtigkeit auf *intersubjektiv erkennbare Evidenzen* an (wobei subjektive Wahrnehmungen im Sinne von Evidenzen des je eigenen Bewusstseins nur eine hierzu komplementäre Rolle spielen) und nicht auf eine interpersonale oder interindividuelle *gegenseitige Verschränkung der Perspektivenübernahme konkreter Personen*.

An einer anderen Stelle, im Zusammenhang seiner Beschreibung des Begriffs des „dramaturgischen Handelns“, das Habermas von Goffmann bzw. dessen Untersuchung der „Selbstdarstellung im Alltag“ übernommen hat (ebd., S. 135), kommt er der wechsel-

seitigen Korrespondenz der beiden subjektiven Erlebniswelten zwischen Sprecher und Adressat, die dem Angemessenheitsanspruch zugrunde liegt, zwar sehr nahe, denkt dabei aber nicht an die von ihm an anderer Stelle besprochenen expressiven Sprechakte:

„Der Akteur ruft in seinem Publikum ein bestimmtes Bild, einen Eindruck von sich selbst hervor, indem er seine Subjektivität mehr oder weniger gezielt enthüllt. Jeder Handelnde kann den öffentlichen Zugang zur Sphäre seiner eigenen Absichten, Gedanken, Einstellungen, Wünsche, Gefühle usw., zu der nur er einen privilegierten Zugang hat, kontrollieren. Im dramaturgischen Handeln machen sich die Beteiligten diesen Umstand zunutze und steuern ihre Interaktion über die Regulierung des *gegenseitigen Zugangs zur jeweils eigenen Subjektivität*“ (ebd., 128, Kursivschreibung D. A.).

Die offensichtliche Verwandtschaft des Prinzips dieses dramaturgischen Handelns mit dem soeben beschriebenen interindividuellen Wechselspiel bei expressiven Sprechakten und ihrer evaluativen Beurteilung mag Habermas aus zwei Gründen übersehen haben. Zum einen hat Bühler, auf dessen „Ausdrucksfunktion“ er sich bei der Behandlung expressiver Sprechakte stützt (wie wir oben in Kap. I gesehen haben), diese nur *sprecherseits* analysiert, so dass die *subjektive Welt des Adressaten*, die aber mit der Beurteilung des Geltungsanspruches expressiver Aussagen ins Spiel kommt, bei Bühler keine Rolle spielt. Zum anderen will Habermas das dramaturgische Handeln als „erfolgsorientiertes Handeln“ dem „kommunikativen Handeln“ *entgegensetzen*,⁹¹ während er mit den *expressiven* Sprechakten gerade den dritten Weltbezug *innerhalb* des kommunikativen Handelns herauszustellen sucht. Darum darf er aus explikationsstrategischen Gründen expressive Sprechakte nicht an das dramaturgische Handeln angleichen, obwohl das, wie man sieht und wie wir gleich noch weiter sehen werden, mehr als nahelegend ist.

Und so fehlt denn letzten Endes mit seiner Bestimmung des Wahrhaftigkeitsanspruches für expressive Sprechakte die Beurteilungsperspektive des Adressaten, was den Wahrhaftigkeitsan-

91 Die Qualitäten des *dramaturgischen Handelns* sieht Habermas „in gewisser Weise als parasitär“ an, weil sie einer „Struktur zielgerichteten Handelns“ aufsitzen (Habermas 1981, Bd. 1, S. 136).

spruch allein schon aus diesem Grund des asymmetrischen Zugangs von Sprecher und Adressat als Geltungsanspruch disqualifiziert. (Denn wie wir oben schon gesagt haben, kann ein Adressat nur die *Wahrheit* über die Tatsache beurteilen, ob der Sprecher tatsächlich wahrhaftig ist oder nicht, nicht aber kann er dessen eigenen vermeintlichen Wahrhaftigkeitsanspruch beurteilen.)

Die bei Habermas zwar einerseits geforderte, dann aber an entscheidender Stelle des wechselseitigen Bezugs auf die subjektiven Innenwelten im dritten Weltbezug wieder vernachlässigte *Perspektive des Adressaten* können wir indes mit Geert-Lueke Luekens Überlegungen zur Metapher der „Zweiten Person“ im Sinne der *Perspektivendifferenz* von Kommunikationspartnern verstehen.⁹² Mit Lueken kann man das Verhältnis zwischen Sprecher und Adressat im Falle expressiver Äußerungen unter Erhebung eines Angemessenheitsanspruches nämlich auch folgendermaßen ausdrücken: Expressive Äußerungen führen zu einem Verhältnis des Adressaten zum Sprecher, das man im Sinne dieser Perspektivendifferenz als ein Verhältnis von „Erster Person“ zu „Zweiter Person“

92 Lueken schreibt: „Über die Erste Person und die first-person-authority sowie ihr Verhältnis zur Dritten Person gibt es zahlreiche Arbeiten von Philosophen der analytischen Tradition. Von der Zweiten Person ist im Kontext der an analytischer Philosophie orientierten Diskussion wenig, und wenn, dann nur beiläufig die Rede. In der Sprechakththeorie oder auch in den Grice folgenden Ansätzen zur Kommunikationstheorie wird neben der Rolle des Sprechers wohl auch die des Hörers thematisiert. Dabei erscheint der Hörer allerdings lediglich als jemand, dem man beim Versuch, ihm etwas zu verstehen zu geben, gewisse Intentionen und Überzeugungen zuspricht oder unterstellt. Er erscheint als Objekt, von dem man etwas glaubt und auf das man einwirken will. Kurz: der Hörer wird eher als Dritte Person, nicht eigentlich als Zweite Person thematisiert“ (Lueken 1997, S. 184). „Demnach wäre ‚Du siehst A‘ oder ‚Du hast Schmerzen‘ lediglich eine Variante von ‚Sie sieht A‘ oder ‚Er hat Schmerzen‘, geeignet für Situationen, in denen sie oder er zufällig auch die angesprochene Person (‚Du‘) ist. Ich denke, eine solche Reduktion der Zweiten auf die Dritte Person verfehlt den Sinn von *second-person*-Formulierungen in ihrer pragmatischen Einbettung in Kommunikationssituationen. [...] Auf eine andere Weise wird der Sinn von *second-person*-Äußerungen verfehlt, wenn man sie allzu sehr den *first-person*-Äußerungen analogisiert [...]. Es ist offenkundig, daß ‚Du hast Schmerzen‘ im Unterschied zu ‚Ich habe Schmerzen‘ nicht den Sinn hat, eine Schmerzempfindung, die der Sprecher hat, auszudrücken. Die *second-person*-Äußerung hat nicht den expressiven Sinn eines Schmerzverhaltens, sie ist ein *Verhalten* zum Schmerzverhalten einer anderen Person“ (ebd., S. 185).

bezeichnen kann. So nimmt der Adressat das, was der Sprecher in einem Ich-Satz ausdrückt, in einer Perspektive wahr, die er selbst mit einem Du-Satz wiedergeben oder erwidern kann. Beispielsweise sagt der Sprecher: „Ich habe Schmerzen.“ Dann versteht der Adressat als *Angesprochener* – und nicht etwa als *beobachtender Dritter* – diese Expression von seiner Seite aus als eine Äußerung, die er mit einer Antwort wie „Ich verstehe, *Du* hast Schmerzen“ bestätigend wiedergeben oder bezeichnenderweise etwa mit „Oh, das tut mir leid, dass *Du* Schmerzen hast“ von seiner Seite aus *wiederum angemessen* erwidern kann. Diese Zweite-Person-Äußerung hat also weder den objektivierenden Sinn von Beobachtungen in der „Dritten Person“ (wie z. B.: „Sie hat Schmerzen“) noch den expressiven Sinn eines Schmerzverhaltens der „Ersten Person“, so Lueken, sondern sie ist ein – un- oder angemessenes, wie wir sagen können – „*Verhalten zum Schmerzverhalten*“ (Lueken) einer anderen Person.

Zwar weisen auch Habermas und Tugendhat auf diesen *wechselseitigen Verweisungszusammenhang*⁹³ hin, dass ein Ich-Sprecher einen anderen Ich-Sprecher mit „Du“ ansprechen können muss bzw. von diesem mit „Du“ angesprochen werden können muss. Gegenüber ihnen hebt jedoch Lueken diese Funktion des *Ansprechens*, die er als *allokutiv* bzw. *Allokution* bezeichnet, noch einmal stärker gegenüber der Funktion des *Aussagens* und der *Expression* hervor (vgl. hierzu Lueken 1997, S. 188) und stellt fest:

„In und mit der Zweiten Person wird die interpersonale Verbindung allokutiv hergestellt“ (ebd., S. 188).

Diese allokutive Verbindung charakterisiert er unter Hinweis auf Martin Buber als eine *gegenseitig symmetrische* „Mit-Relation“ zwischen Sprecher und Hörer im Unterschied zu der asymmetrischen

93 „Die Beherrschung [des] Systems der Personalpronomina, bzw. deren wechselseitiger Verweisungszusammenhang [bei Habermas und Tugendhat], ermöglicht den Wechsel zwischen Erster, Zweiter und Dritter Person, der für das charakteristisch ist, was Habermas eine ‚performative Einstellung‘ nennt und von einer ‚objektivierenden Einstellung‘ abgrenzt. [...] Habermas zufolge [trägt] die performative Einstellung alle Interaktion, Kommunikation und Argumentation (im Sinne von ‚Diskurs‘) [...]. In diesem Sinne kann der wechselseitige Verweisungszusammenhang der Personalpronomina als konstitutiv für Kommunikation gelten“ (Lueken 1997, S. 188).

„Über-Relation“, in der Sprecher und Hörer eine objektivierende Haltung gegenüber Dritten einnehmen (vgl. ebd., S. 190).

Mir scheint nun, dass Luekens Symmetrie der wechselseitigen, interaktiven „Mit-Relation“ der hier beschriebenen *expressiv-evaluativen* Gesprächssituation nicht nur entspricht, sondern mit der Erhebung eines *Angemessenheitsanspruches* noch besser zum Zuge kommt. Denn mit dem Weltbezug auf die eigene subjektive Erlebniswelt und *gleichzeitig* auf die subjektive Erlebniswelt des Gegenübers unter Erhebung eines *Angemessenheitsanspruches* kommt jenes „interaktive Wechselspiel“ erst so recht in Gang, das Lueken mit der Allokution von der objektivierend-beurteilenden Rolle der „Dritten Person“ abheben will: Mit seiner eigenen subjektiven Expression muss der Sprecher unter Erhebung eines *Angemessenheitsanspruches* die wiederum subjektive Reaktion der Allokution des Adressaten antizipieren, ebenso wie der Adressat seinerseits die Expression des Sprechers apperzipierend mit seiner Allokution in Bezug auf seine subjektive Erlebniswelt beantwortet. Wir können auch sagen: Mit der Expression seiner eigenen Subjektivität evoziert der Sprecher eine *Impression* auf Seiten der Subjektivität des Adressaten, die dieser wiederum *expressiv* ausdrücken kann, was wiederum eine *Impression* auf Seiten des Sprechers hervorruft. Erst dieser beiderseitige, *gleichzeitige* Bezug auf die eigene und die subjektive Erlebniswelt des jeweils anderen ist es also, der eigentlich das *symmetrische* allokutive respektive interaktive, interindividuelle oder interpersonale Wechselspiel der Mit-Relation abhebt von einer objektivierenden Relation der dritten Person.

Dem subjektiven Weltbezug im Sinne von Habermas entspricht mithin nicht nur der expressive Sprechakttyp (*Expressiva*) respektive die expressiv selbstdarstellende Sprachfunktion des Sprechaktes eines *Sprechers*, sondern hierzu komplementär und im *interaktiven Wechselspiel* mit diesem muss auch der allokutiv-evaluative Sprechakttyp des antwortenden *Adressaten* (Allokution) respektive die allokutive Sprachfunktion des Sprechaktes eines Adressaten gesehen werden, die sich ebenfalls auf die eigene subjektive Erlebniswelt und gleichzeitig die des Gegenübers bezieht, während sie ebenfalls expressiv ausgedrückt wird – wie wir oben schon vermutet hatten.

Der *dritte subjektive Weltbezug* eines Sprechers erweist sich mithin bei genauerer Analyse als ein interaktiver, *subjektiv-subjek-*

tiver oder *interindividueller Weltbezug* von *Sprecher und Adressat*. Diese spezifische, interindividuelle Erhebung und Einlösung des Angemessenheitsanspruches lässt sich dezidiert von der intersubjektiv-argumentativen Erhebung und Einlösung der anderen beiden universalen Geltungsansprüche abheben. Damit kommt allerdings die kritische Frage auf, ob der Angemessenheitsanspruch überhaupt den Status eines *universalen* Geltungsanspruches hat. Darauf wollen wir im nächsten Kapitel eingehen.

II.2 Sinnkonstitution qua subjektiver Betroffenheit – der Angemessenheitsanspruch als universaler Geltungsanspruch aus transzendentalpragmatischer Sicht

In diesem Kapitel wird untersucht, ob es sich bei dem eingeführten Angemessenheitsanspruch, trotz seines eigentümlichen, interaktiv-interindividuellen Einlösungsmodus, der an einen *begrenzten Kreis konkreter Adressaten* gerichtet ist statt an ein universales Publikum, dennoch um einen *universalen* Geltungsanspruch handelt, der insofern im kommunikativen Handeln und in der Diskursethik berechtigterweise als *der dritte* Geltungsanspruch *des dritten* Weltbezugs gelten darf.

Hierbei wird sich in einem ersten Schritt zeigen, dass Sprecher mit schlechthin jedem Sprechakt notwendigerweise ihrer subjektiven Intention Ausdruck verleihen müssen, damit Adressaten den Sprechakt überhaupt als an sie *gerichtet verstehen* können und wissen können, wie sie *reagieren sollen*. Auf diesen Ausdruck ihrer subjektiven Intention müssen Sprecher insofern *sprachpragmatisch notwendigerweise* und daher *universal* einen Angemessenheitsanspruch erheben.

In einem zweiten Schritt wird zu sehen sein, dass sich zudem an den Angemessenheitsanspruch die Geltungssphäre des subjektiv-angemessenen Guten, Schönen und Sinnhaften anschließen lässt. Indem sich sodann herausstellen wird, dass ohne diese Geltungssphäre *subjektiver Betroffenheit* der „Welt keine Bedeutung“ abgewonnen werden kann“ (Rothacker), was wiederum die Voraussetzung dafür ist, dass Fragen nach dem objektiven Wahren und Gerechten überhaupt erst gestellt werden, kann die subjektive Geltungssphäre als *unhintergebar sinnkonstitutiv* für die „Logosauszeichnung der menschlichen Sprache“ ausgezeichnet

werden. In diesem Sinne einer für alle Erkenntnisinteressen unhintergehbaren subjektiven Geltungssphäre ist es berechtigt, nicht nur von der *universalen*, sondern sogar von der *transzendentalpragmatischen* Relevanz des Angemessenheitsanspruches dieser Geltungssphäre zu sprechen.

Mit dem in Kapitel II.1 entwickelten subjektiv-subjektiven oder interindividuellen oder interpersonalen, expressiv-allokutiven Wechselspiel der Erhebung und Einlösung des Angemessenheitsanspruches haben wir einen anderen Modus der Erhebung und Einlösung eines Geltungsanspruches eingeführt, als er für den Wahrheitsanspruch und den moralischen Richtigkeits- bzw. Gerechtigkeitsanspruch gilt: Werden letztere Geltungsansprüche mit Argumenten, die auf objektivierende Kriterien rekurrieren, innerhalb einer im Prinzip unbegrenzten idealen Kommunikationsgemeinschaft erhoben und eingelöst, wird der Angemessenheitsanspruch den subjektiven Kriterien einer begrenzten Anzahl konkreter Sprecher und Adressaten ausgesetzt. Im Falle eines Konfliktes um Angemessenheit kann deshalb auf theoretischer Ebene für den erhobenen Anspruch lediglich *plädiert* oder *geworben*, nicht aber argumentiert werden.

Genau an dieser interindividuellen statt intersubjektiven Einlösungsbedingung könnte daher Kritik an der Einführung des Angemessenheitsanspruches im hiesigen Kontext ansetzen. Denn in Habermas' kommunikativem Handeln geht es ja um die Verständigung über *universale* Geltungsansprüche, in Apels Begründung der Diskursethik gar um deren *transzendentalpragmatischen* Status. So liegt die Gültigkeit des Wahrheitsanspruches in der regulativen Annäherung an die „ultimate opinion“ einer unbegrenzten Forschergemeinschaft (Apel mit Peirce) und die des normativen Richtigkeitsanspruches (oder sogar Gerechtigkeitsanspruches) in der Einlösung qua Konsens in einem Diskurs aller auch nur in der Zukunft und potentiell Betroffenen (siehe z. B. Habermas)⁹⁴. Im Unterschied zu einer solchen intersubjektiven Einlösung liegt

94 Habermas formuliert den Universalisierungsgrundsatz U für die Gültigkeit einer moralischen Norm folgendermaßen: „So muß jede gültige Norm der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils

die Einlösung des interindividuellen und interpersonalen Angemessenheitsanspruches offensichtlich im *Hier und Jetzt* der konkreten Kommunikations-Situation bzw. in der Übereinstimmung der subjektiven Bewertung konkreter Individuen. Wie also könnte der Angemessenheitsanspruch dann trotzdem den Status eines *universalen* oder gar *transzendentalpragmatischen* Geltungsanspruches haben? Oder anders gesagt: Wenn wir den Angemessenheitsanspruch als *den dritten* Geltungsanspruch *des dritten* Weltbezuges im kommunikativen Handeln und der Diskursethik etablieren wollen, dann muss gezeigt werden können, dass er trotz seines nicht-intersubjektiven Einlösungsmodus gleichwohl universale und mit Apel sogar transzendentalpragmatische Relevanz für das kommunikative Handeln und den argumentativen Diskurs besitzt.

Ich werde daher im Folgenden versuchen zu zeigen, dass die universale Relevanz des Angemessenheitsanspruches erstens aufgrund des komplementär-reziproken Verhältnisses der drei Sprachfunktionen der Tiefenstruktur der Rede (Lokution, Illokution, Perlokution) in seiner mit jeder Sprechhandlung *sprachpragmatisch notwendigen Erhebung* (A) und zweitens aufgrund der für den menschlichen Logos sinnkonstitutiven Relevanz der Geltungssphäre des subjektiven Guten, Schönen und Sinnhaften in seiner *transzendentalpragmatisch notwendig angelegten Erhebung* liegt (B).

Ad (A): Knüpfen wir noch einmal an der von Habermas für den evaluativen Angemessenheitsanspruch diagnostizierten „Zwischenstellung zwischen privater und intersubjektiver Kritisierbarkeit von Werturteilen“ (s. o.) an, deren wenn auch nur schwache „Intersubjektivität“ er damit begründet, dass auch von Wertestandards ein „vernünftiger“ Gebrauch gegenüber einem „privatistischen“ Gebrauch gemacht werden könne (vgl. z. B. Habermas 1981,

aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können.“ Oder auch so: „[...] wenn ‚U‘ gilt, d. h. wenn die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer *allgemeinen* Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines *jeden Einzelnen* voraussichtlich ergeben, von allen *zwanglos* akzeptiert werden können“ (Habermas 1983, S. 75, 103).

Bd. 1, S. 36). Die Frage für uns ist nun, ob sich an diese schwache Intersubjektivität eine Universalität des Angemessenheitsanspruches anknüpfen lässt. Diese Frage scheint ja auch Habermas bei seinen Überlegungen umzutreiben, wenn er versucht, für angemessenes Verhalten eine gewisse intersubjektiv nachvollziehbare Rationalität nachzuweisen:

„Wenn [Aktoren] Wertestandards so eigenwillig verwenden, daß sie auf ein kulturell eingespieltes Verständnis nicht mehr rechnen können, verhalten sie sich idiosynkratisch“ (ebd.).

Allein der ästhetischen Form eines Kunstwerkes gesteht Habermas zu, dass die private Bewertung von Standards innovativ sein könnte (ebd., S. 36–37). Anderen „abweichend“ empfindenden Reaktionen spricht er ihre „rechtfertigende Kraft“ ab (ebd., S. 37) und schließt diese Überlegungen mit folgender Feststellung ab:

„Wer sich in seinen Einstellungen und Bewertungen so privatistisch verhält, daß sie durch Appelle an Wertestandards nicht erklärt und plausibel gemacht werden können, der verhält sich nicht rational“ (ebd., S. 37).

Aber ich meine, es spricht für sich, dass nicht nur Diogenes in seiner Tonne, Goethe in Italien und die Hippies in den Sechzigern, sondern unzählige andere Personen tagtäglich für ihre durchaus von „kulturell eingespielten“ Standards stark „abweichenden“ „Einstellungen und Bewertungen“ sehr wohl gute und rationale Gründe haben *können*. Nicht das „Abweichen“ von vermeintlich Normalität spiegelnden „Standards“ ist es doch, was ein Verhalten als nicht rational auszeichnet, und umgekehrt bestimmt nicht die Konformität mit kontingenten Wertestandards den Grad von Rationalität – so etwas wie das „gesunde Volksempfinden“ ist gerade kein Merkmal für Rationalität. Vielmehr hängt es allein davon ab, ob eine Person (gute) *rationale Gründe* hat, mit denen sie von Wertestandards abweicht, um beurteilen zu können, ob ihr Verhalten als das einer charakterstarken Persönlichkeit bezeichnet werden kann oder demgegenüber als ein privatistisches Verhalten, das man dann auch als „kauzig“ bezeichnet.

Der in unserem Kontext entscheidend zu kritisierende Aspekt an Habermas' Einschätzung ist aber der, dass er suggeriert, im

Falle des Angemessenheitsanspruches könne in der Orientierung an Wertestandards überhaupt ein *Äquivalent zu Intersubjektivität* gesehen werden. Vielmehr ist demgegenüber die *differentia specifica* von Angemessenheit diejenige, dass Wertestandards ausschließlich *subjektiv* beurteilbar sind – und sei es durch eine kollektive Subjektivität einer partikularen Gemeinschaft. Habermas' Einschätzung einer „Zwischenstellung zwischen privater und intersubjektiver Kritisierbarkeit von Werturteilen“ bzw. einer „schwachen Intersubjektivität“ von evaluativen Urteilen, die an Werte-Standards orientiert sind, rührt dagegen vermutlich daher, dass er nicht scharf genug zwischen zwei Handlungsaspekten trennt: So muss auf der einen Seite der *Umgang* eines Sprechers/Aktors mit seinen subjektiven Erlebnissen und Bewertungen (oder denen seiner Gemeinschaft) in der Tat *intersubjektiv-nachvollziehbar* bzw. *diskursiv kritisierbar* sein, damit die mit dem Werturteil *begründete* Handlung als *rational* gelten kann, und seien die Gründe für diese Handlung, die subjektiven Erlebnisse und Bewertungen auch noch so „privatistisch“. Auf der anderen Seite stehen die subjektiven Erlebnisse und Bewertungen selbst, die per se als individuell gegeben oder traditionell gewachsen arational⁹⁵ sind, auch wenn sie noch so sehr irgendwelchen Standards entsprechen oder eben auch nicht, eben genau deshalb, weil sie dem subjektiven Weltbezug entspringen.⁹⁶ Für Wertestandards kann ein Akteur deshalb ebenso

95 Wie oben bereits erwähnt, meine ich „arational“ nicht im Sinne von „zur Rationalität nicht fähig“, wie es z. B. Pflanzen sind, sondern mit Arationalität möchte ich all jene Fälle erfassen, in denen ein zu Rationalität befähigtes Wesen – aus welchen Gründen auch immer – nicht rational sprech-/handelt oder urteilt, deshalb aber nicht unbedingt irrational handelt in dem Sinn, dass sein Handeln (absichtlich) destruktive Folgen hat.

96 Für seine These des „vernünftigen Gebrauches“ von Wertestandards, der Vorlieben als rational auszeichnen soll, bedient Habermas sich einer weiteren Grenzziehung zwischen *pathologischen* und *gesunden* Empfindungen. Abgesehen davon, dass diese zweite Grenzziehung heikel ist, ist sie als Kriterium für die erste Grenzziehung auch ungeeignet. Als Beispiel führt Habermas eine Argumentation von R. Norman an: „To want simply a saucer of mud is irrational, because some further reason is needed for wanting it. To want a saucer of mud because one wants to enjoy its rich river-smell is rational. No further reason is needed for wanting to enjoy the rich river-smell, for to characterize what is wanted as ‚to enjoy the rich river-smell‘ is itself to give an acceptable reason for wanting it, and therefore this want is rational“ (R. Norman zitiert

wie für seine eigenen subjektiven Werte lediglich im Dialog plädieren, nicht aber im Diskurs argumentieren.

Zwar mag das, was Habermas mit Werte-*Standards* beschreibt, eine Art historische Sedimentierung von Übereinkünften nicht *nur* subjektiver, sondern auch objektivierender Einschätzungen innerhalb einer gewachsenen sozialen Einheit sein. Entscheidend ist aber, dass die *Orientierung* von Akteuren an ihnen über die subjektiv-evaluative Beurteilung des Angemessenheitsanspruches läuft und nicht über intersubjektiv-objektivierende Gründe des Wahrheitsanspruches (auf das, was der Fall ist) oder intersubjektiv-objektivierende Gründe des Richtigkeits- oder Gerechtigkeitsanspruches (auf das, was normativ richtig oder gerecht ist), mit denen Werte-Standards ggf. sogar eingeschränkt werden müssen. Vielmehr spielt bei der Orientierung an Werte-Standards das mensch-

nach Habermas 1981, Bd. 1, S. 36). Diese Argumentation von Norman kann Habermas aber für seine Grenzziehung von Rationalität gar nicht geltend machen. Denn Normans Kriterium für Rationalität ist allein das der *Begründbarkeit*. Für ihn ist der Wunsch nach einem Topf mit Matsch genau dann und nur dann rational, solange er *begründbar* ist (hier: den Geruch genießen zu wollen), egal mit was für einer privatistischen oder pathologischen Vorliebe auch immer dies einhergeht. Der Handlungsmoment, auf den Norman abzielt und für den er Rationalität reklamiert, ist also der *rationale Umgang mit der subjektiven Vorliebe* im Sinne einer *begründbaren Handlung*. Die Begründbarkeit, nicht der Grund selbst muss allerdings intersubjektiv nachvollziehbar sein, sofern die Handlung als rational gelten soll (vgl. hierzu auch Werner 2003b, S. 47). Dazu gehört auch, dass der Handelnde selbst fähig ist, die Begründung ggf. zu revidieren und seine Handlung dementsprechend neu auszurichten. „Denn zwischen Handlungsgründen und den durch sie motivierten Handlungen besteht offenbar eine (intentional-logische) *Sinnbeziehung*, die mit dem logischen Verhältnis zwischen Prämissen und Conclusio vieles gemein hat“ (ebd., S. 42). Eine Vorliebe für Herbstlandschaften oder eine spontane Sympathie für eine Person usw., Beispiele, die Habermas für „gesunde“ Vorlieben anführt, sind für sich genommen nicht rationaler als pathologische Phobien oder Vorlieben. Eine größere Rationalität einer Vorliebe liegt auch dann nicht vor, wenn sie auf mehr gesellschaftliches Verständnis stößt, wie Habermas hinzufügt. Er möchte offensichtlich mit dem Begriff des Verständnisses den Zusammenhang zu rationaler Begründbarkeit herstellen. Aber eine Person hat eine Vorliebe ja nicht aufgrund dessen, dass sie damit auf mehr Verständnis stößt, und sie kann ihre Vorliebe insofern mit diesem Verständnis auch nicht rational begründen, sondern sie hat sie einfach.

liche *Bedürfnis* nach *persönlicher* „Anerkennung“⁹⁷ und Identifikation⁹⁸ die vornehmliche Rolle, was strikt unterschieden werden muss von der *kognitiven, intersubjektiven* Anerkennung eines Geltungsanspruches auf objektivierbare Gültigkeit. Auf diesen Zusammenhang zwischen evaluativen Urteilen, Werten und dem subjektiven Weltbezug verweist Habermas selbst an anderer Stelle:

„Ein anderer Geltungsanspruch kommt mit evaluativen Aussagen ins Spiel, sobald die Werte selbst problematisch werden, in deren Lichte die Akteure Ziele wählen oder Zwecke setzen. Diskurse, die der Klärung solcher Wertorientierungen dienen, haben eine vergleichsweise schwache epistemische Kraft. Sie ermöglichen klinische Ratschläge, die auf den Kontext einer bewußt angeeigneten individuellen Lebensgeschichte bzw. kollektiven Lebensform bezogen sind; sie orientieren sich an *Ansprüchen auf die Authentizität des Selbstverständnisses* oder der Lebenswelt einer ersten Person Singular oder Plural“ (Habermas 2003, 52).

Dass Habermas diese Einschätzung aber nicht durchgängig vertritt, mag ihren Grund darin haben, dass, wie wir in Kapitel II.4 noch sehen werden, bei ihm die *kategoriale Differenz* zwischen subjektiven Werten und objektivierenden Gerechtigkeitskriterien verwischt ist, weil seine Explikation praktischer Diskurse ohne die Möglichkeit einer Orientierung an *objektiven Kriterien* ihrerseits zu subjektivistisch verfasst ist. Jedenfalls können wir mit Habermas keinen stichhaltigen Hinweis auf die *Universalität* des Angemessenheitsanspruches evaluativer Urteile finden, was erklärt, dass er selbst

97 MacIntyre (2001) spricht davon, dass insbesondere Kinder sich an Wertestandards orientieren, um das Wohlwollen der Erwachsenen zu gewinnen. Diese Handlungsorientierung an der Anerkennung durch andere ist auch ein Merkmal der Stufe 3 des Stufenmodells der Moralentwicklung von Lawrence Kohlberg. Allerdings möchte ich hierzu einwenden, dass das Bedürfnis nach Anerkennung vielmehr ein konstantes Merkmal *interindividueller* Beziehungen darstellt und eben nicht für eine Vorstufe *intersubjektiver* normativer Richtigkeit und universaler Gerechtigkeit kennzeichnend ist. So entspringt *parallel* zur Anerkennung intersubjektiver Gültigkeit von Tatsachen und Normen interindividuelle Anerkennung dem dritten, subjektiven Weltbezug.

98 Bekanntlich hat insbesondere Charles Taylor dieses Bedürfnis von Selbstidentifikation über die in der eigenen Lebenswelt vorzufindenden Wertestandards mit den Begriffen der „starken Bewertung“ in Orientierung an den „Hypergoods“ einer Gemeinschaft thematisiert.

den Angemessenheitsanspruch nach seiner Einführung nicht mehr unter den universalen Geltungsansprüchen weiterführt.

Gehen wir dieses Thema bzw. die Frage nach einem universalen, ggf. sogar transzendentalpragmatischen Status des Angemessenheitsanspruches evaluativer Urteile also noch einmal anders an und knüpfen an Matthias Kettner an, der für das Prädikat „universal“ zwei Lesarten anbietet: Zum einen könne mit „universal“ gemeint sein: „im Sinne einer *Sinn-Notwendigkeit relativ zu einer faktisch ubiquitären Praxis*“ (Kettner 1994, S. 756). Universale Geltungsansprüche wären demnach solche, „die niemand umhin kann, mit jeder seiner Äußerungen [...] zu verbinden“ (ebd.). Zum anderen könne mit „Universalität eines Geltungsanspruches die *Projizierbarkeit seiner Einlösung in die Menge aller möglichen Problematisierer*“ im Hinblick auf *intersubjektive Anerkennung* gemeint sein (ebd.). Kettner stellt nun die Frage, „ob Geltungsansprüche, die im ersten Sinne ‚universal‘ sind, auch im zweiten Sinne ‚universal‘ sein müssen“ (ebd.). Und er beantwortet diese Frage mit der These, dass Geltungsansprüche auch allein im ersten der beiden angegebenen Lesarten „universal“ sein könnten, also auch dann, wenn sie lediglich *sinnnotwendig* seien, ihre rechtfertigende Kraft für ihre Einlösung hingegen *kein universales* Publikum erfordere, was immer dann der Fall sei, wenn es um *indexikalisierte* Gehalte gehe. Er nennt dafür das Beispiel einer Bitte⁹⁹ einer Person an eine zweite, das Fenster zu öffnen. In diesem Falle sei es ja offensichtlich überflüssig, für die Einlösung der Berechtigung dieser Bitte mit Gründen gegenüber einer unbeschränkten Kommunikationsgemeinschaft zu argumentieren. Nur für Geltungsansprüche, die durch einen radikal de-indexikalisierten Gehalt bestimmt seien,

99 Wenn wir das von Kettner angegebene Beispiel der indexikalisierten Bitte an einen konkreten Adressaten, das Fenster zu öffnen, mit unserem eingeführten Angemessenheitsanspruch abgleichen, lässt sich ad hoc erkennen, dass mit einer Bitte genau der Fall getroffen ist für einen expressiven Sprechakt unter Erhebung eines Angemessenheitsanspruches. Denn im Unterschied zu einem normativen Sprechakt geht es hier vordergründig um eben diesen indexikalisierten Geltungsgehalt, der zwischen Sprecher und Adressat strittig sein kann: ob die Bitte gegenüber dem Adressaten *angemessen* ist oder ob sie für ihn etwa eine *Zumutung* darstellt.

wie es für den Gerechtigkeitsanspruch oder auch den Wahrheitsanspruch zutrifft, sei dies nötig.

Mit der (von Apel und Habermas notorisch unterberücksichtigten) Differenzierung zwischen der *Erhebung* und der *Einlösung* von Geltungsansprüchen können wir Kettners These auch so ausdrücken: Geltungsansprüche können auch dann als universal gelten, wenn ihre *Erhebung* sinnnotwendig ist, obwohl ihre *Einlösung* nicht von der universalen Bedingung eines argumentativen Konsenses einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft abhängt. Damit haben wir ein Kriterium gewonnen, mit dem wir für den hier eingeführten Angemessenheitsanspruch prüfen können, ob er als Geltungsanspruch einen universalen Status für das kommunikative Handeln und den Diskurs besitzt, obwohl sein Einlösungsmodus aufgrund seines indexikalisierten Gehaltes nicht auf ein universales Publikum angewiesen ist: Wir können prüfen, ob seine *Erhebung sprachpragmatisch* oder sogar *transzendentalpragmatisch sinnnotwendig* ist für kommunikatives Handeln und den Diskurs respektive für die „Logosauszeichnung der menschlichen Sprache“ (Apel). Sehen wir uns im Folgenden also Schritt für Schritt an, inwiefern dieses Kriterium einer sinnnotwendigen Erhebung auf den Angemessenheitsanspruch zutrifft.

Zunächst denken wir in erster Linie bei der Angemessenheit eines Sprechaktes wie einer Bitte, aber auch bei jedem anderen Sprechakt an die individuelle *Gestaltung* seines expressiven Ausdruckes. Denn mit Stimme, Betonung, Mimik, Gestik und auch der Formulierung befindet sich jeder Sprecher mit jeder Sprechhandlung in einer Art „dramaturgischen Inszenierung“ (Habermas) seiner performativen Handlung. Besonders bei expressiven Sprechakten wie einer Bitte, aber auch bei allen anderen gilt daher die Redeweise: „Der Ton macht die Musik“. Damit wird auf die zumindest sinnergänzende Wirkung durch die dramaturgische Ausgestaltung hingewiesen. Wie Nietzsche beobachtet: „Man widerspricht oft einer Meinung, während uns eigentlich nur der Ton, mit der sie vorgetragen wurde, unsympathisch ist.“ Auch Voltaire verweist auf die entscheidende Kraft der expressiven Selbstdarstellung der Rede, indem er über die Verbreitung von Fanatismus sagt: „[Er] wird weniger durch Bücher als durch Versammlungen und Reden verbreitet. Beim Lesen ereifert man sich selten und kann einen kühlen Kopf bewahren. Aber wenn ein fantasiebegabter Hitzkopf auf

einen wenig fantasievollen Menschen einredet, glühen seine Augen, und diese Glut steckt an: sein Tonfall, seine Gesten überwältigen die Zuhörer.“¹⁰⁰ Bei beiden Beobachtungen können wir sehen, wie leicht der Angemessenheitsanspruch in den Vordergrund der Beurteilung einer Sprechhandlung gerät, in der es recht eigentlich um die Beurteilung ihrer Wahrheit geht. (Auf diesen Mechanismus der Manipulation kommen wir noch ausführlich zurück.)

Dieser die *Performanz der Doppelstruktur stets begleitende expressive Selbstausdruck* ist für den Adressaten so selbstverständlich, dass selbst dann, wenn ein Sprecher monoton und ausdruckslos spricht, dies ebenfalls eine Interpretation beim Adressaten auslöst, etwa dahingehend, dass dem Sprecher schlechte Laune, Unfreundlichkeit und dergleichen unterstellt wird, oder im Falle der Sprechstimme eines Automaten wird die Ausdruckslosigkeit als typisches Merkmal bewertet und erkannt. Auf diese *empirisch* beobachtbare Unausweichlichkeit eines „Mitteilungscharakters“, den jeglicher Kontakt unter Menschen mit sich bringt, verweist auch Paul Watzlawick.¹⁰¹ Diese insofern kaum vermeidbare individuelle Ausdrucksgestaltung wird seitens der Adressaten daher unweigerlich auf ihre *Angemessenheit* hin beurteilt, weshalb Sprecher immerzu genötigt sind, auf die Geltung ihrer expressiv-dramaturgischen Selbstdarstellung der Rede einen *Angemessenheitsanspruch* zu erheben.

Mit dieser *empirisch* beobachtbaren Erhebung eines „ubiquitären“ (M. Kettner, s. o.) Angemessenheitsanspruches (oder eines Unangemessenheitsanspruches im Falle absichtlicher Provokation) hinsichtlich der die Performanz der Rede begleitenden Ausdrucksgestaltung ist indes noch kein Indiz für die Präsupposition der *uni-*

100 Voltaire zitiert in Schleichert 1998. Ein Beispiel in der heutigen Zeit für den Erfolg expressiv-dramaturgischer Auftritte ist Trump in den USA, der angeblich auch damit die großen Massen an Fans gewinnen soll. Siehe hierzu z. B. Eggers 2020.

101 „Man kann sich nicht nicht verhalten. Wenn man also akzeptiert, daß alles Verhalten Mitteilungscharakter hat, d. h. Kommunikation ist, so folgt daraus, daß man, wie immer man es auch versuchen mag, nicht nicht kommunizieren kann. Handeln oder Nichthandeln, Worte oder Schweigen haben alle Mitteilungscharakter: Sie beeinflussen andere, und diese anderen können ihrerseits nicht nicht auf diese Kommunikation reagieren und kommunizieren damit selbst“ (Watzlawick 1980, S. 51).

versalen Sinnnotwendigkeit der Erhebung des Angemessenheitsanspruches gewonnen. So wäre ja ein Szenario durchaus *denkbar*, in dem eine expressive Ausgestaltung der Rede unmöglich gemacht würde. Beispielsweise, wenn Menschen (etwa in Raum-Kapseln) voneinander getrennt ausschließlich über digitalisierte Medien miteinander kommunizieren könnten, die von einer Diktatur dahingehend normiert wären, dass jegliche Art individuell-expressiver Ausdrucksgestaltung, also etwa persönliche Formulierungsfreiheit, das Benutzen von Ausrufezeichen, Hervorhebungen, die Benutzung von Symbolen („Emojis“), Betonung etc., also die gesamten expressiven Gestaltungsmöglichkeiten der Performanz unmöglich gemacht wären. Dennoch könnten Menschen einander auf diese Weise *sinnentnehmend verstehen*. Das heißt, die Erhebung des Angemessenheitsanspruches, soweit er sich auf die expressiv-dramaturgische Gestaltung eines jeden Sprechaktes und dessen subjektive Bewertung durch den Adressanten bezieht, ist für das Sinnverstehen von Sprechakten nicht unhintergebar notwendig, wenngleich gewiss hilfreich: Ironische Bemerkungen sind bspw. auf den Ton und die Mimik angewiesen, um nicht mit dem Sinn einer ernsthaften Behauptung verwechselt zu werden.

Gehen wir also einen Schritt weiter: Angenommen, es ginge dem Regime in dem soeben vorgeführten Szenario nun aber auch darum, nicht nur individuelle Ausdrucksgestaltung, sondern den subjektiven Ausdruck *in toto*, also auch in propositionaler Hinsicht zu verhindern, damit Meinungsbildung frei von jeglicher subjektiven Beurteilung und Beeinflussung nur noch qua objektivierender Argumente geleitet würde.¹⁰² Könnten dann expressive Sprechakte, die propositional subjektive Erlebnisse mit performativen Verben wie „gestehen“, „offenbaren“, „enthüllen“, „klagen“, „bitten“ etc. thematisieren, d. h. Aussagen wie „Ich liebe dich“ oder „Ich habe Schmerzen“, „Ich habe eine Bitte an dich“, „Hier ist es

102 Es geht hier lediglich um ein rein theoretisches Gedankenexperiment. De Facto gehen totalitäre Regime genau andersherum vor und versuchen wohlweislich, objektivierende Fakten von der Bevölkerung fernzuhalten, um sie mit Botschaften und Slogans, die auf die subjektiven Angemessenheitsvorstellungen der Menschen zugeschnitten sind, und meist mit entsprechendem Pathos in die vom Regime gewünschte Richtung zu lenken, was äußerst gut gelingt. Darauf kommen wir noch genauer zurück.

wunderschön“ etc., ohne die Erhebung eines subjektiv zu beurteilenden Angemessenheitsanspruches noch *sinnentnehmend verstanden* werden, ebenso wie Witze und Unterhaltung, die auf das subjektive Gefallen / Amüsement der Adressaten abzielen? Nehmen wir einmal an, das bezeichnete Regime hätte die Möglichkeit, sämtliche subjektive Erlebnisse und deren subjektive Bewertung gentechnisch, medikamentös oder über einen im Gehirn implantierten Chip vollkommen aus der Gehirntätigkeit aller Menschen zu eliminieren. (Mit der bereits begonnenen Entwicklung von Chip-Implantationen im menschlichen Gehirn einerseits und mit humanoiden Robotern andererseits sind solche Möglichkeiten von Intelligenz ohne subjektiven Weltbezug technisch gesehen nicht unrealistisch.) Könnten dann expressive Aussagen, Witze und Unterhaltung und auch jegliche Art künstlerischer Darbietung zum einen überhaupt noch *kreiert* und zum anderen in ihrem Sinn überhaupt noch *verstanden* werden, wenn die manipulierten Menschen oder die Roboter auf solche expressiven Zeugnisse bspw. aus der Zeit vor ihnen träfen?

Dass ohne die Möglichkeit subjektiver Erlebnisse expressiver Ausdruck nicht kreierbar ist, ist offensichtlich. (Ein von KI hervorgebrachtes Liebesgedicht etwa täuscht den expressiven Ausdruck von dem, was sie vielmehr mit Algorithmen rekombiniert hat, lediglich vor.) Aber ich meine, man kann auch sagen, dass ohne die Möglichkeit einer subjektiven Beurteilung von Angemessenheit solche expressiven Zeugnisse auch nicht mehr verstanden werden könnten, weil sie dann schlechthin sinnentleert wären. Denn was sollte eine Aussage wie „Ich liebe dich“, „Ich habe Schmerzen“ oder was sollten ein (schönes) Gedicht, ein Witz oder die Komposition eines Musikstückes an Sinn noch enthalten, wenn es dabei nur noch um objektivierbare Gehalte gehen sollte? Wenn Expressionen also z. B. nur noch als Auskunft mit Wahrheitsanspruch aufgefasst würden, verstünde man nicht mehr den originären Sinngehalt der Aussagen, ja, nicht einmal die Bedeutung der mit ihnen charakteristischerweise verwendeten *Begriffe* wie „Liebe“, „Schmerz“, „Schönheit“ etc. Vielmehr verstünde man sie nur noch als Platzhalter für einen objektivierend bezeichnbaren Sachverhalt, wie etwa die Tätigkeit bestimmter Synapsen und Reizzustände von Nervenbahnen, weswegen expressive Aussagen ohne die subjektive Beurteilung ihrer Angemessenheit redundant würden. Anders gesagt: Die Bedeu-

tung eines Begriffs wie „Schmerz“ und Aussagen, die einen solchen Begriff benutzen, sind ja gerade intrinsisch damit verbunden, dass hier jemand angesprochen wird, der diesen Begriff und die mit ihm kreierte Äußerung *als angemessen* oder *unangemessen empfinden* und *beurteilen* kann. Selbst innerhalb einer konstativen Aussage wie „Anna liebt Paul“ muss zuerst Anna die Bezeichnung von „liebt“ als für diesen konkreten Fall *angemessen* erklären, damit die Behauptung überhaupt *wahr* sein kann. Der *Bedeutung* eines expressiven Begriffs sowie dem Sinn einer mit solchen Begriffen kreierte Äußerung ist eben *inhärent*, dass mit ihnen eine *Beurteilung von subjektiver Angemessenheit* einhergeht. Das Sinnverständnis eines Liebesgeständnisses ist intrinsisch damit verbunden, dass der Adressat es als romantisch, beglückend etc. beurteilt oder es als unangenehm, aufdringlich ablehnt, ebenso wie eine Expression über „Schmerz“ intrinsisch damit verbunden ist, dass der Sprecher den Anspruch erhebt, dass der Adressat seine Bewertung von Schmerz als schlecht, quälend etc. nachempfinden und ihn deshalb ggf. bemitleiden kann. Und ein Adressat, der nicht verstünde, was ein anderer an Schmerz unangenehm, quälend, schlecht finden kann, hätte nicht verstanden, was Schmerz und die expressive Aussage über diesen überhaupt bedeutet und welchen Sinn sie haben soll.

Wir können daher sagen: Mit einer Eliminierung subjektiver Erlebnisse und deren subjektiver Bewertung als angemessen und unangemessen wären expressive Aussagen nicht nur nicht mehr kreierbar, sondern in ihrer originären Bedeutung als Zeugnisse subjektiver Erlebnisse auch nicht mehr verständlich. Das also heißt: Für das *Sinnverstehen expressiver* Sprech-/Handlungen ist die vordergründige Erhebung eines Angemessenheitsanspruches in seinem Bezug auf die je eigene subjektive Erlebniswelt und gleichzeitig die subjektive Erlebniswelt des Adressaten ebenso unhintergebar, wie es der Wahrheitsanspruch für das Sinnverstehen konstativer Aussagen und der moralische Richtigkeitsanspruch (Gerechtigkeitsanspruch) für das Sinnverstehen normativer Aussagen ist.

Mit der Unhintergebarkeit des Angemessenheitsanspruches für *expressive* Sprechhandlungen in ihrem subjektiv-subjektiven Weltbezug haben wir allerdings immer noch kein Indiz dafür gewonnen, dass die Erhebung des Angemessenheitsanspruches für den

menschlichen Logos überhaupt nicht hintergebar ist. Dafür müsste noch radikaler in einem dritten Schritt die Notwendigkeit des Angemessenheitsanspruches auch für konstative und normative Äußerungen geprüft werden. Wir müssen also das begonnene Gedankenexperiment derart fortsetzen, dass wir fragen: Könnte das bezeichnete Regime tatsächlich so vorgehen, dass es subjektive Erlebnisse eliminiert und damit auch alle expressiven Sprechakte und deren subjektiv-evaluative Beurteilung, so dass nur noch intersubjektiv zu beurteilende Sprechakte in der menschlichen Kommunikation übrigblieben? Oder ist demgegenüber einzuwenden, dass auf diese Weise, also ohne den Weltbezug des Sprechers auf seine subjektive Erlebniswelt und die des Adressaten unter Erhebung des Angemessenheitsanspruches, der wiederum adressatenseitig mit subjektiven Kriterien beurteilt wird, auch die verbleibenden konstativen und normativen Sprechakte nicht oder nur eingeschränkt verständlich wären, mithin menschliche Kommunikation auf diese Weise nicht mehr möglich wäre?

Was mit einer Antwort hierauf auf dem Spiel steht, ist die Annahme, dass der semantische Logos der Sprache sich unhintergebar mit jedem Sprechakt auf *drei* Welten gleichzeitig bezieht und damit auch die expressive Sprachfunktion mit dem mit ihr einhergehenden Angemessenheitsanspruch nicht hintergebar ist. Mit anderen Worten geht es also im Kern um die folgende philosophische Frage: Wenn Habermas und Apel mit der Konsequenz, die sie aus der Sprechakttheorie sensu Habermas gezogen haben, recht haben, wenn also alle drei Bühler'schen Sprachfunktionen in ihren drei Weltbezügen als gleichermaßen konstitutiv anzusehen sind hinsichtlich des semantischen Logos der Sprache, worin liegt dann genau die sprach- oder sogar transzendentalpragmatische Unhintergebarkeit des subjektiven Weltbezuges, also die Unhintergebarkeit der „Ausdrucksfunktion“ der Sprache, mit der die Erhebung des Angemessenheitsanspruches einhergeht?

Bei Habermas können wir die Antwort hierauf nicht finden, denn oben in Kapitel I.2 hatten wir gesehen, dass er nicht plausibel machen kann, wie der dritte Geltungsanspruch des subjektiven Weltbezugs sich derart an die Doppelstruktur anschließen lässt, dass er sich hinsichtlich der Tiefenstruktur der Rede in jedem Sprechakt als *gleichwertig* erweist gegenüber den anderen Weltbezügen. Wir hatten gesehen, dass, entsprechend der an Austin an-

knüpfenden Unterscheidung zwischen dem propositionalen „locutionary act“ und dem performativen „illocutionary act“ einer Äußerung, Habermas zum einen die *Handlungsebene* einer jeden Sprechhandlung bezeichnet, mit welcher der Sprecher den Bezug zur *sozialen Außenwelt* aufnimmt, und zum anderen die Ebene des *propositionalen Aussageninhaltes*, mit der er sich auf die Welt der Realität in der Außenwelt bezieht. Mit dem propositionalen Teil der Rede erhebt, so Habermas, der Sprecher einen Wahrheitsanspruch, mit dem performativen Teil dagegen erhebt er einen normativen Richtigkeitsanspruch. Mit welchem Teil der Doppelstruktur aber der dritte Geltungsanspruch erhoben wird, bleibt unklar. Nun gibt es bekanntlich nach Austin aber noch einen dritten Teilakt einer jeden Sprechhandlung, nämlich den performativen „perlokutionären“ Akt. Diesen aber bezieht Habermas nicht in die Tiefenstruktur der kommunikativen Rede bzw. in die Trias der Weltbezüge des kommunikativen Handelns ein, da nach seinem Dafürhalten perlokutionäre Akte nicht im Zusammenhang mit einverständnisorientierten, sondern einzig mit strategischen Sprechhandlungen vollzogen werden.

Apel seinerseits hat zwar eingehend dargestellt, inwiefern die *pragmatische* Sprachfunktion gleichwertig konstitutiv ist für den semantischen Logos wie die *referenzsemantische* Darstellungsfunktion:

„Der semantische Logos der natürlichen Sprache hingegen hebt gewissermaßen durch die performativen Ausdrücke bzw. Teilsätze auch die kommunikativen Sprach-Funktionen auf die Ebene symbolisch artikulierten und insofern intersubjektiv gültigen Sinns. Das gilt gerade auch für den Ausdruck *subjektiver Sinn-Intentionen*; und insofern schließt der semantische Logos der natürlichen Sprache – im Unterschied zu dem der mathematisch orientierten Konstruktsprache – die sinnvolle Selbstreferenz der selbstbewußten Intentionalität des Menschen nicht aus“ (Apel 1986a, S. 65, Kursivschreibung D. A.).

Auch wenn er in diesem Zusammenhang auf die nach Bühler zwei verschiedenen pragmatischen Sprachfunktionen – die Ausdrucks- und die Appellfunktion – hinweist (so z. B. ebd., S. 47, 71, 74, 83), ist bei ihm an den entscheidenden Stellen aber nur die Rede von der *einen* „pragmatischen Intentionalität“ der Sprache, womit er die Appellfunktion meint, ohne auch auf die Ausdrucksfunktion ein-

zugehen. Anders gesagt fehlt, ebenso wie bei Habermas, eine Zuordnung der Ausdrucksfunktion zu der Tiefenstruktur der Rede. Es genügt eben nicht, mit dem Hinweis auf Habermas' Doppelstruktur der Rede beide Sprachfunktionen (die Appell- und die Ausdrucksfunktion) in der Performanz der Redestruktur zusammenzufassen respektive beide zusammen als die eine pragmatische Intentionalität von Rede zu bezeichnen. Wir haben es hier freilich wieder mit dem Problem zu tun, dass bei Habermas und Apel nur von *einer* Innenwelt die Rede ist, wie schon in Kapitel I.2 besprochen, und eben nicht zwischen einem illokutionären Bezug auf die eigene kompetente Sprecher-Innenwelt und einem, wie wir nun sehen werden, perlokutionären Bezug auf die eigene subjektive und die subjektive Erlebniswelt des Adressaten differenziert wird. Einerseits können wir zwar eine solche Differenzierung in zwei pragmatische Sprachfunktionen bei Apel bestätigt sehen:

„[...] denn die performative Bedeutung umfaßt ja in der Tat Bedeutung im Sinne des subjektiven Ausdrucks [...] und Bedeutung im Sinne des Appells an den oder die Adressaten [...]“ (ebd., 71).

Und:

„Insofern gehört zum semantischen Logos der natürlichen Sprache auch von vornherein eine *pragmatische Dimension*: eine Dimension der symbolisch-semantischen *Ausdifferenzierung* potentieller ‚Kraft‘ im Sinne des *subjektiven Ausdrucks* und des *kommunikativen Appells*, um mit Bühler zureden“ (ebd., S. 65, Kursivschreibung D. A.).

Andererseits wird bei ihm, wie gesagt, nur die Bedeutung der Appellfunktion für den semantischen Logos ausgearbeitet, eine Explikation der pragmatischen Rolle des subjektiven Ausdrucks dagegen fehlt. Dieses Versäumnis fällt besonders dann auf, wenn es um die Zuordnung der Geltungsansprüche zur Tiefenstruktur der Rede geht:

„Der Wahrheitsanspruch wird mit Bezug auf die behauptete *Proposition* p erhoben; der normative Richtigkeits-Anspruch dagegen mit Bezug auf den *performativ* formulierten Wahrheits-Anspruch selbst, sofern dieser als ‚Anspruch‘ im Sinne der *Appell-Funktion* von Kommunikationsakten an den oder die Kommunikationspartner ergeht“ (ebd., S. 73, Kursivschreibung D. A.).

Für die Ausdrucksfunktion hingegen und ihren zugehörigen Geltungsanspruch findet auch Apel, wie schon Habermas, in der Doppelstruktur freilich keinen Platz mehr, und so weicht auch er ein paar Zeilen weiter der sprachpragmatischen Analyse aus und beschränkt sich auf eine vage Gesprächsbeschreibung:

„[Ein Wahrhaftigkeitsanspruch] wird deutlich, wenn die Behauptung vom Kommunikationspartner etwa in der folgenden Weise in Frage gestellt wird: ‚Meinst du das im Ernst, was du da sagst?‘ In diesem Fall kann der Sprecher seinen Aufrichtigkeitsanspruch explizit machen durch einen Satz von der Form: ‚Ich versichere dir (euch), daß ich p für wahr halte‘“ (ebd., S. 73).

Abgesehen von anderen Unstimmigkeiten in dieser Aussage (wenn ich einen *Anspruch* auf Geltung erhebe, kann ich diese gerade nicht *versichern*; es besteht keineswegs immer ein Zusammenhang zwischen Ernsthaftigkeit und Aufrichtigkeit einer Aussage), fehlt hier eben die Zuordnung des vermeintlichen Wahrhaftigkeitsanspruches zu der Tiefenstruktur einer jeden Sprechhandlung in ihrem dritten Weltbezug qua Ausdrucksfunktion. Allerdings gibt es im selben Aufsatz bei Apel eine andere Stelle, in der auch bei ihm eine gewisse Verunsicherung hinsichtlich des vermeintlichen Wahrhaftigkeitsanspruches zu erkennen ist. Hier führt er ad hoc, ohne eine weitere Erklärung, den in der Tat adäquaten ästhetischen und auf den Lebenssinn bezogenen Geltungsbereich der Ausdrucksfunktion parallel zur Aufrichtigkeitsdimension ein:

„Schließlich dürfte in der symbolisch artikulierbaren Ausdrucksfunktion des semantischen Logos der Rede – neben der ethisch relevanten Aufrichtigkeitsdimension – auch noch eine *ästhetisch* relevante Dimension der Gültigkeit angelegt sein: die Möglichkeit des *authentischen Ausdrucks subjektiver Erlebnisse*, der zugleich als *formal gelungene Erschließung des Sinns der Lebenswelt* repräsentativ ist“ (ebd., S. 75).

Abgesehen von dieser Andeutung können wir bis hierher feststellen, dass weder bei Apel noch bei Habermas eine Ausarbeitung der subjektiven Ausdrucksfunktion als Teil der sprach-pragmatischen Tiefenstruktur der Rede zu finden ist, obgleich beide Autoren mit der Bühler'schen Dreistrahligkeit einen konstitutiven dritten Weltbezug der Rede unterstellen.

Insofern liegt es nahe, an dieser Stelle die Frage aufzuwerfen, ob nicht vielleicht ein bisher übersehener Zusammenhang besteht zwischen dem von Habermas ausgelagerten Austin'schen perlokutionären Teilakt und jener dritten Bühler'schen Sprachfunktion, der Ausdrucksfunktion der Rede. Sollte sich dieser Zusammenhang bestätigen lassen, wäre damit ein Argument gewonnen für die sprachpragmatische Notwendigkeit der Erhebung des hier oben rehabilitierten *Angemessenheitsanspruches*. Denn es liegt nahe anzunehmen, dass ein Sprecher ebenso wie im Vordergrund von expressiv-evaluativen Sprechakten zumindest im Hintergrund in *jedem* Sprechakt auf seine *expressive Ausdrucksfunktion* einen Angemessenheitsanspruch erheben muss. Sollten sich in der folgenden Untersuchung diese beiden Annahmen bestätigen lassen, hätten wir einen Beleg dafür gefunden, dass auch der dritte subjektive Weltbezug des Sprechers unter Erhebung eines Angemessenheitsanspruches ebenso für jeden verständlichen Sprechakt sprachpragmatisch notwendig ist, wie es der Wahrheitsanspruch und der normative Richtigkeitsanspruch sind.

Zunächst kann man feststellen, dass wir Laute, Mimik und Sprache dann und nur dann als etwas *Sinnhaftes*, zum Verstehen Geeignetes auffassen, wenn wir hiermit überhaupt eine *subjektive Äußerungs-Intentionalität* verbinden können. (Im Falle der Rede einer KI muss diese also wenigstens als der technisch sublimierte, subjektive Ausdruckswillen der Programmierer verstanden werden.) Aufgrund dieser Intentionalität unterscheiden wir zwischen sinnhaften Sprechhandlungen, Lauten und Mimik einerseits und sinnleeren Folgen von Wörtern und Sätzen sowie Geräuschen oder optischen Erscheinungen als lediglich indexikalischen Anzeichen für Tatbestände (wie etwa die Rauchfahne als Anzeichen für Feuer etc.) andererseits. Um leibgebundene Intentionalität bzw. subjektiven Ausdruckswillen erkennen zu können, genügt oft schon unsere intuitive Erfassung. Andererseits kennt jeder die spannenden Stellen in einem Film, in der ein verzweifelter Eingesperrter Rufe oder Klopfzeichen absetzt, die von einem potentiellen Retter jedoch als unintendiertes Geräusch fehlinterpretiert und darum als nicht sinnhaft ignoriert werden, so wie es noch viele andere Situationen gibt, in denen der Ausdruckswille eines Sprechers oder eines Tieres scheitern kann, weil er als solcher nicht erkannt wird. In diesem Sinne muss man also von einem *Ausdrucks-Anspruch* sprechen,

der schon bei tierischen Lauten besteht und der auch mit menschlicher Sprache erhoben wird. Diesen subjektiven Ausdrucksanspruch hat unsere menschliche Sprache insofern zwar schon mit tierischen Lauten gemeinsam. Aber der entscheidende Unterschied von diesen zu jener liegt darin, dass trotz gradueller Übergänge von rein instinktgesteuerten oder reflexhaften Lautäußerungen¹⁰³ zu einem Sich-zu-verstehen-geben-Wollen bei höheren Tieren es sich auch bei Letzteren nur um eine *unreflektierte* Expression handelt und nicht, wie in der menschlichen Sprache, um eine *intersubjektiv konstituierte, gleichwohl selbstrückbezügliche Ausdrucksintention*. Eine solche reflexiv sich selbst bewusste Ausdrucksintention aber scheint mir genau der *perlokutionäre Akt* zu sein, der die subjektive Intention mit *performativ vorstrukturierten Begriffen intersubjektiver Gültigkeit* explizit ausdrücken kann: Auch wenn der perlokutionäre Akt zumeist implizit bleibt, ist er in reflexiver Weise performativ vorstrukturiert ausdrückbar, wie z. B.: „Komm, lass dich mit diesem Versprechen p (perlokutionär) *trösten*“, „Auf meine Frage p erwarte ich deine (perlokutionäre) *Antwort*“, „Du seiest mit diesem Hinweis p (perlokutionär) *gewarnt*“, „Ich würde dich mit dieser Behauptung p gerne (perlokutionär) *überzeugen*“¹⁰⁴

103 Konrad Lorenz beschreibt, wie „sprechende“ Vögel gelernt haben, Worte und Sätze situationsbezogen *sinngemäß* anzuwenden, allerdings nur aufgrund ihrer *emotionalen Assoziationen* von subjektiven Erlebnissen mit der aktuellen Situation, die sie sodann gefühlsmäßig korrekt zuordnen. So rief etwa einer seiner Papageien immer korrekt in der Stimmlage der Köchin: „Der Rauchfangkehrer kommt!“, wenn der Rauchfangkehrer kam. Der in korrekter Zuordnung ausgedrückte Satz aber ist in solchen Fällen genauso wenig reflexiv-bewusst auf die intersubjektive Gültigkeit der Darstellungsfunktion bezogen, wie er auf die Ausdrucksfunktion bezogen ist. Vielmehr assoziiert der Vogel rein *gefühlsmäßig* die Ankunft des Rauchfangkehrers mit seinem Schreckmoment, der durch den lauten Ruf der Köchin bei einer früheren Ankunft des Rauchfangkehrers ausgelöst wurde, und drückt diese Assoziation lediglich mit den in dieser Weise qua Konditionierung durch das Schreckmoment angeeigneten Worten *spontan* aus. Siehe hierzu Lorenz 1954, S. 127 ff.

104 Habermas schließt freilich aus, dass ‚Konsens‘ und ‚Überzeugtsein‘ Zustände im Sinne perlokutionärer Effekte sind, da diese Zustände aufgrund rationaler Einsicht in Gründe zustande kommen. In Kapitel III.3.a werde ich demgegenüber anführen, dass Gründe aber ihrerseits ohne die individuelle perlokutionäre Sprechhandlungsabsicht, überzeugen zu wollen, nicht verständlich sind und dass deshalb auch das Überzeugtsein einen perlokutionären Effekt dar-

etc.¹⁰⁵ Erst *auf* diese perlokutionäre Intention nämlich können *mit* der ebenfalls selbstreferentiellen Illokution überhaupt *Geltungsansprüche erhoben werden*, wie ich behaupten möchte. Darauf kommen wir in Kapitel III.3.a genauer zurück. Und deshalb kann man die menschliche subjektive Ausdrucksfunktion trotz ihrer rudimentären Gemeinsamkeit mit der Ausdruckskraft von Tieren nicht als „niedere Sprachfunktion“ (Popper) bezeichnen. Man kann vielmehr sagen: Die Illokution gehört zur „exzentrischen Perspektive“ (Apel mit Bezug auf Plessner) einer „kompetenten Sprecher-Innenwelt“ gegenüber der perlokutionären Intention der „subjektiven Erlebniswelt“ im Sinne der „zentrischen“ (ebd.), gleichwohl reflexiven Perspektive des „Leibaprioris“ (z. B. Apel 2008, S. 108). Erst die reflexive Bedeutung von beidem zusammen – die exzentrische Illokution in ihrem Bezug auf die zentrische Perlokution – macht die *Performanz* einer *individuellen* Sprechhandlung aus. Diesen Gesichtspunkt möchte ich nicht nur Habermas, sondern auch Apel entgegenhalten, der meint, dass die „Ich hiermit“-Phrase der Performanz einer Äußerung wie „Ich behaupte hiermit, dass p“ schon „das zentrische Leibapriori eines Ich-jetzt-hier-Standpunktes“ (ebd., S. 109) zeige. „Ich behaupte hiermit, dass p“ aber kann ohne den individuell-intentionalen, *perlokutionären Zweck*, auf den das illokutionäre ‚Behaupten‘ gerichtet ist, gar keine *zentrische Ich-Perspektive* besitzen und ist genau darum auch nicht als eine intentionale Sprechhandlung verständlich. Es ist dann vielmehr nur ein Geräusch, auch wenn es aus lokutionär-illokutionär gebildeten Sätzen besteht. Dieses Phänomen kann man sich ex negativo mit einem anschaulichen Beispiel klarmachen: Den illokutionär-lokutionär vollständigen sprachlichen Äußerungen auf ablaufenden Tonbändern, die William Forsythe für seine Choreografien häufig als rein ästhetisch wirksames, rhythmusbildendes Mittel verwendet und die deshalb keinen perlokutionären Zweck gegenüber dem Zuhörer zu verstehen geben, können und sollen die Zuhörer gerade *keinen Sinngehalt* abgewinnen. Verständliche sprachliche Äußerungen können also nicht auf ihren illokutionär-lokutionären Teilakte reduziert werden,

stellt, wenngleich einen solchen qua Einlösung von Wahrheitsansprüchen im Unterschied zu perlokutionären Effekten, die qua Einlösung des subjektiven Angemessenheitsanspruches zustande kommen.

105 Genauer hierzu siehe Kapitel III.3.a

sondern sie scheinen vielmehr *auch* auf die perlokutionäre Ausdrucksintention angewiesen zu sein.

Apel hingegen, der zwar wie oben gesehen von der Komplementarität der pragmatischen Sprachfunktion und der propositionalen Darstellungsfunktion ausgeht, sieht aber keine Komplementarität in gleicher Weise zwischen der illokutionären Appellfunktion der Sprecher-Innenwelt und der perlokutionären Ausdrucksfunktion der subjektiven Erlebniswelt. Vielmehr warnt er nur einseitig vor der Gefahr der *Reduktion* sprachlicher Bedeutung auf perlokutionäre *vorsprachlich*-subjektive Intentionalität:

„Freilich ist hier inzwischen ein neuer Typ von Reduktionismus hervorgetreten: Man möchte das Verstehen der Bedeutung von Sprechakten als illokutionären Akten auf Erklärungshypothesen über perlokutionäre Handlungs-Intentionen (u. d. h. auf zweckrational-verstehende Erklärungen strategischen Verhaltens im Sinne von Max Weber) zurückführen und sieht nicht, daß in der Hermeneutik das Sprachverstehen qua Verstehen illokutionärer Bedeutungen dem verstehenden Erklären von zweckrationalen Handlungen gleichsam noch vorgelagert ist. Man kann nicht das kommunikative Sprachverstehen auf Hypothesen der einzelnen Kommunikationsteilnehmer über die vorsprachlichen Intentionen der Anderen zurückführen. Denn alle Hypothesenbildung der gegenseitlichen Erkenntnis setzt das kommunikative Teilen von sprachlichem Sinn schon voraus“ (Apel 1986a, S. 63).

Dieser berechnete Einwand gegen die Reduktion von sprachlicher Bedeutung auf subjektive, zumal vorsprachliche Intentionalität hebt indes nur auf die eine Seite des komplementären Verhältnisses zwischen illokutionärer Sprecherintentionalität einerseits und perlokutionärer subjektiver Ausdrucksintentionalität innerhalb des menschlichen Sprachgebrauchs andererseits ab. Aber ohne die zwar subjektive, gleichwohl intersubjektiv vorstrukturierte, selbstrückbezügliche „perlokutionäre Ausdrucksfunktion“ ist schlichtweg nicht verständlich, was der Sprechakt *soll*, und der Adressat fühlt sich dementsprechend *nicht angesprochen*. Erst mit dem Verständnis der perlokutionären Ausdruckskraft kann er einen Sprechakt „in bestimmter Weise auffassen und wissen, zu welcher Antwort/Reaktion er aufgefordert ist“ (Austin).¹⁰⁶ Die

106 Wie wir in Kapitel III.3.a noch sehen werden, gibt es sehr viele *rein illokutionäre* Verben, wie „behaupten“, „erläutern“, „hinweisen“, „melden“, „infor-

Notwendigkeit der perlokutionären Ausdrucksintention des Sprechers bzw. das Verständnis derselben auf Seiten des Adressaten kann man sich nochmals ex negativo verdeutlichen mit der Vorstellung eines Sprechers, der zu dieser perlokutionären Ausdrucksfunktion nicht fähig wäre, der also seine Sprechakte für andere ohne ersichtlichen perlokutionären Zweck gleichsam ins Blaue hinein von sich gibt. Einen solchen Sprecher zu verstehen ist nur mit viel interpretativem Wohlwollen hinsichtlich einer vielleicht gemeinten perlokutionären Absicht möglich.

Meine These lautet daher mit anderen Worten: Die *Performanz von Sprechhandlungen* liegt in der *komplementären Kooperation* von gleichermaßen sich reflexiv selbstbewusstem (und d. h. mit performativ vorstrukturierten, intersubjektiv gültigen Begriffen ausführbarem) illokutionärem *und* perlokutionärem Akt. Und dieses Verhältnis von Illokution und Perlokution entspricht Austins ursprünglich vorgeschlagenem Verhältnis innerhalb der (lokutionär-illokutionär-perlokutionären) Dreifachstruktur der Rede. (Darauf und auf die Analyse der Perlokution kommen wir, wie gesagt, in Kapitel III.3.a noch einmal ausführlich zurück.)

Wir können als erstes Ergebnis unserer Überlegungen an dieser Stelle festhalten, dass leibgebundene Expressivität schon für das Sinnverstehen affektualer Äußerungen und tierischer Laute konstitutiv ist. Und, dass dies aber auch für das Sinn-Verstehen sprachlicher Äußerungen gilt, allerdings in der Weise eines selbstreflexiv-bewussten Ausdrucks, wie ihn der perlokutionäre Teilakt der sprachpragmatischen Tiefenstruktur von Sprache darstellt. In der „perlokutionären Ausdrucksfunktion“ erweist sich also neben

mieren“ etc., mit denen aber nicht klar ist, welcher perlokutionäre Zweck mit ihnen verfolgt wird und ob die entsprechende Äußerung daher als konstativer, normativer oder expressiver Sprechakt aufgefasst werden soll, woraufhin sich erst entscheidet, welcher Geltungsanspruch im Vordergrund erheblich ist. Performative Verben mit *illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft* dagegen wie „warnen“ (um Gefahr abzuwenden), „drohen“ (um den eigenen Willen durchzusetzen), „argumentieren“ (um zu überzeugen) etc. können, wenn ihre Doppelkraft übersehen wird und sie stattdessen wie üblich als rein illokutionär eingestuft werden, den Anschein erzeugen, dass mit der lokutionär-illokutionären Doppelstruktur der Rede allein schon der konstative, normative oder expressive *perlokutionäre Sinn* einer Äußerung festzulegen sei. Tatsächlich aber bedarf es hierfür der perlokutionären Ausdrucksfunktion.

der Darstellungs- und der Appellfunktion die *sinnnotwendige* Bühler'sche *dritte Sprachfunktion* jedes Sprachzeichens.

Ob sich nun an diese sinnnotwendige Ausdrucksfunktion des perlokutionären Teilaktes jeden Sprechaktes der oben eingeführte Angemessenheitsanspruch des expressiv-evaluativen, interaktiv-interindividuellen Sprachmodus anschließen lässt und sich deshalb die *Erhebung* eines Angemessenheitsanspruches als für schlechthin jeden Sprechakt ebenso *sprachpragmatisch notwendig* herausstellt wie die Erhebung des Wahrheitsanspruches und des normativen Gerechtigkeits-/ bzw. Richtigkeitsanspruches, gilt es als Nächstes zu beantworten.

In Kapitel II.1 hatten wir schon festgestellt, dass ein Sprecher besonders mit dem interindividuellen Angebot oder der Zumutung seiner expressiven Sprechakte perlokutionäre Effekte beim Adressaten auslöst, wie z. B. ihn peinlich zu berühren, ihn zu verärgern oder zu verletzen, aber auch ihn zu trösten, zu erfreuen, zu erleichtern, ihm zu schmeicheln. Insofern wir inzwischen gesehen haben, dass mit der individuell-expressiven Ausdrucksfunktion des perlokutionären Teilaktes jeden Sprechaktes sich ein Adressat überhaupt erst angesprochen fühlt und weiß, wie er auf den Sprechakt reagieren soll, liegt es nun nahe zu sagen, dass der Sprecher auf diese seine „perlokutionäre Ausdrucksfunktion“ einen Angemessenheitsanspruch erheben muss. Mit anderen Worten: Indem sich ein Adressat mit einem Sprechakt auf bestimmte Weise angesprochen fühlen muss, um überhaupt seinen Sinn zu verstehen, ist mit diesem Verständnis immer auch ein *perlokutionärer Effekt* im Sinne seiner *subjektiven Reaktion* verbunden. Und das heißt, dass *im Hintergrund* auch mit der Ausdrucksintention konstativer und normativer Sprechakte für den Adressaten ein Angebot oder einer Zumutung entsteht mit dem Sprecher ein interindividuelles Verhältnis einzugehen – was er seinerseits in subjektiver Weise auffasst und evaluativ auf die für ihn subjektiv-persönliche Angemessenheit hin beurteilt – wie dies für expressive Sprechakte im Vordergrund charakteristisch ist.

Die evaluative Reaktion des Adressaten wird mithin bei schlechthin allen Sprechakten aufgrund der *individuellen Expressivität* ihrer *perlokutionären Ausdrucksfunktion* evoziert. Es kommt also mit schlechthin jedem individuell geäußerten Sprechakt jener

interaktive, expressiv-evaluative Prozess in Gang, der bei expressiven Sprechakten *in spezifischer Weise im Vordergrund* steht. Die Erhebung eines Angemessenheitsanspruch begleitet daher im Hintergrund auch jeden konstativen und normativen Sprechakt, ganz so, wie Habermas' Konzept der drei *gleichzeitigen* Weltbezüge eines jeden Sprechaktes es vorgibt. „Missverständnisse“ machen diesen sinnkonstitutiven Vorgang ex negativo klar, geht es doch bei ihnen nicht darum, dass der Adressat die propositionale Bedeutung einer Äußerung *falsch* oder *nicht* verstanden hat, sondern charakteristischerweise darum, dass der Adressat sich vom Sprecher *unangemessen* behandelt fühlt, weil er missverstanden hat, was der Sprecher *perlokutionär mit seiner Äußerung von ihm will bzw. bei ihm persönlich bewirken will*. Nicht nur im Falle eines expressiven Sprechaktes kommt es also für die Erzielung eines perlokutionären Effektes darauf an, ob die subjektive Intentionalität des Sprechers gegenüber dem konkreten Adressaten angemessen ist, sondern auch bei konstativen Sprechakten, wenn auch meist nur im Hintergrund. So können z. B. Wahrheitsansprüche, die niemanden außer den Sprecher selbst interessieren oder die aus evaluativen Gründen ihrer Unangemessenheit im Gesprächskontext verletzend sind, ebenso wenig einlösbar sein, wie sie hinsichtlich ihres propositionalen Gehaltes als falsche Behauptungen zurückgewiesen werden können. In diesem Sinne könnte man auch Seyla Benhabib verstehen, wenn sie sagt:

„Wenn ich ein Gespräch führen will, muss ich zuhören können, ich muss im Stande sein, Deinen Standpunkt zu verstehen; kann ich das nicht, hört das Gespräch auf, entwickelt sich zu einem Streit oder kommt gar nicht erst in Gang. Diskursethik projiziert solche Moralgespräche, die auf wechselseitiger Achtung beruhen, auf eine utopische Gemeinschaft der Menschheit“ (Benhabib 1992, S. 71).

Freilich wird hier die „wechselseitige Achtung“ zwischen *konkreten* Gesprächspartnern konfundiert mit der transzendentalpragmatisch begründbaren *abstrakten* Anerkennung eines Gesprächspartners als gleichberechtigtem Argumentierendem der unbegrenzten Diskursgemeinschaft, weshalb es zu dem unberechtigten Utopie-Vorwurf kommt. Zutreffend ist indes, dass die Diskursethik die leibgebundenen Voraussetzungen des Diskurses, wie „wechselseitige Achtung“ im Sinne des wechselseitigen Angemessenheitsan-

spruches, nicht thematisiert. Jedenfalls kann ein Adressat aus dem guten, wenngleich subjektiven Grund, dass er einen argumentativen Diskurs zu einem bestimmten Thema oder zu einem bestimmten Zeitpunkt als für ihn persönlich unangemessen beurteilt, den Diskurs z. B. *de facto* verweigern. (Diese Möglichkeit der erstens empirischen und zweitens aus subjektiven Angemessenheitsgründen motivierten Diskursverweigerung darf allerdings nicht in kategorialer Weise verwechselt werden mit dem theoretischen Einwand des Skeptikers.) Die *Brisanz* der Einholung von Angemessenheit auch für die argumentative Rede wird indes erst deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass mit dem verfolgten Ziel, überzeugen zu wollen, auch eine moralisch motivierte Übernahme zwischenmenschlicher Verantwortung oder sogar universaler Verantwortung auf dem Spiel stehen kann (z. B. wenn es darum geht, Handlungen zu beeinflussen, um eine konkrete Gefahr abzuwenden, Konfliktparteien von einer gerechten Lösung zu überzeugen, Trost mit einem überzeugenden Hinweis zu spenden, Selbstvertrauen zu wecken etc.). Wenn ich mit meinen Sprech-/Handlungen bei meinen Adressaten nicht auch oder sogar zuerst den Angemessenheitsanspruch auf dieses mein perlokutionäres Ziel und die Art, mit dem ich es auch expressiv verfolge, erfülle bzw. wenn ich nicht weiß, wie ich mir auf angemessene Weise perlokutionäres Interesse und Gehör verschaffen kann, kann es passieren, dass ich Adressaten in ihrer subjektiven Erlebniswelt nicht erreiche und sie sich dann auch nicht für meine objektivierenden Argumente öffnen kann.

Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass aber gerade auch absichtlich provokante *Unangemessenheit* eine wichtige Rolle spielen kann, um sich (verantwortlich) zur Erreichung bestimmter Ziele Gehör zu verschaffen. Provokation kann der Schlüssel zum Erfolg sein, wie es die Aktionen von Menschenrechtsaktivisten, Umweltschützern und anderen Gesellschaftskritikern vorführen. Sie verschaffen sich mit absichtlich durchschlagend unangemessener Provokation und Tabubrüchen (auch zivilem Ungehorsam hinsichtlich des konventionellen Richtigkeitsanspruches) zunächst in besonderer Weise Aufmerksamkeit, woraufhin dann in bemerkenswerter Reihenfolge zuerst ihre *inhaltlich* überzeugenden Anklagen (unter Erhebung von Wahrheitsansprüchen auf Fakten oder/und Wahrheit über Gerechtigkeit) positiv beurteilt werden und erst im

Nachhinein auch ihr provokativ unangemessenes Verhalten entgegen der ersten Empörung als umso angemessener beurteilt wird, je wahrer und gerechter ihre Forderungen sind. Aufgrund dieses Provokations-Mechanismus⁹ erhält Protest gerade in Gesellschaften, in denen freie Meinungsäußerung autoritär unterdrückt wird, in dialektischer Weise viel leichter eine höhere Aufmerksamkeit als in der freien Meinungsflut von liberalen Gesellschaften mit ihrem zudem relativ weiten Spektrum tolerierter Angemessenheitsvorstellungen. Freilich stellt in repressiven Gesellschaften ein vermeintlich unangemessener Protest eine gefährliche Gratwanderung dar, insofern er nur so lange erfolgreich sein kann, solange es noch genügend aufgeklärtes, kritisches Publikum gibt, das die Forderungen nach Gerechtigkeit und Wahrheit erhören *will*. In Diktaturen, in denen die Indoktrination mit bestimmten, autoritär vorgegebenen Angemessenheitsvorstellungen in der Bevölkerung schon zu weit fortgeschritten ist, werden die Protestler hingegen vom Regime einfach ausgeschaltet, ohne dass sie von einem Publikum wesentlich erhört worden wären. Hierin erweist sich das Unrecht der Verurteilung von rational gut begründeter Argumentation allein aufgrund ihrer *konventionellen Unangemessenheit* in seiner dramatischsten Ausprägung. Aber auch in liberalen Gesellschaften besteht eine Gratwanderung oft darin, dass abgewogen werden muss zwischen einem Zugeständnis an die konventionellen und individuellen Angemessenheitsvorstellungen des Adressatenkreises, welche die Bereitschaft der Adressaten für kritische Argumente erst ermöglichen, und der unverblümten Schärfe argumentativer Kritik.

Äquivalent zur *spezifischen* Erhebung des Angemessenheitsanspruches auf die Ausdrucksfunktion expressiver Sprechakte können wir also für *jede* Art von Sprechakt die notwendige Erhebung des Angemessenheitsanspruches auf ihre expressive Ausdrucksfunktion in folgender Weise geltend machen: Mit der *Expression* der perlokutionären Ausdrucksentention seiner eigenen Subjektivität evoziert der Sprecher in schlechthin jedem Sprechakt *auch* eine perlokutionäre *Impression* auf Seiten der Subjektivität des Adressaten. Dieser beurteilt sie evaluativ und drückt diese Beurteilung mit seiner Alloktion ggf. wiederum expressiv aus, was nun eine perlokutionäre Impression auf Seiten des Sprechers hervorruft (usw.). Weil es also genau dieses interaktive, interpersonale oder interindividuelle Wechselspiel des beiderseitigen Bezugs auf die eigene und

gleichzeitig die subjektive Erlebniswelt des Gegenübers ist, womit Rede von einem Adressaten als eine *perlokutionär an ihn persönlich gerichtete* Rede allererst verstanden wird, beurteilt der Adressat folglich bei jedem Sprechakt den erhobenen Angemessenheitsanspruch, der in dieser subjektiv-subjektiven Relation strittig sein kann. Wir kommen also zu folgendem zweiten Ergebnis unserer Überlegungen:

In schlechthin jedem Sprechakt erheben Sprecher mit dem Ausdruck ihrer perlokutionären Intention *sprachpragmatisch notwendigerweise* und insofern *universal* auch einen Angemessenheitsanspruch.

Ad (B): Bis hierher konnten wir zwar feststellen, dass mit der *sprachpragmatischen* Sinn-Notwendigkeit der Ausdrucksfunktion perlokutionärer Intentionalität in jedem Sprechakt unvermeidlich auch eine insofern universale Erhebung des Angemessenheitsanspruches verbunden ist. Dieses Ergebnis besagt aber noch nichts über die Relevanz des Angemessenheitsanspruches für den *menschlichen Logos überhaupt* im Sinne seiner *transzendentalpragmatisch notwendigen Erhebung*.

Diese transzendentalpragmatisch notwendige Erhebung lässt sich allerdings sichtbar machen, wenn man die Frage beantwortet, welche *Geltungssphäre der Lebenswelt*¹⁰⁷ sich an den im vorangegangenen aufgedeckten interaktiv-interindividuellen Angemessenheitsanspruch des expressiv-evaluativen Weltbezug anschließen lässt. Und Diese Frage möchte ich sogleich mit zwei Thesen beantworten:

1. Bei der an den Angemessenheitsanspruch und seinen spezifischen interindividuellen, expressiv-evaluativen Sprechhand-

107 Der Begriff des Geltungsanspruches ist nämlich bei Habermas von vornherein, in Anknüpfung an Webers „Wertsphären“, intrinsisch mit den *Geltungssphären der Lebenswelt* verbunden, welche er mit den „drei Weltbezügen“ des kommunikativen Handelns in Beziehung setzt: „Die Lebenswelt ist gleichsam der transzendente Ort, an dem sich Sprecher und Hörer begegnen; wo sie reziprok den Anspruch erheben können, daß ihre Äußerungen mit der Welt (der objektiven, der sozialen oder der subjektiven Welt) zusammenpassen; und wo sie diese Geltungsansprüche kritisieren und bestätigen, ihren Dissens austragen und Einverständnis erzielen können“ (Habermas 1981, Bd. 2, S. 192).

lungsmodus sich anschließenden Geltungssphäre handelt es sich um das *subjektiv Sinnhafte, Gute und Schöne*.

2. Alle drei Geltungssphären der drei Weltbezüge stehen in einem derart komplementären Abhängigkeitsverhältnis zueinander, dass man sagen kann, dass ohne jene subjektive Geltungssphäre auch die anderen beiden Geltungssphären *keinen Sinn* haben, ja sogar denkunmöglich sind.

Zur ersten These: Sehen wir zunächst, wie Habermas die Weichen für den Anschluss einer Geltungssphäre an den dritten Weltbezug stellt, um sodann kritisch daran anzuknüpfen. In Kapitel I.2 hatte ich kursorisch rekapituliert, wie er kritisch an Poppers Drei-Welten-Theorie anknüpft und mit Webers Wertsphären und Bühlers Dreistrahligkeit der Sprachfunktionen sodann *drei Weltbezüge* des sprechhandelnden Aktors einführt. Die drei Weber'schen Wertsphären, die das Ergebnis der „okzidentalischen Rationalisierung“ und insofern einen universalgeschichtlichen Entzauberungsprozess von Weltbildern darstellen (siehe dazu Habermas 1981, Bd. 1, S. 323 ff), dienen ihm hierbei als Anknüpfungspunkt.

„Die kulturelle Rationalisierung, aus der die für moderne Gesellschaften typischen Bewußtseinsstrukturen hervorgehen, erstreckt sich, so können wir zusammenfassen, auf die kognitiven, die ästhetisch-expressiven und die moralisch-evaluativen Bestandteile der religiösen Überlieferung. Mit Wissenschaft und Technik, mit autonomer Kunst und den Werten expressiver Selbstdarstellung, mit universalistischen Rechts- und Moralvorstellungen kommt es zu einer Ausdifferenzierung von *drei Wertsphären, die jeweils einer eigenen Logik folgen*“ (Habermas 1981, Bd. 1, S. 233–234).

Für die Eigenart dieser jeweiligen Wertsphären sieht Habermas folgende Geltungsansprüche als maßgeblich:

„[...] Wahrheit und Erfolg für die kognitive Wertsphäre; Gerechtigkeit, überhaupt normative Richtigkeit für die moralisch-praktische Wertsphäre; Schönheit, Authentizität, Wahrhaftigkeit für die expressive Wertsphäre“ (ebd., S. 258).

Bezüglich des zweiten und des dritten Weltbezuges bestehen allerdings gewisse Uneindeutigkeiten hinsichtlich ihrer Abgrenzungen: Wie auch aus weiteren Textstellen in anderen Schriften hervorgeht,

tendiert Habermas zwar einmal dazu, in der Wertsphäre der „universalistischen Rechts- und Moralvorstellungen“ bzw. der „moralisch-praktischen Wertsphäre“ „*moralisch-evaluative Bestandteile*“ von *Richtigkeit und Angemessenheit* zusammenzufassen und von einer Wertsphäre der *künstlerisch-ästhetischen* sowie der *persönlichen Selbstdarstellung* abzugrenzen, wobei er Letzteren die Erhebung des Wahrhaftigkeitsanspruches zuordnet. Diese Aufteilung entspricht auch dem Ergebnis der „Thematisierung von Geltungsansprüchen und Kommunikationsmodi“ in einer Übersichtstabelle (Habermas 1984, S. 427), in der zu sehen ist, dass er dem Kommunikationsmodus „interpersonaler Beziehungen“ den Geltungsanspruch der Richtigkeit wie auch den der Angemessenheit zuordnet, so wie auch in vielen anderen Stellen, in denen er Richtigkeit und Angemessenheit in einem Atemzug nennt.¹⁰⁸ Dagegen finden wir in einem den soeben zitierten Stellen vorausgehenden Kapitel „Rationalität – eine vorläufige Begriffsbestimmung“ (Habermas 1981, Bd. 1) eine ganz andere Zuordnung der Weltbezüge zu Geltungskriterien:

„Der Grundmodus [von] Äußerungen bestimmt sich nach den mit ihnen implizit erhobenen Geltungsansprüchen der Wahrheit, Richtigkeit, Angemessenheit oder Verständlichkeit. Zu denselben Modi führt auch eine semantisch ansetzende Analyse von Aussagenformen. [...] normative Sätze (oder Sollsätze), die der Rechtfertigung von Handlungen dienen, [können] unter dem Aspekt der Richtigkeit (bzw. der Gerechtigkeit) einer Handlungsweise; evaluative Sätze (oder Werturteile), die der Bewertung von etwas dienen, unter dem Aspekt der Angemessenheit von Wertestandards (bzw. des ‚Guten‘) [beurteilt werden]“ (ebd., S. 66).

Von Wahrhaftigkeit als drittem Geltungskriterium ist hier gar nicht die Rede, und normative Richtigkeit und Angemessenheit werden – adäquaterweise – auseinandergehalten und auf das Gerechte einerseits und das Gute andererseits bezogen. Eine ähnliche Zuordnung finden wir in einer Übersichtstabelle (ebd., S. 45), in der erstens die

108 So z. B. an dieser Stelle: „Diese nenne ich regulative Sprechhandlungen. Mit der illokutiven Kraft der Sprechhandlungen ist der normative Geltungsanspruch – Richtigkeit bzw. Angemessenheit – ebenso universal in die Redestrukturen eingebaut wie der Wahrheitsanspruch“ (Habermas 1984, S. 422).

„Richtigkeit von Handlungsnormen“ und „moralisch-praktische“ Äußerungen der Argumentation „praktischen Diskursen“ zugeordnet sind, dagegen zweitens die „Angemessenheit von Wertestandards“ und „evaluative“ Äußerungen als „ästhetische Kritik“ bezeichnet werden und drittens die „Wahrhaftigkeit“ „expressiver“ Äußerungen einer „therapeutischen Kritik“ zugeordnet wird. Dazu finden wir einige Seiten zuvor den Hinweis, dass „evaluative Äußerungen [...] weder einfach expressiv sind, ein bloß privates Gefühl oder Bedürfnis zum Ausdruck bringen, noch normative Verbindlichkeit in Anspruch nehmen“ (ebd., S. 36).

Sowohl aus diesem letzten Hinweis als auch aus den unterschiedlichen inkompatiblen Zuordnungen lässt sich also eine gewisse Unsicherheit von Habermas hinsichtlich des dritten Weltbezuges bzw. mit Blick auf Wahrhaftigkeitsanspruch, Angemessenheitsanspruch, Expressivität und evaluative Urteile ablesen: Mal ordnet er Letztere derselben Wertsphäre zu wie moralische Urteile in Abhebung zu einer expressiv-ästhetischen Wertsphäre der Kunst und des persönlichen Ausdrucks, mal ordnet er sie einer expressiv-ästhetischen Wertsphäre des Guten zu in Abhebung zur normativ-moralischen Wertsphäre des Gerechten auf der einen und einem therapeutischen Aspekt hinsichtlich der Beurteilung expressiv-wahrhafter Aussagen auf der anderen Seite. Diese Unsicherheit scheint mir damit zusammenzuhängen, dass Habermas den spezifischen Sprechhandlungsmodus expressiver Äußerungen unter seiner Annahme eines vermeintlichen Wahrhaftigkeitsanspruches nicht adäquat analysieren kann. Denn das Problem ist, dass sich an den Wahrhaftigkeitsanspruch weder ein interaktiv-interindividueller noch ein intersubjektiver Sprechhandlungsmodus anschließen lässt, weil der Sprecher für die Einlösung seiner Wahrhaftigkeit ausschließlich *alleine* verantwortlich ist, unter ausschließlichen Bezug auf *seine eigene kompetente Sprecher-Innenwelt*. Die demgegenüber *diskursiv begründbare* Frage, ob ein Sprecher *tatsächlich* wahrhaftig ist oder nicht, ist eine Frage mit *Wahrheitsanspruch*, wie wir uns in Kapitel I schon klargemacht hatten. Insofern entgeht Habermas mit der Unterstellung eines Wahrhaftigkeitsanspruches im dritten Weltbezug der spezifische, interaktiv-interindividuelle Bezug auf die eigene und gleichzeitig die subjektive Erlebniswelt des Adressaten, der deutlich macht, dass expressive Äußerungen untrennbar mit *evaluativen* Äußerungen einhergehen

(aufgrund der Beurteilung des expressiven Sprechaktes durch den Adressaten und den Sprecher selbst) wie umgekehrt diese mit jenen (denn evaluative Urteile werden expressiv geäußert). Erst unter Berücksichtigung der Reziprozität zwischen expressiven und evaluativen Sprechhandlungen aber kann eine *Geltungssphäre der evaluativen Beurteilung von subjektiver Angemessenheit* sichtbar werden, die sich sowohl auf die Beurteilung der eigenen subjektiven Erlebnisse bezieht als auch auf die expressive Selbstdarstellung des Gesprächspartners sowie drittens auf die Beurteilung von Angemessenheit ästhetischer Expression in der Kunst und auch viertens auf die Beurteilung der Angemessenheit von Gütern des guten Lebens. In Kontrast zu dieser Geltungssphäre steht diejenige des *intersubjektiven* Sprechhandlungsmodus, in dem sich Sprecher und Adressat in *entpersonalisierten Rollen* einer diskursiven Objektivierung auf die *Außenwelt* beziehen.

In dem hier aufgedeckten expressiv-evaluativen Weltbezug lässt sich indes die von Kant geforderte, gegenüber der theoretischen und der praktischen „Einstellung“ eigenständige, gleichberechtigte¹⁰⁹ „Einstellung“ ästhetisch-evaluativer Urteile erkennen. Freilich beschreibt Kant mit dem ästhetischen Urteil ein etwas anderes performatives, interaktives Wechselspiel mit etwas anderen Teilnehmern und Rollenverteilungen, als es bei dem hier gemeinten expressiv-evaluativen Wechselspiel zwischen Sprecher und Adressat vorliegt: Kants Betrachter fühlt sich mit seiner subjektiven Innenwelt in die Ausdruckskraft des Kunstwerkes ein, in dem sich wiederum das Genie des Künstlers expressiv ausdrückt, und äußert sodann sein evaluatives, ästhetisches Urteil gegenüber Dritten. Diese Abweichung spielt jedoch meines Erachtens keine Rolle, wenn es darum geht, die *ästhetisch-ethische Einstellung* von der *moralisch-richtigen* bzw. *gerechten* bzw. den Weltbezug des subjektiven Guten und Schönen vom objektivierenden Weltbezug des Richtigen und Gerechten abzugrenzen. Denn in Kants ästhetischer Einstellung geht es, ebenso wie im hier eingeführten interaktiv-inter-

109 „Anstatt die ästhetische Erfahrung zu einer Vorstufe, einer Schwundstufe oder einem Anhang des theoretischen oder praktischen Erkennens herabzuwürdigen, hält Kant an der Eigengesetzlichkeit des Schönen fest. Das Ästhetische ist eine eigene Form, um die Wirklichkeit zu erschließen“ (Höffe 2000, S. 266).

individuellen Sprachmodus, um *subjektive Expression*, die *evaluativ* beurteilt wird (wenn auch mit bis zu einem gewissen Grad verallgemeinerbaren, gleichwohl subjektiven Urteilen). Und hier, wie bei Kant, spielt das *schöpferische*¹¹⁰, *subjektive Einfühlungsvermögen* gegenüber einer *autonomen Entität eines nichtidentischen Besonderen*¹¹¹ die entscheidende Rolle. Hierbei ist insbesondere bemerkenswert, dass das Einfühlungsvermögen ein „*interesseloses*“ (Kant) sein muss. Sowohl bei der einführenden Beziehung zum Ästhetischen als auch bei der einführenden Beziehung zwischen Sprecher und Adressat dürfen eigene Interessen und Besitzansprüche nicht eingehen, solange es um das rein ästhetische oder das wohlmeinend-„gute“¹¹² Einfühlungsvermögen in die subjektive Innenwelt des jeweils anderen geht. Aufgrund dieser Gemeinsamkeiten ist die *Art* des Zugangs zu Gründen für das evaluative Urteil

-
- 110 Sowohl das empathische Einfühlungsvermögen gegenüber dem Adressaten als auch das ästhetische Einfühlungsvermögen gegenüber dem Schönen oder dem Kunstwerk ist eine schöpferische Leistung, wie Höffe sie Kants Erklärung des ästhetischen Urteils zuschreibt: „Und zwar geht die ästhetische Beziehung vom Subjekt aus; sie verdankt sich einer schöpferischen Leistung, der ästhetischen Vorstellung des Objekts im Subjekt“ (Höffe 2000, S. 267).
- 111 Eine interessante Parallele zwischen dem ästhetischen Einfühlungsvermögen nach Kant in ein Kunstwerk und dem quasi-ästhetischen Einfühlungsvermögen in die subjektive Innenwelt eines Individuums ist das Phänomen, dass kein Interpretationsversuch der einführenden „Einbildungskraft“ das Gegenüber begrifflich erschöpfend erfassen kann. Und in beiden Fällen macht gerade auch dies die Spannung der interaktiven Beziehung bzw. im Fall der Kunst eines ihrer Qualitätsmerkmale aus. Auch in diesem Charakteristikum des expressiv-evaluativen Weltbezugs zeigt sich seine Entgegensetzung zum objektivierenden Weltbezug, dessen begrifflich identifizierende Totalität in der formalen Logik gipfelt.
- 112 Die Beimischung des Eigen-Interesses im einführenden Umgang mit einer Person *kann* zumindest auch für eine *manipulative* Interaktion genutzt werden, wie an anderer Stelle genauer analysiert wird: Statt die subjektive Innenwelt des Gegenübers als eine autonome Innenwelt zu respektieren, die „jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ (Kant) angesehen werden soll, kann ein Sprecher oder Akteur sein Einfühlungsvermögen auch dazu nutzen, dem Gegenüber in seinem eigenen Interesse zu schaden, wie es bspw. bei Intrigen, Mobbing, Manipulation, Erpressung der Fall ist. In der *Uneigennützigkeit* emotionaler Empathie liegt daher ein Berührungspunkt zwischen intersubjektiver Moral und interindividueller Einfühlungsbereitschaft, was die kategoriale Verschiedenheit der beiden aber nicht aufhebt. Siehe hierzu auch meine Argumente auf S. 86–88.

über das subjektive Angemessene, Sinnhafte, Gute dieselbe wie für das evaluative Urteil über das ästhetisch Schöne, Hässliche oder Bemerkenswerte etc. Dies wird insbesondere in der Gegenüberstellung mit dem Zugang zu guten Gründen für das moralische Gerechtigkeitsurteil deutlich: Gründe, die für das subjektive Gute und Sinnhafte sprechen oder die das ästhetische Urteil auszeichnen, sind qua Befragung und psychologisch-empirischer Beobachtung,¹¹³ besonders aber qua hermeneutisch-interpretierendem Einfühlungsvermögens in die gegenseitig sich vermittelnden subjektiven Perspektiven aller konkreten Betroffenen der realen Kommunikationsgemeinschaft zu erfassen. Dagegen sind Gründe für das Gerechte qua Argumentation in der entpersonalisierten Rolle eines Diskurspartners einer unbegrenzten idealen Diskursgemeinschaft unter Verweis auf objektivierende Kriterien zu erforschen, die sich dadurch auszeichnen, dass sie propositional den unhintergehbaren performativen Präsuppositionen eben dieser Argumentation selbst, also hier und jetzt, wie auch der Argumentation überhaupt nicht widersprechen dürfen, also z. B. Argumentations- bzw. Meinungs-Freiheit, Gleichberechtigung aller Diskurspartner als solche, das Recht auf Existenz etc. Wir kommen auf alle diese Präsuppositionen in ihrer Rolle als gattungsethische Güter an anderer Stelle noch eingehender zurück.

Gewiss haben über persönliche sowie kulturell und zeitlich begrenzte Werte hinaus auch manche Kriterien des Guten, Schönen und Sinnhaften eine breite generelle Relevanz, auch wenn man sie nicht als universal gültig bezeichnen kann. Solche Werte bzw. ihre Kriterien herauszukristallisieren, beschäftigt die Philosophie¹¹⁴, die Literatur¹¹⁵ und die Literaturwissenschaft, die Kunst, die Kunstgeschichte und die Ästhetik seit Jahrhunderten, neuerdings auch Psy-

113 In Bezug auf das Gute sieht schon Aristoteles es als unerlässlich an, Untersuchungen anzustellen, welche die vielen verschiedenen *konkreten Umstände* berücksichtigen, unter denen eine Handlung als gut einzustufen ist in dem Sinne, dass sie für den angestrebten *jeweiligen Zweck* passend ist und insofern zur Steigerung des Glücks beiträgt.

114 Ein Beispiel hierfür ist die Liste der Grunderfahrungen und Grundbefähigungen für ein gutes Leben, die Martha Nussbaum zusammen mit und über Amartya Sen hinaus entwickelt hat.

115 Die Literatur hat hierbei gegenüber der Philosophie zwei Vorteile: Erstens kann sie das hypothetisch-generelle Gute innerhalb des individuellen Einzel-

chologie und Neurowissenschaften. Und es macht einen Aspekt der Größe von Philosophen, Schriftstellern und Künstlern aus, wenn sie solche quasi zeitlos geltenden Kriterien des Guten, Schönen oder Sinnhaften treffen, weshalb auch Werke der Antike für uns heute noch von hoher Bedeutung sein können. In solchen Werken erweist sich die *subjektive Allgemeinheit*¹¹⁶, die Kant für das ästhetische Urteil reklamiert: Trotz des nur subjektiven Wohlgefallens, das das ästhetische Urteil konstituiert, mutet das Urteil anderen zu, ihm zu folgen (so Kant, Kritik der Urteilskraft, § 8).

Dennoch besteht ein entscheidender Unterschied zwischen den kategorial verschiedenen Einlösungsmodi der beiden Geltungsansprüche der kategorial unterschiedlichen Weltbezüge: der qua interaktiv-interindividueller Vermittlung *subjektiver* Perspektiven konkreter Betroffener konstituierten Geltungssphäre des Guten und Schönen und Sinnhaften zum einen, der qua *objektivieren-*der Argumentation einer unbegrenzten Diskursgemeinschaft konstituierten Geltungssphäre des Gerechten zum anderen.

Zur zweiten These: Warum die mit den bisherigen Überlegungen gewonnene Geltungssphäre des subjektiv Angemessenen, also des Guten und Schönen und Sinnhaften, nun aber konstitutiv ist für die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache, wie oben thesenhaft behauptet, gilt es als Nächstes zu begründen. Einen entscheidenden Hinweis für diese These finden wir bei Apel mit folgendem Gedanken:

nen darstellen und dadurch plausibel vermitteln. Zweitens erhebt sie *mit* ihrer künstlerisch sich einfühlenden Sprache gegenüber ihren Adressaten selbst noch einmal denselben Anspruch auf Angemessenheit, *über* die sie etwas aussagen möchte, wodurch sie dem Leser ihre Aussagen noch einmal *interindividuell-angemessen vermitteln* kann im Unterschied zur Philosophie, die mit ihrer analysierend-objektivierenden Sprache dieser Vermittlung äußerlich bleiben muss. Diese Ansicht über die Überlegenheit der Literatur in der Vermittlung der Ethik des Guten, die den partikularen Einzelfall erfassen kann, gegenüber der philosophischen Analyse vertritt auch Martha Nussbaum in „Love's Knowledge“ (1990).

- 116 „Im subjektiven Ich-Gefühl der ästhetischen Erfahrung ist nach Kant zugleich ein allgemeines Welt- und Lebensgefühl enthalten, und die Problematik des Ästhetischen spitzt sich auf die Frage zu, wie sich die Subjektivität mit dem Anspruch auf Allgemeinheit verbinden lasse“ (Höffe 2000, S. 265).

„Beruht nicht der *Sinn-Gehalt* von Wörtern, und somit auch der *Sinn* von wahrheitsfähigen Aussagen, immer schon auf einer sprachlich fixierten *Lebens-Bedeutsamkeit*, die ihren konstitutiven Ursprung nicht allein in der bloßen Repräsentation – z. B. Abbildung – von vorhandenen Sachverhalten haben kann?“ (1986a, S. 49–50)

In demselben Sinne gibt er gegenüber der semantischen Logik von Wittgenstein 1 zu bedenken:

„Für *intensionalen Sinn* und für *Sinn-Intentionen* ist im ‚Tractatus‘ kein Platz mehr; ebenso wenig für Kommunikation als Verständigung über einen etwa noch nicht feststehenden *Sinn der Lebenswelt*, derart daß diese Verständigung irgendwie konstitutiv sein könnte für den semantischen Sinngehalt schon der sprachlichen Wörter. [...] Es [gibt dort] keine syntaktische und semantisch relevante Sprachgeschichte, die zugleich *Geschichte des Welt- und Selbstverständnisses der Subjekte* auf Grund der sprachlichen Kommunikation wäre“ (ebd., S. 53, Kurzschrift D. A.).

Mit der Peirce’schen bzw. Royce’schen Semiotik führt Apel vor (ebd., S. 79 ff.), dass schon die Festlegung der intersubjektiven Sinngeltung von Begriffssymbolen der Repräsentationsfunktion von Propositionen auf die „interpretative Festlegung der Sinngeltung der Symbole durch den kommunikativen Sprachgebrauch“ (ebd., S. 82) angewiesen sind, und dies sowohl auf der präreflexiven, lebensweltlichen Ebene implizit festgelegter Begriffssymbole als auch bei der expliziten wissenschaftlichen Konsensbildung über Begriffsdefinitionen (ebd.). Er stellt fest:

„Auf der präreflexiv-lebensweltlichen Ebene liefert die interpretativ-kommunikative Festlegung des Sinns von Begriffs-Symbolen eine Verdeutlichung der (erkenntnisanthropologisch-transzendentalpragmatischen) Einsicht, daß ein rein theoretisches Gegenstands-Bewußtsein, das nur Sachverhalte abbilden sollte, der Welt überhaupt keine ‚Bedeutsamkeit‘ abgewinnen könnte. Dieser Umstand wird nicht nur durch die anthropozentrisch einschätzenden bzw. wertenden Wortbedeutungen der Alltagssprache [...] bezeugt, sondern auch durch solche *Kategorien* der Wissenschaft, welche ein Vorverständnis des *internen erkenntnisleitenden Interesses* zum Ausdruck bringen. So setzt z. B. die experimentelle Physik ein Vorverständnis des Begriffs der *Kausalnotwendigkeit* der Beziehung zwischen Ereignissen voraus, das nur solange sinnvoll ist wie der Experimentator zugleich von der *le-*

benspraktischen Voraussetzung ausgeht, daß er durch Tun von A ein Ereignis B herbeiführen kann, das ohne sein Tun von A normalerweise nicht eintreten würde. [Aber auch dieses Vorverständnis reicht noch nicht aus], um die Möglichkeit und Notwendigkeit der Beziehungen des Erkenntnissubjekts zur *Mitwelt* verständlich zu machen: d. h. aber genau die Beziehungen der kommunikativen Verständigung, die – qua Sprachgebrauch – auch das technisch relevante Vorverständnis der Natur als Objekt-Welt allererst möglich machen – nicht zu reden von jenem Vorverständnis, das die Lebenswelt im ganzen als *Sinn-Korrelat* des *Ausdrucks* der *subjektiven Innenwelt* freigibt. Im Unterschied zu einer rein theoretischen Sachverhaltsabbildung – wie sie von der klassischen Vorstellung der Repräsentation nahegelegt wird – bringt also die implizit interpretative Festlegung des Sinns der Begriffssymbole auf der Ebene der lebensweltlichen Kommunikation immer zugleich ein *praktisch interessiertes Weltverhältnis* der Menschen in allen drei Weltdimensionen (*Gegenstandswelt, Mitwelt, und subjektive Innenwelt*) zum Ausdruck, und dementsprechend das Ergebnis einer *impliziten Verständigung über die Weltauslegung* in allen drei Weltdimensionen. [...] Insofern beruht auch die Repräsentationsfunktion dieser Propositionen nicht nur auf einer *referenzsemantisch* verstehbaren Symbolfunktion, sondern auch auf der *Ausdrucks- und Appellfunktion*, die zur *kommunikativen Verständigung über den Begriffssinn* gehört“ (ebd., S. 82–83).

Auch spricht Apel an anderer Stelle vom „Leibapriori der Erkenntnis“, das er, im Anschluss an Merlau-Pontys phänomenologische Bezeichnung des *Leibes* als „Gesichtspunkt der Welthabe“, entwickelt (Apel 2008, S. 106 ff.): So stellt das Leibapriori nicht nur im Sinne eines *Leibeingriffs* die nichthintergehbare Voraussetzung naturwissenschaftlicher Erkenntnis dar,¹¹⁷ sondern Apels „etwas gewagte These“

117 Apel schreibt hierzu, Kant sei noch im „opus postumum“ klargeworden, dass zu den Bedingungen der Möglichkeit der experimentellen Erfahrung so etwas wie das Apriori des *Leibeingriffs* in die Außenwelt gehört (ebd., S. 113). In jüngerer Zeit sei dazu eine Theorie des Messens und der Messinstrumente im Sinne der Protophysik von H. Dingler, P. Lorenzen und P. Janich für den lebensweltlichen Bereich des Mesokosmos aufgestellt worden. In der Relativitätstheorie Einsteins seien dann „die Transformationsregeln für alle perspektivischen Bezugssysteme der Raum-Zeit-Messung angegeben, und zwar unter der empirischen Bedingung der Konstanz einer endlichen Lichtgeschwindigkeit als des Messmediums. Damit sei hier beides berücksichtigt: 1. Das perspektivische Leibapriori in Gestalt der selbst physikalischen Bedingungen der

(ebd.) ist die, dass das Leibapriori *auch* für die „menschliche Weltdeutung“ und die „geisteswissenschaftlich relevante Weltkonstitution“ nach dem Vorbild der Mikrophysik verstanden werden muss (ebd., S. 118–119): In der gegenseitig sich ausschließenden „Komplementarität“ (N. Bohr) der Begriffe für die Teilchenwahrnehmung in der Mikrophysik könne man ein Äquivalent zu der „verdecken- den Entdeckung“ oder „verbergenden Entbergung“ (Heidegger) der sprachlichen Welterschließung als einem *zweiten* Aspekt des Leibaprioris sehen (ebd., S. 119–120). Apel veranschaulicht diese perspektivische Weltsinnkonstitution mit dem „individuell-perspektivischen Gesichtspunkt der Malerperspektive“ (ebd., S. 121), bei der die „individuell-perspektivischen Aspekte“ durch keine „*exzentrische Theorie* in einem allgemeinen System möglicher Aspekte ‚aufgehoben‘ werden kann“ (ebd.). Lediglich können alle solchermäßen individuellen Welterschließungen zu einem „kollektiven Leibapriori“ im Sinne von „Kunststilen, Lebensformen oder ganzen Kulturtraditionen“ integriert werden (ebd., S. 122).¹¹⁸ Dies gelingt zwar ebenfalls in einer reflexiven Methode, allerdings nicht aus einer sich

Möglichkeit der Raum-Zeit-Messung und 2. das exzentrische Reflexionsapriori in Gestalt der Transformationsregeln (der Lorentz-Transformation) für den Übergang von einem perspektivischen Bezugssystem zu einem anderen“ (ebd., S. 112). Insofern sei „die Relativitätstheorie eine Theorie der Raum-Zeit-Relationen, die durch die Berücksichtigung der *physikalischen Bedingungen der Messung* das individuelle Leibapriori der Raum- bzw. Zeitwahrnehmung gewissermaßen in das *exzentrische Reflexionsapriori* ‚aufzuheben‘ vermag“ (ebd., S. 116). Genau dies sei dagegen in der Quantentheorie der Mikrophysik aber nicht möglich: „Zwar kann auch die *Quantenmechanik*, und gerade sie, als eine Leistung *exzentrischer Reflexion* auf das *Leibapriori* der Erkenntnis betrachtet werden; aber sie führt eben zu dem Ergebnis, daß der zu jeder Messung gehörige Leibeingriff des Beobachters nicht kausal-deterministisch erklärt und insofern nicht restlos objektiviert, sondern nur durch eine statistische Theorie des Durchschnittsverhaltens von Elementarteilchen gleichsam aufgefangen werden kann“ (ebd., S. 118).

- 118 Diese Pointe der *zwei* Aspekte, die Apel dem Leibapriori entnimmt, könnte man Habermas als Antwort auf seinen Vorbehalt gegenüber der Deutung des Leibaprioris von Apel geben. Habermas schreibt: „Kontraintuitiv ist nicht die pragmatistische Deutung des Experiments als solche, sondern die Vernachlässigung der entscheidenden Differenz zwischen dem im experimentellen Zugriff realisierten Leibapriori und dem sprachlichem Weltbild-Apriori; während dieses einen partikularistischen Blick auf die Welt entwirft, teilt doch das Leibapriori mit dem Bewusstseinsapriori den *allgemeinen*, universalistische Wahrheitsansprüche begründenden Charakter“ (Habermas 2020, S. 86).

selbsteinholenden exzentrischen Perspektive der intersubjektiv-konstituierten, kompetenten Sprecher-Innenwelt, wie wir sagen können, sondern in einer hermeneutischen Reflexion auf die zentrische Perspektive der kollektiven „Vorstruktur“ der eigenen und mit anderen geteilten Erlebnis-Innenwelt.

An dieser Stelle allerdings endet die Unterstützung Apels für die hier darzulegende These. Denn freilich geht es ihm – mit der von Heidegger herausgestellten Struktur der (vor allem sprachlich) „verdeckenden Entdeckung“ bzw. der „verbergenden Entbergung der Lichtung“ der „Weltsinnkonstitution“ (Heidegger ab 1964) ebenso wie mit Rothackers Vorrang der „Umweltgebundenheit“¹¹⁹ des zentrischen Leibaprioris gegenüber der „Weltoffenheit“ des exzentrischen Reflexionsaprioris (siehe Apel 2008, S. 122) – um einen Hinweis auf die „*Rivalität*“ (ebd., S. 124) zwischen subjektiver Weltsinnkonstitution und universal-moralischer Perspektive im Sinne des Problems des „Historismus-Relativismus“ (ebd., S. 122f.). *Dieses* Problem lässt sich, wie Apel zeigt, auf der Ebene des exzentrischen Reflexionsaprioris, der sich selbsteinholend-reflexiven Perspektive der Philosophie, *zugunsten des Vorrangs der universal-moralischen Perspektive* entscheiden, mit der die „Kulturphänomene in ihrer geschichtlichen Vielfalt und auch Gegensätzlichkeit“ unter einem „universalgültigen Maßstab“ überhaupt erst *verglichen* und *bewertet* werden können.¹²⁰

Was bei Apel an dieser Stelle allerdings auf der Strecke bleibt, ist die Konsequenz aus der – ebenfalls auf der Ebene des exzentrischen Reflexionsaprioris liegenden – Einsicht in die Notwendigkeit der zentrisch-subjektiven Perspektive als Präsupposition von (nicht nur naturwissenschaftlicher) Argumentation, die er zuvor doch so aufwendig entfaltet hat. Mit anderen Worten: Was sollte

119 „Diese letztere [ist] nicht im Sinne der *physischen Umgebung*, sondern mit Jakob von Uexküll im Sinne einer *Bedeutungsumwelt* verstanden“ (Apel 2008, S. 122).

120 Hierzu muss allerdings ergänzend gesagt werden, dass jener *universal gültige Bewertungsmaßstab* ohne die Angabe von *objektiv geltenden Kriterien* in der Diskurstheorie sensu Habermas nicht gegeben ist und in jener sensu Apel lediglich in seinem so genannten „Teil B der Ethik“ verborgen und nicht hinreichend entwickelt vorliegt. Die für eine solche universal gültige Bewertung notwendigen Kriterien werde ich später (in Kapitel II.3) im Sinne „gattungs-ethischer Güter“ vorschlagen.

mit dem universal-moralischen Maßstab überhaupt vergleichend bewertet werden, wenn nicht *zuerst* die diversen Kulturphänomene aus zentrisch-subjektiver Perspektive entborgen worden wären? Mit der exzentrisch-universalen Perspektive kann der „Welt ja keine Bedeutsamkeit überhaupt abgewonnen werden“, und ihr eignet auch kein schöpferisches Potential, mit dem ein sinnkonstituierendes Weltbild hervorgebracht werden könnte. Insofern ist es das Moment des zentrisch-subjektiven Weltbezugs, das den Logos aller Geltungsansprüche allererst *anstößt*. Und insofern ist es die Geltungssphäre des angemessenen Guten, Schönen und Sinnhaften, innerhalb derer aus zentrischer Perspektive *immer wieder aufs Neue überhaupt erst einzelne Fragestellungen zu Wahrheit und Gerechtigkeit aufgeworfen werden*. Selbstverständlich würde Apel die Notwendigkeit dieser Genese nicht abstreiten.¹²¹ Allein, er hat diesen Aspekt hinsichtlich der Frage des Vorranges der zwei Geltungssphären – der Geltungssphäre der subjektiven Weltsinnkonstitution und der Geltungssphäre des Universal-Moralischen – nicht weiter berücksichtigt.¹²²

Dagegen hat dieser Gesichtspunkt Rothacker dazu animiert, dass er „nicht müde wird, die Unentbehrlichkeit und Fruchtbarkeit schöpferischer Innovationen im Sinne der ‚dogmatischen Denkform‘ und der zugehörigen ‚Lebensstile‘ herauszuarbeiten“ (ebd., S. 123).

121 So lässt sich bspw. in folgende Aussage von Apel diese Genese hineinlesen: „In ihr [der universalistischen Makroethik der Menschheit] sind [...] die normativen Bedingungen des gleichberechtigten Zusammenlebens verschiedener soziokultureller und individueller Lebensformen – also eines universalistisch eingeschränkten Pluralismus der Glücksverwirklichung – zu begründen“ (Apel 1992a, S. 12).

122 Zwar verweist Apel auf diesen Zusammenhang insoweit, als er immer wieder (z. B. gegenüber dem Kommunitarismus) betont, dass individuelle Vielfalt gerade nur zu haben ist, wenn man sie mit universaler Gerechtigkeit *schützt*. Aber diese Einsicht geht mir, wie eingangs schon gegenüber Rawls angesprochen und entsprechend den soeben gemachten Erläuterungen, noch nicht weit genug. Es wird bei Apel nicht deutlich, dass ohne die zentrische Geltungssphäre subjektiven Interesses an Glückseligkeit und Lebenssinn universale Gerechtigkeit *überhaupt keinen Anlass* und insofern also keinen *Sinn* hat und dass deshalb der Weltbezug des individuellen Angemessenheitsanspruches respektive die Geltungssphäre des Sinnhaften, Schönen und Guten also eine *Präsupposition* des argumentativen Diskurses ist.

„Seine besondere *wissenschaftstheoretische Entdeckung* besteht in diesem Zusammenhang in dem Nachweis, dass – ungeachtet aller Vorstellungen der Aufklärung – die Geisteswissenschaften *zumindest genetisch* auf die maßgebliche Berücksichtigung einer Phase der ‚*dogmatischen Denkform*‘ angewiesen sind“ (ebd.).

In dieser Schlussfolgerung Rothackers aus dem Weltbezug einer *sinnkonstituierenden subjektiven Betroffenheit* liegt allerdings auch die Crux: Zwar mag man ihm insofern recht geben, dass die „dogmatische Denkform“ ontogenetisch wohl kaum vermeidbar war, aber doch nur deshalb, weil sie zunächst *noch* holistisch *gefangen* war, woraus die aufklärende Ausdifferenzierung der Geltungsansprüche erst hervorging. Nicht aber kann man Rothacker darin zustimmen, dass der in der Tat *präsuppositionale* Stellenwert des schöpferischen, subjektiven Weltbezugs per se mit der *dogmatischen* – nämlich noch holistisch gefangenen – Denkform einhergehen muss. Was von ihm hier offensichtlich nicht auseinandergehalten wird, ist das Eigentümliche der subjektiv-zentrischen Perspektive einerseits, das darin besteht, dass ich „mich nicht *außerhalb* dieser Perspektive aufstellen kann“¹²³, weil es sonst ja eben gerade nicht mehr *meine* subjektive Perspektive ist – und diese Perspektive ist in der Tat für schöpferische Kraft konstitutiv –, und das Charakteristikum der *dogmatischen Perspektive* andererseits, die demgegenüber darin besteht, dass ich das, was aus meiner subjektiven Perspektive für mich gültig ist, *inadäquaterweise ausdehne* auf das,

123 Hier, hinsichtlich des *subjektiven* Weltbezugs, gilt in der Tat, was Wellmer (2003, S. 158) allerdings *inadäquaterweise* von der *intersubjektiv* konstituierten *Perspektive auf Wahrheit* behauptet, die sich demgegenüber geradezu dadurch auszeichnet, dass ich für das, was ich für wahr halte, *immer schon* einbeziehen muss, dass es Argumente geben könnte, die diese Einschätzung widerlegen. Genau diese epistemologische Einstellung des Einkalkulierens von Fallibilität in Orientierung an der Wahrheit macht ja den *intersubjektiven Wahrheitsanspruch* aus. Allerdings kann ich auch meine subjektive Perspektive um die anderer erweitern. Hier – und nicht im Diskurs über gerechte Lösungen von Konflikten, wie Habermas meint – erfährt das Modell der „Verschränkung von subjektiven Perspektiven“ seine Berechtigung. Sehr wohl nämlich kann ich mir im Sinne dieser Verschränkung andere subjektive Perspektiven derart aneignen – indem ich mich in sie einfühle oder gedanklich hineinversetze –, dass sie dann eben *auch* zu meiner eigenen subjektiven Perspektive hinzugehören.

was aus anderen subjektiven Perspektiven gültig sein kann, und zudem auf eigentlich *objektivierende* Geltungssphären der intersubjektiven Gerechtigkeit und der Wahrheit.¹²⁴ Diese dogmatische Überdehnung des subjektiven Geltungsbereiches schränkt letztlich sogar die schöpferische Kraft selbst ein, indem ein bestimmter Entwurf von Sinn respektive von Welterschließung gleichsam *eingefroren* wird, womit andere kreative Interpretationsmöglichkeiten ausgeschlossen werden. Nicht auf das *Dogmatische* einer Denkform kommt es also für den „internen Zusammenhang des Ursprungs aller schöpferischen Leistungen der Kultur mit der Vielfalt der leibzentrischen ‚Lebensstile‘“ (ebd.) an, sondern allein auf die *schöpferische Kraft*, die nur aus je meiner / unserer zentrischen Perspektive innerhalb der Eingebundenheit in die Lebenswelt erwachsen kann.¹²⁵ Diese aber steht mit der exzentrisch-universalen Perspektive gerechter Bewertung nicht in Konkurrenz, sondern vielmehr in einem reziprok-komplementären Verhältnis:

So schränkt einerseits die philosophische Reflexion und ihr exzentrischer, universaler Maßstab intersubjektiver Erkenntnis über

124 Die ursprüngliche Bedeutung „das Geglaubte“ des Begriffes „Dogma“ zeigt noch deutlich den Bezug zum *unreflektierten Subjektiven* gegenüber reflektierter Erkenntnis, bevor mit dem Begriff „Dogma“ von der Kirche eine überzeitliche *Objektivität* suggeriert wird, die sogar Kollektivität beansprucht im Sinne des „magnus consensus“. Die Aufklärung muss sich deshalb mit dem nun negativ besetzten Begriff der „Dogmen“ unter dem Schlachtruf „sapere aude“ erst einmal und zuvorderst dem *subjektvorgängigen* Autoritätsanspruch der Kirche entgegenstellen, bevor dann später der Ursprung von „Dogma“ als *subjektiv* Geglaubtes im Begriff des als *subjektivistisch* explizierten „Dogmatischen“ wieder in den Vordergrund tritt (vgl. hierzu Wikipedia unter Stichwort „Dogma“). So versteht z. B. Thomas Metzinger unter Dogmatismus „die These, dass es völlig legitim ist, an einer Überzeugung festzuhalten, einfach deshalb, weil man sie ja schon hat – die pure Tradition, ohne empirische Evidenzen und ohne vernünftige Gründe“ (Metzinger, 2013, S. 28, zitiert in Wikipedia, Stichwort „Dogma“). Ich meine, ein entscheidender Aspekt des Dogmatismus ist auch der, dass es mit ihm um eine illegitime, weil inadäquate *Überdehnung* des subjektiven Weltbezugs auf die anderen objektiven Weltbezüge geht.

125 An diese Stelle passt das bekannte Bekenntnis von Albert Einstein: „Ich habe keine besondere Begabung, sondern bin nur leidenschaftlich neugierig“, ist damit doch zum einen auf das initiierte emotionale Moment für alle Wissbegierde und zum anderen auf die kreative Schöpferkraft und den Mut zu ungewissem Ausgang jeder (Nach-)Forschung, die dieser subjektiven Quelle der Neugier inhärent ist, hingewiesen.

Gerechtigkeit (sowie auch die wenngleich fallible intersubjektive Erkenntnis über Wahrheit über das Reale der Realität) den Geltungsbereich der subjektiven, ästhetischen Weltsinnkonstitution ein. Andererseits aber stößt die zentrische, ästhetisch-empathisch-schöpferische Perspektive, die aus subjektiver „Betroffenheit“ der Welt allererst „Bedeutsamkeit abgewinnen“ kann, die exzentrisch-universale Perspektive der Erkenntnisinteressen an Gerechtigkeit und Wahrheit (über das Reale der Realität) überhaupt erst an. So wenig Rothacker diese Komplementarität von der einen Seite her berücksichtigt, so wenig berücksichtigt Apel sie in seiner Reaktion auf Rothacker von der anderen Seite, indem auch er nur von der „*Rivalität* zwischen der philosophischen Reflexion und der von ihr festgestellten Verschiedenheit der Lebensstile“ (ebd., S. 124; siehe auch z. B. Apel 1999, S. 67) spricht. Statt des jeweils von beiden propagierten Vorrangs des einen vor dem anderen sollte, so meine ich, vielmehr folgendes Verhältnis des zentrisch-subjektiven Weltbezugs und der exzentrisch-intersubjektiven Weltbezüge in Anlehnung an Kants bekannte Formel formuliert werden:

Die subjektive Perspektive (von Betroffenheit überhaupt, individuell-persönlicher Ansichten und Präferenzen, interaktiv-individueller Empathie, einer jeweiligen Kultur, Lebensform oder eines Weltbildes) ist ohne die sie in Relation zu anderen subjektiven Perspektiven setzende, sie bewertende und sie in Schranken ihrer Berechtigung verweisende, intersubjektiv konstituierte Perspektive auf universale Gerechtigkeit und Wahrheit gefährlich¹²⁶ *blind*.

Aber vice versa ist die intersubjektiv konstituierte Perspektive ohne die zentrische Perspektive des schöpferischen Moments der Weltsinnkonstitution *leer*.¹²⁷

126 Die Gefährlichkeit uneingeschränkter subjektiver Weltsinnkonstitution Einzelner lässt sich nicht nur auf (geopolitischer) Makro-Ebene beobachten (bspw. an Trumps zweiter Regierungszeit und an Putins Weltherrschaftsansprüchen, die seinem obsoleten Weltbild eines Rechts des Stärkeren folgen), sondern auch auf zwischenmenschlicher Ebene. Sogar vermeintlich einfühlsames Mitleid kann Gerechtigkeit genau zuwiderlaufen, wie, um nur ein Beispiel zu nennen, das „Mitleid“ der so genannten Krankenmörder im Nationalsozialismus auf drastische Weise vor Augen geführt hat.

127 Nehmen wir zur Veranschaulichung von beiden Aspekten des komplementären Verhältnisses ein Beispiel, das K.-O. Apel benutzt, um allerdings nur die eine Seite, nämlich die notwendige Einschränkung des kulturell Besonderen

Oder formelhaft und auf die drei Geltungsansprüche bezogen ausgedrückt: Gerechtigkeit ohne Angemessenheit ist leer, aber Angemessenheit ohne Gerechtigkeit ist (gefährlich) blind. Wahrheit ohne Angemessenheit ist leer, aber Angemessenheit ohne Wahrheit ist (gefährlich) blind.^{128, 129}

Unser Ergebnis, mit dem wir eine Antwort auf die oben gestellte Frage nach der Unhintergebarkeit des Angemessenheitsanspru-

im Hinblick auf die moralische Gerechtigkeit zu demonstrieren. Er erlebte in einem Stadion in Mexiko, wie die Otomi eine traditionelle Zeremonie zu Ehren des Regengottes feierten: „[D]as Ritual der Otomi stellt ein Opferfest zu Ehren der Götter dar, und es hätte, streng nach den Traditionen, authentischerweise damit enden müssen, daß dem menschlichen Opfer, einer während des Rituals am Boden liegenden Frau, das Herz mit dem Obsidianmesser hätte extrahiert werden müssen, um es den Göttern darzubringen. Dieser zentrale Akt [aber fand nicht statt]“ (Apel 1995b, S. 11). An diesem Beispiel wird deutlich, wie sowohl die intersubjektive Gültigkeit des Wahrheitsanspruch mit meteorologischen Erklärungen über Regenentstehung, ebenso wie die intersubjektive Gültigkeit des Wahrheitsanspruches über moralische Gerechtigkeit, die zu der Norm des Tötungsverbotens Unschuldiger geführt hat, jene zentrische, noch ins Sakrale eingebundene, ganzheitliche Perspektive einschränkt: Der sippenethische Dogmatismus, der holistisch bestimmt, dass das, was aus zentrischer Perspektive als angemessen erscheint, gleichzeitig festlegt, was wahr und was gerecht ist, wird, wie Apel demonstrieren will, durch die aufgeklärte exzentrische Perspektive eingeschränkt bzw. von ihr abgelöst. Gleichwohl ist das *subjektive Motiv*, aus dem sich die *Fragestellung* an die moderne Meteorologie stellt, dasselbe subjektive Motiv wie eh und je bei den Otomi geblieben, nämlich das Interesse an der existentiell bedeutsamen Wetterlage, von der unser (gutes) Leben auf Gedeih und Verderb abhängt. In diesem alle Geltungsansprüche erst initiiierenden Moment liegt also andererseits die Vorrangstellung der zentrischen Perspektive gegenüber der exzentrischen, was Apel freilich nicht thematisiert.

128 In verwandtem Sinne (wenn auch nicht im Hinblick auf eine „umfassende“ Moraltheorie, sondern auf eine politische Konzeption der „Gerechtigkeit als Fairneß“) schreibt John Rawls 1988 in seinem Aufsatz *Der Vorrang des Rechts und die Ideen des Guten*: „Mit einem Wort: die Gerechtigkeit zieht die Grenze, das Gute setzt das Ziel“ (Rawls 1997, S. 365).

129 Das erinnert freilich auch an die von Peirce ebenfalls an Kant angelehnte Formulierung: „Materialismus ohne Idealismus ist blind, Idealismus ohne Materialismus ist leer.“ (Siehe Apel 1978, S. 167) Hierzu sagt Apel: „... das schließt im Sinne der dialektischen Formel nicht aus, sondern ein, daß der Inhalt auch der Normen nur durch Aufarbeitung der materiellen Bedingungen menschlicher Ansprüche und ihrer Erfüllung gewonnen werden kann [...]“ (ebd.)

ches geben können, lautet also: Die Geltungssphäre des Guten, Schönen und Sinnhaften ist unter Erhebung des subjektiven Angemessenheitsanspruches nicht nur eine *universale*, sondern sogar eine *transzendentalpragmatisch notwendige* Voraussetzung für die anderen beiden Geltungssphären respektive Weltbezüge und also für die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache überhaupt.

Dies kann freilich leicht übersehen werden und in entsprechende Konfusionen und deren Konsequenzen führen.¹³⁰ Ich erlaube mir daher an dieser Stelle einen etwas längeren Einschub über einen Fall, an dem dies demonstriert werden kann, wobei auch der hier vertretene Standpunkt noch einmal verdeutlicht werden soll.

So behauptet etwa Albrecht Wellmer, dass bei Apel die Idee der *erkennbaren* Wahrheit – als „ultimate opinion in the long run“ (Apel mit Peirce) einer „ideal-gerechten Forscher- respektive Diskursgemeinschaft“ – beschrieben sei als eine

„Kommunikationssituation, die die Zwänge, die Opazität, die Fragilität, die Temporalität und die Materialität endlicher menschlicher Kommunikationsformen hinter sich gelassen hat“ (Wellmer 2003, S. 153).

Derrida habe zu Recht darauf hingewiesen, „daß in solchen Idealisierungen die Bedingungen der Möglichkeit dessen, was idealisiert

130 Wie schon einleitend zu diesem Kapitel II erwähnt, wird in der Philosophie vielfach ein – thematisch oder auch hinsichtlich des Vorrangs – konkurrierendes Verhältnis zwischen Ansätzen gesehen, die recht eigentlich komplementär in dem soeben skizzierten Sinn aufeinander verweisen. Beispielsweise meint Otfried Höffe, die *Unterbestimmtheit* der universalistischen Prinzipien sei es, woraus das Recht auf Besonderheit partikularer Prinzipien *folge* (Höffe 1999, S. 165–166). Aber den universalen Prinzipien *fehlt* nichts. Vielmehr sind beide, die universalistischen Prinzipien der Gerechtigkeit wie auch die individuell-partikularen Prinzipien der Besonderheit (des subjektiv-subjektiven Weltbezuges), gleichursprüngliche Präsuppositionen des Diskurses, wie wir gesehen haben. Das eine gleicht nicht ein *Defizit* des anderen aus, sondern sie *bedingen sich wechselseitig*. Gerade deshalb sollten sie immerfort einerseits auseinandergehalten werden, damit sie andererseits miteinander vermittelt werden können. Ich denke, wenn sowohl ihre grundsätzliche Differenz als auch ihre Komplementarität beachtet würde, könnte dies Licht in einige Kontroversen bringen, wie etwa die um Kommunitarismus versus Universalismus, „dicke“ versus „dünne“ Moral, Fürsorgemoral versus Gerechtigkeitsmoral, Güterethik versus prozedurale Gerechtigkeit etc.

wird, negiert“ (ebd.) werden, wodurch „Kommunikation außerhalb und jenseits der Bedingungen der Möglichkeit von Kommunikation“ (ebd.) liege. Mithin negiere die ideale Kommunikationsgemeinschaft die „naturhaften und geschichtlichen Bedingungen des menschlichen Lebens, der endlichen menschlichen Existenz“ (ebd.). Wellmer schließt:

„Die Idee einer idealen Kommunikationsgemeinschaft bleibt selbst dann paradoxal, wenn sie nur als regulative Idee verstanden wird, der in der Welt nie etwas Wirkliches entsprechen kann; denn es gehört zum Sinn dieser Idee, daß sie uns darauf verpflichtet, auf ihre Realisierung hinzuarbeiten. Das Paradoxe daran ist, daß wir darauf verpflichtet wären, die Realisierung eines Ideals anzustreben, dessen Realisierung das Ende der menschlichen Geschichte wäre. Das Ziel ist das Ende, ideale Kommunikation wäre der Tod der Kommunikation“ (ebd.).

Indes, wie wir uns soeben klarmachen konnten, wird die menschliche Geschichte und ihre Kommunikation eben nicht allein konstituiert von den Weltbezügen, die sich an der Idee der Wahrheit und der Idee der Gerechtigkeit orientieren, sondern sie wird eben *auch*, und zwar *initial*, konstituiert von dem Weltbezug, der sich an der *subjektiven Betroffenheit* konkreter Einzelner oder konkreter kultureller oder gesellschaftlicher Einheiten orientiert und mit dem der Welt überhaupt erst „Bedeutsamkeit“ abgewonnen werden kann. Durch diesen subjektiven Weltbezug, so hatten wir gesagt, werden *allererst die Fragen aufgeworfen*, die von der an Wahrheit über die Realität und über Gerechtigkeit orientierten idealen Diskursgemeinschaft beantwortet werden sollen. Insofern hätte Wellmer vielmehr kritisieren müssen, dass bei Habermas und Apel die Ausarbeitung der *Geltungssphäre des dritten Weltbezugs* fehlt, die zum einen maßgeblich die Fragen der Menschheit und damit ihrer Geschichte vorantreibt, zum anderen die „Fragilität, Opazität, Temporalität und Materialität“ menschlichen Lebens ausmacht. In dem er aber selbst versäumt, diese sowohl für Erkenntnis als auch für Kommunikation konstitutive Geltungssphäre einzuführen – wobei er sie gleichwohl mit dem Thema der „materialen Geschichtlichkeit“ der menschlichen Kommunikation unter der Hand in seine Wahrheitsexplikation einbringt –, entstehen entsprechende Kategorienfehler: zum Ersten hinsichtlich seiner Wahrheitsexpli-

kation in kritischer Abhebung zu Apel und Habermas, zum Zweiten hinsichtlich seines Verständnisses der Idee von Gerechtigkeit.

Zum Ersten: Keine wie auch immer explizierte Idee von Wahrheit – auch nicht Wellmers Begriff einer „transsubjektiven“, „strittigen“ Wahrheit¹³¹ (ebd., S. 160) – hält die „Zwänge, die Opazität, die Fragilität, die Temporalität und die Materialität endlicher menschlicher Kommunikationsformen“ in Gang, sondern diese gehen allein auf die *subjektive Betroffenheit* im Sinne von Glück und Leid, subjektivem Erkenntnis-Interesse und Ignoranz menschlicher Wesen zurück. Das heißt also, dass die Idee der Realisierung absoluter Erkenntnis von Wahrheit über alle jemals stellbaren einzelnen Fragen diese antreibende Kraft menschlicher Geschichte nicht ad absurdum führen kann. Sondern es kämen auch im Fall absoluter Erkenntnis über die Antwort auf jede auch nur potentiell mögliche Frage nach Wahrheit über die Realität des Realen in einer ideal-gerecht-argumentierenden Diskursgemeinschaft in immer wieder *neuen* lebensweltlichen Situationen permanent *neue Fragen* zu Wahrheit und Gerechtigkeit auf, die aus immer wieder *neuer* Betroffenheit erwachsen würden, ganz zu schweigen von allen immer wieder neu und anders zu lösenden Problemen, die die Fragen des guten Lebens und des Schönen und Sinnhaften selbst betreffen. Zwar muss die Idee der prinzipiell erkennbaren Wahrheit als diejenige Realität des Realen begriffen werden, die die *Gesamtheit* aller Fakten umfasst, die uns Menschen jemals affiziert und auch nur potentiell affizieren könnte bzw. nach denen wir als Menschen überhaupt jemals gefragt haben, fragen, fragen werden und fragen könnten. Das bedeutet aber mitnichten, dass wir uns *daran orientieren sollen*, *alle* diese Fragen, nach denen wir als Menschen

131 Worum es Wellmer mit der Idee einer transsubjektiven, strittigen Wahrheit geht, erschließt sich in Folgendem: „Wenn es [...] richtig ist, dass sich ein transsubjektiver Wahrheitsraum nur vermittle einer irreduziblen Differenz zwischen den Perspektiven verschiedener Sprecher konstituieren kann, so heißt dies zugleich, dass Konsens und Dissens gleichursprünglich sind: sowie der Streit um die Wahrheit sein Telos in einem zwanglosen Konsens hat, so trägt jeder Konsens den Keim eines Streits um die Wahrheit in sich. Und das heißt nun: Die Wahrheit, als *perspektivenübergreifend*, ist zugleich wesentlich *umstritten*. Dass die Wahrheit transsubjektiv ist, bedeutet zugleich, dass die Wahrheit strittig ist. Der Streit um die Wahrheit ist das Element, in dem die Wahrheit ihr Sein hat [...]“ (Wellmer 2003, S. 159–160).

überhaupt jemals *fragen könnten*, auch *tatsächlich* irgendwann zu *stellen*. Denn das wäre doch eine utopische Idee von Orientierung an der Wahrheit, zudem eine paradoxe, wenn wir uns an Antworten auf Fragen über Wahrheit orientieren sollten, von denen wir nicht einmal wissen können, ob wir sie jemals stellen werden, weil wir nicht wissen, wie unsere Geschichte sich fortsetzt und ob sie uns jemals interessieren werden; Fragen, die wir also nicht nur noch nicht kennen, sondern die wir ggf. niemals kennen werden, weil sie sich uns *aus der subjektiven Perspektive unserer Betroffenheit* schlichtweg niemals stellen werden. Vielmehr wird mit dem dritten subjektiven Weltbezug deutlich, dass wir nur diejenigen Fragen stellen und stellen werden, die aus immer wieder *neuer Betroffenheit* erwachsen. Gegen Wellmer können wir also vorbringen: Nicht das „Sein der Wahrheit als strittige“ (ebd.), sondern die niemals endende menschliche *subjektive Betroffenheit* bringt die „Zwänge, die Opazität, die Fragilität, die Temporalität und die Materialität endlicher menschlicher Kommunikationsformen“ hervor. Es ist also die niemals endende *subjektive Betroffenheit*, die das *Interesse* an der *erkennbaren, absoluten Wahrheit* immer weiter vorantreibt und gerade mit der *Orientierung an Wahrheit* überhaupt erst den *Streit um sie hervorbringt*.¹³² Dagegen ist Wellmers Vorstellung vom *prin-*

132 Ergänzend zu dem hier vorgebrachten Argument gegen Wellmers Kritik an Apel scheint es mir nötig, auch auf Wellmers eigenen Lösungsvorschlag einzugehen, den er aufgrund seines soeben vorgestellten Vorbehaltes (an der Idee der Wahrheit als der „ultimate opinion“ einer idealen Diskursgemeinschaft) entwickelt hat: die Idee einer „transsubjektiven, strittigen Wahrheit“, die einen „transsubjektiven Raum der Wahrheit“ konstituieren soll, der den Fortgang der menschlichen Geschichte gewährleisten soll (siehe Wellmer 2003, S. 143–170):

1. Das logische Problem an seiner Idee einer „transsubjektiven, strittigen Wahrheit“ scheint mir das Folgende zu sein: Dass Konsens und Dissens gleichursprünglich sind, wie Wellmer sagt (siehe Fußnote 131), kann ja gerade nur gelten unter der Voraussetzung, dass beide *an der Wahrheit* orientiert sind. Wie sonst, wenn nicht qua Orientierung an Wahrheit, sollte ein Dissens zustande kommen? Der für die Argumentation unhintergehbare Wahrheitsanspruch, dass Wahrheit prinzipiell erkennbar und nicht etwa ein „unerkennbares Ding an sich“ ist, ist darum die nötige paradigmatische Gewissheit für die Möglichkeit von Konsens wie auch von Dissens. Genau nur deshalb stimmt es ja, wenn man sagt, dass der Streit *um die Wahrheit* sein Telos in einem zwanglosen *Konsens* und jeder Konsens den Keim eines Streits *um die*

zipiell unerkennbaren „Sein der Wahrheit als strittige“ bloß eine Neutitulierung des sinnkritisch gesehen irrelevanten metaphysi-

Wahrheit in sich hat (siehe Fußnote 131), weil es eben die *prinzipiell erkennbare Wahrheit* ist, die strittig ist. Darum liegt also das Telos respektive der orientierende Vorrang in jedem Diskurs im *Konsens über diese erkennbare Wahrheit* und nicht im Dissens.

2. Wie Apel schon herausgestellt hat, muss Wellmer seine Idee eines „transsubjektiven Raums strittiger Wahrheit“, für die er annimmt, dass sich der Einzelne „nicht außerhalb [seiner] Überzeugungen, Gründe und Evidenzen aufstellen“ (ebd., S. 158) könne, aus der solipsistischen Perspektive eines je einzelnen, reflexiven Bewusstseins rekonstruieren. Siehe genauer hierzu Apel 2011, S. 340–341; vgl. auch Apel 2003, S. 183 ff.

3. Zudem und zuvörderst unterliegt, wie ich meine, Wellmers Idee der transsubjektiven Wahrheit eine Konfundierung von *performativer* Wahrhaftigkeit und *propositionalem* Wahrheitsanspruch: Was Wellmer nämlich eigentlich nur meinen kann, wenn er sagt, dass ein Sprecher sich „nicht außerhalb [seiner] Überzeugungen, Gründe und Evidenzen aufstellen“ (Wellmer 2003, S. 158) könne, ist, dass er sich nicht außerhalb seines eigenen *performativen* Standpunktes seiner kompetenten Sprecher-Innenwelt aufstellen kann (wie wir oben in Kap. I.3. mit Moran gesehen haben): Ein Sprecher, der eine Überzeugung hat, kann sich nicht fragen, ob er eine Überzeugung hat. Und weiter: Ein Sprecher, der diese Überzeugung *wahrhaftig hat, weil er sie wahrhaftig (vor sich selber und allen anderen) begründet hat*, kann sich nicht fragen, ob er seine Überzeugung wahrhaftig so meint, wie er sie wahrhaftig begründet hat. Sondern, dieser Sprecher *weiß mit Gewissheit*, dass er eine wahrhaftig, also nach bestem Wissen und Gewissen begründete oder gerechtfertigte Überzeugung hat. Nicht weniger, aber eben auch nicht mehr. Das heißt, er weiß aber *nicht*, ob seine Gründe und Rechtfertigungen inhaltlich tatsächlich stichhaltig sind, wie er wahrhaftig annimmt, und seine Überzeugung insofern *wahr* ist. Anders gesagt kann sich der Sprecher in seinem Wissen über seine eigenen performativen Handlungen zwar nicht irren, oder mit Wellmers Worten ausgedrückt: Außerhalb dieser Gewissheit über seine eigene *performative Wahrhaftigkeit* kann sich kein Sprecher „aufstellen“. Keineswegs aber bedeutet das, dass derselbe Sprecher im selben Moment nicht wissen kann, ja wissen muss (sonst weiß er nämlich nicht, was es bedeutet, seinen Standpunkt wahrhaftig begründet eingenommen zu haben), dass er sich mit seiner Überzeugung doch *irren* kann. Diesen letzten Sachverhalt muss auch Wellmer selber eingestehen (siehe Wellmer 2003, S. 158). Trotzdem kommt er zu dem hiermit widersprüchlichen Schluss: „Dieses Wissen ändert aber nichts daran, dass ‚wahr‘ für mich jeweils das ist, was ich als begründet ansehe“ (ebd.). Wellmer konfundiert hier also die Perspektive, die jeder Sprecher *mit* seinem *performativen* Teil der „Doppelstruktur“ seiner Rede einnimmt, mit der Perspektive, die er *auf den propositionalen* Teil dieser Doppelstruktur hat, und kommt daher zu dem irreführenden Schluss: „Der Fehler aller derarti-

schen „unerkennbaren Dinges an sich“, was uns niemals interessieren kann, weil es uns nicht affizieren kann. Es kann also keine Rede davon sein, dass wir mit der Idee der idealen Diskursgemeinschaft „darauf verpflichtet wären, die Realisierung eines Ideals anzustreben, dessen Realisierung das Ende der menschlichen Geschichte wäre“ (ebd., S. 153), bzw. dass „die Idee der idealen Kommunikationsgemeinschaft die Negation der Bedingungen endlicher menschlicher Kommunikation einschließt“ (ebd.), wie Wellmer mit Derrida behauptet. Vielmehr scheint in der Erkenntnis von Wahrheit eine ganz andere – und zwar Wellmers These genau zuwiderlaufende – Tragik zu liegen, die schon in der Antike mit dem Haupt der hundertköpfigen Hydra versinnbildlicht ist: Die „Entsorgung“ (Habermas) jedes einzelnen Erkenntnisproblems (über Wahrheit oder Gerechtigkeit in jedem einzelnen Fall) bringt – auch¹³³ aufgrund der immerwährenden menschlichen Betroffenheit – wieder jeweils „hundert“ neue (Erkenntnis-)Probleme mit sich. Mit der Tragik dieses Mechanismus schlägt sich die heutige Menschheit immer offensichtlicher ziemlich verzweifelt herum.

Zum Zweiten: Das Ideal der Gerechtigkeit der idealen Diskursgemeinschaft würde selbst mit seiner Realisierung in der realen Kommunikationsgemeinschaft nicht zum Ende aller Gerech-

gen Überlegungen liegt darin, daß sie [die idealisierenden Ideen] mit dem konstitutiven Unterschied zwischen der Perspektive einer ersten Person *auf sich* und *auf andere Sprecher* nicht Ernst machen und statt dessen eine ‚Meta-Perspektive‘ einzunehmen versuchen: das ist genau dasjenige, was ich ‚metaphysisch‘ genannt habe“ (ebd., S. 157). Mit diesem inadäquaten Schluss unterschlägt Wellmer freilich den intersubjektiven *Wahrheitsanspruch*, der nicht qua metaphysischer Metaperspektive, sondern qua selbsteinholender Reflexion jedes Sprechers auf seine eigenen performativen Vernunftbedingungen aufdeckbar ist und den auch Wellmer in seiner eigenen Argumentation in Anspruch nehmen muss. Statt aber dieser sinnkritischen – die eigenen Vernunftvoraussetzungen selbsteinholend-reflexiven – Perspektive nimmt Wellmer vielmehr selbst eine fraglich konstituierte respektive *metaphysische Metaperspektive* ein, aus der er jene vermeintlichen Ich-Perspektiven, die sich angeblich nicht außerhalb ihrer (propositionalen!) Überzeugungen, Gründe und Evidenzen aufstellen könnten, gleichsam „von oben“ *sehen* und *addieren* will zu einem „transsubjektiven Raum der Wahrheit“.

- 133 Allerdings *vor allem* aus dem Grund, dass in den modernen Gesellschaften Probleme meist nur kurzfristig anstatt nachhaltig, d. h. unter möglichst umfassender Berücksichtigung „gattungsethischer Güter“ (zu diesen mehr im nächsten Kapitel), gelöst werden.

tigkeitsfragen, geschweige denn der menschlichen Geschichte führen. Denn die Antwort auf alle Gerechtigkeitsfragen liegt ja nicht allein in der Wahrheit über die Möglichkeit der *Verwirklichung idealer performativer Voraussetzungen* des Diskurses für ihre Beantwortung – das zwar auch –, sondern eben auch in der *propositionalen Beantwortung* jeder einzelnen Frage zu konfligierenden Interessen *im* Diskurs. Recht hätte Wellmer mit seiner Kritik nur dann, wenn Habermas und Apel auch die Antworten auf alle diese einzelnen, jemals stellbaren Gerechtigkeitsfragen als eine „in the long run“ erkennbare Wahrheit im Sinne einer „ultimate opinion“ (etwa im Sinne zeitlos gültiger Sittlichkeit) hypostasieren würden. Demgegenüber insistieren beide aber doch auf der Pointe der Diskursethik, die darin liegt, dass die *im* Diskurs qua Konsens verabschiedeten Normen *immer fallibel bleiben*.

Das heißt also: Weder die Erkennbarkeit der Wahrheit der Realität des Realen „in the long run“ als „ultimate opinion“ noch die qua transzendentalpragmatisch-reflexiver Selbsteinholung erkennbare Wahrheit über die Unhintergebarkeit des Diskurses einer idealen Diskursgemeinschaft ist es also, was der Idee nach dem Ende der menschlichen Seinsweise gleichkommt, sondern allein in der Verfolgung einer Auslöschung der zentrischen, subjektiven Perspektive der Welterschließung läge diese Gefahr – die mit der Entwicklung von KI allerdings in realistische Nähe kommt. Denn ohne die Geltungssphäre des subjektiven Weltbezugs entfällt nicht nur die zentrische Perspektive selbst, sondern auch die exzentrische Perspektive intersubjektiver Geltungsansprüche, die von ihr allererst angestoßen wird. Ohne die Geltungssphäre des subjektiven Weltbezugs schrumpfen Geltungsansprüche überhaupt zu Sinnlosigkeit zusammen. Den dagegen initiiierenden Aspekt des subjektiven Weltbezugs kann man bei Hannah Arendt in folgender Weise ausdrückt finden:

„Der Neubeginn, der mit jeder Geburt in die Welt kommt, kann sich in der Welt nur darum zur Geltung bringen, weil dem Neuankömmling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen, d. h. zu handeln. Im Sinne von Initiative – ein initium setzen – steckt ein Element von Handeln in allen menschlichen Tätigkeiten, was nichts anderes besagt, als dass diese Tätigkeit eben von Wesen geübt werden, die durch Geburt zur Welt gekommen sind und unter der Bedingung der Natalität stehen“ (Arendt zitiert nach Habermas 2018, S. 102).

Arendt, so würde ich es in meinen Worten sagen, markiert hier am Leibapriori, als der Bedingung der Möglichkeit sinnhafter Initiative überhaupt, den entscheidenden Gesichtspunkt des subjektiven Weltbezugs, der dem zeitlos intersubjektiven Aspekt der Vernunft diametral, aber *sinngebend*, gegenübersteht. Und diese Geltungssphäre des subjektiven Weltbezugs ist nicht nur die ontogenetisch ursprünglichste – vom ersten eigenen Atemzug an –, sondern auch die phylogenetisch älteste Geltungssphäre. Schon lange bevor in den ersten Hochkulturen¹³⁴ zum ersten Mal die Frage nach Gerechtigkeit gestellt wurde und in der „Achsenzeit“ die explizite Frage nach Wahrheit aufkam, ging es in der Astrologie der ersten Hochkulturen, bei den Sumerern und in Babylon, vor allem darum, *Schicksal*, *Glück* und *Unglück* aus den Sternen abzulesen. Zudem ist die Welt des subjektiven Guten, Schönen und Sinnhaften – zwischen den Antipoden¹³⁵ Geburt und Tod sowie Liebe und Hass – von allen „drei Welten“ wohl die *allgegenwärtigste*, da sie nicht nur vom ersten Lebensmoment an für jedes subjektive Erlebnis, jede subjektive Intention und jede interindividuelle Begegnung

134 Als das älteste Zeugnis des Strebens nach einer für alle gleichermaßen geltenden Gerechtigkeit gilt das Gesetzbuch des babylonischen Königs Hammurabi (1792–1750 v. Chr.).

135 Zumindest seit der Moderne kann man die subjektive Betroffenheit, der das aufgeklärte, autonome Subjekt der Welt überhaupt Bedeutsamkeit abgewinnt, wohl innerhalb dieser beiden Spannungsbögen verorten, was sich allemal in der schönen Literatur widerspiegelt, die in der Moderne, ungefähr seit den letzten 150 Jahren, nicht mehr von Religion, bspw. der christlichen Heilsgeschichte, geprägt ist. Auf den Punkt bringt diesen Aspekt der Roman von Simone de Beauvoir *Alle Menschen sind sterblich*. In *Künstlers Morgenlied* reflektiert Goethe dieses wesentliche Merkmal der modernen Literatur: In den ersten vier Strophen geht es um den Ersatz der jüdisch-christlichen Tradition durch die Rezeption der Antike und das autonome Subjekt. In den nächsten acht Strophen führt er den Tod als Ursprung dichterischer Produktivität ein. Und die Schlussequenz der Hymne ist dem Zeugungs- bzw. Liebesakt als zweiter Quelle des dichterischen Schaffensprozesses gewidmet. „Hier wird der Paradigmenwechsel von der Bibel zu Homer mit ganzer Schärfe deutlich: Wenn die göttliche Inspiration des Dichters nicht mehr vorausgesetzt werden kann, können nur noch die Kräfte der Natur in ihren extremen Manifestationen, können nur noch Liebesakt und Tod als Ursprung literarischer Produktivität begriffen werden“ (Witte, 2000, S. 502). Siehe zu diesem Thema auch Rainer Zimmermann (1998) Buch *Die Überlistung des Todes. Wozu der Mensch die Kunst erfand*.

konstitutiv ist, sondern im Hintergrund auch für die objektivierenden Erkenntnisinteressen des „Diskurs-Universums“¹³⁶. Ohne den subjektiven Weltbezug wäre insofern tatsächlich das Ende der menschlichen Kommunikation und insofern des menschlichen Daseins erreicht, selbst wenn Kommunikation ohne diesen Weltbezug noch weiterhin stattfände, z. B. qua künstlicher Intelligenz.¹³⁷ Denn Kommunikation ohne subjektiven Sinn können wir Menschen als leibgebundene Wesen nicht (mehr) *verstehen*, sie wäre für uns *sinnentleert*.

Die Entbergung der Geltungssphäre des subjektiven Weltbezugs und ihre Gegenüberstellung zu den objektivierenden Weltbezügen innerhalb der diskursethischen Architektur abschließend, möchte ich nun noch ein paar Konsequenzen dieser Konstellation von Geltungssphären ansprechen, die mir wichtig erscheinen: Weil das Gute und das Gerechte also dezidiert voneinander abgehoben werden müssen, darf erstens die hermeneutische Bestimmung von *Gütern in Theorien über das subjektive Gute* (siehe in der Auflistung unten Feld 3) nicht mit der diskursiv sich selbst einholenden Bestimmung *objektiver gattungsethischer Güter* (auf diese kommen wir im nächsten Kapitel zu sprechen) konfundiert werden. Zweitens dürfen *interaktiv-interindividuelle* Sprech-/Handlungen unter Erhebung des *Angemessenheitsanspruches* (siehe in der Auflistung unten Feld 2) nicht mit Sprech-/Handlungen mit *intersubjektivem Gerechtigkeitsanspruch* konfundiert werden – und zwar weder im Sinne zweier *konkurrierender* Vorstellungen von vermeintlich gleichermaßen moralischen Sprech-/Handlungen noch in dem Sinne, in dem Ersteres mit Letzterem *als schon berücksichtigt* verstanden wird, wie es etwa bei Apel und Habermas der Fall ist, indem sie interaktiv-interindividuelle Fürsorglichkeit als vom intersubjektiven Diskursprinzip bereits mit abgedeckt ansehen.¹³⁸

136 Apel spricht an einer Stelle von dem „Bereich möglicher Inhalte der Argumentation“ als von dem „Diskurs-Universum“ (Apel 1992a, S. 37).

137 Mit diesem Zustand wäre dann endgültig und in extremster Weise der eine Pol der „Dialektik der Aufklärung“ (Adorno) erreicht, bei der „die Unterjochung der äußeren Natur nur im Maße der Unterdrückung der eigenen gelingt [... bzw.] die wachsende technische Verfügungsgewalt auch auf die Subjektivität zurück[schlägt ...]“ (Habermas 2011, S. 35).

138 „Die ideale Rollenübernahme [im praktischen Diskurs] dient als Stichwort für einen prozeduralen Begründungstypus. Sie verlangt anspruchsvolle ko-

Das heißt auch, dass sich mit allen Arten von Ethiken, die im interindividuellen *Mitgefühl* von Sprech-/Handelnden gründen, wie bspw. die Fürsorge-Ethik von Carol Gilligan,¹³⁹ die Mitleid-

gnitive Operationen. Diese stehen wiederum in internen Beziehungen zu Motiven und Gefühlseinstellungen wie z. B. der Empathie. Anteilnahme am Schicksal des ‚Nächsten‘, der oft der Fernste ist, ist in Fällen soziokultureller Distanz eine notwendige emotionale Bedingung für die vom Diskursteilnehmer erwarteten kognitiven Leistungen. Ähnliche Verbindungen zwischen Kognition, Einfühlungsvermögen und Agape können für die hermeneutische Leistung der kontextsensitiven Anwendung allgemeiner Normen geltend gemacht werden. Diese *Integration* von Erkenntnisleistungen und *Gefühlseinstellungen* bei der Begründung und der Anwendung von Normen kennzeichnet jedes ausgereifte moralische Urteilsvermögen. Erst dieses Konzept der Reife macht die Erscheinungen des moralischen Rigorismus als Beeinträchtigungen des Urteilsvermögens sichtbar; es muß aber *nicht* im Sinne des *Gegensatzes zwischen Liebes- und Gesetzesethik* von außen ans postkonventionelle Denken herangetragen werden, sondern sollte sich aus einer angemessenen Beschreibung der *höchsten Moralstufe selber* ergeben“ (Habermas 1983, S. 194, kursiv D. A.). Und Apel schreibt: „Habermas betont m. E. völlig zu Recht, daß Anliegen wie ‚Das Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt (Frankenas principle of beneficence) oder das der nicht-privilegierenden Fürsorge bzw. Verantwortung für andere (care and responsibility)‘ durch das Normenbegründungsprinzip der Diskursethik ‚schon berücksichtigt‘ sind (Habermas 1983, 191ff.)“ (Apel 1992a, S. 137).

- 139 Carol Gilligan führt zwar, äquivalent zu der hier vertretenen Differenzierung, „Fürsorgemoral“ („voice of care“) auf den Aspekt der Qualität der *zwischenmenschlichen Bindung* zurück im Unterschied zur *abstrakten Gleichheit* aller Betroffenen als Grundlage für formale Gerechtigkeitsmoral („voice of justice“). Ihre Architektur bestätigt insofern zwar einerseits die hier entfaltete These von Angemessenheit versus Gerechtigkeit. *Gegen* Gilligan möchte ich indes anführen, dass sie trotz dieser Gegenüberstellung von zwei Formen von *Moral* spricht. Interaktiv-interindividuelle Fürsorge muss sich, wie ich demgegenüber meine, an der konkreten Situation und dem konkreten Einzelnen orientieren, keinesfalls aber weist sie allgemein verbindliche, normative Qualitäten auf. Die „Kontextsensitivität“ (Gilligan) von Fürsorge darf deshalb nicht verstanden werden als *verantwortliche* Anwendung *moralischer* Normen, wie Gilligan meint. Gerechtigkeit und Fürsorge lassen sich auch nicht, wie es Gilligan bis 1987 unternimmt, in die Hierarchie *eines* Stufenmodells einfügen, in dem der Fürsorgeethik als 6. Stufe eine Höherstellung gegenüber Gerechtigkeit in der Moralentwicklung zukommt. Andersherum, so wie bei Kohlberg, besteht eine Hierarchie allerdings ebenso wenig. Gilligans Einschätzung, dass Frauen (zumindest statistisch gesehen) in höherem Maße als Männer fürsorglich seien, ist selbst dann, wenn sie zutrifft (Gertrud Nunner-Winkler hat anhand zahlreicher Untersuchungen in den 1990er Jahren ver-

sethik Schopenhauers oder Emmanuel Levinas' Ethik im „Angesicht des Anderen“, aus vier Gründen *keine moralisch verpflichtenden* Forderungen ableiten oder aufdecken lassen, denn:

Erstens entspringt das Motiv für die in diesen Ethiken bezeichneten mitfühlenden Sprech-/Handlungen, entsprechend dem oben entwickelten interindividuellen Sprech-/Handlungsmodus, dem subjektiven Einfühlungsvermögen und der subjektiven Einfühlungsbereitschaft des Aktors in die subjektive Erlebniswelt des konkreten Anderen unter Erhebung des Angemessenheitsanspruches. Weder das Vermögen noch die Bereitschaft respektive „Neigung“ (Kant) hierzu aber kann verpflichtend eingefordert werden, ebenso wenig wie es möglich ist, die Neigung zu lieben einzufordern.¹⁴⁰

Zweitens orientiert sich das Einfühlungsvermögen des Aktors solcher Sprech-/Handlungen an der subjektiven Glückseligkeit des Gegenübers. Diese aber kann auch in moralisch gesehen unberech-

sucht nahezu legen, dass die von Gilligan beobachtete Geschlechterspezifität nicht besteht; siehe hierzu Nunner-Winkler 1992, 2001), erstens irrelevant für das Verständnis von Fürsorge als einem Handlungsmotiv, das gegenüber dem Handlungsmotiv im moralischen Weltbezug, einem eigenständigen Weltbezug entspringt, und zweitens ist sie irrelevant im Hinblick auf die Beurteilung von Fürsorge als wünschens- und förderungswürdig für ein gutes Leben aller (vergemeinschafteten) Individuen (Letzteres hat Gilligan 1987 allerdings selbst schon zugestanden).

- 140 Dies wird besonders deutlich, wenn man einmal die teils mitschwingende gewisse Sentimentalität der, Fürsorge, Mitgefühl oder Mitleid thematisierenden, vermeintlichen Moral-Theorien beiseite lässt und sich das „Antlitz des Anderen“ weniger als das des Armen, Unterdrückten, Hilfsbedürftigen (respektive als das des, nach Schopenhauer, unter dem stets unbefriedigten strebenden Lebenswillen Leidenden) vorstellt, sondern als das eines „bösen“ Menschen. Dann wird die erhebliche normative Differenz zwischen Gerechtigkeit und Fürsorge deutlich: Für interindividuell-fürsorgliches Mitgefühl mit einem „bösen“ Menschen benötigt man wohl eine besondere, bspw. zutiefst religiöse Einstellung. Gerechtigkeit dagegen kann objektiv verpflichtend fordern, dass die je einzelnen Argumente, mit denen auch ein noch so „böser“ Akteur seine Interessen im praktischen Diskurs vertreten kann, grundsätzlich *als Argumente berücksichtigt werden müssen*, so wie alle anderen Argumente aller anderen Betroffenen auch und ihre Berechtigung allein im Hinblick auf den Erhalt der gattungsethischen Güter beurteilt werden müssen und deshalb als unberechtigt oder ggf. als berechtigt oder teilberechtigt anerkannt oder unter Umständen reformuliert werden müssen.

tigten Wünschen und Interessen liegen, weshalb die sich in sie einfühlende Sprech-/Handlung einer moralischen Überprüfung des Gerechtigkeitsanspruches unterstellt sein muss und nicht ihrerseits schon als moralisch verpflichtend gelten darf.

Drittens kann sich der Akteur in seinem Mitgefühl auch irren und die Erfüllung der subjektiven Vorlieben des Adressaten verfehlen. Im schlimmsten Fall kann ein derartig verfehltes, vermeintliches „Mitleid“ sogar zu Verbrechen führen, wie etwa das „Mitleid“ der so genannten Krankenkürer im Nationalsozialismus auf drastische Weise veranschaulicht hat.

Last not least ist zu bedenken, dass Adressaten ausgerechnet mit Hilfe des ihnen gegenüber einfühlsam eingelösten Angemessenheitsanspruches vom Akteur strategisch manipuliert werden können. (Auf die in dieser Weise unwahrhaftigen, einfühlsam-manipulativen Sprech-/Handlungen kommen wir in Kapitel III.4.a noch ausführlich zurück.)

Gewiss: Es besteht die Gefahr, *Einfühlungsvermögen und -bereitschaft* in die subjektive unverwechselbare Erlebnis-Innenwelt des Gegenübers innerhalb des subjektiven Weltbezugs als eine Form oder einen Teil *moralischen Verhaltens* (etwa im Sinne moralischer Reife) des intersubjektiven Weltbezugs auf Gerechtigkeit zu verkennen. Das rührt daher, dass supererogatorisch-einfühlsame Sprech-/Handlungen *auch* moralisch gerecht sein *können*, und dies zudem in einer besonders gelungen angemessenen Weise. Denn die *Möglichkeit der subjektiven Glückseligkeit* des Gegenübers, an dem sich das Einfühlungsvermögen orientiert, stellt *auch* ein gattungsethisches moralisches Gut dar (wir kommen auf dieses Gut im nächsten Kapitel noch zurück), an dem sich der praktische Diskurs orientieren muss, wie wir noch sehen werden. Insofern stellt die Berücksichtigung dieses Guts der „Möglichkeit der subjektiven Glückseligkeit“ gleichsam eine Schnittstelle dar zwischen den beiden gleichwohl kategorial differierenden Weltbezügen. Die von dieser Schnittstelle ausgehende Gefahr der Konfundierung der Weltbezüge mag erklären, warum einerseits Fürsorgeethik als Form von Moral aufgefasst wird und andererseits und vice versa Habermas und Apel meinen, dass mit der Berücksichtigung der subjektiven Interessen aller Betroffenen im praktischen Diskurs Fürsorge als Teilaspekt von Moral in der Diskursethik schon berücksichtigt sei. Apel sieht insbesondere im verantwortungsethischen

„Teil B“ der Diskursethik den von Gilligan herausgestellten Aspekt der Fürsorgeethik als vermeintlich erfüllt.¹⁴¹ Erklärbar wird so vielleicht auch, dass Levinas die Gleichbehandlung aller gleichberechtigten Diskurspartner als eine dramatische Unterberücksichtigung der subjektiven Glückseligkeit befindet, durch die dem Einzelnen „Unrecht“ zugefügt werde, „sobald er in der moralischen Orientierung des Rechts als Gleicher unter Gleichen behandelt wird“ (Honneth 1994, S. 216). Das „Land der Güte, das alle Hilfsmittel einer singulären Präsenz benötigt“ (Levinas zitiert nach ebd., S. 215), gehört für Levinas daher nicht nur zur Moral im Sinne von Gerechtigkeit dazu, sondern stellt sogar diejenige Moral-Perspektive dar, mit der „Gerechtigkeit stets über die Gerechtigkeit selbst hinaustreibt“ (ebd., S. 215).

Indes: Diese Spannung zwischen der *Trennung* der zwei Weltbezüge – subjektiver Angemessenheit und objektiver Gerechtigkeit – einerseits und der *Koinzidenz* beider Weltbezüge in ihrer Berücksichtigung des *objektiven* gattungsethischen Guts der „Möglichkeit subjektiver Glückseligkeit“ jedes Einzelnen andererseits lässt sich meines Erachtens auflösen. So kann *objektiv moralisch* verpflichtend lediglich gefordert werden, „mitverantwortlich“¹⁴² das gattungsethische Gut der *prinzipiellen Bedingungen der Möglichkeit* zur Erlangung von subjektiver Glückseligkeit für alle je Einzelnen nicht zu behindern oder zu zerstören, sondern zu entwickeln.¹⁴³ Nicht weniger, aber auch nicht mehr kann verpflichtend gefordert werden, damit dem unverwechselbaren Einzelnen kein *moralisches Unrecht* widerfährt.¹⁴⁴ Dagegen kann die Ausführung

141 Apel sieht in Gilligans Forderung nach Fürsorge das von ihr „wohl nur implizit aufgeworfene Problem einer ‚prinzipienreflexiven‘ höchsten Stufe der moralischen Urteilskompetenz, die gewissermaßen für die Vermittlung zwischen dem höchsten idealen Prinzip der Moralität und der durchaus nicht nur vernünftigen sozialen Realität zuständig ist“ (Apel 1992a, S. 139ff).

142 Siehe hierzu Kapitel III.4 und III.5.

143 Dieser Aspekt der Gerechtigkeit wird von Befürwortern einer Fürsorge-Moral oft übersehen. Gerechtigkeit wird von ihnen nahezu auf die Durchsetzung von Rechten und Chancengleichheit reduziert. Siehe hierzu Axel Honneth (1994, S. 112, 115) über Levinas und Derrida sowie Eva-Maria Schwickert (1994, S. 264) zu Gilligans Gerechtigkeitsbegriff.

144 Dies möchte ich solchen Auffassungen wie etwa der von Derrida entgegenhalten, die es für erforderlich ansehen, dass moralische Pflichten der Gleich-

konkreter Sprech-/Handlungen, die die *konkrete* Glückseligkeit des je einzelnen Gegenübers in besonderer, individueller Weise erfüllen, nicht moralisch verpflichtend sein: Ist es nicht vielmehr so, dass erst die ungezwungene Spontanität dem gegenseitigen Einfühlungsvermögen im „Land der Güte“ (Levinas) seinen anrührenden, besonderen Wert und das beglückende und Lebenssinn spendende Moment verleiht? Metaphorisch gewendet: Wie könnte ein geschenktes Lächeln für den Adressaten beglückend sein, wenn es moralischer Pflicht entspränge? Insbesondere das Helfen und Pflegen, das sowohl in der Ethik von Levinas eine zentrale Rolle spielt als auch innerhalb der Stufenfolge der Fürsorgemoral laut Gilligan eine höhere Stufe darstellt als das bloße Erfreuen des Gegenübers, fällt zwar in die bezeichnete Schnittstelle von Mitgefühl einerseits und Gerechtigkeit, in ihrer Orientierung an dem Gut der „Möglichkeit subjektiver Glückseligkeit“ des Einzelnen, andererseits. In- des kann gerade an diesem Beispiel des Helfens und Pflegens der entscheidende Unterschied der beiden divergierenden Weltbezüge klagemacht werden: In dem einen Weltbezug geht es um Hilfe und Pflege aus allgemeingültiger moralischer Pflicht, die sich lediglich – allerdings – am Erhalt der gattungsethischen Güter orientiert (wie dem Erhalt der Existenz und der physischen und psychischen Gesundheit des Gegenübers sowie an den *Bedingungen* der Möglichkeit der Glückseligkeit des Gegenübers). Im anderen Weltbezug geht es um den individuellen Einsatz, der mit supererogativer Empathie einhergeht, indem er sich direkt an den konkreten, speziellen, unverwechselbaren Vorlieben des Gegenübers orientiert und eine interindividuelle Wechselbeziehung zwischen pflegendem Helfer und gepflegtem Hilfsbedürftigem herstellt, die dem unverpflichteten, spontanen Einfühlungsvermögen und ggf. gegenseitiger Zuneigung entspringt.¹⁴⁵ Man mag es eine unschöne Welt finden, in der empathisches, interindividuelles Einfühlungs-

berechtigung vernachlässigt werden, um Anteilnahme und Fürsorge möglich zu machen, und dass umgekehrt der „Gesichtspunkt der Fürsorge stets wieder ein moralisches Ideal eröffnet, an dem sich der praktische Versuch einer schrittweisen Verwirklichung der Gleichbehandlung korrektiv zu orientieren mag“ (Honneth 1994, S. 216). Mir scheint auch, dass Derrida fälschlich Gleichberechtigung mit Gleichbehandlung gleichsetzt.

145 Einzig die fürsorgliche Liebe von Eltern (oder Ersatzpersonen) gegenüber ihren Kindern muss in gewisser Weise moralisch verpflichtend gefordert wer-

vermögen *nicht verpflichtend* eingefordert werden kann, und zugestandenermaßen können selbst ideal-gerechte Verhältnisse nicht vermeiden, dass Einzelne leiden, ihr Leben sinnlos finden, einsam oder unglücklich sind. Aber ist nicht beides in dialektischer Weise konstitutiv für den intrinsischen Wert der zwischenmenschlichen Glücksmomente innerhalb des Lebenssinn stiftenden subjektiven Weltbezugs? Ohne Zynismus: Ich meine: ja. Denn das heißt ja nicht, dass nicht in allen privaten und öffentlich-gesellschaftlichen Ebenen die *Fähigkeit* und *Bereitschaft* einzelner Individuen zu interindividueller Empathie dennoch *gefördert* werden sollte, entspricht diese Forderung ja eben der Entwicklung des gattungsethischen Guts der Bedingungen zur Möglichkeit von Glückseligkeit für jeden Einzelnen.

Entscheidend ist also, dass intersubjektive Gerechtigkeit zum einen und interaktiv-interindividuelle Angemessenheit gegenseitiger Zuwendung und Fürsorge zum anderen weder als inkompatible noch als sich ergänzende Ansätze von *Moraltheorie* miteinander verglichen¹⁴⁶ werden dürfen. Vielmehr geht es darum zu sehen, dass erstens die interaktiv-interindividuellen Sprech-/Handlungen der Geltungssphäre des subjektiven Guten, Schönen und Sinnhaften das menschliche Leben *initiieren* (wie wir oben u. a. gegen Wellmer gesehen haben) und es mit konkreten Glücksmomenten *bereichern* (wie wir soeben gesagt haben), während zweitens der un-

den. Zwar ist diese Forderung auch nicht unproblematisch, aber für eine gute psychische, kognitive und physische Entwicklung von Kindern ist liebevolle Fürsorge wissenschaftlich nachweisbar notwendig. Daher ist die Sorge um künftige Generationen in dieser Hinsicht ein gattungsethisches Gut und kein supererogativer Luxus. Schon Rousseau oder später MacIntyre (2001, S. 98 ff.) weisen darauf hin, dass sich nur unter der *interindividuellen Beziehung* einer „liebvollen Fürsorge“ das „Ichbewußtsein“ eines Kindes derart gesund entwickeln kann, dass es über den subjektiven Angemessenheitsbezug hinaus später auch ein kritisches Bewusstsein für Gerechtigkeit entwickeln kann. Freilich macht MacIntyre nicht die Unterscheidung zwischen Angemessenheit und Gerechtigkeit, sondern versteht beides als „Tugenden der Abhängigkeit“. Es gälte demgegenüber also aufzuzeigen, an welcher Stelle er eigentlich das eine, an welcher er das andere meinen müsste.

146 Ich kann an dieser Stelle als Beispiel nur auf die vergleichende Diskussion in den 1990ern verweisen, die etwa in den Heften 2 und 6 von 1994 in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* Zeugnis von solchen Vergleichen abgibt.

hintergehbare¹⁴⁷ praktische Diskurs und Sprech-/Handlungen mit intersubjektivem Geltungsanspruch auf Gerechtigkeit das menschliche Leben – in Orientierung an gattungsethischen Gütern – *regeln* und *absichern* (und drittens Diskurs und Sprech-/Handlungen mit intersubjektivem Wahrheitsanspruch auf die Erkenntnis über die Realität des Realen das menschliche Leben im Kosmos *verorten*).

Was, so meine These, also bisher übersehen wurde, insbesondere auch von Apel und Habermas selbst, ist, dass philosophische Theorien wie die Fürsorgeethik oder die Ethik von Levinas (und andere, siehe die Auflistung unten) erstens zwar etwas *anderes* thematisieren als Moraltheorie, gleichwohl zweitens *innerhalb* einer wohlverstandenen *diskursethischen Architektonik* liegen, insofern sie als Ausarbeitung eines Aspektes des dritten transzendentalpragmatischen Weltbezuges gesehen werden müssen.¹⁴⁸

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit möchte ich abschließend noch einen Nexus verschiedener, gleichwohl untereinander korrelierter Felder respektive Theorien der Geltungssphäre des angemessenen Guten, Schönen und Sinnhaften vorschlagen, die sich alle auf den interaktiv-interpersonalen bzw. interindividuellen Sprech-/Handlungsmodus zurückführen lassen:

Erstens: Im stillen, einführenden Gespräch eines Sprechers *mit sich selbst* in Bezug auf die eigene subjektive Erlebniswelt als sein eigenes Gegenüber zeigt sich das Feld der approximativen Erfassung der eigenen „schwachen“ und „starken“ (Taylor) *persönlichen Präferenzen des Guten*. Hier geht es um die Gesamtheit dessen, was für jedes Individuum subjektiv als das Gute, Sinnhafte, Schöne, Angenehme, Wünschenswerte etc. gilt, wonach es im Leben strebt, wonach es sein Leben entwirft und womit es sich identifiziert. Hierher gehört auch die existenzialistische Fragestellung der Authentizität (z. B. Kierkegaard, Sartre). Freilich vollzieht sich diese „Selbstbestimmung“, die vor allem darin besteht, „sich [...] *von sich* bestimm-

147 Zur Unhintergebarkeit des praktischen Diskurses siehe genauer in Kapitel III.4.b.

148 Dies möchte ich Axel Honneth entgegenhalten, der Fürsorgeethik als den einzigen postmodernen Ansatz ansieht, der *moraltheorietisch* vermeintlich über die Architektur der Diskursethik *hinausreiche*. Siehe hierzu Honneth 1994.

men [zu] *lassen*“, „*inmitten* einer historisch entfalteten und sozial geteilten Welt“, wodurch „Kenntnisse und Überzeugungen [...] Begriffe, Bilder und Arten des Erzählens“ (Seel 2004) des sozialen Weltbezugs in den interaktiv-einfühlenden und Stellung zu sich selbst nehmenden Prozess des Aktors mit seiner eigenen subjektiven Erlebniswelt einfließen.

Zweitens: Im *gegenseitigen*, antizipierend-einfühlenden Bezug des Sprechers / Aktors und seines Gegenübers, aber auch im *miteinander* fühlenden Bezug von Sprechern / Aktoren in Bezug auf ihre subjektive Erlebnis-Innenwelten besteht das weite Feld zwischenmenschlicher Beziehungen: die so genannten „Primärbeziehungen“ wie Freundschaft, Liebesbeziehung, Eltern-Kind-Beziehung, Freundes- und andere Gruppen-Beziehungen und -Erlebnisse, aus deren Dynamik viele subjektive Werte, wie Liebe, Zuneigung, Treue, Verantwortung füreinander, Geborgenheit, Vertrauen, die beglückende und „befreiende Kraft“ (Walter Leimgruber) der Feste und Feiern etc., überhaupt erst hervorgehen – im 17. Jahrhundert spricht Andreas J. Rüdiger vom dritten höchsten Gut der Freundschaft; Verhältnisse in denen sich Personen als bedürftige Wesen „anerkennen“ (A. Honneth)¹⁴⁹; gegenseitige Supererogationen wie Fürsorge¹⁵⁰ oder „Verpflichtetheit“ gegenüber dem Anderen (Levinas); Mitleid (wie etwa in den Theorien von Rousseau, Schopenhauer, Durkheim, dem Mahayana-Buddhismus u. a.)¹⁵¹; Mitgefühl (Max Scheler); Wohltätigkeit, Barmherzigkeit, Dankbarkeit (vgl. Aristoteles, Thomas von Aquin), außerdem Vorbilds- und Solida-

149 Honneth unterscheidet allerdings drei Arten der Anerkennung, die zum Schutz der menschlichen Würde unabdingbar seien, wovon, wenn ich recht verstehe, nur eine Art auf der hier beschriebenen interaktiv-interindividuellen Empathie unter Erhebung eines gegenseitigen Angemessenheitsanspruches beruht, nämlich die auf der „Reziprozität der Liebe“ beruhende „emotionale Zuwendung“. Davon hebt er zweitens eine Anerkennung in Bezug auf den „Universalismus der Rechte“ ab und spricht drittens von einer Anerkennung, die zum „Egalitarismus der Solidarität“ führt. Siehe hierzu Honneth 1999, S. 271ff.

150 Siehe hierzu die amerikanischen „Ethics of Care“, die niederländische „Zorgethiek“, die schwedische „Omsorgsetik“, die französische „éthique du care“, die italienische „etica della cura“ sowie die deutschsprachige „Fürsorgemoral“ und „Ethik der Achtsamkeit“.

151 Vergleiche hierzu auch Gramer 2000.

ritäts-Beziehungen. Nota bene: Alle diese positiv konnotierten zwischenmenschlichen Beziehungen bestehen neben *ebenso* interaktiv-interindividuellen Beziehungen bewusster *Schädigung* des Gegenübers, wie Manipulation¹⁵², Rache, Schikane, Intrigen etc., und neben Verhältnissen gegenseitiger *ethisch neutraler* strategischer Beeinflussung und Berechnung, die ebenso auf dem Einfühlungsvermögen in die subjektive Erlebniswelt des Gegenübers beruhen, z. B. im Sport, im Handel, in Verhandlungen etc. (vgl. hierzu auch G. H. Mead).

Zum Dritten besteht das Feld des *hermeneutischen Diskurses* über die immer nur hypothetische Wahrheit eines angemessenen Guten, Schönen und Sinnhaften, also die Eruierung *hypothetischer Güter* des guten Lebens qua virtueller Erweiterung der eigenen subjektiven Perspektive jedes Diskursteilnehmers auf die regulativ antizipierten subjektiven Perspektiven aller anderen Mitglieder der realen Kommunikationsgemeinschaft unter gleichzeitiger Einschränkung des Blickwinkels auf das, was nach *empirischer* Erhebung gleichermaßen für alle als gut und sinnhaft zu gelten *scheint*, und auf solche Gesetzmäßigkeiten, mit denen das für alle ästhetisch Schöne festgelegt zu sein *scheint*, was beides niemals abschließend festgestellt werden kann. In dieses Feld gehören beispielsweise die neoaristotelischen Güterlehren (z. B. Martha Nussbaums) und sogar entgegen dem eigenen Anspruch auf universale Gültigkeit einige der Menschenrechte sowie auch einige der von Rawls aufgestellten Grundgüter etc.

Zum Vierten ist das Feld des künstlerischen Ausdrucks und seiner evaluativen Beurteilung zu nennen. Hier wird allerdings der gegenseitig einfühlende Bezug zwischen Künstler und Rezipient über das Kunstwerk als Selbstzweck *vermittelt*. Insofern wird statt einer direkten interindividuellen Beziehung die Interaktivität sowohl des Künstlers als auch des Rezipienten vordergründig mit dem Kunstwerk eingegangen, in dem sich der eine ausdrückt und der andere wiederfindet. Es ist eines der Kennzeichen bedeutender Kunst, wenn das Werk eine quasi zeitlos-allgemeingültige subjektive Empfindung beim Rezipienten auslöst. Darüber hinaus bezieht sich so-

152 Genauer hierzu Kapitel III.3.b.

wohl der Künstler als auch der Rezipient in dieser Interaktion mit dem Kunstwerk ggf. nicht nur auf seine eigene subjektive Erlebniswelt und die des Gegenübers, sondern gleichzeitig in einem „freien Spiel der Erkenntniskräfte“ (Kant) auch auf die objektivierenden Weltbezüge des Wahren und des Gerechten.

Last not least geht es in allen diesen Feldern der Geltungssphäre des subjektiven Weltbezuges um *Betroffenheit überhaupt*, ohne die der Welt und dem Leben keine „Bedeutsamkeit“ (Rothacker) abgewonnen werden kann.

Dagegen müssen wir unter *gattungsethischen Gütern* Güter der *Gerechtigkeit* verstehen, die *nicht* dem subjektiven, interindividuellen Weltbezug entspringen, sondern die *ausschließlich* qua selbsteinholender Reflexion auf die Präsuppositionen des gerechten, argumentativen Diskurses selbst aufdeckbar sind. Hierauf kommen wir im folgenden Kapitel II.3 zu sprechen. Mit den gattungsethischen Gütern geht es um die *moralisch-ethische Selbstverständigung der Menschheit mit sich selbst*.

II.3 Gattungsethische Güter

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit einer Kritik an der Konzeption des *intersubjektiven, praktischen Diskurses* sowohl bei Apel als auch bei Habermas, wobei bemängelt wird, dass der praktische Diskurs ohne *Argumente orientierende universale Güter* nicht konsistent zu denken ist. Den Vorschlägen einiger Kritiker, den substanziellen Gütern des Guten eine orientierende Rolle im praktischen Diskurs zuzuschreiben, wird indes entgegengehalten, dass solche Güter als Güter der *subjektiven Geltungssphäre* selbst nicht objektiver sein können als die konkurrierenden subjektiven Interessen der betroffenen Diskurspartner, die im Diskurs aber objektivierend beurteilt werden sollen.

Es wird in diesem Kapitel daher die These aufgestellt, dass die den praktischen Diskurs orientierenden universalen Güter ausschließlich qua reflexiver Selbsteinholung auf die Präsuppositionen des praktischen Diskurses selbst aufgedeckt werden können, genauer: seiner *Existenzialpräsuppositionen* (die Regelpräsuppositionen des Diskurses müssen Sprecher hingegen *im* Diskurs schon performativ eingeholt haben). Denn, wie ich zu zeigen versuchen werde, stellen diese Existenzialpräsup-

positionen des gerechten Diskurses aller gleichberechtigten (auch nur potentiellen) Diskurspartner das für schlechthin alle Menschen gleichermaßen a priori *objektiv gerechte Güte* dar. Sie stellen insofern „gattungsethische Güter“ dar, deren Entwicklung und Bewahrung die orientierende Kraft für die Beurteilung von Argumenten im praktischen Diskurs um konkurrierende subjektive Interessen ausmacht (in Abhebung zu den nur hypothetisch und approximativ zu erfassenden substanziellen Gütern des guten Lebens).

In seinem Buch *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* möchte Habermas das *ethisch* relevante Thema über das Selbstverständnis des Einzelnen hinaus erweitern auf das Thema einer „*Gattungsethik*“ (Habermas 2018, S. 27) bzw. auf Fragen einer „kollektiven Lebensführung“ (ebd., S. 11), also auf das „ethische Selbstverständnis sprach- und handlungsfähiger Subjekte im Ganzen“ (ebd., S. 27) bzw. „das ethische Selbstverständnis der Menschheit im Ganzen“ (ebd., S. 32) im Sinne ihrer „Gattungsidentität“ (ebd.). Er behandelt diese Frage anhand des drängenden Problems, dass mit der liberalen Eugenik eine neue Dimension der Fortsetzung der Geschichte möglich wird, weil „die Menschengattung ihre biologische Evolution bald selbst in die Hand nehmen könnte“ (ebd., S. 42). Damit stünde eine „in Reichweite rückende Selbsttransformation der Gattung“ zur Debatte, und es ginge „nicht um die Kultur, die überall anders ist, sondern um das Bild, das sich verschiedene Kulturen von ‚dem‘ Menschen machen, der überall – in anthropologischer Allgemeinheit – derselbe ist“ (ebd., S. 72). Aber entgegen seiner – wenn ich recht sehe seit 1991 getroffenen – Unterscheidung¹⁵³ zwischen „Ethik“ und „Moral“ setzt er das eingeführte *gattungsethische* Problem mit der Frage nach *gerechter Moral* fort:

153 „Moralisch‘ nenne ich Fragen des gerechten Zusammenlebens. [...] Es besteht die vernünftige Erwartung, dass solche Konflikte grundsätzlich im gleichmäßigen Interesse eines jeden rational entschieden werden können. Diese Erwartung rationaler Akzeptabilität besteht hingegen nicht, wenn schon die Beschreibung der Konfliktsituationen und die Begründung der einschlägigen Normen von der bevorzugten Lebensweise und dem existenziellen Selbstverständnis, also dem identitätstragenden Deutungssystem eines Einzelnen abhängen. Solche Hintergrundkonflikte berühren ‚ethische‘ Fragen“ (Habermas 2018, S. 71).

„Wollen wir uns überhaupt noch als *normative* Wesen verstehen, gar als solche, die voneinander *solidarische* Verantwortung und für einander gleichen Respekt erwarten? Welchen Stellenwert sollen *Moral* und *Recht* für einen *sozialen Umgang* behalten, der auch auf normfrei-funktionalistische Begriffe umgestellt werden könnte?“ (ebd., S. 32, Kursivschreibung D. A.)

Aber *diese* Frage bleibt auch bezüglich des neuen Gegenstands biotechnischer Möglichkeiten im Kern die alte Frage: „Warum überhaupt *moralisch* sein?“ Nun sieht Habermas aber angesichts der neuen Technologien die Gründe für *Moral*, nämlich „an der uns bekannten, unter anderem auch durch moralische Gebote geregelten Form der kommunikativen Vergesellschaftung festzuhalten“ (Habermas 2024, S. 94), in der *gattungsethischen* Frage danach „was im Großen und Ganzen ‚für uns‘, die Angehörigen der Spezies ‚Homo sapiens‘ als solche ‚gut‘ ist“ (ebd.). Soweit ist ihm ja auch zuzustimmen. Die Frage ist nur, ob Habermas diesen Aspekt des *gattungsethisch Guten* auch auszufüllen vermag. Angesichts der besagten neuen Technologien des Gen-Engineering argumentiert er:

„Denn sobald Erwachsene eines Tages die wünschenswerte genetische Ausstattung von Nachkommen als formbares Produkt betrachten und dafür nach eigenem Gutdünken ein passendes Design entwerfen würden, üben sie über ihre genetisch manipulierten Erzeugnisse eine Art der Verfügung aus, die in die somatischen Grundlagen des spontanen Selbstverhältnisses und der ethischen Freiheit einer anderen Person eingreift und die, wie es bisher schien, nur über Sachen, nicht über Personen ausgeübt werden durfte. Dann könnten die Nachgeborenen die Hersteller ihres Genoms zur *Rechenschaft* ziehen und für die aus ihrer Sicht unerwünschten Folgen der organischen Ausgangslage ihrer Lebensgeschichte *verantwortlich* machen“ (ebd., S. 30, Kursivschreibung D. A.).

Indem Habermas vor der *Rechenschaft* und der *Verantwortung* warnt, welche die Eltern als Hersteller des Genoms gegenüber ihren Nachkommen hätten, laufen seine Argumente freilich auch hier wieder auf die allerdings schwerwiegende Frage des *gerechten Umgangs* mit den neuen Techniken hinaus. Denn mit seinem triftigen Einwand gegen ein elterliches Gendesign von Nachkommen spricht er das Kriterium *formaler Gerechtigkeit* an, das darin liegt, dass die *Argumente aller Betroffenen* in ihrer Rolle als *Diskurspart-*

ner gleichermaßen berücksichtigt werden müssen. Die gentechnisch designten Nachkommen aber können ja ihre Argumente, mit denen sie ihre Interessen bezüglich ihrer eigenen Genmanipulation vertreten könnten, naturgemäß nicht vortragen, bevor sie geboren werden. Auch sind diese Interessen, die niemand genau kennen kann, nur sehr eingeschränkt mit Argumenten advokatorisch vertretbar. In dieser *Ungerechtigkeit* liegt der Grund dafür, dass sie nach ihrer Geburt die Hersteller ihres Genoms zur *Rechenschaft* ziehen können, wie Habermas sagt. Allerdings liegt das Gerechtigkeitsproblem ebenso darin, dass im heutigen Diskurs zu diesem Thema die Argumente derjenigen nachgeborenen Betroffenen, die in ihrem eigenen Interesse ggf. sehr wohl für eine Genmanipulation ihres Genoms eintreten würden, ebenso wenig erhört und berücksichtigt werden können. So gesehen würde sich also im Falle der Unterbindung der weiteren Forschung in Richtung liberale Eugenik die Rechtfertigungspflicht von den Eltern, die von dieser Technik Gebrauch machen könnten, auf diejenigen Entscheidungsträger verschieben, die diese technische Entwicklung verhindert haben. So oder so geht es jedenfalls mit der Frage von *Rechenschaft* um ein *moralisches* Problem, wobei unklar bleibt, worin der *spezifisch gattungsethische* Aspekt des Diskurses um liberale Eugenik liegen soll, den Habermas doch hervorheben will.

Zwar geht Habermas mit seinem Hinweis, dass „mit der irreversiblen Entscheidung, die eine Person über die ‚natürliche‘ Ausstattung einer anderen Person trifft, [...] eine bisher unbekannte *interpersonale Beziehung*“ entstehe in eine neue Richtung, die er als ethisch bezeichnet. Aber es wird nicht deutlich genug, was er mit einer *bisher unbekannten* „interpersonalen Beziehung“ meint.

Um den Gesichtspunkt des gattungsethischen gegenüber einem moralischen Selbstverständnis herauszustellen, müssten an diesen Hinweis, so mein Vorschlag, Fragen angeschlossen werden, wie etwa: Ist es erstrebenswert, dass wir schon bei der Zeugung des Nachwuchses unter Kontrolle bringen, was bisher das Andere, Geheimnisvolle, Überraschende, Fremde, Unbeherrschbare, Erfreuliche, aber auch Problematische war?¹⁵⁴ Das heißt: Wollen wir uns wirklich zugunsten von Beherrschbarkeit um einen großen Teil des

154 Albert Schweitzer bspw. hat das Gute „im letzten Grunde in der elementaren Ehrfurcht vor dem Rätselhaften, das wir Leben nennen“, gesehen. Und:

Er-lebens bringen – den spannenden Prozess, in dem sich ein Kind vor unseren Augen nach und nach entfaltet und wir es als die einzigartige Person, die es ist, erst kennenlernen mit all ihren Sonnen- und Schattenseiten? Weiter extrapoliert ließe sich diese Problematik von Kontrolle versus Spontanität auch auf den Genotyp der gesamten nachfolgenden Generationen beziehen: Besteht nicht die Gefahr, dass liberale Eugenik dazu führen kann, dass die nachkommenden Generationen noch einfacher an das jeweilige überkommene, gesellschaftliche System und entsprechende konventionelle Wertvorstellungen angepasst werden können, als dies mit den bisherigen systemrelevanten pädagogischen und machtpolitischen Mitteln möglich ist? Besteht also nicht die Gefahr, dass, obwohl liberale Eugenik vorgeblich nicht mit autoritären Zielvorgaben verbunden sein soll, es tendenziell dennoch zu einer ungeplanten *Reduktion der Vielfalt* des Genotyps der menschlichen Gattung kommt und damit zu einer „phantasielosen“ Reproduktion auch des Phänotyps nicht nur Einzelner, sondern auch der gesamtgesellschaftlichen Ausprägung und damit ihres Potentials, zumal parallel zur Genmanipulation die Tendenz der körperlichen und geistigen Verschmelzung¹⁵⁵ von Computer und Mensch vorangetrieben wird? Auf den Punkt gebracht: Besteht mit diesen neuen Möglichkeiten des Eingriffs in den Geno- und Phänotyp der menschlichen Gattung nicht die Gefahr, genau diejenige *konstitutive Kraft* von gattungsethischen Gütern wie *Spontanität*, *Kreativität* und *Diversität* innerhalb unseres *leiblich-subjektiven Weltbezugs* zu unterminieren oder am Ende solcher technischen Entwicklungen gar zu

Macht es nicht gerade auch den Reiz einer interpersonalen Beziehung aus, dass der Andere in seiner Individualität ein immer zum Teil Unbekanntes, niemals begrifflich Erfassbares bleibt, ebenso wie es ein Qualitätsmerkmal eines Kunstwerkes ist, dass seine Sinn-Bedeutung niemals erschöpfend erfasst werden kann? Ist es also nicht gerade die Konfrontation mit dem Unbekannten, durch die gattungsethische Qualitäten wie die des Staunens und freudiger Überraschung erst möglich werden, um die wir uns mit einer Kontrolle über die Eigenschaften von Nachgeborenen bringen würden?

- 155 Beispielsweise gibt es schon heute Computer, die menschliche Gedanken „lesen“ können und bei schwer behinderten Menschen eingesetzt werden, die dadurch ihre Gliedmaßen bewegen können. Auch die Implantation von Mikrochips ins Gehirn zur Leistungsverbesserung oder auch zur Behandlung krankhafter Störungen sind technisch schon möglich etc.

zerstören, die für die *Sinnhaftigkeit* menschlichen Lebens konstitutiv sind und damit auch als das Initialmoment des menschlichen *Logos* – mit dem wir beispielsweise auch diese diskursive Frage nach Gattungsethik überhaupt erst stellen?

Meine These ist daher, dass es in der Gattungsethik nicht um die Frage nach moralischer Gerechtigkeit im Sinne von „Was *soll* ich, was *sollen* wir tun?“ oder auch „Wie *soll* ich leben, wie *sollen* wir miteinander leben?“ geht, auch nicht um die Frage des individuellen und interindividuellen angemessenen Guten, Schönen und Sinnhaften: „Wie *will* ich leben und wie *wollen* wir (die konkrete Gruppe) miteinander leben?“, sondern um die Frage des *für alle gleichermaßen Guten* im folgenden Sinn: „Wie *sollen* wir – als Menschheit im Ganzen – leben *wollen*?“

An einer Stelle spricht Habermas dieses grundlegende „gattungsethische Selbstverständnis“ an, allein, er deutet es am Ende wieder in normative Gerechtigkeit um:

„Auf der einen Seite verschmilzt organisch Gewachsenes mit technisch Gemachtem, auf der anderen Seite wird die Produktivität des menschlichen Geistes von der erlebenden Subjektivität abgespalten. Gleichviel, ob sich in diesen Spekulationen Spinnereien oder ernst zu nehmende Prognosen [...] ausdrücken, mir dienen sie nur als Beispiele für eine Technisierung der menschlichen Natur, die ein verändertes gattungsethisches Selbstverständnis provoziert – eines, das mit dem *normativen* Selbstverständnis selbstbestimmt lebender und *verantwortlich* handelnder Personen nicht mehr in Einklang gebracht werden kann“ (Habermas 2018, S. 76, Kursivschreibung D. A.).

Auch indem Habermas die ethischen Aspekte der subjektiven Angemessenheit und der intersubjektiven Gerechtigkeit aufeinander bezieht, wird die Ebene des Gattungsethischen nicht hervorgebracht:

„Einerseits geht es um die ‚Selbstzweckhaftigkeit‘ der Person, die als Individuum ein eigenes und unvertretbares Leben soll führen können, andererseits um die gleichmäßige Achtung, die jeder Person in ihrer Eigenschaft als Person überhaupt zukommt. Daher darf die Allgemeinheit moralischer Normen, die eine Gleichbehandlung aller sichert, nicht abstrakt bleiben; sie muss für die Rücksichtnahme auf die individuellen Lebenssituationen und -entwürfe aller Einzelnen sensibel bleiben“ (ebd., S. 98; vgl. auch S. 14f.).

Und auch dadurch, dass er in folgendem Plädoyer das (aus seiner Perspektive?) subjektive Gute auf ein hypothetisches, allgemeines Gutes hochzuskalieren versucht, wird die Ebene des Gattungsethischen nicht erfasst:

„Eine Bewertung der Moral im Ganzen ist nicht selbst ein moralisches, sondern ein ethisches, ein gattungsethisches Urteil. Ohne das Bewegende von moralischen Gefühlen der Verpflichtung und der Schuld, des Vorwurfs und der Verzeihung, ohne das Befreiende moralischer Achtung, ohne das Beglückende solidarischer Unterstützung und ohne das Bedrückende moralischen Versagens, ohne die ‚Freundlichkeit‘ eines zivilisierten Umgangs mit Konflikt und Widerspruch müssten wir, so meinen wir heute noch, das von Menschen bewohnte Universum als unerträglich empfinden. Das Leben im moralischen Vakuum, in einer Lebensform, die nicht einmal mehr moralischen Zynismus kennen würde, wäre nicht lebenswert. Dieses Urteil drückt einfach den ‚Impuls‘ aus, ein menschenwürdiges Dasein der Kälte einer Lebensform vorzuziehen, die von moralischen Rücksichten unberührt ist“ (ebd., S. 124–125).

Der gattungsethische Grund für Moral soll hier also lediglich in der – von Habermas schlicht unterstellten – *impulsiven* Bevorzugung einer Lebensform mit moralischen Gefühlen und Erlebnissen liegen? Und in der Gefahr, diese gleichsam liebgewonnene Lebensform zu verlieren, soll die Dramatik der Gattungsethik liegen? Ich meine, dieser Begründungsarchitektur liegen nicht nur Kategorienfehler zugrunde, sondern dieser schwache, subjektive Grund kann schon für sich genommen nicht überzeugen. Vielleicht nicht ganz unabhängig davon, dass Habermas die *differentia specifica* des Gattungsethischen nicht erfasst, scheint auch seine Sicht auf die Tragweite der eigenen Fragestellung nach einer Gattungsethik auf überraschende Weise begrenzt. Dieser Eindruck entsteht, wenn man sich etwa folgendes Statement von ihm vor Augen führt:

„Der Witz der ‚gattungsethischen Frage‘ – ‚Wie wollen wir als Menschen überhaupt leben?‘ – besteht ja darin, dass sie sich *erst heute stellen kann*, nämlich im Lichte von Alternativen, die sich im Gefolge von biogenetischen Forschungserfolgen und Spekulationen über künstliche Intelligenz eröffnet. [... Es] gibt gute *ethische* Gründe, an der uns bekannten, unter anderem auch durch moralische Gebote geregelten Form der kommunikativen Vergesellschaftung festzuhalten,

also ‚ethisch‘ im Sinne dessen, was im Großen und Ganzen ‚für uns‘, die Angehörigen der Spezies ‚Homo sapiens‘ als solche ‚gut‘ ist. Diese Lebensform sehe ich heute mit dem *Ende der Naturwüchsigkeit des menschlichen Organismus* gefährdet [...]“ (Habermas 2024, S. 94).

Mit dieser Aussage wird klar, dass es sich mit dem Kontext der liberalen Eugenik, aus dem heraus Habermas die Frage nach dem Gattungsethischen erstmals gestellt hat (s. o.), nicht etwa um ein *Beispiel* von sehr vielen handeln soll, an dem er die Bedeutung der Gattungsethik verdeutlichen will. Sondern er hält offenbar das „Ende der Naturwüchsigkeit des menschlichen Organismus“, der mit KI und Genetic Engineering in Sichtweite kommt, für den *einzigsten* und einschlägigen Anlass für die Frage nach Gattungsethik, die sich daher auch „erst heute“ stelle. Dass demgegenüber schon die massiven Umweltprobleme der letzten Jahrzehnte gezeigt haben, dass die Komplexität der Folgen technischer Entwicklungen und ihre Auswirkung auf die ganze Menschheit unterschätzt wurden, und daher ebenfalls schon die dringende Frage nach einer Gattungsethik provoziert haben, scheint für Habermas jedenfalls nicht demselben Problemzusammenhang anzugehören. Schon gar nicht stellt sich für ihn die Frage, ob nicht das Gattungsethische, als das für schlechthin alle Menschen Gute, nicht nur an den Umgang mit technischen Entwicklungen, sondern *überhaupt* an Handlungsentscheidungen mit moralischer Relevanz gekoppelt sein könnte.

Angeichts dieser Frage möchte ich für die Einführung des Gattungsethischen, mit der sich die Frage „Wie sollen wir als Menschheit im Ganzen leben wollen?“ stellt, mit einer Kritik von Matthias Lutz-Bachmann ansetzen, die das Fehlen des – wie ich es hier vorgreifend ausdrücken will – Moral orientierenden Begriffs des gattungsethisch Guten in Habermas’ und auch Apels Diskurstheorie beleuchtet:

„Die Verbindlichkeiten, die aus den Ausführungen von Habermas resultieren, sind im Blick auf das sittlich richtige *Handeln* minimal; denn die von der Diskursethik geltend gemachten Aufforderungen sind nur mehr metanormativer Art und können deshalb zu Recht auch als ‚Normen zweiter Stufe‘ bezeichnet werden. Für diese Selbstbeschränkung der Diskursethik zahlt Habermas jedoch nicht nur einen sehr hohen Preis; er ist in Folge dieser Beschränkung auch nicht mehr dazu

in der Lage, *inhaltliche Kriterien* der *sachlichen Richtigkeit* von Handlungsnormen für den ethischen Diskurs zu benennen. Dem Diskursethiker verbleibt nämlich innerhalb des ethischen Diskurses alleine die Möglichkeit, auf die artikulierten *Interessen* von Betroffenen zu rekurrieren bzw. auf die unterstellten *Interessen* nicht Anwesender zu verweisen. Hier entsteht für Habermas jedoch ein doppeltes Problem: *Erstens* muß gefragt werden, welche einsichtigen Gründe angeführt werden können, um die Interessen der am Diskurs aktuell nicht Beteiligten bzw. prinzipiell nicht Beteiligten ausmachen und unterstellen zu können. Die Diskursethik benennt hierfür keine Kriterien, und doch muß darauf bestanden werden, daß ohne deren Aufweis sowohl der transzendental-pragmatische Grundsatz ‚D‘ als auch der als Argumentationsregel eingeführte Universalisierungsgrundsatz ‚U‘ an den kontingenten Bedingungen ihrer praktischen Realisierung zum Scheitern verurteilt sind. *Zweitens* muß gefragt werden, woran sich die sogenannten „Betroffenen“ orientieren sollen, um ihre eigenen Interessen noch einmal auf ethische Richtigkeit bzw. Sittlichkeit hin überprüfen zu können. Diese Überprüfung müßte selbst Habermas zufolge möglich sein; denn das für den Diskurs von Habermas geforderte Kriterium einer zwanglosen Zustimmung der Betroffenen zu einer Handlungsnorm soll ihm zufolge in der Sache motiviert sein durch Anerkennung von deren ‚normativer Richtigkeit‘, die Habermas als wahrheitsanalogen Geltungsanspruch praktischer Aussagen eingeführt hat. [...] Den Fehler, den Habermas hier begeht, sehe ich in der Ersetzung des ethischen Kriteriums von *Richtigkeit moralischer Normen* durch das der interessensgeleiteten Zustimmung zu ihnen“ (Lutz-Bachmann 1990, S. 108–109).

Die Frage ist hier also: Wie kann in der Diskursethik ohne die Bereitstellung absoluter Kriterien gewährleistet werden, dass erstens widerstreitende Argumente *im praktischen* Diskurs zu einem „zwanglosen Zwang des *besseren* Argumentes“ führen können, so dass es aufgrund der besseren Argumente letztlich zu einem Konsens über die Gültigkeit von Normen kommen kann, und dass zweitens hierbei wenigstens approximativ antizipiert werden kann, welche besseren Argumente auch von aktuell nicht anwesenden, aber potentiell Betroffenen mit einbezogen werden müssen, wie es das Universalisierungsprinzip „U“ fordert.

Auch Linda Lovelli hat sich der kriteriologischen Leere des praktischen Diskurses, angenommen und zitiert hierzu auch Hilary Putnam, der dieses Problem so beschreibt:

„The Habermasian norm of ‚communicative action‘ requires us to defend our values by means of communicative action (...). Only values that can survive such a defence are legitimate. But among the values that are legitimate, there cannot be better and worse in any sense that transcends the ‚life world‘ of a particular group (Putnam, 2002, p. 112)“ (Putnam 2002, zitiert nach Lovelli 2021, S. 11).

Mit Thomas McCarthy setzt Lovelli fort:

„[...] if the evaluative expressions used to interpret needs have ‚justificatory force‘ only within ‚the framework of a common cultural heritage‘, how can we reasonably expect to arrive at universal (i.e., transcultural) agreements on the acceptability of the consequences of a norm for the legitimate satisfaction of needs?“ (McCarthy, 1991, p. 183). Indeed, he continues: ‚we cannot agree on what is just without achieving some measure of agreement on what is good. But practical discourse is conceived by Habermas to deal precisely with situations in which there is an absence of such agreement‘ (McCarthy, 1991, p. 192)“ (McCarthy 1991, zitiert nach Lovelli 2021, S. 6).

Regelrecht als Antwort auf diese Bedenken könnte man folgende Aussage von Habermas selbst werten, wenn er schreibt:

„What enters discourse as a desire or preference survives the generalization test only under the description of a value that appears to be generally acceptable to all participants as a basis for regulating the relevant matter. (Habermas, 1998a, p. 82)“ (Habermas 1998, zitiert nach Lovelli 2021, S. 8).

Soweit scheint man sich also einig zu sein.¹⁵⁶ Die entscheidende Frage ist nun aber die, *was genau* unter „some measure of agree-

156 Freilich gibt es noch andere Stimmen mit dieser Kritik an der Diskursethik: Helmut Peukert etwa fragt schon 1978 (S. 157–158), mit welchen Kriterien es möglich sein soll anzugeben, „welche Argumente bei der Begründung von Normen als zwingend oder richtig angesehen werden können“, so dass erklärlich ist, wie es immer wieder zu *neuen* Übereinkünften über Normen kommen kann. Ähnlich kritisiert auch Julian Nida-Rümelin: „Die Diskursethik bietet kein Kriterium, Gerechtigkeitsfragen zu klären. Der Interessengegensatz lässt sich nur durch inhaltliche ethische Maßstäbe und nicht durch Rekurs auf die Individualinteressen und die Bereitschaft, diese in einen zwanglosen Diskurs einzuführen, lösen. Kooperation im Sinne struktureller Rationalität verlangt nach einem normativen Standpunkt, der über die Sicherung der Kommunikationsvoraussetzungen hinausgeht“ (Nida-Rümelin 2001, S. 110–112).

ment“ (McCarthy) bzw. „value that appears to be generally acceptable to all participants as a basis for regulating the relevant matter“ (Habermas) zu verstehen sein soll. Martin Seel, den Lovelli in diesem Zusammenhang folgendermaßen wiedergibt, gibt einen meines Erachtens entscheidenden Hinweis:

„One could say, indeed, following Martin Seel’s suggestion, which Habermas, in my opinion, wrongly rejects, that a conception of the good, which must be sufficiently formal to be, in principle, universally acceptable, but substantial enough to provide an orientation to action, is what provides the content for any conception of the right. (cf. Seel, 1995)“ (Lovelli 2021, S. 10).

Lovelli weist darauf hin, dass auch Axel Honneth auf diese Reziprozität von abstrakter Form und substantiellem Gehalt abzielt, weshalb er prozedurale und substanzielle Ethik für nicht trennbar hält:

„Axel Honneth criticizes the mere procedural self-interpretation [...], arguing that the principle of universalization actually embodies a substantive concept of universal justice and thereby showing that the distinction between a procedural and a substantial ethics becomes in itself problematic. (cf. Honneth, 1986, pp. 268ff)“ (Lovelli 2021, S. 10).

Schließlich führt Lovelli zur Bekräftigung noch Charles Taylor an:

„I want to state baldly that procedural theories seem to me to be incoherent, or, better put, that to be made coherent, they require restatement in a substantive form. (...) What makes it mandatory to follow the privileged procedures? The answer has to lie in some understanding of human life and reason, in some positive doctrine of man, and hence of the good. It is greatly to the credit of Kant that he recognizes this and spells out his view of man, or rather rational agency, and the dignity that attaches to it, that is, what makes it of infinitely higher worth than anything else in the universe. *This allows one to see that the logic of, nature’, ,telos’ and ,the good’ has not been escaped in these theories, but just displaced.* (...) Any theory that claims to make the right primary really reposes on such a notion of the good, in the sense (a) that one needs to articulate this view of the good in order to make its motivations clear and (b) that an attempt to hold onto the theory of the right while denying any such underpinning in a theory of the good would collapse in incoherence. (Taylor, 1993, p. 349)“ (Taylor zitiert nach Lovelli 2021, S. 16, Kursivschreibung D. A.).

Ich selbst möchte die Frage danach, was im praktischen Diskurs unter „some measure of agreement“ (McCarthy) bzw. „basis for regulating the relevant matter“ (Habermas) verstanden werden soll, allerdings etwas anders beantworten. Zwar würde ich darin zustimmen, dass es sich bei solch einem Kriterium tatsächlich um *Güter*¹⁵⁷ handeln muss, aber es muss sich um *Güter des gerechten Diskurses selbst* handeln und nicht um Güter im Rahmen des subjektiven Weltbezugs.

So ist Taylor zwar einerseits zuzustimmen, wenn er konstatiert, dass ein „Leitbild der Menschheit“ als „Telos“ und als „das Gute“ in den prozeduralen Theorien der Gerechtigkeit in Wirklichkeit nicht fehlt, sondern nur einen anderen Platz einnimmt als in den Theorien des Guten. Andererseits möchte ich aber gegen Taylor einwenden, dass solche Güter wie die, die er meint, niemals objektivierend sein können. Weder sind das die von ihm so benannten „Hypergoods“, noch die von ihm so benannten „constitutive goods“, welche ihrerseits die Hypergoods zwar orientieren, ihre eigene Orientierungskraft aber lediglich daraus beziehen, dass sie „geliebt werden“ wie Taylor sagt.¹⁵⁸ Vielmehr entspringen diese beiden Arten von Gütern dem subjektiven Weltbezug und können

157 Ich orientiere mich mit der Begriffswahl „Güter“ in Abhebung zu „Werten“ an Otfried Höffes Definitionen: „Güter sind Strebeziele in dem Sinne, als sie als Voraussetzungen, Mittel und ‚Material‘, den gelungen Vollzug menschlichen Lebens ermöglichen. [...] Güter sind Inhalte und Ziele unseres Strebens, die als Gegenstände bzw. *Sachverhalte in der Welt* gegeben sind oder sein können. Das bedingt, daß die Verwirklichung eines Gutes die anderen Güter beeinträchtigen oder ausschließen kann und der Mensch zu Distanz, Abwägung, Gewichtung und Auswahl geordert ist“ (Höffe 1997, S. 120). „Unter Wert versteht man die bewußten oder unbewußten Orientierungsstandards und Leitvorstellungen, von denen sich Individuen und Gruppen bei ihrer Handlungswahl leiten lassen“ (ebd., S. 332).

158 Die *Güter*, nach denen sich Menschen orientieren, unterteilt Taylor nochmal in „life-goods“, das sind die Güter, nach denen sie sich faktisch richten, ohne sie im Sinne starker Werte zu bewerten, und „hypergoods“, das sind Güter starker Wertungen, die miteinander konkurrieren und daher in eine hierarchische Ordnung gebracht werden müssen (Gerechtigkeit, Familienleben, gewöhnlicher Anstand etc.). Sie sind in erster Linie Güter von Gemeinschaften, mit denen sich Einzelne sodann identifizieren, die aber auch zu Konflikten führen. Dagegen sind „constitutive goods“ umfassende Weltbilder von einem höchsten Guten, das als moralische Quelle intrinsisch wertvoll ist. Hier schlägt Taylor nur drei Möglichkeiten vor: die „theistische Quelle“, die

daher keine orientierende Kraft im praktischen Diskurs über das Gerechte haben.¹⁵⁹

Deshalb müssen Güter, die den gerechten Diskurs orientieren können, in der prozeduralen Diskurstheorie der Gerechtigkeit nicht nur einen anderen Platz einnehmen als die Güter in den Theorien des Guten, wie Taylor annimmt, sondern sie müssen auch grundlegend *anders konstituiert* sein als die Güter in den Theorien des Guten. Güter der Diskurstheorie müssen das *substanzielle Gute des formalen Gerechten selbst* sein, nicht aber das substanzielle Gute für ein einzelnes Individuum, eine partikulare Gemeinschaft oder ein hypothetisches Gut des guten Lebens oder eine „geliebte“ letzte Instanz, was alles im Bereich des subjektiven Weltbezugs liegt, nicht aber im Weltbezug auf objektivierende Gerechtigkeit.

„Würde des Subjekts“ und die „Güter der holistisch verstandenen Natur“. Nur aus ihnen kann laut Taylor ein Verpflichtungscharakter abgeleitet werden, der auch alle anderen Güter erst zu Gütern macht. Konstitutive Güter werden subjektiv gewählt und als solche „geliebt“. Taylor selbst gibt eindeutig dem theistischen Paradigma den Vorzug und plädiert für dessen Erneuerung. Siehe hierzu auch Reuter 2007b, S. 30 ff.

Die hierarchische Gleichstellung der drei constitutive goods birgt allerdings auch einen Kategorienfehler: So sind die theistische Quelle und die holistisch verstandene Natur gekennzeichnet durch ihren subjektvorgängigen, holistischen Integralismus, in dem die Weltbezüge noch konfundiert vorliegen, während die Würde des Subjekts dem Weltbezug auf Gerechtigkeit entspringt und insofern der einzige – allerdings unzureichende – Kandidat für eine Orientierung von Gerechtigkeit darstellt.

- 159 Auch Reuter kritisiert Taylors Ansatz folgendermaßen: „[B]ei Taylor erweitert sich die Ethik des Guten und der Güter zu einer historisch-hermeneutischen Kulturtheorie, die die Überzeugungskraft konkurrierender Moralquellen (in Taylors Sprachgebrauch: konstitutiver Güter) von der von uns besten Darstellung abhängig macht. [...] Das heißt aber, dass es keine absoluten, a-kontextuellen Kriterien für den Übergang von einer Selbstdeutung zur anderen gibt, sondern nur transitionale Argumente, die die relative Überlegenheit eines Standpunktes im Verhältnis zu einem anderen plausibel zu machen versuchen“ (Reuter 2007b, S. 39). „Der von Taylor auf der lebensweltlichen Ebene vertretene schwache moralische Realismus gelangt darum, wie Harmut Rosa bemerkt, auf der metaethischen Ebene nicht über einen interkulturellen Relativismus hinaus, so dass gefragt werden kann, ob seine als nietzsche-kritische (Anti-)Genealogie der Moral auftretende Freilegung der Quellen des modernen Selbst nicht letztlich dem Historismusverdacht anheim fällt“ (ebd., S. 39–40).

Indem die Güter des Gerechten also grundsätzlich anders konstituiert sind als die substanziellen Güter der Theorien des Guten, stellen sie auch etwas grundsätzlich anderes dar als diese: Sie sind nicht wie diese hypothetische, der Performanz des Diskurses *außerliche* Güter, sondern sie sind a priori gültige, der Performanz des Diskurses *immer schon inhärente* Güter. Ausschließlich in diesem Sinne kann man Honneth zustimmen, dass prozedurale und substanzielle Ethik nicht trennbar seien. So gilt allein für die *Güter des Gerechten selbst*, was Seel und Honneth fordern: Sie sind *formal genug*, um universal gültig sein zu können, und dabei doch *substanziell genug*, um das Subjektive gerecht orientieren zu können.¹⁶⁰

Wenn Taylor behauptet (siehe Zitat oben), prozedurale Theorien des Gerechten müssten implizit schon auf Güter des Guten rekurrieren, weil sie sonst nicht begründen könnten, warum man ihrer Prozedur Folge leisten sollte, dann ist hier freilich das Verhältnis auf den Kopf gestellt. So lässt sich mit transzendentalpragmatisch-reflexiver Selbsteinholung zeigen, dass allein die Prozedur des Diskurses *unhintergebar* ist und dass daher nicht zuerst Güter aus Theorien des Guten hypothetisch, dogmatisch oder zirkulär festgelegt werden müssen, denen sodann die prozedurale Gerechtigkeits-theorie folgt. Vielmehr sind umgekehrt der unhintergebaren diskursiven Prozedur allen *Erkennens und Beurteilens überhaupt* die Gerechtigkeitsfragen orientierenden Güter immer schon inhärent, wie ich noch genauer darzulegen versuchen werde.¹⁶¹

160 Das schließt nicht aus, dass viele dieser Güter des Gerechten nicht gleichzeitig *auch* individuell als das subjektiv Gute gewählt werden können. So können z. B. für einzelne Personen Güter des Gerechten wie Meinungsfreiheit, rationale Autonomie, Kreativität etc. auch persönlich hohe oder gar ihre höchsten Güter darstellen.

161 Einen Vorläufer dieses Gedankens kann man, wenn man so will, schon bei Schleiermacher hineinlesen. Bei ihm ist das höchste Gut die „Gesamtwirksamkeit der [eigenen D. A.] Vernunft“. Das Verhältnis dieses höchsten Gutes zu anderen auszuzeichnenden Gütern sieht er in einem Verhältnis: „in welchem jeder verwirrende Gegensatz von Mittel und Zweck aufgehoben ist, [...] jeder Theil auch das Ganze ist, nichts aber mit aufgenommen wird, was nicht aus dem Leben der Vernunft im menschlichen Geschlecht entsprungen ist und dasselbe auch fortpflanzt und erneuert, das ist es, was ich mir unter der Darstellung des höchsten Gutes denke“ (Schleiermacher (I, 548) zitiert nach Reuter 2007b, S. 25–26).

Entscheidend ist es also zu sehen, dass weder das Diskursprinzip D noch das Universalisierungsprinzip U der praktischen Argumentation in der Diskursethik etwa inadäquat bestimmt sind. Die von mir und den oben genannten Autoren vorgebrachte Kritik an U kann lediglich bedeuten, dass U *nicht hinreichend* ausbuchstabiert ist – zum einen, um im praktischen Sinn zu beantworten, wie die Bedingung der Berücksichtigung der berechtigten Interessen aller auch nur *potentiell* Betroffenen im Diskurs auszumachen sein soll, und zum anderen, nach welchen Kriterien die Berechtigung der vertretenen Interessen von den Diskurspartnern einer theoretisch unbegrenzten Diskursgemeinschaft beurteilt werden sollen. Beides hängt freilich insofern miteinander zusammen, als eine Berücksichtigung allgemeingültiger Kriterien für berechnete Argumente auch einen großen Teil derjenigen Argumente im gerechten Diskurs mit abdecken kann, die in actu (noch) von keinem Diskursteilnehmer vorgebracht werden.

Ich meine, es liegt nun auf der Hand, dass die gesuchten Kriterien respektive die gesuchten *Güter des gerechten Diskurses selbst* sich mit der oben aufgeworfenen Frage nach dem Spezifikum des *Gattungsethischen* – „Wie sollen wir als Menschheit im Ganzen leben wollen?“ – identifizieren lassen, weil es sich bei den gesuchten Gütern um dasjenige Gute handelt, dessen Entwicklung und Bewahrung als *gattungsethische Güter* im gleichmäßigen Interesse schlechthin aller Menschen liegt respektive dasjenige ist, was wir für die Menschheit als Ganzes *objektiv wollen sollen*. Diese These, die sogleich noch genauer darzulegen ist, lässt sich, wie wir gesehen haben, bei Habermas freilich nicht finden, bei Apel, wenn auch nur implizit, zum einen in seinem Theorem der „Mitverantwortung“, zum anderen im Telos des „Entwicklungs- und des Bewahrungsprinzips“ im so genannten „Teil B der Ethik“, was beides allerdings noch unzureichend expliziert ist und auch nicht hinreichend aufeinander bezogen ist (dazu genauer in Kapitel III.5).

Wie nun lassen sich aber diese gattungsethischen, Gerechtigkeitsfragen orientierenden Güter im Einzelnen aufdecken? Ich möchte für eine Antwort so ansetzen: In dem Moment, in dem (auf reflexiv-diskursiver Metaebene) die Frage aufkommt, was oder ob etwas ein gattungsethisches Gut sei – nehmen wir als Kandidat z. B. „rationale Autonomie“: „Ist rationale Autonomie ein gattungs-

ethisches Gut?“ –, ist die Antwort offensichtlich nur relevant im Hinblick auf die ganze Menschheit, auch die der Zukunft. Sie betrifft also nicht nur den Fragenden oder eine partikuläre Gruppe, sondern sie betrifft schlechthin jeden Menschen als Diskurspartner der unbegrenzten idealen Diskursgemeinschaft. Oder anders gesagt: Das, was für die gesamte menschliche Gattung als ein Gut ausgezeichnet werden soll oder nicht, kann nur entschieden werden unter der Berücksichtigung der *Bewertung schlechthin aller Menschen als Betroffener* oder auch nur potentiell Betroffener, auch in der Zukunft. Denn wenn nicht schlechthin alle gleichberechtigt in diese Bewertung einbezogen sind, ist es kein gattungsethisches, sondern nur ein partikulares Gut. Für den Zweck der Beantwortung der Frage nach dem gattungsethischen Guten – „Wie sollen wir als Menschheit im Ganzen leben wollen?“ – kann sich also aus diesem Grund kein Sprecher außerhalb des *gerechten, praktischen Diskurses der idealen, unbegrenzten Diskursgemeinschaft* (im folgenden DuD) aufstellen. Wenn aber der DuD ein aus diesem Grund notwendiges Mittel zum Zweck des Stellens und der Beantwortung jener Frage ist, dann ist in reflexiver Selbsteinholung auf diese eigene diskursive Vernunft erkennbar, dass der DuD selbst und die ihn konstituierenden Präsuppositionen für alle an ihm Beteiligten – also schlechthin für alle Menschen – unhintergehbare *Güter der Gerechtigkeit* sind. Denn es gilt zweitens: Der notwendige Zirkel der reflexiven Selbsteinholung auf die eigene diskursive Vernunft bildet die sinnkritische Einsicht ab, dass wir uns, um die Frage nach dem für alle Menschen gleichermaßen Guten beantworten zu können, nicht außerhalb der diskursiven Perspektive des DuD aufstellen können. Entscheidend ist also, dass im Falle der Identifizierung „gattungsethischer Güter“ die *Bewertung des Guten* mit den *Bewertungsvoraussetzungen des Guten für alle gleichberechtigten Diskurspartner* – nämlich den Präsuppositionen des DuD – in eins fällt im Sinne eines *substanziellen*, gleichwohl *objektiven* und insofern a priori *Guten des formalen Gerechten selbst*. „Rationale Autonomie“ ist ganz gewiss ein solches präsuppositionales, gattungsethisches Gut. Für diejenigen, die sich die Frage nach gattungsethischen Gütern *nicht* stellen, gibt es dementsprechend auch *keine* (andere) Antwort. Daher ist der Einwand, dass die vorgestellte diskursreflexive Methode, gattungsethische Güter aufzudecken, vermeintlich nur für diejenigen gelte,

die den Diskurs auch faktisch führen, sinnkritisch gesehen redundant.

Nun ist es bekanntermaßen aber nicht so, dass der hier skizzierte Vorschlag, allgemeingültige Güter qua reflexiver Methode auf Unhintergebares aufzudecken, etwa neu wäre. Vielmehr liegen einige Versuche vor, bei denen in verschiedener Weise ein reflexiver Rückgang unternommen wird, um den Gehalt universal gültiger Güter zu bestimmen. Micha Werner hat die Versuche dreier prominenter Vertreter eines solchen Ansatzes, wenngleich unterschiedlicher philosophischer Provenienz, verglichen, und er hat diese Ansätze von Christine Korsgaard, Alan Gewirth und Hans Jonas hinsichtlich einer entscheidenden Gemeinsamkeit dahingehend kritisiert, dass sie als gescheitert angesehen werden müssten (Werner 2013). Da ich sein Argument, das er zuvor schon in einer Untersuchung über Gewirths Letztbegründung von moralisch-normativem Gehalt entwickelt hat (Werner 2002), für einschlägig halte, kommt es also darauf an, dass es nicht ebenso auf den hier skizzierten, noch näher zu entfaltenden Vorschlag zutrifft, die gattungsethischen Güter des Gerechten mit den Präsuppositionen des DuD (genauer: mit den Existentialpräsuppositionen, wie wir noch sehen werden) zu identifizieren. Um dies überprüfen zu können, gilt es also, an dieser Stelle jenes Argument Werners einzuführen. Dies werde ich im Folgenden ungeachtet der Darstellung und der exakten vergleichenden Analyse Werners von den Ansätzen jener drei Autoren tun, da meines Erachtens sein Argument ein aus sinnkritischer Perspektive gesehen allgemeingültiges ist.

Im Hinblick auf den Versuch von Gewirth und Steigleder (der Gewirths Position speziell in Deutschland vertritt), die „Handlungsfähigkeit“ von Menschen und damit auch „die notwendigen Bedingungen für Handeln und erfolgreiches Handeln überhaupt als universale Güter“ auszuzeichnen,¹⁶² sieht Werner folgendes Dilemma:

162 „Der erste entscheidende Begründungsschritt bei Gewirth und Steigleder besteht im Versuch nachzuweisen, daß Handelnde ihre Handlungsfähigkeit – und damit auch ‚die notwendigen Bedingungen für Handeln und erfolgreiches Handeln überhaupt als notwendige Güter [...] betrachten‘ müssen. In seiner Monographie sucht Steigleder dies durch folgende Sequenz dialektisch notwendiger Urteile zu begründen:

Entweder, wenn wie bei Gewirth und Steigleder „Handlungsfähigkeit [...] in einem *instrumentalistischen* Rahmen als ein Gut verstanden werden [soll, indem] sich die positive präferenzielle Bewertung des Handlungszieles [...] *aus genau denselben Gründen* auf die Handlungsfähigkeit selbst als eine Voraussetzung der Zielerreichung übertragen soll, aus denen sie sich auch auf die *Handlungsmittel* überträgt“ (Werner 2002, S. 319), dann „scheitert [dieser] Versuch [...] schon im Ansatz. Mit Rüdiger Bittner, dessen Einwand auch Steigleder zitiert, muß man dann sagen: ‚Wer etwas für ein Gut hält, hält darum nicht auch das für ein Gut, was für das Erreichen des ersteren die notwendige Bedingung ist‘“ (ebd., S. 316–317). Den Kern dieses kritischen Einwands sieht Werner in der Unterscheidung zwischen Handlungsvoraussetzungen und Handlungsmitteln, für die gilt: Zwar kann man sagen, dass „sich der Handelnde durch seine qualifizierte Entscheidung für eine wirkliche Handlung *auch bereits für die Mittel zur Erreichung dieses Handlungsziels entschieden hat*: Wer den Zweck will (in diesem Sinne von ‚wirklich wollen‘), muß auch die Mittel wollen. Es ist aber keineswegs wahr, daß, wer handelnd einen Zweck anstrebt, auch bereits vorliegende, ‚bloße‘ *Voraussetzungen* seines Handlungserfolges ‚wollen‘ muß“ (ebd., S. 317). Denn die Mittel sind wählbar, die Voraussetzungen dagegen nicht.

Oder aber es müsste zuerst die „Handlungsfähigkeit“ aller Menschen selbst als unhintergebar erwiesen werden „dergestalt, daß Handlungsfähige sich selbst widersprechen würden, wenn sie sie nicht als Gut verstehen würden“ (ebd., S. 319). Aber dann muss man sagen: „*Gerade weil und insofern* Handlungsfähigkeit für Handelnde *unhintergebar* ist, kann sie *nicht* durch eine ‚instrumentalistische‘ Begründung (analog dem Satz ‚Wer den Zweck will, [muss auch die Mittel wollen]‘) als ein notwendiges Gut ausgewiesen werden. Der Versuch muß scheitern, weil der evaluative Transfer von den Zwecken auf die Mittel nur in bezug auf *Wählbares* – mit anderen Worten: *Nicht-Unhintergebares* – berechtigt ist“ (ebd., S. 320).

„Das Urteil: (1) ‚Ich tue *H* um (ein) *Z* willen‘ impliziert zunächst in einer einfachen Weise das Urteil (2) ‚Ich will *Z*‘; dieses wiederum das Urteil (3) ‚*Z* ist gut‘ und damit das äquivalente Urteil (4) ‚*Z* ist ein Gut‘“ (Steigleder 1999, S. 38, zitiert nach Werner 2002, S. 314).

Aus dem Grund dieses Dilemmas muss der Nachweis von einerseits *unhintergebar-notwendigen*, andererseits aber *bewert- respektive wählbaren Gütern* scheitern, schließt sich doch das, was zusammenfallen soll – die *unhintergebare Notwendigkeit* von etwas einerseits mit der *Bewertbarkeit* dieses etwas als Gut andererseits (was seine Wählbarkeit bedeutet) –, dem *Sinn* von beidem nach geradezu aus.

Dies lässt sich auch aus sinnkritischer Perspektive im Sinne Apels, mit der er an Wittgensteins „Sprachspiel-Apriori“ allen Welt- und Selbstverstehens anknüpft (z. B. Apel 1998, S. 463–469), formulieren. Aus dieser Perspektive nämlich können wir sagen, dass das Sprachspiel, in welchem der Sinn des Begriffs „Güter“ darin liegt, dass wir sie aus guten Gründen wertschätzen gegenüber der Wahlmöglichkeit dies nicht zu tun, mit der neuen Auszeichnung „unhintergebar notwendige Güter“ dahingehend *aufgelöst* wird, dass es sich nun dem Sinn nach um Güter handeln soll, für deren Wertschätzung wir uns gerade nicht entscheiden können. Das, wie wir mit Apel und Wittgenstein sagen können, „Unsinnige“ liegt darin, dass damit nur ein neues Sprachspiel eingeführt ist, mit dem aber in der Praxis nichts gewonnen ist bzw. mit dem alles bleibt wie zuvor, nämlich dass Unhintergebares für uns unhintergebar ist, mit dem einzigen Unterschied, dass wir diesen Sachverhalt ab jetzt „unhintergebar notwendige Güter“ nennen. Der *sinnvolle Kontrast* im bisherigen Sprachspiel zwischen Unhintergebarem einerseits und wählbaren Gütern andererseits ist damit einfach aufgelöst. Keineswegs aber ist damit die Frage beantwortet welche einerseits wählbaren Gütern andererseits als notwendigerweise für alle Menschen gleichermaßen gut erkannt werden können. Mit der Auflösung des sinnvollen Kontrastes durch das neue Sprachspiel ist die Antwort vielmehr lediglich erschlichen. Denn, um es nochmals anders auszudrücken: Wenn wir hinter einen bestimmten Zustand in der Realität nicht zurückgehen können, können wir sinnkritisch gesehen auch *keine andere Perspektive einnehmen*, aus der heraus wir auf diesen Zustand blicken und bewerten könnten, ob dieser unhintergebare Zustand ein Gut ist oder nicht.

Werner zeigt, dass die anderen beiden Autoren, Jonas und Korsgaard, dieselbe Argumentationsstrategie nutzen wie Gewirth und deshalb auch ihr Versuch des Nachweises unhintergebar notwendiger Güter an besagtem Dilemma scheitern muss. Ich konzen-

riere mich in der Wiedergabe auf den Kern ihrer jeweiligen Argumentationsschritte und stelle außerdem für meine anschließenden Überlegungen Werners Darstellung dieser Schritte in der Reihenfolge leicht um):

1. Schritt: „[S]owohl die in der Nachfolge Kants ‚subjektreflexiv‘ argumentierenden Autoren Korsgaard und Gewirth als auch der eher traditionell metaphysisch orientierte Jonas [... gehen] gleichermaßen zunächst von der Frage aus, welchen Grund wir haben, bestimmte Werte anzuerkennen [...], und zwar geht es dabei noch *nicht um moralische* Werte, sondern zunächst um noch nicht weiter spezifizierte und in diesem Sinne ‚vor-moralische‘ Strebenziele überhaupt“ (Werner 2013, S. 199). Zudem sind „[d]iese Wertorientierungen [...] zunächst subjektiven Charakters. [...] Dass die Gründe auch aus der Perspektive anderer anerkannt werden müssten, wird damit noch nicht behauptet (dies ist eine erste Bedeutung von ‚subjektiv‘). Auch wird noch nicht behauptet, dass diese Gründe – auch dann, wenn man sie lediglich aus der Akteurperspektive betrachtet – wirklich gute Gründe sind. Unterstellt wird lediglich, dass das Subjekt zum Handlungszeitpunkt offenbar unterstellt hat, dass es sich um gute Gründe gehandelt habe, sofern es denn intentional gehandelt hat (dies ist eine zweite Bedeutung von ‚subjektiv‘)“ (ebd., S. 200).

2. Schritt: „Übereinstimmend argumentieren alle drei Autoren, dass unter den genannten vor-moralischen, subjektiven Wertorientierungen zwar bestimmte Wertorientierungen als kontingent anzusehen sind [...], dass jedoch, sozusagen im Rücken dieser Kontingenzen, *eine* strikte Notwendigkeit besteht, nämlich die *Notwendigkeit, überhaupt irgendwelche Werte anzuerkennen*. Dieser Notwendigkeit sähen sich jedenfalls alle diejenigen ausgesetzt, die sich konsistent als handelnde Personen verstehen“ (ebd., S. 201).

3. Schritt: „Die genannten Autoren suchen nachzuweisen, dass sich im Ausgang von der Notwendigkeit, überhaupt irgendwelche Werte anzuerkennen, auch die Notwendigkeit der Anerkennung des Wertes der allgemeinen Voraussetzungen aufweisen lässt, von denen die Möglichkeit, beliebige Werte anzustreben oder handelnd zu realisieren, abhängig ist“¹⁶³ (ebd., S. 201).

163 „[Jonas geht] davon aus, dass aus der Notwendigkeit der Anerkennung irgendwelcher Werte überhaupt die Notwendigkeit abzuleiten ist, den Wert der

Wir können aus dieser Argumentationsstruktur, wie ich meine, folgenden Kern extrahieren: Alle drei Autoren wollen intersubjektiv gültige, moralisch verbindliche Werte oder Güter aufdecken. – Konsistent hierzu stellen sie die Frage, welche guten Gründe wir haben, solche Güter anzuerkennen. – Für ihre Antwort nehmen sie Rekurs auf anthropologische oder ontologische Aspekte der Natur des Menschen. – Der Brückenschlag von der ontologischen oder anthropologischen Betrachtung (in der *intention recta*) zur Erkenntnis von intersubjektiv gültigen, moralisch-verbindlichen Werten soll mit dem Nachweis ihrer Notwendigkeit respektive Unhintergebarkeit gelingen.

Mit Werner aber können wir sagen: Dieser Nachweis kann nicht gelingen, weil mit der Unhintergebarkeit der Sinn von begründet wählbaren Gütern verloren geht. Diesem Kritikpunkt möchte ich indes noch einen zweiten hinzufügen. Ich meine, den drei Autoren kann auch deshalb ihr Nachweis nicht gelingen, weil sie ihre reflexive Vorgehensweise nicht konsequent im Sinne einer reflexiven *Selbsteinholung ihrer eigenen Vernunft* anwenden, sondern vielmehr auf ontologische bzw. anthropologische Prämissen reflektieren. Dies möchte ich am Beispiel von Korsgaards Argumentation demonstrieren. Korsgaard geht von folgender Prämisse aus:

„The argument is in a simple sense transcendental: we regard some of our ends as good, even though they are obviously conditional; there must be a condition of their goodness, a source of their value; *we regard them as good whenever they are chosen with full rational autonomy*; so full rational autonomy is the source of their value“ (Korsgaard 1996, zitiert nach Schönrich 2018, S. 180, kursiv D. A.).

„Zweckhaftigkeit“ als solchen anzuerkennen. Gewirth argumentiert, dass, wer ein Ziel erstrebt und wertschätzt, auch die Realisierung dieses Ziels und daher auch die allgemeinen Bedingungen der Zielerreichung wertschätzen müsse; deshalb müsse er notwendigerweise auch die Bedingungen seiner eigenen Handlungsfähigkeit wertschätzen. Korsgaard argumentiert, dass wir, wenn wir bestimmte praktische Identitäten wertschätzen und ihnen gerecht zu werden suchen, wir auch unser Vermögen, überhaupt irgendwelche praktischen Identitäten wählen zu können, wertschätzen müssen – also unser Vermögen vernünftiger Selbstbestimmung, das uns als *reflective animals* zukommt“ (Werner 2013, S. 201).

An dieser Prämisse aber scheint mir das Problem zu sein, dass nicht klar wird, wieso rationale Autonomie – die notwendig ist, um das jeweils *für mich subjektiv* Gute zu wählen – ein Gut der Gerechtigkeit im Sinne eines für schlechthin *alle Menschen Guten* darstellen sollte. Denn man könnte ja ebenso argumentieren, dass diese wenschon für alle Menschen unhintergehbare rationale Autonomie auch für die Wahl des zwar für mich Guten, gleichwohl für andere Schlechten notwendig ist, dass also rationale Autonomie zumindest auch Konflikte um das Gute und damit Gerechtigkeitsprobleme erst hervorbringt, weshalb sie nicht andererseits das per se für alle Gute darstellen kann. Anders ausgedrückt: Mit der Logik von Korsgaards Argumentation kann rationale Autonomie nicht nur als gattungsethisches Gut, sondern ebenso als ein unhintergehbare „gattungsethisches Laster“ ausgezeichnet werden, das für schlechte Zwecke verantwortlich gemacht werden muss. Damit aber heben sich beide Auszeichnungen (in ihrer Orientierungsfunktion für Gerechtigkeit) gegenseitig auf. Das Problem in Korsgaards Argumentation und ebenso in der von Jonas und Gewirth ist mithin nicht nur, dass Unhintergebarkeit sinngemäß keine Wählbarkeit zulässt, sondern außerdem, dass mit ihrer Reflexion der Brückenschlag von den *subjektiv* guten Zwecken zu *universal* gültigen Gütern nicht gelingt. Zudem weist drittens das onto- oder anthropologisch Unhintergebare, auf das sie reflektieren, keine Verbindung zu guten Gründen für *Gerechtigkeit* im Sinne des *für alle* Guten auf (was freilich alles miteinander zusammenhängt). Man könnte im Sinne aller drei kritischen Vorbehalte zusammen auch sagen: Aus dem unhintergehbaren Sein lässt sich kein Sollen in Gestalt eines universalen Guts ableiten, ohne dass unter der Hand ein *Circulus vitiosus* eingeführt wird, wie etwa: das für die Wahl meiner subjektiv guten Zwecke Unhintergebare soll ein universales Gut darstellen. Und „universales Gut“ soll expliziert werden als dasjenige, was für die Wahl meiner subjektiv guten Zwecke eine unhintergehbare Orientierung ist.

Entgegen diesen *theoretischen* Einwänden gelingt es nach meinem Dafürhalten interessanterweise *praktisch* dennoch allen drei Autoren, intersubjektiv gültige, moralisch verbindliche, gattungsethische Güter aufzudecken. Denn, so meine These, die von ihnen auf-

gedeckten Güter lassen sich *auch* mit der Methode der *diskursreflexiven Selbsteinholung* nachweisen, weil sich das von ihnen als *kompetenten Sprechern intuitiv* korrekt Aufgedeckte *auch* als das reformulieren lässt, was es eigentlich ist: Nämlich als *unhintergehbare Voraussetzung des primordialen intersubjektiven, unbegrenzten praktischen Diskurses*, der für alle moralischen Fragen mit intersubjektivem Gültigkeitsanspruch – so auch der gestellten Frage nach universal gültigen Gütern – unhintergebar ist.

Es gilt daher im Folgenden beide bisher aufgestellten Thesen näher zu erläutern und miteinander in Verbindung zu bringen: zum Ersten die These, dass sich mit der diskursreflexiv-selbsteinholenden Begründungsstruktur unhintergehbare gattungsethische Güter aufdecken lassen, für die der Einwand Werners nicht gilt (A), und zum Zweiten die Behauptung, dass sich mit dieser Begründungsstruktur auch die ausgewiesenen Güter von Korsgaard, Gewirth und Jonas reformulieren lassen (B).

Ad (A): Wir hatten oben schon gesagt: Für den Zweck der Beantwortung der Frage nach dem gattungsethischen Guten – „Wie sollen wir als Menschheit im Ganzen leben wollen?“ – kann sich aus transzendentalpragmatisch-theoretischer Sicht kein Sprecher außerhalb des gerechten, praktischen Diskurses der idealen, unbegrenzten Diskursgemeinschaft (DuD) aufstellen. Wenn aber der DuD ein in dieser Art notwendiges Mittel zum Zweck der Beantwortung jener Frage ist, dann sind er selbst und die ihn konstituierenden Präsuppositionen für alle an ihm Beteiligten – also schlechthin für alle Menschen – *unhintergehbare Güter der Gerechtigkeit*, weil ohne ihn die Frage nach dem für schlechthin alle gleichermaßen Guten weder gestellt noch beantwortet werden kann. Dem Leser könnte nun an dieser Stelle der Verdacht kommen, dass man mit dieser Begründungsstruktur für das unhintergehbare gattungsethische Gute in „dieselbe Falle tappt“ wie Jonas, Gewirth und Korsgaard mit der ihren. Ich meine dagegen, diese Befürchtung aus folgenden Gründen zurückweisen zu können:

Erstens wird im Sinne von reflexiver Selbsteinholung auf die gestellte Frage nach gattungsethischen Gütern selbst reflektiert und nicht auf außerhalb dieser Frage liegende ontologische oder anthropologische Konstanten des menschlichen Seins, wie es bei jenen drei Autoren der Fall ist. Die auf diese Weise zirkuläre Be-

gründungsstruktur der Selbsteinholung ist jedoch eine *notwendige*, die den performativ-propositionalen Selbstwiderspruch vermeidet, während die Begründungen der drei Autoren einen *Circulus vitiosus* unterstellen: Etwas Unhintergebares soll ein Gut darstellen, indem „Gut“ expliziert wird als etwas Unhintergebares. Mit der sich reflexiv selbsteinholenden Methode auf die Frage nach intersubjektiver Gültigkeit gattungsethischer Güter, mithin auf den *intersubjektiven* DuD als Mittel zur Beantwortung dieser Frage, ist deshalb auch kein Brückenschlag mehr nötig von einer solipsistischen Prämisse subjektiver Zwecksetzung zu der intersubjektiven universalen Gültigkeit von Zwecken bzw. Gütern.

Zweitens ist mit der reflexiven Selbsteinholung auf den selbst schon *gerechten* praktischen Diskurs die Verbindung zu Gerechtigkeit im Sinne des *für alle Guten* per se hergestellt.

Drittens ist der DuD und seine ihn konstituierenden Präsuppositionen als Mittel für den gewählten Zweck (die Beantwortung jener Frage nach dem gattungsethischen Guten) – wenngleich *transzendentalpragmatisch unhintergebar* – *in actu wählbar*. Schließlich kann jeder Sprecher schon die diskursive Frage selbst nach gattungsethischen Gütern sowie auch den DuD für ihre Beantwortung in der Lebenswelt faktisch verweigern und stattdessen eine willkürliche, eine dogmatische oder eine Haltung aus subjektiv-vorgängiger Gläubigkeit einnehmen. Wenn er aber den DuD samt seinen Präsuppositionen *wählt*, womit er sich zur – transzendentalpragmatisch-theoretisch einsehbaren, praktisch-wahrhaftigen – SelbstEinstimmigkeit seiner eigenen diskursiven Vernunft noch einmal *entscheidet* (wie wir in Kapitel III.4 im Einzelnen noch sehen werden), dann *wählt er qua seiner Wahrhaftigkeit* das gattungsethische Gut des DuD samt den gattungsethischen Gütern, die ihn konstituieren. Das heißt: Der DuD und seine Präsuppositionen sind für uns Menschen zwar transzendentalpragmatisch gesehen unhintergebare, lebensweltlich aber wählbare Güter. Das von Werner aufgeworfene Problem, dass Unhintergebarkeit einerseits die universale Gültigkeit eines Guts verbürgen soll, das als Gut andererseits wählbar sein muss, scheint mir deshalb mit der transzendentalpragmatischen Unhintergebarkeit des Diskurses, der andererseits in der Lebenswelt von jedem Sprech-/Handelnden qua seiner Wahrhaftigkeit erst noch einmal gewählt werden muss, gelöst zu sein.

In einem nächsten Schritt muss es nun darum gehen, die hier vorgeschlagene Methode der reflexiven Selbsteinholung aus dem DuD auf den DuD für die Aufdeckung gattungsethischer Güter genauer zu betrachten. Hierfür muss erstens noch eine Differenzierung zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Typen von Präsuppositionen des argumentativen Diskurses überhaupt eingeführt werden (1). Mit diesen zwei Typen von Präsuppositionen zeigen sich zudem zweitens für die *Antwort* auf die Frage, ob es sich bei einem Gut um ein gattungsethisches Gut handelt, *zwei Kriterien*, die beide gleichermaßen erfüllt sein müssen (2).

Ad (1): Zunächst einmal gilt für *alle* Präsuppositionen des argumentativen Diskurses überhaupt, dass sich ihre Notwendigkeit für den Diskurs nicht als fallible Hypothesen darstellen lassen, sondern dass sie transzendentalpragmatisch gesehen *unhintergebar* sind. Apel drückt das auch so aus: Es handele sich dabei um Sätze, die

„man nicht verstehen kann, ohne zu wissen, dass [sie] wahr [sind], weil man [sie] bei Strafe des performativen Selbstwiderspruches nicht bestreiten kann – z. B. um den Satz ‚cogito ergo sum‘ [...]“ (Apel 1998a, S. 185).

Das heißt auch:

„[S]ofern es sich bei transzendentalpragmatischen Einsichten um Sätze handelt, die man nicht *verstehen* kann, ohne zu wissen, daß sie wahr sind, insofern gilt auch, daß man von *hinreichend explizierten* transzendentalpragmatischen Einsichten sagen kann, daß sie als *evidente* Aussagen zugleich *a priori konsensfähig* sind“ (ebd., S. 186).

Diese unhintergebaren Voraussetzungen (Präsuppositionen) der Argumentation müssen von kontingenten, empirisch erfahrbaren Voraussetzungen unterschieden werden. Dies macht Apel u. a. in Anknüpfung an Descartes und Kant deutlich:

„Indessen ist schon die *Nichthintergebarkeit* des Faktums des Diskurses, ebenso wie die von Descartes festgestellte und von Kant bestätigte *Nichthintergebarkeit* des ‚Ich denke‘ bzw. des ‚Bewußtseins überhaupt‘, kein empirisches Faktum, das durch empirische Wissenschaft entdeckt, bestätigt oder falsifiziert werden könnte; denn die *Nichthintergebarkeit* besagt unter anderem, daß das in Rede stehende Faktum

von der empirischen Wissenschaft notwendigerweise schon vorausgesetzt werden muß“ (ebd., S. 208–209).¹⁶⁴

In unserem Kontext kommt es nun darauf an, dass innerhalb der unhintergehbaren Präsuppositionen des Diskurses nochmals unterschieden werden muss zwischen „Regel-Präsuppositionen“ (Apel) und „Existential-Präsuppositionen“ (Apel).¹⁶⁵ Nur für letztere gilt, dass sie den gesuchten *gattungsethischen Gütern* entsprechen, während die performativen Regelpräsuppositionen den von Apel so genannten „diskursethischen Grundnormen“ entsprechen, die vom Argumentierenden *im Diskurs performativ schon eingeholt sein müssen*. Über diese Regelpräsuppositionen schreibt Habermas:

„Für die allgemeinen Voraussetzungen von konsensuellen Sprechhandlungen finde ich bei Apel den folgenden Formulierungsvorschlag: um solche Voraussetzungen zu identifizieren, meint er, müssen wir die Perspektive der Beobachtungen von Verhaltenstatsachen verlassen und uns auf das besinnen, ‚was wir notwendigerweise immer schon bei uns selbst und den anderen als normative Bedingungen der Möglichkeit der Verständigung voraussetzen müssen und in diesem Sinne auch immer schon notwendigerweise akzeptiert haben‘. Apel bedient sich hier des apriorischen Perfekts (‚immer schon‘) und setzt auch noch den Modus der Notwendigkeit hinzu, um die transzendente Nötigung auszudrücken, der wir als Sprecher unterliegen, so-

164 Ich stimme hier nicht ganz mit Apel überein. Es müsste meines Erachtens heißen, dass es sich bei der Nichthintergebarkeit des Faktums des Diskurses und des „Ich denke“ bzw. des „Bewußtseins überhaupt“ um ein nicht *rein* empirisches Faktum handelt, sehr wohl aber um ein *auch* empirisches Faktum, wenngleich eines, zu dessen Feststellung der Diskurs und das ‚Ich denke‘ sowie das ‚Bewusstsein überhaupt‘, wie Apel hier sagt, bereits vorausgesetzt werden müssen und bei dem es sich insofern um ein *auch* sich selbst einholend transzendentalpragmatisch feststellbares Faktum handelt. Das aber schließt dessen *auch-empirische* Existenz und Feststellbarkeit nach meinem Dafürhalten nicht aus. Vielmehr fällt im Faktum des unhintergehbaren Diskurses Empirisches und Transzendentalpragmatisches in eins. So ist die transzendentalpragmatisch-reflexive Feststellung der Unhintergebarkeit des Diskurses ihrerseits auf die empirische Feststellung angewiesen, dass der Diskurs weder hier und jetzt noch jemals sonst fallen gelassen werden kann. Siehe hierzu oben die „Terminologischen Anmerkungen“ vor Kapitel I. Wir kommen auf diesen Punkt nochmals zurück in Kapitel III.4.b.

165 Die Begriffe „Existential- und Regel-Präsuppositionen“ finden sich bspw. in Apel 1998a, S. 144.

II. Das Gute versus das Gerechte

bald wir einen Sprechakt ausführen oder verstehen oder beantworten; wir können uns im oder nach dem Vollzug dieses Aktes innewerden, daß wir unwillkürlich bestimmte Voraussetzungen gemacht haben, die Apel hier ‚normative Bedingungen der Möglichkeit von Verständigung‘ nennt“ (Habermas 1984, S. 353–356; es müsste freilich ‚normative Bedingungen der Möglichkeit von *argumentativer* Verständigung‘ heißen).

Die Existentialpräsuppositionen dagegen führt Apel etwa so ein:

„In diesem Sinne muß z. B. von der Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der Argumentation nicht nur die im Sinne Descartes’ durch das ‚ich denke‘ verbürgte Existenz des denkenden Bewußtseins vorausgesetzt werden, sondern darüber hinaus die Existenz leibhafter Praxis, sprachlicher Kommunikation, einer realen Kommunikationsgemeinschaft und einer realen Welt außerhalb des Bewußtseins“ (ebd., S. 292) sowie „daß auch der Adressat existiert“ (ebd., S. 186).

Denn

„die Existenz einer realen Außenwelt muß von jeder sinnvollen Vermutung hinsichtlich bloß geträumter oder halluzinierter Weltbestände vorausgesetzt werden“, weil „die Sprachspielfunktion der Redewendung[, die Realität sei] ‚bloß im Bewußtsein‘ [, das] zugehörige Sprachspiel voraussetzt, daß nicht *alles* ‚bloß im Bewusstsein‘ sein kann“ (ebd., S. 293).

Solche *Existenzialpräsuppositionen* – derer es, über die von Apel im Zitat erwähnten hinaus, noch weitere gibt (wir kommen darauf noch zurück) – stellen also diejenigen *Gegenstände* und *Zustände in der Realität* dar, ohne die Diskurs überhaupt weder in actu möglich noch theoretisch denkbar ist. Dagegen stellen *Regelpräsuppositionen* unhintergehbare performative Normen der Argumentation dar, die von Sprech-/Handelnden *im* argumentativen Diskurs *performativ* schon *eingeholt* sein müssen und für deren diskursive Bestreitung gilt, dass sie in einen *performativ*-propositionalen Selbstwiderspruch (PPS)¹⁶⁶ führen. Solche Regelpräsuppositionen der Argumentation sind bspw. Ehrlichkeit und Transparenz von

166 Zu diesem „Negativ-Test“ siehe hier oben vor Kapitel I die „Terminologischen Anmerkungen, Ad (2)“.

Sprechhandlungen, die wahrhaftige Erhebung von Geltungsansprüchen, die Anerkennung aller Mitglieder der idealen, unbegrenzten Diskursgemeinschaft (auch der Kontrahenten) als gleichberechtigte Argumentierende, Konsensorientierung etc.

Ad (2) Für das Verhältnis von Existential- und Regelpräsuppositionen gilt nun Folgendes: Für die performative Einholung der Regelpräsuppositionen durch Sprech-/Handelnde müssen die Existentialpräsuppositionen des Diskurses schon erfüllt sein. Dagegen gewährleistet die Erfüllung der Existentialpräsuppositionen noch nicht die performative Einholung der Regelpräsuppositionen durch Sprech-/Handelnde. Wir können daher mit den so bezeichneten verschiedenen Kategorien von Präsuppositionen folgende zwei oben angekündigte Kriterien für die Auszeichnung von gattungsethischen Gütern aufstellen:

1. Nur diejenigen Gegenstände und Zustände in der Realität können Kandidaten für „gattungsethische Güter“ sein, die *Existentialpräsuppositionen* des argumentativen Diskurses darstellen. Für sie gilt: Die propositionale Bestreitung solcher Gegenstände und Zustände in der Realität muss zwangsläufig in einen Widerspruch zu den existentialen Voraussetzungen dieser argumentativen Bestreitung selbst führen, also in einen *existential-propositionalen Selbstwiderspruch* (EPS) (z. B. „Ich existiere nicht“).¹⁶⁷

2. Ausschließlich diejenigen der unter Kriterium 1 aufgedeckten Existentialpräsuppositionen aber *dürfen tatsächlich* „gattungsethische Güter“ genannt werden, die *nicht* der Möglichkeit der performativen Einholung der Regelpräsuppositionen zuwiderlaufen.

Um das bis hierher abstrakt Behauptete etwas anschaulicher und intuitiv nachvollziehbarer zu machen, seien an dieser Stelle im Folgenden (ohne den Anspruch auf Vollständigkeit) folgende gattungsethische Güter vorschlagen, die *beide* der genannten Kriterien erfüllen:

- das gattungsethische Gut des gerechten, praktischen Diskurses der idealen, unbegrenzten Diskursgemeinschaft selbst;

¹⁶⁷ Gegenstände und Zustände in der Realität, die in diametraler Abhängigkeit zu den Existentialpräsuppositionen stehen, wie Tod, Krankheit, Leidensfähigkeit etc., können, weil sie den Diskurs verhindern oder zumindest beeinträchtigen, vielleicht als „gattungsethische Übel“ bezeichnet werden.

- materiale gattungsethische Güter in Bezug auf die *Existenz* der Diskurspartner und die Existenz der realen Außenwelt: die Existenz der realen Welt außerhalb des Bewusstseins, eine intakte Biosphäre als Bedingung unserer leiblichen Existenz, die Existenz der realen Diskursgemeinschaft und die jedes ihrer einzelnen Mitglieder etc.;
- ideelle gattungsethische Güter in Bezug auf die *Dispositionen* der Diskurspartner: Denk- und Redefreiheit, rationale Autonomie, der wiederum Güter des kognitiven Vermögens inhärent sind wie (sprachliche) Verständigungskompetenz, Kreativität, Spontaneität, Visualisierungs- und Erkenntnisvermögen etc.;
- schließlich das gattungsethische Gut des subjektiven Weltbezugs als solchem, aus dem heraus (wie wir uns oben in Kapitel II.2 klargemacht haben)¹⁶⁸ der Welt überhaupt erst Bedeutsamkeit abgewonnen werden kann. Zu diesem gattungsethischen Gut gehören all jene einzelne Güter, die den subjektiven Weltbezug erst konstituieren, wie etwa die Bedingungen der Möglichkeit zur Nichtidentität des Individuellen; Empfangungs-, Wahrnehmungs- und Gefühlsvermögen; die Bedingungen der Möglichkeit von Glückseligkeit; Liebesvermögen (hierzu zählen auch Neugier und (Erkenntnis-)Interesse)¹⁶⁹ und selbstloses Einfühlungsvermögen etc.

Alle diese Güter¹⁷⁰ der vier Kategorien können jeweils entweder *partiale* Bedeutung für jeden einzelnen Diskurspartner oder für

168 Wir hatten gesagt: Ohne den subjektiven Weltbezug kann ich kein subjektives Motiv zur Argumentation haben, kann ich kein subjektives (Erkenntnis-)Interesse am Diskurs überhaupt haben, kann ich zudem schlechthin keine subjektive (perlokutionäre) Ausdrucksintention für meine Argumentation haben und kann mein Argument nicht als *mein* Argument meinen, mit dem ich Adressaten allererst *anspreche*, was es für diese erst verständlich macht.

169 Mit Liebesvermögen ist hier nicht nur die geschlechtliche Liebe (Eros) gemeint, sondern allgemeiner auch Liebe im Sinne von Zuneigung und Freundschaft (Philautia) und noch allgemeiner im Sinne von Passion (wie z. B. in Adalbert Stifters *Nachsommer*) und im weitesten Sinne als menschliche Grundhaltung wie bei Meister Eckhart.

170 Hannah Arendt hat in *Vita activa oder vom täglichen Leben* mit ihrer Angabe der „condition humane“ ähnliche gattungsethische Güter angesprochen: „das Leben selbst und die Erde, Natalität und Mortalität, Weltlichkeit und Pluralität“, wobei sie unter Pluralität bekanntlich bereits die Komplementarität von „Gleichheit“ und „Verschiedenheit“ im Sinne von argumentativer Gleichberechtigung und individueller Verschiedenheit verstand.

Gruppen von Diskurspartnern haben (z. B. Förderung der rationalen Autonomie eines Einzelnen, das Problem von Luftverschmutzung in einem bestimmten Gebiet), aber sie können auch *globale* Bedeutung für die Menschheit überhaupt haben (z. B. Entwicklung der globalen Meinungsfreiheit oder das Problem der Zerstörung der globalen Biosphäre).

Beantwortet werden muss nun noch die Frage nach der Notwendigkeit des zweiten oben angegebenen Kriteriums für die Aufdeckung gattungsethischer Güter. Ich meine, mit der vierten der soeben angeführten Kategorien gattungsethischer Güter, dem gattungsethischen Gut des subjektiven Weltbezugs als solchem und seinen einzelnen gattungsethischen Gütern, die ihn konstituieren, gibt es nämlich folgendes Problem: Man könnte einwenden, dass doch auch Hass, Destruktivität, rücksichtsloser Egoismus, manipulatives Einfühlungsvermögen etc. zum subjektiven Weltbezug hinzugehören, der zwar *als solcher* ein existential-präsuppositionales Konstituens des Diskurses ist, dessen einzelne solcher „böser“ Vermögen dem Diskurs aber doch zuwiderlaufen. Mit diesem Problem kommt deshalb das zweite der beiden oben eingeführten Kriterien für gattungsethische Güter zum Tragen: Für in dieser paradox-präsuppositionalen Weise sich zeigenden Vermögen gilt eben nur das erste der beiden Kriterien, nicht aber das zweite, und deshalb sind sie *keine* gattungsethischen Güter. Zwar stellen diese Vermögen, wie gesagt, einerseits im Sinne ihrer *Zugehörigkeit* zum subjektiven Weltbezug des Leibaprioris eine Existentialpräsupposition des Diskurses dar, sie laufen aber den Regelpräsuppositionen des Diskurses, den unhintergehbaren Normen der Argumentation zuwider. So unterminiert z. B. manipulatives Einfühlungsvermögen ganz offensichtlich die Regelpräsupposition der wahrhaftigen Erhebung von adäquaten Geltungsansprüchen, wie wir in Kapitel III.4.a noch ausführlich sehen werden. Vielleicht könnte man daher in den Fällen jener eigentümlichen präsuppositional-paradoxen Vermögen gegenüber dem Begriff der „gattungsethischen Güter“ stattdessen von „gattungsethischen *Lastern*“ sprechen, für die gilt, dass sie zwar einerseits möglichst unterdrückt werden sollen, dies andererseits aber nicht um den Preis der langfristigen Unterdrückung oder des Verlustes der mit ihnen in dialektischer Weise im subjektiven Weltbezug des Leibaprioris zusammenhängenden gattungsethischen Güter. Vielmehr müssen gattungsethische Laster

ggf. in Kauf genommen werden, wenn dies unter dem Vorzeichen gerade des Erhalts und der Entwicklung gattungsethischer Güter „in the long run“ notwendig scheint.¹⁷¹

Ich denke, es ist dagegen der tragische Kern jeder religiösen, politischen, weltanschaulichen oder philosophischen Ideologie, dass diese *dialektische Hierarchie* nicht beachtet wird: Eine für nötig gehaltene langfristige Aufopferung gattungsethischer Güter zugunsten vermeintlich heilsbringender Praktiken, die die gattungsethischen Laster (und auch gattungsethischen Übel, siehe Fußnote 167) unterdrücken sollen, führt fatalerweise genau zu solchen Zuständen wie Gewaltanwendung und Unterdrückung, die der Ideologie nach gerade ausgemerzt werden sollten. (Ein Beispiel hierfür scheint mir auch die aktuell in Deutschland zu beobachtende „diskursethische Ideologie“ zu sein, die als Heilsversprechen gegen die russische Aggression gegenüber der Ukraine propagiert wird.) Allerdings gilt in äquivalenter Weise auch für gattungsethische Güter, dass sie *als einzelne* nicht um den Preis der langfristigen Unterdrückung oder des Verlustes *anderer* gattungsethischer Güter erhalten und entwickelt werden sollen, würden sie doch damit dem Telos des Erhalts des gattungsethischen Gutes des DuD selbst per se zuwiderlaufen. Vielmehr muss es also darum gehen, soweit irgend möglich mit allen Handlungen, Handlungsmaximen, Handlungs- und Rechtsnormen in wahrhaftig-mitverantwortlicher Weise den Erhalt und die Entwicklung *gleichzeitig aller* gattungsethischen Güter zu berücksichtigen. (Auf wahrhaftige Mitverantwortung kommen wir in den Kap. III.4 und III.5. noch ausführlich zurück.) Dass auch wahrhaftig-mitverantwortliche Entscheidungen es erforderlich machen können, dass gattungsethische Güter gegeneinander ausgespielt werden müssen, ist ein Problem, das den Rahmen der vorliegenden Untersuchung allerdings sprengt.

Last not least ist noch auf folgende Differenzierung im *Umgang* mit den gattungsethischen Gütern der vier oben aufgeführten Kategorien hinzuweisen:

Bei der Orientierung am Telos der Bewahrung und Entwicklung der Güter in Bezug auf die oben genannten ersten drei Kate-

171 Auf diesen Lösungsansatz kommen wir mit der These der drei performativen Ebenen von Wahrhaftigkeit (in Kap. III.4) und in der Auseinandersetzung mit Apels „Teil B“ der Diskursethik (in Kap. III.5) noch zurück.

gorien von Gütern muss es darum gehen, dass mit jeder Handlung, Handlungsmaxime, Handlungs- und Rechtsnorm diese Güter als *Zustände* und *Gegenstände* idealiter für alle Menschen gleichermaßen zugänglich gemacht werden.

Dagegen geht es bei der Orientierung an den gattungsethischen Gütern der vierten Kategorie, (die alle zusammen den subjektiven Weltbezug konstituieren) nicht darum, dass mit jeder Handlung, Handlungsmaxime, Handlungs- und Rechtsnorm die Gehalte dieser Güter an jeden Einzelnen und in jedem Einzelfall gleichmäßig verteilt werden sollen. Sondern es darf aus zwei Gründen lediglich darum gehen, für jeden Menschen gleichermaßen die *Bedingungen der Möglichkeit* der Erlangung dieser gattungsethischen Güter zu erhalten und zu entwickeln. Deshalb habe ich oben auch z. B. von den „*Bedingungen der Möglichkeit* zu individueller Vielfalt“, den „*Bedingungen der Möglichkeit* zu Glückseligkeit“ und von „*Liebesvermögen*“ als gattungsethischen Gütern gesprochen. Der erste Grund für diesen speziellen Umgang mit den Gütern des subjektiven Weltbezugs ist der, dass ihr konkreter Gehalt (bspw. akkumulierter Reichtum eines Einzelnen, erzwungene Liebe oder künstlich hergestellte Vielfalt etc. als Gehalt von Glückseligkeit) der erforderlichen Gleichverteilung der gattungsethischen Güter der ersten drei Kategorien zuwiderlaufen kann. Der zweite Grund ist die Möglichkeit, dass gerade die Gleichverteilung von Gehalten der Güter des subjektiven Weltbezugs den *spezifischen* Interessen von Individuen und „differenten“ ethischen Identitäten zuwiderlaufen kann und so den unterschiedlichen Bedingungen, unter denen Menschen leben, nicht gerecht wird.

Ad (B): Wenden wir die soeben entwickelte Methode zur Aufdeckung gattungsethischer Güter nun auf diejenigen Güter-Kandidaten an, welche die drei oben genannten Autoren mit ihren ontologischen und/oder subjektreflexiven Methoden bestätigen wollen. Beginnen wir mit der Frage, um die es Jonas geht: Ist die Fähigkeit, überhaupt *Zwecke zu haben*, ein gattungsethisches Gut? Er geht für die Beantwortung dieser Frage von der Überlegung aus, dass „intuitiv gewiß ist, daß [diese Fähigkeit] aller Zwecklosigkeit des Seins unendlich überlegen ist“ und sich hinter die Selbstevidenz dieser Gewissheit „schlechterdings nicht zurückgehen“ lasse (Jonas 1979, S. 154, zitiert nach Werner 2013, S. 193). Selbst die Lehre

vom Nirvana mache ihrerseits den Wert der Befreiung von Zwecken zu einem Zweck (ebd.). Laut Werners Einwand, den wir oben besprochen haben, macht es aber keinen Sinn, das, hinter das wir ohnehin nicht zurückgehen können, als ein bewert- und wählbares Gut zu bezeichnen. Anders gesagt: Wenn wir also hinter den Zustand der Fähigkeit, überhaupt Zwecke zu haben, nicht zurückgehen können, können wir sinnkritisch gesehen eben *keine Perspektive einnehmen*, aus der heraus wir *bewerten* können, ob dieser unhintergehbare Zustand ein Gut ist oder nicht. Eine Begründung eines Gutes in Rückgang auf Unhintergebares kann daher, wie gesagt, nur im Sinne eines *Circulus vitiosus* ausfallen. Nun können wir Jonas' Frage „Ist die Fähigkeit, überhaupt Zwecke zu haben, ein gattungsethisches Gut?“ aber auch statt in vitiös-zirkulärer Weise, transzendentalpragmatisch gewendet, in notwendig zirkulärer, sich selbsteinholender Weise beantworten: Für den gewählten Zweck der Aufdeckung gattungsethischer Güter ist der DuD, wie wir oben gesagt haben, als adäquates Mittel sowohl transzendentalpragmatisch unhintergebar als auch ein lebensweltlich in actu wählbares Gut. Und weil nun die Fähigkeit, Zwecke zu setzen, eine *Existentialpräsupposition dieses Diskurses und von Diskurs überhaupt* ist (denn einen Diskurs zu beginnen und zu führen ist auch ein gesetzter Zweck, ebenso wie der Zweck des Diskurses), lässt sich diese von Jonas aufgedeckte Fähigkeit als gattungsethisches Gut bestätigen. Zudem läuft sie gemäß dem oben aufgestellten zweiten Kriterium für gattungsethische Güter auch den Regelpräsuppositionen des Diskurses nicht zuwider.

Ebenso kann man verfahren mit der Frage, um die es Gewirth geht: Ist Handlungsfähigkeit ein gattungsethisches Gut? Auch hier ist die Antwort aus sich reflexiv selbsteinholender Perspektive: ja. Und auch in Bezug auf das von Korsgaard vertretene gattungsethische Gut der rationalen Autonomie können wir mit unserer Methode der Aufdeckung sagen: Weil rationale Autonomie im Sinne beider oben aufgestellter Kriterien für gattungsethische Güter evident ist, muss sie positiv als gattungsethisches Gut qualifiziert werden. Das Problem, das wir oben Korsgaards Methode der Auszeichnung von rationaler Autonomie als universalem Gut unterstellt haben: dass mit ihr auch dem für alle Guten entgegengehandelt werden kann (dasselbe gilt im Übrigen auch für das Gut der Handlungsfähigkeit und das Gut, überhaupt Zwecke zu haben), ist mit

unserer Methode wie ich meine gebannt, weil mit dem gattungsethischen Gut des gerechten DuD selbst wie gesagt die Präskription einhergeht, dass nach Möglichkeit *alle* gattungsethischen Güter als seine Existentialpräsuppositionen *gleichzeitig berücksichtigt* werden sollen. In diesem Sinne der alle gemeinsam dem Telos des DuD unterstehenden gattungsethischen Güter ist der Sinn von *rationaler Autonomie* als Voraussetzung für Handlungsvollzüge, die allein für mich gut, für andere aber schlecht sind, ausgeschlossen.

Auf die gattungsethisch relevante Frage, ob wir uns als Menschheit so weiter entwickeln wollen, dass wir auch in der Zukunft noch rational-autonome Wesen sind – eine Frage, die in der Tat Aktualität besitzt im Hinblick auf die schon realisierbaren Möglichkeiten der Verschmelzung unseres Gehirns mit KI –, kann deshalb geantwortet werden: Rationale Autonomie ist ein gattungsethisches Gut, das objektiv und unhintergebar für jeden Einzelnen der unbegrenzten Diskursgemeinschaft der menschlichen Gattung gilt. Deshalb *sollen* wir rationale Autonomie als gattungsethisches Gut erhalten *wollen*. Auch die oben gestellte Frage, ob wir mit Gen-design unter Kontrolle bringen wollen, was bisher das unkontrollierbare, naturhafte Andere ist, und die Frage, ob mit liberaler Eugenik nicht die Gefahr besteht, dass es tendenziell zu einer Reduktion der Vielfalt des Genotyps der menschlichen Gattung kommt und damit auch zu einer eingengten Reproduktion des Phänotyps nicht nur Einzelner, sondern auch der jeweiligen gesamtgesellschaftlichen Ausprägung und somit zu einer Reduzierung der Vielfalt des Individuellen überhaupt, kann man nun beantworten: Aufgrund der existential-präsuppositionalen Stellung der subjektiven Geltungssphäre für den Diskurs überhaupt müssen sowohl die Bedingungen der Möglichkeit für *Vielfalt* als auch für die *Nichtidentität des Individuellen*, die beide zudem auch den unhintergebaren Regelpräsuppositionen jedes einzelnen Arguments nicht zuwiderlaufen, als gattungsethische Güter ausgezeichnet werden, die wir bewahren *wollen sollen*. In Bezug auf die liberale Eugenik können wir somit zumindest tentativ eine Antwort dahingehend konkretisieren, dass nur Merkmale zum Zwecke des Ausschlusses von Krankheiten (im Sinne eines gattungsethischen Übels, siehe Fußnote 167) genmanipuliert werden sollten (denn das Leiden unter Krankheiten läuft dem gattungsethischen Gut der Möglichkeit des Strebens nach Glückseligkeit zuwider und schränkt ggf. auch

die Fähigkeit zur diskursiven Teilnahme ein), dass aber Gendesign nicht eingesetzt werden darf für die Veränderung von allgemeinen körperlichen Merkmalen, psychischen Dispositionen, Begabungen und kognitiven Fähigkeiten, weil damit ein Eingriff in die Vielfalt und Nichtidentität von Individualität innerhalb der menschlichen Gattung einhergeht. Freilich können gattungsethische Güter für die Beurteilung gattungsethischer Fragen in der Lebenswelt auch miteinander in Konkurrenz treten oder in einem Pattverhältnis zueinander stehen. Diese Problematik kann wie gesagt in diesem Rahmen indes nicht besprochen werden.¹⁷²

Wir können nun auf die Kritik an der Orientierungslosigkeit des praktischen Diskurses in den Diskurstheorien von Habermas und Apel zurückkommen und vorschlagen, dass die in Reflexion aus dem DuD auf den DuD gewonnenen gattungsethischen Güter den praktischen Diskurs über *Fragen der Gerechtigkeit* orientieren können und sollen, weil sie als das für *alle Menschen gleichermaßen unbedingte Gute* anerkannt werden müssen. Dabei müssen diejenigen Argumente aller prinzipiell gleichberechtigten Diskurspartner im praktischen Diskurs als die *besseren* Argumente gelten, die berücksichtigen, dass nach Möglichkeit nicht nur kein gattungsethisches Gut verletzt wird, sondern alle gattungsethischen Güter gleichermaßen *erhalten* und *entwickelt* werden.

II.4 Gegenseitige Perspektivenübernahme versus praktischer Diskurs

In diesem Kapitel sollen die bisherigen Untersuchungsergebnisse mit den entsprechenden diskursethischen Theoremen von Habermas und Apel abgeglichen werden. Es wird dargelegt, zu welchen explikativen

172 Man könnte aber vielleicht versuchen, die gattungsethischen Güter anhand verschiedener (transzendentalpragmatischer) Kriterien in eine Hierarchie zu bringen. So könnte man z. B. der Vermeidung einer Zerstörung gattungsethischer Güter eine Vorrangstellung einräumen vor der zukünftigen Entwicklung von Gütern etc. Dies hat Apel im Rahmen von „Teil B“ seiner Ethik mit dem „Bewahrungsprinzip“ bezeichnet. Hierauf kommen wir noch zu sprechen.

Problemen es bei ihnen kommt, weil sie den (hier in Kap. II.1) aufgedeckten interaktiv-interindividuellen Sprech-/Handlungsmodus nicht berücksichtigen und insofern den intersubjektiven, praktischen Diskurs nicht hinreichend von ihm abheben können.

Bis hierher haben wir mehr oder weniger bloß unterstellt, dass sich eine Dichotomie von zwei Sprechhandlungsmodi – dem oben (in Kap. II.1) aufgedeckten interindividuellen Sprechhandlungsmodus des subjektiven Weltbezugs einerseits und dem intersubjektiven, argumentativen Sprechhandlungsmodus der objektivierenden Weltbezüge andererseits – bei Habermas und Apel nicht finden lässt. Auch ist noch nicht deutlich, ob es, falls dies der Fall ist, bei ihnen deshalb zu explikativen Problemen kommt. Beides gilt es im Folgenden näher zu betrachten, um die Berechtigung der kritischen Ergänzungsvorschläge zur Diskursethik in den vorangegangenen Kapiteln der vorliegenden Untersuchung zu prüfen. Von Interesse ist bei dieser Untersuchung im Hinblick auf den intersubjektiven Diskurs allerdings nur der *praktische* Diskurs (unter Erhebung des Wahrheitsanspruches auf Richtigkeit oder Gerechtigkeit), nicht dagegen der Diskurs um Wahrheit über die Realität des Realen. Denn es ist die Explikation des praktischen Diskurses, die in Kapitel III.4 in die Reformulierung von Wahrhaftigkeit als moralischer Einstellung eines Sprech-/Handelnden eingehen wird. Für den Diskurs mit Wahrheitsanspruch über die Realität des Realen dagegen stellt Wahrhaftigkeit lediglich eine wenn auch notwendige, so doch triviale Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis dar, wie eingangs schon erwähnt wurde.

Werfen wir zuerst einen kursorischen Blick auf die Explikation des argumentativen praktischen Diskurses bei Habermas und Apel (A), um sodann zu sehen, wie Habermas die „moralische“ gegenüber der „ethischen“ Geltungssphäre abgrenzt, für welche letztere in der vorliegenden Untersuchung reklamiert wird, dass sie durch den interaktiv-interindividuellen Sprechhandlungsmodus gekennzeichnet ist (bei Apel lassen sich zu dieser Differenzierung, soweit ich sehe, keine genaueren Angaben finden) (B). Abschließend möchte ich die Rolle des subjektiven Weltbezugs im holistischen Ursprung der drei Weltbezüge ansprechen (C).

Ad (A): Wie wir (in Kap. II.1) schon gesehen haben, nimmt Habermas seinen Ansatz einer Differenzierung zwischen evaluativen Urteilen unter Erhebung eines Angemessenheitsanspruches einerseits und normativen Urteilen unter Erhebung eines moralischen Richtigkeitsanspruches andererseits, den er im ersten Teil seiner Theorie des kommunikativen Handelns von 1981 eingeführt hat, in späteren Kapiteln dort und in anderen Schriften wieder zurück und spricht dann entweder von Angemessenheit und moralischer Richtigkeit in einem Atemzug oder streicht Angemessenheit ganz aus dem Kanon der für die Geltungssphären der Lebenswelt und für die Kommunikation relevanten Geltungsansprüche. Auch in seinem Aufsatz von 1991 *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft* finden wir die in der vorliegenden Untersuchung vorgeschlagene Differenzierung zwischen den Sprechhandlungsmodi des angemessenen Guten und des normativen Gerechten nicht, obwohl er sich dort eine explizite Unterscheidung von den entsprechenden beiden Weltbezügen zur Aufgabe macht (siehe Habermas 1991b, S. 101). Zwar geht er hier immerhin, wie auch später (siehe Habermas 2019, S. 585), von einer Differenz zwischen dem „Ethischen“ evaluativer Werturteile des subjektiven Weltbezugs einerseits und dem „Moralischen“ normativer Urteile des sozial-intersubjektiven Weltbezugs andererseits aus (vgl. Habermas 1991, S. 103 ff.) (freilich ohne damit die Identifizierung des subjektiven Weltbezugs mit dem vermeintlichen Wahrhaftigkeitsanspruch expressiver Sprechakte korrigieren zu wollen). Jedoch nimmt er – wie ich im Folgenden darlegen möchte – für seine Explikation der moralischen Perspektive des sozialen Weltbezuges zu sehr das Sprechhandlungsmodell der *gegenseitigen Perspektivenübernahme* in Anspruch, das ja eigentlich den expressiv-evaluativen, interaktiv-interindividuellen Sprechhandlungsmodus des subjektiven Weltbezugs charakterisiert, wie wir (in Kap. II.1) gesehen haben. Weil er diesen Sprechhandlungsmodus also schon in der Explikation des moralischen Weltbezugs einsetzt, kann er dann den ethischen Weltbezug nicht mehr adäquat rekonstruieren, sondern reduziert die evaluative Perspektive von Werturteilen des Ethischen einseitig auf die monologische, existentialistische Fragestellung des je eigenen Lebensentwurfes. Soweit meine These vorab. Sehen wir uns seine Ausführungen hierzu näher an.

Um den Aspekt des Moralischen gegenüber dem Ethischen herauszuarbeiten, bezeichnet Habermas zunächst jede Form von „Maximen-Ethik“ als Moral in einem „eingeschränkten Sinne“ (ebd., S. 107): „Denn immer noch bleibt das Resultat dieser Überlegung an die persönliche Perspektive eines bestimmten Individuums gebunden“ (ebd.). Dies gilt auch dann, wenn sie sich danach richtet, „was gleichermaßen gut ist für alle“, respektive danach, „ob *ich* wollen kann, daß eine Maxime als allgemeines Gesetz von jedermann eingehalten wird“ (ebd.).

Nach diesem einleuchtenden Auftakt wird jedoch nicht deutlich, wodurch sich eine, wie Habermas sagt, „höherstufige Inter-subjektivität“, die er gegenüber jener „eingeschränkten“ Moral einführen möchte (ebd., S. 113), auszeichnen soll. So lesen wir zwar einerseits von einem „Standpunkt der Unparteilichkeit, der die Subjektivität der je eigenen Teilnehmerperspektive sprengt“ (ebd., S. 113), und: „Der moralisch-praktische Diskurs bedeutet die ideale Erweiterung je unserer Kommunikationsgemeinschaft aus der Innenperspektive“ (ebd.). Aber Habermas lässt offen, *wie* dieser angekündigte *unparteiliche Standpunkt* der *idealen* Erweiterung der Kommunikationsgemeinschaft im Sinne jener *höherstufigen Inter-subjektivität* konstituiert sein soll. In seinen folgenden Ausführungen hierzu, in denen er um den Aspekt des Inter-subjektiven gleichsam ringt, kann man zwar einzelne Hinweise finden, die aber so gleich wieder durch gegenläufige Bemerkungen in ihrer Bedeutung verlieren, anstatt in der entscheidenden Pointe der Inter-subjektivität zu kulminieren. So ist an folgender Stelle zwar von „Argumentation“ unter „Stellungnahme zu Geltungsansprüchen“ die Rede, andererseits konfundiert Habermas dieses Kennzeichen „höherstufiger Inter-subjektivität“ aber wieder mit „einer Verschränkung der *Perspektive* eines jeden mit den *Perspektiven* aller anderen“ (ebd., Kursivschreibung D. A.). Damit bleibt er der *subjektiven Perspektive* konkreter Individuen in der realen Kommunikationsgemeinschaft verhaftet, die er doch gegenüber der „Maximenethik“ transzendieren wollte:

„Nur unter den Kommunikationsvoraussetzungen eines universell erweiterten Diskurses, an dem alle möglicherweise Betroffenen teilnehmen und in dem sie in hypothetischer Einstellung zu den jeweils problematisch gewordenen Geltungsansprüchen [...] mit Argumenten Stellung nehmen können, konstituiert sich die höherstufige Inter-sub-

ektivität einer Verschränkung der Perspektive eines jeden mit den Perspektiven aller“ (ebd., S. 113).

Er schwenkt mit der *Perspektivenverschränkung* also doch wieder in den *interindividuellen* Sprechhandlungsmodus ein, wie auch an der folgenden Stelle, indem er mit den *subjektiven Interessen konkreter Betroffener* im zweiten Satz die eingeschlagene Richtung gen Intersubjektivität des ersten wieder zurücknimmt:

„Der moralisch-praktische Diskurs bedeutet die ideale Erweiterung je unserer Kommunikationsgemeinschaft aus der Innenperspektive. Vor diesem Forum können nur diejenigen Normvorschläge begründete Zustimmung finden, die ein gemeinsames *Interesse* aller Betroffenen ausdrücken“ (ebd., S. 113, Kursivschreibung D. A.).

Apel bemerkt zu dieser Stelle handschriftlich in seinem Buchexemplar:

„Aber die Mitglieder der kontrafaktisch antizipierten idealen Kommunikationsgemeinschaft sind nicht nur die *realen* Betroffenen.“

Und, wie man Apel noch ergänzen kann: Die verschiedenen *subjektiven Interessen* dieser realen Betroffenen können ja nicht *alle gleichermaßen* begründete Zustimmung finden. Vielmehr widersprechen sich viele solcher subjektiven Interessen, was den Diskurs ja allererst hervorbringt. Es hängt also alles von eben *den Gründen* ab, die zu einer Zustimmung zu den einen Interessen, zur Ablehnung aber der anderen führen müssen.

Was mir das Problem bei den Formulierungen von Habermas zu sein scheint, ist, dass Konzepte der Gerechtigkeit, wie das „gemeinsame Interesse aller Betroffenen“ und die „Einsicht in das, was im gleichmäßigen Interesse aller liegt“, aus dem übergreifenden Konzept der „Verschränkung der Perspektive eines jeden mit den Perspektiven aller“ gewonnen sind, dessen Betonung von *Perspektive* aber doch immer noch an die „persönliche Perspektive eines bestimmten Individuums“ gebunden ist, die Habermas als „eingeschränkte Moral“ doch zugunsten von Intersubjektivität überwinden wollte. Habermas spricht an manchen Stellen sogar von einer „teilnehmenden Perspektive des *erlebten Leibseins*“ (Habermas 2018, S. 95, kursiv D. A.), womit die konkrete Subjektivität der

Perspektive noch expliziter bezeichnet ist. Es hilft auch nicht zu bedenken, dass Habermas meistens herausstellt, dass er unter Perspektivenverschränkung nicht so etwas wie eine affektive gegenseitige Einfühlung versteht, sondern lediglich eine kognitive Perspektivenverschränkung, die es ermöglichen soll, die argumentative Interessenvertretung des Anderen als eines „verallgemeinerten Anderen“ im Sinne des Modells der „idealen Rollenübernahme“ zu verstehen. Wie ich demgegenüber anführen möchte, bleibt aber auch dieses Verständnis an die *subjektive Perspektive* gebunden, die nur als jeweils individuelle und eben nicht verallgemeinerbare *verständlich* ist und insofern für die Erhebung und Einlösung des Angemessenheitsanspruches im *subjektiven Weltbezug* auch in seinem kognitiven Aspekt und gerade nicht für den Gerechtigkeitsanspruch in seinem objektivierenden Weltbezug kennzeichnend ist. Denn zum Verstehen einer fremden Perspektive gehört es intrinsisch hinzu, dass man sich in die unverwechselbare *subjektive* Erlebniswelt des Gegenübers zumindest eindenkt, wenn nicht auch einfühlt. Anders gesagt: Der *Perspektivenwechsel* eines jeden von dem, was für ihn selber gut ist, hin zu dem, was aus der *Perspektive* anderer gut ist, ändert ja nichts daran, dass es um das geht, was in „teilnehmender Perspektive“ innerhalb des interindividuellen Weltbezugs als *subjektiv gut* anzusehen ist.¹⁷³

Man kann gegen Habermas insofern anführen: Entweder der Andere ist in seiner Perspektive tatsächlich verallgemeinerbar, dann ist es *unnötig*, in einem Rollentausch seine unverwechselbare Perspektive einzunehmen, um zu einem Konsens über den Umgang mit konfligierenden Interessen zu gelangen. Oder aber es geht in dem Modell des idealen Rollentauschs respektive der Verschränkung der Perspektiven um eine nicht verallgemeinerbare indivi-

173 Dieser Vorwurf gegen Habermas' Konzept des Perspektivenwechsel als Grundlage von Gerechtigkeit ist freilich nicht neu. Axel Honneth schreibt bspw. schon 1994: „Gegen diese Position ist nun freilich unschwer der Einwand zu erheben, daß sich die normativen Ansprüche anderer Subjekte nur dann in ihrem moralischen Gewicht einschätzen lassen, wenn zugleich die je besonderen Sichtweisen mitverstanden werden, aus denen sie hervorgegangen sind: welchen Stellenwert ein bestimmtes Interesse für eine konkrete Person besitzt, kann ich nur in dem Maße zu verstehen lernen, in dem ich mir zugleich auch deren individuelle Lebensideale und Orientierungsweisen verständlich zu machen versuche“ (Honneth 1994, S. 207).

duelle Perspektive, dann ist es *unmöglich*, qua Perspektiventausch zu einem Konsens über *verallgemeinerbare* moralische Normen zu gelangen.

Zudem ist es ja im Gegenteil so, dass gerade dort, wo es um Güter geht, die *im perspektivischen Interesse aller oder sehr vieler* sind, das Problem der (distributiven) Gerechtigkeit erst anfängt. Anders gesagt ist eine *Lösung* von Interessenskonflikten nicht unbedingt dadurch gekennzeichnet, dass das Ergebnis *aus der Perspektive aller gleichermaßen gut* ist, wie auch Apel meint. Jedenfalls sind doch offensichtlich die Konflikte, die *aus den verschiedenen subjektiven Perspektiven* resultieren, nicht dadurch zu lösen, dass in einem „Interaktionszusammenhang [der realen] Kommunikationsgemeinschaft [...] jeder die Perspektive eines jeden anderen einzunehmen fähig und willens ist“ (Habermas 1988, S. 225). Damit wären diese Konflikte respektive alle die vielen verschiedenen subjektiven Perspektiven ja lediglich von einer jeden Person jeweils *noch einmal* internalisiert, ohne dass hierdurch aber *Kriterien* in Sicht kämen, die einen Lösungsansatz bieten könnten, *wie* mit den konfligierenden Interessen *umgegangen* werden soll bzw. wie sie *bewertet* werden sollen, um schließlich zu einem Konsens zu gelangen, in dem die einen Interessen als berechtigter angesehen werden müssen als die anderen, und zwar in der Weise, dass jeder diesem Konsens unter dem „Zwang des *besseren Argumentes*“ (Habermas) zustimmen *muss*.

Auch hilft keine nachträgliche „Vergegenständlichung“ der reziproken Verschränkung der Perspektiven aus Sicht eines Beobachters, wie Habermas 2019 in seinem jüngsten Werk meint.¹⁷⁴ Dies wird in zugespitzter Weise besonders deutlich im Falle der Straf-Gerechtigkeit. Es ist hier offensichtlich, dass ein gerechtes Urteil (in retributiver wie auch in restaurativer Hinsicht) nicht dadurch zustande kommt, dass ein Richter (oder ein Betroffener) die *subjektive (persönliche) Perspektive* etwa eines Angeklagten *selber noch einmal einnimmt* oder aus Beobachterperspektive eine sol-

174 „Das verständigungsorientierte Handeln setzt pragmatisch voraus, dass die Beteiligten ihre Perspektiven gegenseitig übernehmen und diese reziproke Verschränkung der Perspektiven noch einmal aus der Sicht eines Beobachters vergegenständlichen können. Darauf stützen sich Gerechtigkeitsvorstellungen“ (Habermas 2019, Bd. 1, S. 306).

che *Perspektivenübernahme vergegenständlicht*, sondern vielmehr dadurch, dass *entpersonalisierte Argumente*, die vom Angeklagten (bzw. seinem Anwalt) ggf. vorgebracht werden, mit *intersubjektiven*, also *objektivierenden Gerechtigkeitskriterien beurteilt* und dann ggf. berücksichtigt werden können oder aber als unberechtigte Argumente nicht berücksichtigt werden. Das heißt, es geht gerade *nicht* darum, den Angeklagten als Person in seiner *subjektiven Perspektive*, wie es Habermas ausdrückt, „reziprok anzuerkennen“ (ebd.), sondern vielmehr darum, ihm eine *entpersonalisierte Rolle*¹⁷⁵ als *Diskurspartner* zuzuschreiben, dessen *Argumente als solche und nur als solche* ebenso zählen wie die Argumente aller anderen Betroffenen auch. Im Gerichtssaal geht es dabei freilich normalerweise lediglich um die Beurteilung dieser Argumente im Hinblick auf die, wenngleich interpretierende, Anwendung von Paragraphen des geltenden Rechts. Prinzipiell aber, und gerade auch bei der Einigung auf diese Rechtsnormen selbst, gelten *alle* nur denkbaren Argumente als Argumente innerhalb einer *kontrafaktisch antizipierten unbegrenzten Diskursgemeinschaft*, in der sie *als solche nach objektivierenden Kriterien* zu beurteilen sind. Anschaulich dargestellt ist dieser für die Gerechtigkeit entscheidende methodische Standpunkt *außerhalb jeglicher subjektiven Perspektive* durch die Augenbinde, welche die Allegorie der Gerechtigkeit trägt. Die *Verschränkung von subjektiven Perspektiven* dagegen kommt in einem Interessenkonflikt erst dann wieder zum Zuge, wenn bereits aus Gründen der objektivierenden Gerechtigkeit ausgemacht ist, dass gegenläufige Interessen tatsächlich als gleichberechtigt zu beurteilen sind. Dann muss mit Kreativität eine Kompromisslösung gefunden werden, mit der die konträren subjektiven Perspektiven trotz ihrer Entgegensetzung möglichst vermittelt werden können. Aber auch hier gilt *nicht*, dass „Rechtsentscheidungen [...] nur dann zur Gerechtigkeit führen, wenn auf der Basis dieses Grundsatzes zwischen allgemeinem Urteil und individueller Bewertung vermittelt wird“ (Horster 1999, S. 245). Vielmehr muss zwischen allgemeinem Urteil und individueller, gleichwohl *argumentativ als*

175 Schon Kant spricht vom „Charakter der Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit“.

objektiv berechtigter, also *verallgemeinerbarer* Bewertung vermittelt werden, damit das Urteil gerecht ausfällt.¹⁷⁶

In diesem Sinne sind also die in einem *Konsens* beschlossenen *inhaltlichen Normen* (sowie auch Lösungsvorschläge für Einzelfälle, Rechtsprinzipien und gesellschaftstheoretische Modelle) niemals selbst schon *das Gerechte*. Vielmehr besteht das Gerechte allein erstens in der *Methode des gerechten, praktischen Diskurses* (notfalls in foro interno eines jeden Aktors, Entscheidungsträgers, Richters, Philosophen, Politikers etc.) und zweitens in den *gerechten Kriterien*, den gattungsethischen Gütern, wie wir gesehen haben, die dem gerechten Diskurs konstitutiv inhärent sind. Handlungs-Normen, die zwar angeben, was man tun soll, auf die man sich aber immer erst *im* praktischen Diskurs einigt, sind also vielmehr das *Ergebnis* der *gerechten Argumentation* über den Umgang mit dem *perspektivischen Guten*. Insofern liegen Handlungs-Normen (und Lösungen für Einzelfälle, Rechtsprinzipien und gesellschaftstheoretische Modelle) in der „Schnittfläche von Ethik und Moral, weil sie gleichzeitig unter ethischen wie moralischen Gesichtspunkten beurteilt werden können“ (Habermas 1991b, S. 106). Das freilich sieht Habermas an dieser Stelle als Merkmal von Maximen in Abhebung von seiner Ansicht nach *bereits selbst schon gerechten Handlungsnormen* an.

Eine Analyse von Habermas an anderer Stelle (ebd., S. 153) zeigt ebenfalls, dass er den interindividuellen mit dem intersubjek-

176 Als Beispiel könnte hier die Diskussion um die staatlich finanzierte Unterstützung der Haltung von Haustieren im Falle von Menschen in prekären psychischen und existentiellen Verhältnissen dienen. Ein Argument für diese Unterstützung ist eben *nicht* mit einer „individuellen Bewertung“ (Horster, s. o.) etwa im Sinne einer Fürsorgeethik zu gewinnen, die die Gerechtigkeitsmoral vermeintlich ergänzen müsse, wie oft behauptet wird. Sondern ein Argument für eine solche Unterstützung kann nur dadurch gewonnen werden, dass die Haltung eines Haustieres in diesen Fällen als ein verallgemeinerbares Recht dargestellt werden kann anhand des (unter Erhebung eines Wahrheitsanspruches) psychologisch nachweislichen, also allgemein geltenden positiven Einflusses auf die mentale Gesundheit dieser Menschen in ihren prekären Verhältnissen (sofern sie Tiere lieben und halten möchten). Aber erst wenn man diesen Nachweis auf die gattungsethischen Güter der „unversehrten Existenz jedes Einzelnen“, seiner „Würde“ sowie auf das Gut der „Bedingungen der Möglichkeit von Glückseligkeit für jeden Einzelnen“ bezieht, kann für die Forderung einer staatlichen Finanzierung ein berechtigtes Argument formuliert werden.

tiven Sprechhandlungsmodus konfundiert bzw. beide Begriffe und ihre Konnotationen synonym verwendet. Selbstverständlich kann sich der Diskursteilnehmer des praktischen Diskurses für die Einnahme eines moralischen Standpunktes nicht in der Weise aufstellen, dass er „monologisch“ (ebd.) als „einsames Objekt“ (ebd.) operiert, womit er sich „aus dem intersubjektiven Zusammenhang von Kommunikationsteilnehmern herausdrehen [lässt]“ (ebd.) und die „Teilnehmerperspektive überhaupt“ (ebd.) preisgibt. Aber der entscheidende Punkt hierbei ist nicht der, dass ein Teilnehmer von einer (ggf. egoistischen) egozentrischen Perspektive qua „universeller Entschränkung“ (ebd.) zu einer in alle anderen Perspektiven *sich hineinversetzenden Perspektive* wechselt, um den epistemischen Switch von der Sicht auf das perspektivische, subjektive Gute hin zu der Sicht auf das moralisch Gerechte zu vollziehen. Denn erstens hatten wir oben (in Kap. II.1) gesehen, dass gerade mit einer sich hineinversetzenden Perspektive auch strategische Manipulation erst möglich wird, und zweitens wird mit der von Habermas vorgeschlagenen bloßen *Erweiterung* der Perspektive ja trotzdem nicht klar, wie es zum „Vehikel guter Gründe“ (ebd., S. 154), zur „Argumentation im strikten Sinne“ und vor allem zum „zwanglosen *Zwang* des *besseren* Argumentes“ (ebd., Kursivschreibung D. A.) kommen kann – alles Kriterien, die nach Habermas selbst den „Grundsatz einer universalistischen Moral“ (ebd., S. 155) ausmachen, die durch die „notwendigen pragmatischen Voraussetzungen der Argumentation überhaupt zu gewinnen [ist]“ (ebd.). Sondern im Gegenteil: Mit der von Habermas geforderten „Austauschbarkeit der Teilnehmerperspektiven“ bleibt alles wie zuvor: Die Perspektiven sind dann eben als subjektive Perspektiven *austauschbar*. Damit aber fehlt gerade jene Instanz *objektivierender moralischer Kriterien*, die erst den zwanglosen Zwang hervorbringen, das eine Argument als das *bessere* Argumente anerkennen *zu müssen* gegenüber dem anderen, so dass mit diesem besseren Argument eine subjektive Perspektive (oder ein Aspekt derselben) als berechtigter beurteilt werden kann als eine andere Perspektive. Das heißt also: Die „kontroverse Gültigkeit von Normen läßt sich“ (ebd., S. 153) *eben nicht* „aus der Perspektive der ersten Person Plural, jeweils ‚von uns‘, thematisieren“ (ebd.), weil im moralischen Urteil Geltungsansprüche *eben nicht* auf „je ‚unsere‘ Anerkennung“ (ebd.) angewiesen sind im Sinne eines Urteils aus *unserer subjektivi-*

ven Perspektive, und sei diese noch so interpersonal erweitert oder mit anderen subjektiven Perspektiven „vermittelt“, „verschränkt“ oder „ausgetauscht“. Vielmehr lässt sich die Gültigkeit von kontroversen Normen nur anhand derjenigen *Kriterien* thematisieren, die für uns alle gleichermaßen a priori gültig sind respektive die a priori intersubjektiv gültig sind, weil sie nämlich als *gattungsethische Güter* den *performativen Präsuppositionen unserer eigenen Argumentation jetzt und Argumentation und Diskurs überhaupt* entsprechen. Allein diese Kriterien können wir *Kriterien moralischer Gerechtigkeit* nennen, weil sie jedes einzelne Argument im Diskurs orientieren können und es ermöglichen, es zu beurteilen, so dass es als das „bessere Argument“ ausgezeichnet werden kann.

Mit anderen Worten: Nicht die *lebensweltliche Verschränkung* aller subjektiven Perspektiven der „ersten Person Plural“ (s. o.) ist es, die Gerechtigkeit thematisieren kann.¹⁷⁷ Vielmehr ist es die *Identität* der *performativen* Perspektive der ersten Person Singular des *kompetenten Sprechers* mit der *performativen* Perspektive der ersten Person Plural *aller kompetenten Sprecher* einer unbegrenzten Diskursgemeinschaft, in der allein Gerechtigkeit liegt – und dies „weiß“ jeder einzelne kompetente Sprech-/Handelnde intuitiv, worauf der Theoretiker sich selbsteinholend reflektieren kann.

Freilich sträubt sich Habermas beharrlich gegen derartige transzendentalpragmatische Betrachtungen. Er muss dann aber, entgegen seiner Einschätzung, dass es auf solche transzendentalpragmatisch aufdeckbaren Einsichten für die Plausibilität der Diskursethik nicht ankomme,¹⁷⁸ freilich in Kauf nehmen, dass er erstens nicht erklären kann, warum der Diskurs im Falle moralisch relevanter Konflikte das Mittel der Wahl ist, und zweitens nicht hinreichend begründen kann, wie es im Diskurs zu einem Konsens über universal gültige Normen kommen kann, denen alle zwang-

177 Gerhard Schönrich kritisiert ähnlich: „[Es ist] nicht zu sehen, wie der *Emotivismus* ausgeschaltet wird, wie also aus der behaupteten Einfühlung die rational kontrollierte Perspektivenübernahme hervorgeht.“ Die Perspektivenübernahme ist auf Interpretation angewiesen und damit nicht von Subjektivität befreit (Schönrich 1994, S. 57ff.).

178 Habermas schreibt: „Nach meiner Auffassung bleibt der *Ansatz* der Diskursethik von der Überzeugungskraft dieser transzendentalphilosophischen *Be gründungsstrategie* [...] unberührt [...]“ (Habermas 2020, S. 95).

los zustimmen *müssen*. Mit beiden Begründungen aber steht und fällt doch auch seine Version der Diskursethik. Andererseits vertritt er auch folgenden seiner Ablehnung transzendentalpragmatischen Vorgehens diametral entgegengesetzten Standpunkt:

„[Die Diskursethik] versucht zu zeigen, daß sich der Sinn des Moralprinzips aus dem *Gehalt unvermeidlicher Präsuppositionen* einer nur mit anderen gemeinsam auszuübenden Argumentationspraxis erklärt. Der moralische Gesichtspunkt, unter dem wir praktische Fragen unparteilich beurteilen können, wird gewiß verschieden interpretiert. Aber er steht uns nicht zur beliebigen Disposition, weil er aus der Kommunikationsform des rationalen *Diskurses selber hervorgeht*“ (Habermas 1991b, S. 100, Kursivschreibung D. A.).

Und doch besteht bei Habermas die besagte Konfundierung der Sprechhandlungsmodi, weil die Dichotomie zwischen intersubjektiven moralischen Kriterien, die aus dem „rationalen Diskurs selber“ hervorgehen, einerseits und interindividueller Perspektivenübernahme andererseits nicht durchgehend berücksichtigt wird. Der Grund hierfür mag vielleicht in Habermas' Anknüpfung an die Theorie und das Vokabular von George Herbert Mead liegen. Zwei Beispiele sollen einen Hinweis im Sinne dieser Vermutung geben. In einem Aufsatz von 1988 zitiert Habermas Mead:

„Im praktischen Diskurs errichten wir ‚eine ideale Welt nicht der wirklichen Dinge, sondern der angemessenen Methode‘“ (Mead zitiert in Habermas 1988, S. 224).

Die angemessene Methode des Diskurses aber sieht Habermas in einem Vorschlag von Mead, den dieser nach meinem Dafürhalten jedoch vielmehr als Ausdruck eines dialogischen Austausches und gegenseitigen Einwirkens eines Individuums auf das andere gesehen hat, im Sinne eines „role taking“, wie wir es oben mit dem interaktiven, interindividuellen Sprechhandlungsmodus kennen gelernt haben. Entsprechend gelangt Habermas durch seine Anknüpfung an Mead, mit der er eigentlich die *Intersubjektivität* des Diskurses hervorheben will, stattdessen zu einer Beschreibung von *interaktiver Interindividualität*:

„Ich‘ [als] Ausdruck des Sprechers, der einen illokutionären Akt ausführt und einer zweiten Person als Alter ego *begegnet*. In dieser Ein-

stellung auf eine zweite Person kann dieser sich zu sich selbst als Sprecher *in actu* nur beziehen, indem er die *Perspektive* des anderen *einnimmt* und seiner als Alter ego seines Gegenübers, als zweite Person einer zweiten Person, *ansichtig* wird“ (ebd., S. 229–230, Kursivschreibung D. A.).

Auch übernimmt Habermas von Mead die Idee einer die „Vergangenheit und Zukunft umgreifenden“ Vernunft:

„Wer, ganz auf sich zurückgeworfen, mit der Stimme der Vernunft zu sich sprechen will, muß die Stimmen der Vergangenheit und der Zukunft umgreifen. Nur so kann sich die Identität eine Stimme sichern, die durchschlagkräftiger ist als die der (gegenwärtig existierenden) Gemeinschaft. Im allgemeinen nehmen wir an, daß die Stimme von Gemeinschaft *überhaupt* mit der der größten Gemeinschaft der Vergangenheit und der Zukunft übereinstimmt“ (ebd., S. 225).

Aber die Erweiterung von der konkreten Kommunikationsgemeinschaft hin zu einer Vergangenheit und Zukunft umgreifenden Kommunikationsgemeinschaft ist nicht hinreichend, um den Switch vom perspektivischen subjektiven Gehalt des partikularen Guten zur perspektivfreien objektiven „Methode“ (wie Mead sagt) der Gerechtigkeit zu vollbringen. Zwar ist die zeitlich unbegrenzte Diskursgemeinschaft *eine* der unhintergehbaren Voraussetzungen von objektivierender Argumentation, aber deshalb konstituieren umgekehrt unendlich viele *subjektive* Perspektiven aller Diskurspartner einer auch zeitlich unbegrenzten Diskursgemeinschaft zusammen genommen noch nicht die objektivierende Form der Argumentation, auch nicht im Falle einer gegenseitigen perspektiveübergreifenden¹⁷⁹ Übereinstimmung. Diese gehört vielmehr per se dem interindividuellen Sprechhandlungsmodus des angemessenen Guten an.

Apel seinerseits legt in ähnlicher Weise wie Habermas eine Art von Perspektiven vermittelnder Kompromissfindung zugrunde für seine Explikation einer „Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft“ (Apel 1992a, S. 37), wenn er sagt:

179 Auf diesen Fehlschluss sind wir schon in Kapitel II.2 im Zusammenhang einer Kritik an Wellmers Wahrheits-Begriff einer „transsubjektiven, strittigen Wahrheit“ in einem „transsubjektiven Raum der Wahrheit“ zu sprechen gekommen.

„[Es müssen] im Prinzip alle Ansprüche der Kommunikationspartner untereinander anerkannt werden, die sich durch Argumente als mit den Ansprüchen aller übrigen Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft *kompatibel* erweisen lassen. Als argumentativ vertretbare Ansprüche in diesem Sinne können aber alle individuellen Interessen oder Bedürfnisse zur Geltung gebracht werden, die mit denen aller anderen *vereinbar* sind. Es ergibt sich demnach als Implikation einer Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft die Forderung einer inhaltlichen *Vermittlung* aller menschlichen Interessen als möglicher Ansprüche in einer herzustellenden Institution universalser, repressionsfreier Beratung“ (ebd., Kursivschreibung D. A.).

Mit dieser Explikation hat also auch Apel lediglich das Spezifikum eines *Kompromisses* zwischen unterschiedlichen subjektiven Interessen getroffen, die sich aber doch zunächst einmal als gleichberechtigte herausstellen müssten. Das Kriterium der „Kompatibilität“ hingegen, in das man mit Wohlwollen hineininterpretieren könnte, dass damit gemeint sein soll, dass nur solche Interessen als berechtigt gelten, die im Sinne *eines für alle Guten* kompatibel sind, ist freilich etwas zu indirekt und zu schwach. Es macht jedenfalls nicht deutlich, worin der „Maßstab“ einer „intersubjektiv verbindlichen Beurteilung“ liegen soll, wie Apel dagegen richtig anführt.

„Worin liegt z. B. der moralisch verbindliche Maßstab für die intersubjektiv verbindliche Beurteilung [...] ? Er kann ja nicht schon in den mehr oder weniger egoistischen Interessen der Einzelnen oder auch der Interessengruppen liegen; denn deren Pluralismus bzw. Antagonismus stellt ja selbst ein moralisches Problem dar“ (Apel 2002, S. 48).

Entgegen der Tendenz in dieser Aussage, auf *übergeordnete Gerechtigkeitskriterien* für den praktischen Diskurs zu verweisen, fehlt eben auch bei Apel dieser „verbindliche Maßstab“, mit dem verschiedene individuelle Interessen und Bedürfnisse überhaupt erst als *berechtigt* und daher ggf. *gleichberechtigt* begründet werden können. Mit einem Konsens jedenfalls, der aufgrund der „Vermittlung aller menschlichen Interessen“ (s. o.) zustande kommt, ist man zu nah an einer Hypostasierung des Konkret-Allgemeinen, der Vorstellung einer „Einheit individueller Eudämonia und Gerechtigkeit“ (Apel 1992a, S. 147), wie Apel selbst kritisch gegenüber der platonischen Staatsutopie anführt (ebd.).

Deshalb gilt: Löst man die Konfusion von Interindividualität und Intersubjektivität bei Apel und Habermas nach der Seite der „*Interessen-Berücksichtigung*“ auf, gibt man den moralischen Kern der Diskursethik preis und ersetzt ihn, entgegen dem eigenen Anspruch von Habermas und Apel, durch die rein utilitaristische Idee der größtmöglichen *subjektiven Interessenerfüllung* bzw. mit einem „*Interessenskonsens*“, wie Mathias Lutz-Bachmann (1990, S. 109) Habermas vorhält, bzw. mit einer „strategischen Kooperation“¹⁸⁰, wie es Apel (1992a, S. 61) selber kritisch ausdrückt. Versucht man aber die Konfusion nach der Seite eines *intersubjektiven Kerns von Moral* aufzulösen, wird man zwar bei Apel mit den von ihm in den Argumentationsvoraussetzungen des praktischen Diskurses aufgedeckten „diskursethischen Grundnormen“ fündig. Wenn man aber diese diskursethischen Grundnormen als den gesuchten „Maßstab“ intersubjektiv gerechter Moral interpretiert, werden sie, entgegen seinem eigenem Anspruch, zu einem *gesinnungsethischen* Imperativ. Um diese Konsequenz zu vermeiden, ergänzt Apel ihre präskriptive Normativität um den von ihm so bezeichneten *verantwortungsethischen* „Teil B“ seiner Diskursethik. Allerdings muss er dessen Pointe indes wiederum kompensieren mit dem Telos eines „Bewahrungs-“ und eines „Ergänzungsprinzips“, in denen dann endlich der Maßstab intersubjektiver Gerechtigkeit, allerdings recht implizit, verborgen ist. (Auf diese ziemlich umständliche Architektur kommen wir in Kap. III.5 noch ausführlich zurück.)

Die Kritik abschließend können wir daher sagen, dass die folgende Forderung nur eine notwendige, aber keine hinreichende ist:

„Das zu fordernde ‚self-surrender‘ derer, die einen *praktischen* Diskurs führen, liegt allein darin, daß sie alle ihre Interessen – genauso wie die Interessen aller nicht am Diskurs Beteiligten, aber von den Problemlösungen Betroffenen – als Geltungsansprüche durch Argumente – und nicht etwa durch offene oder verdeckte Gewalt – vertreten sollen. Darin liegt das prozedurale Prinzip einer Diskursethik [...]“ (Apel 2002, S. 58).

180 Apel setzt erläuternd hinzu: „Sie [die strategische Kooperation] könnte im Sinne des Modells auch von einer Mafia, die am Rauschgifthandel interessiert ist, angestellt werden – oder von einem militärischen Zweckbündnis von Staaten, die nach einem berühmten Wort des Augustinus – mit Räuberbanden verglichen werden können“ (Apel 1992a, S. 61).

Der darüber hinaus notwendige „ideale Prüfungsmaßstab“ für alle Argumente im Diskurs, den Apel genauso wie Habermas mit dem Universalisierungsprinzip hinreichend angegeben zu haben glaubt, fehlt indes. Daher stimmt es eben nicht, wenn Apel sagt:

„[D]as [gegenüber Kant] diskursethisch reformulierte Universalisierungsprinzip fungiert im Falle von moralischen Konflikten als *idealer Prüfungsmaßstab* auf postkonventioneller Reflexionsebene für alle moralischen Richtigkeitsansprüche“ (ebd., S. 67, Kursivschreibung D. A.).¹⁸¹

Ad (B): Wenden wir uns nun der Explikation des „Ethischen“ bei Habermas zu. Hier werden wir, um das vorwegzunehmen, feststellen, dass – so sehr er einerseits dem *interindividuellen* Sprachmodus verhaftet bleibt, um die Geltungssphäre des *Gerechten* zu explizieren – er andererseits, um die Geltungssphäre des *Ethischen* zu explizieren, wiederum dem Vokabular des *intersubjektiven* Sprachmodus verhaftet bleibt, um schließlich das Ethische ganz unabhängig vom kommunikativen Handeln zu entfalten.

So sehen wir zunächst in seinem Aufsatz über die *Individualisierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität* (Habermas 1988, S. 187 ff), wie er für eine Explikation des Ethischen mit Mead auch an dessen *moralischen* Gesichts-

181 Doch das Universalisierungsprinzip gibt diesen Maßstab eben nicht her, weder bei Apel als Handlungsmaxime U^h noch bei Habermas als Normen begründendes Verfahrensprinzip U . Apels Prinzip U^h lautet: „Handle nur aufgrund einer Maxime, von der du, aufgrund realer Verständigung mit den Betroffenen bzw. ihren Anwälten oder – ersatzweise – aufgrund eines entsprechenden Gedankenexperiments, unterstellen kannst, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden einzelnen Betroffenen voraussichtlich ergeben, in einem realen Diskurs von allen Betroffenen *zwanglos akzeptiert* werden können“ (Apel 1992a, S. 123, kursiv D. A.). Und Habermas’ Prinzip U : „So muß jede gültige Norm der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von allen Betroffenen *akzeptiert* (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können“ (Habermas 1983, S. 75, kursiv D. A.). Die Frage ist aber doch gerade, aufgrund *welcher Kriterien* die Betroffenen eine Norm *zwanglos akzeptieren* können bzw. müssen.

punkt einer *Gewissensbildung* von Individuen anknüpft (vgl. ebd., S. 189 ff.). Schon bei Fichte sei das drängende Problem der „Inter-subjektivität“ aufgeworfen (ebd., S. 200), das freilich erst mit Humboldts sprachlichem „Konzept gewaltloser Einigung im Gespräch“ (ebd., S. 201) einer Lösung entgegengeführt werde. Habermas sieht es als das Verdienst Meads an, dass dieser im Anschluss an Motive von Humboldt und Kierkegaard die Individuierung „nicht als die in Einsamkeit und Freiheit vollzogene Selbstrealisierung eines selbst-tätigen Subjekts vorstellt, sondern als sprachlich vermittelten Pro-zeß der Vergesellschaftung und der gleichzeitigen Konstituierung einer ihrer selbst bewußten Lebensgeschichte“ (ebd., S. 191). Mead bringe die Differenzierung der gesellschaftlichen Rollenstruktur in Verbindung mit der *Gewissensbildung* und dem *Autonomiegewinn* von Individuen (ebd., S. 189), wobei die Gewissensinstanz im Sinne einer Individuierung sich „gleichsam von außen nach innen“ bilde (ebd., S. 190):

„Selbstbewußtsein bildet sich über die symbolisch vermittelte Beziehung zu einem Interaktionspartner auf dem Wege von außen nach innen. Insofern besitzt es einen intersubjektiven Kern; seine exzentrische Stellung bezeugt die anhaltende Abhängigkeit der Subjektivität von der Sprache als dem Medium, durch das sich einer im anderen nicht-objektivierend erkennt“ (ebd., S. 217).

Zwar finden wir hier bei Habermas auch das spezifische Moment der *nicht-objektivierenden Interaktion* des interindividuellen Weltbezugs, aber gerade deshalb dürfte in diesem Zusammenhang nicht von einem *intersubjektiv* konstituierten Kern des Selbstbewusstseins, der mit *Gewissensbildung* zusammenhängt, die Rede sein. Ein solcher Kern eines intersubjektiv konstituierten, *kompetenten Sprecher-Bewusstseins* erkennt seine Identität vielmehr vermittels der mit allen anderen kompetenten Sprechern gemeinsam geteilten Sprache, in der sich Sprecher und Adressat in ihrer Rolle als *entpersonalisierte Diskurspartner* einer notwendig kontrafaktisch antizipierten idealen Kommunikationsgemeinschaft anerkennen. Dabei zählen ihre *Argumente* (die in gleicher Weise auf ihre Berechtigung hin zu prüfen und ggf. zu berücksichtigen sind) ganz unabhängig von allen individuellen und konventionellen Angemessenheits-Kriterien gleich viel. Die Angemessenheits-Kriterien dagegen sind für das konkrete Selbstbewusstsein über die eigene Subjektivität

und die interpersonale oder interindividuelle Vermittlung mit der individuellen Subjektivität des konkreten Anderen konstitutiv. In diesem subjektiven Weltbezug aber bildet sich kein *Gewissen für Gerechtigkeit*, sondern ein *Gefühl für Angemessenheit* gegenüber der eigenen und der Subjektivität des Adressaten aus.

Einmal deutet Habermas selbst diesen Unterschied zwischen Selbstbewusstsein *über* die eigene subjektive Innenwelt zum einen und Selbstbewusstsein *der* kompetenten Sprecher-Innenwelt zum anderen an: In dem Zusammenhang, in dem er das Selbstverständnis, das die Identität einer Person begründet, als „ethisches Selbstverständnis einer ersten Person im Verhältnis zu einer zweiten Person“ angibt (ebd., S. 207), erwähnt er, dass es hierbei nicht um ein Wissen im Sinne einer endlichen Anzahl von Propositionen gehe, die dieses Selbstverständnis ausmacht, sondern um einen nach „*Anerkennung* heischenden Anspruch [...]“. Es handelt sich um ein performatives Wissen eigener Art“ (ebd., S. 208, kursiv D. A.). Dieses „performative Wissen eigener Art“, das – wie wir sagen würden – über die Einlösung des *Angemessenheitsanspruches interindividuell/interpersonal erworben* wird, setzt er nun einem performativen Wissen gegenüber, das – wie wir sagen würden – der kompetente Sprecher von sich als *entpersonalisiertem Diskurspartner* des intersubjektiven Diskurses mit *Gewissheit besitzt*. Habermas schreibt:

„Auch das performative Wissen, dass der Sprecher beispielsweise im Vollzug eines illokutionären Aktes mit Hilfe eines performativen Satzes äußert, begleitet auf eine nur mitlaufende Weise das im propositionalen Bestandteil ausgedrückte explizite Wissen; aber es läßt sich vollständig zum Gegenstand eines weiteren konstativen Sprechaktes machen und dadurch in propositionales Wissen überführen. Das totalisierende Selbstverständnis eines Individuums entzieht sich einer solchen mühelosen Explikation“ (ebd., S. 208).

Und auch an folgender Stelle unterstellt er einen Unterschied zwischen intersubjektiver und interindividueller Ebene im Sprechhandeln:

„Im kommunikativen Handeln behalten die Unterstellungen von Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung einen streng intersubjektiven Sinn: wer moralisch urteilt und handelt, muß die *Zustim-*

mung, wer sich in einer verantwortlich übernommenen Lebensgeschichte verwirklicht, muß die *Anerkennung* einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft erwarten dürfen“ (ebd., kursiv D. A.).

Zwar stellt er hier deutlich die Gegenüberstellung von (argumentativer) „Zustimmung“ und (interaktiver) „Anerkennung“ heraus. Aber mit dem „streng intersubjektiven Sinn“ innerhalb einer „unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft“, der *sowohl* für die moralische *als auch* für die ethische Geltungssphäre konstitutiv sein soll, ebnet Habermas diese Differenzierung wieder ein.

Vielleicht liegt in einer gewissen eigenen Unzufriedenheit mit dieser explikativen Unentschiedenheit der Grund dafür, dass er es sich in einem Aufsatz von 1991 zur Aufgabe macht, eine dezidierte Gegenüberstellung von Moral und Ethik zu entfalten, bei der er die Anknüpfung an Mead hinter sich lässt. Dennoch ist hier einerseits, wenn auch nur am Rande, immer noch von „Intersubjektivität“ auch des Ethischen die Rede. Andererseits wird das Ethische vom Moralischen gerade dadurch abgehoben, dass es im Ethischen nurmehr um eine *egozentrische Perspektive* gehe, die lediglich mit dem „Horizont anderer Lebensformen“ vermittelt sei. *Wie* allerdings eine *Vermittlung* der subjektiven Perspektive des Einzelnen mit dem „Horizont anderer Lebensformen“ zu denken sein soll, bleibt hier freilich offen. Und so heißt es denn auch wieder in konfundierender Weise, dass „auch die Fragen des guten Lebens aus dem Bereich *diskursiver* Erörterung [nicht ausgeschlossen sind] – und [nicht] [...] Gefühlseinstellungen oder Dezisionen überlassen [bleiben]“ (Habermas 1991b, S. 101, Kursivschreibung D. A.), oder an anderer Stelle, dass auch im „ethisch-existentiellen Diskurs“ gleichwohl „von einem Diskurs die Rede [ist], weil auch hier die Argumentationsschritte nicht idiosynkratisch sein dürften, sondern intersubjektiv nachvollziehbar bleiben müssen“ (ebd., S. 111).

Es kommt bei Habermas, wie auch immer er ansetzt, schlichtweg zu keiner dezidierten Abhebung des Ethischen vom Moralischen dahingehend, dass klar würde, welche beiden *Sprechhandlungsmodi* mit je anderem *Geltungsanspruch* und *Weltbezug* für diesen Unterschied konstitutiv sein sollten, inwiefern es also in Sprech-/Handlungen einmal um „Anerkennung“ von Adressaten geht, einmal um ihre „Zustimmung“, wie er ja selber adäquat herausstellt. Es fehlt, wie wir inzwischen sagen können, die Dicho-

tomie zwischen dem Angemessenheitsanspruch der subjektiv-individuellen Geltungssphäre zum einen und dem Richtigkeits- bzw. Gerechtigkeitsanspruch der intersubjektiven Geltungssphäre zum anderen.

Vielleicht verzichtet er deshalb bei seiner Explikation des Ethischen schließlich ganz auf die sprachphilosophische Anknüpfung an das kommunikative Handeln wie auch an die Vergesellschaftung und führt die Werte des Guten nur mehr aus psychologischer Sicht ein als die eigenen „Neigungen“, als das, „wofür man sich interessiert“, und als die Frage, „welche Art von Tätigkeit einen befriedigen würde usw.“ (ebd., S. 103). Mit Taylor unterscheidet er sodann solche trivialen Präferenzen von *starken Präferenzen*, die über die zufälligen Dispositionen der subjektiven Erlebniswelt hinaus „existentielle Entscheidungen“ betreffen, die einer weiteren Begründung bedürfen. Solche „gravierenden Wertentscheidungen“, mit denen die eigene „Identität“ festgelegt wird hinsichtlich der Frage, „welches Leben man führen möchte“, bezeichnet er im Sinne der klassischen Ethik seit Aristoteles als „klinische Fragen des guten Lebens“ respektive als Fragen der Ethik (ebd.). „Starke Wertungen orientieren sich an einem für mich absolut gesetzten Ziel, nämlich am höchsten Gut einer autarken, ihren Wert in sich tragenden Lebensführung“ (ebd., S. 105). Auch spricht er von dem vom Existentialismus in den Vordergrund gestellten Problem der *Selbsttäuschung*, der es mit einer „hermeneutischen Selbstverständigung“ entgegenzuwirken gelte (ebd., S. 104). Hier sieht Habermas freilich einen Anknüpfungspunkt an den Wahrhaftigkeitsanspruch, den wir allerdings (oben in Kap. I) korrigiert haben als eine *Gewissheit* der *Sprecher*-Innenwelt von ihrem eigenen *performativen* Zustand, die eben *unabhängig* von jener hermeneutischen Selbstverständigung (unter Erhebung von Angemessenheits- und auch Wahrheitsansprüchen) über die eigenen subjektiven Erlebnisse besteht.

Jedenfalls geht es nach Habermas bei der Frage nach dem ethischen Guten um die „hermeneutische Klärung des Selbstverständnisses eines Individuums und um die klinische Frage je meines geglückten und nicht-verfehlten Lebens. Terminus ad quem eines entsprechenden ethisch-existentiellen Diskurses ist ein Ratschlag für die richtige Orientierung im Leben, für die Ausrichtung einer persönlichen Lebensführung“ (ebd., S. 109). Wir sehen, dass sich

Habermas hier hinsichtlich der ethischen in Abhebung zur moralischen Fragestellung nur noch auf die Frage des *je eigenen Lebensentwurfes* konzentriert. Wie auch an anderer Stelle bezieht er daher evaluative Werturteile lediglich auf den „Kontext einer bewußt angeeigneten individuellen Lebensgeschichte bzw. kollektiven Lebensform [... Die Werturteile] orientieren sich an *Ansprüchen auf die Authentizität des Selbstverständnisses* oder des Lebensentwurfes einer ersten Person Singular oder Plural“ (Habermas 2003, S. 52). Andere Sprech-/Handelnde spielen als „kollektive Identitäten“ (ebd., S. 106) in diesem Zusammenhang lediglich eine *anonyme Rolle* im Sinne eines lebensweltlichen *Hintergrundes*. Das wird besonders deutlich, wenn er konstatiert:

„[E]thische Fragen verlangen noch keineswegs einen vollständigen Bruch mit der *egozentrischen Perspektive*; sie sind ja auf das Telos je meines Lebens bezogen. Aus dieser Sicht gewinnen andere Personen, andere Lebensgeschichten und Interessenlagen nur insofern Bedeutung, wie sie im Rahmen unserer intersubjektiv geteilten Lebensform mit meiner Identität, meiner Lebensgeschichte und meiner Interessenlage verschwistert oder verflochten sind“ (ebd., S. 105).

Habermas setzt insofern den „Horizont von Lebensformen“ und die „übergreifenden historischen Lebenszusammenhänge“, die jeder im Entwurf der eigenen Lebensgeschichte mit anderen teilt, für seine Explikation des Ethischen *schon voraus*:

„Mein Bildungsprozeß vollzieht sich in einem Kontext von Überlieferungen, die ich mit anderen Personen teile; meine Identität ist auch geprägt durch kollektive Identitäten, und meine Lebensgeschichte ist in übergreifende historische Lebenszusammenhänge eingelassen. Insofern berührt das Leben, das gut für mich ist, auch die Lebensformen, die uns gemeinsam sind“ (ebd., S. 106, ähnlich auch S. 111).

Ähnliches konstatiert Habermas auch hier:

„Reflexiven Abstand gewinnt der Einzelne zur eigenen Lebensgeschichte nur im Horizont von Lebensformen, die er mit anderen teilt und die ihrerseits den Kontext für jeweils verschiedene Lebensentwürfe bilden. Die Angehörigen der gemeinsamen Lebenswelt sind potentielle Teilnehmer, die in Prozessen der Selbstverständigung die katalysatorische Rolle des unbeteiligten Kritikers übernehmen“ (ebd., S. 111).

Offen bleibt dabei freilich, wie solche Entitäten wie der „Horizont von Lebensformen“ und die „übergreifenden historischen Lebenszusammenhänge“ überhaupt *entstehen* können, wenn es im ethischen dritten Weltbezug nur um das Ziel „einer autarken, ihren Wert in sich tragenden Lebensführung“ (s. o.) *jedes Einzelnen* geht bzw. wenn Werte sich tatsächlich einzig an den *egozentrischen* „Ansprüchen auf die Authentizität des Selbstverständnisses oder des Lebensentwurfes einer ersten Person Singular oder Plural“ (s. o.) orientieren.

Demgegenüber haben wir mit dem oben entfalteten interaktiv-interindividuellen Sprechhandlungsmodus offengelegt, dass und wie sich Werte vielmehr erst im Wechselspiel der ersten mit *der zweiten* Person Singular oder Plural und deren Bedürfnissen, Interessen, Lebens-Geschichten und Entwürfen entwickeln: Erst das interaktiv-interindividuelle Wechselspiel der *gegenseitigen Perspektivenübernahme* im Sinne *gegenseitiger* (empathischer und kognitiver) *Einfühlung* in die eigene und *gleichzeitig die subjektive Innenwelt* des Gegenübers ist dafür verantwortlich, dass sich ein „Horizont von Lebensformen“ und „übergreifende historische Lebenszusammenhänge“ überhaupt herausbilden können, wobei in diese selbstverständlich *auch* objektivierend-intersubjektive Urteile einfließen. An diesen Werten kann sich die Frage des je eigenen Lebensentwurfes dann allererst orientieren. Fehlt also bei Habermas in der Explikation des Ethischen nicht ausgerechnet die Ausbuchstabierung des Modells der „Verschränkung der Perspektive eines jeden mit den Perspektiven aller“, das er inadäquaterweise als grundlegend für das moralisch Gerechte ansieht? Ich meine: ja, und daher fehlt in seiner Diskurstheorie – wie allerdings ebenso in derjenigen Apels – die Entfaltung des allgegenwärtigen und die Fragen des Gerechten erst aufwerfenden lebensweltlichen Bereiches der *zwischenmenschlichen Beziehungen*, die das *subjektive Gute wechselseitig erschließen*, sowie auch damit zusammenhängend das *Ästhetische, Schöne und Sinnhafte*.

Ad (C): In diesem Kapitel II habe ich versucht, unter Einführung eben dieser Geltungssphäre des subjektiven Guten in die Diskursethik einerseits und des objektiv-gerechten Guten gattungsethischer Güter andererseits die drei Weltbezüge des kommunikativen Handelns und des menschlichen Logos überhaupt dezidiert von-

einander abzuheben und aufeinander zu beziehen, um auf diese Weise die eingangs angekündigte Trias dreier universaler Weltbezüge zu etablieren. Daher scheint es mir sinnvoll, nun abschließend noch einen Blick auf den historischen, holistischen Ursprung dieser Weltbezüge vor ihrer „Dezentralisierung“ (Habermas) zu werfen. Wie ich mit dieser Betrachtung zeigen möchte, erweist sich das initiierende Moment des subjektiven Weltbezugs (worüber wir oben in Kap. II.2 gesprochen haben) in diesem holistischen Zusammenhang in einer Weise als führend, dass sich die Gefahr eines individuellen oder gesellschaftlichen Rückfalls in ein holistisches Weltbild sowohl begründen als auch bezeichnen lässt.

Wie wir oben schon gesagt haben, ist im Hinblick auf die Genealogie der Geltungsansprüche der subjektive Weltbezug phylo- und ontogenetisch der *ursprünglichste* Weltbezug. In seiner *ursprünglichen Form* aber unterscheidet er sich in ausschlaggebender Weise von der oben eingeführten Geltungseinlösung von Angemessenheit (hinsichtlich des subjektiv Guten, Schönen und Sinnhaften) im Rahmen der drei *ausdifferenzierten* universalen Geltungssphären des *aufgeklärten* Weltbildes. Vielmehr liegt das Charakteristikum seines Ursprungs gerade in dem *holistischen* Anspruch, auch die – wie wir mit differenzierendem Vokabular erst sagen können – Geltungsansprüche der anderen beiden Weltbezüge einlösen zu können: Mit dem, was kollektiv als angemessen *empfunden* wird und in interindividueller Übereinstimmung für eine partikuläre Gruppe als *gut* gilt, wird gleichzeitig auch schon festgelegt, was wir im differenzierenden Vokabular erstens für den Einzelnen und seine zwischenmenschlichen Beziehungen als *individuell angemessen* bezeichnen, was zweitens als *moralisch* und drittens als *wahr* gelten darf. Mit der fundamentalen Kraft der onto- und phylogenetischen Ursprünglichkeit des subjektiven Weltbezugs lässt sich, wie ich meine, deshalb erklären, warum es bei einzelnen Individuen und auf gesellschaftlicher Ebene so leicht zu einer gefährlichen Regression kommen kann, bei der die Angemessenheit von autoritär und insofern subjektvorgängig vorgegebenen Wertestandards wieder eine holistisch-inadäquate Bedeutung auch hinsichtlich des Moralischen und der Wahrheit erhält.

In seinem von den Eindrücken der NS-Zeit geprägten Roman *Lord of the Flies* (1954) beschreibt William Golding eindrücklich, wie unter einer Gruppe von Jungen, die auf einer Insel gestran-

det sind, nach anfänglicher vernunftgeleiteter Diskursbereitschaft sich eine Art kollektiver, emotionsgeladener Wahnzustand entwickelt, der über den holistisch-subjektiven Weltbezug, *interindividuell* gesteuert, eine Sogwirkung entfaltet, der sich kaum einer der Jungen mehr entziehen kann und der letzten Endes zur Ermordung des für Vernünftigkeit argumentierenden Außenseiters führt. Golding beschreibt hier sehr plausibel, wie in der lebensbedrohlichen Situation ein von einem Anführer *vorgegebener Angemessenheitsanspruch* über ritualisierte Parolen, Gesang, Tänze und Bema- lung eine Kraft des interindividuellen Zusammenhaltes stiftet und zu einer *gefährlich-ganzheitlichen Orientierung* – auch hinsichtlich dessen, was getan werden *soll*, und dessen, was *der Fall* ist – anstiftet. Heutige Forschungsergebnisse belegen, dass Menschen durch gemeinsame Rituale sogar neuronal und in ihrer Herzfrequenz synchronisiert¹⁸² werden. Man kann also sagen, solche rituell manifestierten interaktiv-interindividuellen Beziehungen gehen der sprachlich-interindividuellen bzw. interpersonalen Verständigung auf unterbewusster und körperlicher Ebene *voraus*.

Wenn Habermas, dem bekanntermaßen das Verdienst zukommt, die entscheidende Bedeutung der Differenzierung der Geltungsansprüche als Charakteristikum der Aufklärung aufgedeckt

182 Bei einem äußerst schmerzhaften Männlichkeitsritual (durch Einschnitte in die Haut am ganzen Körper wird ein Narbenmuster angebracht) bei den so genannten Krokodilmännern in einem Dorf in Papua-Neuguinea wurde festgestellt, dass durch die gemeinsame Durchführung des Rituals und den dadurch synchronisierten Herzschlagrhythmus die Schmerztoleranz erhöht wird. Andere medizinisch-neurologische Studien haben ergeben, dass das gemeinsame Erleben von insbesondere rituellen Aktivitäten zu identischen Empfindungen, Gefühlen, Emotionen, Stimmungen bis hin zu einem synchronisierten Pulsschlag und der gleichzeitigen Ausschüttung von Glückshormonen führt, was euphorisierend oder tröstend wirkt, aber auch ein gemeinsames Macht-, Zugehörigkeits- und Identitätsgefühl erzeugt, wodurch aber nicht nur Zusammenhalt im positiven Sinne, sondern auch Ausgrenzung und Hass gegenüber Außenstehenden gefördert werden kann. Phänomene dieser Art können auch schon in jedem Fußballstadion beobachtet werden. Sie erklären den u. a. hintergründigen Sinn vieler Sitten, Gebräuche und Zeremonien, bei denen es auf die Gemeinsamkeit der Durchführung der Rituale ankommt. Das reicht von der gemeinsam eingenommenen Mahlzeit und dem gemeinsamen Begehen von religiösen und anderen Festen bis zu Ritualen, die den Zustand von Unterdrückung ertragen helfen, wie der ursprüngliche Karneval oder das gemeinsame Singen der Sklaven bei der Arbeit.

zu haben, nun in seinem jüngsten Werk (Habermas 2019) vom „sakralen Komplex“ (ebd., z. B. Bd. 1, S. 224) der Riten, Mythen und dem Heiligen spricht, dann fehlt, wie ich meine, auch in dieser Analyse der Aspekt der Rolle, den der subjektive Weltbezug respektive der Geltungsanspruch auf Angemessenheit hierbei spielt. Habermas zeigt zwar, wie sich aufgrund fortschreitender Versprachlichung der Lebenswelt in der Geschichte und insbesondere in der Geistesgeschichte die intersubjektiven Geltungsansprüche auf Wahrheit und moralische Gerechtigkeit nach und nach zunächst aus dem vorsprachlich-sakralen Komplex, sodann aus dem sprachlich-sakralen¹⁸³ herausgelöst und so letztlich zu einem „dezentrierten Weltverständnis“ geführt haben. Aber er stellt keine Verbindung her zwischen dem Ursprung des sakralen Komplexes und der *Führungsrolle*, die hierbei der subjektive Weltbezug spielt, wenngleich sich ein solcher Zusammenhang in seine Erläuterungen zuerst der *Riten*¹⁸⁴, sodann¹⁸⁵ der *Mythen*¹⁸⁶ teilweise hineinlesen

183 Das Sakrale entspringt aus der „Umstellung von Kognition und Handlungs-koordinierung“ des Ritus auf sprachliche Kommunikation (siehe Habermas 2019, Bd. 1, S. 272, 274). Nach Eliade geht es im Sakralen um das „Urerlebnis“ oder „primordiale Erlebnis“ (ebd., S. 212), mit van Gennep um die drei Phasen des Sakralen: Tod, Durchgang und Wiedergeburt (ebd., S. 218, 219), nach Habermas selbst geht es beim Sakralen um die „Durcharbeitung der Homination“ (ebd., S. 220, 226) und um Rettung aus Identitätsverlust (ebd., S. 222), sodann schließlich um die Moralisierung des Heiligen (ebd., S. 305).

184 „Der Ritus dient schon von Haus aus der Abwehr von Unheil sowie der Beschwörung von Heil im Hinblick auf die Bewältigung von kritischen Situationen [...] oder im Hinblick auf die Gewährleistung lebenswichtiger Funktionen [...] [und] stabiler gesellschaftlicher Verhältnisse, also physischen und seelischen Wohlergehens“ (ebd., S. 202). „Während die rhythmischen Bewegungen in der Gruppe eine Gemeinsamkeit der gerichteten Aufmerksamkeit und die Gleichschaltung der Intentionen ausdrücken [hier müsste es auch heißen: zu einer Gleichschaltung *führen*] sowie zu reziproker Nachahmung der Gesten [...] anhalten [...]“ (ebd., S. 248).

185 Habermas verweist darauf, dass es mit Blick auf die Debatte der Kulturanthropologen, ob es zuerst den Ritus und dann den Mythos oder aber beides gleichzeitig gegeben habe oder gar erst den Mythos, der zu dementsprechenden Riten geführt habe, keine empirischen Belege gibt, die diese Kontroverse entscheiden könnten (ebd., S. 205–207). Er selbst tendiert zu der Annahme, dass „Mythen die erste Gestalt der *Versprachlichung rituell verkapselter sakraler Gehalte* darstellen“ (ebd., S. 207).

186 Habermas schreibt Mythen die Darstellungsfunktion von Weltbildern zu (ebd., S. 207), „in denen sich das kollektive Selbstverständnis einer Gruppe ar-

lässt. Für irreführend halte ich es aber, wenn er den *Gleichklang der Individuen im Ritus* als eine Vorstufe von *Intersubjektivität* interpretiert, weil das für ihn dadurch naheliegend ist, dass er Intersubjektivität, wie wir gesehen haben, in einer „Perspektivenverschränkung“ sieht.¹⁸⁷ Demgegenüber halte ich es für wesentlich zu sehen, dass dieser Gleichklang auf der Ebene des Ritus die vorsprachliche Vorstufe eben genau jener *interaktiven Interindividualität* darstellt, die wir oben vielmehr als kennzeichnend für den subjektiven Weltbezug im kommunikativen Sprech-/Handeln (im Sinne eines schon dezentrierten Weltverständnisses) eingeführt haben. Es ist ja ein subjektiver, interindividueller Weltbezug, der in der vorsprachlichen Vorstufe des Ritus das *Zusammengehörigkeitsgefühl* herstellt und dabei einem holistischen Weltbild folgt, das – und das ist entscheidend – qua *Einfühlung in (autoritär vorgegebene) Angemessenheit* inadäquaterweise auch das umfasst, was sich im dezentrierten Weltbild als objektivierend „wahr“ und objektivierend „richtig“ bzw. „gerecht“ herausstellt.

tikuliert“ (ebd., S. 209). Die „sozialpsychologische Funktion von Weltbildern“ sieht er darin, dass „[d]ie Nötigung, die Welt zu verstehen, [...] von Anbeginn mit dem Bedürfnis verzahnt [ist], sich selbst zu verstehen und dadurch einen Halt in der Welt zu finden“ (ebd.). Mit Levi-Strauss verweist er auf die dialektische Vermittlung existentiell relevanter Gegensätze wie „Leben und Tod, Inzest oder Exogamie, Krieg und Frieden“ (ebd.), die im Mythos entwickelt werden (ebd.). Ebenfalls mit Levi-Strauß macht er sichtbar, dass die „elementare Operation des Unterscheidens“, die für die mythischen Weltbilder bezeichnend ist, auch eine Weltdeutung im Sinne eines ersten empirisch-analytischen Denkens darstellt. Man könnte also sagen, dass die kognitiven „binären Klassifikationen“ *auch* einen ersten Ansatz der Welterschließung aus „intellektuellem Interesse“ darstellen, aus dem heraus sich später die intersubjektiven Geltungsansprüche entwickeln. Das Entscheidende des Mythos bleibt aber, dass das „*Motiv der Sicherung der kollektiven Identität* – und nicht allein intellektuelle Neugier – [...] die obsessive begriffliche Verklammerung der [sozialpsychologisch relevanten] binären Klassifikationen [...] mit den Klassifikationen des beobachteten Naturgeschehens [erklärt]“ (ebd., S. 210, Kursivschreibung D. A.). Ich würde hier gerne ergänzen, dass man aus heutiger Sicht an den ausdifferenzierten Geltungsansprüchen sehen kann, dass die existentiellen und nach Identität und kollektivem Zusammenhalt strebenden Motive des subjektiven Weltbezuges die Totalität der Mythen *anführen*.

187 Habermas schreibt, der Ritus halte zu einer *gegenseitigen Perspektivenübernahme* an und spiegele offensichtlich eine *intersubjektiv geteilte Erfahrung* wider (ebd., S. 248).

Weil sich die Dezentralisierung der Geltungsansprüche in Wirklichkeit also aus dem holistisch-subjektiven Weltbezug heraus entwickelt hat, lässt sich ihre schrittweise Herauslösung aus dem *holistisch-subjektiven* Weltbezug auch in Habermas' Anthropologie hineininterpretieren: Man kann sehen, wie das Sakrale zunächst eine dogmatische Hypostasierung und Apotheose des *subjektiv Guten* in den Vorstellungen einer „holistisch gedachten Lebenswelt“ (ebd., S. 471) eines Kollektivs war,¹⁸⁸ sodann den immer noch *subjektiv-expressiven* Verkündigungen von Propheten und Weisen entsprach mit dogmatischem Anspruch auf ein immerhin schon universelles Ethos,¹⁸⁹ durch das sich ihre eigentlich *subjektiven Eingebungen* sodann als dogmatische Lehren für die Legitimierung *subjektiver Interessen* mächtiger autoritärer Einzelner bzw. mächtiger Institutionen wie der Kirche und ihren Dogmen eigneten,¹⁹⁰ bevor die philosophischen wie auch religiösen Weltbilder der Achsenzeit folgten, deren „ernüchternde Objektivierung“

188 Habermas verweist in diesem Sinne auf Durkheim: „Durkheim identifiziert dieses ‚Höhere‘ unmittelbar mit der Wahrnehmung der kollektiven Macht ‚der‘ Gesellschaft: Diese soll sich in den symbolischen Ordnungen der Religion gleichsam selber anschauen“ (ebd., S. 269). Habermas selbst sieht etwas anders den Sinn des Sakralen in der das „Unheil abwendenden Macht“, die von „allen gemeinsam“ durch die Kraft von Mythos und Ritus beschworen wird, „durch die enthusiastische Verschmelzung vieler Einzelner“, um die Gefahr der Uneinigkeit durch die „Autorität eines übersubjektiven Sprachlogos, der den menschlichen Geist für Gründe sensibel macht“, zu bannen (ebd., S. 269–270).

189 Habermas schreibt dazu: „Meine Hypothese zielt nun darauf, dass erst die achsenzeitlichen Weltbilder das Sakrale in eine Macht transformieren, die eine *rettende Gerechtigkeit* verheißt, indem sie die Erlangung des Heils *mit einem ethisch anspruchsvollen Heilsweg verkoppeln*, also die Errettung aus irdischer Not ausdrücklich von der Befolgung eines universalistischen Ethos abhängig machen“ (ebd., S. 306).

190 „[D]ie im berühmten Investiturstreit kulminierende Spannung zwischen Papst und Kaiser sowie die immer wieder erneuerte Balance dieser beiden aufeinander angewiesenen Gewalten [forcieren] eine fortschreitende Differenzierung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt. Eine nicht intendierte Nebenfolge ist die Beschleunigung der schon in der Achsenzeit einsetzenden Tendenz zur *Entsakralisierung der Herrschaft*. Die Philosophie ist in dieser Entwicklung, die schließlich zur Säkularisierung der Staatsgewalt führt, aktiv beteiligt, indem sie das Legitimationsproblem zuspitzt [...]“ (ebd., Bd. 2, S. 199).

sozusagen „auf halbem Wege“ steckenblieb (ebd., S. 466).¹⁹¹ Auch kam es später auf philosophischer Metaebene zwischenzeitlich, insbesondere bei Heidegger, erst noch einmal zu einer Konfundierung zwischen dem *subjektiv-perspektivischen* Weltbezug der „Entbergung“ als vermeintlich transzendentaler Voraussetzung für die *objektive* Erkenntnis von Wahrheit.¹⁹² Wenn Habermas schließlich zur Entwicklung einer sprachpragmatischen Perspektive auf die „drei Weltbezüge“ respektive zur Ausdifferenzierung der Geltungsansprüche kommt, ist endlich der aufklärende Schritt getan, um die *objektivierenden* Geltungsansprüche auf Gerechtigkeit und Wahrheit einerseits von dem – wie wir nun ergänzend sagen können – *subjektiven* Angemessenheitsanspruch andererseits dezidiert abheben zu können.

Allerdings, wie es noch einmal zu betonen gilt, sind und werden die beiden objektivierenden Geltungsansprüche immer auf das, wie oben dargelegt, *initiiierende Moment des subjektiven Weltbezuges* angewiesen bleiben! Diese Angewiesenheit erklärt auch, warum die aufklärende Dezentralisierung durch die Philosophie *konstitutiv* u. a. auch auf die Wechselwirkung mit der Kraft von Kunst angewiesen war und ist, in deren Entwurf von Welt-Bildern einerseits die *Fragestellungen* des subjektiven Weltbezugs der jeweiligen Zeit Eingang finden, während sie andererseits den *Erkenntnissen* der aufklärenden Philosophie zu expressiver Kraft verhilft.¹⁹³ Gegenüber dem ursprünglichen, holistisch-subjektiven Weltbezug des sakralen Komplexes, der Weltbilder insbesondere

191 Denn „[d]ie Theologen und Philosophen der Achsenzeit [setzen] die Alltagswelt [die Welt des Commonsense (ebd., Bd. 1, S. 468)] als Welt der Erscheinungen zum untergeordneten Bestandteil einer objektiven Welt herab, die sie jedoch *im Ganzen* mit den ontotheologisch vergegenständlichten Zügen der noch unerkannt hinter ihrem Rücken fungierenden Lebenswelt ausstatten [...] einer vital gelebten und geleisteten Existenz in der Welt [...]“ (ebd., S. 473).

192 Siehe hierzu Apel 2011, S. 9–10, und Habermas 2019, Bd. 1, S. 60: „Da nun aber die Seinsfrage intern mit der Wahrheitsfrage zusammenhängt, hat die ontologische Umleitung der Daseinsanalytik auf die Frage nach dem Sein des Seienden eine folgenreiche Präjudizierung des Verständnisses von Wahrheit zur Folge, und zwar die Verwechslung von Wahrheit und Welterschließung.“

193 Zu dieser Wechselwirkung zwischen Kunst und Geistesgeschichte siehe z. B. Mollenhauer 1986.

durch Ausübung von Ritualen manifestiert, dogmatisch überhöht und konserviert, besitzt nämlich der subjektive Weltbezug in der „freien ästhetischen Einbildungskraft“¹⁹⁴ bzw. in der *Kreativität* des menschlichen Geistes überhaupt die *freie schöpferische Kraft*, *entgegen* jeglicher Autorität Weltbilder zu entbergen. Die neuen Gehalte, die in diesen Bildern teils noch verborgen sind, gilt es allerdings mit – ebenfalls freier und kreativer – diskursiv-reflexiver Schöpferkraft hinsichtlich der ausdifferenzierten drei Weltbezüge freizulegen und zu bewerten. Denn ohne diese *sich selbst einholende Rückverbindung* diskursiver Bewertung in *Orientierung an gattungsethischen Gütern* laufen auch diese Bilder, wie schlechthin alle Bilder, Gefahr, wieder auf ein holistisches, subjektvorgängiges Niveau zurückzufallen.

Insofern liegt in ästhetischer Kreativität in Verbindung mit kreativer Diskursivität der Schlüssel zur Entbergung und Bewahrung gattungsethischer Güter, die dem verfestigenden, autoritär-subjektvorgängigen Sakralen genau *entgegengesetzt* sind.¹⁹⁵ Die der Kunst und dem Sakralen gemeinsame Wurzel im subjektiven Weltbezug mag eine Verwandtschaft lediglich vortäuschen, wie ich Habermas entgegenhalten möchte.¹⁹⁶ So liegt im sakralen Element

194 „Mit einem Worte, die ästhetische Idee ist eine einem gegebenen Begriffe beigelegte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, daß für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, die also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzudenken lässt, dessen Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt und mit der Sprache, als bloßem Buchstaben, Geist verbindet“ (Kant 1968).

195 Interessanterweise fasst schon Weber, wie oben erwähnt, „Kunst und Kritik“ (neben „Wissenschaft und Technik“ und „Recht und Moral“) in einer Wert-sphäre zusammen.

196 Ich stimme nicht überein mit Habermas, der mehrfach auf die Freisetzung des Ästhetischen aus der rituellen Praxis verweist (Habermas 2019, Bd. 1, S. 204, 205, 214, 223, 247–248). Er spricht auch davon, dass die modernen Künste aus dem Sakralen hervorgegangen seien, denn beides drücke das „Außeralltägliche“ aus und sei „in sich selbst verschlossen“ (ebd., S. 224). Er stellt die Ähnlichkeit des Sakralen und der modernen Kunst hinsichtlich des fehlenden Bezugs zum innerweltlichen Geschehen fest (ebd., S. 225) und sieht sie auch in dem ihnen jeweils „eigenen Sinn“, in der „eigentümlich in sich befangenen“ Praxis, die sich „auf kein gemeinsam zu identifizierendes Etwas ‚in der Welt‘“ bezieht (ebd., S. 248).

(von Religionen, neuen Pseudoreligionen und esoterischen Neokulten) vielmehr die Gefahr der „*Autorität*“ vermeintlich „retten der Gerechtigkeit“, worauf auch Habermas hindeutet:

„Die derart [ästhetisch] entblößten und auf ihren sakralen Sinn zurückgeführten *religiösen* Fragen nehmen die semantische Form persönlich-existentieller Fragen an; sie unterscheiden sich aber von den säkularen Fragen dieses Typs durch den nach wie vor beibehaltenen Bezug auf die Autorität rettender Gerechtigkeit und eine entsprechende *rituelle Praxis*“ (Habermas 2019, Bd. 2, S. 585).

Genau jene „*Autorität rettender Gerechtigkeit*“ für „persönlich-existentielle Fragen“ scheint heute, in einer Zeit allgemeiner Orientierungslosigkeit und globaler Krisen, einen global zu beobachtenden gesellschaftlichen Prozess von Regression auszulösen, wobei die autoritäre Kraft von allen möglichen Revitalisierungen religiöser, faschistischer oder rückständiger Weltbilder ausgeht. (Wir kommen darauf in Kap. III.4 noch zurück.)

Vor diesem Hintergrund möchte ich auch Johann Schelkshorns Empfehlung widersprechen, in Bezug auf die eminente Frage (die wir oben schon angesprochen haben), wie wir „in Zukunft als Menschen leben wollen sollen“, „die rigide Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Gerechten“ hinsichtlich globalethischer Fragen endlich aufzubrechen (Schelkshorn 1994, S. 30) und sich „abseits [im Sinne von ‚zusätzlich zu‘, D. A.] der Reflexion auf die formal-prozeduralen Prinzipien der argumentativen Vernunft“ (ebd., S. 31) „auf eine hermeneutische Arbeit an ‚starken Bildern‘ bzw. narrativen Explikationen versöhnter Lebensformen“ und auf „*evaluativ gesättigte Leitbilder*“ (ebd., S. 31, kursiv D. A.) zu verlegen. Wohl hat er darin recht, dass „Fragen der Gerechtigkeit [...] zunehmend von evaluativen Fragen eines ökologisch verträglichen Lebensstils abhängig [sind]“ (ebd., S. 30) und insofern „Konzepte einer globalen Gerechtigkeit untrennbar mit evaluativen Fragen verbunden sind“ (ebd., S. 30), wobei wir „in der Verständigung *über* die evaluativen Horizonte globaler Gerechtigkeitsvorstellungen [...] weiterhin auf die diskursethische Grundorientierung [...] angewiesen [sind]“ (ebd., S. 31). Dennoch gibt es für seine Forderung, die Ausdifferenzierung der Geltungsansprüche aufzuweichen, meines Erachtens keine guten Gründe. Denn

ohne die ausdifferenzierten Geltungsansprüche des Diskurses laufen, wie gesagt, evaluative Weltbilder Gefahr, zu einem ursprünglichen, subjektivistischen Integralismus zurückzukehren, der für die heutigen globalen Probleme nicht nur unterkomplexe Lösungen suggeriert, sondern auch für eine autoritäre Vormachtstellung anfällig ist. Ich meine daher, mit den „evaluativ gesättigten Leitbildern“, die Schelkshorn für „globalethische Probleme“ zu entwickeln vorschlägt, muss sehr vorsichtig umgegangen werden. Sie müssen nicht nur ausschließlich *innerhalb des Rahmens* dezidiert *ausdifferenzierter Geltungsansprüche* genutzt werden, sondern sie dürfen auch nur ausschließlich *aus den objektivierenden Weltbezügen* hervorgehen. Nur dann nämlich können sie mit ihrer Suggestivkraft einen ergänzenden Motivationsschub für progressiv-konstruktive gesellschaftliche Veränderungen im Sinne der Eröffnung neuer Weltbilder leisten, *ohne* auf eine *holistische Orientierungsfunktion* zurückzufallen, von der immer die Gefahr einer autoritären, subjektvorgängigen Kraft ausgeht. Schließlich bedeutet die Ausdifferenzierung der Geltungsansprüche auch nicht eine „lineare Geschichtsphilosophie“, wie Schelkshorn sie Habermas vorwirft (ebd., S. 32), sondern sie geht vielmehr zusammen mit der im positiven Sinn notwendig-zirkulären, nämlich sinnkritisch-reflexiv sich selbsteinholenden Geschichtsphilosophie, wie Apel sie mit seinem „Selbsteinholungsprinzips der rekonstruktiven Wissenschaften“¹⁹⁷ entwirft. Mit diesem Prinzip kann Apel nämlich zeigen, warum es in der Geschichte, sinnkritisch gesehen, zur Ausdifferenzierung der Geltungsansprüche kommen *musste*, was Habermas freilich nicht begründen kann.

Anstatt die Ausdifferenzierung der transzendentalpragmatisch gesehen unhintergehbaren Geltungsansprüche in der sozialen Wirklichkeit rückgängig zu machen, möchte ich vielmehr fordern, dass in der Erziehung von Kindern so früh wie möglich die Fähigkeit jeden Kindes als kompetentem Sprecher mäeutisch¹⁹⁸ dahingehend entwickelt wird, dass es die Geltungsansprüche dezidiert

197 Siehe hierzu Fußnote 34 bzw. Apel 2017.

198 Getrud Nunner-Winkler hat bekanntlich festgestellt, dass kleine Kinder schon klar unterscheiden können zwischen allgemeingültigen Gerechtigkeitsnormen und solchen, die nur von einer Autorität ausgehen, die sich also ändern können.

voneinander unterscheiden kann – insbesondere den subjektiven interindividuellen Angemessenheitsanspruch vom (dogmatischen) kollektiven Angemessenheitsanspruch und beide von den objektiven Geltungsansprüchen auf Wahrheit über die Realität und über Gerechtigkeit – um so die *dringende Fähigkeit* einer *autonomen Urteilkraft* entwickeln zu können, mit der es davor gefeit ist, Bevormundung und Manipulation zu unterliegen.¹⁹⁹ (Auf den sprachpragmatischen Mechanismus von Manipulation und Bevormundung durch absichtliche Konfundierung von Geltungsansprüchen in Sprech-/Handlungen kommen wir noch eingehend zurück in Kap. III.4).

199 Siehe hierzu Dorothea Apel 2023; zudem die aktuelle Studie zu den Dispositionen für die Anfälligkeit von Fake News bei Rudloff/Appel (2022). Rudloff fordert ganz äquivalent zu meiner Forderung (Kinder zu befähigen, Geltungsansprüche unterscheiden zu können), dass ihnen beigebracht werden müsse, wie sie Wissen und Fakten von *persönlichen Meinungen* zu unterscheiden haben, da in dieser Entwicklungsphase die so genannten „epistemischen Überzeugungen“ entstünden, die im Erwachsenenalter kaum noch zu beeinflussen seien.

