Praktische Philosophie 102

Dorothea Apel

Diskursethik als gattungsethische Wahrhaftigkeit

Eine Revision der Theorien von Apel und Habermas

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Praktische Philosophie

Herausgegeben von
Christoph Horn
Axel Hutter
Karl-Heinz Nusser
Bert Heinrichs

Band 102

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dorothea Apel

Diskursethik als gattungsethische Wahrhaftigkeit

Eine Revision der Theorien von Apel und Habermas

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

1. Auflage 2026

© Dorothea Apel

Publiziert von
Verlag Karl Alber – ein Verlag in der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.**verlag-alber.de**

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-98929-6
ISBN (ePDF): 978-3-495-98930-2

DOI: https://doi.org/10.5771/9783495989302

Onlineversion
Inlibra

Dieses Werk ist lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Danksagung

Die vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete Fassung der Dissertation, mit der ich 2024 an der Universität Witten/Herdecke promoviert wurde. An dieser Stelle möchte ich recht herzlich denjenigen danken, die mich bei dieser Arbeit unterstützt haben. Ohne meinen Mann, Istvan Fritsche, der die Existenzsicherung unserer Familie auf seine Schultern genommen hat, wäre mir nicht der Luxus zuteilgeworden, mich mit Philosophie beschäftigen zu können in einem Alter, in dem es zu spät war, einen Beruf daraus zu machen. Ganz besonders danke ich Matthias Kettner für seine Geduld als langjährigem Betreuer und für seine vielen ermutigenden und praktischen Hinweise. Auch das von ihm initiierte Doktorandenkolloquium an der Universität Witten/Herdecke erbrachte für mich fruchtbare, kritische Rückfragen. Danken möchte ich auch Linda Lovelli, die ich in diesem Kolloquium kennenlernte, für die schönen Sommertage, die wir mit wichtigen und interessanten Diskussionen verbracht haben. Mein Dank gilt auch Audun Øfsti (in memoriam), dessen Kritik an meinem ersten Entwurf unter Hinweis auf die von ihm entdeckte „doppelte Doppelstruktur" für mich ein entscheidender Ausgangspunkt für die Explikation von Wahrhaftigkeit war. Hätte mein Mann aber nicht mit großem Interesse sich all die Jahre die Diskurse, die ich mit mir selber führte, angehört, wäre mir vieles nicht so klar geworden. Mehr als ein Wermutstropfen freilich ist der Umstand, dass ich mit meinem Vater, Karl-Otto Apel, über keine meiner Thesen mehr sprechen konnte und so auf seine scharfsinnige Kritik verzichten musste. Herzlich gedankt sei auch Matthias Lutz-Bachmann und Johann Schelkshorn für ihr Zweit- bzw. Drittgutachten. Meinem Freund Markus Werner schließlich bin ich sehr zu Dank verpflichtet für seine selbstlose Hilfe bei der Textverarbeitung, die für die Einreichung dieser Arbeit beim Verlag Karl Alber nötig war.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenfassung

In diesem Buch wird die sprach- und die transzendentalpragmatische Rolle von Wahrhaftigkeit in der Theorie der „Diskursethik" untersucht und mit Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel, zugleich aber auch gegen Habermas und Apel neu bestimmt. Dabei werden folgende Teilbereiche der „Diskursethik" thematisiert: Apels sinnkritisch-transzendentalpragmatische Methode der reflexiven Selbsteinholung der eigenen argumentativen Vernunft, die Intersubjektivität sprachlicher Bedeutung auf der Grundlage von Habermas' „Doppelstruktur der Rede", die drei „Geltungsansprüche der Rede" (Habermas), das Verhältnis von Präsuppositionen des Diskurses und Geltungsansprüchen zu Wahrhaftigkeit, die sprechakttheoretische Struktur von Sprechhandlungen, Habermas' Gegenüberstellung von kommunikativem und strategischem Sprechhandeln, der Sprechhandlungsmodus des praktischen Diskurses und Apels Theorem der „Mitverantwortung". Zudem werden zwei Themen in die Diskursethik neu eingegliedert: die Frage nach „gattungsethischen Gütern" und die Entfaltung eines „interaktiv-interindividuellen Sprechhandlungsmodus" unter Erhebung eines „Angemessenheitsanspruches" im Sinne des subjektiven Weltbezugs in Abhebung zum intersubjektiven Weltbezug.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abstract

In this book, the linguistic and the transcendental-pragmatic role of truthfulness in the theory of "discourse ethics" is examined and redefined with Jürgen Habermas and Karl-Otto Apel, nevertheless against Habermas and Apel. The following areas of "discourse ethics" are addressed: Apel's meaning-critical, transcendental-pragmatic method of reflexive catch-up with one's own argumentative reason, the intersubjectivity of meaning in language, based on Habermas' "double structure of speech", the three "validity claims of speech" (Habermas), presuppositions of discourse and validity claims in relation to truthfulness, the theoretical speech act structure of speech acts, Habermas' opposition of communicative and strategic action, the speech act mode of practical discourse and Apel's theorem of "co-responsibility". In addition, the following two topics are newly integrated into discourse ethics: the question of "goods of the human species" and the development of an "interactive inter-individual mode of speech action" by raising a "claim of appropriateness" in the meaning of the subjective world reference in contrast to the intersubjective world reference.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 11

Terminologische Anmerkungen 19

Kapitel I: Kritik am „Wahrhaftigkeitsanspruch" als „Geltungsanspruch der Rede" 33

I.1 Die „Geltungsansprüche der Rede". Eine kursorische Rekapitulierung 33
I.2 Die Konzeption der „drei Weltbezüge" und das Problem der „Innenwelt" 39
I.3 Der Anschluss der Geltungsansprüche an die drei Weltbezüge und Kritik am Wahrhaftigkeitsanspruch als Geltungsanspruch des „Innenweltbezuges" 56

Kapitel II: Das Gute versus das Gerechte 85

II.1 Entfaltung des interindividuell-interaktiv erhobenen Angemessenheitsanspruches als Geltungsanspruch des „dritten Weltbezuges" . . 95
II.2 Sinnkonstitution qua subjektiver Betroffenheit – der Angemessenheitsanspruch als universaler Geltungsanspruch aus transzendentalpragmatischer Sicht 111
II.3 Gattungsethische Güter 172
II.4 Gegenseitige Perspektivenübernahme versus praktischer Diskurs 206

Kapitel III: Eine transzendentalpragmatische Neubestimmung von Wahrhaftigkeit 239

III.1 Präsuppositionen, Geltungsansprüche und Wahrhaftigkeit 240
III.2 Äußerungswahrhaftigkeit als dritte Selbstrückbezüglichkeit des zweifach selbstrückbezüglichen wahrhaftigen Meinens . . 252

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III.3 Die sprachpragmatische „Dreifachstruktur“ der Rede 273
III.3.a. Sprechakttheoretische Überlegungen im Anschluss an Austin und Searle 274
III.3.b Habermas’ Konzept des „kommunikativen Handelns“ in Abhebung zum „strategischen Handeln“ . 316
III.4 Wahrhaftigkeit als frei wählbarer Sprech-/Handlungsmodus auf drei performativen Ebenen von Verständigung 360
III.4.a Eine Kartierung 360
III.4.b Diskursethische Reflexion auf die Forschungsthese 403
III.5 „Mitverantwortung“ und „Teil B der Ethik“ . . . 413

Überblick über den Argumentationsgang 453

Literaturverzeichnis 459

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Einleitung

Über die ursprüngliche Absicht, den transzendentalpragmatischen „Sinngültigkeitsanspruch" Karl-Otto Apels[1] näher zu untersuchen, führte mich der Weg zunächst dahin, die wenngleich schon viel rezipierten „Geltungsansprüche der Rede" (Habermas) in den Diskurstheorien von Jürgen Habermas und Apel noch einmal genauer ins Visier zu nehmen. Über die Auseinandersetzung mit einer Argumentation von Albrecht Wellmer gegen Apels Konzeption des Wahrheitsanspruches, bei der mir klar wurde, dass dieser Argumentation eine konfundierende Infiltrierung der performativen Intention der Wahrhaftigkeit eines Sprechers[2] in seinen Wahrheitsanspruch zugrunde liegt,[3] geriet ich an den in den Diskurstheorien Habermas' und Apels etablierten *Wahrhaftigkeitsanspruch*. Dieser hatte mir meinem eigenen, intuitiven, performativen Handlungswissen nach noch nie so recht eingeleuchtet. Bei näherer Beschäftigung mit diesem vermeintlichen Geltungsanspruch wurde mein Eindruck konsolidiert, dass mit der – so meine These – Fehleinschätzung von Wahrhaftigkeit als Geltungs-*Anspruch* ein wichtiger (transzendentalpragmatischer) Baustein der Diskursethik verborgen geblieben ist:

Auf seine Wahrhaftigkeit erhebt ein kompetenter Sprecher keinen *Anspruch*, vielmehr ist Wahrhaftigkeit eine intendierte, performative Sprech-/Handlungs[4]-Einstellung, die schlechthin jeder

1 Im Folgenden werde ich darauf verzichten, den Namen „Karl-Otto Apel" in Abhebung zu meinem eigenen Nachnamen „Apel" vollständig auszuschreiben, und nur von „Apel" sprechen.

2 Da mir Argumente für als auch gegen das „Gendern" plausibel erscheinen, habe ich mich dafür entschieden, in der vorliegenden Untersuchung der Einfachheit halber auf das „Gendern" zu verzichten.

3 Wellmer 2003, S. 143–170. Kritisch hierzu Fußnote 132, Kapitel II.2.

4 Auf den Gebrauch des Ausdrucks „Sprech-/Handlung" in der vorliegenden Untersuchung komme ich sogleich unter *Terminologische Anmerkungen Ad (1)* zu sprechen.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kompetente Sprech-/Handelnde mit zumindest *prinzipieller Gewissheit*[5] einholen kann. Ohne diese Voraussetzung möglicher Gewissheit über die Einholung der eigenen Wahrhaftigkeit wäre nicht nur „einverständnisorientierte" (Habermas) Verständigung und Argumentation, sondern schlechthin jede sich-selbst-bewusste, rationale Form von Sprech-/Handeln nicht möglich, wie zu zeigen sein wird. Insofern kann vice versa festgestellt werden, dass in der mit *Gewissheit möglichen Einholung* von Wahrhaftigkeit, mit Kant gesprochen, die Möglichkeit zur „Selbsteinstimmigkeit der Vernunft" liegt.

5 Mit folgender Bemerkung sei Missverständnissen vorgebeugt: Mit „prinzipieller Gewissheit einholbar" soll heißen, dass ich nicht *wahrhaftig sein* kann und mich dabei gleichzeitig fragen kann, ob ich wirklich *wahrhaftig bin*, ebenso wie es nicht möglich ist, dass ich von etwas *überzeugt bin* und mich gleichzeitig frage, ob ich diese *Überzeugung* überhaupt *habe*. Denn über den eigenen *performativen Zustand* seiner *Sprecher-Innenwelt* hat der kompetente Sprecher *Gewissheit*. Dagegen müssen so genannte „Selbsttäuschungen" in der wahrhaftigen Erkenntnis des Sprechers über seine eigene, *subjektive Erlebniswelt* (Habermas) als *Irrtümer* in der Erkenntnis von den eigenen subjektiven Erlebnissen verstanden werden, die dem *Wahrheitsanspruch* unterliegen. (Auf die Differenzierung zwischen subjektiver Erlebnis-Innenwelt und kompetenter Sprecher-Innenwelt komme ich in Kapitel I.2. zurück.) Auch kann es dem Sprecher misslingen, gegenüber dem Adressaten auszudrücken, was er ausdrücken wollte. Dies unterliegt aber dem *Verständlichkeitsanspruch*. Schließlich ist auch nicht ausgeschlossen, dass aufgrund von ungelösten inneren Konflikten, Persönlichkeitsstörungen oder ideologischen Verblendungen der Sprecher *empirisch* gesehen *partiell* nicht fähig ist *zu wissen, was er selber wirklich meint*. Allein in diesem schwachen, empirischen Sinne könnte man von einem gescheiterten „Wahrhaftigkeits-*Anspruch*" gegen sich selbst sprechen, welcher aber, wie gesagt, auch nur partiell auftreten darf. Weiß dagegen eine Person prinzipiell nicht, was sie selber wirklich meint, muss schon aus sprachpragmatischer, erst recht aus transzendentalpragmatischer Perspektive gesagt werden, dass von ihr nicht nur nicht mehr von einem „kompetenten Sprecher" die Rede sein kann, sondern dass Kommunikation mit dieser Person per se unmöglich ist und, mehr noch, die Kommunikation dieser Person mit sich selbst unmöglich ist respektive dass ihr Rationalitätsvermögen zumindest stark eingeschränkt ist. Umgekehrt kann man sagen: Wenn ein Sprecher nicht ideologisch verblendet ist oder / und (stark) neurotische Züge aufweist, dann kann er auch mit *Gewissheit wahrhaftig sein*. Dagegen führt ein *Anspruch* auf die wahrhaftige, nicht vorgetäuschte Erhebung von Geltungsansprüchen in einen infiniten Regress der Erhebung von Wahrhaftigkeitsansprüchen, der die Rede von der Erhebung von Geltungsansprüchen ad absurdum führt. Darauf kommen wir noch zurück.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Untersucht wird vorliegend die sprach- und transzendentalpragmatische Rolle von Wahrhaftigkeit allerdings nur im Hinblick auf den *normativen* Geltungsanspruch (auf Richtigkeit und Gerechtigkeit) des *sozialen* Weltbezugs von Sprech-/Handelnden, nicht dagegen im Hinblick auf den *Wahrheitsanspruch* in seinem Außenweltbezug zu realen Tatsachen. Denn für die Erkenntnis von Wahrheit über die Realität des Realen stellt Wahrhaftigkeit eine zwar notwendige, jedoch letztlich bloß triviale Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis dar, nicht aber eine hinreichende. Solche weiteren hinreichenden Bedingungen für die Erkenntnis wahrer Tatsachen sind vielmehr Gegenstand von Wahrheitstheorien, die nicht Thema meiner Untersuchung sind.

Dagegen ist die Quintessenz meiner Untersuchung die, dass die intersubjektiv-sprachlich konstituierte, gleichwohl selbstreferentielle Wahrhaftigkeit rationaler, kompetenter Sprechhandelnder und Handelnder, die strikt zu unterscheiden ist von der individuellen Authentizität des Ausdrucks ihrer subjektiven Erlebniswelt, nicht nur eine *notwendige*, sondern gleichzeitig schon *die hinreichende Bedingung* darstellt für die *praktisch-performative Einholung* ihrer *moralischen* Einstellung.

Dieser Zusammenhang zwischen *Wahrhaftigkeit* und *Moral* liegt allerdings letzten Endes – so meine These weiter – ausschließlich auf einer bestimmten, wie sich herausstellen wird, *dritten Ebene* von Wahrhaftigkeit. Denn indem auf dieser Ebene von Wahrhaftigkeit das transzendentalpragmatisch einsehbare und[6] empirisch erfahrbare Faktum der für schlechthin jede rationale Sprech-/Handlung geltenden prinzipiellen Unhintergehbarkeit des primordialen praktischen Diskurses von einem Aktor in actu selbst noch einmal eingeholt wird, wird von ihm gleichzeitig der Kern von moralischer Einstellung eingelöst: die selbst- und mitverantwortliche Rechtfertigung seiner Sprech-/Handlungen *mit und gegenüber allen gleichberechtigten Diskurspartnern der unbegrenzten Diskursgemeinschaft* in Orientierung an *gattungsethischen Gütern*[7]. Vice versa gilt, dass ein Sprech-/Handelnder die transzendentalpragmatischen Bedingungen von Moral – nämlich die *diskursive*

6 In Kapitel III.4.b wird sich zeigen, inwiefern die transzendentalpragmatische und die empirische Unhintergehbarkeit des Diskurses in eins fallen.

7 Die *gattungsethischen Güter* werden in Kapitel II.3 eingeführt.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rechtfertigung seiner Sprech-/Handlung mit und gegenüber allen gleichberechtigten Diskurspartnern des unbegrenzten Diskurses in Orientierung an gattungsethischen Gütern – ausschließlich mit seiner Wahrhaftigkeit auf ihrer dritten Ebene *einholen kann*, weil Wahrhaftigkeit die einzige *mit Gewissheit* – daher real und nicht nur kontrafaktisch – einholbare Präsupposition von Diskurs ist.

Die Relevanz der Reformulierung von Wahrhaftigkeit in dem so skizzierten Sinne scheint mir in folgenden hier vorab thesenhaft und in dichter Formulierung dargestellten Konsequenzen für die Diskursethik zu liegen:

Erstens: In *theoretischer* Hinsicht ergeben sich mit der Reformulierung von Wahrhaftigkeit zwangsläufige Reformulierungen sowohl der Diskursethik im Sinne Apels als auch der Diskursethik im Sinne Habermas' sowie von dessen Theorie des kommunikativen Handelns. Sowohl Apels *Letztbegründung diskursethischer Grundnormen* als auch Habermas' Gegenüberstellung von *einverständnisorientiertem versus strategischem Handeln* erweisen sich als vorschnelle, gleichwohl reformulierbare Theoreme:

Im Hinblick auf die „Letztbegründung" (Apel) von Moral wird einerseits mit Habermas gegen Apel sowie dann auch mit Apel gegen sich selbst die Letztbegründbarkeit „diskursethischer Grundnormen" als im engeren Sinne[8] *handlungsanleitender* Normen „aufgehoben": *Handlungsnormen* können, wie es Habermas vertritt, ausschließlich *im* wahrhaftigen Diskurs als stets fallible Normen gewonnen werden. Gleichwohl wird andererseits mit Apel gegen Habermas sowie auch mit Habermas gegen sich selbst der *Diskurs* und mit ihm seine diskursethischen Grundnormen als unhintergehbarer Kern von Moral respektive von moralischer Einstellung ausgewiesen, der auf der dritten Ebene von Wahrhaftigkeit im dreifachen hegelschen Sinne „aufgehoben" bleibt.[9]

Im Hinblick auf Habermas' Gegenüberstellung von kommunikativem respektive einverständnisorientiertem Handeln versus

8 Dagegen bleiben *für den Diskurs selbst* die „diskursethischen Grundnormen" als unhintergehbare Normen des Diskurses freilich weiterhin gültig.

9 Denn: „Niemand kann auch nur mit sich selbst sich aufrichtig im Denken verständigen, der nicht schon im Prinzip alle Normen einer aufrichtigen Kommunikation unter Bedingungen wechselseitiger Anerkennung der Kommunikationspartner anerkannt hat" (Apel 1992a, S. 36).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

strategisch-erfolgsorientiertem respektive zweckrationalem Handeln wird zu sehen sein, dass eine Dichotomie vielmehr zwischen *wahrhaftigem*, sowohl einverständnisorientiertem als auch erfolgsorientiert-zweckrationalem Sprech-/Handeln zum einen und *unwahrhaftigem* Sprech-/Handeln zum anderen besteht. Nicht die Perlokution von Sprechhandlungen bzw. strategische Zweckrationalität ist es, die der Normativität kommunikativen Handelns gegenübersteht, wie Habermas meint, sondern es ist die unwahrhaftige Verständigung auf drei Ebenen, mit der Sprech-/Handelnde diese Normativität verletzen können.

Und es ist sogar so: Der *stärkste Sinn wahrhaftiger Verständigung* nämlich Wahrhaftigkeit auf ihrer dritten Ebene kann es moralisch erforderlich machen, dass Perlokutionen und Handlungszwecke mit unwahrhaftiger Verständigung auf ihren beiden unteren Ebenen verfolgt werden *sollen*. Genauer: Kommunikatives Handeln in seinem stärksten Sinn bedeutet eine wahrhaftig-diskursive Bereitschaft zur Rechtfertigung der perlokutionären Sprechhandlungszwecke und Handlungszwecke in Orientierung an unhintergehbaren, gattungsethischen Gütern, die es moralisch erforderlich machen kann, Wahrhaftigkeit auf ihren unteren beiden Ebenen von Verständigung ggf. „aufzuheben". Damit zeigt sich, dass es nicht Zweckrationalität ist, sondern umgekehrt die *Unvollständigkeit* von Zweckrationalität, nämlich die *diskursiv-unvollständige Rechtfertigung von Zwecken*, die der Normativität kommunikativen Handelns letzten Endes gegenübersteht.

Zweitens: In *praktischer* Hinsicht kann mit dem so reformulierten Begriff von Wahrhaftigkeit die *kategorische* Forderung verbunden werden, dass jeder Sprechhandelnde und Handelnde in schlechthin *allen* moralisch relevanten Situationen – auch in Situationen „fehlender moralischer Reziprozität" (Apel) – zumindest auf der dritten Ebene seiner Wahrhaftigkeit *wahrhaftig sein soll*. Zugleich kann man von keinem Aktor in einer moralisch relevanten Situation mehr fordern, als auf dieser Ebene wahrhaftig zu sein – seine moralischen Handlungsgründe, Rechtfertigungen und Entscheidungen bleiben dagegen immer fehlbar.

Drittens: Mit der Reformulierung von Wahrhaftigkeit zeigt sich das *Motiv* für moralisches Sprech-/Handeln (gegenüber einer

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als Normen- oder Maximenethik[10] interpretierten Diskursethik) als ein gleichsam von *innen* angelegter, individueller, *performativer Wille*. Zwar entspricht dieser affirmative Wille keiner „Neigung" (Kant) der „subjektiven Erlebnis-Innenwelt" (Habermas), aber der Wille zur eigenen Wahrhaftigkeit kennzeichnet jenes Moment des Antriebs eines *kompetenten Sprechers*, in dem er sich als Herr seiner rationalen Autonomie weiß. Damit folgt er jener *Selbstachtung*, mit der er sich seiner *potentiellen Würde* eines autonomen Sprech-/Handelnden als *würdig erweist*. Mit diesem Motiv der Selbstachtung kann die Entscheidung zu wahrhaftig-moralischem Handeln weder als purer „Restdezisionismus" abgetan werden, wie Habermas meint, noch liegt sie ganz außerhalb der Begründung von Moral, wie Apel Habermas entgegenhält.[11]

Es hat sich auf dem Weg der Reformulierung von Wahrhaftigkeit bzw. mit den angesprochenen kleinen architektonischen „Umbauten" der diskursethischen Theorien von Habermas und Apel nach und nach die Notwendigkeit ergeben, noch weitere Details dieser beiden Theorien zu reformulieren. Wie ich hoffe und wie mir scheint, kann jedoch mit diesen sich konsequenterweise auseinander ergebenden Reformulierungsvorschlägen[12] im Einzelnen wie auch mit allen zusammen das große „Gebäude" der Diskursethik vielmehr gestützt als destabilisiert werden.

Sollte dies tatsächlich der Fall sein, entspräche dieser Umstand Apels These, dass die qua argumentativ-reflexiver Selbsteinholung[13] aufdeckbare Wahrheit über die unhintergehbaren Voraussetzungen von Argumentation sich *nicht* als *komplett falsch* erweisen, sondern lediglich „Selbstkorrekturen"[14] (Apel) erforder-

10 Siehe hierzu Werner 2003b.

11 Siehe zu beiden Positionen: Apel 2022, S. 192.

12 Siehe hierzu auch am Ende der vorliegenden Untersuchung unter „Überblick über den Argumentationsgang".

13 Zur „argumentativ-reflexiven Selbsteinholung unhintergehbarer Voraussetzungen der Argumentation" siehe unten: *Terminologische Anmerkungen: Ad (2)*.

14 „[…] *Selbstkorrektur* der philosophischen Sinn-Explikationen als ein – immer erneutes ‚strikt reflexives' [besser: ‚reflexiv sich selbst einholendes', D. A.] – Ausspielen des performativen Handlungswissens von unseren Argumentationsakten gegen die *propositionalen* Explikationen des Handlungswissens" (Apel 1998a, S. 191).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lich machen kann. Diese Einsicht ist eine sinnkritisch gesehen notwendige. Die vorliegende Untersuchung versteht sich also als eine solche „Selbstkorrektur" der transzendentalpragmatisch aufgedeckten Wahrheit der diskursethischen Theorien von Habermas und Apel und muss daher selbst den Anspruch erheben, dem „Sinngültigkeitsanspruch" gerecht zu werden. Mit anderen Worten muss sie versuchen, Apels sinnkritisch-transzendentalpragmatischen Ansatz einer argumentativ-reflexiven Selbsteinholung auf die unhintergehbaren Voraussetzungen der eigenen Argumentation jetzt und der Argumentation überhaupt konsequent anzuwenden, wenn schon der „Sinngültigkeitsanspruch", wie ursprünglich vorgesehen, nicht selbst zum *Gegenstand* der Untersuchung gemacht wird.[15]

15 Allerdings wird ein Aspekt des Sinngültigkeitsanspruches, genauer: die von Apel postulierte transzendentalpragmatische Methode der Reflexion auf die unhintergehbaren Voraussetzungen der Argumentation, mit einem Hinweis auf ein entscheidendes, oft übersehenes Moment dieser Reflexionsmethode ergänzt und verteidigt. Siehe hierzu unten *Terminologische Anmerkung: Ad (2).*

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Terminologische Anmerkungen

An dieser Stelle möchte ich vorab zwei für die Argumentation in der vorliegenden Untersuchung verwendete zentrale Begriffe einführen: erstens den Begriff des „Sprech-/Handelns“ (1) und zweitens den Begriff der „sich selbsteinholenden Reflexion auf unhintergehbare Voraussetzungen der Argumentation“ (2).

Ad (1): Unter Handeln verstehe ich im Kontext der vorliegenden Untersuchung einen vom Aktor selbst initiierten[16], aus Gründen auf Zwecke gerichteten (Weber), reflexiv-rationalen[17], intersubjektiv-nachvollziehbaren[18] Vorgang in Abhebung zu Reaktionen und zu unbewusst-rationalem[19], arationalem[20] und irrationalem wie auch „affektualem Verhalten“ (Weber) oder zu „Zwängen“ (Freud).

16 Damit die Spontanität von Handlungen nicht als kausale Spontanität aufgefasst werden kann, hat Roderick Chisholm sie näher als Spontanität des Ereignisses Handlung spezifiziert, das Ereignisse verursacht, aber selbst niemals vollständig durch andere Ereignisse verursacht werden kann. Hierauf verweist Werner 2003b, S. 40.

17 Mit „reflexiv-rational“ ist in diesem Zusammenhang in Abhebung zur Rationalität, die auch schon Tieren zugeschrieben werden kann, gemeint, dass der Handelnde sich seine Handlung sprachlich reflexiv selbst bewusst machen kann: „Hiermit vollziehe ich Handlung h aus Grund g zum Zweck z“.

18 Mit intersubjektiv-nachvollziehbar ist gemeint: im Sinne der „doppelten performativ-propositionalen Doppelstruktur“ (Habermas/Øfsti) intersubjektiver Objektivierbarkeit (genauer hierzu unten Kap. III.2.). Gemäß dieser Struktur als Rationalitätsmerkmal müssen nicht immer die Handlungs-*Gründe* selbst, sondern es muss, wie es bei Handlungen im Anschluss an subjektive Präferenzen der Fall sein kann, lediglich der *Umgang* mit diesen Präferenzen intersubjektiv nachvollziehbar sein, damit man von rationalem Handeln sprechen kann. Siehe hierzu Kap. II.2.

19 So verfügen auch Tiere über eine Rationalität, die Rationalitätskriterien, wie u. a. Zweckgerichtetheit und damit zusammenhängend die Fähigkeit, aus Fehlern zu lernen, aufweist.

20 Mit Arationalität möchte ich all jene Fälle erfassen, in denen ein zu Rationalität befähigtes Wesen – aus welchen Gründen auch immer – nicht rational sprech-/

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Muss einerseits das so als reflexiv-rational, intersubjektiv-nachvollziehbar verstandene *Handeln* im Sinne des *linguistic turn* immer auch als *sprachlich* artikulierbar verstanden werden, muss andererseits, seit dem *pragmatic turn*, rationales, sich selbst bewusstes *Sprechen*, *Denken*, *Meinen* immer *auch als Handlung* verstanden werden. Beides – das sprachlich artikulierbare, sich reflexiv selbst bewusste Handeln wie auch das sich selbst als Handlung verstehende Sprechen – lässt sich daher hinsichtlich bestimmter argumentativer Aspekte zusammenführen zu den Begriffen „Sprech-/Handeln", „Sprech-/Handelnder" und „sprech-/handeln". Damit soll also gleichermaßen die handelnde Intentionalität des Sprechens wie auch die sprachlich darstellbare Intentionalität des Handelns eines Aktors angezeigt sein. Diese Koinzidenz ist immer dann relevant, wenn es um das *Verstehen* (Nachvollziehen und Beurteilen) von Sprechhandlungen und Handlungen geht. So kann eine Sprechhandlung (z. B. ein Argument) immer *auch wie* eine Handlung unter dem Aspekt seiner beabsichtigten Wirkung auf die soziale Welt beurteilt werden, wie umgekehrt eine Handlung immer *auch wie* ein Statement respektive ein Argument im Diskurs beurteilt werden kann, wie wir noch genauer sehen werden. In beiden Hinsichten von Verstehen muss ein Rezipient jedenfalls annehmen, der Aktor *meine* das, was er sagt und tut, auch selber wirklich so, wie es sich für den Rezipienten darstellt.

Ad (2): Mit dem Begriff der „sich selbsteinholenden Reflexion auf unhintergehbare Voraussetzungen der Argumentation" versuche ich begrifflich das von Apel eingeführte *sinnkritische Reflexions-Verfahren* der *Transzendentalpragmatik* abzubilden.

Bei diesem Verfahren sinnkritischer Erkenntnis geht es Apel darum, denjenigen Kern von *unhintergehbarer Gewissheit* respektive „unbezweifelbarer paradigmatischer Evidenz"[21] (Apel 1998a,

handelt, deshalb aber nicht unbedingt irrational handelt in dem Sinn, dass sein Handeln (absichtlich) destruktive Folgen hat.

21 Zwar kann dieses Vorgehen einerseits als Anknüpfung an den radikalen methodischen Zweifel im Sinne Descartes' gesehen werden, andererseits aber stellt Apel klar, dass dieser Zweifel ausschließlich im Sinn sprachpragmatischer Reflexion auf das *im Moment* des Zweifels *performativ* notwendig in Anspruch genommene „cogito" respektive Argumentieren zu sinnkritischer Gewissheit

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

S. 58) zu extrahieren, der jeder Möglichkeit von Erkenntnis und damit auch „jeder Konzeption empirisch falsifizierbarer Theorie schon als normative Bedingung ihrer Möglichkeit vorausgesetzt werden [muss]" (ebd., S. 204).[22] Entscheidendes Motiv für diese sinnkritische Methode ist für Apel die *Überwindung jeglicher Metaphysik*.[23] Dafür muss er freilich diejenige Bescheidenheit in Kauf nehmen, sich in seinen eigenen philosophischen Thesen (soweit als

führt, nicht aber zu Descartes' metaphysischer Konsequenz einer neuen ontologischen Metaphysik (die den neuzeitlichen „problematischen Idealismus" hervorbringt). Letztere ergibt sich, sobald man das „cogito, ergo sum" als *propositionale* Feststellung respektive als „Introspektionsbericht" über einen (oder den) Vorgang des Bewusstseins und seinen Zusammenhang mit der eigenen Existenz (im Sinne des Syllogismus „Alles was denkt, existiert") auffasst (siehe hierzu Apel 2011, S. 283 ff.). Allein die *Selbstgewissheit* des Argumentationsaktes *im Moment des Argumentationsaktes jetzt und überhaupt* ist erkennbar und kann mit seiner eigenen realen Existenz und den mit ihm erhobenen Geltungsansprüchen identifiziert werden – im Unterschied zu einer „psychologischen oder metaphysischen Bestimmung der Natur des ‚Ich denke' oder ‚Es denkt in mir'" (ebd., S. 287). Nicht mehr, aber auch nicht weniger an Gewissheit ist möglich.

22 Denn: „Eine empirische Falsifikation der Theorie der Geltungsansprüche und der Normen ihrer möglichen Einlösung ist insofern *undenkbar*, als mit ihr zugleich der Begriff der empirischen Falsifikation seinen Sinn verlieren würde" (ebd.). Genauer siehe ebd., S. 58 ff.

23 Für eine Überwindung der ontologischen Metaphysik hält Apel eine Transformation der Transzendentalphilosophie im Sinne eines „dritten Paradigmas der ersten Philosophie" statt einer „Detranszendentalisierung" für notwendig, da Letztere ihrerseits nicht geschützt ist vor metaphysischen Spekulationen, dogmatischen Standpunkten oder sich performativ-propositional selbstwidersprechenden Aussagen. So lässt „Detranszendentalisierung" nicht nur die metaphysischen Konsequenzen – im Rahmen des zweiten bewusstseinsphilosophischen Paradigmas – der Transzendentalphilosophie hinter sich, sondern, gleichsam das Kind mit dem Bade ausschüttend, auch den eigentlich *metaphysikkritischen* Ansatz des radikalen methodischen Zweifels, der zu der Aufdeckung der Bedingung der Möglichkeit der eigenen (argumentativen) Vernunft als einziger „unbezweifelbarer paradigmatischer Gewissheit" führt. Vgl. hierzu z. B. Apel 2011. Es ist eben nicht nur eine „grobe Vereinfachung", wie Habermas selbst zugesteht, wenn er Apel unterstellt, „davon überzeugt [zu sein], wir sollten es mit dem nachmetaphysischen Denken nicht zu weit treiben" (Habermas 2024, S. 14), vielmehr ist diese Einschätzung Habermas' schlichtweg falsch – das Gegenteil ist der Fall.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

irgend möglich) auf das zu beschränken, was sinnkritisch als konsistent eingekreist werden kann.[24]

Zur Aufdeckung dieses Kerns paradigmatischer Gewissheit entwickelt Apel, anknüpfend an Theodor Litt und dessen „Selbstaufstufung des Geistes und der Sprache", eine reflexive Methode, die von der transzendentalpragmatischen Differenz ausgeht, die zwischen jeder denkbaren Stufe der formalen Metasprachenhierarchie der Metalogik einerseits und der Selbstreflexion philosophischer Sätze auf sich selbst andererseits gemacht werden kann. Es sind Sätze, die „ihren eigenen Geltungsanspruch prinzipiell mitreflektieren" (ebd., S. 140) respektive ihren „implizit selbstrückbezüglichen Universalitätsanspruch" (ebd., S. 57). Ausschließlich mit dieser Art Reflexion, so Apel weiter, lassen sich jene gesuchten paradigmatischen Gewissheiten aufdecken.[25]

Seine transzendentalpragmatische Idee ist die, dass jener Kern paradigmatischer Gewissheit in denjenigen *performativen Vernunfthandlungen* liegt, die für schlechthin *jede* Erkenntnis notwendig in Anspruch genommen werden müssen, mithin auch für die Erkenntnis über die Vernunfthandlungen selbst, und dass ergo der Kern paradigmatischer Gewissheit *ausschließlich* in totaler Reflexion des „philosophischen Diskurses auf sich selbst und seine Präsuppositionen" (ebd., S. 598) aufgedeckt werden kann.

Mit dieser Reflexion besteht nun aber ein Problem, das Wolfgang Kuhlmann anhand von Theodor Litts Reflexionsstufen expliziter als Apel selbst herausgearbeitet hat: Solange die reflexive Methode in nur immer neuer reflexiver „Umwendung" (Litt) des

---

24 Zum einen bedient Apel sich hierfür der Wittgenstein'schen Sprachspielpragmatik, die allerdings nur vor „sinnlosen" Problemen metaphysischer Spekulationen schützen kann, aber keine Methode an die Hand gibt, den *Sinn* von unklaren Grundbegriffen auf innovative Weise neu zu definieren. Deshalb hält Apel es ergänzend zu Wittgensteins Sinnkritik für notwendig, die Neubestimmung philosophischer Grundbegriffe als Aufdeckung des transzendentalpragmatischen Kerns „unbezweifelbarer paradigmatischer Gewissheit" qua sich selbsteinholender Reflexion auf unhintergehbare Voraussetzungen der eigenen Argumentation und der Argumentation überhaupt zu verstehen. Beide Aspekte zusammen genommen unterstehen nach Apel dem, wie er ihn nennt, allen anderen Geltungsansprüchen vorgängigen „Sinngültigkeitsanspruch", den einzulösen für den philosophischen Geltungsanspruch schlechthin verpflichtend ist.

25 Siehe hierzu z. B. Apel 1998a, S. 58, 140, 161, 204.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Geistes des betrachtenden Akteurs auf sich selbst besteht, ist nur eine „schwache Variante" (Kuhlmann 2010) reflexiver Erkenntnis im Sinne von „Selbsttransformation" (ebd.) gelungen. Nicht erreicht ist hingegen die „starke Variante", mit der diese Reflexion zu einem *definitiven Abschluss* gelangen kann und damit „die Identität des Wissenden und des Gewussten erreicht [ist]" (Litt 1961, zitiert nach Kuhlmann 2010, S. 3), wie es sich Litt zwar zum Ziel setzt, mit seiner Methode der reflexiven Umwendung allein aber nicht erreichen kann.[26] Das Reflexionsziel wird allein durch eine „strikt" (Kuhlmann 2010) reflexive Umwendung, mit der „alles bisher nur a tergo Wirksame" (ebd.) zur Betrachtung vor sich gebracht wird, nicht erreicht.

Der Anforderung an den reflexiven Vorgang in dem geforderten *starken* Sinn trägt Apel nun freilich dadurch Rechnung, dass er von der Bedingung der *Nicht-* oder der *Un-Hintergehbarkeit* des Explanandums der Reflexion spricht, mit der erwiesen ist, dass die Reflexion zu ihrem definitiven Abschluss gelangt ist, die also jene Gewissheit von Erkenntnis aufbietet, um die es nicht nur Litt, sondern auch Apel geht. Denn die Voraussetzungen, die definitiv *unhintergehbar* sind für die Erkenntnis über die eigenen Vernunftvoraussetzungen zur Erkenntnis ebendieser Vernunftvoraussetzungen, gehören zu jenem Kern paradigmatischer Gewissheit

26 Zwar wird die Reflexion qua Umwendung der Bedingung der „Selbsterhellung" (Litt) in dem Sinne gerecht, dass sie sich als „Übergreifen des Geistes über sich selbst" (Litt 1961, zitiert nach Kuhlmann 2010, S. 2) von der Erkenntnis in der *intentio recta* als „Übergreifen des Geistes über die Welt" (ebd.) unterscheidet, nämlich insofern der Akteur nun „alles bisher nur a tergo Wirksame" (Kuhlmann 2010, S. 4) vor sich bringt. Jedoch kann auf diese Weise nicht – und zwar auch dann nicht, wenn dieser Schritt der Umwendung mehrmals praktiziert wird, wie Litt fordert – gewährleistet werden, dass die Reflexion im Sinne einer starken Variante von Reflexion auch zu einem *definitiven Abschluss* gelangt, dass also die „aufsteigende Bewegung" (Litt) der Reflexionsstufen „zur Ruhe" (ebd.) kommt, indem „jeder Unterschied zwischen der Sprache, von der, und der Sprache, die gesprochen wird, in Wegfall gekommen [ist]" (Litt 1961, zitiert nach Kuhlmann 2010, S. 3). Das würde erfordern, dass „die Sprache in ihrer Selbsterhellung an dem Punkte angelangt ist, an dem ihr eben das Faktum ihrer Selbsterhellung als solches zum Gegenstand der Verlautbarung wird", so, dass „sie nichts weiteres mehr vor sich liegen hat, das zu einer abermaligen Höherstufung Möglichkeit und Anreiz geben könnte" (ebd.), wie Litt es sich eigentlich zum Ziel gesetzt hat.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der „Identität des Wissenden und des Gewussten", für das eine weitere reflexive Umwendung weder möglich noch nötig ist.

Bekanntermaßen hat Apel zur Aufdeckung jener unhintergehbaren Evidenz das retorsive Verfahren des Tests des „performativ-propositionalen Selbstwiderspruches", kurz: PS oder PPS, entwickelt, mit dem im Anschluss an die strikt reflexive Methode des Umwendens die Gewissheit der Unhintergehbarkeit der Präsuppositionen der Argumentation gewährleistet werden soll.

Die Idee dieses retorsiven *Negativ*-Tests besteht darin, dass sich *in dem Moment des Tests zeigt*, dass der zu testende Präsuppositionskandidat im Testvorgang selbst *performativ schon in Anspruch* genommen werden *muss*. Um den Test durchzuführen, bilde ich ein Argument respektive eine Behauptung, in der ich den zu testenden Präsuppositionskandidaten propositional *negiere*. Ein Beispiel wäre: „Hiermit behaupte ich, dass es keine erkennbare Wahrheit gibt." Mit dem *Vollzug* dieser Behauptung *zeigt* sich indes, dass der negierte Kandidat, hier der Wahrheitsanspruch auf eine erkennbare Wahrheit, notwendigerweise performativ schon in Anspruch genommen werden muss, damit die Behauptung als solche überhaupt zu verstehen ist. Mit der performativen Inanspruchnahme des negierten Kandidaten widerspricht die propositionale Behauptung – hier also, dass es keine erkennbare Wahrheit gebe – somit ihren eigenen performativen Voraussetzungen derart, dass sie den *Anspruch, eine sinnvolle Behauptung zu sein*, aufgeben muss.[27] Indem der PS zeigt, welcher Präsupposition ich proposi-

27 Die Durchführung des PS-Tests ist dabei keineswegs darauf angewiesen, dass ein Skeptiker sich in einem *mäeutischen* Gespräch auf die Argumentation eines ‚Letztbegründers' einlässt, wie dies die seitenlange Diskussion bei Niquet 1999, S. 45ff., unter Hinweis auf Kuhlmanns Vorschläge zu einem solchen vermeintlich nötigen mäeutischen Verfahren, suggeriert. Da es sich ja um die Methode der *Selbsteinholung* handelt, *kann* nicht nur ein jeder philosophierende Sprecher diesen Test – wenngleich im internalisierten, sprachlich intersubjektiven Diskurs – in foro interno durchführen, sondern er *muss* dies sogar auf diese Weise *in foro interno* tun, weil er ja auf die Voraussetzungen seiner *eigenen* Argumentation hier und jetzt *selbsteinholend* reflektieren will, die sich allerdings mit der selbsteinholenden Perspektive *jedes* Untersuchenden *jetzt und immer schon* decken muss respektive deckt. In einem Zwiegespräch oder Diskurs mit mehreren anderen wird diese selbsteinholend reflexive Methode lediglich gemeinsam durchgeführt.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tional *nicht widersprechen* kann, deckt er diese Präsupposition insofern *ex negativo* auf.

Nota bene: Ausschlaggebend für die Funktionstauglichkeit des PS-Tests ist indes die Bedingung, dass das propositional Negierte performativ tatsächlich *notwendigerweise* in Anspruch genommen werden muss. Nur dann, wenn diese Notwendigkeit absolut feststeht, kann von der *Unhintergehbarkeit* der betreffenden Präsupposition gesprochen werden, welche die sie negierende propositionale Aussage als *unbezweifelbar* performativ-propositional selbstwidersprüchlich erweist, mithin die Präsupposition selber als *gewiss*!

Die Überprüfbarkeit *dieser* Bedingung der performativ absolut notwendigen Inanspruchnahme des Präsuppositionskandidaten unterstellt Apel dem PS-Test freilich zu selbstverständlich als schon inhärent. Aus diesem Grund hat er keinen eigenen methodischen Schritt für eine solche Überprüfung explizit gemacht, was dazu führt, dass diese Bedingung samt ihrer möglichen Überprüfbarkeit und damit der ganze Clou des PS-Tests oft übersehen wird.[28]

---

28 Marcel Niquet hat aus diesem Grund den falschen Schluss gezogen, dass es notwendig sei, für das Funktionieren des PS-Tests ein durch „Selbsttransformation" (Kuhlmann) gewonnenes Präsuppositionswissen *schon vorauszusetzen*: „Performative Widersprüche allein geben keine apriorische Garantie, keine untrügliche ‚Richtschnur' an die Hand, um präsuppositionale Strukturen des argumentativen Diskurses zu entdecken. Solche Widersprüche sind nur dann ‚sure signs' (Ch. S. Peirce) derartiger Bedingungen, wenn das Wissen, das diese repräsentiert und auf das sie verweisen, schon für sich objektual korrektes, eben selbsttransformiertes Präsuppositionswissen ist" (Niquet 1999, S. 51). Auf diese Weise falsch verstanden wäre der PS-Test freilich *zirkulär* und mithin nutzlos.

Zu diesem Ergebnis der vermeintlichen Zirkularität kommt auch Thomas Grundmann, dessen Überlegungen Apel folgendermaßen wiedergibt und [hier in Parenthese] kommentiert: „Wenn nun gilt, daß der Selbstwiderspruch, auf dem das elenktische Argument beruht, ein performativer Widerspruch ist, der beim Bestreiten einer transzendentalen Präsupposition eintritt, dann ergibt sich daraus die Konsequenz, daß es für das Eintreten dieses Widerspruchs keine logisch-semantischen Kriterien mehr geben kann [richtig: die Kriterien müssen selbst solche der *reflexiven Evidenz* in der transzendentalpragmatischen Dimension des Sprachspiels der Argumentation sein], sondern wir ihn nur unter der Voraussetzung *erkennen* können, daß wir die transzendentalpragmatischen Präsuppositionen bereits kennen. [Oh weh! Nun ist es passiert: Der *clash* des *performativen Selbstwiderspruchs* soll nicht mit reflexiver Evidenz, sondern nur unter der Voraussetzung *erkannt* werden können, daß man die transzendentalen Präsuppositionen schon kennt. Man ahnt schon, welcher Schluß jetzt bevorsteht]" (Apel

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der methodische Schritt nun, mit dem diese Bedingung der *absoluten performativen Notwendigkeit* respektive der *Unhintergehbarkeit* nochmals überprüft werden kann, besteht in folgendem, schlichten zweiten Negativtest: Es muss versucht werden, jene im PS-Test performativ prima facie notwendig in Anspruch genommene Voraussetzung *hier und jetzt performativ fallen zu lassen*:[29] Nur dann nämlich, wenn es *empirisch nicht möglich* ist, weil es *nicht sinnvoll denkbar* ist, diese Voraussetzung performativ zu hintergehen respektive fallen zu lassen, und wenn es, vice versa, *nicht sinnvoll denkbar* ist, weil es *empirisch* weder *hier und jetzt noch sonst irgendwann möglich* ist, sie fallen zu lassen, genau dann und nur dann handelt es sich bei der betreffenden performativen Voraussetzung um eine echte, d. h. unhintergehbare Präsupposition von Behauptungen respektive von Argumentation überhaupt.

Mit anderen Worten: Der entscheidende „Brückenschlag" von – qua strikter Reflexion auf performatives Handlungswissen- wie gewonnenem – prima facie infalliblem Präsuppositions-Wissen-dass zu tatsächlich infalliblem Präsuppositions-Wissen-dass ist ohne diesen zweiten, negativen Ausschlusstest nicht möglich. Er muss vielmehr die anhand des (ex negativo arbeitenden) PS-Tests aufgedeckte propositionale Explikation einer Präsupposition nochmals ex negativo als performativ *unhintergehbare* Vernunfthandlung bestätigen. Apel drückt freilich diese sich ausschließlich in *doppelt negativer* Weise zeigende transzendentalpragmatische Evidenz damit aus, dass er von infallibel gültigen Sätzen über Präsup-

---

1998a, S. 175). Mit dem bevorstehenden Schluss meint Apel den Zirkularitätsvorwurf, der bei Grundmann dann auch auf dem Fuße folgt.

29 Apel hat meinem Vorschlag, den Test des „performativen Fallen-Lassens" als zweiten – notwendigen – methodischen Schritt innerhalb des PS-Tests einzuführen, in einem Gespräch mit mir 2012 explizit zugestimmt: „Ja genau, das ist es". Er selbst hat in diesem Sinne immer wieder die Eminenz der Un- respektive „Nichthintergehbarkeit" betont, jedoch ohne zu erklären, wie diese absolut sicherzustellen sei. Einmal führt er allerdings Alfred Berlich im Sinne dieses zentralen Moments der Sicherstellung ex negativo innerhalb des PS-Tests an: „Berlich zieht aus dieser Argumentation nicht etwa den Schluß, daß das transzendentalpragmatische Argument *zirkulär* sein muß, sondern er folgert – wenn ich recht verstehe – lediglich, daß man ‚nun erst zur entscheidenden Aufgabe der Letztbegründung' gelangt: ‚zu zeigen, daß das in Frage Stehende *unhintergehbare* Präsupposition ist' Und er erkennt richtig, dass an dieser systematischen Stelle die transzendentale Reflexion in ihr Recht tritt" (Apel 1998a, S. 174).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

positionen der Argumentation sagt, dass es sich dabei immer um einen Satz der Art handelt, den „man *nicht* verstehen kann, *ohne* zu wissen, dass er wahr ist“.[30]

Die Wirksamkeit des zweiten Negativtests lässt sich anhand von zwei Beispielen demonstrieren. In dem einen Fall versuche man den im PS-Test gewonnenen Präsuppositionskandidaten des Wahrheitsanspruch der oben vorgestellten Behauptung „Hiermit behaupte ich, dass es keine erkennbare Wahrheit gibt“ fallen zu lassen. Hierbei stellt sich mit *gleichzeitiger* Evidenz heraus, dass es empirisch weder hier und jetzt noch sonst irgendwann möglich ist, diese oder eine andere Behauptung ohne Wahrheitsanspruch zu machen, weil eine Behauptung ohne Wahrheitsanspruch in sinnvoller Weise nicht denkbar ist und vice versa. In einem zweiten Fall, mit dem Marcel Niquet auf die Unbrauchbarkeit des PS-Tests für präsuppositionale Erkenntnis hinweisen zu können meint, wird in deutscher Sprache gesagt: „Ich spreche jetzt nicht Deutsch.“[31] Hier stellt sich mit dem besagten zweiten Negativtest mit derselben Evidenz heraus, dass ich die performative Voraussetzung des Deutsch-Sprechens fallen lassen kann, weshalb es sich mit ihr um keine unhintergehbare Präsupposition handelt, sondern um eine kontingente Voraussetzung dieser singulären Behauptung. (Indem man die Behauptung z. B. auf Französisch wiederholt, ist der PS aufgelöst.) Der Test mag in diesem lapidaren Fall des Deutsch-Sprechens überflüssig anmuten, in komplexeren Fällen aber, wie etwa der von Chomsky aufgestellten „Innateness-These“, lässt sich erst mit dem zweiten Negativtest eine transzendentale Differenz aufdecken, die zwischen *unhintergehbarer, kommunikativer Kompetenz überhaupt*, die „als Bedingung der Möglichkeit der linguistischen Transzendierung der ‚anthropologischen‘ Sprachkompetenz postuliert werden muß“ (Apel 1998a, S. 366), und der hintergeh-

30 Siehe z. B. Apel 1998a, S. 185.

31 Mit diesem Beispiel, das zeigt, dass „performative Widersprüche auch in präsuppositional uninformativen Redekontexten auftauchen“ (Niquet 1999, S. 43), will Niquet belegen, dass „performative Widersprüche für sich weder auf ein objektual korrektes Präsuppositionswissen noch gar auf Geltungswissen von echten Präsuppositionen [verweisen]“ (Niquet 1999, S. 51).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

baren *Sprachkompetenz* im Sinne der von Chomskys empirisch erklärbaren angeborenen Sprachfähigkeiten von Kindern besteht.[32]

Weil also die Gewissheit über die Wahrheit von Präsuppositionswissen immer nur mit dem doppelten negativen Ausschlusstest des PS-Tests gewährleistet werden kann, bleiben rein positiv formulierte, propositional ausdifferenzierte Explikationen dieses Wissen-dass in all ihren (noch) nicht doppelt-negativ-rückversicherten Teilaspekten bis zu einem gewissen Grad hypothetisch.

Indes: Die mit dem doppelt negativen Ausschlusstest aufgedeckten Explikationen können ggf. freilich ihrerseits (noch) *nicht hinreichend* sein. So im Falle von Descartes' „cogito, ergo sum", das erst im Sinne einer sprach- respektive transzendentalpragmatischen Interpretation die angestrebte Gewissheit ohne metaphysische Anleihen möglich macht (siehe hierzu genauer Fußnote 21). Descartes' reflexives Ergebnis ist deshalb nicht *falsch*, es ist nur nicht hinreichend. Dieses Beispiel demonstriert die oben schon erwähnte, von Apel so genannte „Selbstkorrektur" des Präsuppositionswissens, mit dem wir *immer wieder unser infallibles Wissen a priori um die Argumentations-Präsuppositionen gegen die Resultate ihrer propositionalen Explikation aufbieten* (siehe Fußnote 14).

Am Beispiel der hier vorliegenden Reformulierung von Wahrhaftigkeit stellt sich das *sinnkritische Reflexions-Verfahren der Selbsteinholung* nun so dar: Die von Apel und Habermas aufgedeckte Wahrhaftigkeit als Präsupposition der Argumentation lässt sich mit dem doppelten Negativtest bestätigen: Mit der Aussage: „Hiermit behaupte ich, dass ich mir nicht gewiss sein kann darüber, ob ich (jetzt) auch sage, was ich meine" gerate ich *unhintergehbar* in einen PS. Denn die performative *Gewissheit* darüber, dass ich wahr-

32 So kann Apel im Sinne der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit des „Fallen-Lassens" sagen: Wenn Chomsky recht damit hat, „daß es aufgrund der durch seine Theorie ermöglichten Einsicht in die Sprach-Universalien möglich sein muß, *anders strukturierte* ‚Sprachen' zu konstruieren" (Apel 1998a, S. 366), „dann möchte ich daraus den Schluß ziehen, daß die ‚kommunikative Kompetenz' […] nicht mit der ‚Sprachkompetenz' im Sinne der von Chomskys empirisch erklärbaren …[…] *angeborenen Sprachfähigkeiten* von Kindern zusammenfällt, sondern eher mit derjenigen Kompetenz, die als Bedingung der Möglichkeit der linguistischen Transzendierung der ‚anthropologischen' Sprachkompetenz postuliert werden muß" (ebd.). Siehe hierzu genauer in Kap. I.2.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

haftig sage, was ich selber auch wirklich meine, kann ich *prinzipiell nicht fallen lassen*, wenn ich beanspruche, überhaupt etwas sinnvoll zu sagen. Genau deshalb aber erweist sich die weitere Explikation von Apel und Habermas, dass es sich bei Wahrhaftigkeit außerdem um einen „Geltungs-*Anspruch*" des „*dritten, subjektiven Weltbezugs*" handelt, bei doppelt-negativer PS-Rückversicherung als falsch. Denn die *Gewissheit*, die ich über meine eigene Wahrhaftigkeit prinzipiell muss haben können, schließt ihre Explikation als bloßer Geltungs-*Anspruch* auf Wahrhaftigkeit aus.

Im Zuge der Gewissheit über meine eigene performative Sprecher-Wahrhaftigkeit wird dagegen die Präsupposition der *kompetenten Sprecher-Innenwelt* aufgedeckt, die diese Gewissheit haben können muss, in Abhebung zur *subjektiven Erlebnis-Innenwelt*, über deren Wahrheitsgehalt ein kompetenter Sprecher in seinen expressiv-propositionalen Aussagen nicht gewiss sein kann. Damit ist die Explikation von Wahrhaftigkeit als vermeintlich spezifischem Geltungsanspruch des dritten Weltbezugs auf die eigene, subjektive Erlebnis-Innenwelt widerlegt. (Wir kommen darauf noch im Einzelnen zurück.) Erst mit dieser Korrektur, die Wahrhaftigkeit als für die kompetente Sprecher-Innenwelt gewiss einholbare – und zwar als *einzige* gewiss einholbare – Präsupposition rationalen Sprech-/Handelns erkennt, wird es möglich – freilich wiederum unter Zuhilfenahme des Prinzips des sinnkritischen doppelten Negativtests –, Wahrhaftigkeit im Sinne einer „Selbstkorrektur" ein Stück weit hinreichender zu explizieren, als es in der Diskursethik bisher geschehen ist.

Mit der Apel'schen sinnkritisch-transzendentalpragmatischen Reflexion kommen also genau genommen drei verschiedene methodische Qualitäten zur Anwendung: erstens die *strikte Reflexion* auf die eigenen Vernunfthandlungen, zweitens der *performativ-propositionale Selbstwiderspruchstest* dahingehend, ob der selbsttransformierten Erkenntnis von den eigenen Vernunfthandlungen propositional *sinnvoll widersprochen* werden kann oder nicht, wobei zur abschließenden Rückversicherung drittens der *Negativtest* angewendet werden muss, der qua Ausschlusskriterium des Nichtfallen-lassen-Könnens sicherstellen muss, ob die zu prüfende, performativ in Anspruch genommene Präsupposition im PS-Testverfahrens (die zu dem prima facie performativ-propositionalen Selbstwiderspruch geführt hat) *tatsächlich unhintergehbar* ist. Was

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die drei Schritte dieser Methode also letztlich gewährleisten müssen, ist, den *sinnkritisch notwendigen Zirkel* der Reflexion auf ihre eigenen unhintergehbaren Bedingungen aufzudecken.[33]

Um nun diese drei Qualitäten oder Teilschritte der transzendentalpragmatischen Reflexion, um die es Apel geht, in annähernd *einem* methodischen Begriff abzubilden, knüpfe ich mit dem Terminus „Selbsteinholung", die Bedeutung leicht erweiternd, an Apels Begriff des „Selbsteinholungsprinzips der rekonstruktiven Wissenschaften"[34] an. Das von ihm auf die spezifische Fragestellung der rekonstruktiven Wissenschaften aufgedeckte Verfahren der reflexiven *Selbsteinholung* der Bedingungen der eigenen rekonstruierenden Argumentation gilt ja, wie wir soeben gesehen haben, in *allen* Fällen von Erkenntnis, in denen es gilt, reflexiv-argumentativ die Präsuppositionen des eigenen Argumentierens jetzt und der Argumentation immer schon derart aufzudecken, dass die Reflexion zu einem definitiven Abschluss gelangt, in dem die unhintergehbare Identität des Wissenden und des Gewussten erreicht ist. Apel benutzt den Begriff der Selbsteinholung an manchen Stellen in ähnlicher Weise. So spricht er z. B. davon, dass der eigene Gültigkeitsanspruch „transzendental reflexiv eingeholt" sein müsse (Apel 2002, S. 65).

Mit der terminologischen Ergänzung „auf *unhintergehbare* Voraussetzungen der Argumentation" möchte ich die methodische

33 Apel schreibt über die Methode der transzendentalpragmatischen Reflexion: „[…] darin [liegt] kein schlechter, *formallogischer*, sondern ein unvermeidlicher *hermeneutischer Zirkel* […]" (Apel 2002, S. 18).

34 „Dieses [Selbsteinholungsprinzip] besagt, daß eine Rekonstruktion der Kulturevolution in der Lage sein muß, ihre eigenen *Vernunftvoraussetzungen als Wissenschaft* zugleich als in der Kulturevolution angelegtes Telos der Entwicklung zu unterstellen und durch die Rekonstruktion selbst gewissenmaßen als Faktum einzuholen. Dieses methodische Prinzip impliziert nicht etwa eine teleologische Metaphysik, die zu wissen vorgibt, was das *Ziel der Seinsgeschichte* ist. Es geht hier nur darum, bei der Rekonstruktion der Kulturevolution auch die Vernunftvoraussetzungen dieser Rekonstruktion selbst als *Ergebnis* der Geschichte zu berücksichtigen, um durch die Rekonstruktion nicht in einen Widerspruch zu diesem Faktum zu geraten" (Apel 2002, S. 17–18; vgl. auch Apel 1992a, S. 49–50, 151, 213; oder, wie dort in der Fußnote angegeben: *Die Situation des Menschen als ethisches Problem*, in: G. Frey (Hrsg.): *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. Beiträge des XII. Deutschen Kongresses für Philosophie*, Innsbruck 1983, S. 31–49, sowie Apel 2017).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bedingung der Möglichkeit von echter „Selbsteinholung" in Abhebung zur Selbsteinholung kontingenter, hintergehbarer Voraussetzungen betonen. Mein begrifflicher Vorschlag für die von Apel eingeführte Erkenntnismethode lautet also: „sich selbsteinholende, transzendentalpragmatische Reflexion auf unhintergehbare Voraussetzungen der Argumentation". Im Folgenden werde ich diesen sperrigen Begriff allerdings mit dem Begriff der „reflexiven Selbsteinholung" abkürzen.

In der vorliegenden Untersuchung hängen nun diese beiden hier soeben näher erläuterten zentralen Begriffe, der des „Sprech-/Handelns" zum einen und jener der „reflexiven Selbsteinholung" zum anderen, in folgender Weise zusammen: Es wird analysiert, auf welche Weise mit *anderen* rationalen Sprech-/Handlungen als den argumentativen Sprechhandlungen die unhintergehbaren Voraussetzungen der Argumentation in actu hintergangen werden können. Damit wird die Reflexion umgelenkt auf die Betrachtung von unhintergehbaren Voraussetzungen von *rationalen Sprech-/Handlungen überhaupt*, und es stellt sich heraus, dass *alle rationalen Sprech-/Handlungen*, die die unhintergehbaren Voraussetzungen von Argumentation in actu hintergehen, dies nur in Abhängigkeit von diesen Argumentationsvoraussetzungen tun können, die sie dabei in *unwahrhaftiger Weise parasitär* missbrauchen. Vice versa erweist sich damit, dass Wahrhaftigkeit bedeutet, dass ein Sprech-/Handelnder die für die Rationalität seiner Sprech-/Handlungen prinzipiell unhintergehbaren Voraussetzungen von Argumentation in seiner Sprech-/Handlung selber in actu – allerdings gestaffelt auf drei transzendentalpragmatischen Ebenen – noch einmal einholt.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel I
Kritik am „Wahrhaftigkeitsanspruch“ als „Geltungsanspruch der Rede“

I.1 Die „Geltungsansprüche der Rede“. Eine kursorische Rekapitulierung

Die „Geltungsansprüche der Rede“ stellen für Habermas’ Gesellschaftstheorie der Moderne, die „Theorie des kommunikativen Handelns“[35], eine zentrale Grundlage dar: Für das *kommunikative Handeln* ist es bezeichnend, dass Sprecher mit ihren Sprechhandlungen – über ein *Verständnis* in seiner Minimalbedeutung hinaus – ein *Einverständnis über erhobene Geltungsansprüche* erzielen wollen, dessen Möglichkeit sie im Sprechhandeln immer schon kontrafaktisch unterstellen müssen. Denn:

> „Um zu verstehen, was ein Sprecher mit [einer Sprechhandlung] sagen will, muß der Hörer die Bedingungen kennen, unter denen [sie] akzeptiert werden kann. Insofern weist bereits das Verständnis eines elementaren Ausdrucks über die Minimalbedeutung des Ausdrucks ‚Verständigung‘ hinaus“ (Habermas 1981, Bd. 1, S. 412).

Eine allgemeine Vorstellung von dem Begriff des *Geltungsanspruches* führt Habermas so ein:

> „Was ein Geltungsanspruch ist, kann man sich am Modell des Rechtsanspruches klarmachen. Ein Anspruch kann erhoben, d. h. geltend

35 Siehe die erste Gesamtdarlegung dieser Theorie: *Theorie des kommunikativen Handeln* (Bd. 1 und 2), Frankfurt a. M. 1981. Weitere Ausarbeitung in: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983; *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1984; *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M. 1992; *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1999; *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart 2001.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> gemacht, er kann bestritten und verteidigt, zurückgewiesen oder anerkannt werden. Ansprüche, die anerkannt sind, gelten“ (Habermas 1984, S. 129).

Die *Geltungsansprüche der Rede* müssen allerdings nicht wie ein Rechtsanspruch unbedingt explizit erhoben werden. Für das alltägliche kommunikative Handeln ist es vielmehr charakteristisch, dass, solange die Geltungsansprüche nicht strittig werden, sie nur implizit gegenüber den Adressaten erhoben werden.

> „Ein Geltungsanspruch kann von einem Sprecher gegenüber (mindestens) einem Hörer erhoben werden. Normalerweise geschieht das implizit“ (Habermas 1981, Bd. 1, S. 65).

Was Geltungsansprüche ausmacht, ist, dass ihre *Anerkennung* von ihrer *Kritisierbarkeit* respektive der *Beurteilung* durch die Adressaten einerseits und der *Verteidigung* durch den Sprecher andererseits abhängt. Und daher gilt, wie Habermas betont:

> „*Geltungsansprüche sind intern mit Gründen verbunden*“ (ebd., S. 405).

Und hierbei gilt:

> „Ein Sprecher kann einen Hörer zur Annahme seines Sprechaktangebotes […] *rational motivieren*, weil er […] die *Gewähr* dafür übernehmen kann, erforderlichenfalls überzeugende Gründe anzugeben, die einer Kritik des Hörers am Geltungsanspruch standhalten“ (ebd., S. 406).

Etwas genauer betrachtet kann man *Geltung* von *Gültigkeit* unterscheiden. Habermas gibt das Verhältnis von beidem damit an, dass ein Sprecher mit seinen Sprechhandlungen *Geltungsansprüche* auf die *Gültigkeit* seiner Rede erhebt:

> „Ein Geltungsanspruch ist äquivalent zu der Behauptung, dass die Bedingungen für die Gültigkeit einer Äußerung erfüllt sind“ (ebd., S. 65).

An den allgemeinen und den allgemein philosophischen Sprachgebrauch anknüpfend[36] kann man den Unterschied und das Verhält-

36 „Geltung besitzt die Bedeutung von Ansehen, Anerkennung und Wirkung“ (*Das deutsche Wörterbuch*, München: Knaur, Lexigrafisches Institut, 1985,

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nis zwischen *Geltung* und *Gültigkeit* so verstehen, dass die *Gültigkeit* die internen Zusammenhänge einer Aussage betrifft, z. B. ihre semantische oder logische Struktur, ihren Wahrheits- oder auch ihren moralischen Richtigkeits-*Gehalt*. *Geltung* dagegen richtet sich offenbar nach der *Anerkennung* eines Publikums und ist von der *Gültigkeit* der Rede abhängig, wie es auch die beiden Zitate oben besagen.

Verständigung im von Habermas gemeinten starken Sinne der gegenseitigen Erhebung und Anerkennung oder Ablehnung kritisierbarer Geltungsansprüche stellt insofern die Alternative dar zu (verdeckter oder offener) Gewalt oder Überredungskunst, bei denen Sprechhandelnde mit je verschiedenen Wahrnehmungen oder / und gegenläufigen Interessen ihre Ansichten, Meinungen oder ihren Willen gegenüber dem Anderen durchsetzen, Verständigung dabei aber nur im minimalen Sinne ihrer Bedeutung einsetzen. Mit der Erhebung von Geltungsansprüchen dagegen stellen sie ihre Meinungen, Absichten und Interessen implizit oder explizit *zur Diskussion* frei. In dem Moment also, in dem es im kommunikativen Handeln zu keiner spontanen Zustimmung durch die Adressaten kommt, können die Geltungsansprüche deshalb nur in einem *argumentativen Diskurs* eingelöst werden. Einen *Geltungsanspruch* zu *erheben* heißt daher letzten Endes: Ein Sprecher erhebt Anspruch auf Geltung für die *argumentativ einlösbare* Gültigkeit seiner Äußerungen. Und das heißt: Kommunikatives Handeln unter der Erhebung von Geltungsansprüchen verweist immer schon auf die Möglichkeit und Notwendigkeit von *Argumentation*.

„Die der kommunikativen Alltagspraxis innewohnende Rationalität verweist also auf die Argumentationspraxis als die Berufungsinstanz,

S. 416). „Gültigkeit" wird zum einen im Sinne von Wahrheit (Hügli / Lübcke, *Philosophie-Lexikon*, 3. Aufl. (2000), Eintrag „gültig") oder nachgewiesener Wahrheit (Regenbogen / Meyer, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe* (2005), Eintrag „Gültigkeit") verwendet. Man spricht davon, ein Begriff sei gültig, wenn er auf einen Gegenstand zutrifft (Hügli / Lübcke, *Philosophie-Lexikon*, 3. Aufl. (2000), Eintrag „gültig"). Daneben spricht man von der Gültigkeit einer Aussage (eines Urteils / eines Satzes) oder einer Theorie, wenn sie wahr sind (ebd.). Ein Schlussverfahren ist in der formalen Logik gültig, wenn bei Wahrheit der Prämissen die Konklusion wahr ist (*Metzler-Philosophie-Lexikon*, 2. Aufl. (1999), Eintrag „Gültig").

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> die es ermöglicht, kommunikatives Handeln mit anderen Mitteln fortzusetzen, wenn ein Dissens durch Alltagsroutinen nicht mehr aufgefangen werden kann und gleichwohl nicht durch den unvermittelten oder den strategischen Einsatz von Gewalt entschieden werden soll“ (Habermas 1981, Bd. 1, S. 37–38).

Das entscheidend Neuartige an Habermas’ Konzept von Geltungsansprüchen der Rede ist nun, dass die

> „Gültigkeitsbedingungen nicht mehr nur auf der semantischen Ebene für Sätze, sondern auf der pragmatischen Ebene für Äußerungen [identifiziert werden können]“ (ebd., S. 375).[37]

In diesem Sinne gibt es bei Habermas unter anderen[38] vor allem drei Geltungsansprüche, die ein Sprecher erhebt: den *Wahrheitsanspruch* auf die Gültigkeit des *Gegenstandes* einer Aussage im *propositionalen* Teil des Sprechaktes, den moralischen *Richtigkeitsanspruch* auf die Gültigkeit eines Sprechaktes als *Sprechhandlung*, die mit dem *performativen* Teil des Sprechaktes vollzogen wird,[39] und den *Wahrhaftigkeitsanspruch*:

> „Indem der Sprecher einen Satz äußert, erhebt er einen Anspruch, der, wenn er ihn explizit machen würde, die Form annehmen könnte: ‚es ist wahr, daß ‚p‘‘ oder ‚es ist richtig, daß ‚h‘‘, oder auch ‚ich meine, was ich sage, wenn ich hier und jetzt ‚s‘ äußere‘, wobei ‚p‘ für eine Aussage, ‚h‘ für die Beschreibung [der Sprechhandlung selbst] und ‚s‘ für einen Erlebnissatz stehen mögen“ (ebd., S. 65).

37 „Zu diesem Zweck muß der von Austin eingeleitete und von Apel historisch einleuchtend dargestellte Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie derart radikalisiert werden, daß der Bruch mit der ‚Logos-Auszeichnung der Sprache‘, d. h. mit der Privilegierung ihrer Darstellungsfunktion, auch für die Wahl der ontologischen Voraussetzungen der Sprachtheorie Folgen hat“ (Habermas 1981, Bd. 1, S. 375).

38 Vgl. hierzu die Übersichtstabelle der verschiedenen Geltungsansprüche, die in Habermas’ verschiedenen Arbeiten vorkommen, in Gottschalk-Mazouz 2000, S. 24.

39 Für die Zuordnung von Wahrheitsanspruch zum propositionalen Teil und von moralischem Richtigkeitsanspruch zum performativen Teil der Doppeltstruktur (Habermas) eines Sprechaktes siehe auch Habermas 1984, S. 421f.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese drei *gleichursprünglichen* Geltungsansprüche werden nach Habermas mit *jedem* Sprechakt im kommunikativen Handlungsmodus *gleichzeitig* erhoben.

> „In Zusammenhängen kommunikativen Handelns können Sprechhandlungen stets unter *jedem* der drei Aspekte zurückgewiesen werden: unter dem Aspekt der Richtigkeit […], unter dem Aspekt der Wahrhaftigkeit […]; schließlich unter dem Aspekt der Wahrheit" (ebd., S. 412).

Bisweilen spricht Habermas auch von vier Geltungsansprüchen, die mit jedem kommunikativen Sprechakt erhoben werden müssten. Zu den bisher genannten kommt noch der *Verständlichkeitsanspruch* hinzu:

> „Ich werde die These entwickeln, daß jeder kommunikativ Handelnde im Vollzug einer beliebigen Sprechhandlung universale Geltungsansprüche erheben und ihre Einlösbarkeit unterstellen muß. Sofern er überhaupt an einem Verständigungsprozeß teilnehmen will, kann er nicht umhin, die folgenden, und zwar genau diese universalen Ansprüche zu erheben: – sich verständlich *auszudrücken* – *etwas* zu verstehen zu geben – *sich* dabei verständlich zu machen – und sich *miteinander* zu verständigen. […] Ziel der Verständigung ist die Herbeiführung eines *Einverständnisses* […]. Einverständnis ruht auf der Basis der Anerkennung der vier korrespondierenden Geltungsansprüche: Verständlichkeit, Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit" (Habermas 1984, S. 353–356).

Ein andermal hebt Habermas dagegen als *universale* Geltungsansprüche nur folgende drei jener vier Geltungsansprüche hervor:

> „Allein die Wahrheit von Propositionen, die Richtigkeit von moralischen Handlungsnormen und die Verständlichkeit bzw. Wohlgeformtheit von symbolischen Ausdrücken sind ihrem Sinne nach universale Geltungsansprüche, die in Diskursen geprüft werden können" (Habermas 1981, Bd. 1, S. 71).

Doch auch dieses Triplett gilt bei Habermas nicht uneingeschränkt:

> „Verständlichkeit stellt hingegen, solange eine Kommunikation überhaupt ungestört verläuft, einen faktisch schon eingelösten Anspruch dar; sie ist nicht bloß ein Versprechen. Daher möchte ich ‚Verständ-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> lichkeit‘ zu den *Bedingungen* der Kommunikation rechnen und nicht zu den *in* der Kommunikation erhobenen, sei es diskursiven oder nichtdiskursiven Geltungsansprüchen“ (Habermas 1984, S. 139).

Mit diesen Varianten bei Habermas deutet sich schon an, dass es noch offene Fragen zu klären gilt: Bei welchem Kandidaten für einen Geltungsanspruch handelt es sich tatsächlich um einen solchen? Und was macht einen *universalen* Geltungsanspruch aus?

Folgendes Charakteristikum der Geltungsansprüche spielt, wie wir noch sehen werden, für diese Fragen eine entscheidende Rolle: Je nach *Sprechakttyp* soll jeweils einer der gleichzeitig erhobenen Geltungsansprüche zur Beurteilung des Sprechaktes für den Adressaten im *Vordergrund* stehen:[40, 41]

Abschließend seien der Übersichtlichkeit halber an dieser Stelle die im Vorangegangenen angesprochenen Kriterien für Geltungsansprüche der Rede noch einmal zu folgenden sechs zusammengefasst:

1. Nur mit *verständlichen* Sprechakten können Geltungsansprüche erhoben werden.
2. Die Erhebung eines Geltungsanspruches ist *fehlbar*, was ihm den Charakter eines *Anspruches* verschafft.
3. Ein Geltungsanspruch wird auf die interne *Gültigkeit* einer Sprechhandlung erhoben
4. Geltungsansprüche sind mit *Gründen* verbunden und kritisierbar. Das heißt: Geltungsansprüche können Gegenstand eines *argumentativen Diskurses* werden.

---

40 Dies hängt mit der theoretischen Herleitung der Geltungsansprüche aus Austins Sprechakttheorie sowie Karl Bühlers funktionalistischem Organonmodell der Dreistrahligkeit zusammen. Darauf kommen wir in Kapitel I.2 nochmal genauer zu sprechen.

41 „Auch *normenregulierte Handlungen* und *expressive Selbstdarstellungen* haben, ähnlich wie konstative Sprechhandlungen, den Charakter sinnvoller, in ihrem Kontext verständlicher Äußerungen, die mit einem kritisierbaren Geltungsanspruch verbunden sind. Statt eines Tatsachenbezuges haben sie einen Bezug zu Normen und Erlebnissen. Der Handelnde erhebt [im Vordergrund] den Anspruch, dass sein Verhalten mit Bezug auf einen als legitim anerkannten normativen Kontext richtig oder dass die expressive Äußerung eines ihm privilegiert zugänglichen Erlebnisses wahrhaftig ist. Auch diese Äußerungen können, wie konstative Sprechhandlungen, fehlschlagen“ (Habermas 1981, Bd. 1, S. 35)

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5. Die verschiedenen Geltungsansprüche sind *gleichursprünglich* und werden daher *gleichzeitig erhoben*.
6. Je nach Sprechakttyp steht ein bestimmter Geltungsanspruch jeweils im *Vordergrund* des Sprechaktes und damit seiner Beurteilung.

Wie wir im Laufe der vorliegenden Untersuchung sehen werden, erweisen sich die Kriterien 2, 4, 5 und 6 für Wahrhaftigkeit als nicht zutreffend. Dies macht bereits deutlich, dass es sich im Fall von Wahrhaftigkeit *nicht* um einen Geltungsanspruch handelt.

I.2 Die Konzeption der „drei Weltbezüge“ und das Problem der „Innenwelt“

In diesem Kapitel wird im Hinblick auf Habermas’ Konzeption der „drei Weltbezüge“, unter denen Sprecher im „kommunikativen Handeln“ drei universale Geltungsansprüche erheben, der Begriff der „Innenwelt“ hinterfragt. Es wird dafür argumentiert, dass dem Begriff der Innenwelt als „Gesamtheit subjektiver Erlebnisse“ (Habermas) der komplementäre Begriff einer „Sprecher-Innenwelt kommunikativer Kompetenz“ gegenübergestellt werden muss, damit die dreistellige Semiosis in ihrem reflexiven Bezug auf die objektive Welt, die soziale Welt und die eigene subjektive Innenwelt adäquat darstellbar ist. Beide Innenwelten lassen sich weder aufeinander reduzieren noch als getrennt denken.

Habermas hat für seine These, dass es in der Theorie des kommunikativen Handelns besonders auf *drei* universale Geltungsansprüche der Rede ankomme – auf Wahrheit, auf moralische Richtigkeit und auf Wahrhaftigkeit –, gute Indizien: Er legt plausibel dar, dass sich sprechhandelnde Aktoren, indem sie sich miteinander über etwas verständigen, auf *drei* verschiedene *Welten* beziehen und dabei jeweils einen Geltungsanspruch erheben. Im Folgenden werde ich seine Überlegungen hierzu nachvollziehen, um dann aber zu zeigen, dass er bei der Zuordnung des Wahrhaftigkeitsanspruches zum „Innenweltbezug“ auf die „subjektive Erlebniswelt“ eine falsche Fährte verfolgt.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sehen wir hier also, wie Habermas die drei Weltbezüge – eine „objektive Außenwelt“, eine „soziale Außenwelt“ und eine „subjektive Innenwelt“ – in Anknüpfung an verschiedene Theorien (Piaget, Popper, Weber, Bühler) entfaltet. Zunächst entnimmt er das Konzept einer „Innen“- und einer „Außenwelt“ dem alltäglichen Sprachgebrauch:

> „In Anlehnung an den alltäglichen Sprachgebrauch, in dem wir die symmetrischen Begriffe von Innen- und Außenwelt verwenden, spreche ich von der subjektiven Welt im Unterschied zur objektiven und zur sozialen Welt. […] Der Bereich der Subjektivität verhält sich komplementär zu der Außenwelt, die dadurch definiert ist, daß sie mit anderen geteilt wird. Die objektive Welt wird gemeinsam als die Gesamtheit der Tatsachen unterstellt, wobei Tatsache bedeutet, daß die Aussage über die Existenz eines entsprechenden Sachverhaltes ‚p‘ als wahr gelten darf. Und eine soziale Welt wird gemeinsam als die Gesamtheit aller interpersonalen Beziehungen unterstellt, die von den Angehörigen als legitim anerkannt werden. Demgegenüber gilt die subjektive Welt als die Gesamtheit der Erlebnisse, zu denen jeweils nur ein Individuum einen privilegierten Zugang hat“ (Habermas 1981, Bd. 1, S. 84).

Auch bei Piaget findet Habermas die Gegenüberstellung von Außen- und Innenwelt: Piaget legt seiner Theorie der kognitiven Entwicklung von Einzelindividuen die Bildung eines „äußeren“ und eines „inneren“ Universums zugrunde.

> „Dabei unterscheidet Piaget den Umgang mit physischen von dem mit sozialen Objekten, nämlich ‚die Wechselwirkung zwischen dem Subjekt und den Objekten und die Wechselwirkung zwischen dem Subjekt und den anderen Subjekten‘. Entsprechend differenziert sich das äußere Universum in die Welt der wahrnehmbaren und manipulierbaren Gegenstände einerseits, in die Welt der normativ geregelten interpersonalen Beziehungen andererseits“ (ebd., S. 105).

Für eine „sozialwissenschaftliche Theoriebildung“ möchte Habermas die von ihm bisher „provisorisch eingeführten Begriffe der objektiven, der sozialen und der subjektiven Welt“ (ebd., S. 115) weiter vertiefen, indem er sich kritisch mit Poppers *ontologischer Drei-Welten-Theorie* auseinandersetzt. Für Popper gilt

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> „die Welt als die Gesamtheit dessen, was der Fall ist; und was der Fall ist, kann in der Form wahrer Aussagen festgestellt werden. Ausgehend von diesem allgemeinen Konzept von Welt spezifiziert Popper die Begriffe der ersten, zweiten und dritten Welt durch die Art, in der Sachverhalte existieren. Die Entitäten haben je nach ihrer Zugehörigkeit zu einer der drei Welten eine spezifische Seinsweise: es handelt sich um physische Gegenstände und Ereignisse; um mentale Zustände und innere Episoden; um die Bedeutungsgehalte symbolischer Gebilde“ (ebd., S. 116).

Habermas’ Kritik an Poppers Theorie betrifft freilich die „beschränkten ontologischen Konnotationen“ von Poppers Weltbegriff:

> „Popper begreift die dritte Welt nicht nur ontologisch als eine Gesamtheit von Entitäten einer bestimmten Seinsart, er versteht sie in diesem Rahmen auch *einseitig* aus der begrifflichen Perspektive der Wissenschaftsentwicklung […]“ (ebd., S. 119).
>
> „Die wahrheitsfähigen Entitäten der dritten Welt stehen in einem besonderen Verhältnis zur *ersten* Welt. Die Probleme, Theorien und Argumente, die der dritten Welt zugerechnet werden, dienen letztlich der Beschreibung und Erklärung von Vorgängen der ersten Welt. Und beide sind wiederum durch die Welt des subjektiven Geistes, durch Akte des Erkennens und Handelns vermittelt. Dabei geraten die nichtkognitiven Bestandteile der Kultur in eine eigentümliche Randstellung. Gerade sie sind aber für eine soziologische Handlungstheorie von Bedeutung. Aus der Perspektive der Handlungstheorie lassen sich die Aktivitäten des menschlichen Geistes schlecht auf die kognitiv-instrumentelle Auseinandersetzung mit der äußeren Natur beschränken; soziale Handlungen sind an kulturellen Werten orientiert. Diese haben aber keinen Wahrheitsbezug“ (ebd., S. 124).

Um den Begriff der „Welt“ für seine *Handlungstheorie* fruchtbar zu machen, modifiziert Habermas Poppers ontologisch engen Begriff der drei Welten: Mit Max Weber weist er darauf hin, dass auch *nicht-kognitive* Aktivitäten des menschlichen Geistes bestehen, die *kulturelle Wertsphären* bilden. Weber unterscheidet neben „Wissenschaft und Technik“ die Wertsphären „Recht und Moral“ sowie „Kunst und Kritik“ (siehe ebd., S. 125) Gegenüber Poppers Weltbegriffen, die Seinsregionen nur *innerhalb* der einen *objektiven* Welt abgrenzen (Habermas verweist hier darauf, dass Popper in

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

späteren Publikationen sogar Wert darauf legt, nicht von verschiedenen Welten, sondern von einer Welt mit den Indizes 1, 2, und 3 zu sprechen), beharrt Habermas daher auf der Rede von *drei Welten*, von denen „nur eine, nämlich die objektive Welt, als Korrelat zur Gesamtheit wahrer Aussagen verstanden werden“ kann (ebd., S. 125). Der einen objektiven Welt stellt Habermas nun zwei weitere Welten zur Seite, für die er zur Herstellung eines Äquivalents zum Wahrheitsbezug der objektiven Welt in semantischer Erweiterung an die drei *Sprachfunktionen* Bühlers anknüpft: Bei Bühler gibt es neben der *Darstellungsfunktion* – der Beziehung des Sprachzeichens zu Gegenständen und Sachverhalten (mit Wahrheitsbezug) – die *Appellfunktion* – die Beziehung des Sprachzeichens zum Empfänger – sowie die *Ausdrucksfunktion* – die Beziehung des Sprachzeichens zum Sender selbst. Habermas entwirft, indem er an diese Dreistrahligkeit anknüpft, die *subjektive Welt* der *Expressivität*, die *soziale Welt* der *Normativität* und die *objektive Welt* der *Tatsachen*.

> „[D]ie Welten insgesamt [bilden] ein in Kommunikationsprozessen gemeinsam unterstelltes Bezugssystem. Mit diesem Bezugssystem legen die Beteiligten fest, worüber Verständigung *überhaupt* möglich ist. […] Sie beziehen sich keineswegs nur auf etwas, das in der objektiven Welt statthat oder eintreten bzw. hervorgebracht werden kann, sondern auch auf etwas in der sozialen oder in der subjektiven Welt. Sprecher und Hörer handhaben ein *System von gleichursprünglichen Welten*“ (ebd., S. 126).

In Ergänzung zu Austins Theorie der *Sprechakte* präzisiert Habermas nun zum Ersten das Sich-zu-der-Welt-ins-Verhältnis-Setzen als das *Erheben von Geltungsansprüchen* eines erkennenden und handelnden Sprechers gegenüber seinen Adressaten entlang der „Doppelstruktur der Rede“ (Habermas). Zum Zweiten findet die Anknüpfung an Austins Sprechakttheorie über Habermas’ Einteilung der Sprechakte in „Expressiva“, „Konstativa“ und „Normativa“ Eingang in seine sozialwissenschaftliche *Theorie* von *Handlungsmodellen*: zum einen in die drei den Weltbezügen direkt entsprechenden Handlungsmodelle – das „teleologische“, das „normative“ und das „dramaturgisch-expressive“ Handlungsmodell (siehe ebd., S. 126 ff.) –, zum anderen in das „kommunikative“ Handlungsmodell. Dabei ist das „kommunikative Handlungs-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

modell“[42] sowohl durch die an die „Doppelstruktur der Rede“ geknüpfte *gleichzeitige Erhebung aller drei Geltungsansprüche* als auch dadurch gekennzeichnet, dass jede Sprechhandlung in ihrer Zuordnung zu einem der drei Sprechakttypen (Konstativa, Normativa, Repräsentativa bzw. Expressiva) in einem besonderen Bezug zu einem der drei Weltbezüge steht. Daher steht immer, je nach Sprechakttyp, *einer* der drei Geltungsansprüche für die Beurteilung durch die Adressaten im *Vordergrund*. Wir werden im Folgenden auf jedes dieser Details noch genauer zurückkommen.

Mit der Modifikation der Popper'schen Weltentheorie sowie der Anknüpfung an Bühlers Sprachfunktionen, an Webers Wertsphären und an die Austin'sche Sprechakttheorie ist Habermas eine Weiterentwicklung gelungen, welche die Einseitigkeit der Konzeption Poppers sprengt und der Rede von „Welt“ eine neuartige Dimension verleiht: Die drei Welten werden nun nicht mehr in ihrer ontologischen Seinsweise erfasst – im Sinne des *ersten Paradigmas der ersten Philosophie* (Apel) –, sondern im Sinne des *dritten Paradigmas der ersten Philosophie* (Apel)[43] in der Bezugnahme auf die Welt durch einen *sprechhandelnden Aktor* respektive durch einen *selbstrückbezüglich intersubjektive Geltungsansprüche erhebenden sprechhandelnden Weltinterpreten*.

An dieser Stelle aber setzt meine Kritik an Habermas' Drei-Welten-Theorie an: Obwohl er diese drei Welten aus der Perspektive einer sprechhandelnden Innenwelt eines Weltinterpreten entworfen hat, findet gerade diese *performative Innenwelt* in seinem Konzept der Geltungsansprüche keinen Platz. Die drei Weltbezüge des reflexiv Sprechhandelnden, der intersubjektive Geltungsansprüche erhebt, sind zwar dargestellt, nicht aber er selbst. Denn die *Innenwelt eines Sprechhandelnden* ist nicht mit der subjektiven Innenwelt als „Gesamtheit der subjektiven Erlebnisse“ (z. B. Habermas 1981, Bd. 1, S. 137) identisch. Das Innovative am Dreiweltenentwurf ist ja die epistemologische Konsequenz, die Habermas aus der sprachpragmatischen Wende gezogen hat, bzw. es ist der transzenden-

42 Die Ausarbeitung der „allgemeinen Voraussetzungen kommunikativen Handelns“ (Habermas 1984, S. 353) nennt Habermas die Theorie der „Universalpragmatik“.

43 Hierzu siehe bspw. Apel 2011, S. 281ff.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

talpragmatische Gesichtspunkt des sprachlichen Weltbezuges eines sprechhandelnden Aktors, mit dem er über Poppers ontologische Perspektive (wie auch über die bewusstseinsphilosophische Perspektive des *zweiten Paradigmas der ersten Philosophie*) hinausgegangen ist. Dieser aber ist nur teilweise umgesetzt, ohne dass die Frage hinreichend beantwortet ist, wie das Verhältnis des Sprechhandelnden selbst zu diesen Weltbezügen zu verstehen sein soll. Anders ausgedrückt: Wenn aus guten Gründen nach der sprachpragmatischen Wende das Subjektive nicht mit einer objektivistischen Radikalisierung schlechthin als Mythos der Bewusstseinsphilosophie der Neuzeit aufgegeben werden soll, indem man bspw. das Sprechhandlungspotential auf ein „linguistic behavior“ reduziert oder versucht, es „durch eine logische Sprachanalyse objektivistisch“ aufzulösen,[44] sondern man der sich frei entscheidenden Intentionalität eines einerseits *individuellen*, andererseits mit *intersubjektivem Geltungsanspruch* sprechhandelnden Weltinterpreten Rechnung tragen will, muss auch angegeben werden können, wie eine solche Subjektivität adäquat gedacht werden soll. Der Begriff einer Innenwelt der „Gesamtheit subjektiver Erlebnisse“ kann dieser Frage freilich nicht gerecht werden. Mit diesem Begriff lässt sich das Problem der „transzendentalen Einheit des Gegenstandsbewusstseins und des Selbstbewußtseins“ (Apel) als Bedingung der Möglichkeit von *Erkenntnis* und *Bedeutungsintentionalität* von Sprechakten nicht beantworten. Damit ist also die Frage provoziert, auf die Hermann Krings schon 1978 hingewiesen hat: die Frage „nach dem in der Kommunikation Kommunizierenden“ (Krings). Auch der Begriff einer „Kommunikationsgemeinschaft“ als quasi-transzendentalem Subjekt könne sie nicht beantworten, so Krings:

> „Bezieht sich Kants transzendentale Kritik auf das sogenannte einsame, kommunikationslose Subjekt überhaupt, so erwecken die gegenwärtigen Pragmatiken vielfach den Eindruck, als handelten sie von quasi-subjektloser Kommunikation“ (Krings 1978, S. 95).

44 Siehe. hierzu Damiani 2009, S. 293 ff. Damiani verweist hierzu bspw. auf Donald Davidson: *Der Mythos des Subjektiven*, in: *Philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam 1993.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Was also fehlt, ist dasjenige „Strukturmoment im Phänomen der Kommunikation“ (Krings), das die Intentionalität von Kommunikation zu erklären vermag.

Wohl ist Habermas in anderem Zusammenhang auf die Frage, wie das Subjekt im sprachpragmatischen Paradigma respektive in seiner Kommunikationstheorie zu denken ist, eingegangen. So macht er z. B. in einem begriffsgeschichtlichen Abriss[45] über das „Individuum“, in dem er von der Spätscholastik ausgeht, schließlich für das sprachpragmatische Paradigma in Anknüpfung an G. H. Meads Theorie der *Individuierung durch Vergesellschaftung* geltend, dass die „grammatische Rolle der ersten Person in Erlebnissätzen“ abzuheben sei von der „ersten Person als Subjektausdruck in performativen Sätzen“ (Habermas 1988, S. 229). Ist die erste Person in jener Rolle „Ausdruck eines privilegierten Zugangs des Sprechers zur eigenen subjektiven Welt“ (ebd.), wie Habermas mit Ernst Tugendhat feststellt, so ist die erste Person des „performativ verwendeten ‚Ich‘“ Ausdruck des Sprechers, der

> „einen illokutionären Akt ausführt und [damit] einer zweiten Person als Alter ego begegnet. In dieser Einstellung 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. Die performative Bedeutung des ‚Ich‘ ist also Meads ‚Mich‘, das alle meine Sprechakte muß begleiten können“ (ebd., S. 229–230).

Habermas bezeichnet dieses „Selbst“ des Sprechers als „praktisches Selbstverhältnis“, das auf die „intersubjektive Anerkennung“ eines „Identitätsanspruches“ des Sprechers gegenüber dem Adressaten angewiesen ist in dem Sinne, dass dieser nicht etwa die Gültigkeit eines Sprechaktangebotes beurteilen soll, sondern die „Identität des Sprechers“ als jemand, den man ernst nehmen kann, weil er „sein Handeln an Geltungsansprüchen orientieren kann. […] So erkennt im kommunikativen Handeln jeder im anderen die eigene Autonomie“ (ebd., S. 230).

Aber kaum, dass Habermas diese Sprecheridentität mit Hinweis auf ihre kommunikative Autonomie angedeutet hat, verwischt

45 „Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität“, in: Habermas 1988.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

er schon wieder diese Möglichkeit autonomer Gewissheit einer Sprecher-Innenwelt über sich selbst respektive die eigenen performativen Handlungen mit der empirischen Rolle, die Sprecher „im Geflecht sozialer Beziehungen“ einnehmen.

> „Die performative Bedeutung des ‚Ich‘ interpretiert die Rolle des Sprechers auch hinsichtlich seiner eigenen unvertretbaren Stellung im Geflecht sozialer Beziehungen“ (ebd., S. 231).

Gewiss, jeder Sprecher nimmt in actu *auch* eine unverwechselbare *Rolle* im sozialen Geflecht seiner „Lebenswelt“ (Habermas) ein. Trotzdem muss ja in einem Konzept wie Habermas’ kommunikativer Theorie dezidiert differenziert[46] werden zwischen den universalen (oder gar transzendentalpragmatischen) Bedingungen der Möglichkeit des performativen Weltbezuges, die prinzipiell ein *jeder* autonomer, kompetenter Sprecher *gleichermaßen mit Gewissheit* beherrschen können muss, wenn er sinnintentionale, performativ-propositionale Sprechakte unter Erhebung von Geltungsansprüchen bilden will, einerseits und den *individuellen* Handlungen in der sozialen Lebenswelt andererseits. Vielleicht wird die Undeutlichkeit dieser Differenzierung bei Habermas schon angelegt durch seine Anknüpfung an Mead, mit der er zwar die *Intersubjektivität* als Bedingung der Möglichkeit aller Sprechhandlungen einführen will, dabei aber übersieht, dass Mead mit „role taking“ eigentlich das Bild eines konkreten, interaktiven, perspektivischen Rollentausches zwischen „Ich“ und „Du“ beschreibt. Dies lässt sich in dem oben schon wiedergegebenen Zitat ablesen, mit dem Habermas eigentlich Intersubjektivität kennzeichnen will, tatsächlich aber (mit Mead) interaktive Interindividualität[47] beschreibt: „‚Ich‘ [als] Ausdruck des Sprechers, der einen illokutionären Akt ausführt und einer zweiten Person als Alter ego *begegnet*. In dieser Einstellung auf

46 Andreas Dorschel (der „Empfindung“ und „Gefühl“ als verschiedene Aspekte von Subjektivität voneinander abhebt) schreibt über derartige Differenzierungen: „Die dergestalt differenzierten Bestimmungen machen zwar, und insofern eben handelt es sich um bloße Abstraktionen, in ihrer *Einheit* den theoretisch interessierenden Gegenstand aus […,] dies aber beweist nichts gegen die Notwendigkeit des abstrahierenden Verfahrens“ (Dorschel 1994, S. 158).

47 Was mit dieser „Interindividualität“ gemeint ist, soll in Kapitel II.1 noch deutlich werden.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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“ (Kursivschreibung D. A.).

Im Kontext von Habermas’ Entwurf der Geltungsansprüche bleibt die *kompetente Sprecher-Innenwelt*, als Sitz des performativen Wissens-wie, jedenfalls unterbelichtet. Und so verwundert es nicht, dass, wie wir später noch genauer sehen werden, Wahrhaftigkeit von Habermas nicht allein als Qualität der performativen Vernunfthandlungen einer sprachlich-intersubjektiv konstituierten *kompetenten Sprecher-Innenwelt* identifiziert, sondern darüber hinaus mit der Expressivität konfundiert wird, die Sprechakte in ihrem Bezug auf die *subjektive Erlebnis-Innenwelt* auszeichnet:

> „Paradigmatisch sind Sätze, in denen die Sprecherintentionen, die beiläufig in jedem Sprechakt ausgedrückt werden, als solche thematisch werden, d. h. Erlebnissätze wie (3) Ich sehne mich nach Dir (4) ich wünsche mir, daß …“ (Habermas 1981, Bd. 1).

Offenkundig sind ein Erlebnissatz wie „Ich sehne mich nach dir“ und Aussagen über andere subjektive Erlebnisse vordergründig keine Intentionen einer kompetenten Sprecher-Innenwelt. Vielmehr wird hier eine Intention der subjektiven Erlebnis-Innenwelt ausgedrückt. Dagegen bestimmt die sprechakterstellende Sprecher-Intention im reflexiven Weltbezug zur eigenen subjektiven Erlebniswelt, *wie* die subjektiven Erlebnisse, hier z. B. die Sehnsucht, gemäß der subjektiven Äußerungsintention in dem Sprechakt *performativ* ausgedrückt werden sollen: Soll *offen*, unter Erhebung eines Angemessenheitsanspruches, ein *Geständnis* formuliert werden, oder ist es angemessener, eine vorsichtige *Andeutung* zu machen, oder soll etwa, unter absichtlicher Missachtung der Angemessenheit, mit einem *Vorwurf* provoziert werden, oder soll das subjektive Erlebnis lieber *verdeckt* bleiben oder mit einer *Lüge*, unter Vortäuschung von falschen Geltungsansprüchen, ein anderes subjektives Erlebnis vorgetäuscht werden etc.? Zuweilen scheint Habermas in der Tat an eine Art von kompetenter Sprecher-Innenwelt zu denken, wenn er etwa schreibt:

> „Sprache ist das Medium, durch das Sprecher und Hörer ihre Abgrenzungsleistungen realisieren. Das Subjekt grenzt sich (a) gegen eine

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Umwelt ab, die es in der Einstellung eines Beobachters vergegenständlicht, (b) gegen eine Umwelt, die es in der performativen Einstellung eines Beteiligten erfährt; es grenzt sich (c) gegen seine eigene Subjektivität ab und schließlich (d) gegen das Medium Sprache selber“ (Habermas 1984, S. 437).

Und:

> „Dabei geht es […] um das vortheoretische Wissen kompetenter Sprecher, die selber intuitiv unterscheiden können, wann sie auf andere einwirken und wann sie sich mit ihnen verständigen; und die zudem wissen, wann Verständigungsversuche fehlschlagen“ (Habermas 1981, Bd. 1, S. 386).

An anderer Stelle ist das Verhältnis zwischen Sprecher-Innenwelt, die sich sprachlich abgrenzt und *bezieht*, und Erlebniswelt, auf die sich sprachlich *bezogen wird*, aber wieder verwischt:

> „Deshalb bemißt sich die Expression von Wünschen und Gefühlen allein am reflexiven Verhältnis des Sprechers zu seiner Innenwelt“ (ebd., S. 138).

Weil Habermas die Differenzierung der beiden Innenwelten an vielen solchen Stellen zumindest nicht explizit macht, entsteht folgende Schwierigkeit: Man kann entweder annehmen, mit der „Innenwelt“ sei eine *Sprecher*-Innenwelt gemeint, die sich auf sich selbst bezieht; es ginge also um das Verhältnis des Sprechers zu seiner Sprecher-Innenwelt. Dann ist aber nicht verständlich, wieso es dabei um Wünsche und Gefühle gehen sollte. In der Tat gibt es dagegen Sprechakte mit einem reflexiven Bezug der Sprecher-Innenwelt auf sich selbst. z. B.: „Ich schwöre, dass ich wahrhaftig gesagt habe, was ich meine“, oder: „Nein, das habe ich nicht behauptet, sondern nur vermutet“. Oder man geht davon aus, dass mit „Innenwelt“ eine *subjektive* Innenwelt der „Wünsche und Gefühle“ gemeint ist. Dann aber ist nicht mehr verständlich, wie sich diese subjektive Erlebnis-Innenwelt zu sich selber „verhalten“ kann respektive wo der Sprecher vorkommen soll, der das „reflexive Verhältnis“ zu dieser subjektiven Innenwelt herstellt.

Freilich kann im vorliegenden Zusammenhang nicht auf alle Aspekte dessen eingegangen werden, was zu dem Begriff der Innenwelt sprech-/handelnder Subjekte zu sagen wäre. Fest steht nur,

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass Habermas’ Konzepte, wie etwa das der drei *Weltbezüge*, der zu erhebenden *Geltungsansprüche*, des kommunikativen Handelns und der *Doppelstruktur der Rede*, ohne den Begriff der „kompetenten Sprecher-Innenwelt“ in Kontrastierung zur „subjektiven Erlebnis-Innenwelt“ nicht auskommen. Denn mit der subjektiven Erlebnis-Innenwelt allein ist nur ein eingeschränktes Sprech-/Handlungsmuster vorstellbar, in dem subjektive Begierden, Wünsche und Interessen auf der einen Seite einer Außenwelt auf der anderen Seite gegenüberstehen, in welche die Subjekt-Innenwelt im Sinne ihrer Interessen eingreift, äquivalent zu dem Verhältnis von Intention und Handlung bei Tieren und wie es das Weber’sche Handlungsmodell abbildet. So ist das Subjekt bei Weber kein reflexiv-sprachlich-intersubjektives Kommunikationssubjekt, sondern ein „isoliert vorgestelltes Handlungssubjekt“ (ebd., S. 377). Dementsprechend kann erst mit der Entfaltung einer Sprecher-Innenwelt als Sitz sprachlicher Kompetenz, die mit *Gewissheit* zu einer Einverständnisorientierung qua Erhebung argumentativ einlösbarer Geltungsansprüche fähig ist und willens sein kann, die Pointe eines *kommunikativen* Handelns gegenüber Webers Typus des rein zweckrationalen Handelns adäquat herausgestellt werden, freilich ohne dass deshalb die subjektive Zweckgerichtetheit einer jeden rationalen Sprechhandlung für „einverständnisorientierte Sprechhandlungen“ geleugnet werden müsste, wie Habermas meint (darauf kommen wir in Kap. II.2 und III.3 noch zurück). Vielmehr wird für alle Sprech-/Handlungen die bezeichnete abstrakte Differenz der zwei Innenwelten respektive der zwei Aspekte von Innenwelt gerade auch in ihrer Komplementarität deutlich:

Es wirkt die Kraft der *subjektiven Intentionalität* auf die kommunikative Sprecher-Intentionalität, sich überhaupt ausdrücken und verständigen zu wollen, und bestimmt daher den Sinn und Zweck von allen Aussagen. Umgekehrt nimmt die *Sprecher-Intentionalität* Einfluss auf die subjektiven Erlebnisse, indem sie sich kritisch sprechhandelnd zu ihnen ins Verhältnis setzten kann: In der Weise eines „privilegierten Zuganges“ der Sprecher-Innenwelt zur subjektiven Erlebniswelt können subjektive Empfindungen und Meinungen nicht nur propositional erkannt und expressiv geäußert werden, sondern sie können qua der kommunikativ kompetenten Erhebung von Geltungsansprüchen auf intersubjektive Gültigkeit zuvor auch geprüft, begründet und korrigiert wer-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den. Mit einer *isoliert* gedachten subjektiven Erlebniswelt kann dagegen allemal die für tierische Laute und Äußerungen kennzeichnende Symptom-Interjektion im Sinne einer unbewussten direkten Expression von Gefühlslagen sowie die ebenfalls für Tiere charakteristische konditionierbare Handlungsintentionalität zur Bedürfnisbefriedigung erklärt werden.[48] Ebenso ist auf der anderen Seite eine als *isoliert* gedachte Sprecher-Innenwelt im Sinne kommunikativer Intentionalität ihrerseits nicht hinreichend, um den Sinn und Zweck menschlicher Rede verständlich zu machen. Beide Innenwelten lassen sich insofern weder aufeinander reduzieren noch als getrennt denken, sondern nur als zwei reziprok aufeinander bezogene, komplementäre Abstraktionen eines Sprechersubjekts verstehen.

Die Differenz der beiden komplementären Aspekte von Innenwelt stellen sich also folgendermaßen dar: Mit der Verwendung performativen Handlungswissens seiner Sprecher-Innenwelt weiß ein Sprech-/Handelnder mit Gewissheit, was er mit der performativen Handlung wie etwa „Hiermit mache ich ein Geständnis“ oder „Ich behaupte, dass …“ tut, wobei er sich immer gewiss darüber sein kann, *wie* er sein Wissen *performativ verwendet*: Er kann ein *offenes* und *ehrliches Geständnis* machen, er kann diese Offenheit aber auch *vortäuschen* und eine *falsche Angabe* über ein subjektives Erlebnis machen oder seine Aussage *ironisch* meinen oder einen *Witz* daraus machen oder sein subjektives Meinen *zur Debatte stellen*. Jedenfalls hat er als kompetenter Sprecher vollkommene *Gewissheit* über seine eigene *Sprecher-Intention*, die er, dem entsprechenden intersubjektiv gültigen Regelwerk folgend, in diesen Sprechhandlungen performativ zum Ausdruck bringen kann. Nicht dagegen kann er sich über die *subjektive* Intention seiner Erlebnis-Innenwelt für seine Sprechhandlung gewiss sein. Womöglich nimmt er

48 Allerdings weiß man heute, dass bspw. Bonobos, Wale und Kolkraben fähig sind, sich untereinander auch in einer nicht instinktgesteuerten Weise zu verständigen, um damit bspw. gemeinsame zielgerichtete Jagdstrategien auszuführen. Dabei ist erwiesen, dass es sich nicht um angeborene, sondern um angeeignete, gruppeneigene Strategien handelt. Die Übergänge von unbewussten Interjektionen zu bewussten Formen sprachlicher Äußerung sind in der Evolution daher eventuell doch fließender als bisher angenommen.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst an, es ginge ihm mit einer Behauptung um Gerechtigkeit, wobei das eigentliche subjektive Motiv aber der Drang war, sich vor anderen wichtig zu machen. Auch in propositional ausdrückbarem Wissen über die Erlebnisse seiner subjektiven Innenwelt kann er sich trotz des privilegierten Zugangs zu dieser Innenwelt nie ganz sicher sein. Wenn er z. B. behauptet: „Es schmeckt mir ganz vorzüglich“, kann er einer Selbsttäuschung unterliegen, die dagegen ausgeschlossen ist, wenn er sagt: „Ich habe soeben eine Vermutung geäußert.“

In dieser unterschiedlichen Weise *zeigt* sich also die abstrakte Differenz der zwei Innenwelten in jeder Äußerung, über die Sprecher sich deshalb auch nur in kategorial unterschiedlicher Weise *reflexiv bewusst* werden können: Die Widerfahrnisse, Erlebnisse, Einstellungen und Intentionen der passiv empfangenden und ihre Eindrücke abspeichernden subjektiven Innenwelt werden vom Sprecher selbst qua *psychisch-introspektiver Reflexion* zu fallibler Erkenntnis gebracht und thematisiert. Andere Personen wie Therapeuten oder Psychologen untersuchen aus der *Außenperspektive* die individuelle, subjektive Innenwelt von Sprech-/Handelnden, die ebenso schon Tieren zugesprochen werden muss, qua empirischer Beobachtung, die in ebenfalls falliblen Hypothesen Eingang findet. Dagegen wird die aktiv und frei gestaltende kommunikative Sprecher-Innenwelt in *Reflexion* auf die eigene *performative Sprecher-Intention* mit *Gewissheit* erkannt und beschrieben.[49] (Aus transzendentalpragmatischer Perspektive kann daher in Anknüpfung an diese Reflexion der Kern paradigmatischer Gewissheit über die unhintergehbaren Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und Sprech-/Handlung überhaupt aufgedeckt werden. Hierbei muss sich mit der sich selbsteinholenden Reflexion die reflexive Erkenntnis des Einzelnen hinsichtlich seiner Sprecher-Innenwelt mit der Erkenntnis aus der intersubjektiven Außen-Perspektive eines jeden auf die Sprecher-Innenwelt jeden Sprechers jetzt und immer

49 Apel verweist immer wieder auf die Konfundierung dieser zwei Reflexionstypen sowie auf die aus dieser Konfundierung resultierenden Missverständnisse der Philosophie. Freilich kontrastiert auch er begrifflich nicht explizit die kompetente *Sprecher*-Innenwelt und die *subjektive* Erlebnis-Innenwelt. Er spricht zuweilen aber im Sinne der Sprecher-Innenwelt von einem „Denksubjekt“. Siehe z. B. Apel 2011, S. 283, 284.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schon decken. Apel spricht im Hinblick hierauf auch von *transzendentalpragmatischen Universalien der menschlichen Redefähigkeit*.)

Habermas seinerseits sind diese beiden kategorial unterschiedlichen Typen von Reflexion wohl bewusst. Er verweist darauf, dass ihm hinsichtlich seiner eigenen Konfusion dieser beiden Reflexionsformen eine Belehrung Apels 1973 direkt eingeleuchtet habe, was für seine weitere Arbeit von großer Bedeutung gewesen sei.[50] Freilich erfasst er die differentia specifica der beiden Reflexionstypen mit den Stichworten der Reflexion auf „anonyme Regelsysteme“ (Habermas 1973, S. 412) „ohne praktische Folgen“ (ebd., S. 413) einerseits und der „praktisch folgenreiche[n]“ (ebd.) psychischen Reflexion auf „Partikulares“ (ebd., S. 412) andererseits aber nicht in hinreichender Schärfe, indem er für den ersten Typ die Untersuchungen Chomskys zur „Sprachkompetenz“ als exemplarisch für die dabei gestellte Fragestellung ansieht (siehe ebd., S. 412). Um zu verdeutlichen, inwiefern Habermas mit diesem Beispiel die transzendentalpragmatische Reflexionsform unterbietet, bzw. um zu vermeiden, dass meine eigenen bisherigen Bemerkungen über die Intentionalität einer Sprecher-Innenwelt als Hinweis auf eine empirisch beobachtbare, angeborene, grammatisch-syntaktisch-semantische *Sprachfähigkeit* statt als *Bedingung der Möglichkeit* von *Bedeutungs-Intentionalität überhaupt* missverstanden werden, möchte ich an dieser Stelle eine Auseinandersetzung von Habermas und Apel zu Chomskys „Sprachkompetenz“ resümieren.

Habermas führt für seine Theorie des „kommunikativen Handelns“ den Begriff der „kommunikativen Kompetenz“ ein, wobei er an Dieter Wunderlichs pragmatische Erweiterung von Chomskys „Sprachkompetenz“ anknüpft.[51] Freilich geht schon Habermas in folgender Weise mit Chomsky über Chomsky hinaus: Die Performanz gehört nach Habermas zur „Tiefenstruktur“ jeder Äußerung,

50 „Bei dieser Gelegenheit muss ich die scharfsinnige Kritik Apels erwähnen, von der ich wiederum belehrt worden bin. Diese hat sich gegen meine Konfusion von ‚Selbstreflexion‘ im Sinne der Emanzipation von einer *besonderen*, nämlich biographisch oder geschichtlich begründeten Illusion mit ‚Selbstreflexion‘ im Sinne der rationalen Rekonstruktion *allgemeiner* Kompetenzen gerichtet. Sie hat mir (siehe das Nachwort zu ‚Erkenntnis und Interesse‘ 1973) sogleich eingeleuchtet und war für meine weitere Arbeit von großer Bedeutung“ (Habermas 2020, S. 86).

51 Siehe hierzu Habermas 1971.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch wenn sie sich nur in der grammatischen Struktur der Proposition verbirgt und nicht mit einem performativen Satzteil explizit gemacht wird. Er bezeichnet sie als Ebene „der Intersubjektivität, auf der die Sprecher/Hörer *miteinander* sprechen“ (Habermas 1971). Gegen Chomskys Verständnis von Performanz als nur unter psychologisch-empirischen Einschränkungen idealer Redebedingungen durchführbare Rede hebt er hervor, dass

> „unter Standardbedingungen […] in jeder möglichen Redesituation allgemeine Bestandteile wieder[kehren], die durch die Performanz einer bestimmten Klasse von sprachlichen Ausdrücken jedesmal von neuem erzeugt werden. Diese allgemeinen Strukturen möglicher Redesituation sind Gegenstand der *Universalpragmatik* oder einer, wie ich vorschlagen möchte, Theorie der kommunikativen Kompetenz. Aufgabe dieser Theorie ist die Nachkonstruktion des Regelsystems, nach dem wir Situationen möglicher Rede überhaupt hervorbringen oder generieren“ (ebd., S. 102).

Allein: Diese Auffassung von Sprecherkompetenz drückt noch nicht hinreichend dasjenige aus, was mit dem transzendentalpragmatisch relevanten, grundlegenden Typ kommunikativer Intentionalität bezeichnet sein soll. Weiter verdeutlichen lässt sich, was hiermit gemeint ist, mit Apel, der zwar auch nicht von zwei Rollen oder Typen von Innenwelt als spezifischen Gegenständen der beiden Reflexionstypen spricht, sehr wohl aber von einer „kommunikativen Intentionalität“, die über die mit der analytischen und empirischen Fragestellung Chomskys thematisierten Kompetenz in der Tat transzendentalpragmatisch hinausgeht.

Zunächst weist Apel darauf hin, dass Chomskys „Innateness-These“ der menschlichen Sprachkompetenz nicht nur eine „empirisch riskante Hypothese im Sinne Poppers Wissenschaftstheorie ist, deren mögliche empirische Falsifikation auch von Chomsky ausdrücklich unterstellt wird“ (vgl. Apel 1998a, S. 144), sondern, dass sie zudem auch nicht hinreichend ist für eine Untersuchung der *kommunikativen Sprecherkompetenz*.

> „Orientiert man sich an der durch N. Chomsky eingeführten Terminologie, so liegt es nahe, neben der durch die syntaktischen und semantischen Regeln eines ‚langue‘-Systems bestimmten Sprach-‚Kompetenz‘ und der auf diese Kompetenz positiv und negativ bezogenen

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> ‚Performanz' eine besondere, den *universal-pragmatischen* Regeln der Sprechakt-Erzeugung und des Sprechakt-Verstehens [den ‚*Universalien der menschlichen Redefähigkeit* (‚faculté de langage' im Sinne von F. de Saussure)' (ebd., S. 361)], also der *Kommunikation* zugeordnete Kompetenz, zu postulieren. J. Habermas hat dies bekanntlich in seinem Entwurf einer ‚Universalpragmatik' als ‚Theorie der kommunikativen Kompetenz' getan" (ebd.).

Sodann aber geht Apel „noch weiter", weshalb er „auch den Titel ‚Universalpragmatik' als philosophisch unbefriedigend" (ebd., S. 367) ansieht und ihn „zumindest in bestimmten Grenzen und für bestimmte Zwecke – durch den Titel ‚Transzendentalpragmatik' ersetzen" möchte (ebd., S. 368). Denn es geht ihm um jenen heuristischen Gesichtspunkt des Unterschiedes „zwischen dem in einer *empirisch-explanativen* Theorie thematisierbaren Instinkt-Apriori der Sprach-Generation und dem *notwendigerweise zu postulierenden* (*transzendentalen*) *Apriori* einer, auch noch für das Transzendieren der angeborenen Restriktionen möglicher Sprach-Generation vorauszusetzenden, semiotisch-kommunikativen Kompetenz" (ebd.). Diese habe Habermas mit seiner „‚Universalpragmatik' als ‚Theorie der kommunikativen Kompetenz' in genauer Analogie zur generativen Linguistik als generative Pragmatik der ‚dialogkonstituierenden Universalien'" (ebd.) nicht berücksichtigt.[52] Zwar stimmt er Habermas darin zu, dass „die von *Chomsky* und *Piaget* eingeführten Paradigmen […] den Anstoß zu einem Typus von Forschungen gegeben" haben, die durch eine eigenartige Verknüpfung logischer und empirischer Analyse eher als durch deren klassische Trennung bestimmt sind. Aber:

52 Apel wendet hierbei zudem gegen Habermas ein, dass man mit der Anknüpfung an die *grammatische Kompetenz* Chomskys diese nicht als *monologisch* bestimmen dürfe, um sie sodann *pragmatisch* zu ergänzen. Eine solche Ergänzung sei nicht möglich: „Denn eine – im Sinne privater Regelbefolgung – als ‚monologisch' konzipierte ‚grammatische Kompetenz' und eine ‚kommunikative Kompetenz', die nicht durch eine sprachspezifische ‚grammatische Kompetenz' vermittelt wäre, würden nicht zueinander passen." Anders gesagt: „Auch schon die *grammatische Kompetenz* der Bildung richtiger ‚Sätze' muß als öffentlich kontrollierbare Regelanwendungskompetenz gedacht werden können, soll die kommunikative Kompetenz sich in ‚sprachlichen Äußerungen' realisieren können" (Apel 1998a, S. 368).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> „Eben deshalb möchte [ich] den Sinn und die Möglichkeiten einer *universalen Sprachpragmatik* nicht vom Chomskyschen Paradigma einer *empirisch-universalen Theorie* der Kompetenzen-Rekonstruktion her explizieren, sondern vom Paradigma einer erneuerten und erweiterten *Transzendentalphilosophie* her […,] in welcher es um die *reflexiv* zu ermittelnden *sprachlich kommunikativen Bedingungen* der Möglichkeiten *einer Einheit der zeichenvermittelten Weltinterpretation* [geht]“ (ebd., S. 370).

Apel argumentiert daher mit Chomsky gegen Chomsky: Wenn Chomsky recht damit hat,

> „daß es aufgrund der durch seine Theorie ermöglichten Einsicht in die Sprach-Universalien möglich sein muß, *anders strukturierte* ‚Sprachen‘ zu konstruieren, von denen postuliert werden muß, daß menschliche Kinder sie nicht (und auch Linguisten oder Logiker nur sehr mühsam) erlernen können“ (ebd. 366),

dann kann die *kommunikative Kompetenz* nicht mit der *Sprachkompetenz* im Sinne der von Chomskys empirisch erklärbaren angeborenen Sprachfähigkeiten von Kindern zusammenfallen, sondern sie muss als Kompetenz verstanden werden, die „als Bedingung der Möglichkeit der linguistischen Transzendierung der ‚anthropologischen‘ Sprachkompetenz postuliert werden muß“ (ebd., S. 366).

Zudem verweist Apel darauf, dass es ohne eine solche *transzendentalpragmatisch zu verstehende kommunikative Kompetenz* nicht verständlich wäre, wie der Mensch allein mit der Kompetenz zum Erlernen einer Sprache im Sinne des Chomsky’schen Regelsystems zugleich die Möglichkeit einer reflexiven, metasprachlich-metakommunikativen Distanz zu allen konventionellen Sprachregeln erwerben könnte, „eine Distanz, die ihn in den Stand setzt, Sprachkonventionen gezielt – z. B. mit poetischem Effekt – zu durchbrechen […] und last not least zu einer philosophisch-wissenschaftlichen Thematisierung der Sprachen und der Sprache zu gelangen“ (ebd., S. 363). Zuletzt stellt er eine die Pathologie betreffende Hypothese auf: Es sei vorstellbar, dass es bestimmte Schädigungen des Gehirns geben kann, bei denen die „linguistische Kompetenz“ im Sinne Chomskys, also die syntaktisch-semantische Satzbildung – „z. B. die Fähigkeit der ‚syntagmatischen‘ Kombina-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tionen von Wort-Bedeutungen und das ‚paradigmatische‘ Verfügen über Bedeutungsfelder – weitgehend destruiert ist, ohne daß zugleich die kommunikative Kompetenz in gleichem Maße beeinträchtigt sein muß“ (ebd., S. 363). Vielmehr sei anzunehmen, dass der Patient in solchen Fällen die mangelnde Sprachverfügung ggf. kreativ zu kompensieren weiß. Genauso wie umgekehrt bei bestimmten Geisteskrankheiten die Fähigkeit, vollständig intakte Sätze zu bilden, nicht dazu verhilft, gelingende Kommunikationsakte herstellen zu können (siehe ebd., S. 363).

I.3 Der Anschluss der Geltungsansprüche an die drei Weltbezüge und Kritik am Wahrhaftigkeitsanspruch als Geltungsanspruch des „Innenweltbezuges“

In diesem Kapitel wird zu sehen sein, dass Habermas den Wahrhaftigkeitsanspruch als Geltungsanspruch des „dritten Weltbezugs“ auf die „subjektive Erlebniswelt“ eines Sprechhandelnden konzipiert, indem er die Explikation von Wahrhaftigkeit im Sinne eines performativen Modus, dass der Sprecher *sagt, was er selber wirklich meint*, in Übereinstimmung bringt mit der Charakterisierung des Wahrhaftigkeitsanspruches als *spezifischem Geltungsanspruch expressiver Sprechakte*.

Wie sich weiter herausstellen wird, ist Letzteres, die Charakterisierung eines Wahrhaftigkeitsanspruches als *spezifischem Geltungsanspruch expressiver Sprechakte*, jedoch nicht plausibel nachvollziehbar. Das Argument nämlich, das dieser Charakterisierung zugrunde liegt: dass expressive Sprechakte (Expressiva) nicht auf ihre Wahrheitsfähigkeit hin beurteilbar seien, weshalb für die Gültigkeit von Expressiva nurmehr ihre Wahrhaftigkeit in spezifischer Weise entscheidend sei, ist nicht tragfähig. Denn Wahrhaftigkeit kann in *gleicher Weise* im Fall von konstativen und normativen Sprechakten angezweifelt werden. Darüber hinaus werde ich argumentieren, dass auch dann, wenn man „for the sake of argument“ annähme, dass Wahrhaftigkeit mit Expressiva in einem spezifischen Zusammenhang steht, ein Wahrhaftigkeits-*Anspruch* schon als solcher inkonsistent ist, weil seine Erhebung in einen infiniten Regress führt, was wiederum die Erhebung von Geltungsansprüchen überhaupt ad absurdum führt. Und daher gilt für Wahrhaftigkeit ausschließlich die adäquate Explikation eines performativen Modus, der besagt, dass der

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sprecher *sagt, was er selber wirklich meint*. Über die Einholung dieses performativen Modus wahrhaftigen Sprechhandelns muss sich ein Sprecher gewiss sein können.

Wir werden daher zu dem Ergebnis kommen, dass die Intention, diesen Modus einzuholen, der *intersubjektiv konstituierten*, gleichwohl *selbstreferentiellen* kompetenten Sprecher-Innenwelt zuzuschreiben ist, die, wie in Kapitel I.2 bereits gefordert, der Innenwelt subjektiver Erlebnisse komplementär gegenüber gestellt werden muss.

Gleichwohl dürfen gemäß Habermas' innovativem Konzept der drei Weltbezüge expressive Aussagen nicht an konstative angeglichen werden. Vielmehr sollte seine Pointe dahingehend bewahrt werden, dass man sehen muss, dass Sprecher mit expressiven Sprechhandlungen *pragmatisch einen anderen Weltbezug* herstellen als mit konstativen Sprechakten. Der Frage, um welchen Geltungsanspruch es sich bei diesem dritten, universalen Geltungsanspruch des kommunikativen Handelns handelt, der dem vordergründigen, spezifischen Geltungssinn expressiver Sprechakte entspricht, werden wir daher in Kapitel II.1. nachgehen.

Erinnern wir uns noch einmal an Habermas' Pointe gegenüber Popper, die darin besteht, dass Sprecher in ihren Kommunikationsprozessen, um sich verständigen zu können, ein gemeinsames Bezugssystem genau *dreier Welten* unterstellen müssen: „Sprecher und Hörer handhaben ein *System von gleichursprünglichen Welten*" (Habermas 1981, Bd. 1, S. 126). Demonstrieren kann Habermas diese gleichursprünglichen Weltbezüge eines Sprechhandelnden an der von ihm so benannten „performativ-propositionalen Doppelstruktur der Rede", die er in Anknüpfung an Austins Sprechakttheorie entwickelt hat. Ausgehend von Austins Entdeckung, dass Sprechen auch immer Handeln ist,[53] was an der Unterscheidung zwischen dem „locutionary act" und dem „illocutionary act" einer Äußerung ablesbar ist,[54] bezeichnet die Doppelstruktur der Rede zwei Ebenen einer jeden Sprechhandlung: zum einen die Hand-

53 Austin bezeichnet demgegenüber die „Tatsachenfixierung" der Sprachanalyse auch als „deskriptiven Fehlschluss" (Austin 2010, S. 27, 117).

54 Zur Unterscheidung von illokutionärem und lokutionärem Akt, die zu der performativ-propositionalen Doppelstruktur der Rede führt, siehe z. B. Habermas 1984, S. 417 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lungsebene, mit der Sprecher interpersonale Beziehungen zu ihren Adressaten aufnehmen, indem sie mit dem illokutionären Akt – der impliziten oder expliziten Äußerung eines performativen Verbes – den *Handlungs*sinn einer Äußerung zu verstehen geben, und zum anderen die Ebene des propositionalen Aussageninhaltes, den lokutionären Akt, mit dem Sprecher sich mit ihren Adressaten über *etwas* verständigen möchten.[55] Es entsteht so also eine

> „Trennung von zwei kommunikativen Ebenen, auf denen sich Sprecher und Hörer *gleichzeitig* verständigen müssen, wenn sie ihre Intentionen einander mitteilen wollen“ (Habermas 1984, S. 406).[56]

Habermas zeigt nun, dass ein Sprecher im kommunikativen Handeln *gleichzeitig* mit jeder der beiden Ebenen – der performativen und der propositionalen – gegenüber den Adressaten *verschiedene Geltungsansprüche* erhebt,[57] weil er sich mit beiden Ebenen jeweils anders zu den „Welten“ ins Verhältnis setzt: Mit dem *propositionalen* Teil der Rede erhebt der Sprecher einen *Wahrheitsanspruch*, indem er sich auf die *objektive Welt* der Tatsachen bezieht, mit dem *performativen* Teil dagegen erhebt er einen *normativen Richtigkeitsanspruch*, indem er *interpersonale Beziehungen zu den Adressaten* in Bezug auf die *soziale Welt* herstellt (vgl. hierzu z. B.

55 Austin hat bekanntlich auch noch einen perlokutionären Akt eingeführt, der die mit der Äußerung intendierte Wirkung beim Adressaten deutlich macht. So kann man sagen, dass der Sprecher den perlokutionären Akt vollzieht, indem er den illokutionären Akt vollzieht, indem er lokutionär sagt, dass ‚p‘. Habermas hat den perlokutionären Akt (unglücklicherweise) aus diesem Zusammenhang geholt und für die Explikation strategischer Sprechakte umfunktioniert. Dies wird uns an anderer Stelle noch interessieren (Kap. III.3.a). Der perlokutionäre Akt kann an dieser Stelle aber getrost vernachlässigt werden, weil er zur Darstellung des Problems, um das es hier geht, nichts hinzufügt.

56 Habermas gibt hierzu folgendes Beispiel: Der propositionale Gehalt „Peters Pfeiferauchen“ kann je nach unterschiedlichem performativem Verb des illokutiven Aktes einen anderen Sinn erhalten: „Ich bitte Dich (Peter), Pfeife zu rauchen“, „Ich warne Dich (Peter), Pfeife zu rauchen“, „ich behaupte, dass Peter Pfeife raucht“ etc. Siehe hierzu Habermas 1984, S. 406.

57 Dies gilt für den Modus des *kommunikativen Handelns*, in dem der Sprecher die in der *Doppelstruktur der Rede* angelegten Geltungsansprüche auch tatsächlich *erhebt*. In den von Habermas so genannten „drei Handlungsmodellen“ des „direkten Weltbezuges“ dagegen unterschlägt der Sprecher laut Habermas die potentiell immer mögliche *Erhebung* der Geltungsansprüche.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Habermas 1984, S. 421, 422).[58] Auffällig schief dagegen ist die Beziehung, die Habermas zwischen der Doppelstruktur der Rede und dem vermeintlichen *Wahrhaftigkeitsanspruch* als dem dritten, *subjektiven Weltbezug* herstellt. Er kann dabei offensichtlich nicht angeben, mit welchem Teil der Doppelstruktur dieser dritte Weltbezug hergestellt wird, und umspielt entsprechend diese offene Frage mit seiner Formulierung:

> „Was aber auf der Ebene des kommunikativen Handelns in ähnlicher Weise hervorgehoben werden kann wie die Wahrheit einer Proposition und die Richtigkeit (bzw. Angemessenheit) einer interpersonalen Beziehung, ist die Wahrhaftigkeit, mit der der Sprecher seine Intentionen äußert. Wahrhaftigkeit verbürgt die Transparenz einer sprachlich sich darstellenden Subjektivität" (ebd., S. 426).

Freilich kann Habermas hier so gelesen werden, dass er mit „sprachlich sich darstellender Subjektivität" die sich ausdrückende Sprecher-Intentionalität meint, die wir im vorangegangenen Kapitel gefordert hatten und die in der Tat wahrhaftig oder unwahrhaftig sein kann. Damit hätte er aber die von ihm zuvor angekündigte Dreistrahligkeit der *Weltbezüge* dieser Sprecherintentionalität und die diesen entsprechenden drei Geltungsansprüche aufgegeben. Hier stoßen wir wieder auf das Problem von oben, dass nicht deutlich ist, was mit Innenwelt respektive Subjektivität gemeint ist

58 Apel stellt die Beziehung zwischen Doppelstruktur und Geltungsansprüchen etwas anders dar. So betont er, dass einen Geltungs-Anspruch *erheben* per se erst möglich wird mit der *performativen*, genauer: *selbstreferentiell-performativen* Handlungsstruktur eines Sprechers und nicht etwa mit der propositionalen Aussage allein: „Der Unterschied zwischen *Proposition* und *Behauptung einer Proposition* ist nun deshalb so wichtig, weil nur die letztere den Wahrheits-*Anspruch*, den der Mensch als Subjekt der Erkenntnis mit einer Proposition verbinden kann, *selbstreflexiv* zum Ausdruck bringt" (Apel 1986a, S. 72). Unter Berücksichtigung dieser Voraussetzung – dass *jeder Geltungsanspruch mit dem performativen Teilsatz erhoben* wird – muss man daher präzisierend sagen: „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). Siehe zu einer Reformulierung des Verhältnisses von Doppelstruktur und Geltungsansprüchen insbesondere auch hier in Kapitel III.3.b.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bzw. wie diese in Habermas’ Konzept des kommunikativen Handelns gedacht ist. Sehen wir jedoch zunächst von dem Problem des Anschlusses des dritten Geltungsanspruches an die *Doppelstruktur* ab und verfolgen weiter, wie Habermas die drei Geltungsansprüche entsprechend den drei Weltbezügen entfaltet.

Während der Sprecher sich mit der Doppelstruktur seiner Sprechhandlungen also immer auf alle drei Welten *gleichzeitig* bezieht, hebt er mit der Bildung verschiedener *Sprechakttypen* hervor, welcher der drei Weltbezüge jeweils im *Vordergrund* des Sprechaktes steht, und damit, welcher Geltungsanspruch im *Vordergrund zur Beurteilung* durch den Adressaten steht. Auch diese Einteilung der Sprechakte in *Expressiva*, *Konstativa* und *Normativa* basiert auf Austins Sprechakttheorie und deren Weiterentwicklung durch Searle:[59] Je nach Weltbezug, den der illokutionäre Akt in den Vordergrund der jeweiligen Sprechhandlung rückt, entsteht ein anderer Sprechakttyp. So zeichnen sich *Konstativa* durch ihren performativ *behauptenden* Charakter in Bezug auf die *objektive* Welt, *Regulativa* bzw. *Normativa* durch ihren *performativ* interaktiven Charakter in Bezug auf die *soziale Welt* und Repräsentativa bzw. Expressiva[60] durch ihren *performativ expressiven* Charakter aus, mit dem der Sprecher seine *Subjektivität ausdrückt* bzw. *sich darstellt*.[61] Je ein anderer Geltungsanspruch wird mit jeder dieser drei Klassen von Sprechakten „thematisch“, wie Habermas (1981, Bd. 1, S. 433) sagt: Bei *konstativen* Äußerungen, die performative Handlungen wie Behaupten, Beschreiben, Klassifizieren, Schätzen, Voraussagen, Einwenden usw. durchführen (z. B. „Hiermit *behaupte* ich, dass es regnet“), steht der *Wahrheitsanspruch* thematisch im Vordergrund; mit *regulativen* Sprechakten, die mit performativen Handlungen wie Bitten, Befehlen, Ermahnen, Versprechen, Vereinbaren, Entschuldigen, Zugestehen usw. eine interpersonale Bezie-

59 Zur Anknüpfung an Austin siehe Habermas 1981, S. 427 ff., zur Anknüpfung an Searle ebd., S. 429 ff., und Habermas 1984, S. 409 ff.

60 Soweit ich sehe, verwendet Habermas den Begriff „Expressiva“ und „Repräsentativa“ synonym. So spricht er beispielsweise von „expressivem Sprachgebrauch“ (Habermas 1984, S. 434), im selben Zusammenhang aber auch von „repräsentativen Sprechakten“ (ebd., S. 435).

61 Zu der Herstellung des jeweiligen Zusammenhanges zwischen Weltbezug, Sprechakttyp und Geltungsanspruch siehe Habermas 1981, Bd. 1, S. 435–436, oder Habermas 1984, S. 433 f.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hung herstellen (z. B. „Ich *verspreche* dir, dich zu besuchen"), ist es hingegen der *Richtigkeitsanspruch* auf die Befolgung einer Norm. Mit *expressiven* Äußerungen, die mit performativen Handlungen wie Offenbaren, Gestehen, Erklärungen über die eigene Subjektivität usw. einhergehen (wie z. B. „Ich muss dir *gestehen*, dass ich dich eigentlich unsympathisch finde"), soll nun, so Habermas, der *Wahrhaftigkeitsanspruch* thematisch hervorgehoben sein:

> „[M]it *expressiven Sprechhandlungen* bezieht sich der Sprecher auf etwas in seiner subjektiven Welt, und zwar in der Weise, daß er ein ihm privilegiert zugängliches Erlebnis vor einem Publikum enthüllen möchte. Die Negation einer solchen Äußerung bedeutet, daß H den von S erhobenen Anspruch auf die Wahrhaftigkeit der Selbstrepräsentation *bezweifelt*" (ebd., S. 436).

Wir können jedoch auch hier wieder bemerken – wie schon bei der Einführung des Wahrhaftigkeitsanspruches entlang der Doppelstruktur der Rede –, dass die Einführung des dritten Geltungsanspruches über die Sprechakttypen nicht so plausibel ist wie bei den anderen beiden Geltungsansprüchen. So leuchtet nicht ein, wieso ein Adressat im Fall einer expressiv-offenen Mitteilung die Wahrhaftigkeit eher bezweifeln sollte als im Fall einer konstativen Behauptung oder eines normativen Versprechens. Ist es nicht im Gegenteil so, dass der Adressat der Wahrhaftigkeit des Sprechers umso mehr traut, je expressiver und damit *spontaner* dieser seine subjektiven Erlebnisse ausdrückt, und dass er die Wahrhaftigkeit des erhobenen Wahrheitsanspruches und des Richtigkeitsanspruches umso mehr anzweifelt, je mehr der Gesprächs-*Kontext* nahelegt, dass dem Sprecher generell nicht zu trauen ist?

Mit dieser Frage hängt folgende weitere zusammen: Wieso sollte der Sprecher mit der illokutionären Kraft performativer Handlungen wie „Offenbaren" oder „Gestehen" eigentlich die Einlösung seiner Wahrhaftigkeit *thematisieren*? Schon oben, in Kapitel I.2, hatten wir uns darüber gewundert, wie Habermas sagen kann: „Paradigmatisch sind Sätze, in denen die Sprecherintentionen, die beiläufig in jedem Sprechakt ausgedrückt werden, als solche *thematisch* werden, d. h. Erlebnissätze wie (3) Ich sehne mich nach Dir (4) ich wünsche mir, daß …" (s. o., Kursivschreibung D. A.). Sind *wahrhaftige Sprecherintention thematisierende* Aussagen nicht vielmehr Schwüre, Versicherungen, Gelübde und der-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gleichen, wie „Ich schwöre (dass p)“, die aber keinesfalls den Charakter von Expressiva haben?[62] Das Thema *solcher* Sprechakte ist in der Tat die *wahrhaftige Intention* in einem oder mehreren (ggf. auch vorangegangenen) Sprechakten des Sprechers, für die dieser eine besonders *explizite Gültigkeitsversicherung* hinsichtlich ihrer *Wahrhaftigkeit* abgibt, weshalb man diesen Sprechakttypus vielleicht als „Veracitativa“ bezeichnen könnte. Bei ihnen steht Wahrhaftigkeit tatsächlich im Vordergrund der Bedeutung des Sprechaktes. Aber erstens macht es gerade den *Sinn* eines Schwures oder eines Gelübdes aus, mit der ein Sprecher einem Adressaten gegenüber seine Wahrhaftigkeit *versichert*, dass sich der Sprecher seiner Wahrhaftigkeit *gewiss* sein kann und sein muss, weshalb er auf seine Wahrhaftigkeit bei dieser Art von Sprechakten keinen Geltungs-*Anspruch* erhebt. Zweitens aber ist die Beurteilung der Adressaten, falls sie der Wahrhaftigkeit des Sprechers trotz dessen Versicherung nicht glauben, die Beurteilung eines *Tatbestandes* unter Erhebung eines *Wahrheitsanspruches*. So können sich die Adressaten ja nicht, wie der Sprecher selbst, auf dessen Wahrhaftigkeit respektive seine kompetente Sprecher-Innenwelt beziehen, sondern sie können sich nur auf diejenige Tatsache in ihrer Außenwelt beziehen, dass der Sprecher wahrhaftig *ist* oder dass er es *nicht ist*. Sprecher und Adressaten beziehen sich insofern bei der Beurteilung von Wahrhaftigkeit nicht auf denselben Weltbezug.

Schon hier zeigt sich, dass ein vermeintlicher Wahrhaftigkeitsanspruch nicht den Sinn eines Geltungsanspruches treffen kann, der ja immer in intersubjektiv-argumentativer Einlösung hinsichtlich *desselben* Weltbezuges liegt. Auf das Problem der nicht argumentativen Einlösbarkeit des vermeintlichen Wahrhaftigkeitsanspruch haben zwar sowohl Apel als auch Habermas selbst schon aufmerksam gemacht, sie haben dieses Argument aber sogleich

62 Denn der Sinn eines Schwures ist nicht auf den Inhalt einer Aussage bezogen und den mit ihr erhobenen Wahrheitsanspruch in der Weise, dass man schwört, dass p wahr ist, sondern das, was man schwört, ist vielmehr, dass man selbst *performativ überzeugt* ist, dass p wahr sei. „Wenn die Gültigkeit des Fallibilismus-Prinzips unterstellt wird, so kann man strenggenommen nicht schwören, daß ein Sachverhalt besteht bzw. eine Aussage wahr ist. Man kann nur schwören, daß man von der Wahrheit seiner Aussage überzeugt ist oder daß man nach bestem Wissen und Gewissen zu seiner Aussage berechtigt zu sein glaubt“ (Apel 1990, S. 43–44).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wieder entschärfen zu können gemeint mit dem Hinweis darauf, dass die Wahrhaftigkeit des Sprechers sich in der Praxis seines Verhaltens vielmehr *zeige*. Aber mit der sich zeigenden Wahrhaftigkeit ändert sich ja nichts daran, dass es dabei für die Adressaten um die Einlösung von *Wahrheit* über die *Tatsache* geht, dass der Sprecher tatsächlich wahrhaftig ist, und nicht um die Einlösung von Wahrhaftigkeit, um die es dem Sprecher selbst geht. Das übersehen Habermas und Apel freilich.[63] Sie sehen auch nicht, dass mit Veracitativa, also performativen Verben wie „versichern", „schwören" und „beteuern", offenkundig wird, dass Wahrhaftigkeit sich auf eine reflexiv sich selbst bewusste Sprecher-Innenwelt bezieht, die sich ihrer Sprecherintention gewiss ist, und nicht etwa auf eine subjektive Erlebnis-Innenwelt, die in expressiven Aussagen ausgedrückt oder thematisiert wird respektive in die Sprecher den Adressaten Einblicke gewähren mit performativen Handlungen wie „offenbaren", „gestehen" etc. Diesen entscheidenden Unterschied berücksichtigt Apel nicht, wenn er mit Habermas performative Verben wie „offenbaren", „gestehen", „bekennen" in einem Atemzug mit „schwören" und „beteuern" nennt (Apel 1990, S. 43).

Als erstes Argument gegen einen „Wahrhaftigkeitsanspruch" können wir daher an dieser Stelle festhalten: Im Unterschied zu expressiven Aussagen, die Wahrhaftigkeit mitnichten im Vordergrund thematisieren, gibt es in der Tat Typen von Sprechakten, die wir „Veracitativa" nennen können. Sie thematisieren Wahrhaftigkeit ebenso, wie andere Typen von Sprechakten Wahrheit oder Richtigkeit thematisieren. Aber diese Veracitativa haben in ihrem Bezug auf die kompetente Sprecher-Innenwelt ihren Sinn gerade darin, dass der Sprecher keinen Geltungs-*Anspruch* mit ihnen erhebt, sondern dem Adressaten vielmehr seine Wahrhaftigkeit zusichern kann, weil er sich über die *performativen Handlungen seiner Sprecher-Innenwelt gewiss* sein kann.

63 Aus diesem Grund sind auch sämtliche Argumente des Kapitels „Innenwelt und Argumentation" in Damiani 2009, mit denen er den *Wahrhaftigkeitsanspruch* gegen Habermas' eigene Einwände zu verteidigen versucht, von vorneherein schon hinfällig, befassen sie sich doch gar nicht mit der argumentativen Einlösung von *Wahrhaftigkeit*, die freilich per se nicht möglich ist, sondern mit der argumentativen Einlösung desjenigen *Wahrheitsanspruches*, mit dem thematisiert wird, ob ein Sprecher *tatsächlich wahrhaftig ist oder nicht*.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese Differenz nun konnte für Habermas nicht in den Blick geraten, da er nur von einer einzigen subjektiven Innenwelt ausgegangen ist, wenngleich er zuweilen, wie an folgender Stelle, Wahrhaftigkeit sehr wohl in ihrer Rolle als *Sprecher*-Intentionalität behandelt, der sich ein *kompetenter Sprecher gewiss* sein kann:

> „[I]n diesem Fall ist […] die Kommunikationsvoraussetzung der Wahrhaftigkeit verletzt: der Sprecher drückt seine Intention nicht wahrhaftig aus; er *weiß*, daß seine Aussage falsch ist, und verbirgt es vor anderen“ (Habermas 1984, S. 252).

„Weiß“ betont Habermas in dieser Textstelle sogar kursiv. Es stellt sich daher die Frage, warum er und Apel den Unterschied zwischen Veracitativa, mit denen der Sprecher sich der performativen Wahrhaftigkeit seiner Sprecher-Innenwelt gewiss sein kann, einerseits und Expressiva, mit denen er subjektive Erlebnisse fallibel thematisiert, andererseits dennoch nicht durchgehend berücksichtigen. Gehen wir auf der Suche nach einer Antwort hierauf einen Schritt zurück und hinterfragen noch einmal Habermas' Behauptung eines Zusammenhanges zwischen *Expressivität* und *Wahrhaftigkeit*. Hierfür lassen sich bei Habermas zwei aufeinander aufbauende Argumentationsstränge finden:

1) Die Explikation von Wahrhaftigkeit soll mit dem *Geltungscharakter* von expressiven Sprechhandlungen in spezifischer Weise übereinstimmen.
2) Diese Übereinstimmung soll darin ihren Grund haben, dass expressiven Äußerungen *kein Wahrheitswert* zugeschrieben werden kann, weshalb sie nur auf ihre Wahrhaftigkeit hin beurteilt werden können.

Gehen wir im Folgenden also diesen beiden Argumentationssträngen nach.

Ad (1): Um zu verstehen, warum bei Habermas die Explikation von Wahrhaftigkeit mit dem Geltungscharakter von expressiven Sprechhandlungen in spezifischer Weise übereinstimmen soll, müssen wir sehen, was Habermas unter Wahrhaftigkeit genau versteht. Dazu lassen sich bei ihm die zwei folgenden verschiedenen Explikationen finden, die er je nach Kontext abwechselnd verwendet:

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zum einen soll es bei Wahrhaftigkeit um die „Transparenz" sprachlicher Darstellung gehen, also darum, dass ein Sprecher *sagt, was er meint*. Dies macht Habermas an vielen Stellen explizit, wie bspw. hier:

> „Ein Sprecher, der verständigungsbereit ist, wird mithin […] seine Intention so äußern, daß der sprachliche Ausdruck das Gemeinte wiedergibt (und H dem S vertrauen kann)" (Habermas1984, S. 245).
>
> „Die Gültigkeit der geäußerten *Intention* [hängt] davon ab, ob sie sich mit dem *deckt*, was der Sprecher meint […]. Ein Sprecher ist wahrhaftig, wenn er mit seinen Äußerungen weder sich noch andere täuscht. […] Nein, du meinst ja gar nicht, was du sagst" (Habermas 1981, Bd. 1, S. 419).

Letzteres soll der Grund für eine Zurückweisung eines Sprechaktes aufgrund von Unwahrhaftigkeit sein. Zum anderen bestimmt Habermas Wahrhaftigkeit als eine gegenüber Adressaten entgegengebrachte *Expressivität subjektiver Erlebnisse*:

> „Wahrhaftigkeit, die der Sprecher für die Äußerung der ihm privilegiert zugänglichen subjektiven Erlebnisse beansprucht" (ebd., S. 412).
>
> „Wahrhaftigkeit verbürgt die Transparenz einer sprachlich sich darstellenden Subjektivität" (Habermas 1984, S. 426).

Zum Dritten bringt er beide Explikationen zusammen:

> „Wahrhaftigkeit ist ein mit den Sprechakten aus der Klasse der Repräsentativa verbundener Geltungsanspruch, der besagt, daß ich geäußerte Intentionen (Gedanken, Bedürfnisse und Gefühle) ernsthaft und genauso meine, wie ich sie geäußert habe" (ebd., S. 156).

Für Habermas besteht also offensichtlich eine Übereinstimmung von *sprachlich sich darstellender Expressivität* und dem *performativen Modus*, dass der Sprecher *sagt, was er meint*.

Diese Übereinstimmung aber ist, so meine ich, nur unter der Prämisse der Konfusion zweier verschiedener Bedeutungen von „Meinen" plausibel, die der oben besprochenen Konfusion zweier Aspekte von Innenwelt entspricht: „Meinen" im Sinne einer Sprechakterstellung nach *intersubjektiv-pragmatischem Regelwerk* einer kompetenten Sprecher-Innenwelt einerseits und „Meinen" im Sinne einer *subjektiven Gegebenheit* andererseits. Wenn

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wir jemanden fragen: „Und? *Was* meinst du so?“, beziehen wir uns damit auf letztere Bedeutung von *meinen*. Fragen wir aber: „*Wie* hast du deine Aussage eben denn genau gemeint?“, beziehen wir uns auf die erste Bedeutung. Denn wie wir oben schon gesehen haben, muss die sprechakterstellende Intentionalität einer Sprecher-Innenwelt, mit der sich der Sprecher u. a. überhaupt erst dazu frei entscheidet, seine subjektiven Intentionen und Gegebenheiten auszudrücken oder auch nicht, und zwar in diesem oder jenem, z. B. wahrhaftigem oder unwahrhaftigem, offen strategischem oder einverständnisorientiertem, ernstem oder humorvollem etc. performativen Sprachmodus, unterschieden werden von den Intentionen seiner subjektiven Erlebniswelt selbst.

Die aktive Sprechakterstellung des wahrhaftigen performativen Meinens ist, wie ich an dieser Stelle vorgreifend[64] auf meine These der Explikation von Wahrhaftigkeit hier nur andeuten kann, ein zweifach selbstrückbezügliches lokutionär-illokutionär-perlokutionäres Meinen von etwas, das in einem nochmaligen dritten Selbstbezug vom Sprecher identisch so gegenüber dem Adressaten geäußert wird, wie er dies auch selber wirklich meint. Diese selbstrückbezügliche Sprechakterstellung aber muss vom Sprecher in gleichem Maße für alle Arten von Sprechakten, also konstative, normative und expressive Äußerungen, hergestellt werden. Expressionen hängen demnach in keiner Weise spezifischer damit zusammen, dass der Sprecher auch *wirklich sagt, was er meint*, als andere Äußerungen auch. Vielmehr ist deutlich zu erkennen, dass die Expression eines Erlebnisses der subjektiv-psychischen Innenwelt des Sprechers etwas kategorial anderes ist als die sprachliche Regelkonformität der dreifachen Selbstrück-bezüglichkeit, mit der der Sprecher *sagt, was er auch selber wirklich meint*.

Worauf es Habermas also vielmehr ankommen müsste, um das Spezifische expressiver Aussagen herausarbeiten zu können, ist demnach, wie sich – in gleichermaßen wahrhaftig gemeinten Äußerungen – das Meinen von etwas in expressiven Äußerungen einerseits von konstativen andererseits unterscheidet. *Diese* Frage lässt sich nämlich damit beantworten, dass der Sprecher mit Konstativa eine *objektivierte Meinung* äußert, die er sich unter kriti-

64 Diese Struktur der *dreifachen Selbstrückbezüglichkeit* des Meinens wird sich in Kapitel III.2 zeigen.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

scher Überprüfung des *Wahrheitsanspruches* als Überzeugung gebildet hat. Mit Expressiva hingegen drückt er seine Meinung *wie eine subjektive Empfindung* aus, mit der er sich auf seine eigene subjektive Erlebnis-Innenwelt bezieht.

Veranschaulichen wir unsere bisherige Kritik nun noch abschließend an dem von Habermas gegebenen Beispiel, wonach ein Adressat die Aussage „Es regnet gerade" genau dann auf ihre *Wahrhaftigkeit* beurteile, wenn er sie als *Expression* verstehe, während er sie als *falsch* zurückweisen könne, sobald er sie als Behauptung mit *Wahrheitsanspruch* verstehe (Habermas 1981, Bd. 1, S. 419). Er möchte damit demonstrieren, dass jede Äußerung immer hinsichtlich aller drei Geltungsansprüche kritisiert werden kann. Und seine Unterstellung dabei ist diejenige, dass ein Adressat eine Äußerung als expressive, auf einen anderen vordergründig erhobenen Geltungsanspruch hin beurteilt, als wenn er sie als konstative auf den vordergründig erhobenen Wahrheitsanspruch beurteilt. Soweit ist Habermas ja auch zuzustimmen. Wie aber kommt er nun darauf, dass die Äußerung als Expression spezifisch auf ihre Wahrhaftigkeit hin beurteilt würde? Es gibt, soweit ich sehe, zwei Interpretationsmöglichkeiten bezüglich dessen, was Habermas darunter versteht, die Aussage „Es regnet gerade" als Expression zu verstehen.

Entweder man denkt an so etwas wie die Mimik, den Tonfall, den Formulierungsstil, das Temperament etc., wodurch sich ein Sprecher in der Tat mit jedem Sprechakt in direkter Spontanität *auch expressiv* – im Sinne seines dritten Weltbezuges – ausdrückt. Mit dieser Lesart aber bestünde eine Konfundierung von Authentizität des expressiven mimischen Ausdrucks mit der wahrhaftigen Sprecher-Intention. Auf den entscheidenden Unterschied zwischen beidem kommen wir noch zurück. Oder aber man versteht Habermas hier dahingehend, man könne die Aussage „Es regnet gerade" auch als Expression einer subjektiven Empfindung verstehen, also in der Weise wie oben vorgeschlagen. Auch wenn dies etwas kontraintuitiv anmutet, nehmen wir „for the sake of argument" dennoch einmal an, dass man den Sprecher auch so verstehen kann, als wolle er mit der Äußerung „Es regnet gerade" nur seine *unreflektierte subjektive Empfindung* ausdrücken (z. B. hat er im Inneren einer Wohnung aufgrund einer bedrückten Stimmungslage den Eindruck, es regne gerade, und er überprüft diesen Eindruck nicht, indem er zum Fenster herausschaut, sondern möchte seinen

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

subjektiven Eindruck vielmehr expressiv zu verstehen geben). Aber auch dann ist nicht einsichtig, wieso bei dem von der Sprecherintentionalität gewählten expressiven Modus der Sprechakterstellung Wahrhaftigkeit eher zur Beurteilung im Vordergrund stehen sollte, als wenn die Äußerung als eine konstative Äußerung mit Wahrheitsanspruch gemeint wäre (oder verstanden würde). Unwahrhaftig kann die Äußerung ja in beiden Fällen gleichermaßen sein. Das expressive Moment an dieser Äußerung, mit der der Sprecher vielleicht seine bedrückte Stimmungslage expressiv mitteilt, womit er in der Tat vordergründig Erlebnisse seiner subjektiven Innenwelt thematisiert, rückt für den Adressaten vielmehr einen „Angemessenheitsanspruch“ zur Beurteilung in den Vordergrund dahingehend, wie die Expression des Sprechers auf seine eigene, subjektive Adressaten-Erlebniswelt wirkt. Aber auf diesen interaktiv-interindividuellen Vorgang kommen wir erst in Kapitel II.1 zu sprechen. Wenn man Habermas in dem Beispiel dagegen drittens so verstehen möchte, dass mit der Beurteilung der Aussage als expressiv der *Tatbestand* beurteilt werden soll, ob der Sprecher – wie in jeder Aussage – *ausdrückt, was er selber wirklich meint*, dann haben wir wieder das Problem, dass allein der Sprecher dies beurteilen kann. Denn der Innenweltbezug zur performativen Qualität von Wahrhaftigkeit bleibt allein auf Seiten des Sprechers. Der *Adressat* dagegen kann lediglich mit *Wahrheitsanspruch* vermuten oder behaupten, der Sprecher sei wahrhaftig oder unwahrhaftig. Zudem gilt diese Beurteilung des Tatbestandes von Wahrhaftigkeit nicht in besonderer Weise für Expressiva, wie wir schon festgestellt haben. Wie man es also dreht oder wendet: Bisher lässt sich nicht einsehen, dass der Adressat die Aussage „Es regnet gerade“ genau dann auf ihre Wahrhaftigkeit hin kritisiert, wenn er sie als Expression auffasst.

Ad (2): Das Interessante ist deshalb die Frage, wie Habermas eigentlich darauf gekommen ist, in der Wahrhaftigkeit eines Sprechers den Geltungscharakter von expressiven Sprechhandlungen zu sehen, respektive darauf, dass Wahrhaftigkeit die *Thematisierung* subjektiver Erlebnisse verbürgen soll, was zumindest nach unserem bisherigen Untersuchungsergebnis nicht plausibel ist. Wir finden bei ihm dazu folgende Begründung:

Expressive Aussagen sollen keinerlei „deskriptiven Sinn“ ha-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ben respektive nicht „wahrheitsfähig" sein. Die Möglichkeit von Gültigkeit oder Ungültigkeit expressiver Aussagen soll deshalb allein in ihrer Wahrhaftigkeit liegen (Habermas 1981, Bd. 1, S. 422). Und dies soll wiederum der Grund dafür sein, wieso Wahrhaftigkeit – die ja zunächst nur eine Sprecher-Intention hinsichtlich der Erhebung aller drei Geltungsansprüche ist, indem der Sprecher sagt, was er meint – zudem *gleichzeitig* ein *spezifischer* Geltungsanspruch für Expressionen sein soll. Aber auch dies will mir keinesfalls einleuchten. Denn beide Thesen, die Habermas dafür anführt, dass expressive Aussagen keinen Wahrheitswert besäßen, sind schon für sich genommen nicht überzeugend und können zudem auch keinen Wahrhaftigkeits-*Anspruch* belegen.

Die erste Möglichkeit, für expressive Aussagen zu postulieren, für sie bestehe keine Wahrheitsfähigkeit, ergibt sich mit der Annahme, der Sprecher könne sich in dem Schritt von der Wahrnehmung seiner subjektiven Erlebnisse zu einem Meinen über diese Wahrnehmung nicht irren, weil er einen „privilegierten Zugang zu seiner Innenwelt" (Habermas) habe – die Möglichkeit der Ungültigkeit einer solchen Aussage durch Unwahrheit entfalle dementsprechend.

Aus dieser These folgt zwar, dass für die Proposition einer expressiven Aussage nur die Möglichkeit der Ungültigkeit durch Unwahrhaftigkeit übrigbleibt – weil der Sprecher in dem Schritt, in dem er sein Meinen über das subjektive Erlebnis ausdrückt, sich nicht irren kann, er aber gegenüber den Adressaten die Möglichkeit hat, sein Meinen wahrhaftig oder unwahrhaftig darzustellen. Aber hiergegen muss man einwenden, dass mit dieser These kein Argument dafür gewonnen ist, dass Wahrhaftigkeit in besonderer Weise für expressive Aussagen relevant wäre. Denn dieser zweite Transferschritt vom Meinen des Sprechers zu seinem wahrhaftigen Ausdruck, dass er sagt, was er selber meint, gilt ja, wie wir oben schon gesagt hatten, in gleicher Weise für *jede* Art von Sprechakt, also auch für konstative und normative Sprechakte. Mit anderen Worten belegt die Reduktion auf Ungültigkeit eines expressiven Sprechaktes durch seine Unwahrhaftigkeit keine spezielle Beziehung von Wahrhaftigkeit und Expressivität (äquivalent zu jener von Wahrheitsanspruch und Behauptung oder Richtigkeitsanspruch und regulativem Aspekt eines Sprechaktes), und ebenso wenig lässt sich damit der Status eines *Anspruches* auf Wahrhaftig-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

keit belegen. Denn in seiner Wahrhaftigkeit kann sich ein Sprecher nicht irren, weil er zu seiner Sprecher-Innenwelt erst recht einen privilegierten Zugang hat, wie wir gleich noch genauer sehen werden. Wahrhaftigkeit bleibt also beschränkt auf den performativen Sinn, dass ein Sprecher *sagt, was er selber wirklich meint*.

Wenn man so will, kann man sogar im Gegenteil sagen, dass Habermas mit besagter These Wahrhaftigkeit unter der Hand als *Voraussetzung* des Wahrheitsanspruches behandeln muss, weil sonst nicht zu erklären ist, wieso sich Wahrhaftigkeit überhaupt auf die Proposition des expressiven Sprechaktes beziehen sollte. Dies ist ja nur deshalb so, weil die *Wahrheit* der Proposition wahrhaftig oder unwahrhaftig gemeint sein kann. Erinnern wir uns an oben vorgestellte Einführung der Geltungsansprüche entlang der Doppelstruktur: Mit der *Proposition* erhebt der Sprecher den *Wahrheitsanspruch*, mit der *Performanz* den *Richtigkeitsanspruch*. Mit welchem Teil der Doppelstruktur aber der *Wahrhaftigkeitsanspruch* erhoben wird, konnte Habermas nicht überzeugend angeben. Nur indem er nun Wahrhaftigkeit in ihrer Rolle als *Voraussetzung* zur Erhebung des Wahrheitsanspruches berücksichtigt, kann er sie überhaupt auf die *Proposition* beziehen, damit sie dann – nach Ausschluss des Wahrheitsanspruches von Expressionen – als vermeintlicher Geltungsanspruch übrigbleibt. Demnach hat er nach wie vor doch nur die eine Bedeutung von Wahrhaftigkeit, nämlich die der *Voraussetzung der Erhebung aller Geltungsansprüche* getroffen bzw. jene, dass der wahrhaftige Sprecher *sagt, was er meint*. Er kann auf diese Weise also keinen für Expressiva *spezifisch* relevanten Wahrhaftigkeitsanspruch nachweisen.

Ganz unabhängig von dieser Kritik möchte ich aber allein schon der Behauptung, ein Sprecher könne sich in dem Schritt von der *Wahrnehmung* seiner subjektiven Erlebnisse zu einer *Meinung über* diese Wahrnehmung aufgrund seines privilegierten Zugangs zu seiner subjektiven Innenwelt nicht irren, widersprechen. Es sieht nur auf den ersten Blick danach aus, dass der Sprecher sich über seine subjektiven Wahrnehmungen nicht irren könnte, weil das von Habermas gewählte Beispiel des Schmerzes eine besonders basale, eindeutige Empfindung ist, bei der ein Irrtum in der Wahrnehmung unwahrscheinlich erscheint. Erstens wäre aber

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch dies allein kein Indiz: Die Wahrscheinlichkeit, dass wir uns bei einer Vielzahl von Erkenntnissen über die objektive Welt nicht irren, setzt ja die theoretische Fallibilität von Erkenntnis der objektiven Welt nicht außer Kraft. Zweitens meine ich, dass auch für die Wahrnehmung subjektiver Erlebnisse, insbesondere für Gefühle und Empfindungen, gilt, dass sich der Sprecher sehr wohl über sie irren kann. Denn verglichen mit dem Tier, das seine subjektiven Erlebnisse tatsächlich *unreflektiert* spontan äußert mit Schreien, Schnurren, Knurren, Fauchen etc., muss ein Sprecher für die Wortwahl und Formulierung seines *Meinens über* seine subjektiven Erlebnisse erst noch eine *Interpretation* von diesen vornehmen. Diese kann aber auch scheitern, weil zwischen seinem subjektiven Erlebnis und dem sprachlich expressiven Ausdruck im Unterschied zu einer *spontanen Lautäußerung* ein Gap im Sinne einer Übersetzung in Sprache zu schließen ist.[65] Ich meine, diesen eklatanten Unterschied zwischen *direkter Lautäußerung* bei Tieren und *Übersetzung in sprachlichen Ausdruck* hat auch Wittgenstein nicht genügend berücksichtigt, wie Tugendhat bemerkt hat (darauf kommen wir gleich noch zurück).[66]

---

65 Auf diese Differenz zwischen „inneren Episoden" wie Gefühlen, Empfindungen, Bedürfnissen im Unterschied zu *reflexiven* „intentionalen Gehalten", die propositional ausgedrückt werden können unter Erhebung eines Geltungsanspruches, weist allerdings auch Habermas hin: „Indem psychische Vorgänge […] in die Strukturen sprachlicher Intersubjektivität eingefügt werden, verwandeln sich innere Episoden oder Zustände in intentionale Gehalte […]" (Habermas 1973, S. 390).

66 Am deutlichsten wird dieser Gap bei einer Übersetzung *subjektiver Erlebnisse* in *sprachlichen Ausdruck*, wenn man bedenkt, dass Kinder – und dies durchaus auch noch in einem Alter, in dem sie sich über Dinge in der objektiven Welt schon gut sprachlich ausdrücken können – oft noch nicht fähig sind oder zumindest Probleme damit haben, etwas über ihre subjektiven Erlebnisse anzugeben. Selbst die basale Empfindung des Schmerzes wird von Kindern oft *falsch* – nicht unwahrhaftig – angegeben. Das typische, jedem Kinderarzt bekannte „Bauchweh", das auch bei Schmerzen an anderen Stellen, allgemeinem Unwohlsein oder typischerweise auch statt der Benennung einer negativen Gefühlslage (wie Heimweh etc.) angegeben wird, ist nur ein Beispiel dafür. Auch bei alten Menschen kann es wieder zu dem Phänomen kommen, dass sie nicht angeben können, ob, wo und wie genau ihnen etwas wehtut.

Noch schwieriger als die Benennung körperlicher Empfindungen ist die Interpretation der eigenen Gefühlswelt. Topos unzähliger Romane ist, dass

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Übersetzung der subjektiven Erlebnisse in einen sprachlichen Ausdruck bringt zudem mit sich, dass sie als Sätze, die eine

. selbst verhältnismäßig eindeutige Gefühle wie Hass und Liebe verwechselt werden oder falsch interpretiert werden können. So kann Liebe sich bspw. auch als Bedürfnis nach Geborgenheit oder reiner Gewohnheit entpuppen oder, wie in einem Beispiel, das Habermas selber anführt, mit dem Pflichtgefühl, lieben zu sollen, verwechselt werden (Habermas 1981, Bd. 1, S. 250). Wären diese Möglichkeiten der *Fehlinterpretation* der eigenen subjektiven Gefühlserlebnisse nicht gegeben, wären bestimmte Aufklärungen und Korrekturen durch einen Therapeuten auch nicht nötig und möglich. Habermas spricht zwar ebenfalls die Situation der Therapie an, unterstellt dabei aber, dass der Patient allein aus *Unwahrhaftigkeit* sich selbst gegenüber die falsche Meinung über sein subjektives Innenleben haben könne: „Der Patient, der sich in seinen Wünschen und Gefühlen selbst nicht kennt, der in Illusionen über seine Erlebnisse befangen ist, soll ja im analytischen Gespräch durch Argumente dazu gebracht werden, die bis dahin nicht bemerkte Unwahrhaftigkeit seiner expressiven Äußerungen zu durchschauen“ (ebd., S. 69). Das ist besonders im Falle eines Patienten nicht plausibel, weil dieser ja, indem er sich in Therapie begibt (und dafür ggf. sogar noch viel bezahlt), an der Wahrheit über seinen Zustand in höchstem Maße interessiert ist. Er ist also *wahrhaftig* an der *Wahrheit* interessiert, die zu erkennen ihm aufgrund der Komplexität seines Innenlebens ohne Hilfe aber nicht möglich ist. Unbewusste Verdrängungsvorgänge, die dabei eine Rolle spielen, dürfen deshalb nicht unter *Unwahrhaftigkeit* gezählt werden, weil sie ja eben mit zu den *psychischen Vorgängen* gehören, die mit Wahrheitsanspruch erkannt werden sollen. Schon Weber stellt fest: „Es verhüllen vorgeschobene ‚Motive‘ und ‚Verdrängungen‘ oft genug gerade dem Handelnden selbst den wirklichen Zusammenhang der Ausrichtung seines Handelns derart, daß auch subjektiv *aufrichtige* Selbstzeugnisse nur relativen Wert haben“ (Weber 2006, S. 17, Kursivierung D. A.). Allein in dem Fall, in dem es einer Person möglich wäre, ihre Gefühle korrekt zu erkennen, sie sich aber nicht die *Mühe* einer ernsthaften Introspektion macht, könnte man von einer gewissen Unwahrhaftigkeit gegenüber dem eigenen Wahrheitsanspruch sprechen.

Es ist aber nicht nur die Erkenntnis der subjektiven Empfindungen, Gefühle und Eindrücke aus der Außenwelt, deren *Übersetzung* in sprachlichen Ausdruck erst erlernt werden muss, sondern schon die Wahrnehmungen der Empfindungen, Gefühle und Eindrücke selbst sind stark durch andere Faktoren beeinflussbar. In diesen Zusammenhang gehören die bekanntermaßen enormen Abweichungen so genannter Zeugenberichte von demselben Ereignis, die zustande kommen, obwohl alle Zeugen bemüht sind, *wahrhaftig* ihre subjektiven Eindrücke und Wahrnehmungen darzustellen. Auch kennt jeder den irritierenden Effekt – Psychologen in der Werbung und der Lebensmittelindustrie machen sich diesen Effekt zunutze –, den die eine Wahrnehmung auf eine andere haben kann: So wie sich jemand einbilden kann, eine be-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

subjektive Gegebenheit in der ersten Person aussprechen, auch in Sätze in der dritten Person umgewandelt werden können, in denen einer Person subjektive Gegebenheiten zugesprochen werden können. Dies aber wäre nicht möglich, wenn die expressiven Sätze in der ersten Person *einzig* einen *expressiven* und nicht *auch* einen *prädikativen Sinn* mit Wahrheitsanspruch hätten.[67] Die so genannte „Immunität der ersten Person", die zunächst spontan einleuchtet, muss demnach in einem anderen Umstand liegen als darin, dass sich Sprecher mit einer expressiven Aussage über ihre subjektiven Erlebnisse nicht täuschen können.[68] Aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist die von Dermot Moran so genannte

---

stimmte Speise schmecke ihm nicht, weil sie ekelhaft aussieht, kann ein anderer eine schlecht schmeckende Speise nur darum bevorzugen, weil sie ansprechend hergerichtet ist. Ein Test mit verbundenen Augen kann solchen *Irrtum* korrigieren. Auch Wissen kann eine fehlleitende Rolle bei der Wahrnehmung spielen. In Weinproben, bei denen die Tester nicht wissen, um welchen Wein und vor allem um welchen Weinpreis es sich jeweils handelt, kommen ganz andere Ergebnisse heraus, als wenn die Tester um die Weinpreise und Namen wissen. Auch hinsichtlich der Wahrnehmung von Schmerz spielen solche Faktoren wie Wissen und Erwartungshaltung eine Rolle. Kinderärzte machen sich diesen Effekt zunutze, indem sie ein Kind in dem Moment stark ablenken, in welchem dem Kind ein Schmerz zugefügt wird. Das Kind nimmt dann den Schmerz oft kaum wahr. Umgekehrt kann Angst vor Schmerz sogar zur eingebildeten Wahrnehmung von Schmerz führen, der (noch) gar nicht zugefügt wurde.

67 Siehe hierzu Lueken 1997, S. 184.

68 Crone schreibt hierzu: „Ein Argument gegen die Annahme eines erstpersonalen epistemischen Privilegs stammt von Michael Pauen 2010. Er argumentiert, dass jede Form von Wissen, auch phänomenales Wissen als eine systeminterne funktionale Differenz beschreibbar sein muss. Funktionale Eigenschaften, die über ihre kausalen Rollen beschrieben werden, sind als solche auch der Beobachterperspektive zugänglich, woraus folgt, dass es kein epistemisches Privileg der ersten Person geben kann. Der erlebnisbasierte Zuschreibungsmodus im Falle erstpersonalisierter Zuschreibungen ändert hieran nichts" (Crone 2016, 28). „Der klassische Einwand gegen eine solche Asymmetrie [eines erstpersonalen epistemischen Privilegs] wird vom Behaviorismus vorgebracht: Z. B. Gilbert Ryle sieht hier nur einen graduellen epistemischen Vorteil, der aber auch schon für eine Person gilt, die bspw. den Zustand einer ihr vertrauten Person beschreiben soll im Unterschied zu einer dieser völlig fremden Person. Entscheidend aber sei, dass es sich in beiden Fällen, Fremdattribution wie auch Selbstattribution, um die selbe Form von Wissen handele" (ebd.).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Transparenz“ der eigenen mentalen Zustände. Hiermit meint er, dass „Überzeugungen den Inhabern transparent sind. D. h., sie sehen durch den mentalen Zustand, eine Überzeugung zu haben, hindurch und thematisieren sofort den Gehalt der Überzeugung. Der Inhaber einer Überzeugung sucht nicht nach Evidenzen dafür, dass er eine Überzeugung hat, sondern spricht seine Überzeugung direkt aus“ (Crone 2016, S. 32).

> „Nach Moran ist Transparenz eine grundlegende Eigenschaft von Selbstwissen (Moran 2001, 150): Ich kann daher nicht davon überzeugt sein, dass p wahr ist, und mich gleichzeitig fragen, ob ich die Überzeugung überhaupt habe. Fazit: [Morans Transparenz-Begriff] macht deutlich, dass Personen – aus erstpersonaler Perspektive – ein unmittelbares Wissen ihrer mentalen Zustände haben. Und in dieser Hinsicht sind sie epistemisch privilegiert. Dieses unmittelbare Wissen ist allerdings beschränkt, da sich hieraus kein weitergehendes epistemisches Privileg über den Gehalt dieser Zustände ableiten lässt“ (ebd., S. 32).

Ich kann also davon überzeugt sein, dass p wahr ist, und mich gleichzeitig fragen, ob p wirklich wahr ist. Das Einzige, was ich nicht bezweifeln kann, wenn ich davon überzeugt bin, dass p wahr ist, ist, dass ich die wahrhaftige Überzeugung tatsächlich habe.[69]

Was Morans Transparenzbeobachtung also deutlich macht, ist die Differenzierung zwischen dem *unmittelbaren Wissen mentaler Zustände*, wie z. B. dem, eine Überzeugung zu haben, für welches Wissen tatsächlich eine *Immunität der ersten Person* gilt, und dem *Gehalt* dieser mentalen Zustände, über den es *kein epistemisch privilegiertes Wissen* gibt. Diese Differenzierung korrespondiert ganz offensichtlich mit der Differenzierung in die *zwei Innenwelten*, die oben vorgeschlagen wurde: Das, was Moran das „Wissen über die mentalen Zustände“ nennt, entspricht dem reflexiv sich bewussten performativen Sprechhandlungswissen der *Sprecher-Innenwelt* über die eigenen illokutionären Sprecher-Intentionen (dazu gehört die Gewissheit über die eigene Wahrhaftigkeit), über die ein Sprecher einen absolut privilegierten Zugang hat. Dieses Wissen aber muss unterschieden werden von jenem, das er über seine *subjektive Erlebnis-Innenwelt* hat und was er in

69 Siehe hierzu auch meine Argumentation gegen Wellmer in Fußnote 132.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seiner Rede propositional ausdrückt. Zu diesem Wissen über seinen psychophysischen Zustand, den er zwar mit seinem Sprecherleib erlebt, hat er nur einen *graduell* privilegierten, relativen Zugangsvorteil gegenüber anderen, ebenso wie eine Person, die einem Sprecher nähersteht, zu dessen subjektiven Innenwelt einen graduellen Zugangsvorteil hat im Vergleich zu anderen, fremderen Personen.

Es lässt sich also festhalten, dass der Sprecher zwar die Möglichkeit hat, sich darüber gewiss zu sein, *dass* er von etwas *überzeugt ist*, aber er kann sich darin täuschen, von *was* er überzeugt ist. Er kann also mit Gewissheit sagen, dass er diese oder jene Wahrnehmung (eines Gefühls, einer Empfindung, eines Eindruckes, einer eigenen Willensintention, eines Meinens) zu haben *meint*, damit ist aber nicht gesagt, dass die Wahrnehmung selbst bzw. die Übersetzung seiner Wahrnehmung in ein Meinen darüber, p zu empfinden, wirklich wahr ist. Nur die Gewissheit über die Intentionen seiner Sprecher-Innenwelt ist es also, die einem Sprecher nicht abgesprochen werden kann und welche die „Immunität der ersten Person" ausmacht.[70] Diese betrifft aber nicht die Wahrheit einer Aussage über sein subjektives Erlebnis, auch nicht der eigenen subjektiven Meinung. In dieser Erkenntnis seiner eigenen subjektiven Erlebniswelt kann er der so genannten „Selbsttäuschung" unterliegen. Also sind expressive Aussagen auch wahrheitsfähig, und der Sprecher muss mit ihnen *auch* einen Wahrheitsanspruch erheben.

Kommen wir nun aber auf die zweite Möglichkeit zu sprechen, mit der Habermas für expressive Aussagen postulieren könnte, für sie bestehe *keine Wahrheitsfähigkeit*: Man könnte so argumentieren, dass mit der fehlenden Wahrheitsfähigkeit vielmehr gemeint sei, dass es gar nicht erst zu jenem Transferschritt einer *Meinungsbildung* des Sprechers *über* sein subjektives Erlebnis komme, das

70 Ein Sprecher ist gegenüber seinem Hörer in der privilegierten Position zu wissen, was er mit seiner Äußerung meint und welche seiner Überzeugungen er zum Gegenstand seiner Behauptung macht. Der Sprecher ist prinzipiell mit der Bedeutung seiner Äußerung bekannt. Der Hörer dagegen muss die Äußerung erst noch interpretieren (siehe Crone 2016, S. 33). Hierbei ist er übrigens darauf angewiesen, dass der Sprecher wahrhaftig sagt, was er meint.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dann wiederum (unwahrhaftig oder wahrhaftig) ausgedrückt wird, sondern dass die Pointe am expressiven Ausdruck gerade diejenige sei, dass dieser mit der Wahrnehmung des subjektiven Erlebnisses quasi schon zusammenfalle. Dies entspricht Habermas' Annahme eines Kontinuums zwischen dem nicht kognitiven, sprachlich rudimentären Aufschrei „Au“ und dem Satz „Ich habe Schmerzen“. Damit beruft er sich auf Wittgenstein, der aufgrund dieser Annahme Erlebnissätzen wie „Ich habe Schmerzen“ den Aussagecharakter abspricht (Habermas 1981, Bd. 1, S. 420–421). Zwar bringt Habermas auch Tugendhats Position in die Diskussion ein, der einen kategorialen Unterschied sieht zwischen dem *spontanen* Ausruf und dem *formulierten* Satz, insofern der Erlebnissatz falsch sein könne, der Ausruf dagegen nicht (ebd., S. 420). Freilich knüpft aber auch Tugendhat insoweit an Wittgenstein an, als auch er expressive Erlebnissätze als nicht kognitiv ansieht. Habermas wirft Tugendhat daher vor, in das Dilemma zu geraten, „dasjenige, was ein Sprecher mit Erlebnissätzen meint, widersprüchlich charakterisieren zu müssen. Einerseits soll es sich um ein Wissen handeln, für das der Sprecher Gültigkeit im Sinne propositionaler Wahrheit beansprucht; andererseits kann dieses Wissen nicht den Status einer Erkenntnis haben, denn Erkenntnisse lassen sich nur in assertorischen Sätzen wiedergeben, die prinzipiell als unwahr bestritten werden können“ (ebd., S. 422).

Habermas meint nun, dieses Dilemma auflösen zu können, indem er von der *semantischen* auf die *pragmatische* Ebene wechselt und einen Vergleich zwischen Sprech*handlungen* statt zwischen *Sätzen* vornimmt (ebd., S. 422). Dafür führt er folgende zwei Sprechhandlungen an: „(14) Ich muß Dir gestehen, ich habe schon seit Tagen Schmerzen“, und: „(15) Ich kann Dir berichten, daß er schon seit Tagen Schmerzen hat (wobei das Personalpronomen der ersten Person in (14) und das Personalpronomen der dritten Person in (15) dieselbe Referenz haben sollen)“ (ebd.). An dieser Stelle der Argumentation führt Habermas an, dass der *expressive* dieser beiden Sätze keine Wahrheitsfähigkeit haben könne. Und deshalb meint er fortsetzen zu können: „Dann wird auf den ersten Blick klar, daß der Sprecher im Falle der Ungültigkeit von (14) den Hörer täuscht, während er im Falle der Ungültigkeit von (15) dem Hörer die Unwahrheit sagt, ohne daß eine Täuschungsabsicht vorliegen muß“ (ebd.). Und er folgert weiter: „Es ist also legitim,

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für expressive Sprechhandlungen einen *anderen* Geltungsanspruch als für gleichbedeutende konstative Sprechhandlungen zu postulieren", womit er auf den Wahrhaftigkeitsanspruch für expressive Aussagen abzielt (ebd.).

Ich möchte diesem Argumentationsgang nun entgegenhalten, dass dann, *wenn* expressive Aussagen im Sinne einer solchen *Direktheit des Ausdrucks* verstanden werden sollen und demnach ein Wahrheitsanspruch entfällt, Habermas aber auch nicht mehr sagen kann, dass es bei ihnen auf die Wahrhaftigkeit ankomme. Denn die Möglichkeit von Unwahrhaftigkeit besteht ja in der direkten Spontanität des expressiven Ausdruckes, ähnlich der eines Schreies, erst recht nicht mehr. Habermas' Vorschlag steht also entgegen, dass gerade deshalb, weil in dieser Auffassung von expressiven Aussagen als spontaner Expression die Bildung einer *reflexiven Interpretation* bzw. einer *reflexiven Bezugnahme* auf die eigenen subjektiven Erlebnisse entfällt, auch die Möglichkeit der an diese reflexive Bezugnahme erst noch anknüpfenden Intention von Unwahrhaftigkeit entfällt – nämlich, sich zu überlegen, ob man das, was man selber wirklich meint, dem Adressaten gegenüber vielleicht lieber nicht oder absichtlich falsch darstellen möchte. Beides – sowohl die „Übersetzung" der Wahrnehmung in ein *Meinen* mit *Wahrheitsanspruch* als auch die Möglichkeit, dieses *Meinen* sodann *wahrhaftig* oder *unwahrhaftig* auszudrücken – entfällt. Wie wir oben schon angemerkt hatten, hat im Gegenteil aus dem Grund, den Habermas mit Wittgenstein angibt: dass es eine gewisse Kontinuität zwischen dem direkt ausgedrückten Schrei und einer expressiven Aussage gibt, ein Adressat bei expressiven im Unterschied zu konstativen Aussagen am allerwenigsten Grund, deren Wahrhaftigkeit zu bezweifeln. Weil also sowohl die Möglichkeit von Unwahrheit als auch von Unwahrhaftigkeit bei spontanen Expressionen entfällt, sind sie zwangsläufig *authentisch*. Adressaten schätzen dies auch intuitiv richtig ein und schenken spontan-expressiven Aussagen besonderen Glauben. Auch in der Psychotherapie wird versucht, mit spontanen Expressionen authentische, unverstellte, wahre Selbstzeugnisse aufzudecken, ebenso wie Freud mit dem „Freudschen Versprecher" auf diesen Zusammenhang zwischen spontaner, unkontrollierter Expressivität und unverstelltem Selbstzeugnis rekurriert. Jedenfalls kann mit der Unterstellung eines Kontinuums zwischen Lautäußerungen und expres-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

siven Aussagen ein dagegen bewusst erhobener Wahrhaftigkeitsanspruch nicht als spezifischer Geltungsanspruch expressiver Sprechakte plausibel gemacht werden.

Anzumerken ist noch, dass also, wie soeben gesehen, zwischen *Authentizität* und *Wahrhaftigkeit* differenziert werden muss. Kann Erstere nicht mit einer rationalen Intention willentlich hervorgebracht werden, so ist Wahrhaftigkeit – mit der der Sprecher sagt, was er selber wirklich meint – eine sich selbst reflexiv bewusste, frei wählbare Intention der rationalen Sprecher-Innenwelt, über die der Sprecher Gewissheit hat. Habermas und Apel benutzen die beiden Begriffe aber zuweilen in synonymer Weise.[71]

Deutlich wird besagte Differenz auch, wenn man sich klarmacht, dass es ohne eine frei zu wählende performative Wahrhaftigkeit in Abhebung zur Authentizität keine Schuld für Lüge und Täuschung gäbe. Bei sehr kleinen Kindern besteht genau dieser Zustand. Man kann sagen, bei ihnen gibt es noch keine Differenz zwischen der Authentizität ihrer psychisch-subjektiven Innenwelt und der Wahrhaftigkeit ihrer kompetenten Sprecher-Innenwelt, weil Letztere noch nicht ausgereift ist. Sie können noch nicht wahrhaftig oder unwahrhaftig sein, sondern drücken ihre subjektiven Erlebnisse unreflektiert und authentisch aus, wobei subjektive Gegebenheiten wie Wünsche und Ablehnungshaltung für sie noch nicht abgrenzbar sind von der wahrhaftigen Erhebung des Wahrheitsanspruches über das, was realiter der Fall ist (ebenso wenig können sie wahrhaftig einen Anspruch auf die Angemessenheit ihrer subjektiven Expressionen erheben, was zu für Erwachsene oft amüsanten authentischen Aussagen führt).

Ein Zusammenhang zwischen Wahrhaftigkeit und Authentizität besteht vielmehr in einer Weise, die ihre Differenz noch hervorhebt: Ein Sprecher kann in Situationen *reflektierter* Expressivität in absichtlich *unwahrhaftiger* Weise hinsichtlich seines Selbstausdruckes *nicht*-authentisch sein, indem er sich *verstellt*. Mit dem Wort „*ver*stellen“ ist schon bezeichnet, dass er damit seiner Authentizität etwas in den Weg stellt respektive die authentische Direktheit seiner Expressivität willentlich, mit seiner rationalen

71 Siehe z. B. Apel 2011, S. 284.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sprecher-Innenwelt, unterbindet, anstatt ihr freien Lauf zu lassen. Jedoch kann er sich umgekehrt nicht willentlich dazu entscheiden, authentisch zu sein respektive sich authentisch auszudrücken, wenn er nichts empfindet. Dies ist ebenso unmöglich wie eine rationale Entscheidung dahingehend, Gefühle wie Liebe, Trauer oder Freude erleben zu wollen. Deshalb kann man auch nicht von einem *Authentizitätsanspruch* sprechen. Weil Authentizität für den Sprecher nicht willentlich herstellbar ist, ist er für sie auch nicht in dem Sinne verantwortlich, dass er einen Anspruch auf ihre Einholbarkeit erheben könnte, für die er kritisierbar wäre.

Etwas anders steht es freilich um den Künstler. Hier gilt, dass mit der künstlerischen Tätigkeit als solcher tatsächlich auch der einlösbare Anspruch entsteht, über das *Talent* zu verfügen, sich mit einem technisch beherrschten Medium künstlerisch *authentisch ausdrücken zu können*, weil dies eine der Bedingungen von (guter) Kunst ist.[72] Kunst erhebt insofern in der Tat, unter anderen Geltungsansprüchen, einen *Authentizitätsanspruch*. Und man kann vielleicht sagen, dass es auch alltägliche Sprechakte gibt, die in diesem Sinne einen quasi künstlerischen Authentizitätsanspruch haben, wie bspw. wohlformulierte Briefe expressiven Inhaltes.

Auch mit folgender Überlegung kann man den Unterschied zwischen Authentizität und Wahrhaftigkeit noch einmal deutlich machen: Die Wahrhaftigkeit, mit welcher der Sprecher einen Angemessenheitsanspruch auf eine allerdings *reflektierte* expressive Aussage erhebt (ich greife hier der Einführung eines Angemessenheitsanspruches in Kapitel II vor), kann der Authentizität seines Selbstausdruckes genau zuwiderlaufen: Ein Sprecher kann wahrhaftig davon überzeugt sein, dass es angemessen ist, in einer gegebenen Situation seinen authentischen Ausdruck zu verstellen, weil dieser Selbstausdruck gegenüber dem Adressaten bspw. verletzend wäre. Genau indem er also absichtlich nicht authentisch ist, verhält er sich hinsichtlich seiner eigenen Überzeugung, was er für angemessen hält, respektive in seiner Erhebung des Angemessenheitsanspruches wahrhaftig.

Wir können nun folgendes Ergebnis dieses Kapitels festhalten: Beide vorgestellten Argumentationswege, einen vermeintlichen

72 Vgl. dazu bspw. Ammann 2007, S. 15, 34 und passim.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wahrhaftigkeitsanspruch als spezifischen Geltungsanspruch expressiver Aussagen zu postulieren, sind nicht überzeugend. Vielmehr bedeutet Wahrhaftigkeit ausschließlich, dass der Sprecher sagt, was er selber wirklich meint. Vielleicht rührt daher auch bei Habermas selbst eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich des Wahrhaftigkeitsanspruches, wenn er sagt:

> „Diese [die subjektive Welt] habe ich als die Gesamtheit der subjektiven Erlebnisse definiert, zu der der Handelnde einen gegenüber anderen privilegierten Zugang hat. Dieser Bereich der Subjektivität verdient den Namen einer ‚Welt‘ freilich nur, wenn die Bedeutung der subjektiven Welt in ähnlicher Weise expliziert werden kann, wie ich die Bedeutung der sozialen Welt durch Bezugnahme auf ein zum Existieren von Sachverhalten analoges Bestehen von Normen erläutert habe. Vielleicht kann man sagen, daß Subjektives so durch wahrhaftig geäußerte Erlebnissätze repräsentiert wird wie existierende Sachverhalte durch wahre Aussagen und gültige Normen durch gerechtfertigte Sollsätze“ (Habermas 1981, Bd. 1, S. 137).

Dagegen können wir das Ergebnis dieses Kapitels unter dem Aspekt der Differenzierung in zwei Innenwelten (Kap. I.2) abschließend noch einmal folgendermaßen zusammenfassen:

Wie wir gesehen haben, ist die performative Tätigkeit der Sprecher-Innenwelt etwas kategorial anderes als die Erlebnisse der subjektiven Erlebniswelt. Die performative Entscheidung zu Wahrhaftigkeit müssen wir dementsprechend eindeutig der Sprecher-Innenwelt zuordnen, über deren frei zu gestaltende performative Handlungen der Sprecher vollkommene Gewissheit hat. Er weiß, ob er eine Sprechhandlung dem Hörer gegenüber performativ so darstellt, wie er sie selber wirklich meint. Auf diese Gewissheit von Wahrhaftigkeit stellt er daher auch keinen Anspruch. Während der Sprecher in diesem Sinne gewiss wahrhaftig sein kann (auch als Sprecher im einsamen Gespräch mit sich selbst), kann er sich dagegen in seiner Erkenntnis über die Erlebnisse seiner subjektiven Innenwelt irren. Insofern kann ein expressiver Satz auch dann falsch sein, wenn der Sprecher wahrhaftig ist. Für den Aussageninhalt seines expressiven Sprechaktes stellt der Sprecher insofern also *auch* einen Wahrheitsanspruch, wenn auch nicht vordergründig. Wahrhaftigkeit spielt damit sprachpragmatisch gesehen ausschließlich die Rolle eines *performativen Modus* der Erstellung von

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sprechakttypen, nämlich der tatsächlichen und nicht nur vorgetäuschten Erhebung von Geltungsansprüchen: Wenn ein Sprecher wahrhaftig sagt, was er selber wirklich meint, und seine Adressaten nicht täuscht respektive seine Geltungsansprüche nicht nur zum Schein erhebt, dann beansprucht er Wahrheit gegenüber dem Adressaten für dasjenige, was er selbst für wahr hält, Richtigkeit für seine Sprech-/Handlung, wie er sie selbst mit Gründen für normenkonform hält, und – um die Einführung des Geltungsanspruches des dritten Weltbezuges vorwegzunehmen – Angemessenheit für die Impression auf die subjektive Erlebniswelt des Adressaten, die er mit der Expression seiner eigenen Sprech-/Handlung auslöst. Mit dieser Einsicht von Wahrhaftigkeit als *Präsupposition* der Erhebung aller Geltungsansprüche wird deutlich, warum Habermas Wahrhaftigkeit nicht ebenso eindeutig wie den Wahrheits- und den Richtigkeitsanspruch der Doppelstruktur der Rede zuordnen konnte (s. o.). Das Verhältnis von Wahrhaftigkeit und Doppelstruktur stellt sich vielmehr so dar: Hinsichtlich der propositionalen Ebene der Doppelstruktur bedeutet Wahrhaftigkeit als performative *Voraussetzung* des performativ erhobenen Wahrheitsanspruches „Ehrlichkeit" gegenüber „Lüge". Wenn ein Sprecher dagegen in Bezug auf seine Proposition performativ unwahrhaftig ist, gibt er denjenigen Tatbestand als wahr aus, von dem er weiß, dass er nicht wahr ist. Hinsichtlich der performativen Ebene selbst bedeutet Wahrhaftigkeit „Transparenz" gegenüber „Täuschung": Ist ein Sprecher in Bezug auf seine performativ ausgedrückten Sprecher-Intentionen unwahrhaftig, täuscht er Sprechhandlungsintentionen und den mit ihnen erhobenen Richtigkeitsanspruch sowie den Angemessenheitsanspruch nur vor.

Der Einwand, dass mit dieser Darstellung von Wahrhaftigkeit als Präsupposition der Erhebung von Geltungsansprüchen trotzdem noch nicht ausgeschlossen sei, dass ein Sprecher auf die Einholung seiner Wahrhaftigkeit *auch* einen *Anspruch* erheben müsse, kann final noch mit folgendem Argument endgültig zurückgewiesen werden: Wenn ein Sprecher über seine wahrhaftige und nicht nur scheinbare Erhebung von Geltungsansprüchen keine *Gewissheit* haben könnte, sondern auf diese Erhebung erst noch einen Anspruch erheben müsste, der ja auch wieder wahrhaftig erhoben sein müsste, auf dessen Wahrhaftigkeit er dann aber ja auch wieder einen Geltungsanspruch erheben müsste, und so weiter und so

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fort – dann liefe die Erhebung von Geltungsansprüchen in einen *infiniten Regress* der Erhebung von Wahrhaftigkeitsansprüchen hinaus, über die der Sprecher nie hinauskäme, um andere Geltungsansprüche zu erheben. Mit der Idee der Erhebung eines Wahrhaftigkeitsanspruches wird die Idee der Erhebung von Geltungsansprüchen also ad absurdum geführt.

Dennoch müssen wir noch einmal die entscheidende Pointe von Habermas gegenüber Popper hervorheben: Die illokutionäre Kraft, die den Sprechakttyp einer Expression hervorbringt, ist durch einen *eigenen* Weltbezug unter Erhebung eines entsprechend *spezifischen* Geltungsanspruches im Vordergrund konstituiert. Und das heißt für unseren Kontext, dass trotz der Wahrheitsfähigkeit (die wir entgegen Habermas auch für die Expressionen subjektiver Erlebnisse beanspruchen) *expressive* Aussagen nicht an *konstative* angeglichen werden dürfen. Vielmehr müssen wir berücksichtigen, dass ein Sprecher mit expressiven Sprechhandlungen *pragmatisch* einen *anderen* Weltbezug herstellt als mit konstativen Sprechakten und insofern expressive Sprechakte einen anderen *Geltungssinn* haben als die vom selben handelnden konstativen Sprechhandlungen. Die Expression „Ich habe Schmerzen“ erhebt zwar immer *auch* einen falliblen Wahrheitsanspruch (bspw. träumt der Mensch die Schmerzen nur oder bildet sie sich ein), dennoch hat sie einen anderen *vordergründigen Geltungssinn* als ein konstativer Sprechakt. Freilich geht Habermas mit seiner Pointe dieses je anderen Geltungssinnes respektive Weltbezuges der verschiedenen Sprechakttypen im Fall der Expressiva zu weit:

> „In Akten der Selbstdarstellung behaupte ich nichts über innere Episoden, ich mache überhaupt keine Aussagen, sondern ich bringe Erlebnisse zum Ausdruck“ (Habermas 1984, S. 157).

So weit nämlich, dass er sein eigenes Postulat der *gleichzeitigen Erhebung aller drei Geltungsansprüche* unterschlägt. Sehr wohl nämlich mache ich mit Akten der Selbstdarstellung auch Aussagen bzw. Behauptungen mit Wahrheitsanspruch über innere Episoden. Und diese sind auch Bestandteile der objektiven Welt. Entscheidend ist nur, dass sie als Entitäten der objektiven Welt nur mehr im Hintergrund auftreten, sobald es um einen expressiven Sprechakt geht, mit dem der Sprecher sich expressiv auf seine subjektive Welt be-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zieht, wodurch er vordergründig einen anderen Geltungs- als den Wahrheitsanspruch erhebt. Dieser andere Geltungsanspruch erweist sich auch im kommunikativen Kontext: So ist es z. B., wenn der expressive Satz „Ich habe Schmerzen" geäußert wird, meistens keine angemessene Reaktion, nach einem *Beleg* für diese Behauptung zu fragen, weil es *pragmatisch* eben gerade nicht um den (hintergründigen) Wahrheitsanspruch der Proposition geht, davon abgesehen, dass es ebenso taktlos ist, die Wahrhaftigkeit dieser Expression anzuzweifeln. Vielmehr entspricht es dem pragmatischen Sinn einer Expression, sie als *angemessen* (z. B. berührend oder mitleiderregend) oder *unangemessen* (z. B. hysterisch oder zu intim) zu beurteilen und im positiven Beurteilungsfall in ebenfalls angemessener Weise auf sie zu reagieren (bspw. Trost zu spenden, ein Schmerzmittel anzubieten etc.). Mit anderen Worten: Es geht mit einer expressiven Sprechhandlung und der Reaktion auf sie um das *zwischenmenschlich-interaktive* Verhältnis, das vom Sprecher aktiviert wird, indem er mit der Expressivität *seiner Subjektivität* das *subjektive Empfinden des Adressaten* anspricht, was dieser erwidern kann, indem er wiederum mit seiner eigenen *subjektiven Reaktion* das *subjektive Empfinden des Sprechers* anspricht. Mit diesen Bemerkungen sind wir aber schon beim Thema des zweiten Kapitels angelangt.

An dieser Stelle kommen wir zu folgendem Fazit: Trotz der Kritik an der von Habermas unterstellten fehlenden Wahrheitsfähigkeit expressiver Aussagen und der Kritik am spezifischen Zusammenhang zwischen Wahrhaftigkeit und Expressionen bleibt der Kern seines Konzeptes dreier Weltbezüge des kommunikativen Handelns unter Erhebung eines *jeweils anderen* Geltungsanspruches bestehen, und man muss mit Habermas sagen:

> „Es ist also legitim, für expressive Sprechhandlungen einen *anderen* Geltungsanspruch als für gleichbedeutende konstative Sprechhandlungen zu postulieren" (Habermas 1981, Bd. 1, S. 422).

Und wie ich im nächsten Kapitel (II.1) vorschlagen möchte, lässt sich für expressive Sprechhandlungen in ihrem dritten Weltbezug auf die subjektive Welt ein expressiv-evaluativer, interaktiv-interindividueller, gleichwohl universaler *Angemessenheitsanspruch* aufdecken.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 zusammenzubringen[75] 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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, relative[79] 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seits weder wie vor Kant eine mehr oder weniger diffuse Einheit[80] 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 *Sachbestimmheit*; 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 Begriffs-Geschichte 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"

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den noch aber, wie nach Kant, miteinander als verschiedene Vorstellungen von „Moral" konkurrieren müssen, sondern dass beides vielmehr durch *zwei kategorial verschiedene, gleichwohl komplementäre Weltbezüge* innerhalb der *drei Weltbezüge des sprech-/handelnden Aktors* konstituiert ist. Das subjektive, interindividuelle Gute entspringt zusammen mit dem Schönen dem subjektiven Weltbezug, das Gerechte hingegen dem intersubjektiv-objektivierenden, 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 drittem 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 jeweiligen Lebenswelt, um die „hermeneutische Klärung des Selbstverständnisses 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 christlichen 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 aristotelischen 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.).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Wesen[81] 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-/Handelnder 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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 unhintergehbar 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Handelns 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Aktor 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" ziele 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 Aspekte zugrunde liegenden Aspekt der „Interindividualität" spreche.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spruch 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Ad (A): Auffällig ist in einer Gesprächssituation, in der ein expressiver Sprechakt[85] 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 1 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Unehrlichkeit 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 relativ[87] 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 hineinzuversetzen bzw. die Erlebnisse der *subjektiven Innenwelt des Adressaten* einfühlend 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 Aktor 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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 „klargeschnittenen 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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

> „Diese Bedingungen können nicht einseitig, weder sprecher- noch hörerrelativ 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 Zuganges 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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 einfühlend-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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„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 Erwiderung 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Aktor 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 naheliegend 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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Sprechakttheorie 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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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. Beispielweise 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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„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-*

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *unhintergehbar sinnkonstitutiv* für die „Logosauszeichnung der menschlichen Sprache" ausgezeichnet

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Annährung 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 arational[95] 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 Aktor 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Aktoren 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liche *Bedürfnis* nach *persönlicher* „Anerkennung“[97] und Identifikation[98] 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 Aktoren 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Bitte[99] 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 unhintergehbar 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 bezeichenbaren 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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 kreierten 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 unhintergehbar, wie es der Wahrheitsanspruch für das Sinnverstehen konstativer Aussagen und der moralische Richtigkeitsanspruch (Gerechtigkeitsanspruch) für das Sinnverstehen normativer Aussagen ist.

Mit der Unhintergehbarkeit 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

menschlichen Logos überhaupt nicht hintergehbar 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 unhintergehbar mit jedem Sprechakt auf *drei* Welten gleichzeitig bezieht und damit auch die expressive Sprachfunktion mit dem mit ihr einhergehenden Angemessenheitsanspruch nicht hintergehbar 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 Unhintergehbarkeit des subjektiven Weltbezuges, also die Unhintergehbarkeit 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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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,

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Lautäußerungen[103] 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 reflexivbewusst 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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sondern sie scheinen vielmehr *auch* auf die perlokutionäre Ausdrucks*intention* 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 gegenständlichen Erkenntnis setzt das kommunikative Teilen von sprachlichem Sinn schon voraus“ (Apel 1986a, S. 63).

Dieser berechtigte 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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 verletzten, 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *unangemesse*n 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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-Mechanismus' 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 Ausdrucksintention 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 Allokution 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 transzendentale 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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 „okzidentalen 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,

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„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-wahrhaftiger 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 ausschließlichem 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(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, gleich-berechtigte[109] „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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 einfühlenden Beziehung zum Ästhetischen als auch bei der einfühlenden 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 Explikation 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 einfühlenden „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 einfühlenden 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 Aktor 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Philosophie[114], die Literatur[115] 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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *objektivierender* 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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> „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; ebensowenig 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* aufgrund der sprachlichen Kommunikation wäre“ (ebd., S. 53, Kursivschreibung 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-*

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> *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 *Appell-Funktion*, die zur *kommunikativen Verständigung über den Begriffs-Sinn* 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(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 „verdeckenden 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 solchermaßen 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 Durchschnittverhaltens 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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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. 122 f.). *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 „gattungsethischer Güter" vorschlagen.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 angemessen 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> „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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 initiierende 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-interindividueller 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 gefährlich[126] *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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Unhintergehbarkeit 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 Tötungsverbotes Unschuldiger geführt hat, jene zentrische, noch ins Sakrale eingebundene, ganzheitliche Perspektive einschränkt: Der sippenethische Dogmatismus, der holisitisch 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 initiierenden 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 Rechten 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.)

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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. Indem 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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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" Wahrheit[131] (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 vermittels 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 perspektiven*übergreifend*, 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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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*

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 – auch[133] 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 kurzsichtig anstatt nachhaltig, d. h. unter möglichst umfassender Berücksichtigung „gattungsethischer Güter" (zu diesen mehr im nächsten Kapitel), gelöst werden.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Unhintergehbarkeit 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 initiierenden 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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Hochkulturen[134] 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 Antipoden[135] 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 Schlusssequenz 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*.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 selbsteinholenden 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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-interinterindividuelle 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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 nahezulegen, 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 beiseitelässt 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" Aktor 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Aktor 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 Krankenmörder 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 Aktor strategisch manipuliert werden können. (Auf die in dieser Weise unwahrhaftigen, einfühlend-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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„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. 139 ff).

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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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. Indes kann gerade an diesem Beispiel des Helfens und Pflegens der entscheidende Unterschied der beiden divergierenden Weltbezüge klargemacht 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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 verglichen[146] 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 „liebevollen 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hintergehbare[147] 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, einfühlenden 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* bestim-

147 Zur Unhintergehbarkeit 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 *moraltheoretisch* vermeintlich über die Architektur der Diskursethik *hinausreiche*. Siehe hierzu Honneth 1994.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Fürsorge[150] 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ritäts-Beziehungen. Nota bene: Alle diese positiv konnotierten zwischenmenschlichen Beziehungen bestehen neben *ebenso* interaktiv-interindividuellen Beziehungen bewusster *Schädigung* des Gegenübers, wie Manipulation[152], 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Existentialpräsup-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

positionen des gerechten Diskurses aller gleichberechtigten (auch nur potentiellen) Diskurspartner das für schlechthin alle Menschen gleichermaßen a priori *objektiv gerechte Gute* 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 – Unterscheidung[153] zwischen „Ethik" und „Moral" setzt er das eingeführte gattungs*ethische* 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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> „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 normfreifunktionalistische 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, übten 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-*

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 berücksichtig 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:

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Verschmelzung[155] 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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. 14 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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,

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> 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 *einzigen* 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.

Angesichts 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> 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 Beteiligbaren 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:

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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. 268 ff)" (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.).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Strebensziele 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 gefordert 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 „Güte 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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *äußerliche* 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 *unhintergehbar* ist und dass daher nicht zuerst Güter aus Theorien des Guten hypothetisch, dogmatisch oder zirkulär festgelegt werden müssen, denen sodann die prozedurale Gerechtigkeitstheorie folgt. Vielmehr sind umgekehrt der unhintergehbaren 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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 berechtigte 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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 partikulare 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,

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Unhintergehbares 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:

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 unhintergehbar 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 *unhintergehbar* 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-Unhintergehbares* – 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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aus dem Grund dieses Dilemmas muss der Nachweis von einerseits *unhintergehbar-notwendigen*, andererseits aber *bewert- respektive wählbaren Gütern* scheitern, schließt sich doch das, was zusammenfallen soll – die *unhintergehbare 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 „unhintergehbar 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 Unhintergehbares für uns unhintergehbar ist, mit dem einzigen Unterschied, dass wir diesen Sachverhalt ab jetzt „unhintergehbar notwendige *Güter*" nennen. Der *sinnvolle Kontrast* im bisherigen Sprachspiel zwischen Unhintergehbarem 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 unhintergehbare 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 unhintergehbar notwendiger Güter an besagtem Dilemma scheitern muss. Ich konzen-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

triere 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' Strebensziele 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 Kontingenz, *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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 intentio recta) zur Erkenntnis von intersubjektiv gültigen, moralisch-verbindlichen Werten soll mit dem Nachweis ihrer Notwendigkeit respektive Unhintergehbarkeit gelingen.

Mit Werner aber können wir sagen: Dieser Nachweis kann nicht gelingen, weil mit der Unhintergehbarkeit 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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 wennschon 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 unhintergehbares „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 Unhintergehbarkeit 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 Unhintergehbare, 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 Unhintergehbare 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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 – unhintergehbar 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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gründungsstruktur der Selbsteinholung ist jedoch eine *notwendige*, die den performativ-propositionalen Selbstwiderspruch vermeidet, während die Begründungen der drei Autoren einen *Circulus vitiosus* unterstellen: Etwas Unhintergehbares soll ein Gut darstellen, indem „Gut" expliziert wird als etwas Unhintergehbares. 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 unhintergehbar – 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 unhintergehbare, lebensweltlich aber wählbare Güter. Das von Werner aufgeworfene Problem, dass Unhintergehbarkeit einerseits die universale Gültigkeit eines Guts verbürgen soll, das als Gut andererseits wählbar sein muss, scheint mir deshalb mit der transzendentalpragmatischen Unhintergehbarkeit des Diskurses, der andererseits in der Lebenswelt von jedem Sprech-/Handelnden qua seiner Wahrhaftigkeit erst noch einmal gewählt werden muss, gelöst zu sein.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 transzendentale 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 Nichthintergehbarkeit 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 selbsteinholend 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 Unhintergehbarkeit 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> 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)".

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- 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, Spontanität, 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; Empfindungs-, Wahrnehmungs- und Gefühlsvermögen; die Bedingungen der Möglichkeit von Glückseligkeit; Liebesvermögen (hierzu zählen auch Neugier und (Erkenntnis-)Interesse)[169] und selbstloses Einfühlungsvermögen etc.

Alle diese Güter[170] 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 humaine" 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Weltbezugs 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 „Liebes*vermögen*" 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Unhintergehbares 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 unhintergehbar 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 unhintergehbar 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 Gendesign 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 eingeengten 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 unhintergehbaren 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Intersubjektivität", 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 Intersubjektivität* konstituiert sein soll. In seinen folgenden Ausführungen hierzu, in denen er um den Aspekt des Intersubjektiven gleichsam ringt, kann man zwar einzelne Hinweise finden, die aber sogleich wieder durch gegenläufige Bemerkungen in ihrer Bedeutung verlieren, anstatt in der entscheidenden Pointe der Intersubjektivität zu kulminieren. So ist an folgender Stelle zwar von „Argumentation" unter „Stellungnahme zu Geltungsansprüchen" die Rede, andererseits konfundiert Habermas dieses Kennzeichen „höherstufiger Intersubjektivität" 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 Intersub-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> jektivität 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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".

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 subjekti-*

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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. 57 ff.).

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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> 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 perspektivefreien 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 zusammengenommen noch nicht die objektivierende Form der Argumentation, auch nicht im Falle einer gegenseitigen perspektiveübergreifenden[179] 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> „[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 universaler, 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.).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der darüber hinaus notwendige „ideale Überprüfungsmaßstab" 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 Überprüfungsmaßstab* 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 *Individuierung 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 Universalisierungsprinzips 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

punkt einer *Gewissensbildung* von Individuen anknüpft (vgl. ebd., S. 189 ff.). Schon bei Fichte sei das drängende Problem der „Intersubjektivität" 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 selbsttätigen Subjekts vorstellt, sondern als sprachlich vermittelten Prozeß 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-*

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> *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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tomie zwischen dem Angemessenheitsanspruch der subjektiv-interindividuellen 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 heraus-bilden 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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 partikulare 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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Bemalung 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 synchronisiert[182] 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-Sakralen[183] 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], sodann[185] der *Mythen*[186] teilweise hineinlesen

183 Das Sakrale entspringt aus der „Umstellung von Kognition und Handlungskoordinierung" 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 Hominisation" (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-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Naturgeschehenes [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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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, *initiierende 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 selbsteinholende 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 beigesellte 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 Wertsphäre 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).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(von Religionen, neuen Pseudoreligionen und esoterischen Neo-Kulten) vielmehr die Gefahr der „*Autorität*" vermeintlich „rettender 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

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 progressivkonstruktive 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 mäeutisch[198] 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Urteilskraft* 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.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel III
Eine transzendentalpragmatische Neubestimmung von Wahrhaftigkeit

In diesem Kapitel geht es um die transzendentalpragmatische Reformulierung von Wahrhaftigkeit, in welche die Ergebnisse der vorangegangenen Kapitel einfließen.

In Kapitel I hatten wir festgestellt, dass sich Wahrhaftigkeit nicht auf die *subjektive Erlebnis-Innenwelt* eines Sprech-/Handelnden bezieht, sondern dass sie vielmehr eine performative Intention seiner *kompetenten Sprecher-Innenwelt* ist, mit der er einen wahrhaftigen Bezug wiederum zu den drei Weltbezügen – unter anderem dem zur subjektiven Erlebnis-Innenwelt – aufnehmen kann. In Kapitel II hatten wir den Bezug des Sprechers zur subjektiven Erlebnis-Innenwelt reformuliert als Bezug nicht nur auf seine eigene Erlebnis-Innenwelt, sondern auch – im interaktiv-interindividuellen Sprech-/Handeln – als Bezug auf gleichzeitig seine eigene und die subjektive Erlebnis- Innenwelt des Adressaten unter Erhebung eines Angemessenheitsanspruches.

Im hiesigen Kapitel wird die demgegenüber *performative Intention der Wahrhaftigkeit*, mit der ein Sprecher *sagt, was er selber wirklich meint*, und derer er sich prinzipiell *gewiss* sein kann, im Einzelnen rekonstruiert.

Die erste Frage, um die es bei der Reformulierung von Wahrhaftigkeit geht, ist die Frage nach ihrem Verhältnis zu den Präsuppositionen und Geltungsansprüchen einverständnisorientierter Rede und Argumentation. Damit beschäftigt sich Kapitel III.1.

Zweitens gilt es zu analysieren, *was* ein Sprech-/Handelnder tut, wenn er wahrhaftig sagt, was er selber wirklich meint, und *wie* er dies tut. Es gilt im Hinblick auf diese Frage also die *sprach-* und *transzendentalpragmatische Struktur* aufzudecken, die einer wahrhaftigen Sprech-/Handlung zugrunde liegt. Diese Struktur wird sich in Kapitel III.2. als eine *dreifach selbstrückbezügliche* und in Kapitel III.3 als eine *Dreifachstruktur*, also zusammengenommen als eine *dreifache Dreifachstruktur* erweisen.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schließlich behandeln drittens die Kapitel III.4 und III.5 die *praktische Bedeutung* von Wahrhaftigkeit für Sprech-/Handlungen. Es wird hier also untersucht, in welcher Weise ein Sprech-/Handelnder mit dieser „dreifachen Dreifachstruktur" rationaler Sprech-/Handlungen *umgehen* kann und welche *moralischen* Implikationen sich daraus ergeben.

III.1 Präsuppositionen, Geltungsansprüche und Wahrhaftigkeit

In diesem Kapitel soll das Verhältnis der Präsuppositionen einverständnisorientierter Rede und Argumentation zu Geltungsansprüchen und zu Wahrhaftigkeit untersucht werden, wobei sich folgende Konstellation herausstellen wird: Erstens erwächst aus der sinnkonstitutiven Nötigung zur *kontrafaktischen* Einholung von Präsuppositionen (erster Ordnung) der einverständnisorientierten Rede und Argumentation die Notwendigkeit, auf diese Einholung Geltungsansprüche erheben zu müssen. Zweitens erwächst *aus dieser Nötigung* aber auch die *Freiheit zur Unwahrhaftigkeit*, Geltungsansprüche nur zum Schein zu erheben, weil der Adressat aufgrund jener sinnkonstitutiven Nötigung die sprecherseitige wirkliche Erhebung von Geltungsansprüchen für sein Verständnis der Sprech-/Handlung *kontrafaktisch unterstellen muss*. Mit dieser Konstellation zeigt sich, dass ohne die *Gewissheit* über die Einholung der Präsupposition zweiter Ordnung, also die Wahrhaftigkeit des Sprech-/Handelnden, mit der er Geltungsansprüche wirklich und nicht nur zum Schein erhebt, einverständnisorientierte Rede und Argumentation nicht möglich wäre.

Weil ein Sprech-/Handelnder die zur Disposition stehende Erhebung von Geltungsansprüchen zuerst sich selbst gegenüber wahrhaftig im Sinne des wirklichen (ernsthaften) Versuchs ihrer Einlösung einholen muss, damit er im *starken rationalen Sinne von meinen wirklich etwas meinen* kann, bevor er sodann das Gemeinte gegenüber den Adressaten wahrhaftig oder unwahrhaftig äußern kann, muss man zwischen einer „inneren Wahrhaftigkeit" und einer „Äußerungswahrhaftigkeit" unterscheiden.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Oben, in Kapitel II.3, hatten wir schon von den *unhintergehbaren* Präsuppositionen des argumentativen Diskurses gesprochen, die dezidiert von seinen *kontingenten*, allein empirisch erfahrbaren Voraussetzungen unterschieden werden müssen. Innerhalb dieser Präsuppositionen hatten wir mit Apel zwischen *Existenzialpräsuppositionen* einerseits – den für Diskurs sinnkonstitutiv-notwendigen Zuständen in der Realität, ohne die Diskurs weder möglich noch nötig wäre – und den performativen *Regelpräsuppositionen* andererseits differenziert – den unhintergehbaren Normen der Argumentation, die von Sprech-/Handelnden im Diskurs schon performativ eingeholt sein müssen. Beide Arten von Präsuppositionen des Diskurses gelten ebenso für die „einverständnisorientierte" Rede. Dies wird sich in diesem Kapitel theoretisch und in Kapitel III.4.a in praktischer Hinsicht zeigen.

An dieser Stelle müssen wir, wie ich nun ergänzen möchte, noch eine weitere Differenzierung innerhalb wiederum der Regelpräsuppositionen vornehmen, die nämlich – so meine These – der Schlüssel zur sprach- und transzendentalpragmatischen Rolle von Wahrhaftigkeit als *einzig gewiss einholbarer Regelpräsupposition* darstellt. (Ich spreche im Folgenden von der „Einholung" von Präsuppositionen in Abhebung zur „Einlösung" erhobener Geltungsansprüche.) So lassen sich Regelpräsuppositionen nämlich noch einmal unterscheiden in:

a) Regelpräsuppositionen (erster Ordnung), deren Einholung von Sprech-/Handelnden nur *kontrafaktisch* vorausgesetzt werden kann, weil diese Einholung von der Erkenntnis über ihre Außenwelt hinsichtlich der drei Weltbezüge und hinsichtlich der sprachlichen Zeichen untereinander abhängig ist. Deshalb kann auf den Versuch ihrer Einholung immer nur ein *fallibeler Geltungsanspruch erhoben* werden.

b) Regelpräsuppositionen (zweiter Ordnung), die alle zusammen jene *wahrhaftige Erhebung von Geltungsansprüchen ausmachen*. Die *Einholung* wiederum dieser Regelpräsuppositionen der Wahrhaftigkeit untersteht dem freien Willen der kompetenten Sprecher-Innenwelt, über die sie sich *gewiss* sein kann. Diese Gewissheit ist mit der Unabhängigkeit des Sprechhandlungswissens der kompetenten Sprecher-Innenwelt von jeglicher Erkenntnis der Außenwelt zu erklären, im Gegensatz zu der immer nur fallibelen Einlösung der Geltungsansprüche auf die kontrafaktische Ein-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

holung der auf die Außenwelt bezogenen Präsuppositionen erster Ordnung.

Der Regelpräsuppositionen erster Ordnung kann sich jeder Sprecher sich reflexiv selbsteinholend vergewissern: Sowohl Sprecher in ihrer argumentativen oder einverständnisorientierten, sogar mit ihrer offen oder verdeckt strategischen Rede als auch Adressaten im Verständnis dieser Rede kommen nicht umhin, bspw. die Präsupposition vorauszusetzten, dass es eine *im Prinzip erkennbare Wahrheit über die Realität* des Realen gibt. Anders gesagt müssen sie in ihrer Rede und im Verständnis dieser Rede notwendigerweise unterstellen, dass es die prinzipielle Möglichkeit gibt, die Erkenntnis von dieser Wahrheit in der Rede einholen zu können, um sich überhaupt gegenseitig verständlich machen zu können, allein schon sich selbst gegenüber. Gleichzeitig kann sich aber niemand in der Zeit jemals gewiss darüber sein, ob ihm diese prinzipielle Einholung der Erkenntnis von Wahrheit über die Realität im einzelnen Fall de facto gelungen ist. In dieser daher nur regulativen Annäherung an diese Einholbarkeit der *Regelpräsupposition der prinzipiell erkennbaren Wahrheit* über Realität kann deshalb immer nur ein mit Gründen fallibel einlösbarer *Wahrheitsanspruch* erhoben werden.[200] Ebenso müssen Sprecher im praktischen Diskurs kontrafaktisch voraussetzen, dass im Prinzip die Wahrheit über Gerechtigkeit erkennbar ist, worauf sie einen mit Gründen einzulösenden Wahrheitsanspruch über Gerechtigkeit erheben. Ebenso verhält es sich mit allen anderen Regelpräsuppositionen erster Ordnung, die durch den Bezug auf die Sprecher-Außenwelt und auf die sprachlichen Zeichen untereinander konstituiert sind (es wird hier kein Anspruch

200 In dem (leider recht unverständlichen) Aufsatz *Die regulative Idee der Wahrheit, Achillesferse der Transzendentalpragmatik* (2007) habe ich Apels Ausdruck von der „regulativen Idee der Wahrheit über die Realität des Realen" kritisiert. Ich meine demgegenüber, dass die *Idee selbst*, nämlich die *Präsupposition einer im Prinzip erkennbaren Wahrheit*, auf deren Einlösung ein Wahrheitsanspruch erhoben wird, eine *absolute Idee* ist. Allein die *Gewissheit* darüber, ob der Wahrheitsanspruch in jedem Einzelfall de facto *eingelöst ist*, ist *regulativ*. Wenn Wahrheit dagegen selbst nur eine regulative Idee wäre, könnten wir sie *prinzipiell nicht* erkennen. Siehe zur Kritik an der „regulativen Idee der Wahrheit" bei Apel auch den Aufsatz von Boris Rähme (2010): *Wahrheit, Begründbarkeit und Fallibilität. Ein Beitrag zur Diskussion epistemischer Wahrheitskonzeptionen*.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf Vollständigkeit folgender Aufzählung erhoben): Sprecher müssen immer schon kontrafaktisch voraussetzen, dass es im Prinzip möglich sein muss, dass Adressaten ihre Sprech-/Handlung als angemessen und/oder als richtig und/oder als gerecht akzeptieren und auf sie in der vom Sprecher perlokutionär intendierten Weise reagieren – dies macht den *Angemessenheitsanspruch* und/oder Richtigkeitsanspruch und/oder den Gerechtigkeitsanspruch auf den perlokutionären Wirkungsanspruch jeder Sprech-/Handlung aus. Sie müssen ebenso voraussetzen, dass sie außerdem im Prinzip „Ausdrücken identische Bedeutungen zu[schreiben]" können (Habermas 1991b, S. 161) – dies macht einen Teil des *Verständlichkeitsanspruches* aus. Und sie müssen voraussetzen, dass es im Prinzip möglich sein muss, sprachliche Zeichen so zu verwenden, dass die Konsistenz ihrer Bedeutung untereinander und gegenüber der gleichzeitigen Performanz des Sprechaktes derart eingeholt ist, dass Aussagen *logisch*, in sich *widerspruchsfrei* und *sinnkritisch* sinnvoll sind (z. B. unter anderem nicht performativ-propositional selbstwidersprüchlich). Dies macht u. a. den *Sinngültigkeitsanspruch* im Sinne von Apel aus etc.

Die Regelpräsuppositionen zweiter Ordnung dagegen, derer sich ebenfalls jeder Sprecher sich reflexiv selbsteinholend vergewissern kann, machen, wie gesagt, alle zusammen die *wahrhaftige Erhebung* eben jener Geltungsansprüche aus. Apel hat diese Regelpräsuppositionen „diskursethische Grundnormen" genannt. Auf ihre *wahrhaftige Erhebung* von Geltungsansprüchen aber erheben Sprecher nicht wieder einen Anspruch, sondern über diese müssen sie sich gewiss sein können, um überhaupt sprech-/handeln zu können. Einzelne Regelpräsuppositionen zweiter Ordnung respektive „diskursethische Grundnormen" die alle zusammen die Präsupposition der Wahrhaftigkeit ausmachen, sind beispielsweise die Präsupposition illokutionär-lokutionärer *Ehrlichkeit* von Sprechakten (im Gegensatz zu Lügen) sowie die *Transparenz* ihrer perlokutionären Absicht (im Gegensatz zur Täuschung) wie auch die Regelpräsupposition,

> „daß Menschen unbeschadet ihrer Individualität und Historizität durch Sprechakte Geltungsansprüche vertreten können, die jedes Mitglied einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft im Prinzip muß bestätigen können" (Apel 1998a, S. 206).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das wiederum impliziert die Regelpräsupposition, dass die Teilnehmer eines argumentativen Diskurses die *Gleichberechtigung aller Kommunikationspartner* im Prinzip schon anerkannt haben, denn:

> „Sobald ein [Kommunikationspartner] sich darauf einläßt, über normative Geltungsansprüche zu argumentieren, das heißt, sobald er wissen will, *wer Recht hat*, erkennt er implizit bereits die *Gleichberechtigung der Argumentationspartner* und damit einen *Teil der* [...] *Grundnormen einer idealen Argumentationsgemeinschaft* an" (Apel 1990, S. 50).

Womit gleichzeitig die Regelpräsupposition anerkannt ist,

> „daß der argumentative Diskurs [...] die Aufgabe hat, kontroverse Geltungsansprüche einer argumentativen Überprüfung auszusetzen, die das Ziel hat, abschließenden Konsens darüber zu erreichen, ob sie gerechtfertigt sind oder nicht" (Apel 1998a, S. 630).

Die wahrhaftige Erhebung aller Geltungsansprüche unter Einholung dieser Regelpräsuppositionen zweiter Ordnung müssen Sprech-/Handelnde *zuerst sich selbst gegenüber* durchführen, d. h., sie müssen Geltungsansprüche *wahrhaftig sich selbst gegenüber erheben* im Sinne des wirklich ernsthaften Versuchs ihrer Einlösung respektive auf den Versuch einer Einlösung nach bestem Wissen und Gewissen. Nur mit dieser expliziten Erhebung von Geltungsansprüchen sich selbst gegenüber können Sprecher im *starken rationalen Sinn von meinen wirklich etwas meinen*.[201] Ich spreche deshalb von der „inneren Wahrhaftigkeit" des Meinens.

Sodann erst können sie die sich selbst gegenüber erhobenen Geltungsansprüche auch gegenüber ihren Adressaten erheben, damit diese *verstehen* können, was die Sprech-/Handelnden meinen, und dies Gemeinte beurteilen können. Dies nenne ich die „Äußerungswahrhaftigkeit" des Meinens. In ihrer „Äußerungs-

201 Apel drückt das auch so aus: „Wo es um die pragmatische Dimension der Semiosis, um Zeichenverwendung und Zeicheninterpretation durch ein menschliches Subjekt geht, da geht es um *Sinn-Intentionalität*; und diese ist allemal auch *selbstreflexiv*; denn es geht hier nicht nur um das *Meinen von etwas anderem*, sondern auch immer um ein reflexives *Wissen um den Sinn dieses subjektiven Meinens selbst*" (Apel 1986a, S. 62).

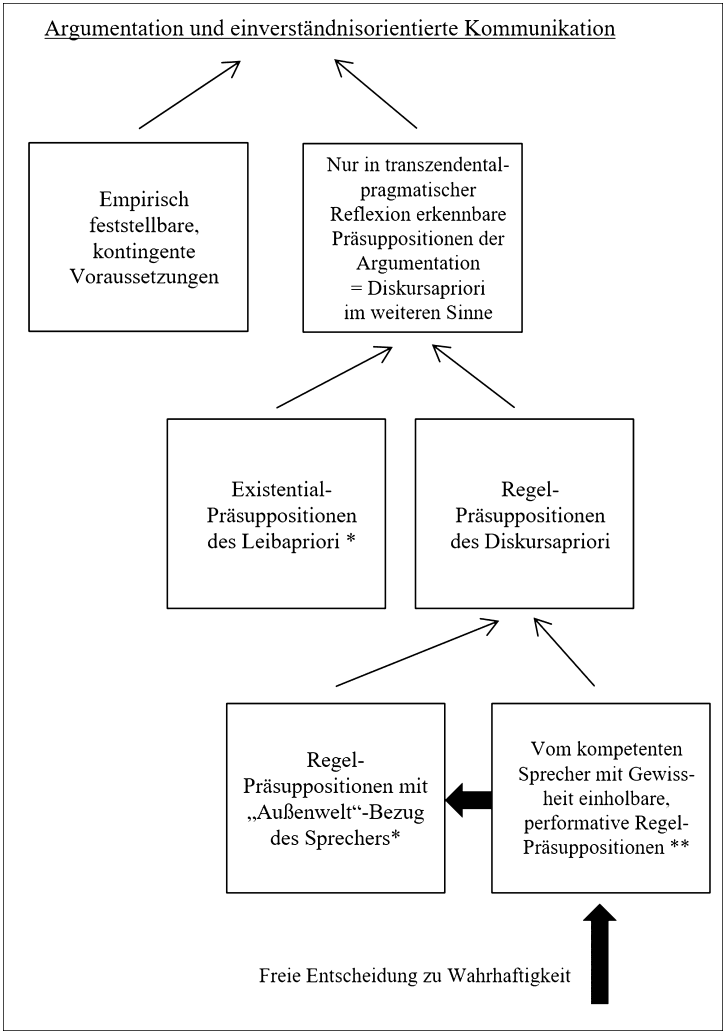
https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wahrhaftigkeit" haben Sprech-/Handelnde allerdings die vollkommene *Freiheit*, die Erhebung der Geltungsansprüche gegenüber den Adressaten nur vorzutäuschen. Diese Freiheit entsteht dadurch, dass jeder Adressat seinerseits – um den Sprech-/Handelnden überhaupt verstehen zu können – *notwendigerweise* annehmen muss, dieser habe die Geltungsansprüche wahrhaftig erhoben. Im Fall von Unwahrhaftigkeit *scheint* der Sprech-/Handelnde für den Adressaten deshalb *etwas zu meinen*, was er in Wirklichkeit aber *nicht meint*. Der unwahrhaftige Sprech-/Handelnde *weiß* von dieser notwendigen *kontrafaktischen* Unterstellung des Adressaten, weshalb er sie für sich ausnutzen kann. Man kann auch sagen: Die sinnkonstitutiv für Verständigung notwendige Erhebung von Geltungsansprüchen wird im Fall von Unwahrhaftigkeit vom Sprech-/Handelnden „parasitär" (Habermas) ausgenutzt.

Mit anderen Worten: Einerseits erwächst *aus der sinnkonstitutiven Nötigung* zur Einholung der Präsuppositionen erster Ordnung die *performative Intention* der *Wahrhaftigkeit*, mit der diese Nötigung anerkannt wird, indem sie auf die Einholung dieser Präsuppositionen *wahrhaftig Geltungsansprüche* erhebt. Andererseits erwächst *aus dieser Nötigung* aber auch die *Freiheit zur Unwahrhaftigkeit*, Geltungsansprüche nicht wirklich zu erheben, weil der Adressat aufgrund jener sinnkonstitutiven Nötigung die sprecherseitige Erhebung von Geltungsansprüchen für sein Verständnis der Sprech-/Handlung *kontrafaktisch unterstellen muss*. Insofern nutzt der unwahrhaftige Sprech-/Handelnde den *Verständigungsmechanismus* der *einverständnisorientierten* (und argumentativen) Rede „parasitär" aus. Die Entscheidungsfreiheit zur performativen Intention von Wahrhaftigkeit oder Unwahrhaftigkeit geht insofern einerseits zwar Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit noch *voraus*, andererseits wird sie selbst erst durch die Möglichkeit der *gewiss einholbaren Wahrhaftigkeit* konstituiert. Wahrhaftigkeit erweist sich mithin gleichsam als „Motor" einverständnisorientierter und argumentativer Rede.

Zur Veranschaulichung des soeben skizzierten Verhältnisses zwischen Präsuppositionen, Geltungsansprüchen und der Rolle von Wahrhaftigkeit möchte ich dieses im Folgenden noch einmal schematisch darstellen:

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY



⬅ Erhebung von Geltungsansprüchen auf kontrafaktische Einholung der Präsuppositionen mit Außenweltbezug

* Diese Präsuppositionen der Argumentation und einverständnisorientierter Kommunikation gelten ebenso für unwahrhaftiges Sprech-/Handeln.

** Diese Präsuppositionen entsprechen alle zusammen der *wahrhaftigen Erhebung von Geltungsansprüchen* auf die kontrafaktische Einholung der Präsuppositionen mit „Außenweltbezug".

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie man mit der Veranschaulichung des Verhältnisses zwischen Wahrhaftigkeit, Präsuppositionen und Geltungsansprüchen nun noch einmal sehen kann, liegt der Grund für den *infiniten Regress*, in den es führen müsste, wenn ein Sprecher von sich selbst nicht mit Gewissheit wissen könnte, ob er wahrhaftig ist oder nicht, darin, dass die *freie Entscheidung* zur wahrhaftigen, mit *Gewissheit* einholbaren Erhebung von Geltungsansprüchen den *Ausgangspunkt für den Verständigungsmechanismus* darstellt. Könnte der Sprech-/Handelnde demgegenüber nicht mit Gewissheit wissen, ob er Geltungsansprüche gegenüber sich selbst und den Adressaten auch wirklich und nicht nur zum Schein erhebt – wenn er also auf die Wahrhaftigkeit seines Meinens erst noch einen Anspruch erheben müsste, der ja auch wieder wahrhaftig erhoben sein müsste, auf dessen Wahrhaftigkeit er dann aber ja auch wieder einen Wahrhaftigkeitsanspruch erheben müsste und so weiter und so fort –, dann käme der Sprecher nie über die Erhebung von Wahrhaftigkeitsansprüchen hinaus. Mithin wäre deren Einlösung nicht nur regulativ, sondern unmöglich, weil nie klar wäre, ob eine Erhebung auf sie überhaupt wirklich stattgefunden hat. Wir sehen also auch von daher noch einmal, dass die Erhebung eines Wahrhaftigkeits*anspruches* hieße, dass ein Sprecher *schlechthin nichts selber meinen* könnte. Die regulative Einlösung der Geltungsansprüche auf die für sinnvolle, einverständnisorientierte Kommunikation kontrafaktisch notwendige Einholung der Präsuppositionen der ersten Ordnung käme gar nicht erst in Gang.

Beim „Verständlichkeitsanspruch“ (Habermas) oder dem „Sinngültigkeitsanspruch“ (Apel) scheint die Situation auf den ersten Blick zwar eine ähnliche zu sein wie bei dem vermeintlichen Wahrhaftigkeitsanspruch, insofern die Präsuppositionen der Verständlichkeit und der Sinngültigkeit ebenfalls den anderen Prä-

---

Zur gegenüberliegenden Abbildung:
Auch der in seinen Äußerungen gegenüber dem Adressaten unwahrhaftig Sprech-/Handelnde ist *sich selbst gegenüber* bis zu einem gewissen Grad zu der wahrhaftigen Erhebung von Geltungsansprüchen gezwungen. Ohne diese wahrhaftige Erhebung gegenüber sich selbst könnte auch der unwahrhaftige Sprech-/Handelnde *gar nichts* meinen, auch nichts Unwahrhaftiges, im Sinne eines völligen Realitätsverlustes und Verlustes seiner Sprechhandlungskompetenz.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

suppositionen *vorausgehen*. Jedoch verhält es sich hier vielmehr folgendermaßen: Die Verständlichkeit kann in einem „Hintergrunddiskurs" (Habermas) gerade *in Zusammenhang mit den anderen erhobenen Geltungsansprüchen* erarbeitet werden, sie steht mit diesen also in einem *komplementären*, nicht einem hierarchischen Verhältnis: Einerseits kann der Adressat die Aussage des Sprechers nicht verstehen, wenn er seine Geltungsansprüche nicht versteht, andererseits kann er diese nicht verstehen, wenn er die Aussage nicht verstanden hat. Damit liegt die *Erhebung* des Verständlichkeitsanspruches und die der anderen Geltungsansprüche auf *derselben* sprachpragmatischen Ebene. Dagegen geht die Entscheidung zu Wahrhaftigkeit der *Erhebung* aller Geltungsansprüche voraus.

Beim „Sinngültigkeitsanspruch" (Apel) ist es so: Zwar ist die Sinngültigkeit ein Kriterium für die *Einlösung* anderer Geltungsansprüche und diesen insofern vorgeordnet, jedoch wird deren wahrhaftige *Erhebung* durch eine gescheiterte Nichteinlösung des Sinngültigkeitsanspruches nicht hinfällig. Insofern liegt auch die *Erhebung* des Sinngültigkeitsanspruches mit der *Erhebung* der anderen Geltungsansprüchen sprachpragmatisch auf derselben Ebene.

Während die performative *Einholung* der Wahrhaftigkeit also eine Voraussetzung für die *Erhebung* aller Geltungsansprüchen ist, gehen „Verständlichkeits-" und „Sinngültigkeitsanspruch" lediglich in ihrer *Einlösung* der *Einlösung* anderer Geltungsansprüche voraus, ohne aber Voraussetzung für deren *Erhebung* zu sein. Mit anderen Worten ist das Entscheidende für die Sonderstellung der Präsupposition der Wahrhaftigkeit, dass bei einem *unwahrhaftigen* Sprechakt schon die *Erhebung* sämtlicher Geltungsansprüche als nur vorgetäuscht verfällt.

Aufgrund dieser Verhältnisse muss die Intentionalität der Wahrhaftigkeit, zu der sich ein Sprech-/Handelnder *frei* entscheiden kann, als *einziger gewisser* Ausgangspunkt respektive als *einzige gewiss einholbare Präsupposition für rationales Sprech-/Handeln* im Allgemeinen und Argumentation im Besonderen bezeichnet werden. Ohne die Gewissheit über die eigene Wahrhaftigkeit ist rationales Denken, Meinen und Sprechhandeln nicht möglich.

Das, was mit „Selbsttäuschung" gemeint ist, kann also nicht in dem Sinne gemeint sein, dass entgegen dem eigenen Willen die eigene Wahrhaftigkeit verfehlt wird. Das schließt freilich nicht aus, dass Personen aufgrund von ungelösten inneren Konflikten,

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aus Angst vor der Wahrheit, infolge von Persönlichkeitsstörungen oder ideologischen Verblendungen keinen *Willen* zur Wahrhaftigkeit haben oder auch partiell dazu nicht fähig sind respektive partiell nicht wissen, was sie selber wirklich meinen. Allein in diesem schwachen, *empirischen* Sinne könnte man von einem „Wahrhaftigkeitsanspruch" gegenüber sich selbst sprechen, der aber, wie gesagt, auch nur partiell auftreten darf. Wüsste eine Person prinzipiell nicht, ob sie gerade wahrhaftig ist, könnte sie prinzipiell nichts meinen. Das heißt, sie wäre geisteskrank, und Kommunikation mit dieser Person wäre per se unmöglich. „Selbsttäuschung" muss daher vielmehr als eine Täuschung über die *Wahrheit* der eigenen Erkenntnis eines Sprechers von den Tatsachen in der Außenwelt oder denen in seiner subjektiven Erlebnis-Innenwelt verstanden werden.

Ich möchte nun das soeben über die Rolle von Wahrhaftigkeit im Verständigungsmechanismus Behauptete mit Bemerkungen über Wahrhaftigkeit bei Habermas und Apel vergleichen. Bei Letzterem lesen wir:

> „Der *Wahrhaftigkeits*-Anspruch. Er ist verbunden mit Sprechakten als dem *Ausdruck intentionaler Zustände* des Geistes. Dieser Anspruch läßt sich allerdings durch Argumente nicht einlösen oder in Frage stellen, da die Unterstellung seiner Einlösbarkeit zu den Bedingungen der Möglichkeit der Argumentation gehört" (Apel 1996, S. 23).

An dieser Stelle kommt Apel dem Verständnis von Wahrhaftigkeit, wie sie in der vorliegenden Untersuchung vertreten wird, zwar näher als an anderen Stellen in seinen Schriften. Weil aber die Unterstellung über die Einholbarkeit von Wahrhaftigkeit – und zwar: der *gewissen* Einholbarkeit –, wie wir soeben gesehen haben, in der Tat zu den „Bedingungen der Möglichkeit von Argumentation" bzw. sinngültiger Verständigung überhaupt gehört, genau deshalb kann der Sprecher nicht erst noch einen Anspruch auf die Einholung seiner Wahrhaftigkeit erheben, auch nicht im Fall von expressiven Sprechakten. (Letzteres haben wir eingehend schon in Kap. I.3 besprochen.) Apels Rede vom Wahrhaftigkeits-*Anspruch* widerspricht hier insofern seiner eigenen Einsicht und ist deshalb zum Ersten ein propositionaler Widerspruch. Wenigstens aber hat

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

er in der hier zitierten Aussage nicht den propositional-performativer Selbstwiderspruch (PPS) begangen, den er und Habermas immer dann begehen, wenn sie den Wahrhaftigkeitsanspruch für *alle* Arten von Sprechakten reklamieren, obwohl sie sich als Sprecher ihrer eigenen Einholbarkeit von Wahrhaftigkeit doch *absolut gewiss* sein müssen, um ihre Aussagen über den vermeintlichen Wahrhaftigkeitsanspruch überhaupt sinngültig denken und sodann sagen und schreiben zu können. Denn: Die Argumentationspräsupposition der Wahrhaftigkeit kann qua sinnkritisch-reflexiver Selbsteinholung ex negativo als unbezweifelbar bzw. unhintergehbar bestätigt werden.[202] Aber in der zitierten Stelle bezieht Apel den vermeintlichen Wahrhaftigkeitsanspruch nicht auf alle, sondern nur auf expressive Sprechakte, womit es hier bei einem propositionalen Widerspruch von ihm bleibt.

Auch Habermas bezeichnet Wahrhaftigkeit nicht nur als Geltungsanspruch, sondern *auch* als „Kommunikationsvoraussetzung" (Habermas 1984, S. 252):

> „Eine Intention muß wahrhaftig geäußert werden, sonst kann die Sprecherintention nicht dem Zweck der Verständigung dienen. Wiederum macht sich transzendentale Nötigung in dem Umstand bemerkbar, daß man nicht zugleich beides wollen kann: sich verständlich machen und seine Intention unwahrhaftig äußern" (ebd., S. 248).

Apel und Habermas beachten aber beide nicht den Unterschied, den wir hier besprochen haben, zwischen der *performativen Intention der Wahrhaftigkeit* einerseits, *mit* der jene Regelpräsuppositionen zweiter Ordnung gewiss einholbar sind, und denjenigen kontrafaktischen Regelpräsuppositionen erster Ordnung, *auf* die *mit* der Wahrhaftigkeit Geltungsansprüche darauf erhoben werden, dass sie eingeholt seien. Und so lesen wir bei Apel:

> „Man könnte gegen die Einführung des *Wahrhaftigkeitsanspruches* als des besonderen Geltungsanspruches einer besonderen Klasse von Sprechakten vielleicht mit dem Hinweis darauf argumentieren, daß die *Wahrhaftigkeitsbedingung* (‚condition of sincerity'[203]) eine Vorbe-

202 Siehe hierzu oben vor Kapitel I die „Terminologischen Anmerkungen, Ad (2)".

203 Apel berücksichtigt genauso wenig wie Habermas die genaue Bedeutung von Searles „sincerity rule", mit der nämlich *nicht* Wahrhaftigkeit gemeint ist. Siehe dazu unten in diesem Kapitel.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> dingung für das Gelingen aller Sprechakte darstelle. Dieser Hinweis scheint mir aber keineswegs unvereinbar zu sein mit der Unterstellung des besonderen *Wahrhaftigkeitsanspruches* der expressiven Sprechakte. Er scheint mir lediglich – allerdings – deutlich zu machen, daß *alle* bis jetzt eingeführten *Geltungsansprüche* und *Weltbezüge* in allen Sprechakten – und das heißt in der Sprache (‚speech') überhaupt – als transzendentalpragmatische Bedingungen ihrer Möglichkeit vorausgesetzt werden, während sie außerdem den dominanten Geltungsanspruch jeweils einer Sprechaktklasse bilden" (Apel 1990, S. 44).

Indem Apel nur *pauschal* von Präsuppositionen und Geltungsansprüchen spricht, wird die nötige Differenzierung zwischen der sprachpragmatischen Gewissheit möglicher Einholbarkeit der Regelpräsuppositionen zweiter Ordnung, *mit* der Geltungsansprüche *wahrhaftig erhoben* werden, und der kontrafaktischen Einholung der Präsuppositionen erster Ordnung, *auf* die fallible Geltungsansprüche erhoben werden, eingeebnet. Ausschließlich für ersteres, die wahrhaftige *Erhebung* von Geltungsansprüchen, gilt aber, dass sie „eine Vorbedingung für das Gelingen aller Sprechakte" respektive eine transzendentalpragmatische Bedingung von Sprache darstellen, nicht aber ist ihre *fallible Einlösung* eine Vorbedingung für Sprechakte respektive Sprache. (Wie bereits oben erwähnt, lassen Apel und Habermas ohnehin die Differenzierung zwischen der *Erhebung* und der *Einlösung* von Geltungsansprüchen notorisch unberücksichtigt.) Das heißt, dass ohne die vorliegende Differenzierung in Präsuppositionen erster und zweiter Ordnung und ohne die Differenzierung zwischen Erhebung und Einlösung von Geltungsansprüchen die Sicht auf die Schlüsselposition der performativen Intention der Wahrhaftigkeit als des einzigen, gewiss einholbaren Ausgangspunktes der wirklichen (nicht nur scheinbaren) Erhebung von Geltungsansprüchen und damit von einverständnisorientierter Verständigung überhaupt verdeckt wird. In dieser Rolle von Wahrhaftigkeit als *gewiss einholbarem Ausgangspunkt von einverständnisorientierter Verständigung überhaupt* liegt auch der Grund, warum sie eben nicht in spezifischer Weise mit expressiven Sprechakten zusammenhängt, sondern mit allen Typen von Sprechakten gleichermaßen.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III.2 Äußerungswahrhaftigkeit als dritte Selbstrückbezüglichkeit des zweifach selbstrückbezüglichen wahrhaftigen Meinens

In diesem Kapitel werden die im vorangegangenen Kapitel dargestellten Zusammenhänge vertieft. Es wird sich zeigen, dass besagte „innere Wahrhaftigkeit" dadurch konstituiert ist, dass das kompetente Sprecher-Bewusstsein sich in einer *ersten Selbstrückbezüglichkeit* auf seine eigene performativ-propositionale Sprech-/Handlung (hiermit sage ich p, hiermit tue ich x) bezieht, *indem* es in einer *zweiten Selbstrückbezüglichkeit* den intersubjektiven Sinn dieser Sprech-/Handlung nach sprachlichen Regeln *anerkennt*. Mit der solchermaßen zweifachen Selbstrückbezüglichkeit im Sinne der „doppelten Doppelstruktur der Rede" (Habermas/Øfsti) erhebt der kompetente Sprech-/Handelnde insofern *intersubjektive* Geltungsansprüche *gegenüber sich selbst* in Antizipation des – der doppelten Doppelstruktur seines eigenen Meinens inhärenten – primordialen Diskurses. Diese zweifach selbstrückbezügliche „innere Wahrhaftigkeit" ist eine gewiss einholbare performative Regelpräsupposition rationalen Denkens, Meinens, Sprech-/Handelns überhaupt.

Die „Äußerungswahrhaftigkeit" gegenüber den Adressaten wird sich sodann als eine *dritte Selbstrückbezüglichkeit* des Sprech-/Handelnden auf die zweifache Selbstrückbezüglichkeit dessen, was er selber meint, zeigen: In dieser *dritten* Selbstrückbezüglichkeit – also der „*dreifachen* Doppelstruktur" aller rationalen Sprech-/Handlungen – stellt der rationale Sprech-/Handelnde die *Identität* von dem, was er in der doppelten Doppelstruktur der Rede wirklich selber meint (unter Erhebung der Geltungsansprüche gegenüber sich selbst), mit dem, was er mit der doppelten Doppelstruktur der Rede sagt (oder mit der er beschreiben kann, was er tut), her. Das heißt, er erhebt die Geltungsansprüche, die er sich selbst gegenüber erhoben hat, auch gegenüber dem Adressaten, so dass dieser sie beurteilen kann.

Eine Diskussion von Habermas und Schnädelbach um die Frage von Rationalität soll den Auftakt geben zu der hier anstehenden Untersuchung. Denn bei unserer Frage nach der Bedingung der Möglichkeit wahrhaftigen Meinens geht es um das *rationale* Mei-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen von etwas. Zu der Frage von Rationalität zitiert Habermas Schnädelbach wie folgt:

> „Die Figur des ‚reflexiven Habens' als Basismerkmal von Rationalität überhaupt kann somit präzisiert werden anhand der selbstbezüglichen Thematisierung von … Performanzen in der Perspektive der 1. Person singular oder plural; nur wer es vermag ‚ich' oder ‚wir' zu sagen und das, was er ist oder tut, zu thematisieren und sich selbst zuzurechnen, ist rational" (Schnädelbach 1992, S. 76, zitiert nach Habermas 1999, S. 103).

Für Habermas stellt sich Schnädelbach damit in die Tradition der *Bewusstseinsphilosophie*, die er durch Einsichten des *linguistic turn* für überholt hält:

> „Aber nach der linguistischen Wende haben wir gute Gründe dafür, einem Vorschlag von G. H. Mead zu folgen und die Selbstbeziehung des erkennenden, handelnden und sprechenden Subjekts, also die Beziehung der ersten Person ‚zu sich', aus der Übernahme der Perspektive einer *zweiten* Person ‚auf mich' zu erklären. Entsprechend wäre das *reflektierte* Selbstverhältnis, das Schnädelbach als Basismerkmal auszeichnet, abhängig von der Beziehung zwischen Argumentationsteilnehmern: keine Reflexion, die sich nicht als innerer Diskurs rekonstruieren ließe. Die reflexive Einstellung zu eigenen Äußerungen vollzieht sich nach dem Modell der Einstellung anderer Argumentationsteilnehmer zur problematischen Geltung eigener Äußerungen. Auch die Reflexion verdankt sich einem vorgängigen dialogischen Verhältnis und schwebt nicht im Vakuum einer kommunikationsfrei konstituierten Innerlichkeit" (Habermas 1999, S. 103).

Diese Argumentation ist wesentlich notwendig, um Habermas' Entdeckung der so genannten „performativ-propositionalen Doppelstruktur"[204] der Rede in ihrem vollen, intersubjektiven Sinn

204 Die performativ-propositionale Doppelstruktur der Rede expliziert Habermas beispielsweise so: „Ein Sprechakt ist […] aus einem performativen Satz und einem davon abhängigen Satz propositionalen Gehalts zusammengesetzt. (Auch wenn die performativen Bestandteile nicht ausdrücklich verbalisiert werden, sind sie im Sprechvorgang stets impliziert; sie müssen daher in der Tiefenstruktur eines *jeden* Satzes auftreten.) Der dominierende Satz enthält ein Personalpronomen der ersten Person als Subjektausdruck, ein Personalpronomen der zweiten Person als Objektausdruck und ein Prädikat, das mit

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erfassen zu können, wie Audun Øfsti feststellt. Denn ohne diese sprach-, genauer: transzendentalpragmatische Ergänzung könnte die propositional-performative Doppelstruktur einer Sprechhandlung in der ersten Person Präsens wie „Hiermit behaupte ich p" oder das sprachlich-reflexiv-bewusste Wissen über die eigene Handlung wie „Hiermit tue ich h" auch als bewusstseinsphilosophische Explikation selbstreflexiver Rationalität im Sinne Schnädelbachs missverstanden werden. Nicht weniger als diese Struktur in der ersten Person Präsens beschreibt Schnädelbach ja, wenn er sagt, dass Rationalität gewähreistet sei, indem ein „ich" oder „wir" (propositional) thematisiert, was es (performativ) tut. Erst Habermas' Ergänzung macht klar, dass dieser Doppelstruktur aber schon wesentlich immanent ist, dass der Sprecher überhaupt nur darum mit dieser reflexiven Feststellung *selber* etwas meinen kann, weil er weiß, was es bedeutet, dass ein *Anderer* über ihn sagen kann: „Er/sie behauptet x", „Er/sie hat x behauptet", „Er/sie hat y getan", „Du hast y getan" etc.

Mit anderen Worten: Die intersubjektive Objektivierung einer Sprech-/Handlung geht dieser in ihrem reflexiven Selbstbewusstsein sinnkonstitutiv immer schon voraus. Deshalb kann umgekehrt jene intersubjektive Objektivierung auch *nachträglich* bezüglich jeder Sprech-/Handlung aktiviert werden. Habermas verweist auf „die Möglichkeit, eine performativ ausgeführte Sprechhandlung ihrerseits in propositionaler Einstellung zu vergegenständlichen" (Habermas 1976, S. 341f., zitiert nach Øfsti 1999, S. 22). Diesen intrinsischen Zusammenhang – zwischen der Aussage des Sprechers/Akteurs in der ersten Person Präsens und den Feststellungen Dritter über seine Aussage in veränderter Deixis oder des Sprechers selbst in veränderter Zeitform – greift Øfsti auf, um dafür zu plä-

---

Hilfe eines performatorischen Ausdrucks in Präsensform gebildet wird (‚ich verspreche dir, daß …'). Der abhängige Satz enthält einen Namen oder eine Kennzeichnung als Subjektausdruck, der einen Gegenstand bezeichnet, und einen Prädikatsausdruck für die allgemeine Bestimmung, die dem Gegenstand zu- oder abgesprochen wird. *Der dominierende Satz wird in einer Äußerung verwendet, um einen Modus der Kommunikation zwischen Sprechern/Hörern herzustellen; der abhängige Satz wird in einer Äußerung verwendet, um über Gegenstände zu kommunizieren*" (Habermas 1976, S. 104, zitiert nach Øfsti 1999, S. 115).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieren, von der „*doppelten* performativ-propositionalen Doppelstruktur" zu sprechen. Er möchte die deiktischen Abwandlungen von Sprechakten als eine jeder sich selbst bewussten Rede inhärente zweite Struktur begreifen, weil

> „der [Sprech-]Handelnde nicht nur die relevanten Verbalphrasen in der *ersten Person Präsens* beherrschen muß, so daß er im Sprachspiel […] agieren oder ‚ziehen' kann, er muß auch die Abwandlungen in andere Personen und Tempi kennen" (Øfsti,1994, S. 72).

Denn:

> „Zur intentionalen Handlung gehört ein Handlungswissen, […] das aber auch in dem Sinne essentiell selbstrückbezüglich ist, daß der Handelnde prinzipiell einen Bericht (eine Interpretation) geben können muß, worin die Handlung Thema und Gegenstand geworden ist und beschrieben wird" (ebd.).

Der Begriff der „*doppelten* performativ-propositionalen Doppelstruktur" verweist also auf jene Ebene der *intersubjektiven Objektivierbarkeit*, die Habermas gegenüber Schnädelbach in seiner Argumentation (s. o.) anführt und mit der deutlich wird, warum mit dem performativen Akt der Doppelstruktur notwendigerweise intersubjektive Geltungsansprüche erhoben werden.

Freilich sprengt der Begriff der „doppelten Doppelstruktur" in gewisser Hinsicht den Rahmen dessen, was der ursprüngliche Begriff der „Doppelstruktur" abbilden sollte, nämlich das, was die Rede eines Sprechers *im Moment* seines reflexiven Habens ausmacht. So befinden sich die deiktischen Abwandlungen der Rede auf einer *zeitlich oder örtlich* anderen Ebene als die Rede selbst. Und die mit diesen Abwandlungen erkennbare Intersubjektivität, als transzendentalpragmatische Bedingung der Möglichkeit von sich reflexiv bewusster Rede, liegt auf einer *anderen Reflexionsebene* als die Rede selbst. Øfsti ist sich dieser Verhältnisse auch bewusst und will seinen Vorschlag einer doppelten Doppelstruktur daher auch nicht in dem strengen Sinne der ursprünglichen Doppelstruktur, d. h. dessen, was die Rede eines Sprechers rein sprechakttheoretisch im Moment seiner Rede ausmacht, verstanden wissen:

> „One might even add the further connection […] that the second (speech-act-referring) speech act involved here must in a certain sense

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> belong with the first. Not in the strong sense in which performative and propositional part of speech acts are linked according to the ppDS [performativ-propositionale Doppeltstruktur], but in the sense that the presupposed *possibility* of the second act is a necessary part of our mastering a colloquial (natural) language. It is a prerequisite of communicative competence" (Øfsti 2015, S. 21).

Eine doppelte Doppelstruktur *im Moment der Rede* ergibt sich aber dann, wenn jene sekundären Sprechakte, die der Doppelstruktur der Rede sinnkonstitutiv vorausgehen, wiederum in erster Person Präsens explizit ausformuliert werden. Das zeigt sich z. B. in folgender deiktischer Abwandlung des Sprechaktes „Er hat versprochen, dass er um 8 Uhr da sein wird" in der ersten Person Präsens: „Hiermit mache ich darauf aufmerksam, dass er versprochen hatte, um 8 Uhr da zu sein." Dieser Sprechakt weist aktual selber eine Doppelstruktur auf, bildet dabei aber auch die Doppelstruktur des Originalsprechaktes als Gegenstand ab, womit sich die doppelte Doppelstruktur auch *in dem Moment* dieses sekundären Sprechaktes abbildet. Darauf weist Øfsti im Folgenden hin:

> „In this doubleness the ppDS [performativ-propositionale Doppelstruktur] is also *repeated*, in the sense that the propositionally identifying sentences (‚pictures'), as e.g. the examples above, have themselves – according to the ppDS – to be embedded in speech acts. We thus have speech acts involved at two levels in the full DppDS [doppelten performativ-propositionale Doppelstruktur]. The second (speech-act-identifying) act combines, one could say, *two* speech acts – the original and the identifying one (both with ppDS). Thus, whereas the ppDS keeps together a performative and a propositional part of *one* speech act, the second – in addition to its own ppDS – depicts with its propositional part *another* (the original) speech act. (There is, indeed, no lack of doubleness/duplicity here!)" (ebd., S. 21).

Mit diesen Überlegungen zu Øfstis doppelter Doppelstruktur bzw. Habermas' sekundärer Objektivierung der Rede ist direkt einsichtig, wieso Habermas im selben Atemzug behaupten kann, dass sich *jede rationale Sprech-Handlung nur „als innerer Diskurs"* rekonstruieren lasse und die Einstellung des Sprechers/Aktors zu sich selbst insofern immer „dem Modell der Einstellung anderer Argumentationsteilnehmer zur problematischen Geltung eigener Äußerungen" entspricht (s. o.). Und er schreibt dazu weiter:

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> „Die diskursive Thematisierung von Geltungsansprüchen, an denen sich die Rationalität unserer Äußerungen bemißt, und das reflexive Haben dieser Äußerungen stehen in einem komplementären Verhältnis: sie *verweisen* aufeinander" (Habermas 1999, S. 103).

Habermas sieht Diskursivität deshalb vice versa auch als Weiterentwicklung sprachlicher Äußerungen jeder Art, wodurch „die Argumentationspraxis sozusagen eine Reflexionsform kommunikativen Handelns ist" (ebd., S. 104). So sitzt „die im Diskurs verkörperte Begründungsrationalität […] der im Alltagshandeln verkörperten kommunikativen Rationalität gewissermaßen auf" (ebd.).

Neu ist bei Habermas 1999 allerdings, dass er neben der *kommunikativen Struktur der Rede* zudem in der *teleologischen Struktur des Handelns* und in der *propositionalen Struktur des Erkennens* zwei weitere Wurzeln von Rationalität sieht, die aber alle drei zusammen keine gemeinsame Wurzel haben, sondern durch die Diskursstruktur zusammengeführt werden:

> „Diese [drei verschiedenen Wurzeln der Rationalität] scheinen ihrerseits keine gemeinsame Wurzel zu haben, jedenfalls nicht in der Diskursstruktur der Begründungspraxis, noch in der Reflexionsstruktur der Selbstbeziehung eines an Diskursen teilnehmenden Subjekts. Es verhält sich wohl eher so, daß die Diskursstruktur unter den verzweigten Rationalitätsstrukturen des Wissens, Handelns und der Rede einen Zusammenhang stiftet, indem sie die propositionalen, teleologischen und kommunikativen Wurzeln gewissermaßen *zusammenführt*. In einem solchen Modell der *verzahnten* Kernstrukturen verdankt die Diskursrationalität ihre ausgezeichnete Stellung nicht einer fundierenden, sondern einer integrativen Leistung" (ebd.).

Mit dieser Integrationsarchitektur möchte Habermas einem Einwand Schnädelbachs gerecht werden, der kritisiert, dass es viele „prominente Muster" gebe, die rationales Vermögen auszeichneten, aber nicht im Schema der ‚Begründung' oder der ‚diskursiven Einlösung' (Habermas) von Geltungsansprüchen aufgingen:

> „Die Fixierung an das Begründungsmodell von Rationalität verführt dazu, alles solange für irrational zu halten, wie es nicht vollständig argumentativ oder diskursiv eingelöst ist – und damit wäre das Feld

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> des Irrationalen ins geradezu Gigantische ausgeweitet" (Schnädelbach 1992, S. 63, zitiert nach Habermas ebd., S. 102)

Ich meine nun, dass sich Habermas' ursprüngliche Version von Rationalität in seiner fundierenden Rolle „als innerer Diskurs" einer jeden Sprech-/Handlung durchaus ohne jenes Konzept einer bloß noch integrativen Leistung von Diskursivität retten lässt. Was Schnädelbach aber auch Habermas meines Erachtens nicht berücksichtigen, ist nämlich dreierlei:

Zum Ersten ist das „Begründungsmodell" von Rationalität nicht bedeutungsgleich damit, dass alles „vollständig argumentativ oder diskursiv *eingelöst*" (Schnädelbach, s. o.) sein muss, sondern lediglich – allerdings –, dass auf alles, was beansprucht, rational zu sein, diskursive Geltungsansprüche *erhoben* sein müssen. Auch hier wird wieder einmal die Differenz zwischen Erhebung und Einlösung von Geltungsansprüchen nicht berücksichtigt.

Zum Zweiten lässt sich Habermas' ursprüngliche Version des „inneren Diskurses" einer jeden rationalen Sprech-/Handlung freilich nur retten, wenn die Erhebung des hier rehabilitierten *Angemessenheitsanspruches* mitberücksichtigt wird. So betrifft das von Schnädelbach angeführte vermeintlich „gigantische Feld des Irrationalen" in Wirklichkeit zum größten Teil all jene Sprech-/Handlungen, in denen es um zwar subjektive, arationale Vorlieben geht, mit denen der Sprech-/Handelnde aber gleichwohl *rational umgehen* kann unter Erhebung eines Angemessenheits-anspruches.[205] Und es betrifft die interaktiven Sprech-/Handlungen, die sich auf die subjektiven, arationalen Vorlieben eines Gegenübers beziehen, die im interindividuellen, einfühlenden Verständnis *rational berücksichtigt* werden unter Erhebung eines Angemessenheitsanspruches. Mit der Berücksichtigung der *rationalen Erhebung des Angemessenheitsanspruches* bleibt deshalb von dem „gigantischen Feld des Irrationalen" allein das kleine Feld affektualer Handlungen im Sinne Webers übrig (dazu gehören auch die unreflektiert-spontanen Äußerungen, auf die Sprecher keine Geltungsansprüche

205 Wenn Diogenes gegenüber Alexander als einzigen Wunsch fordert, dieser möge ihm aus der Sonne gehen, dann ist diese Sprechhandlung durchaus diskursiv-rational begründbar, auch wenn die Gründe selbst (die Vorliebe dafür, in einer Tonne zu leben, und die für Sonnenschein) arational sein mögen.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erheben, die wir oben in Kap. I.3 besprochen haben) sowie Zwangshandlungen im Sinne Freuds.

Zum Dritten ist es für die Rettung des inneren Diskurses als Rationalitätsvoraussetzung nötig, die *Perlokution* im Sinne von Austins lokutionär-illokutionär-perlokutionärer Dreifachstruktur der Rede zu rehabilitieren, also die Perlokution als konventionalen Teilakt jeden Sprechaktes (dazu mehr in Kap. III.3.a). Dann nämlich ist es unnötig, obendrein eine „teleologische Struktur des Handelns" einzuführen, um alle auch *nicht*-einverständnisorientierten kommunikativen Sprech-/Handlungen als *rational* erfassen zu können – also auch die verdeckt strategischen und die (manipulativ) offen strategischen.

Mit diesen drei Korrekturen bestätigt sich die Diskursivität als *fundierende* Rolle für *schlechthin alle rationalen* Sprech-/Handlungen entweder unter wirklicher oder nur vorgetäuschter Erhebung von Geltungsansprüchen: im „epistemischen Selbstverhältnis" unter Erhebung eines Wahrheitsanspruches auf die „Rationalitätsstruktur des *Wissens*" und in den „verschiedenen praktischen Selbstverhältnissen" unter Erhebung eines moralischen Richtigkeitsanspruches zum einen und eines Angemessenheitsanspruches zum anderen auf die „teleologische Struktur" des rationalen, kommunikativen Sprech-/Handelns.

Das reflexive Haben von Sprech/-Handlungen bedeutet also *immer* implizit ihre diskursive Struktur. Allerdings bedeutet umgekehrt diese auch immer schon das reflexive Haben von Sprech-Handlungen. So verstehe ich auch Habermas, wenn er sagt, dass „die diskursive Thematisierung von Geltungsansprüchen, an denen sich die Rationalität unserer Äußerungen bemißt, und das reflexive Haben dieser Äußerungen […] in einem komplementären Verhältnis [stehen]: sie verweisen aufeinander" (Habermas 1999, S. 103). Mit anderen Worten: Das reflexive je meinige Haben von Sprechhandlungen und ihre intersubjektive Diskursivität sind gleichursprünglich und setzen einander wechselseitig voraus – eines ist die Bedingung der Möglichkeit des anderen und umgekehrt.

Zu diesem Ergebnis gelangen wir auch mit Apel, der (wenn auch im Kontext seiner diskurstheoretischen Wahrheitstheorie über die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis der Realität des Realen) auf das autonome, je einzelne Erkenntnis-Subjekt in seiner Rolle als kompetentem Urheber von Sprechakten

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

reflektiert. Auch Apel kommt in diesem Zusammenhang zu dem Ergebnis des *komplementären* Verhältnisses zwischen dem *je einzelnen* Bewusstsein als Diskursteilnehmer einerseits und dem Diskurs als logischem Interpretationsbezugspunkt *aller* je einzelnen Bewusstseins-Subjekte andererseits:

> „Vielmehr muß Begründung als Geltungsbegründung von Erkenntnis immer zugleich auf die möglichen Bewußtseins-Evidenzen der einzelnen kompetenten Erkenntnis-Subjekte (als autonomer Repräsentanten des transzendentalen Erkenntnis-Subjekts überhaupt) und auf die a priori intersubjektiven Regeln eines argumentativen Diskurses sich stützen, in dessen Kontext die Erkenntnis-Evidenzen als subjektive Zeugnisse objektiver Geltung zur intersubjektiven Geltung gebracht werden müssen. Daß dies nötig und auch möglich ist, wird durch die apriorische – transzendentalpragmatische – ‚Verwobenheit' von inhaltlich – ‚als etwas' – interpretierbaren Erkenntnis-Evidenzen und Regeln des Sprachgebrauchs verbürgt, die Wittgenstein entdeckt hat und die insbesondere in der von Austin, Strawson und Searle explizierten Verwobenheit von Urteilsakten als Referenz- und Prädikations-Akten mit Sprech-Akten konkretisiert und präzisiert worden ist: Dieser Konzeption zufolge ist es gar nicht sinnvoll möglich, von ‚Rekurs auf Erkenntnis-Evidenz' zu sprechen, ohne einen sprachlichen Diskurs als Interpretations- und logischen Kohärenz-Kontext vorauszusetzen; und ebensowenig ist es sinnvoll möglich, einen gehaltvollen, argumentativen Begründungs-Diskurs auch nur zu denken ohne die Voraussetzung von bestimmten Erkenntnis-Evidenzen, welche die einzelnen Diskurs-Teilnehmer als für sie maßgebliche Wahrheitskriterien in die argumentative Konsens-Bildung einbringen" (Apel 1998a, S. 51).

Und an anderer Stelle schreibt er:

> „Einerseits [ist es so], dass schon Wahrnehmungsurteile in dem Maße, in dem sie einen mitteilbaren objektiven Aussage-Gehalt besitzen […], der möglichen *Kritik* im Sinne einer möglichen *Re-Interpretation* der an sich unbezweifelbaren Wahrnehmungs-Evidenzen unterliegen" (ebd., S. 60).
>
> „Andererseits zeigt jedoch die Rede von der möglichen und notwendigen Erhebung von Bewußtseins-Evidenzen zu *paradigmatischen Evidenzen der Argumentation* im Rahmen von Sprachspielen, daß die Konsens-Bildung in der Interpretations-Gemeinschaft der Wissenschaftler aufgrund des argumentativen Diskurses keineswegs ohne

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einen epistemologischen Rückgang auf *Erkenntnis-Evidenzen* gedacht werden kann" (ebd., S. 61).

Diese Pointe der Komplementarität des je einzelnen Selbstbewusstseins auf der einen Seite und der kritisch-intersubjektiven Argumentation auf der anderen, die Apel hier für die *Konsensorientierung im Diskurs* als konstitutiv anführt, gilt nun aber ebenso auf der anderen Seite für die Konstitution der doppelten Doppelstruktur des *einzelnen rationalen Sprecherbewusstseins* in der Weise,

> „daß nur auf der Grundlage der Integration des ‚Ich denke' in den Zusammenhang der *Kommunikation*, genauer: des *transzendentalen Diskurses*, die Möglichkeit der *Selbstreflexion*, und damit das *Selbstbewußtsein*, zirkelfrei[206] verständlich gemacht werden kann" (Apel 2011, S. 284).

Das also heißt: Wenn wir von dem einen Pol des *rationalen Sprechersubjekts* ausgehen und danach fragen, wie dieses *Sprecherselbstbewusstsein* zu verstehen ist, finden wir in der doppelten Doppelstruktur seiner Rede (auch in foro interno im Sinne rationalen Denkens) die komplementäre Verwobenheit des je meinigen Bewusstseins mit der intersubjektiven Diskursivität vor. Denn in ihr (der doppelten Doppelstruktur) vollzieht sich, noch einmal mit Habermas' Worten gesagt, „die reflexive Einstellung zu eigenen Äußerungen nach dem Modell der Einstellung anderer Argumentationsteilnehmer zur problematischen Geltung eigener Äußerungen". In der Komplementarität des je meinigen Bewusstseins und intersubjektiver Diskursivität, die der *doppelten Doppelstruktur* der Rede inhärent ist, können wir demnach den *einen* „höchsten Punkt" einer transzendentalpragmatischen „Kant-Transformation" bzw. seiner „synthetischen Einheit der Apperzeption" sehen, wie Øfsti (2007, S. 391ff.) vorschlägt.

206 „Faßt man das ‚cogito' als *Introspektionsbericht* über einen *Vorgang im Bewußtsein* auf, dann beginnt sofort wieder das philosophische Zweifeln: Was wissen wir schon über das Denken als psychischen Vorgang?" (Apel 2011, S. 286).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gehen wir aber von dem Pol des *konsensorientierten Diskurses* aus und fragen danach, wie dessen *Intersubjektivität* zu verstehen ist, finden wir in seiner argumentativen Orientierung am Konsens ebenso die komplementäre Verwobenheit des je meinigen Bewusstseins mit der intersubjektiven Diskursivität vor. Denn im Konsens (wie auch im Dissens) muss Begründung von Geltungsansprüchen immer *zugleich* sowohl auf die möglichen Bewusstseins-Evidenzen der einzelnen kompetenten Erkenntnis-Subjekte (als autonomer Repräsentanten des transzendentalen Erkenntnis-Subjekts überhaupt) als auch auf die a priori intersubjektiv gültigen sprachlichen Regeln und Regelpräsuppositionen eines argumentativen Diskurses sich stützen, in deren Kontext die Erkenntnis-Evidenzen als subjektive Zeugnisse objektivierende Geltungsansprüche auf intersubjektive Anerkennung im Sinne eines, um es noch einmal mit Apels Worten zu sagen, prinzipiell möglichen Konsenses einer idealen Kommunikationsgemeinschaft erheben können.

In der Komplementarität des je meinigen Bewusstseins und intersubjektiver Diskursivität, die dem argumentativen Konsens einer kontrafaktisch antizipierten unbegrenzten, idealen Kommunikationsgemeinschaft inhärent sind, können wir also einen *zweiten* „höchsten Punkt" der transzendentalpragmatischen Theoriearchitektur sehen, wie Øfsti ebenfalls vorschlägt. Er fragt sich:

> „Die zwei Transformationen gehen anscheinend in verschiedene Richtungen. Könnte man sie irgendwie miteinander konsistent machen? Vielleicht müssen wir mit zwei ‚höchsten Punkten' rechnen?" (Øfsti 2007, S. 394)

Der Zusammenhang der beiden „höchsten Punkte" besteht notwendigerweise, so würde ich ihm antworten, in demjenigen komplementären Verhältnis zwischen ihnen beiden, das sie wiederum, wie soeben beschrieben, jeweils schon in sich tragen. Anders ausgedrückt: Weil beide „höchsten Punkte" jenes komplementäre Verhältnis in sich tragen, muss dieses notwendigerweise auch ein drittes Mal zwischen ihnen beiden bestehen.

Ich meine, man kann daher sagen: In Apels Denkfigur einer *transzendentalpragmatisch-reflexiven Selbsteinholung* wird diese *dreifache Komplementarität* in letzter Konsequenz zu Ende gedacht, indem einerseits die solipsistische Perspektive zugunsten in-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tersubjektiver Gültigkeit transzendiert wird, ohne andererseits einer Aufstellung außerhalb jeglicher Ich-Perspektive zu verfallen:[207] So liegt nämlich das Prinzip der Selbsteinholung darin, (zwar) qua *Selbstreflexion* auf das je meinige *Einzelbewusstsein* (jedoch) dessen sprachliche, genauer: die durch den primordialen argumentativen Diskurs bedingten, *intersubjektiv gültigen* Präsuppositionen der Argumentation jetzt und immer schon aufzudecken. Wobei im Passus des „jetzt und immer schon" die Komplementarität zum dritten Mal in der Art gespiegelt ist, dass sie auf die Möglichkeit der Selbsteinholung verweist: Indem sie für den *Reflektierenden jetzt* als je einzelnem Bewusstsein unhintergehbar gültig sind, müssen die aufgedeckten Präsuppositionen gleichzeitig *immer schon* für den *primordialen intersubjektiven Diskurs* gültig sein.

Wir können daher mit der Methode der reflexiven Selbsteinholung ein zweites Mal auf die Frage von Øfsti nach dem konsistenten Zusammenhang zwischen den zwei „höchsten Punkten" der transzendentalpragmatischen Kant-Transformation antworten: Nicht nur verweisen die beiden Pole – die Reflexivität im Sinne einer doppelten Doppelstruktur einerseits und der konsensorientierte Diskurs einer kontrafaktisch antizipierten unbegrenzten, idealen Kommunikationsgemeinschaft andererseits – als jeweils *komplementäre* „höchste Punkte" wechselseitig aufeinander, wie wir soeben gesagt haben, sondern weil eben diese Feststellung (der aufeinander verweisenden komplementären zwei „höchsten Punkte") allein aus der *philosophischen, sich selbst einholenden reflexiv-intersubjektiven Metaebene* evident erkenn- und beschreib-

207 Deshalb auch habe ich oben in den „Terminologischen Anmerkungen" (in Fußnote 27) gesagt, dass die Durchführung des PS-Tests keineswegs darauf angewiesen ist, dass ein Skeptiker sich in einem mäeutischen Gespräch auf die Argumentation eines „Letztbegründers" einlassen muss. Vielmehr *kann*, da es sich ja um die Methode der *Selbsteinholung* handelt, nicht nur ein jeder philosophierende Sprecher diesen Test in foro interno durchführen, sondern er *muss* dies sogar auf diese Weise *in foro interno* tun, weil er ja auf die Voraussetzungen seiner *eigenen* Argumentation hier und jetzt *selbsteinholend* reflektieren will, die sich allerdings mit der selbsteinholenden Perspektive *jedes* Untersuchenden *jetzt und immer schon* decken muss respektive deckt. Diese Deckung aber kann er vielmehr dadurch evident machen, dass er den Negativtest des „Nicht-fallen-lassen-Könnens" der zu prüfenden Präsupposition durchführt. In einem Zwiegespräch oder Diskurs mit mehreren anderen wird diese selbsteinholend reflexive Methode lediglich gemeinsam durchgeführt.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bar ist, möchte ich vorschlagen, *diese* Metaebene der philosophisch-reflexiven Selbsteinholung als den *einen* „höchsten Punkt" von *erkennender Rationalität* anzuerkennen, in dem beide komplementären höchsten Punkte aufgehoben sind.

Damit wird sichtbar, dass das transzendentalpragmatische Programm der philosophisch-reflexiven Selbsteinholung nach dem „linguistic turn", sodann spezifischer dem „pragmatic turn" als eine nochmals neue Stufe der „ersten Philosophie" verstanden werden muss, mit der folgende Forderung der Philosophie erstmalig hinreichend erfüllt werden kann: „Die Philosophie muß sich in jedem argumentativen Diskurs in ihrem spezifischen Geltungsanspruch noch *selbst reflexiv einholen*" (Apel 2011, S. 298). Man müsste von dieser Selbsteinholung insofern eigentlich nicht nur vom dritten, sondern vom „*vierten* Paradigma der ersten Philosophie" sprechen.[208] Da die reflexive Selbsteinholung als philosophischer Diskurs gleichzeitig auch ihr eigener Metadiskurs ist, spricht Apel auch von dem „diskursreflexiven Diskurs der Philosophie" (Apel 1998a, S. 820), der als einziger durch seinen „a priori selbstrückbezüglichen Allgemeinheitsanspruch" (Apel 2011, S. 298) „mit dem performativ-reflexiven Wissen der Argumentationsakte über die eigenen Geltungsansprüche in Widerspruch geraten [kann], wie das [...] bei [allen relativistischen] Positionsaussagen der Philosophie deutlich wird" (ebd., S. 298).

Um nun auf unsere Ausgangsfrage danach zurückkehren, welche sprach- bzw. transzendentalpragmatische Struktur im Einzelnen zugrunde liegt, wenn ein Sprecher etwas im starken, rationalen Sinne *wahrhaftig* meint, können wir an die soeben transzendentalpragmatisch vertiefte rationalitätstheoretische Grundlage der *Komplementarität* des jeweiligen Bewusstseins eines rationalen Sprechersubjekts einerseits und des intersubjektiven Dis-

208 Der Titel „Intersubjektivität, Sprache und Selbstreflexion: Ein neues Paradigma der Transzendentalphilosophie" (Apel 2011, S. 281) kann in diesem Sinne verstanden werden. Der transzendentalpragmatische Gedanke einer reflexiven Selbsteinholung hebt die Polarisierung zwischen neuzeitlicher Transzendentalphilosophie des Subjekts bzw. des Selbstbewusstseins einerseits und der Philosophie der linguistischen, hermeneutischen und pragmatischen Wende andererseits auf eine höhere Reflexionsebene auf.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kurses andererseits anknüpfen und sehen, dass mit dieser Komplementarität die Möglichkeit *wahrhaftiger Selbstrückbezüglichkeit* konstituiert ist. Für den Fall des *wahrhaftigen* Sprech-/Handelns gilt nämlich, dass es darauf ankommt, dass der kompetente Sprecher in seiner Selbstrückbezüglichkeit jene für seine rationalen Sprech-/Handlungen konstitutive Komplementarität, die auf philosophischer Metaebene qua reflexiver Selbsteinholung *theoretisch erkennbar* ist, in seiner Sprech-/Handlung *praktisch selber* noch einmal *einholt*.[209]

Damit komme ich zu folgender These einer *dreifach selbstrückbezüglichen Struktur*, die wahrhaftigem Sprech-/Handeln zugrunde liegt:

In einer *ersten Selbstrückbezüglichkeit* bezieht sich das kompetente Sprecher-Bewusstsein (in Selbst-Verständigung) auf seine eigene performativ-propositionale Sprech-/Handlung („Hiermit tue ich x, hiermit sage ich p"), *indem* es in einer *zweiten Selbstrückbezüglichkeit* den intersubjektiven Sinn seiner Sprech-/Handlung nach intersubjektiven (semantischen und pragmatischen) sprachlichen Regeln *anerkennt*: Mit der solchermaßen zweifachen Selbstrückbezüglichkeit (entsprechend der „*doppelten*" (Øfsti) performativ-propositionalen Doppelstruktur (Habermas)) erhebt der kompetente Sprech-/Handelnde insofern *intersubjektive* Geltungsansprüche in foro interno *gegenüber sich selbst* in Antizipation des primordialen Diskurses, der mit der doppelten Doppelstruktur seines eigenen Meinens in einem konstitutiv-komplementären Verhältnis steht. Damit hat er die oben bezeichnete Komplementarität mit seiner „*inneren*" *Wahrhaftigkeit* ein erstes Mal eingeholt. (Im Fall „innerer" Unwahrhaftigkeit verweigert er partiell die sinnkonstitutive Erhebung intersubjektiver Geltungsansprüche gegenüber sich selbst.) Mit der Sprech-/Handlung gegenüber Adressaten bezieht er sich in einer *dritten Selbstrückbezüglichkeit* auf das Verhältnis zwischen dem, was er in zweifacher Selbstrückbezüglichkeit wirklich selber meint, und dem, was er gegenüber den Adressaten äußert:

209 Interessanterweise braucht der Sprech-/Handelnde für diese Einholung aber kein explizites Wissen dieser transzendentalpragmatisch erkennbaren Zusammenhänge zu haben. Vielmehr ist es umgekehrt: Diese Zusammenhänge sind ja gerade nur erkennbar in selbsteinholender Reflexion auf das je eigene Handlungswissen jedes einzelnen und aller kompetenten Sprecher.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wenn er gegenüber den Adressaten in wiederum doppelter Doppelstruktur unter Erhebung von Geltungsansprüchen *dasjenige zu verstehen gibt, was er wirklich selber meint*, so dass auch der Adressat seine erhobenen Geltungsansprüche beurteilen kann, hat er auch seine Äußerungswahrhaftigkeit eingeholt. Man kann auch sagen: Mit der *Identität* zwischen dem, was er selber wirklich meint, und dem, was er sagt/tut, stellt der kompetente Sprech-/Handelnde – in dritter wahrhaftiger Selbstrückbezüglichkeit – seine *Äußerungswahrhaftigkeit* gegenüber den Adressaten her.

Mit seiner Äußerungswahrhaftigkeit hat er somit die oben bezeichnete *Komplementarität* zwischen doppelter Doppelstruktur (des eigenen Meinens) und primordialem Diskurs (der Argumente aller anderen Diskurspartner der unbegrenzten Diskursgemeinschaft) noch ein zweites Mal eingeholt. Denn indem er das, was er wirklich selber meint, den Adressaten auch wahrhaftig zu verstehen gibt, setzt er sein Sprech-/Handeln ihrer Beurteilung im *realen* Diskurs aus. Im Fall von Äußerungsunwahrhaftigkeit stellt er die entsprechende Identität zwischen eigenem Meinen und Geäußertem nicht her.

Kurz und formelhaft dargestellt: Mit seiner Äußerungswahrhaftigkeit holt der Sprech-/Handelnde in „*dreifach selbstrückbezüglicher* Doppelstruktur", unter Erhebung von Geltungsansprüchen gegenüber den Adressaten, die *Identität* ein zwischen dem, was er in „*zweifach selbstrückbezüglicher* Doppelstruktur" unter Erhebung von Geltungsansprüchen gegenüber sich selbst *wirklich meint*, mit dem, was er in ebensolcher „doppelter Doppelstruktur" unter Erhebung von Geltungsansprüchen *zu verstehen gibt*, so dass auch die Adressaten die Geltungsansprüche, die er sich selbst gegenüber erhoben hat, beurteilen können.

Diese sprachpragmatischen Voraussetzungen für die *Entscheidungsfreiheit zu Wahrhaftigkeit* lassen sich meinem Verständnis nach auch in der Sprechakttheorie von John Searle wiederfinden, weshalb ich diesen Aspekt von Searles Theorie hier noch kurz ansprechen möchte. Freilich geht es Searle nicht um eine zwei- und dreifache Selbstrückbezüglichkeit des Meinens auf die ihr immanente Intersubjektivität, wohl aber finden wir bei ihm mit der „sincerity rule" einerseits und der „tatsächlichen Aufrichtigkeit" des Sprechers andererseits eine teilweise äquivalente Struktur:

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit der „sincerity rule" weist Searle darauf hin, dass ein Sprecher *anerkennen muss*, welche Sprechhandlungsintention mit einem bestimmten Sprechakt intersubjektiv *ausgedrückt* wird respektive welche Intention der Adressat ihm aufgrund dieser Regel *notwendigerweise unterstellen* muss. Dabei spielt es für Searle aber keine Rolle, ob der Sprecher diese ausgedrückte Intention auch *tatsächlich hat*, wie er am Beispiel des Versprechens deutlich macht (Searle 1971, S. 95, 96). Die Aufrichtigkeitsbedingung (sincerity rule) legt vielmehr erstens fest, welcher „psychische"[210] Zustand in einem Sprechakttyp ausgedrückt wird, und zweitens, dass der Sprecher diese Regel des Ausdrucks *anerkannt* haben muss. Dagegen bezeichnet Searle mit „tatsächlicher Aufrichtigkeit" des Sprechers den Umstand, dass der Sprecher sich in dem von ihm ausgedrückten intentionalen Zustand auch *wirklich selber* befindet.

> „In den Fällen, in denen durch die Aufrichtigkeitsbedingung ein psychischer Zustand bestimmt wird, gilt der Vollzug des Aktes als *Zum-Ausdruck-Bringen* jenes Zustandes. Dieses Gesetz gilt unabhängig davon, ob der Akt aufrichtig oder unaufrichtig vollzogen wird, d. h. unabhängig davon, ob der betreffende psychische Zustand bei dem Sprecher wirklich besteht oder nicht. So gelten Behaupten, Versichern, Aussagen (daß p) als *Ausdruck des Glaubens* (daß p). Auffordern, Bitten, Anordnen, Ersuchen, Anweisen, Anflehen oder Befehlen (A zu tun) gelten als *Ausdruck des Wunsches oder des Verlangens* usw." (ebd., S. 107).
>
> „Ein Zeichen dafür, daß bei dem Sprecher eine solche Anerkennung tatsächlich vorliegt, ist die Tatsache, daß er z. B. nicht, ohne daß es absurd klänge, folgenden Satz sagen könnte: ‚Ich verspreche, A zu tun, aber ich habe nicht die Absicht, es zu tun.' Zu sagen, ‚Ich verspreche, A zu tun', heißt, die Intention zur Ausführung von A anzuerkennen, und diese Bedingung muß erfüllt sein, gleichgültig, ob die Äußerung aufrichtig oder unaufrichtig ist. […] *Es liegt in S' Absicht, mit der Äu-*

210 Mit der hier eingeführten Sprecher-Innenwelt (Kap. I.2) wird anders als mit dem Ausdruck „psychischer Zustand" deutlich, dass es sich beim Ausdrücken solcher Zustände wie „glauben", „hoffen", „meinen" nicht, wie Searle hier sagt, um *vorsprachliche psychische Erlebniszustände* handelt, wie etwa Schmerz, Freude, Wut etc., sondern dass es in diesen von Searle als „psychisch" bezeichneten Zuständen vielmehr um *performative Intentionalitätszustände* geht, die von sprachlich-konventionaler Ausdrückbarkeit abhängig sind und insofern der Sprecher-Innenwelt zuzurechnen sind.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> *ßerung von T die Intention zur Ausführung von A anzuerkennen.* […], unabhängig davon, ob es aufrichtig oder unaufrichtig ist" (ebd., S. 96).

Daher meint Searle auch sagen zu können:

> „[…] unaufrichtige Versprechen sind ebenfalls Versprechen" (ebd., S. 95).

Das heißt also, bei Searle ist gerade die *tatsächliche Aufrichtigkeit* des Sprechers keine Bedingung für den erfolgreichen Vollzug eines Sprechaktes. Allein die Anerkennung der „sincerity rule" genügt Searle schon, um eine Sprechhandlung als erfolgreich zu bezeichnen.

Insofern lassen sich zwar die zweite und dritte Ebene der Selbstrückbezüglichkeit, die oben expliziert wurde, bei Searle wiedererkennen: zum einen die selbstrückbezügliche Identität des eigenen Meinens mit intersubjektiver Bedeutung in der Anerkennung der „sincerity rule", zum anderen die vom Sprecher selbstrückbezüglich tatsächlich hergestellte Identität von dem, was er ausdrückt, mit dem, was er wirklich selber meint, in der „tatsächlichen Aufrichtigkeit". Gleichwohl möchte ich auf zwei Aspekte hinweisen, in denen es gilt von Searle abzuweichen:

Erstens meine ich Searles Einschätzung, dass die tatsächliche Aufrichtigkeit des Sprechers nicht nötig sei, um den Sprechakt als *erfolgreich vollzogen* zu bezeichnen. Er selbst räumt für manche illokutionäre Akte wie Versprechen und Gelübde im Sinne seiner Erfüllungsbedingung „Nr. 7" doch wieder ein, dass sie nur dann als wirklich vollzogen gelten können, wenn der Sprecher sie auch tatsächlich aufrichtig so gemeint hat:

> „Das wesentliche Merkmal eines Versprechens besteht in der Übernahme einer Verpflichtung zum Vollzug einer bestimmten Handlung. Ich glaube, daß das Versprechen (und andere Glieder derselben Familie, wie zum Beispiel Gelübde) sich durch diese Bedingung von anderen Arten illokutionärer Akte unterscheidet. […] Sie ist jedoch eindeutig eine notwendige Bedingung für den Vollzug eines Versprechens, denn wenn ein Sprecher zeigen kann, daß er bei seiner Äußerung jene Absicht nicht im Sinn hatte, so gilt das als Beweis dafür, daß seine Äußerung gar kein Versprechen war" (ebd., S. 93).

Diese Bedingung aber, die Searle nur für solche Sprechakte als nötig ansieht, die der Familie illokutionärer Akte ähnlich dem des Ver-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sprechens angehören, muss vielmehr bei *allen* illokutionären Akten erfüllt sein, damit die Sprechhandlung als erfolgreich vollzogen gelten darf. Denn auch mit einer Behauptung und jeder anderen Art illokutionärem Akt geht der Sprecher die *Verpflichtung* ein, die *Bedeutung* des illokutionären Aktes nicht nur im Sinne der „sincerity rule" *akzeptiert*, sondern auch *tatsächlich so gemeint* zu haben, sofern seine Sprechhandlung als *sinngültig* akzeptiert werden soll. Kommt er hingegen der Verpflichtung, die Bedeutung wirklich auch selber zu meinen, nicht nach, kann auch in einem Fall wie einer Behauptung gesagt werden, dass seine Äußerung gar keine *wirkliche Behauptung* ist. Denn die *Sinngültigkeit* einer Behauptung erweist sich darin, dass der Sprecher im Fall einer wirklichen Behauptung auch bereit ist, *gute Gründe* anzugeben, im Sinne eben der Komplementarität der doppelten Doppelstruktur mit ihrer diskursiven Kritisierbarkeit. Searle hat demgegenüber in der Methode aller seiner sprechaktanalytischen Überlegungen die Äußerung eines Sprechaktes nur im Sinne ihres *empirisch zu beobachtenden Vollzugs* betrachtet, der selbstverständlich auch bei einer unwahrhaftigen Behauptung gelingen kann. Hinsichtlich ihrer perlokutionären Wirkung kann eine unwahrhaftige Sprechhandlung empirisch gesehen sogar erfolgreicher sein. Mit „erfolgreichem Vollzug einer Sprechhandlung" als Sprechhandlung muss aber nicht ihre empirische *Wirkung*, sondern ihre *sinngültige Bedeutung* gemeint sein, wie ich gegen Searle anführen möchte.

Zweitens unterscheidet Searle aus seiner empirischen Perspektive freilich auch nicht explizit zwischen der *psychischen Disposition* im Sinne einer *subjektiven Gegebenheit* einerseits und der *Intention der kompetenten Sprecher-Innenwelt* andererseits. Er übersieht, dass die Einhaltung der „sincerity rule" auf eine kompetente, sprachlich-*intersubjektiv* konstituierte *Sprecher-Leistung* angewiesen ist, die auf dem Wissen konventionaler Sprachverwendung beruht, mit dem der Sprecher sich erst zu seiner eigenen psychischen Subjektivität ins Verhältnis setzen muss, worauf wiederum seine Fähigkeit zur Anwendung der „sincerity rule" angewiesen ist. Der kompetente Sprecher muss für diese Anwendung *sowohl* seine psychische Disposition (eine Meinung, einen Wunsch zu haben) erkennen können *als auch* bspw. das Sprechhandlungswissen haben: „Behaupten, Versichern, Aussagen (daß p) gelten [*intersubjektiv*] als *Ausdruck* des Glaubens (daß p). Auffordern, Bitten, Anordnen,

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ersuchen, Anweisen, Anflehen oder Befehlen (A zu tun) gelten als *Ausdruck* des Wunsches oder des Verlangens" (ebd., S. 107).

Weil auch Searle also diese zwei Intentionalitäten des Sprechers (diejenige der subjektiven Erlebniswelt einerseits und die regelanwendende Sprecher-Intention andererseits) nicht explizit auseinanderhält, konnte es leicht geschehen, dass Habermas in der „sincerity rule" nur einen bestimmten „psychischen Zustand" sieht, der mit einem Sprechakt *expressiv zum Ausdruck* gebracht wird, und er konnte daher in der „sincerity rule" eine Bestätigung sehen (zusätzlich zu den Gründen, die in Kap. I.2. angesprochen wurden), Wahrhaftigkeit mit Expressivität in Verbindung zu bringen. Auch hat er die soeben erläuterte Differenz zwischen Searles Begriff der „tatsächlichen Aufrichtigkeit" zum einen und der „sincerity rule" zum anderen nicht beachtet und daher seinen eigenen Wahrhaftigkeitsbegriff, der eigentlich allein der „tatsächlichen Aufrichtigkeit" bei Searle entspricht, fälschlicherweise mit der „sincerity rule" gleichgesetzt. Zudem sieht er in Searles vier Regeltypen für Sprechakte, der „propositional content rule", der „preperatory rule", der „sincerity rule" und der „essential rule", eine gewisse Entsprechung zu seinen Geltungsansprüchen (vgl. Habermas 1971, S. 111 ff.) und hat auch deshalb mit seinem Wahrhaftigkeitsanspruch zu bedenkenlos an Searles „sincerity rule" angeknüpft. Indes, auch diese Anknüpfung an Searles „sincerity rule" hat sich nun also als nicht konsistent erwiesen.

Apel für seinen Teil hat wiederum diese Ungenauigkeit von Habermas übernommen, wenngleich der folgende Satz die hier vertretene These, dass Wahrhaftigkeit ausschließlich eine *performative* (intersubjektiv-sprachlich-selbstrückbezügliche) *Sprecher*-Intentionalität ist und kein psychischer Zustand, zu unterstützen scheint:

> „Normalerweise – also im Falle eines ernsthaften und aufrichtigen direktiven Sprechaktes – wird nun zwar die Kommunikation der Gründe für die Befolgung auch zur Intention des zum Sprechakt zugehörigen Wunsches des Sprechers gehören, doch diese Komponente der illokutionären Bedeutung läßt sich gerade nicht *allein* von der Intentionalität des präkommunikativen Wunsches her verständlich machen, sie setzt vielmehr die sprachliche Differenzierung der illokutionären Bedeutung prinzipiell ebenso voraus wie der propositionale Inhalt des Wunsches den entsprechenden Inhalt eines sprachlichen Sat-

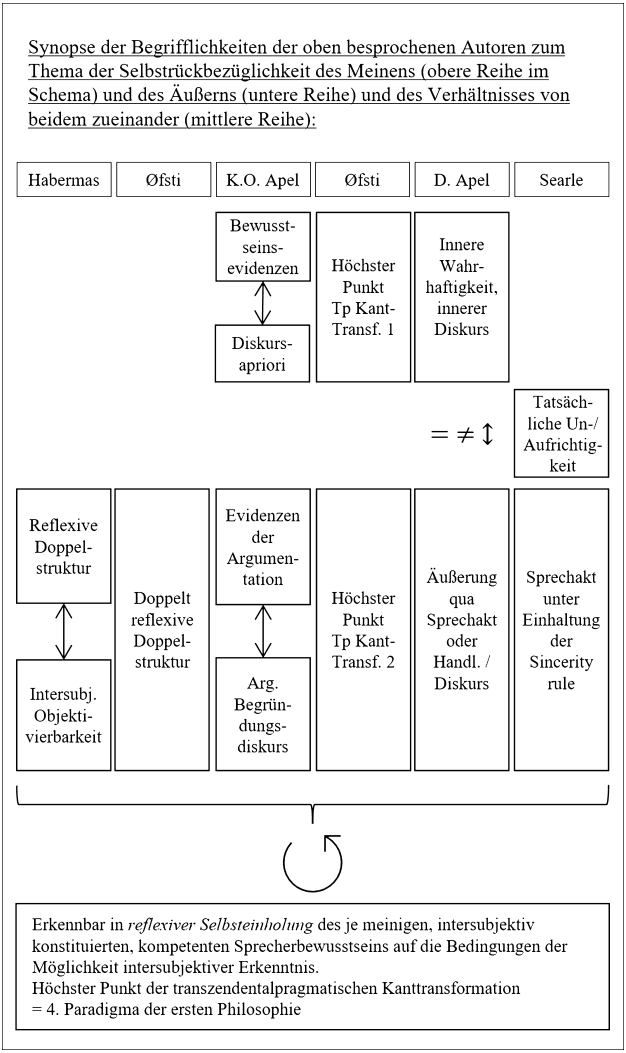
https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> zes. Das einzige Moment der illokutionären Kraft, das tatsächlich bei jedem Sprechakt *allein* von dem intentionalen Bewußtseinszustand des Sprechers abhängt, ist die *Aufrichtigkeit* bzw. das *Ernstgemeintsein*" (Apel 1990, S. 35).

Fassen wir nun abschließend das Ergebnis dieses Kapitels in Anknüpfung an das Ergebnis des vorangegangenen Kapitels, das mit den hiesigen Überlegungen ja vertieft werden sollte, noch einmal zusammen: Mit der Entscheidung zur Wahrhaftigkeit seines eigenen Meinens, seiner „inneren" Wahrhaftigkeit, entspricht der kompetente Sprecher in zweifacher Selbstrückbezüglichkeit der Komplementarität seines je eigenen Bewusstseins und den intersubjektiven Regeln des Diskurses unter Erhebung von Geltungsansprüchen gegenüber sich selbst. Die wahrhaftige Einholung dieser zweifachen Selbstrückbezüglichkeit ist eine *Regelpräsupposition rationalen Denkens, Meinens, Sprech-/Handelns überhaupt*. (Selbst „innere" Unwahrhaftigkeit kann die Erhebung von Geltungsansprüchen gegen sich selbst nur partiell verweigern.) Mit der Entscheidung zur Wahrhaftigkeit seiner gegenüber Adressaten geäußerten Sprech-/Handlung unter wirklicher (nicht nur scheinbarer) Erhebung intersubjektiver Geltungsansprüche entspricht der kompetente Sprech-/Handelnde in einer dritten Selbstrückbezüglichkeit der Identität zwischen dem, was er selber wirklich meint, und dem, was er sagt und tut. Der unwahrhaftige Sprech-/Handelnde entspricht ihr in seiner dritten Selbstrückbezüglichkeit dagegen nicht. Deshalb ist die wahrhaftige Einhaltung dieser Identität eine Regelpräsupposition von kommunikativem, einverständnisorientiertem Sprech-/Handeln und argumentativem Diskurs.

Allein: Die Explikation von Wahrhaftigkeit ist noch komplexer, sobald man sie aus einer *moralisch-normativen* Perspektive betrachtet. Dann stellt sich nämlich heraus – was an dieser Stelle allen bisherigen Überlegungen zu widersprechen scheint – dass ein wahrhaftiger Sprech-/Handelnder auch lügen kann, ja eventuell sogar dazu moralisch verpflichtet sein kann, wie wir in Kapitel III.4 sehen werden. Die in diesem und im vorangegangenen Kapitel festgestellte „innere" gegenüber der Äußerungswahrhaftigkeit wird sich hierbei als ein Schlüssel für diese praktisch relevante Möglichkeit des Umgangs mit Wahrhaftigkeit erweisen.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY



=≠ Äußerungswahrhaftigkeit oder -unwahrhaftigkeit qua Identität oder Nichtidentität des selbst Gemeinten mit dem Geäußerten in dritter Selbstrückbezüglichkeit
↔ Komplementarität des jeweiligen Bewusstseins eines rationalen Sprechersubjekts einerseits und des intersubjektiven Diskurses andererseits
↺ reflexive Selbsteinholung
tp „transzendentalpragmatisch“

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III.3 Die sprachpragmatische „Dreifachstruktur“ der Rede

Soeben haben wir Wahrhaftigkeit als *dritte Selbstrückbezüglichkeit* der Rede identifiziert, als *Identität* dessen, was der Sprecher mit der intersubjektiv konstituierten Reflexivität der „doppelten Doppelstruktur“ seiner rationalen Rede *wirklich selber meint* mit dem, was er in einer ebensolchen „doppelten Doppelstruktur“ zu verstehen gibt. Auf dem Weg zu der Explikation dieses dreifachen Selbstrückbezuges war schon häufig die Rede von *Intentionalität*. Der Intentionalität eines wie bei Weber „isoliert vorgestellten Handlungssubjekts“ (Habermas) wurde mit Habermas, Apel und Øfsti die performativ-propositional strukturierte, *kommunikative Intentionalität* einer, wie hier vorgeschlagen, „intersubjektiv konstituierten Sprecher-Innenwelt“ gegenübergestellt. In diesem Kapitel soll nun die Frage aufgeworfen werden, ob diese kommunikative Intentionalität mit der ihr zugrunde gelegten *Lokution* und *Illokution* hinreichend expliziert ist, um das, was das rationale Meinen eines Sprechers ausmacht, abzubilden, oder ob und falls ja in welcher Weise nicht auch noch eine *zweck- oder wirkungsbezogene Intentionalität* des Sprechers für den Sinn rationalen Meinens konstitutiv ist, so dass man in Rückbesinnung auf Austins ursprüngliche lokutionär-illokutionär-*perlokutionäre* Sprechaktstruktur über die Illokution hinaus auch noch eine Perlokution in der Performanz der Doppelstruktur sehen muss und man daher von der *Dreifachstruktur* der Rede sprechen muss, wenn man angeben will, was das rationale Meinen eines Sprechers ausmacht. Bezogen auf das Ergebnis des vorangegangenen Kapitels, der dreifachen Selbstrückbezüglichkeit einer geäußerten rationalen Sprech-/Handlung, müsste man somit von der *dreifachen Dreifachstruktur* sprechen, die rationales Meinen ausmacht.

Demgegenüber besteht Habermas’ These bekanntermaßen darin, dass genau diese Intention, eine *perlokutionäre Wirkung* beim Adressaten hervorzurufen, nicht mehr zum *kommunikativen* Verständigungsmodus von Sprechhandlungen gehöre. Sie sei vielmehr charakteristisch für das vom „kommunikativen Handeln“ sich absetzende „strategische“ Sprech-/Handeln, mit dem der Sprecher als Aktor auf den Hörer „einwirke“ bzw. ihn über das eigentlich kommunikative Moment von Sprache hinaus „beein-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

flussen" wolle, wobei der kommunikative Sprachmodus als „Telos der Sprache" beim „verdeckt strategischen Handeln" „parasitär" ausgenutzt oder beim „offen strategischen Handeln" „defizitär"[211] ausgeführt werde.

Mit dieser These von Habermas kommt freilich eine neue Dimension hinsichtlich der Explikation von *Meinen* ins Spiel: Da man wohl kaum sagen kann, dass ein Sprecher mit strategischen, insbesondere offen strategischen Sprechhandlung *nichts meint*, stellt sich die Frage, ob es also *normativ gültiges* gegenüber *normativ ungültigem Meinen* gibt, wobei man zu Letzterem beide Arten des strategischen Sprech/-Handeln zählen müsste. Wir werden uns mit dieser Frage im zweiten Teil dieses Kapitels noch ausführlich beschäftigen.

Zunächst aber gilt es zu untersuchen, ob und wenn ja in welcher Weise die subjektive Intentionalität eines Sprechers als perlokutionäre Intentionalität für den semantischen Sinn seines Sprechaktes konstitutiv ist oder nicht.

III.3.a. Sprechakttheoretische Überlegungen im Anschluss an Austin und Searle

In diesem Kapitel wird in einem Rückgang auf die Anfänge der Sprechakttheorie mit und gegen Austin und Searle dafür argumentiert, den von Habermas ausgelagerten perlokutionären Teilakt als konstitutiv für den kommunikativen Sinn von Sprechhandlungen zu rehabilitieren, so dass von einer *lokutionär-illokutionär-perlokutionären Dreifachstruktur* des Sinns einer jeden rationalen Sprechhandlung ausgegangen werden muss: Der Sprecher wird genau dadurch zum Täter einer Sprech-Handlung, indem er lokutionär *repräsentiert*, wobei er eo ipso diese Repräsentation illokutionär dazu *verwendet*, eine eo ipso perlokutionäre Absichtserklärung seiner Sprech-Handlung zu machen, wodurch die *Wirkung* beim Adressaten erzielt wird, dass er die Sprechhandlung versteht, sie beurteilen kann und weiß, wie er auf sie reagieren soll und will.

211 Zunächst spricht Habermas auch im Falle des offen strategischen Handelns von „parasitärem" Sprachgebrauch. Später findet man des Öfteren auch die Bezeichnung „defizitär".

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eines der Argumente, womit diese Sprechaktstruktur belegt wird, liegt in der Offenlegung von performativen Verben mit „illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft", mit denen gleichzeitig mit der illokutionären Verwendung der Lokution auch schon die perlokutionäre Absicht des Sprechers ausgedrückt wird. So ist z. B. mit *befehlen* auch schon ausgedrückt, dass der Adressat *gehorchen soll*; demgegenüber können rein illokutionäre Verben wie aufzählen, berichten, behaupten etc. in keiner Weise eine Absicht des Sprechers ausdrücken. Damit wird deutlich, dass alle Beispiele von Searle und Habermas, mit denen die Perlokution entweder als für das Gemeinte einer Sprechhandlung redundant oder als etwas zu ihrer kommunikativen Bedeutung Hinzukommendes erklärt wird, bei näherer Betrachtung nur zu funktionieren *scheinen*, weil sie mit Verben mit illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft demonstriert werden.

Zusammengenommen mit dem Ergebnis des vorangegangenen Kapitels muss also vielmehr von der „zweifachen *Dreifachstruktur*" der „inneren" Wahrhaftigkeit und entsprechend der „dreifachen *Dreifachstruktur*" der Äußerungswahrhaftigkeit von Sprech-/Handlungen respektive des wahrhaftigen Meinens gesprochen werden. Der hiermit rehabilitierte perlokutionäre Teilakt einer jeden sinnvollen Sprechhandlung wird sich in Kapitel III.4 als essentiell erweisen.

In Anbetracht der Tatsache, dass die Hauptdiskussion über die Sprechakttheorie in den 1980er Jahren ihren Höhepunkt erlebt hat und bereits ausgiebig geführt worden ist, mag es als methodisch obsolet erscheinen, nun im Jahr 2022 noch einmal sozusagen bei „Adam und Eva" bzw. bei Austin und Searle anzufangen und deren sprechakttheoretische Erkenntnisse zu analysieren. Andererseits findet man Einschätzungen wie die von Wolfgang Barz, der die Sprachphilosophie als das „zentrale Nervensystem" der Philosophie bezeichnet und daher meint, dass auch heute noch das „Drehen an einer sprachphilosophischen Stellschraube" sogar auf andere philosophische Gebiete Einfluss haben könne.[212] Im hiesigen Kontext, in dem es um Konklusionen geht, die Habermas damals

212 „Denn es gibt keine sprachphilosophische Überlegung, die keine Auswirkungen auf andere philosophische Teildisziplinen hätte. Das Drehen an einer sprachphilosophischen Stellschraube kann mitunter sogar dazu führen,

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aus den sprechakttheoretischen Diskussionen gezogen hat, lohnt es sich daher, wie ich meine, sich noch einmal mit den sprechakttheoretischen Grundlagen zu beschäftigen, um ggf. an einer solchen „Stellschraube" gleichsam drehen zu können.

Dabei liegt der genaue Anlass für dieses Vorgehen darin, dass sich, soweit ich sehen kann, in der Rezeption der Sprechakttheorie kein Ansatz finden lässt, der in der von mir anvisierten Weise an die Problematik der Perlokution von Sprechhandlungen anknüpft.[213] Vielmehr scheint (abgesehen von der nominalistischen Bedeutungstheorie von Grice, welche die Bedeutung von Sprechakten auf die Wirkungsintentionalität des Sprechers zu *reduzieren* versucht) eine Übereinstimmung dahingehend zu bestehen, dass mit der *Illokution* von Sprechakten die für den sprachpragmatischen Sinn von Sprechhandlungen wesentliche Intentionalität bereits hinreichend abgedeckt sei. Anders gesagt, es wird unisono unterstellt, Illokutionen drückten *auch* schon die Wirkungsabsicht von Sprechhandlungen derart hinreichend aus, dass allein mit ihnen bereits die „Erfüllungsbedingungen" (John Searle) für das Gelingen eines Sprechaktes oder die vom Sprecher mit der Sprechhandlung einhergehenden „Verpflichtungen" (Wunderlich 1976, S. 448) rekonstruierbar seien oder man allein von der Illokution als dem „Zeichen für die Beziehung zum Adressaten" (Schneider 1993) sprechen könnte etc.[214] Insofern hat Habermas aus dieser soweit anerkannten Aus-

---

dass ein auf einem ganz anderen philosophischen Gebiet errichtetes Gebäude plötzlich in sich zusammenfällt. […] Das Netz der Verbindungen, die die Sprachphilosophie zu anderen Teilbereichen der Philosophie unterhält, ist weitaus dichter als jedes Netz von Verbindungen, die von einem solchen Teilbereich zu irgendeinem anderen führen. Die Sprachphilosophie, so könnte man daher sagen, bildet vielleicht nicht das Fundament, aber sicherlich das zentrale Nervensystem der Philosophie" (Barz 2016, S. 37).

213 Weder in Mitchell Greens Beitrag *Speech Acts* in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020) noch in dem Sammelband *Intention – Bedeutung – Kommunikation* (Preyer / Ulkan / Ulfig 1997) oder in Eckard Rolfs (2009) *Intermezzo – Wie Performative funktionieren – die Linguistik des Explizitgemachten* gibt es Einschlägiges in Richtung auf den hier im Folgenden noch vorzustellenden Ansatz der Unterscheidung und des Zusammenhangs von Illokution und Perlokution mit und gegen Austin zu finden.

214 Auch der Bearbeiter der deutschen Ausgabe von Austins *How to do things with words*, Eike von Savigny, interpretiert Austin so, dass es bei ihm bei einem erfolgreichen Vollzug performativer Äußerungen heiße: „Mit ihnen werden illokutionäre Akte vollzogen" (siehe Austin 2010, S. 12).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tin-Rezeption nur noch die letzte Konsequenz gezogen, indem er perlokutionäre Absichten des Sprechers nicht nur wie Searle für das im Sprechhandeln ausgedrückte Meinen für redundant erklärt, sondern diese Einschätzung zu der Pointe zuspitzt, dass Perlokutionen dem charakteristischen Moment des „Einverständnisses" im kommunikativen Handeln sogar zuwiderlaufen, insofern mit ihnen die mit der Illokution erhobenen Geltungsansprüche gegenüber dem Adressaten untergraben würden.

Dieser Tradition des Verständnisses von Illokutionen aber liegt, so möchte ich mich entgegen jener sprachphilosophischen Einhelligkeit erdreisten zu behaupten, eine einseitige Austin-Rezeption zugrunde, bei der eine gewisse, schon bei Austin angelegte Diskrepanz in seinen Beobachtungen offensichtlich übersehen und daher nicht kritisch aufgelöst worden ist. Dadurch aber sind viele Probleme und entsprechende Diskussionen um die Performanz einer Sprechhandlung entstanden.[215] Mit der Diskrepanz bei Austin meine ich Folgendes: Einerseits vertritt er, dass die von ihm entdeckte lokutionär-illokutionär-perlokutionäre Dreifachstruktur der Rede *jede* Sprechhandlung *ausmache* und die Perlokution insofern als ein „standardisierter Akt" (Austin 2010, S. 210, 122) angesehen werden müsse. Andererseits aber sieht er die Rolle des illokutionären Aktes darin, dass mit diesem *allein* schon der Lokution eine derartige performative Kraft verliehen sei, dass die Sprechhandlung *als solche und als ganze verstanden* werden könne und den Adressaten zu „Reaktionen auffordere" (ebd., S. 137). Wie aber soll das zu verstehen sein, dass der perlokutionäre Akt einerseits konstitutiv zu jeder Sprechhandlung hinzugehört, das *Verständnis* von der Sprechhandlung aber nicht auf das Verständnis von ihm angewiesen sein soll? Von der Antwort auf diese Frage hängt viel für uns ab. Sehen wir also, um hierin Aufschluss zu erhalten, noch einmal bei Austin selber nach.

Ausgehend von seiner Entdeckung, dass Äußerungen den Vollzug einer Sprech-*Handlung* darstellen können, spricht Austin von „performativen Äußerungen".

215 Siehe hierzu bspw. die Literaturangaben in Fußnote 213.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> „Der Name [‚performativ'] stammt natürlich von ‚to perform', ‚vollziehen': man ‚vollzieht' Handlungen. Er soll andeuten, daß jemand, der eine solche Äußerung tut, damit eine Handlung vollzieht – man faßt die Äußerung gewöhnlich nicht einfach als bloßes Sagen auf" (ebd., S. 30).

Zunächst hatte Austin diese Entdeckung bekanntlich nur für eine bestimmte Sorte von Sprechhandlungen geltend gemacht, die mit dem Vollzug institutionalisierter Vorgänge wie bspw. Heiraten, Vereidigen, Taufen, Wetten etc. identisch sind, und sie dann ausgeweitet auf Aussagen, die mit Verben wie versprechen, warnen, befehlen usw. einhergehen und alle diese „performativen Äußerungen" so genannten „konstativen Äußerungen" gegenübergestellt. Den entscheidenden Unterschied von ersteren zu letzteren – deren Geltung allein davon abhängt, ob sie *wahr oder falsch* sind (mit denen sich, wie Austin sagt, die Philosophie viel zu lange ausschließlich beschäftigt hat; ebd., S. 117) – sieht Austin zunächst darin, dass für ihr Gelingen *verschiedene Faktoren* entscheidend sind, die ein Sprecher berücksichtigen muss. In der zweiten bis vierten Vorlesung seiner in *How to do things with words* wiedergegebenen Vorlesungsreihe untersucht Austin mögliche „Unglücksfälle" dieser Gelingensbedingungen. Bei diesen Untersuchungen stellt sich dann aber heraus, dass alle diese aufgedeckten möglichen Unglücksfälle für performative Äußerungen ebenso für konstative Äußerungen gelten und dass umgekehrt die performativen Äußerungen ebenso davon abhängig sind, ob sie wahr oder falsch sind.[216] Darum versucht Austin in seiner fünften, sechsten und siebten Vorlesung ein *grammatikalisches* Kriterium zu finden, mit dem sich die konstativen von den performativen Äußerungen unterscheiden lassen, kommt dabei aber zu dem Ergebnis:

> „Es ist uns nun nicht gelungen, für die performativen Äußerungen ein grammatikalisches Kriterium zu finden. […] Und jedenfalls haben wir eine ganze Klasse von Äußerungen, nämlich solche, die mit ‚ich stelle fest, daß' anfangen, die den Bedingungen für performative

216 Weil alle drei Geltungsansprüche in jeder Sprechhandlung immer gleichzeitig erhoben werden (siehe Kap I.1 und I.3) musste Austin zu dem Ergebnis kommen, dass nicht nur für konstative Aussagen gilt, dass Wahrheit eine ihrer Erfüllungsbedingungen ist.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Äußerungen zu genügen scheinen; aber ohne Zweifel trifft man mit ihnen Feststellungen; und ganz bestimmt sind sie ganz und gar wahr oder falsch" (ebd., S. 109–110).

Im Anschluss an dieses Ergebnis, dem zufolge konstative Äußerungen auch performative Äußerungen sind, beginnt Austin ab seiner achten Vorlesung jene so bekannt gewordenen Teilakte (lokutionärer, illokutionärer und perlokutionärer Akt) von Sprechakten aufzudecken, ohne sich allerdings im Anschluss an diese sprechakttheoretische Entfaltung noch einmal explizit die Frage nach dem Unterschied der konstativen und anderen performativen Äußerungen vorzulegen. Wie wir gleich sehen werden, ist ihm dadurch, wie ich meine, ein entscheidendes Kriterium entgangen, mit dem er die konstativen von anderen performativen Äußerungen hätte abheben und zudem den illokutionären sowie den perlokutionären Akt besser hätte bestimmen können. Führen wir uns aber zunächst noch einmal Austins Einführungen des *lokutionären*, des *illokutionären* und des *perlokutionären* Aktes der Rede vor Augen:

> „‚Etwas zu sagen', nenne – d. h. taufe – ich den Vollzug eines lokutionären Aktes" (ebd., S. 112).

Weiterhin ist der „illokutionäre Akt" der Vollzug desjenigen Aktes, der mit dem „lokutionären Akt" des *Sagens* „eo ipso", wie Austin (ebd., S. 116) betont, vollzogen wird, wie bspw. eine *Frage stellen* oder *antworten*, etwas *verkünden*, etwas *erklären* etc. *Indem* der lokutionäre Akt vollzogen wird, wird also *gleichzeitig* der illokutionäre Akt vollzogen – „doing something *in* saying something", wie es Austin ausdrückt.

Austin spricht vom illokutionären Akt auch als von der „Rolle" der Äußerung (ebd., S. 118, 137), die sich in einer „explizit performativen Äußerung" wie „Ich befehle Ihnen zu gehen" ausdrücken kann oder auch in einer „implizit performativen Äußerung" wie „Gehen Sie!", wobei für implizit performative Äußerungen ohne ihren Kontext unklar sein kann, welcher illokutionäre Akt damit vollzogen wurde, ob es ein Befehl war oder ein Ratschlag oder ein Ersuchen (siehe ebd., S. 52). Den perlokutionären Akt schließlich führt Austin folgendermaßen ein:

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> „Wer einen lokutionären und damit einen illokutionären Akt vollzieht, kann in einem dritten Sinne (C) auch noch eine weitere Handlung vollziehen. Wenn etwas gesagt wird, dann wird das oft, ja gewöhnlich, gewisse Wirkungen auf die Gefühle, Gedanken oder Handlungen des oder der Hörer, des Sprechers oder anderer Personen haben; und die Äußerung kann mit dem Plan, in der Absicht, zu dem Zweck getan worden sein, die Wirkungen hervorzubringen. Wenn wir das im Auge haben, dann können wir den Sprecher als Täter einer Handlung bezeichnen, in deren Namen der lokutionäre und der illokutionäre Akt nur indirekt (C.a) oder überhaupt nicht (C.b) vorkommen" (ebd., S. 118).

Allerdings bestehen schon gleich in dieser Einführung des perlokutionären Akts jene einschlägigen Zweideutigkeiten, die zu der oben einleitend angesprochenen Diskrepanz in Austins Beobachtungen führen, die sich gleichsam wie ein roter Faden durch seine Vorlesungen zieht. So kann man ihn hier nämlich einmal so verstehen, dass er sagen wolle: Ein Sprecher vollzieht den *perlokutionären Akt des Überzeugens* des Hörers *dadurch*, dass er den *illokutionären Akt des Hinweisens* vollzieht, *indem* er den lokutionären Akt vollzieht. Also z. B.: S hat H *dadurch überzeugt* zu bleiben, dass er ihm einen *Hinweis* gegeben hat, indem er gesagt hat: „Heute fährt kein Zug mehr."[217] Oder: Ein Sprecher vollzieht den *perlokutionären Akt des Beleidigens* des Hörers *dadurch,* dass er den *illokutionären Akt der Feststellung* vollzieht, *indem* er den lokutionären Akt vollzieht: „Du siehst wie immer scheußlich aus." Diese Lesart wird durch folgende Stelle von Austin bestätigt:

> „Wenn wir in solchen Fällen sowohl einen (B)-Akt (Illokution) als auch einen (C)-Akt (Perlokution) *erwähnen*, dann werden wir nicht sagen: ‚Indem er Be-te…', sondern eher: ‚Dadurch, daß er B-te, C-te er.' Das ist der Grund, warum C *per*lokutionär und nicht illokutionär heißt." (ebd., S. 125)

217 Ich führe hier bewusst und nicht etwa aus Unkenntnis neben dem *Beleidigen*, das aus Habermas'scher Perspektive einen strategisch motivierten perlokutionären Akt außerhalb des kommunikativen Handelns darstellt, auch das *Überzeugen* an, was aus seiner Perspektive genau nicht als perlokutionärer Akt zählt, weil es durch das Charakteristikums kommunikativen Handelns, nämlich die Angabe von Gründen, erreicht wird.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hier kommt dem illokutionären Akt eine Art Mittlerstellung, „Rolle", wie Austin auch sagt, zwischen lokutionärem und perlokutionärem Akt zu. In dieser Rolle weist der illokutionäre Akt zwar selber auch schon einen gewissen Handlungscharakter auf (hinweisen, feststellen), die handlungstypische *Erzielung eines Zweckes*, die den Sprecher erst zum „Täter" werden lässt (wie Austin in dem die Perlokution einführenden Zitat oben sagt), wird aber erst mit dem perlokutionären Akt vollzogen (überzeugen, beleidigen), der aber (solange diese Ziele sprachlich verfolgt werden) seinerseits nicht ohne das „dadurch" des illokutionären Aktes auskommen kann. Für diese Interpretation spricht auch diese Stelle bei Austin:

> „[I]m einen Fall [perlokutionärer Akte] haben wir den Eindruck, daß es sich wirklich um das Hervorbringen *echter Wirkungen* handelt, im anderen Fall [illokutionärer Akte] sprechen wir bloß von *konventionalen Ergebnissen*, und zwischen beiden Fällen besteht offenbar ein Unterschied" (ebd., S. 120, Hervorhebung D. A.).

Austin verweist auch darauf, dass perlokutionäre Akte insofern Teilakte einer *jeden* Sprechhandlung sind, als sie ja gerade die Wirkung herstellen, die zu einer *jeden* Handlung gehört:

> „Zum perlokutionären Akt gehören immer Wirkungen […]. Wir nehmen immer eine kürzere oder längere Kette von ‚Wirkungen' oder ‚Folgen' mit herein, wobei einige davon ‚unbeabsichtigt' sein können. […] Es ist eine grundlegende Binsenweisheit in der Theorie unserer Sprache über Handlungen überhaupt (oder sollte das jedenfalls sein), daß wir unbestimmt lange Ketten von Sachverhalten in die Bezeichnung unserer Handlungen hereinnehmen können, die man auch ‚Wirkungen' oder ‚Folgen' unserer Handlung nennen könnte" (ebd., S. 124).

Jedenfalls stehen in diesen Aussagen von Austin alle drei Teilakte derart miteinander in Verbindung, dass Austin auch von „standardisierten perlokutionären Akten" (ebd., S. 122) spricht.

Nun kann man die oben zitierte Stelle, in der Austin den perlokutionären Akt einführt, aber auch so interpretieren, dass er sagen wolle, man „kann" *optionalerweise statt* der nur lokutionär-illokutionären Handlung eine „weitere" (also zweite), nämlich perlokutionäre Handlung vollziehen, so dass Illokution und Perlokution in einem Verhältnis eines *Entweder-oder-noch-zusätzlich* stün-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den und nicht im Verhältnis einer *wechselseitigen Abhängigkeit* innerhalb der Dreifachstruktur, wie mit der ersten Lesart. Für diese zweite Lesart sprechen in oben zitierter Stelle Austins Worte „*kann* auch noch eine *weitere* Handlung vollziehen" und sein Hinweis, dass mit dem perlokutionären Akt „der lokutionäre und der illokutionäre Akt nur indirekt (C.a) oder überhaupt nicht (C.b) vorkommen".

Zudem gibt es weitere Stellen bei Austin, in denen er über den Unterschied zwischen illokutionärem und perlokutionärem Akt folgendermaßen spricht:

> „Der Bericht, er hat die Truppe nach vorn geschickt, indem er gerufen hat: ‚Mir nach' charakterisiert die Äußerung als illokutionär, wenn er aus einem Text stammt, der so weitergeht: ‚und dann sind die Leute wirklich nach vorn gegangen.' Er charakterisiert sie dagegen als perlokutionär, wenn er so weitergeht: ‚Allerdings genügten die Worte nicht, um sie zu schicken; er mußte noch ordentlich Dampf machen'" (ebd., S. 151).

Oder:

> „Zum Beispiel kann außer einer Äußerung, die schon eine Ermahnung darstellen würde (‚Nun komm schon!'), noch mehr dazugehören, jemanden zu ermuntern; deshalb wäre der Bericht ‚indem er gesagt hat: ‚Nun komm schon!', hat er mich ermuntert' durchaus sinnvoll so zu ergänzen: ‚Er mußte sich aber ziemlich Mühe geben'" (ebd., S. 149).

Mit „Dampf machen" und „sich Mühe geben" soll der perlokutionäre Akt bezeichnet sein, den Austin auch so expliziert:

> „Im Allgemeinen drückt die zweite Äußerung aus, daß ich noch weitere Mittel benutzt habe, um diese Wirkung zu erzielen, und daß sie mir deshalb zuzurechnen ist: Anreize, persönliche Anwesenheit oder auch Beeinflussung bis hin zum Zwang" (ebd., S. 134).

In dieser zweiten Lesart kommt gegenüber der ersten für den illokutionären Akt eine ausschlaggebende *Selbstständigkeit* in Sicht. Denn der Handlungszweck, die Reaktion der Adressaten (z. B. „nach vorne gehen"), soll ja allein aufgrund des illokutionären Aktes eintreten können, der perlokutionäre Akt soll diese Wirkung nur *verstärken*. In dieser Lesart muss dann aber das „dadurch",

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das sich in der ersten Lesart (entsprechend der obigen Textstelle) mit der Rolle der Illokution auf die Perlokution bezieht, nun nur noch für die Illokution selbst gelten: *Dadurch* dass der Sprecher (illokutionär) z. B. *befohlen* hat, hat der Adressat gehorcht. Dies widerspricht also Austins Unterscheidungsmerkmal zwischen dem „indem"-Verhältnis von der Lokution zum illokutionären Akt und dem „dadurch"-Verhältnis von der Illokution zum perlokutionären Akt in der ersten Lesart.[218]

Wir können feststellen: Es liegen Austins Entwurf der drei Teilakte von Sprechakten also eigentlich zwei verschiedene, sich widersprechende Explikationsansätze zugrunde. In der Literatur werden diese sich widersprechenden Ansätze aber entweder zusammen übernommen und in ihrer Konfusion weiter kolportiert, wie wir unten auch bei Habermas noch sehen werden, oder die Perlokution wird einfach ganz vernachlässigt, womit die fragliche Diskrepanz der zwei Ansätze von Austin freilich nicht aufgelöst ist.

Demgegenüber möchte ich hier nun versuchen, die den Widersprüchen zugrunde liegenden Probleme herauszustellen und Lösungen für diese anzubieten. Dafür werde ich in folgenden Schritten vorgehen: Zuerst werde ich eine These vorstellen, mit der ich meine, ein Kriterium aufweisen zu können, mit dem nicht nur Austins ursprüngliche Absicht, die als „konstativ" bezeichneten von den als „performativ" bezeichneten Äußerungen abzuheben, eingelöst werden kann, sondern zugleich klar wird, wie es passieren konnte, dass Austin jene sich widersprechenden Angaben über Illokution und Perlokution gemacht hat (A).

Sodann werde ich auf das Problem zu sprechen kommen, dass Austin nicht erklären kann, mit welcher Sprechertätigkeit und wie genau erreicht wird, dass ein Adressat eine Äußerung so versteht, dass er „weiß, wie er reagieren soll", was Austin andererseits aber von einer geglückten Sprechhandlung fordert (B).

Abschließend werde ich den Versuch unternehmen, eine adäquate, an die oben so bezeichnete erste Lesart der Austin'schen Theorie anknüpfende Lösung für den Zusammenhang und die

218 Genau diese Schwierigkeit, den perlokutionären Akt in Abhebung zum illokutionären explizieren zu können, sieht Austin im Übrigen auch selbst: „Wahrscheinlich wird uns die Unterscheidung von illokutionären und perlokutionären Akten am ehesten Schwierigkeiten machen […]" (ebd., S. 127).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

pragmatische Rolle aller Teilakte eines Sprechaktes darzustellen (C).

Ad (A): Was Austin übersehen hat, als er nach einem Unterschied zwischen den ursprünglich von ihm als *konstativ* gegenüber *performativ* bezeichneten Äußerungen bzw. Verben gesucht hat, ist, dass die entscheidende Differenzierungsmöglichkeit nicht, wie von ihm gesucht, in einer grammatikalischen Verwendung dieser zwei Typen von Verben liegt, sondern in ihrer unterschiedlichen „performativen Kraft", wie ich es bezeichnen möchte, genauer: in ihrer unterschiedlichen illokutionären und/oder perlokutionären Kraft. Weil er dies nicht gesehen hat, nutzt er auch später in seinen Beispielen für illokutionäre Akte ohne Unterscheidung beide Typen von Verben mit eigentlich unterschiedlicher performativer Kraft. So z. B. *feststellen* und *hinweisen*, also konstative Verben, aber ebenso *ermahnen*, *schicken*, *befehlen*, also Verben, die er zuerst adäquaterweise den konstativen Äußerungen als „performativ" entgegengesetzt hatte. Aufgrund dieser indifferenten Verwendung in seinen Beispielen entstehen, wie wir noch sehen werden, sämtliche Probleme, die zu den besagten zwei sich widersprechenden Ansätzen von Austin führen.

Demgegenüber – so nun meine These – lässt sich mit folgender Beobachtung eine Differenzierungsmöglichkeit dieser Verben aufdecken: Bei genauer Betrachtung ihrer „performativen Kraft" fällt nämlich auf, dass es Verben mit „rein illokutionärer Kraft" gibt, wie *behaupten*, *aufzählen*, *feststellen*, *hinweisen*, *erklären* etc., und solche mit „rein perlokutionärer Kraft", wie *erschrecken*, *beleidigen*, *trösten*, *überraschen*, aber auch solche, welche die Eigentümlichkeit aufweisen, eine *illokutionär-perlokutionäre Doppelkraft* für ihren kommunikativen Sinn zu besitzen. So enthält z. B. die performative Kraft von *befehlen* zum Ersten den *illokutionären* Sinn einer *Angabe* über eine vom Sprecher geforderte Handlungsdurchführung, zum Zweiten aber gleichzeitig auch schon den Sinn des *perlokutionären Zieles*, nämlich den geforderten *Gehorsam*. Ebenso verhält es sich mit der performativen Kraft von *warnen*, dem sowohl der Sinn eines *illokutionären Hinweises* auf einen Umstand inhärent ist als auch schon der Sinn des *perlokutionären Zieles*, dass der Adressat wegen dieses Umstandes eine Sprech-/Handlung *besser unterlassen sollte* oder *vorsichtig sein sollte*. In gleicher Weise drückt *anordnen*

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schon die Erwartung einer ordnungsgemäßen *Ausführung* und *argumentieren* das Ziel überzeugen zu wollen mit aus etc. Auch gibt es Verben, mit denen eine Selbstverpflichtung im Hinblick auf eine perlokutionäre Absicht thematisiert wird: Bei *versprechen* ist mit der illokutionären *Angabe* des Sprechers von einer vom Adressaten gewünschten Handlung auch schon das perlokutionäre Ziel ausgedrückt, dass der Adressat sich darauf *verlassen soll*, dass der Sprecher diesen Wunsch erfüllen wird.

Die Verben mit „rein illokutionärer Kraft" dagegen, wie *behaupten*, *feststellen*[219], *beschreiben*, *hinweisen*, *zitieren*, *aufzählen*, *belegen*, *erklären*, *entgegnen*, *widerlegen*, *kritisieren*, *infrage stellen*, *hinterfragen* etc., sind – so meine These weiter – nun die von Austin ursprünglich so genannten konstativen Verben, deren performative Kraft in keiner Weise ausdrückt, welche *Absicht* der Sprecher mit ihrer *Verwendung* verfolgt respektive welche Wirkung er mit ihnen beim Adressaten erzielen möchte.[220] Aus diesem Grund können sie für die Erzielung aller möglichen perlokutionären Absichten *verwendet* werden, müssen aber um einen perlokutionären Akt ergänzt werden. Die illokutionäre Kraft dieser Verben drückt lediglich den *Modus* aus, wie der lokutionäre Gehalt *für* die perlokutionäre Absicht *verwendet* wird: ob in erklärender, behauptender, kritisierender etc. *Weise*. So kann z. B. der illokutionäre Modus einer *Feststellung* wie „Es ist schon zwei Uhr" verwendet werden, damit jemand perlokutionär *Bescheid weiß*. Dieser performative Sinn ist gleichsam schon sedimentiert in der Bedeutung des Verbs *informieren* mit illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft. Die illokutionäre Feststellung „Es ist zwei Uhr" kann aber ebenso gut verwendet werden, um bspw. perlokutionär zu bewirken, dass eine Person aufgrund der Uhrzeit eine Tätigkeit (ggf. schneller) ausführt

219 An einer Stelle sagt Austin interessanterweise: „[D]aß ‚Feststellen' in dieser Hinsicht vergleichsweise *rein* ist, kann ein Grund dafür sein, daß wir Feststellungen eine vergleichsweise hervorgehobene Stellung einräumen" (ebd., S. 159, Hervorhebung D. A.).

220 In dieser Klasse „rein illokutionärer" Verben kommen auch die von Austin später so genannten „Verdiktive" wie *schätzen*, *erkennen*, *entscheiden*, *diagnostizieren*, *deuten*, *taxieren* etc. vor (vgl. Austin 2010, S. 170–171) sowie viele, wenngleich nicht alle der von Austin so genannten „Expositive", wie *behaupten*, *leugnen*, *feststellen*, *einordnen*, *klassifizieren*, *erwähnen*, *bemerken*, *anmerken* etc. (vgl. ebd., S. 181).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(sedimentiert in *auffordern*, *drängeln*); oder die Feststellung wird verwendet, damit jemand eine laute Tätigkeit in der Mittagszeit *unterlässt* (sedimentiert in *ermahnen*) oder um jemanden darauf hinzuweisen, dass er eine anstrengende Tätigkeit lange durchgehalten hat (sedimentiert in *loben*) etc. Man kann an diesen Beispielen sehen, dass bestimmte performative Verben mit illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft wie *informieren*, *auffordern*, *drängeln*, *ermahnen*, *loben* und viele mehr die illokutionäre Verwendung der Lokution zu einer perlokutionären Absicht schon in *konventionaler, standardisierter Weise* festlegen.

Ein Sprecher verwendet daher intuitiv richtig entweder Verben mit illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft, aus denen eine bestimmte perlokutionäre Absicht bereits konventional hervorgeht, oder er weiß intuitiv, dass bei der Verwendung von Verben mit rein illokutionärer Kraft diese mit dem Zu-verstehen-Geben seiner perlokutionären Absicht *ergänzt* werden müssen. Denn entgegen der Auffassung, dass die illokutionäre Kraft allein für den Vollzug einer Sprech-Handlung hinreichend ist (entsprechend Austins 2. Ansatz, der freilich nur mit Verben mit illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft funktioniert), hat eine Äußerung ohne diese Ergänzung keinen performativen *Sinn* und ist insofern auch keine Sprechhandlung, sondern bloß ein Satz oder ein Geräusch, das aus illokutionär-lokutionärem oder nur lokutionärem Teilakt besteht (wie wir uns oben in Kap. II.2 schon klargemacht haben).

Die Ergänzung der Illokution um die perlokutionäre Absicht kann nun auf zweierlei Weise geschehen: Entweder der Sprecher oder eine andere Person weist, ggf. zuvor, auf diese Absicht hin. So sagt z. B. jemand: „Er möchte dich mit seinen (illokutionären) *Erklärungen* p doch nur (perlokutionär) *beruhigen*“, oder: „Ich werde dir einen (illokutionären) *Hinweis* geben, der dich (perlokutionär) *überzeugen* wird.“ Oder aber die perlokutionäre Absicht lässt sich aus dem Kontext des lokutionär-illokutionären Aktes für den Adressaten erschließen (z. B. ob mit dem illokutionären *Hinweis* „Das Fenster soll geschlossen bleiben“ der Adressat perlokutionär davor *gewarnt* sein soll, das Fenster zu öffnen, oder ob er sich *aufgefordert fühlen* soll, das Fenster zu schließen, oder ob er *beauftragt sein* soll, darauf aufzupassen, dass Dritte es nicht öffnen etc.). Wenn der Adressat weiß, um was genau es gerade geht, dann weiß er auch, was der lokutionär-illokutionäre Sprechakt implizit perlo-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kutionär intendiert – Missverständnisse freilich nicht ausgeschlossen. Ohne eine ex- oder implizite Ergänzung um die *perlokutionäre Absicht* aber ist eine aus dem perlokutionären Kontext gerissene rein illokutionär-lokutionäre Äußerung nur *wortwörtlich* verständlich, nicht aber in ihrem umfassenden *kommunikativen Sinn*. Das zeigt sich z. B. an der Äußerung „Kannst du mir das Salz geben", über deren Verständigungsmechanismus gerätselt wurde.[221] Nur dann, wenn die perlokutionäre Absicht des Sprechers (zumindest aus dem Kontext) vom Adressaten verstanden worden ist, kann klar sein, ob es sich hier entweder um eine illokutionär-perlokutionäre *Frage* mit ihr schon inhärenter Aufforderung zu einer *Antwort* handelt oder um eine Höflichkeitsform mit schon inhärenter perlokutionärer Aufforderung dem Sprecher das *Salz zu reichen*. Dagegen sind performative Äußerungen mit illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft wie „*Warnung* vor dem Hund" oder „*Bitte* Abstand halten", ein Befehl oder eine Beschwerde etc. immer schon für sich genommen in ihrem kommunikativen Sinn verständlich, weil ihre perlokutionäre Absicht mit dem Vollzug der Illokution mit Verben performativer Doppelkraft schon mit ausgedrückt ist. Auch solche Äußerungen können freilich verunglücken, wie Austin ausgiebig analysiert hat, aber nicht aus dem Grund, dass dem Adressaten nicht klar wäre, was der Sprecher bei ihm *bewirken will* bzw. was er von ihm *erwartet*.

In jenem Unterschied zwischen *rein illokutionärer Kraft* und *illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft* liegt aber nicht nur der Schlüssel zu dem von Austin gesuchten Unterschied zwischen den ursprünglich von ihm als „performativ" bezeichneten zu den ursprünglich als „konstativ" bezeichneten Verben. Sondern die illokutionär-perlokutionäre Doppelkraft erklärt auch, warum alle jene Beispiele in der Literatur (so auch die oben genannten Beispiele Austins mit *schicken* und *ermahnen*) die demonstrieren sollen, dass mit der vermeintlich selbstständig-wirkungsmächtigen illokutionären Kraft allein Sprech-Handlungen schon sinnvoll und verständlich vollzogen werden könnten, nur zu funktionieren *scheinen*. In Wirklichkeit beruht die Verständlichkeit dieser Beispiele aber auf den – freilich vom Verfasser *intuitiv korrekt* gewählten – performativen Verben mit illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft.

221 Siehe Rolf 2009 und Green 2020.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Man kann darum sagen: Austin ist an jenen oben zitierten Stellen, welche die zweite Lesart nahelegen (dass in jeder Sprechhandlung *entweder* nur ein illokutionärer *oder* optional darüber hinaus ein weiterer perlokutionärer Akt vollzogen wird), nur irritiert durch jene performative Doppelkraft von Verben wie *ermahnen*, *schicken*, *befehlen* usw., die täuschend nahelegen, die *Reaktion* des Adressaten sei eine *illokutionäre Wirkung*, weshalb Austin für die Explikation der Perlokution dann auf eine andere, „weitere Handlung" ausweichen muss. Dagegen wird mit der nun aufgedeckten illokutionär-perlokutionären Doppelkraft deutlich, dass die Reaktion des Adressaten entsprechend der ersten Lesart *grundsätzlich* ein perlokutionärer Effekt ist, der sich in schlechthin jeder Sprechhandlung ausschließlich aufgrund des Zu-verstehen-Gebens der perlokutionären Absicht des Sprechers der illokutionären Verwendung des lokutionären Gehaltes einstellt, was die von Austin eingeführte Differenzierung zwischen „Rolle" der Illokution und „Absicht" der Perlokution in der ersten Lesart aufrechterhält.

Aufgrund der Tatsache der unterschiedlichen performativen Kraft der beiden Typen von Verben (rein illokutionäre und illokutionär-perlokutionäre Doppelkraft) musste natürlich auch Austin zwangsläufig an irgendeiner Stelle seiner Untersuchungen auf diese beiden Typen stoßen, leider aber ohne den Clou ihrer unterschiedlichen Kraft zu bemerken.

Dadurch hat Austin das Problem, dass er einerseits auf performative Verben mit illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft stößt, von denen er feststellt, dass man deren vermeintlich illokutionären Vollzug *auch* mit einer *außersprachlichen Handlung* ersetzen kann. Dabei wollte er eigentlich, vollkommen richtig, gerade die Illokutionen von den Perlokutionen dadurch abheben, dass er nur Letzteren zugestehen wollte, dass sie *auch außersprachlich* vollzogen werden können, während Illokutionen *ausschließlich sprachlich* („konventional") durchzuführen seien. Diese adäquate Unterscheidung wird bei Austin aber durch die Verben mit Doppelkraft gestört, was ihn dazu gebracht hat, eine etwas verworrene Feststellung zu treffen:

> „Für illokutionäre Akte gilt ausnahmslos, daß man sich für sie konventionaler Mittel bedienen muß, und das muß daher auch gelten, wenn die Mittel einmal außersprachlich sind" (ebd., S. 136).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das ist selbstverständlich falsch, weil außersprachliche Mittel ja gerade gegenüber Sprache oder auch Zeichensprache (wie mit dem Zeigefinger auf etwas zu deuten) *nicht konventional* sind.

Andererseits irritiert ihn die Gruppe der Verben, der wir eine rein illokutionäre Kraft attestiert haben, indem er bemerkt, dass für diese Verben nicht gilt, was er für andere vermeintlich illokutionäre Verben wie Warnungen oder Drohungen zuvor gerade angegeben hat, nämlich dass man sie auch mit außersprachlichen Tätigkeiten ersetzen könne, indem man z. B. einen Knüppel schwingt, um zu *drohen*. Und so sagt er über diese Verben:

> „Es bleibt indessen Tatsache, daß man viele illokutionäre Akte überhaupt nur mit einer Äußerung vollziehen kann. Das gilt zum Beispiel fürs Feststellen, Mitteilen […], Begründen, Taxieren, Dafürhalten und Entscheiden; es gilt für die große Zahl der verdiktiven und expositiven Äußerungen im Gegensatz zu vielen exerzitiven und kommissiven" (ebd., S. 136).

Wir können mit dieser Feststellung von Austin unsere Differenzierung von performativen Verben also dahingehend ergänzen, dass es rein *illokutionäre* Verben gegenüber illokutionär-perlokutionären Verben auszeichnet, *ausschließlich sprachlich* vollzogen werden zu können respektive *ausschließlich konventionaler* Art zu sein. Aber diese Konsequenz hat Austin aus dem Aufspüren jener Gruppe von Verben mit rein illokutionärer Kraft nicht gezogen, sondern sich am Ende seiner Betrachtung dazu verleiten lassen, diese Gruppe als illokutionäre Ausnahmen zu sehen statt als illokutionäre Regel.

An anderer Stelle stößt er mit der Feststellung, dass der perlokutionäre Akt „fehlschlagen", „mißraten", „scheitern" usw. kann, nochmals auf die performativen Verben mit illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft. Denn nachdem er erst ganz richtig feststellt, dass es für illokutionäre Akte überflüssig ist, mit beschreibenden Zusätzen wie „klappen", „gut ausgehen" oder „vergeblich", „umsonst" zu operieren, merkt er dann: „Ganz so einfach ist die Sache aber nicht" (ebd., S. 148), weil er an dem Beispiel des vermeintlich (rein) illokutionären *Drängens* doch sagen könne, es habe „nicht geklappt". Das bringt ihn zu folgendem etwas hilflosem Vorschlag, der haarscharf an der Diagnose der illokutionär-perlokutionären Doppelkraft vorbeigeht:

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> „Möglicherweise kann man solche Gegenbeispiele eliminieren – jedenfalls sollte es immer da möglich sein, wo der illokutionäre Akt ein typisches perlokutionäres Ziel hat; denn da wird man eher sagen, es sei kein solcher Akt gewesen, und man wird die Frage, ob der Akt klappt […,] als Frage nach dem Erfolg des mit der Äußerung unternommenen perlokutionären Aktes auffassen, also als die Frage, ob das typische perlokutionäre Ziel des illokutionären Aktes erreicht worden ist" (ebd., S. 148).

Das, was bei dieser Feststellung – entsprechend meiner These – nicht stimmt, ist, dass es sich hier um *Gegenbeispiele* von Illokutionen handeln soll, die eliminiert werden müssten, indem man sie sozusagen ausnahmsweise wie die mit ihnen typischerweise einhergehenden Perlokutionen behandelt. Vielmehr handelt es sich bei dieser *großen Gruppe* von performativen Verben, „wo der illokutionäre Akt ein typisches perlokutionäres Ziel hat", also Verben mit illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft, um denjenigen *Normalfall*, dass ihrer illokutionären Rolle praktischerweise auch schon eine charakteristische, konventionale, perlokutionäre Absicht inhärent ist. Ein paar Sätze weiter kommt Austin der Sache mit der performativen Doppelkraft dieser Verben sogar noch näher, wenn er feststellt:

> „Wenn wir versuchen, unsere Kriterien nicht zum Herausfinden von Berichten über illokutionäre und perlokutionäre Akte […] zu benutzen, sondern zur Einteilung der benutzten Verben in illokutionäre und perlokutionäre Verben, dann stoßen wir auf eine Reihe von Verben, die – je nach dem Zusammenhang – sowohl einen illokutionären als auch einen perlokutionären Akt bezeichnen können" (ebd., S. 149).

Diese Verben nennt Austin dann „mehrdeutige" Verben (ebd.). Allerdings sieht er darin nicht den Clou ihrer *konventional festgelegten Bifunktionalität* respektive ihrer *illokutionär-perlokutionären Doppelkraft*, sondern er versucht stattdessen ihre Kraft als *entweder nur* illokutionär *oder nur* perlokutionär einsetzbar zu deuten, was er mit einem jeweiligen Substitut zu illustrieren versucht. Die illokutionäre Verwendung von *ermuntern* soll äquivalent zu *ermahnen* sein, dagegen die perlokutionäre Verwendung von *ermuntern* äquivalent zu *aufmuntern* usw. (ebd., S. 150), was absolut nicht einleuchtend ist. Freilich kann man alle performativen Verben in ihrer illokutionären und/oder perlokutionären Kraft noch weiter spezi-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fizieren. So ermuntere ich bspw. in behauptender, erzählender oder hinweisender etc. *Weise* (illokutionäre Spezifizierung), und ich ermuntere, um mit der Ermunterung zu trösten, zu ermutigen, zu beruhigen (perlokutionäre Spezifizierung). Aber diese nähere Spezifizierung trifft nicht den Kern der Angelegenheit, dass die illokutionäre Verwendung von *ermuntern* allein auch schon ausdrückt, was damit perlokutionär erzielt werden soll, nämlich dass der Adressat in bestimmter Weise besser *aktiviert* werden soll, ebenso wie befehlen schon ausdrückt, dass der Adressat etwas *befolgen soll* etc. Austin sieht indes in der entdeckten „Mehrdeutigkeit" dieser Verben leider nur ein Ausnahmeproblem:

> „Diese Zweideutigkeit verschwindet jedoch, wenn man hinreichend viel über den Zusammenhang weiß […]" (ebd., S. 150).

Und dies treibt ihn wiederum – wie schon bei der Entdeckung der Gruppe mit tatsächlich rein illokutionärer Kraft – zu einer recht verworrenen Feststellung (die oben schon im Hinblick auf die zweite Lesart zitiert wurde):

> „Der Bericht, Er hat die Truppe nach vorn geschickt, indem er gerufen hat: ‚Mir nach' charakterisiert die Äußerung als illokutionär, wenn er aus einem Text stammt, der so weitergeht: ‚und dann sind die Leute wirklich nach vorn gegangen.' Er charakterisiert sie dagegen als perlokutionär, wenn er so weitergeht: ‚Allerdings genügten die Worte nicht, um sie zu schicken; er mußte noch ordentlich Dampf machen'" (ebd., S. 151).

Das ist selbstverständlich wiederum falsch. Denn dass die Leute nach vorn gegangen sind, resultiert ja eben daraus, dass das Verb *schicken* mit seiner illokutionären Rolle auch *gleichzeitig* schon das perlokutionäre Ziel ausdrückt, dass alle nach vorne gehen *sollen*. Insofern muss der Sprecher nicht „noch ordentlich Dampf" machen, damit das erreichte Ziel am Ende ein perlokutionäres Ergebnis ist.

Was verwunderlich ist, ist, dass Austin beide Gruppen von performativen Verben jeweils als Ausnahme von Illokutionen gegenüber der jeweils anderen Gruppe behandelt, was ja insofern unlogisch ist, als eine von beiden Gruppen ja die Regel für Illokutionen sein muss. Daran ist schon ersichtlich, dass ihm selbst of-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fensichtlich nicht auffällt, dass seine Beobachtungen rein intuitiv einmal die eine Gruppe von (rein illokutionären) Verben als Regel voraussetzen, einmal die andere (mit illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft). Man kann daher sagen: Austin ist zwar auf jene zwei verschiedenen Typen performativer Verben mit unterschiedlicher performativer Kraft gestoßen, aber er hat diesen Fund, wie eben dargelegt, nicht ausschöpfend interpretiert. Dadurch steckt in seinen Beobachtungen über die Vorlesungen hinweg gleichsam weiterhin der „Wurm" in der Weise, dass er sowohl die Illokution als auch die Perlokution widersprüchlich explizieren muss.

Ad (B): Hiervon abgesehen gibt es das Problem, dass Austin nicht erklären kann, mit welcher Sprechertätigkeit und wie genau ein Adressat dazu gebracht wird, dass er „weiß, wie er reagieren soll". Denn weil bei Austin nach der ersten Lesart die reine Illokution eben *keinerlei echte Wirkung* hat, was dem „indem" ihrer „Rolle" in einer Äußerung entspricht, kann ihr „konventionales Ergebnis", nämlich dass der Adressat die Äußerung „gehört und verstanden hat" (Austin), offensichtlich nur bedeuten, dass er bloß die *illokutionär spezifizierte Rolle der Lokution* verstanden hat (also genau das, was mit rein illokutionären Verben wie *behaupten* etc. über die Lokution p ausdrückbar ist). Wie aber kann es dazu kommen, dass er auch „weiß, wie er reagieren soll" (Austin), und darum auch ggf. reagiert? Oben hatten wir gesagt, dass der Adressat dafür auch die perlokutionäre Absicht des Sprechers *verstanden* haben muss, entweder weil ihm diese mitgeteilt wurde oder weil er sie dem Kontext entnehmen kann. Aber diese Antwort können wir bei Austin nirgends finden. Stattdessen lässt sich aus folgender Formulierung bei ihm implizit eine andere, allerdings unplausible Antwort herauslesen. Wenn er sagt,

> „die Ziele des Überzeugens, Überredens, Zum-Gehorsam-Bringens und Zu-einer-Meinung-Bringens [erreicht man], indem man überzeugt, überredet, zum Gehorsam oder zu einer Meinung bringt […]" (ebd., S. 135),

ist das Zustandekommens der Perlokution tautologisch formuliert. Denn das *Vollziehen* des perlokutionären Akts ist in seiner Formulierung ja nichts anderes als schon das *Erreichen* seines *Ziels*:

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Erzielung des „Zum-Gehorsam-Bringens" durch den Akt des Zum-Gehorsam-Bringens, die Perlokution des Überzeugens durch den Akt des Überzeugens. Das hieße also nichts anderes, als dass für Austin *in dem Eintreffen* der Perlokution beim Adressaten gleichzeitig der perlokutionäre *Akt* des Sprechers liegt. Das aber ist durchaus nicht plausibel. Auch die folgende Stelle kann in diesem Sinn verstanden werden, dass das *Bewirken-Wollen* mit dem *Schon-bewirkt-Haben* bei Austin in eins fällt:

> „Der perlokutionäre Akt besteht entweder darin, daß ein perlokutionäres Ziel erreicht (überzeugen, überreden) oder ein perlokutionäres Nachspiel erzeugt wird [aufregen, verärgern]" (ebd., S. 134).

Austin macht im Sinne der ersten Lesart (in der alle Teilakte zusammenhängen) jedenfalls nicht klar, worin die *Sprechertätigkeit* liegen soll, einen perlokutionären Akt zu vollziehen, mit dem der Sprecher den perlokutionären Effekt als „Täter der Sprechhandlung" bewirkt. Im Sinne der zweiten Lesart (in der die Perlokution ein über den Sprechakt hinausgehender Akt sein soll) dagegen bietet er auf diese Frage folgende Antwort an:

> „Im allgemeinen kann man aber das Wort für die zweite Handlung in dem Ausdruck ‚ich habe ihn dazu gebracht, zu …' einsetzen. Das macht aus der Handlung *meine* Handlung, und zwar, soweit Worte verwendet werden oder verwendet werden können, einen perlokutionären Akt. Zum Beispiel müssen wir unterschieden zwischen ‚Ich habe ihm einen Befehl gegeben, und er hat gehorcht' und ‚ich habe ihn dazu gebracht zu gehorchen'. Im allgemeinen drückt die zweite Äußerung aus, daß ich noch weitere Mittel benutzt habe, um diese Wirkung zu erzielen, und daß sie mir deshalb zuzurechnen ist: Anreize, persönliche Anwesenheit oder auch Beeinflussung bis hin zum Zwang" (ebd., S. 134).

In dieser Erklärung wird also die eigentliche *normale Wirkung* auf den Adressaten, von der wir wissen wollten, wie sie *mit der Sprechhandlung* zustande kommt, unter der Hand der Illokution zugesprochen. (Das aber funktioniert nur scheinbar, weil *befehlen* ein Verb mit illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft ist, wie wir oben bereits gesehen haben.) Die beschriebene „zweite Handlung" dagegen bezeichnet im Sinne der oben eingeführten zweiten Lesart eine über die eigentliche, normale Sprechhandlung hinausge-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hende „weitere", optionale Handlung, die lediglich die Funktion einer *Wirkungsverstärkung* hat, so wie auch „sich Mühe geben" und „ordentlich Dampf machen", wovon oben schon die Rede war. Dieser Explikationsansatz von Austin, mit dem „illokutionäre Akte mit der Äußerung gegeben sind, perlokutionäre aber noch zusätzlich etwas verlangen" (ebd., S. 147), widerspricht aber nicht nur sämtlichen plausiblen Kriterien für die Bestimmung von Illokution und Perlokution und ihrem Zusammenhang innerhalb des ersten Konzeptes (s. o.), sondern es bleibt auch hier immer noch die Frage offen, *wie* es zu dem *Verständnis* des Sprechaktes für den Adressaten kommen kann, so dass er „weiß, wie er reagieren soll."

Wie wir noch sehen werden, hat sich Habermas aber ausgerechnet diese weniger plausible Explikation von Illokution und Perlokution zu eigen gemacht, ohne jedoch die Kriterien der ersten Lesart konsequent aufzugeben.

Ad (C): Wie lässt sich nun dieser Knoten so auflösen, dass Illokution und Perlokution einerseits sinnvoll voneinander abgegrenzt und andererseits aufeinander bezogen sind, wie in der ersten Lesart und darüber hinaus klar wird, wie genau es zu dem Verständnis des Sprechaktes für den Adressaten kommt, durch welches wiederum der Sprecher zu dem Täter der Antwort oder Reaktion des Adressaten werden kann?

Der erste Schritt scheint einfach: In Anbetracht unserer oben unter (A) gemachten Beobachtung der zwei Typen von Verben mit unterschiedlicher performativer Kraft bzw. mit der These, dass ein Sprecher mit jeder Äußerung über den lokutionär-illokutionären Akt hinaus immer auch seine perlokutionäre Absicht ausdrücken muss, damit seine Äußerung in ihrem umfassenden pragmatischen Sinn verstanden werden kann und nicht nur als lokutionär-illokutionärer Satz, brauchen wir Austins Behauptung nur dahingehend zu korrigieren, dass der Sprecher eben *nicht mit der Illokution* zu einer „Antwort und Reaktion auffordert", sondern dass er dies mit der Perlokution macht. Denn wir wissen, dass dies mit der Illokution nur möglich zu sein scheint, weil die Verben mit der Doppelkraft den perlokutionären Akt des Ausdrückens einer Sprechhandlungs*absicht* mit abdecken. Mit dieser Korrektur entspricht die eigentliche „reine illokutionäre" Kraft wieder ihrer plausiblen, dezidierten, konventionalen *Rolle* (der *Verwendung* der Lokution zu

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer perlokutionären Absicht) der ersten Lesart: „*indem* der Sprecher einen lokutionären Akt vollzieht, hat er eo ipso auch einen illokutionären Akt vollzogen".

Aber mit diesem Vorschlag besteht nun immer noch folgendes Problem: Was hilft es, wenn wir sagen, dass der Sprecher seine perlokutionäre Absicht mit einem perlokutionären Akt ausdrückt, wenn doch das *Verständnis* des Sprechaktes durch den Adressaten ein *illokutionäres*, „konventionales Ergebnis" sein soll, wie Austin sagt. Das Problem hierbei ist, dass wir dann behaupten müssen, dass der *perlokutionäre* Akt der Absichtserklärung das *illokutionäre* Ergebnis zur Folge hat, dass der Adressat diese Absichtserklärung *verstanden hat* und darum reagiert. Das aber ist unstimmig. Wenn wir aber stattdessen stimmig sagen, dass das illokutionäre Ergebnis nur mit dem lokutionären und eo ipso illokutionären Akt eintritt, dann kann mit diesem *konventionalen* Ergebnis des Verstehens nur gemeint sein, dass der Adressat den lokutionär-illokutionären Akt gehört und *wortwörtlich* verstanden hat. Aber was ist dann mit der *perlokutionären Absicht*? Gerade die muss der Adressat doch auch hören und verstehen, damit er weiß, wie er reagieren soll. Also muss doch irgendwie der perlokutionäre Akt, der die Absicht des Sprechers zu verstehen gibt, in das illokutionäre konventionale Ergebnis des Verständnisses des Sprechaktes durch den Adressaten einfließen. Dann müsste man aber sagen: Der illokutionäre Akt und der perlokutionäre Akt haben gemeinsam das illokutionäre Ergebnis, dass der Adressat verstanden hat, wie er reagieren soll, und das dazu führen kann, dass der Adressat reagiert. Und das soll dann wiederum eine perlokutionäre Wirkung sein? Diese Explikation aber ist begrifflich nicht besser als der erste Vorschlag.

Deshalb möchte ich einen anderen Vorschlag machen. Um diesen einführen zu können, muss ich aber erst noch auf eine andere Stelle bei Austin eingehen, bei der ich nicht mit ihm übereinstimme: Ein Unterschied zwischen illokutionärem und perlokutionärem Akt besteht laut Austin auch darin, dass der erstere „explizit in der performativen Formel vor sich gehen kann" (ebd., S. 121). „Z. B. können wir sagen: ‚Ich warne Sie'" (ebd., S. 121), wohingegen das mit dem perlokutionären Akt nicht möglich sei: „Wir können […] nicht sagen: ‚Ich überrede Sie dazu, daß …'" (ebd., S. 121). Die Tatsache, dass sich der perlokutionäre Akt *nicht explizit* ausdrücken lasse, soll also ein Hinweis darauf sein, dass er nicht

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

konventional ist, während der illokutionäre Akt gerade darum konventional sein soll, weil er sich *explizit* ausdrücken lässt. Hiergegen möchte ich zweierlei einwenden:

1. Was die Aussage „Hiermit überrede ich Sie" unmöglich macht, ist, dass mit dieser Aussage jene Tautologie ausgedrückt ist, die wir oben bereits an Austin kritisiert haben, wonach im *Ziel* des Überredens auch der *Akt* des Überredens liegen soll. Der Fehler liegt hier darin, dass in der *Folge* der Sprechhandlung (überredet zu haben) der Sprechhandlungsakt *selbst* liegen soll, was natürlich nicht plausibel ist und eben nicht erklären kann, *wie* dieses Ziel zustande gebracht wurde. Dagegen betrifft der perlokutionäre Akt, wie wir festgestellt hatten, vielmehr eine *Absichtserklärung* des Sprechers. Genau deshalb, weil eine *Absichtserklärung* aber *mit dem Vollzug* der Sprechhandlung einhergehen muss und nicht in der möglicherweise durch sie eintretenden Folge außerhalb der Sprechhandlung liegen kann, ist sie – entgegen Austins Behauptung – sehr wohl auch *explizit* und in *konventionaler* Weise ausdrückbar. Entweder, wie wir oben festgestellt haben, ist diese Absichtserklärung den Aussagen mit illokutionär-perlokutionären Verben auf konventionale Weise bereits inhärent (die Absicht, jemanden zur Befolgung eines Befehls zu bringen, ist dem Befehlen schon inhärent) oder es kann, wie wir oben auch schon gesagt haben, bei der Verwendung rein illokutionärer Verben die mit der Sprechhandlung einhergehende Absicht vor oder nach der Sprechhandlung explizit ausgedrückt werden: „Ich möchte dich mit dem Hinweis p (doch nur) beruhigen …", „Lassen Sie sich mit dem Angebot p doch dazu überreden, dass …" Halten wir an dieser Stelle also fest, dass die *perlokutionäre Absichtserklärung mit der Sprechhandlung einhergeht* und daher als ein Teilakt zum *Vollzug* der Sprechhandlung gehört und nicht zu ihrer *Folge*. Daher kann sie auch *explizit* mit dem Gebrauch von illokutionär-perlokutionären Verben oder im Vorhinein oder im Nachhinein mit konventionalen sprachlichen Begriffen angekündigt oder beschrieben werden.

2. Es gibt aber noch einen anderen Grund, der dazu führt, dass man Austins Beispiel „Hiermit überrede ich Sie" als Aussage nicht machen kann. Auch dieser Grund liegt nicht darin, dass es sich um den Ausdruck einer perlokutionären Absicht handelt, wie Austin meint. Vielmehr ist gegenüber der Aussage „Ich warne Sie" (Doppelkraft) die Aussage „Ich überrede Sie" deshalb nicht mög-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lich, weil sie als *ausschließlich* perlokutionäre Absichtserklärung von der Illokution *isoliert* wurde. Dies zerstört den Handlungsvollzug der Sprechhandlung, der darin besteht, dass „dadurch", dass die Illokution vollzogen wird, eo ipso die Perlokution vollzogen wird. Der Ausdruck einer isolierten illokutionären Rolle wie „Hiermit behaupte ich" ist als Aussage aus demselben Grund dieses reziproken Zusammenhangs ebenso wenig möglich. So, wie diese ergänzt werden muss um die Lokution p und die perlokutionäre Absichtserklärung, um eine verständliche Aussage zu bilden, so fehlt der isolierten Aussage „Meine Absicht ist es, Sie zu überreden" wiederum der lokutionär-illokutionäre Akt, bspw. „mit dem Hinweis p". Statt „Hiermit überrede ich Sie", muss es also vielmehr heißen: „Meine *Absicht* ist es, Sie mit meinem *Hinweis p* zu *überreden*". Der perlokutionäre Akt ergibt also immer nur *Sinn in Verbindung* mit dem lokutionär-illokutionären Akt. Denn der illokutionäre Akt ist der die Lokution verwendende *Handlungsmodus*, der perlokutionäre Akt die intentionale *Absicht*, für den der *Handlungsmodus verwendet* wird.

Die Ergebnisse beider Kritikpunkte zusammenfassend können wir nun also sagen, dass die erstens auf der Seite des *Vollzugs* der Sprechhandlung liegende, daher zweitens auch *konventional* und *explizit* ausdrückbare perlokutionäre Absichtserklärung des Sprechers drittens für den Sinn der Sprechhandlung in einer wechselseitigen Abhängigkeit mit dem illokutionären (und lokutionären) Akt steht. Nur der Zusammenhang des Vollzugs aller *drei Teilakte* kann das *konventionale Ergebnis* hervorbringen, dass der Adressat „gehört und verstanden hat und weiß, wie er reagieren soll".

Mit diesem Untersuchungsergebnis können wir nun folgenden an die erste Lesart anknüpfenden Vorschlag zur Architektur der Teilakte einer Sprechhandlung aufstellen, mit dem auch eine Antwort darauf gegeben ist, *wie* eine Sprechhandlung zu einer Wirkung (Antwort oder Reaktion des Adressaten) führt:

– *Indem* der lokutionäre Akt vollzogen wird, wird eo ipso auch der illokutionäre Akt und mit beiden Akten eo ipso auch der perlokutionäre Akt vollzogen. (Die performativen Verben der illokutionär-perlokutionären Doppelkraft bieten hierfür in praktischer Weise den Vollzug des illokutionären Aktes zusammen mit dem perlokutionären Akt an.)

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– Mit dem Vollzug dieser lokutionär-illokutionär-perlokutionären *Dreifachstruktur* seiner Sprechhandlung gibt der Sprecher zu verstehen, was er *meint*.
– *Dadurch*, dass der lokutionär-illokutionär-perlokutionäre Sprechakt vollzogen wird, mit dem der Sprecher zu verstehen gibt, was er *meint*, kann als *Folge* dieser Sprechhandlung das „konventionale Ergebnis" eintreten, dass der Adressat die Sprechhandlung „hört und versteht", so dass er sie „in bestimmter Weise auffasst und weiß, zu welcher Antwort/Reaktion er aufgefordert ist".[222] Dies ist also kein illokutionäres Ergebnis und auch kein perlokutionäres, sondern das Ergebnis des *lokutio-*

222 Das Hören, Verstehen und Sich-zu-einer-Antwort-aufgefordert-Fühlen gehört ganz offenbar zu der *Folge* einer Sprechhandlung und nicht zu ihrem *Vollzug*, egal ob man das ihr konventionales „Ergebnis" oder ihre „Wirkung" nennt. Insofern leuchtet mir Austins Behauptung, dass ein illokutionärer Akt nur dann *erfolgreich vollzogen* sei, wenn der Adressat ihn auch *gehört* und den lokutionären Wortsinn der Äußerung *verstanden* hat, nicht ein. Ich kann doch schließlich sagen: „Ich hatte ihn *gewarnt*, aber leider hat er mich nicht gehört/nicht verstanden." Zu der perlokutionären Wirkung bemerkt Austin selber an einer anderen Stelle: „Ein Richter, der hört, welche Worte geäußert worden sind, muß entscheiden können, welche lokutionären und welche illokutionären Akte vollzogen worden sind, nicht aber, welche perlokutionären Akte vollendet sind" (ebd., S. 138). Damit will Austin ja sagen, dass der lokutionär-illokutionäre Akt des Äußerns – allerdings auch die perlokutionäre Absichtserklärung des Sprechers – das ist, wofür jemand *verantwortlich* gemacht werden kann, weil dieser *Vollzug* vollständig in seiner Macht als kompetenter Sprecher liegt, indem er die *konventionalen Regeln der Sprache* benutzt. Ob er deshalb sein perlokutionäres Ziel beim Adressaten erreicht oder nicht, liegt dagegen nicht mehr in seiner alleinigen Verantwortung. Warum aber sollte dann im Unterschied zur perlokutionären Wirkung das illokutionäre *Ergebnis* (des Verstanden-Habens durch den Adressaten) zum *Vollzug* der Sprecher-Handlung hinzugerechnet werden? Hier kann doch vielmehr genauso geurteilt werden, wie Austin dies für die perlokutionäre Wirkung vorschlägt (er sagt, weil der Hörer z. B. in der falschen Laune war, könne man zweifeln: „das hätte [dem Sprecher] mit der Äußerung aber auch mißlingen können"; ebd., S. 147). Entsprechend kann auch das illokutionäre Ergebnis misslingen, weil der Hörer unter diesen und jenen Umständen, wie Taubheit, Gegenwind oder zu hoher Geräuschkulisse, nichts gehört hat oder weil er nichts verstanden hat, weil er des Dialekts, der Sprache, des Sprachspiels nicht mächtig war oder unkonzentriert war usw. Ganz konsistent zu diesem Aspekt der Grenze des Einflussbereiches des Sprechers zieht Austin an einer Stelle auch selbst eine Grenze „zwischen der Vollendung des illokutionären Aktes und *allen* späteren Folgen" (ebd., S. 131, Hervorhebung D. A.).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

när-illokutionär-perlokutionären Verständnisses des Sprechaktes durch den Adressaten.
– Daraufhin kann der Adressat die Sprechhandlung hinsichtlich dessen, von was sie lokutionär handelt, in Bezug auf das, was der Sprecher unter illokutionärer Erhebung von Geltungsansprüchen zu verstehen gibt, im Hinblick auf die perlokutionäre Absicht *beurteilen* und je nach seinem Urteil darauf antworten und/oder reagieren. Damit ist die „echte Wirkung" der Sprechhandlung eingetreten.

Auf Seiten der *Folge* der Sprechhandlung ist mit diesem Lösungskonzept die Gegenüberstellung von „illokutionärem Ergebnis" und „perlokutionärer Wirkung" aufgegeben zugunsten erstens eines *konventionalen Ergebnisses aller drei Akte* der Sprechhandlung zusammen und zweitens einer darauffolgenden *echten Wirkung*, die mit der Reaktion des Adressaten aus diesem konventionalen Ergebnis resultiert.

Auf Seiten der Binnenstruktur des *Vollzugs* der Sprechhandlung dagegen ist die unterschiedliche performative Kraft des illokutionären Aktes einerseits – nämlich die Lokution verwendende Rolle – und des perlokutionären Aktes andererseits – nämlich der Absichtserklärung einer Sprechhandlung – sowohl bewahrt als auch wechselseitig aufeinander bezogen.

Das heißt, das „indem" bezeichnet in der Struktur dieses Vorschlags nun das Binnenverhältnis der Teilakte zueinander *innerhalb* des Sprechaktes und das „dadurch" das Verhältnis vom Sprechakt mit allen seinen drei Teilakten zu *allen außerhalb* seines Vollzuges liegenden Wirkungen und Folgen, erstens zu dem konventionalen Ergebnis des Verständnisses *und* zweitens zu der darauffolgenden echten Wirkung. Fehlt ein Teilakt im Binnenverhältnis, so verliert der ganze Sprechakt seinen pragmatisch umfassenden *Sinn*.[223]

Das Ergebnis des Hörens, Verstehens, Beurteilens und Reagierens auf Seiten des Adressaten ist deshalb das *Ergebnis* des

223 Austin selbst sagt an einer Stelle: „Werden diese sprachlichen Schemata [*indem* und *dadurch*, D. A.] uns einen Test liefern, mit dem wir illokutionäre und perlokutionäre Akte unterscheiden können? Sie werden es nicht" (ebd., S. 138).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zu-verstehen-Gebens der lokutionär-illokutionär-perlokutionären Dreifachstruktur durch den Sprecher. Der Sprecher wird genau dadurch zum Täter einer Sprech-Handlung, indem er lokutionär repräsentiert, wobei er eo ipso diese Repräsentation illokutionär dazu verwendet, einen eo ipso damit perlokutionär beabsichtigten Zweck seiner Sprech-Handlung zu verfolgen. (Mit der Verwendung der Verben mit illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft fallen die beiden letzten Schritte zusammen.)

Aufgrund dieses Zusammenhanges wird deutlich, dass der Sprecher *vordergründig*, nämlich *je nach perlokutionärer Absicht*, mit der Illokution entweder einen Wahrheitsanspruch auf die *Lokution* oder einen Angemessenheits- oder Gerechtigkeits- bzw. Richtigkeitsanspruch auf seine *perlokutionäre Absicht* erhebt. (Diese für unseren Kontext entscheidende Konsequenz werden wir später noch einmal aufgreifen.)

Kommen wir nun mit unserer Untersuchung zu Searles sprechakttheoretischen Ausführungen, die er bekanntlich im Anschluss an Austin entwickelt hat.[224] Wie wir sehen werden, hat auch Searle, wie so viele andere, an Austins Beobachtungen nur selektiv angeknüpft zugunsten einer einseitigen Interpretation im Sinne der oben eingeführten zweiten Lesart von Austins Ausführungen. Zunächst aber scheint Searles sprechakttheoretische Begriffsbestimmung dennoch unserem soeben vorgeschlagenen Konzept entgegenzukommen.

224 Bei der Darstellung seiner Thesen behandle ich bewusst den frühen Searle aus *Sprechakte, ein sprachphilosophisches Essay* (1969 engl., 1971 deutsch) und den späteren Searle aus *Intentionalität, eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes* (1983 engl., 1987 deutsch) zusammen. Im Unterschied zu Habermas und Apel sehe ich zwischen diesen beiden Teilen der Darlegung von Searles Theorie nämlich keinen Bruch, sondern, wie Searle selber sagt, in dem späteren Teil eine Ausarbeitung und Ergänzung des früheren: „My attempt to give an Intentionalistic account of meaning is not intended as a rejection of the project that I originally stated in *Speach Acts*. It is rather an attempt to go deeper, to provide the project with a more thorough grounding in the basic Intentionality of the mind" (Searle 1991, S. 91). Habermas' Einschätzung eines Bruchs beruhe hingegen, wie Searle einwendet, auf einem Missverständnis. Ich vermute, dass Habermas und Apel in den frühen Searle zu sehr eine Bestätigung der eigenen Thesen hineininterpretiert haben.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Den lokutionär-illokutionären Akt nennt Searle die „Repräsentationsabsicht" von Sprechhandlungen. Dieser stellt er die „Kommunikationsabsicht" gegenüber, mit welcher der Sprecher ausdrücke, was er mit der Sprechhandlung beim Adressaten bewirken möchte. Beides zusammen macht nach Searle die „Bedeutungsabsicht" einer Sprechhandlung aus.

> „Wer eine Feststellung macht, will damit charakteristischerweise eine Tatsache oder einen Sachverhalt repräsentieren und er will diese Repräsentation auch seinem Hörer mitteilen" (Searle 1987, S. 209).
>
> „Die Kommunikationsabsicht besteht einfach in der Absicht, daß ein Hörer erkennen möge, daß der Akt mit der Repräsentationsabsicht vollzogen wird" (ebd., S. 212).

Und:

> „Kommunikation ist eine Sache des Hervorrufens von Wirkungen in Hörern […]" (ebd., S. 209).
>
> „Es gibt folglich zwei Aspekte der Bedeutungsabsicht: die Absicht zu repräsentieren und die Absicht zu kommunizieren" (ebd., S. 209–210).

Nun räumt Searle der Repräsentationsabsicht aber nicht nur eine Priorität gegenüber der Kommunikationsabsicht ein, sondern er behauptet sogar, es sei möglich, mit einer Sprechhandlung etwas repräsentieren zu wollen, ohne damit überhaupt irgendetwas kommunizieren zu wollen.

> „Man kann die Absicht haben, etwas zu repräsentieren, ohne sich überhaupt darum zu scheren, welche Wirkungen man etwa bei seinen Hörern hervorruft. Man kann eine Feststellung machen, ohne die Absicht zu haben, seine Hörer zu überzeugen […]; ja ohne die Absicht zu haben, daß die Feststellung überhaupt verstanden wird" (ebd., S. 209).

Damit möchte Searle Grice' intentionalistische Bedeutungstheorie kritisieren, der er vorwirft, sie differenziere nicht zwischen *Bedeutung* und *Meinen* (Searle 1976, S. 69), indem sie Bedeutung auf den Gesichtspunkt der Absicht, einen perlokutionären Akt zu vollziehen, reduziere und den illokutionären Akt vernachlässige (ebd., S. 69–70).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> „Demgegenüber möchte ich behaupten, daß etwas zu sagen und es zu meinen einen Sachverhalt darstellt, der unter dem Gesichtspunkt der Absicht, einen illokutionären Akt zu vollziehen, verstanden werden muß" (Searle 1976, S. 72–73).

Zwar entspricht Searles Trennung zwischen *Vollzug* des Sprechaktes einerseits und seiner *Wirkung* andererseits unserem Konzept, insofern auch er, wie es aus dem vorletzten Zitat hervorgeht, den Erfolg des Vollzugs als unabhängig vom aktualen Verstehen der Äußerung durch den Adressaten betrachtet. Für diese Schnittstelle hatten wir soeben gegenüber Austin ja ebenfalls argumentiert. Aber was den von Searle daraus gezogenen Schluss betrifft, dass ein Sprecher eine Sprechhandlung schon von vornherein ohne Kommunikationsabsicht *sinnvoll* vollziehen, ja mit ihr überhaupt in sinnvoller Weise etwas *meinen* kann, möchte ich Searle – nicht nur vor dem Hintergrund des Ergebnisses der Analyse von Austin oben – widersprechen.

Zum Aufweis der zentralen Bedeutung illokutionärer Akte versucht Searle gegenüber Grice aufzuzeigen, dass es Äußerungen gebe, die ganz ohne perlokutionäre Akte auskämen. Als Beispiel nennt er den Gruß „Hallo" (Searle 1976, S. 73) oder die Situation, in der ein Sprecher eine Äußerung ganz ohne perlokutionäre Absicht nur aus Pflicht mache (ebd., S. 74). Drittens führt er noch an, dass selbst für den perlokutionären Effekt bspw. des Überzeugens die perlokutionäre Absicht des Sprechers, überzeugen zu wollen, gar keine Rolle spiele, weil der Adressat durch Gründe überzeugt werde und nicht durch die Absicht, überzeugt werden zu sollen (ebd., S. 74).

Wie mir demgegenüber scheint, glaubt Searle nur darum den perlokutionären Akt in den beiden ersten Beispielen vernachlässigen zu können, weil dieser dem illokutionären Akt auf *institutionalisierte* Weise vielmehr schon inhärent ist, so wie dies bei all jenen Verben immer der Fall ist, die Austin ursprünglich darauf aufmerksam gemacht haben, dass es „performative Sprechakte" gibt. Wenn ich jemanden (mit „Hallo") *grüße*, dann ist das ganz ähnlich, wie wenn ich jemanden mit bestimmten anderen Formeln taufe, traue, vereidige etc. Das heißt, die perlokutionäre Absicht und sogar die Wirkung, der perlokutionäre Effekt, ist hier für die performative Handlung bereits *institutionell* festgelegt und besteht eben genau

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

darin, dass in den einen Fällen das *Ritual*, *die Kasualien* oder die *Amtshandlung*, im Fall des Grüßens eine Handlung gemäß *Sitte*[225] *vollzogen wird*, womit jeweils entsprechende Personen den *Status erlangen*, getauft, getraut, vereidigt oder eben gegrüßt worden zu sein. Ganz und gar nicht ist es hier der Fall, dass mit solchen Äußerungen wie „Hallo" nur illokutionäre Akte vollzogen würden, ohne dass eine Absicht vorläge oder nur die Absicht, die Searle dem Grüßen unterstellt, dass der Sprecher nur *verstanden* werden will und sonst nichts weiter (ebd., S. 75). Schon gar nicht ist es so, dass mit dem Gruß nur etwas *repräsentiert* sein soll, ohne die Absicht verstanden zu werden (Searle, s. o.).

Man kann sich vielmehr vor Augen führen, dass auch beim Grüßen selbstverständlich ein perlokutionärer Effekt, eben der Status *gegrüßt worden zu sein*, und zudem, wie Austin sagt, ein „perlokutionäres Nachspiel" der Art eintritt, dass der Adressat je nachdem *erfreut*, *zufrieden*, *besänftigt* etc. ist, was sich umgekehrt auch darin zeigt, dass er *beleidigt*, *ärgerlich*, *irritiert* ist, wenn er nicht gegrüßt wird. Es ist doch offensichtlich, dass Grüßen überhaupt keinen *Sinn* hätte, als Sitte nicht etabliert wäre und auch von niemandem als solches verstanden werden könnte, wenn nicht eine Art *perlokutionärer*, z. B. Harmonie stiftender, *Effekt* mit dem lokutionär-illokutionären Gruß des „Hallo" oder „Guten Tag" auf konventionale Weise einherginge.

Und ich würde auch sagen, dass eine ähnliche Sachlage vorliegt in den Fällen, in denen jemand nur aus Pflicht eine Äußerung macht, ohne sich um die Wirkung auf die Adressaten zu scheren, wie Searle im zweiten Beispiel anführt. Auch dies ist nur vorstellbar in einer Situation, in welcher der Sprecher in eine *institutionalisierte Rolle* für seine lokutionär-illokutionäre Äußerung eingebunden ist, für die der perlokutionäre Sinn schon konventionell festgelegt ist, wie bei einem Brauch, einer Sitte oder einem institutionell oder rechtlich festgelegten Vorgang, z. B. wenn von einem Busfah-

225 Vgl. zum Begriff der „Bräuche" und „Sitten" Max Weber: „Eine tatsächlich bestehende Chance einer *Regelmäßigkeit* der Einstellung sozialen Handeln soll heißen *Brauch*, wenn und soweit die Chance ihres Bestehens innerhalb eines Kreises von Menschen *lediglich* durch tatsächliche Übung gegeben ist. Brauch soll heißen *Sitte*, wenn die tatsächliche Übung auf langer Eingelebtheit beruht" (Weber 2006, S. 37).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rer, einem Bademeister oder auf einer öffentlichen Veranstaltung etc. eine Ansage gemacht werden muss. Natürlich aktualisiert ein Sprecher bei solchen Ansagen nicht jedes Mal wieder ihre perlokutionären Absichten.

Was uns später in Kapitel III.4.a für die Entfaltung der drei Ebenen von Wahrhaftigkeit besonders an solchen Sprechhandlungen, deren perlokutionärer Sinn auf institutionalisierte Weise mit ihrer lokutionär-illokutionären Durchführung schon festgelegt ist, interessieren wird, ist der Umstand, dass der Sprecher sich nicht nur nicht um die perlokutionäre Absichtserklärung zu kümmern braucht, sondern darüber hinaus ist ihm auch die *Verantwortung* abgenommen für die Erhebung und sogar die Einlösung der auf seine Sprechhandlung bezogenen Geltungsansprüche, zumindest solange er ihre Gültigkeit innerhalb seiner eingewöhnten Lebenswelt nicht hinterfragt.

Searles drittes Beispiel der Überzeugung durch Gründe müssen wir später besprechen. Hier sei dazu nur so viel gesagt, dass Searle mit der Erwähnung von *Gründen*, die einen Hörer *überzeugen* (sollen), auf die Erhebung von Geltungsansprüchen als dem wesentlichen Kern von Verständigung gestoßen ist, ohne freilich die Bedeutung der Entdeckung von Geltungsansprüchen anzuerkennen.[226]

226 Apel (1998a, S. 438–439) illustriert einleuchtend den entscheidenden Unterschied zwischen Searles „Erfüllungsbedingungen" intentionaler Bewusstseinszustände gegenüber Geltungsansprüchen anhand von vier Fällen von Sprechakten: Im Fall eines Befehls, einer Bitte, einer Forderung und einer Nötigung ist der „intentionale Bewusstseinszustand" im Sinne Searles, der qua Einhaltung der „sincerity rule" mit allen vier performativen Verben ausdrückbar ist, derselbe. Auch die Regel des propositionalen Gehaltes und die „wesentliche Regel" „ein Versuch, H dazu zu bringen, A zu tun" sind dieselbe. Es wird der intentionale Zustand eines *Wunsches* oder *Willens* ausgedrückt hinsichtlich der „direction of fit" „world to word", z. B. dahingehend, dass eine Tür geöffnet werden möge. Dagegen, wie Apel herausstellt, erhebt der Sprecher mit allen vier performativen Verben *unterschiedliche Geltungsansprüche* aufgrund verschiedener, im jeweiligen Kontext anfallender *Gründe*. Mit dem Befehl erhebt er den Anspruch auf eingelöste Legitimation (*konventioneller Richtigkeitsanspruch*), mit der Bitte den Anspruch sich gegenüber dem Adressaten, *angemessen* (wie wir es inzwischen ausdrücken) zu verhalten, eine Forderung wiederum muss mit Richtigkeits- oder Gerechtigkeitsanspruch *berechtigt* sein, und mit einer Nötigung erhebt – wie wir später noch

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die einzigen Fälle also, in denen ein Mensch – ich sage hier absichtlich nicht: ein Sprecher – tatsächlich eine Äußerung macht, ohne eine perlokutionäre Absicht zu haben, allerdings erst recht, ohne einen illokutionären Akt zu vollziehen, sind die oben in Kapitel I.3 schon erläuterten expressiven Äußerungen, die vollkommen spontan sind, „bloße Exklamationen wie *Verflixt!* oder *Au!*" (Austin). Diese Fälle gehören, wie wir oben schon gesagt haben, nicht mehr zu den sich der Sprechhandlung reflexiv bewussten rationalen Fällen, in denen etwas *gemeint* ist, sondern sie drücken eine intentionale Disposition oder ein Gefühl „affektual" (Weber, s. o.) aus.

Die Grundlage für seine Behauptung, es komme beim Meinen nicht auf den perlokutionären Akt an, bezieht Searle aus der Aufstellung seiner „Erfüllungsbedingungen"[227] für den Vollzug illoku-

---

sehen werden – der Sprecher auf manipulative Weise einen *inadäquaten Geltungsanspruch im Vordergrund*, womit die Nötigung gegen die Normativität des Verständigungsmechanismus verstößt – etwas, was sich freilich schon gar nicht mit der Erfüllung von intentionalen Bewusstseinszuständen im Sprechakt zeigen lässt. Insofern sind, wie Apel sagt, die *Akzeptabilitätsbedingungen* für einen Sprechakt eben *nicht identisch* mit den *Erfüllungsbedingungen* im Sinne Searles. Allein die „preparatory rule", die etwa besagt, dass ein Sprecher für einen „Befehl" *autorisiert* sein muss, kommt dem Sinn der Erhebung eines Geltungsanspruches näher. Genau in diesem Sinn aber widerspricht sie gerade Searles These des Bewusstseinsaprioris *vor* dem geltungsbezogenen Sprachapriori.

Wie aus der Diskussion zwischen Habermas und Searle hervorgeht, hat Habermas seinerseits Searles „Erfüllungsbedingungen" zu sehr im Sinne seiner eigenen Geltungsansprüche interpretiert; Searle dagegen hat die über ihn hinausgehende Pointe der Geltungsansprüche gar nicht gesehen. Durch Ersteres ist nicht nur, wie oben schon erwähnt, u. a. Habermas' Irrtum des Wahrhaftigkeitsanspruches genährt worden, sondern Habermas, aber auch Apel haben dadurch übersehen, dass Searle schon 1969 (in *Speech Acts* und nicht erst 1983 in *Intentionality*) denselben intentionalistischen Ansatz vertreten hat, den sie erst ab 1983 an ihm kritisieren. Auch seine „Erfüllungsbedingungen" kommen schon in seinem Buch von 1969 vor. Searle selbst hat, wie oben in Fußnote 224 bereits erwähnt, auf dieses Missverständnis seines Ansatzes durch Habermas und Apel hingewiesen.

227 Für unsere Thematik nicht berücksichtigen brauchen wir, dass Searle die Erfüllungsbedingungen nach ihrer „direction of fit" unterteilt hat, wonach es darum geht, dass sich einmal die Welt nach dem Wort richtet, „world to word" (bspw. bei einem Befehl), und einmal das Wort nach der Welt, „word to world" (bspw. bei einer Behauptung).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tionärer Akte, mit denen er Austins Untersuchungen zu den Möglichkeiten des „Verunglückens" von Sprechakten weiter ausgearbeitet hat. Für den Fall des illokutionären Aktes des „Versprechens" hat er neun Bedingungen analysiert (Searle 1976, S. 88 ff.), die er sodann weiter verarbeitet hat zu vier Regeln, in denen die jeweils spezifischen Bedingungen der besonderen „Kraft" jedes illokutionären Aktes festgehalten werden (ebd., S. 99 ff.). Sehen wir uns also diese vier Regeln genauer an, um zu sehen, ob sie wirklich – wie Searle meint – nur Bedingungen für den *illokutionären* Vollzug von Sprechakten darstellen, der schon gewährleisten soll, dass der Sprechakt ohne eine perlokutionäre Absicht respektive eine Kommunikationsabsicht sinnvoll vollzogen werden kann.

Die erste Regel betrifft den *propositionalen Gehalt* des Sprechaktes, der zu der illokutionären Kraft passen muss. Die zweite Regel ist die *Einleitungsregel*, die „preparatory rule", die dritte die Regel der Aufrichtigkeit, „sincerity rule" (nicht zu verwechseln mit der *tatsächlichen Aufrichtigkeit* des Sprechers!, s. o. Kap. III.2), und die vierte die *wesentliche Regel*, die „essential rule" (ebd., S. 99 ff.).

Searle erläutert diese Regeln an Beispielen, so z. B. dem illokutionären Akt des *Fragens* (ebd., S. 102). Ihm zufolge besagt Regel 1, dass die Proposition für Fragen in keiner Weise festgelegt zu werden braucht. Als Einleitungsregel für das Fragen gibt er an, dass klar sein muss, dass der Sprecher selbst die Antwort auf seine Frage nicht kennt, es sei denn, er stellt eine Prüfungsfrage. (Diese Bedingung würde ich allerdings nicht als Einleitungsregel, sondern als die „sincerity rule" ansehen, die Searle selber für Fragen als nicht relevant ansieht. Aber es ist doch genau dies, was ein Sprecher in der „sincerity rule" anerkennen muss, dass mit der Frage die Bedingung erfüllt sein muss, dass er die Antwort nicht kennt, um in reflexivem Rückbezug auf diese Regel diese entweder *tatsächlich aufrichtig* zu erfüllen oder aber in unaufrichtiger Weise eine Frage *vorzutäuschen*, obwohl er die Antwort bereits kennt.) Als weitere Einleitungsregel nennt Searle nun noch, dass es nicht offensichtlich sein darf, dass der Hörer in absehbarer Zeit auch ohne die Frage *die Antwort gäbe*. Schließlich besagt die wesentliche Regel nach Searle, dass der Sprecher die Information *wünscht*.

Wie sieht es nun mit diesen Bedingungen hinsichtlich ihrer perlokutionären Absicht respektive Kommunikationsabsicht aus? Searle sagt, dass der Sprecher seine Frage stellt, *damit* daraufhin

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Hörer diese Information in einer *Antwort gibt*, die er ohne die Frage in absehbarer Zeit eben nicht gäbe. Aber ist diese konventionale Erfüllungsbedingung etwa keine *perlokutionäre Absicht*, die auf die Wirkung des *Antwortgebens* abzielt und sich auch in der wesentlichen Regel des *Wunsches* nach Information ausdrückt? Und wie sieht ist es mit der wesentlichen Regel bei einem anderen Beispiel Searles, dem illokutionären Akt des *Aufforderns* aus? Searle schreibt: Auffordern „gilt als ein Versuch, H dazu zu bringen, A zu tun" (ebd., S. 100). Drückt sich hierin nicht offensichtlich eine perlokutionäre Absicht aus?

Ich meine, in Searles ausformulierten Erfüllungsbedingungen bestätigt sich, was wir oben schon entdeckt haben: Die *Bedeutung* von performativen Verben wie *fragen*, *auffordern* und vielen anderen mehr besitzt eine *illokutionär-perlokutionäre Doppelkraft*, die mit den Erfüllungsbedingungen der rein illokutionären Kraft eben nicht bestimmbar ist.

Freilich kommen auch bei Searles Beispielen jene Verben rein illokutionärer Kraft vor, bei denen die Einleitungs- und die wesentliche Regel tatsächlich ohne perlokutionäre Kraft auskommt. Beispielsweise für das *Behaupten* sieht Searle die Einleitungsregel in Folgendem: „Es ist sowohl für S als auch für H nicht offensichtlich, daß H p weiß", und die wesentliche Regel: Behaupten „gilt als eine Versicherung des Inhalts, daß p eine wirkliche Sachlage darstellt." Diese besonders „reine" illokutionäre Kraft hatte ja auch Austin zunächst dazu verleitet, konstative Akte den performativen Akten gegenüberzustellen. Aber Searle testet diese Verben nicht im *praktischen Vollzug* einer realen Sprechhandlung, was zeigen würde, dass ein Sprecher mit diesen Verben eben nicht vollständig zu verstehen geben kann, was er meint, bzw. keine umfassend verständliche Äußerung machen kann. Wenn jemand gegenüber einer fremden Person unvermittelt (also auch ohne dass seine perlokutionäre Absicht aus dem Kontext ersichtlich ist) behauptet: „Die Katze liegt auf der Matte", wobei es ja durchaus sein kann, dass in dieser Situation die beiden von Searle angegebenen Bedingungen eingehalten wurden, dann ist es doch offensichtlich, dass diese Behauptung für den Hörer in einem *entscheidenden Sinne* trotzdem *unverständlich* ist, der Sprechakt im Sinne Austins „verunglücken" muss, weil der Hörer damit nichts anzufangen weiß, da er nicht weiß, was der Sprecher mit dieser Aussage bei ihm bezwecken will.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Hörer weiß zwar, was die Proposition *wortwörtlich bedeutet*, nicht aber, was der Sprecher mit der Proposition für eine Antwort oder Reaktion hervorrufen will. Durch die fehlende perlokutionäre Kommunikationsabsicht kann ihm noch nicht einmal klar sein, in welcher illokutionären Rolle die Proposition verwendet wurde, ob nun als Behauptung, Hinweis oder nur als Beispielsangabe oder als Zitat etc. (Hierin zeigt sich der intrinsische Zusammenhang der Teilakte.) Er würde in diesem Fall fragen: „Was willst du damit sagen?" Selbst dann, wenn der Sprecher sich an niemanden wendet mit seiner Feststellung, sondern nur für sich selbst (halblaut) feststellt: „Die Katze liegt auf der Matte", und es zunächst nun wirklich so zu sein scheint, dass er dabei kein perlokutionäres Ziel verfolgt, täuscht diese illokutionäre Genügsamkeit. Denn in diesem Fall ist der Sprecher sich selbst der Hörer, dem gegenüber er die perlokutionäre Absicht hat, dass die Feststellung über die Katze auf der Matte ihn bspw. *zufriedenstimmen soll* oder er sich dieser Tatsache *versichern wollte*. Ohne diese perlokutionäre Absicht und deren weitere Zweckverfolgung könnte er sich selbst bzw. sein eigenes Sprech-/Handeln nicht verstehen und insofern mit seiner Sprechhandlung auch nichts meinen. (Nochmals: Freilich ist im Sinne einer „affektualen" (Weber) reinen Expression, bspw. in einem Schreckmoment, auch eine Äußerung ohne perlokutionäre Absicht denkbar, wie „Oje!, eine Ratte!". Aber es geht Searle und uns hier ja um bewusstes, d. h. reflexiv-intentionales, rationales *Meinen*.)

Zudem: Wie man an dem Beispiel einer perlokutionär unvermittelten Proposition sehen kann, ist es keineswegs so, dass „jede Proposition p" geeignet ist für eine Behauptung, wie Searle es in Regel 1 für Behauptungen und Fragen angibt. Vielmehr muss die Proposition der perlokutionären Absicht bzw. dem Kontext, aus dem sie sich erschließt, entsprechen, um sinnvoll-verständlich einen Sachverhalt thematisieren zu können. Nicht nur die illokutionäre Kraft muss also entsprechend der perlokutionären Absicht verwendet werden, sondern auch der propositionale Gehalt. Nur wenn auch diese beiden zusätzlichen Bedingungen erfüllt sind, weiß der Hörer, was mit der an ihn gerichteten Behauptung überhaupt gemeint ist respektive wie er auf sie antworten/reagieren soll. Und nur eine solche Sprechhandlung hat auch einen *kommunikativen Sinn*, der sie von einem bloßen Satz oder einem Geräusch unter-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

scheidet. Es bestätigt sich insofern auch bei der Betrachtung von Searles Regeln noch einmal, dass es keine verständlichen Sprechakte gibt, die zusammen mit ihrem illokutionären Modus nicht auch eo ipso perlokutionäre Ziele verfolgen, entweder qua illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft oder im Falle von rein illokutionären Verben qua zusätzlichem Zu-verstehen-Geben der perlokutionären Absicht. An folgender Stelle spricht Searle selbst die nötige perlokutionäre Absichtserklärung an:

> „Einige illokutionäre Verben lassen sich unter dem Gesichtspunkt des beabsichtigten perlokutionären Effekts bestimmen, andere nicht. So ist das Auffordern seiner wesentlichen Bedingung gemäß der Versuch, den Zuhörer dazu zu bringen, etwas zu tun. Dagegen ist das Versprechen nicht wesentlich an solche Wirkungen an den Zuhörer oder Reaktionen seitens des Zuhörers gebunden" (ebd., S. 113, Punkt 9).

Abgesehen davon, dass *Versprechen* hier leider gerade nicht das richtige Beispiel ist, denn mit dem Versprechen wird ja das Ziel verfolgt, dass der Hörer sich auf dieses perlokutionär *verlässt*, zudem eine perlokutionäre Selbstverpflichtung darin liegt, den Wunsch des Hörers zu *berücksichtigen*, was Searle durch die Bedingung „H sähe lieber" ausdrückt, ist Searle hier auf der richtigen Spur und weist in demselben Sinn auf den Unterschied zwischen „behaupten, feststellen, bestätigen" einerseits und „argumentieren" andererseits hin und schreibt:

> „Im Gegensatz zum Argumentieren scheinen diese Akte nicht wesentlich mit dem Versuch, jemanden zu überzeugen, verbunden zu sein" (ebd., S. 100).

Ebenso wie Austin geht aber auch Searle der Feststellung dieses Unterschiedes performativer Verben nicht weiter nach und zieht daher keine weiteren Konsequenzen aus ihr. Daraus entsteht bei Searle wie schon bei Austin – und, wie wir noch sehen werden, auch bei Habermas – ein Problem bei der Untersuchung von Sprechakten.

Searles andere Sprachbeispiele oben scheinen dagegen nur deshalb, weil er intuitiv korrekt Verben illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft benutzt, zu belegen, dass mit der „Repräsentationsabsicht" (dem Vollzug des lokutionär-illokutionären Aktes

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

allein) bereits hinreichend ausgedrückt sei, was ein Sprecher mit seiner Sprechhandlung meint. Statt zu sehen, dass die perlokutionäre Absicht sowohl seinen Beispielen als auch deren Erfüllungsbedingungen bereits inhärent ist, stellt er diese perlokutionäre Absicht als „Kommunikationsabsicht" sodann der Repräsentationsabsicht nochmals gegenüber. Dadurch kommt die Kommunikationsabsicht in Wirklichkeit also zweimal in seinen Explikationen vor, weshalb er sie natürlich dann einmal als unwesentlich abtun und die Repräsentationsabsicht als das „Herzstück des Meinens" (Searle 1987, S. 213) bestimmen kann. Mit dieser These aber fällt Searle wieder hinter Austin zurück, hatte dieser doch gerade entdeckt, dass es ein *Fehler* der bisherigen Philosophie gewesen war, sich immer nur mit der Repräsentationsfunktion von Äußerungen zu beschäftigen (Austin 2010, S. 27, 117–118).

Mit Verben wie *grüßen*, denen eine *institutionalisierte* Perlokution inhärent ist, haben wir oben eine offensichtlich nochmals andere Art von performativen Verben angesprochen als die bisher besprochenen zwei Typen, die rein illokutionären Verben und diejenigen mit Doppelkraft. Und es lassen sich über diese drei hinaus noch mehr Typen von Verben nach ihrer pragmatischen Kraft unterscheiden. Ich möchte daher an dieser Stelle eine kleine Systematik performativer Verben unter dem Aspekt ihrer jeweiligen *pragmatischen* Kraft einschieben.[228] Austin ist freilich in irgendeinem Zusammenhang seiner Beobachtungen auf fast jede dieser Gruppen und ihre jeweilige Besonderheit gestoßen, ohne aber zu

228 Zu den folgenden sechs Klassen performativer Verben sei bemerkt, dass sie weder mit der Liste derjenigen performativen Verben übereinstimmen, die Austin aus einem anderen Gesichtspunkt heraus in seiner 12. Vorlesung in fünf Klassen unterteilt dargestellt hat (Verdiktive, Exerzitive, Kommisive, Konduktive, Expositive) (ebd., S. 169 ff.), noch mit der Liste von Searle, in der er Austins Klassifikation ausgearbeitet hat (Konstative, Kommisive, Direktive, Deklarative, Expressive). Es gibt mit beiden Klassifikationen gewisse Übereinstimmungen, z. B. der hier 4. Gruppe der rein illokutionären Verben mit den Konstativen. Diese Übereinstimmungen werden im Folgenden jedoch nicht im Einzelnen untersucht, weil das für die vorliegende Fragestellung keinen Gewinn bedeuten würde. Ebenso wenig Relevanz für die vorliegende Fragestellung haben die Aufstellungen von Sprechhandlungstypen von Wunderlich, Campbell und Krekel aus Perspektive der empirischen Pragmatik. Siehe hierzu Habermas 1981, Bd. 1, S. 430.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bemerken, dass die beobachtete Besonderheit auf eine spezifische Art der illokutionären und/oder perlokutionären Kraft zurückzuführen ist. Das verwundert insofern, als doch jene beiden pragmatischen Kräfte jeder Äußerung – illokutionäre und perlokutionäre – seine große Entdeckung waren, womit es naheliegend gewesen wäre, die jeweiligen Verben genau auf diese Kräfte hin zu untersuchen und voneinander zu unterscheiden.[229]

Kleine Systematik performativer Verben

1. Reinen Handlungsverben wie *laufen*, *bauen*, *klettern* etc. am nächsten kommen jene „performativen Verben", die Austin zuerst entdeckt hatte, wie: (Eheleute) trauen, vereidigen, taufen etc. Diese Verben zeichnen sich dadurch aus, dass mit der lokutionären Äußerung des institutionell festgelegten propositionalen Gehaltes des Sprechaktes eo ipso nicht nur der illokutionäre Akt, sondern auch der perlokutionäre Akt in ebenfalls *institutioneller Weise* schon *vollzogen* ist und darüber hinaus gleichzeitig auch der perlokutionäre Effekt/Zweck bereits *eingetreten* ist respektive der Eingriff in die soziale, objektive Welt stattgefunden hat und amtlich bescheinigt werden kann: die Eheschließung, Vereidigung, Taufe etc. kann bescheinigt werden.[230]

2. Den performativen Verben der ersten Klasse am nächsten verwandt sind solche Verben wie *grüßen*, *gratulieren*, *danken*, *schwören*, *entschuldigen* etc., deren illokutionäre und perlokutionäre Kraft mit dem Vollzug des lokutionären Aktes „Hallo", „Danke

229 Paul Grice und Stephen Schiffer treffen zwar eine Unterscheidung in *informierende Verben* („telling that") und *auffordernde Verben* („telling to"). Wie wir gleich sehen werden, geraten damit aber etliche andere Verben aus dem Blick, die weder in die eine noch in die andere Kategorie passen. Zudem wird diese Unterscheidung nicht dem Umstand gerecht, dass es Verben gibt, denen sowohl eine auffordernde als auch eine informierende Komponente inhärent ist, wie wir es für die Verben mit illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft geltend gemacht haben.

230 Freilich bemerkt auch Habermas den Unterschied zwischen solchen „institutionell gebundenen Sprechhandlungen" und anderen „institutionell ungebundenen Sprechhandlungen" (Habermas 1981, Bd. 1, S. 397, Fußn. 40). Aber er bezieht diesen Unterschied weder auf ihre illokutionäre noch auf ihre perlokutionäre Kraft.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schön", „Herzlichen Glückwunsch", „Ich schwöre", „Ich bitte um Entschuldigung" in der Weise einer „Sitte" im Sinne Webers (s. o.) festgelegt sind, womit auch ihr Geltungsanspruch bereits institutionell nicht nur erhoben, sondern bereits eingelöst ist. Auch hier gilt, dass der perlokutionäre Effekt, z. B. dass jemand *gegrüßt*, ihm *gedankt ist*, zusammen mit dem lokutionär-illokutionär-perlokutionären Vollzug der Sprechakte bereits vollzogen ist (wie wir uns das oben am Beispiel des Grüßens deutlich gemacht haben). Weil mit diesen Verben aber nicht Tatsachen im starken Sinne amtlicher Bescheinigung geschaffen werden wie mit den Verben der ersten Gruppe, gibt es für diese Verben hinsichtlich der perlokutionären Absicht einen größeren Spielraum: Wozu man jemandem im einzelnen Fall dankt, ihn grüßt, ihm schwört, sich entschuldigt etc., ist von Fall zu Fall verschieden (z. B. um in Kontakt zu kommen oder Frieden herzustellen etc.) Das *Gegrüßt-worden-Sein* kann bei dem Adressaten daher zu einem beabsichtigten oder aber auch unbeabsichtigten „perlokutionären Nachspiel" (Austin) des *Überrascht-Seins*, *Erfreut-Seins*, *Auf-den-Sprecher-aufmerksam-geworden-Seins* etc. führen und damit verschiedenen weiteren Zwecken des institutionalisierten Zwecks der Begrüßung dienen. Dies ist anders als beim Vereidigen, Taufen, Trauen etc. Der Zweck bspw. des Taufens ist eben *einzig* derjenige, dass die Person *getauft ist* im Sinne des Ritus eines religiös-institutionalisierten letzten Zweckes. (Auf diese 2. Klasse von performativen Verben ist Austin, soweit ich sehe, nicht gestoßen.)

3. Die dritte Gruppe an performativen Verben besitzt die Besonderheit, über eine sprachlich-konventionale, *illokutionär-perlokutionäre Doppelkraft* zu verfügen, also Verben wie *warnen*, *befehlen*, *wünschen*, *auffordern*, *versprechen*, *bitten*, *argumentieren*, *benachrichtigen*, *informieren*, *fragen*, *ankündigen* etc. Bei diesen Verben sind die konventionalen Erfüllungsbedingungen, wie oben an den Beispielen von Searle demonstriert, nicht allein illokutionärer, sondern immer auch gleichzeitig perlokutionärer Art. So kann man z. B. nicht *warnen*, ohne die *perlokutionäre Absicht* zu haben, dass der Hörer eine ggf. geplante Handlung zumindest überdenken oder unterlassen oder abändern soll, ebenso wenig wie man argumentieren kann, ohne den Adressaten überzeugen zu wollen, oder befehlen kann, ohne dass es darum geht, dass der Adressat gehorchen soll etc. Performative Verben dieser Gruppe können in ihrem Ge-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

brauch ggf. auf Legitimation durch Institutionen oder Gesetzgebung angewiesen sein (z. B. bei dem Befehl eines Offiziers). Man könnte innerhalb dieser Gruppe auch noch unterscheiden zwischen Verben, die, wie *versprechen*, eine perlokutionäre Kraft besitzen, die aus einem Wechselspiel zwischen Handlungsverpflichtungen des Sprechers sich selbst gegenüber und einer Absicht dem Adressaten gegenüber besteht, und solchen Verben, deren Absicht sich nur auf den Adressaten bezieht.

4. Von den ersten drei Klassen deutlich unterschieden ist die Klasse der Verben mit *rein illokutionärer* Kraft, wie z. B. *behaupten*, *feststellen*, *beschreiben*, *erläutern*, *bezeichnen*, *aufzählen*, *bezweifeln*, *bestätigen*, *vermuten*, *überlegen*, *darstellen*, *zitieren*, *entgegnen*, *belegen*, *hinterfragen*, *erwidern*, *zustimmen* etc. Wie man sich an unzähligen Beispielen klarmachen kann, muss im Moment der praktischen Verwendung dieser Verben in einer Äußerung, ergänzend zu ihrer illokutionären Kraft, entweder durch den Kontext die perlokutionäre Absicht des Sprechaktes klar sein, oder der Sprecher muss diesen explizit zu verstehen geben, damit eine umfassend verständliche Sprech-*Handlung* und nicht nur ein *wortwörtlich* verständlicher bloßer *Satz* oder ein sprachlich geformtes *Geräusch* gebildet wird.

5. Noch neutraler in ihrer pragmatischen Kraft, indem sie noch nicht einmal eine illokutionäre Kraft aufweisen, sind folgende Verben, die nur die Tätigkeit des Äußerns beschreiben: *sagen*, *schreiben*, *sprechen*, *ausdrücken*, *denken*, *meinen*, *schreien*, *flüstern*, *rufen* etc. Diese Verben, denen sowohl die illokutionäre als auch die perlokutionäre Kraft fehlt, stellen sozusagen das Gegenstück zu den Verben illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft der 3. Klasse dar und haben ihrerseits den praktischen Vorteil, dass sie wie ein *Joker* verwendbar sind. (Auch auf diese Gruppe von Verben war Austin schon gestoßen und hatte ob ihrer unklaren pragmatischen Kraft gesagt: „Wir können hier nichts weiter tun als diese Fälle außer acht lassen und hoffen, daß sie keinen Anlaß zum Streit geben"; Austin 2010, S. 141).

6. Demgegenüber gibt es die Klasse der performativen Verben mit rein perlokutionärer Kraft, auf die Austin ebenfalls bereits hinweist. Zwar gibt es nicht die Formel „Ich überrasche Sie", „Ich überzeuge dich". Aber gegenüber Austin haben wir oben schon festgestellt, dass es auch für perlokutionäre Verben die Möglichkeit

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gibt sie explizit als konventionale Formel zu verwenden unter der Bedingung, dass sie als Absichtserklärung im Vorhinein oder im Nachhinein formuliert oder von einem Dritten benutzt werden, so z. B.: „Ich wollte dich überraschen", „Mit folgendem Hinweis würde ich dich gerne überzeugen", „Er hat sie doch nur getröstet".

Last not least muss auf die Besonderheit der zwei performativen Verben *argumentieren* und *überzeugen* aus der dritten und sechsten Gruppe hingewiesen werden, die in besonderer Weise aufeinander verweisen, insofern die Bedeutung des einen Verbs dem anderen derart inhärent ist, dass beide ohne das jeweils andere nicht verständlich sind. Beide besitzen daher eine illokutionär-perlokutionäre Doppelkraft, wobei das Verb *überzeugen* die perlokutionäre Absicht des illokutionären Argumentierens explizit macht, hingegen das Verb *argumentieren* die illokutionäre Kraft des perlokutionären Überzeugens. Zudem besteht der Unterschied von *überzeugen* zu anderen Verben (der sechsten Klasse) mit perlokutionärer Kraft darin, dass vordergründig nicht die *subjektive Erlebniswelt* des Adressaten angesprochen wird unter Erhebung eines Angemessenheitsanspruches, wie es beim Überraschen, Erschrecken, Erfreuen, Demütigen, Beleidigen, Verärgern usw. und insbesondere auch beim *Überreden* im Unterschied zum *Überzeugen* der Fall ist. Vielmehr geht es beim Überzeugen darum, dass die Argumente des Sprechers hinsichtlich ihres illokutionär im Vordergrund erhobenen intersubjektiven *Wahrheitsanspruches* auf die Lokution als gültig gelten sollen, unabhängig davon, was der Adressat in der jeweiligen Situation als subjektiv angemessen empfindet. Im perlokutionären Effekt des ‚Konsenses' fallen die perlokutionären Effekte des Überzeugt-Seins aller Argumentierenden in actu zusammen.[231]

231 Zu dem Begriff des „Konsenses" liegt mir eine mündliche Bemerkung von K.-O. Apel darüber vor, dass er in der mit Habermas gemeinsamen Frankfurter Lehrzeit in Diskussionen gegenüber Habermas vertreten habe, dass der *Konsens* ebenfalls ein *perlokutionärer Effekt* sei, was Habermas dagegen bestritten habe. Einigen Anmerkungen zufolge, die Apel in seinen Buchexemplaren von Habermas' Werken gemacht hat, hat er selbst eher zu der Lesart 1 von Austin tendiert, wonach die Perlokution die konventional-normale Wirkung einer Sprechhandlung darstellt. Leider konnte ich mit ihm über seine genauere Einschätzung diesbezüglich nicht mehr sprechen, wie auch über die ganze vorliegende Untersuchung nicht.

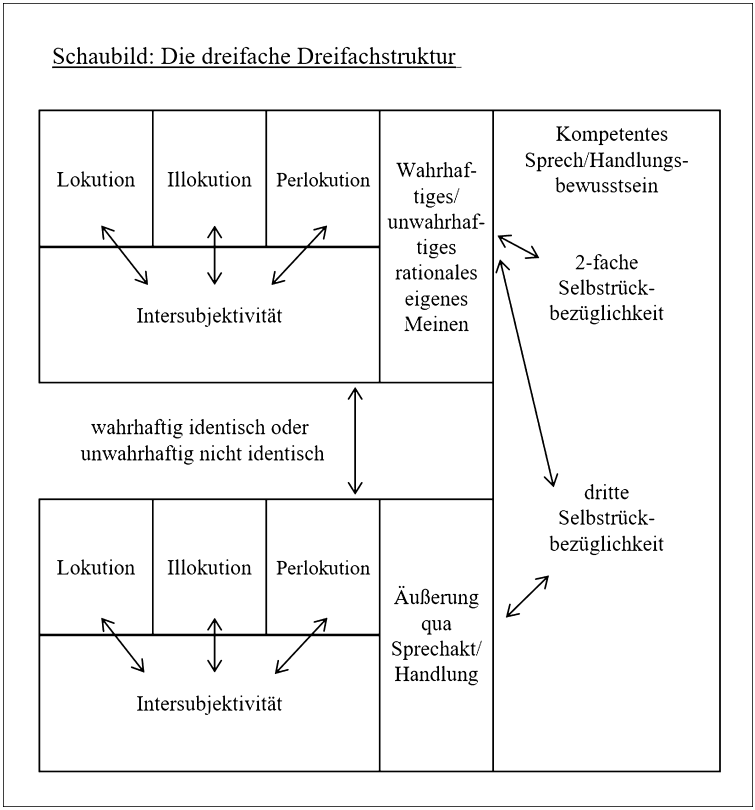
https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abschließend können wir aus diesem Kapitel die Quintessenz ziehen, dass, so wenig wie mit subjektiver Intentionalität allein das Entscheidende der Sprecherleistung von Sprechhandlungen im Sinne des menschlichen Logos expliziert werden kann, so wenig kann dieser Logos ohne die Berücksichtigung von subjektiver Intentionalität expliziert werden, die im perlokutionären Teilakt aller Sprechakte, in konventionaler Form explizit ausdrückbar, besteht. Allerdings ist schließlich für die Explikation des Logos der Sprache die *für die menschliche Sprache spezifische Illokution* wesentlich. Denn erst mit ihr können Geltungsansprüche erhoben werden, die sich sowohl auf den Repräsentationsgehalt der Lokution als auch auf die perlokutionäre Intention beziehen. Es gilt also, die *lokutionär-illokutionär-perlokutionäre Dreifachstruktur* zu sehen, die für menschliches rationales Sprech-/Handeln konstitutiv ist.

Damit hat sich das Ergebnis des Kapitels II.2 bestätigt, dass nämlich auch der perlokutionäre Ausdruck der Intentionalität der subjektiven Innenwelt im Sinne des dritten Weltbezugs jedes Sprech-/Handelnden – unter der vorder- oder hintergründigen Erhebung eines Angemessenheitsanspruches – für das Sinnverständnis schlechthin jeden Sprechaktes konstitutiv ist.

Die Ergebnisse von diesem und dem vorangegangenen Kapitel zusammengenommen, können wir über die *transzendentalpragmatische Struktur wahrhaftigen Sprech-/Handelns* sagen: Die *innere* Wahrhaftigkeit, respektive die Wahrhaftigkeit eines Aktors gegenüber sich selbst, besteht in der Einholung einer *zweifach selbstrückbezüglichen Dreifachstruktur* unter Erhebung von Geltungsansprüchen gegenüber sich selbst und die Äußerungswahrhaftigkeit von Sprech-/Handlungen besteht in einer dritten Selbstrückbezüglichkeit: sie besteht in der *Identität* der zweifachen Dreifachstruktur des selbst Gemeinten mit der zweifachen Dreifachstruktur des Geäußerten, also in einer *dreifach selbstrückbezüglichen Dreifachstruktur* unter Erhebung von Geltungsansprüchen gegenüber den Adressaten.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY



III.3.b Habermas' Konzept des „kommunikativen Handelns" in Abhebung zum „strategischen Handeln"

In diesem Kapitel wird in Anknüpfung an die im vorangegangenen Kapitel rehabilitierte perlokutionäre Absichtserklärung jeder sinnvollen Sprechhandlung die Habermas'sche Gegenüberstellung von „offen strategischem" gegenüber „kommunikativem Handeln" reformuliert: Es kann gezeigt werden, so meine These, dass in bestimmten offen strategischen Sprech-/Handlungen – in denen eigentlich im Sinne *sprachpragmatischer Regelkonformität* des *Verständigungsmechanismus der Rede* in Bezug auf die perlokutionäre (oder die Handlungs-)Absicht des Aktors der Richtigkeits- oder

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gerechtigkeitsanspruch oder entsprechend auch der Wahrheitsanspruch im *Vordergrund* der gleichzeitigen Erhebung der drei Geltungsansprüche stehen müsste – vom kompetenten Sprecher wider sein intuitives, besseres performatives Wissen von jenen Regeln inadäquaterweise die Erhebung des *Angemessenheitsanspruches* in den *Vordergrund gedrängt wird* (qua Drohung oder Vorteilsangeboten), um den Adressaten *offen strategisch zu manipulieren*. Damit aber wird der Verständigungsmechanismus parasitär missbraucht. Offen strategische Sprech-/Handlungen dagegen, mit denen vom Sprecher der – in Bezug auf die perlokutionäre (oder Handlungs-)Absicht des Aktors im Vordergrund adäquaterweise zu erhebende – Geltungsanspruch *wahrhaftig im Vordergrund erhoben* wird, stehen dem Verständigungsmechanismus dagegen in keiner Weise gegenüber.

Das entscheidende Ergebnis dieses Kapitels liegt darin, dass nicht das *offen strategische* dem kommunikativen Sprech-/Handeln gegenübersteht, sondern vielmehr das *unwahrhaftige*, Geltungsansprüche absichtlich konfundierende (oder auch fusionierende) Sprech-/Handeln. Dieses Ergebnis ist wiederum in Kapitel III.4. von erheblicher Bedeutung, in dem es um die drei sprach- und transzendentalpragmatischen Ebenen von Wahrhaftigkeit geht.

Geht es Searle mit der Weiterentwicklung von Austins Entdeckung und Beobachtung von Sprechhandlungen um linguistische Aspekte der Sprechakttheorie, so geht es Habermas mit der „Universalpragmatik", die er in Anknüpfung an die Sprechakttheorie von Austin und Searle entfaltet, um nichts weniger als einen *normativen Kern* für die Entwicklung einer ganzen Gesellschaftstheorie, nämlich der „Theorie des kommunikativen Handelns".

> „Die ‚linguistische Wende' der sechziger und siebziger Jahre, von vielen als ein disziplinübergreifender Paradigmawechsel erlebt und betrachtet, bescherte Habermas die analytischen Anregungen und Anknüpfungspunkte, die es ihm ermöglichten, in der Tiefenstruktur der kommunikativen Lebensform normative Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie aufzudecken, die nicht von zufälligen geschichtlichen Traditionen abhingen" (Wiggershaus, 2004, S. 98–99).

Die Rolle der „Universalpragmatik" als Fundament der Theorie des kommunikativen Handelns fassen Roland Burkart und Alfred Lang so zusammen:

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> „Die Theorie des kommunikativen Handelns versteht sich als eine Kommunikationstheorie von ‚innen', weil sie versucht, die universalen Verständigungsbedingungen aus der Perspektive der Teilnehmer an Verständigungsprozessen zu rekonstruieren. Wir alle, so behauptet Habermas, besitzen nämlich ein intuitives, vortheoretisches Wissen darüber, was Verständigung ihrem eigentlichen Sinn nach sein soll und wie wir sie herstellen können. Den Versuch, dies theoretisch zu fundieren, unternimmt Habermas, indem er die Struktur gesprochener Sprache (‚sprachlicher Handlungen') entschlüsselt. Zu diesem Zweck entwickelt er seine ‚Theorie der kommunikativen Kompetenz' (auch ‚Universalpragmatik')" (Burkart / Lang 1992, S. 40).[232]

Insofern baut die Theorie des kommunikativen Handelns auf dem

> „vortheoretischen Wissen kompetenter Sprecher [auf], die selber intuitiv unterscheiden können, wann sie auf andere einwirken und wann sie sich mit ihnen verständigen; und die zudem wissen, wann Verständigungsversuche fehlschlagen. Wenn wir die Standards, die sie diesen Unterscheidungen implizit zugrunde legen, explizit angeben könnten, hätten wir das gesuchte Konzept der Verständigung" (Habermas 1981, Bd. 1, S. 386).

Den entscheidenden, originellen Zusammenhang zwischen den sprachpragmatischen, universalen Grundlagen von Verständigung und einer Gesellschaftstheorie stellt Habermas über seinen rationalitätstheoretischen Anspruch her, mit der Universalpragmatik gleichzeitig auch die Grundlagen *rationalen Handelns als Merkmal moderner Gesellschaften* aufzudecken.

> „Die ausgedehnten ‚konstitutionstheoretischen' Partien des Buchs [der ‚Theorie des kommunikativen Handelns' in zwei Bänden] bilden keinen Selbstzweck, sondern dienen der Aufgabe einer Grundlegung der Gesellschaftstheorie. Diese bedarf eines normativen Fundaments, das ihr nur durch eine rekonstruktiv verfahrende Handlungstheorie beschafft werden kann. Daß eine Handlungstheorie die Basis der Gesellschaftstheorie bilden solle, ist keinesfalls eine triviale, keiner weiteren Begründung mehr bedürftige Ausgangsannahme. Ein anderer Standpunkt ist z. B. schon dann denkbar, wenn man nur den Be-

232 Mit Habermas kann man ergänzen: „Ich bin mit Wittgenstein der Auffassung, daß ‚Sprache' und ‚Verständigung' gleichursprüngliche, sich wechselseitig erläuternde Begriffe sind" (Habermas 1984, S. 497).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

griff der Modernisierung von dem der Rationalität löst. Die Rationalisierungsproblematik ist es, die für Habermas die Handlungstheorie mit der Gesellschaftstheorie zusammenführt. Die Verflechtung beider Theoriestränge entnimmt er Webers Soziologie" (Berger, 1986, S. 257).

Dabei ist es Habermas' Intuition, dass die Weber'sche Handlungstheorie, die am „Leitfaden der Zweckrationalität ausgelegt" ist, zu eng geführt ist (ebd., S. 257): „Die zu schmale handlungstheoretische Grundlage führe zwangsläufig dazu, daß der Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung unter den Gesichtspunkt der Ausbreitung zweckrationalen Handelns gestellt wird" (ebd.). Habermas möchte deshalb mit einer *kommunikativen Rationalität*, die in der Mead- und Durkheim-Tradition vorbereitet ist, über Weber hinausgehen (vgl. ebd., S. 258). Dass er nun aber die zweckrationalen Voraussetzungen Webers nicht nur aufnimmt und zu kommunikationsrationalen weiterentwickelt, sondern beide in zwei sich einander gegenüberstehende Konzepte aufspaltet,[233] ist die „Schlüsselfigur" von Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns. Darin kann man einerseits ihre „Faszinationskraft" sehen (vgl. ebd., S. 258), andererseits aber liegt in dieser Figur wohl auch die Problematik seiner Theorie. Dies lässt sich schon an den vielen Anläufen von Habermas ablesen, in der Theorie des kommunikativen Handelns und in späteren Schriften, in denen er diese grundlegende Dichotomie der Konzepte zu entwickeln und zu verteidigen versucht, während er sie dann doch auch teilweise revidieren muss. Die Rezeption von Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns spiegelt daher zwei Seiten seines Entwurfes: Einerseits zeigt sich die durchschlagende Plausibilität seiner Theorie, mit der er „endgültig zu einem der bedeutendsten Gesellschaftstheoretiker des 20. Jahrhunderts geworden war" (Wiggershaus, 2004, S. 112). Auf der anderen Seite besteht, so könnte man sagen, inzwischen so etwas wie ein Konsens darüber, dass sich die grundlegende Gegenüberstellung der beiden Konzepte – zweckrationales bzw. instrumentelles und strategisches Handeln versus kommunikatives Handeln – in der Art, wie Habermas sie zu entfalten versucht hat, nicht

233 „Für [Habermas'] Handlungstheorie ist die dichotomische Gegenüberstellung des kommunikativen Handelns zu instrumentellem bzw. strategischem Handeln charakteristisch" (Honneth / Joas, 1986, S. 8).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

halten lässt:[234] Zwar kann Habermas von dem „verdeckt strategischen" Modus von Sprech-/Handlungen (Lügen und Täuschun-

234 Im Folgenden gebe ich in kurzen Zusammenfassungen die Hauptargumente wenigstens dreier Kritiker wieder, die diese Gegenüberstellung als nicht haltbar einschätzen:

Johannes Berger (1986) bemerkt zu Habermas' Kriterium sprachlicher Verständigung, mit der das kommunikative Handeln dem strategischen Handeln gegenübergestellt werden soll: „Aber gibt es irgendein Handeln, das nicht sprachlich vermittelt ist?" (S. 265) Ferner: „[…] so, wie das kommunikative Handeln teleologische Komponenten enthält, so enthält auch das teleologische kommunikative" (S. 266) Auch Berger verweist hierbei wie Dorschel (s. u.) besonders auf ökonomische Zwecktätigkeit, die bspw. bei einem Außendienstler gegenüber seinen Kunden mit sehr viel Kommunikation einhergeht. Zudem verweist er auf Bourdieu (1979), der die politische oder ökonomische Funktion von Kommunikation betont, die dem ersten Anschein nach tatsächlich nur um der Kommunikation willen stattfindet („Feste und Zeremonien, rituelle Austauschbeziehungen oder, auf einer anderen Ebene, die Zirkulation wissenschaftlicher Information"; S. 266). Berger überdenkt anschließend, ob besagte Dichotomie vielleicht besser zu verstehen sei in dem Sinne, dass es vielmehr um den „inneren Telos" der zwei Handlungstypen gehe, die freilich nach Habermas als konkrete und nicht nur analytisch unterschiedene verstanden werden sollen. Dieser Lesart entsprächen Habermas' Kriterien wie *verständigungs- versus erfolgsorientierte Einstellung* des Aktors sowie *egozentrische Nutzenkalküle versus Einverständnisorientierung* oder das Ziel, *auf andere einwirken bzw. sie zu einem Mittel machen zu wollen* versus sich *mit ihnen verständigen zu wollen*. Das Problematische an dieser Fassung zweier konkreter Typen von Handlungen sieht Berger aber auch hier darin, dass Handlungen eben nicht nur das eine oder das andere sein können, sondern ständig beide Perspektiven verschränkt seien (S. 266) und zudem bei Habermas selbst die Grenzziehung ebenfalls schwanke: Zum Beispiel „wird der nichtkommunikative Handlungstyp abwechselnd mit Begriffen wie teleologisches Handelns, instrumentelle Verfügung, strategisches Handeln, zweckrationales Handeln etc. belegt (vgl. z. B. TKH, Band I, S. 320). Manchmal wird Zwecktätigkeit mit Kommunikation konfrontiert, dann strategisches mit kommunikativem Handeln, Zweckrationalität mit kommunikativer Rationalität. Sind alle diese Entgegensetzungen deckungsgleich? Auch wird mal eingeräumt, daß jedes Handeln eine teleologische Struktur besitzt (TKH, Bd. I, S. 150). Auch kommunikatives Handeln verfolgt Pläne (vgl. TKH, Band II, S. 193)" (S. 267). Berger gibt hier zu bedenken: „Es ist ja nicht ausgemacht, daß z. B. das zweckrationale Handeln seinem Umfang nach gleich ist mit dem des strategischen Handelns des homo oeconomicus, und dieses muß nicht unbedingt gleich sein mit einem Handeln, das andere nur als Mittel für egoistische Zwecke instrumentalisiert" (S. 267). Er kritisiert zudem, dass die Gegenüberstellung von *instrumenteller Verfügung versus kommunikativer Verständigung* auf die alte, heftig kritisierte Unterscheidung zwischen Arbeit und Interaktion hinauslaufe, die aber von Habermas selber mit einem Piaget-Zitat (in der TKH

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen) überzeugend zeigen, dass sie den Verständigungsmechanismus „parasitär" ausnutzen, indem er darstellt, wie hier der Spre-

---

Band I, S. 33) dahingehend kritisiert sei, dass in der gesellschaftlichen Kooperation zwei Arten von Wechselwirkung verbunden seien: „‚die durch teleologisches Handeln vermittelte Wechselbeziehung zwischen dem Subjekt und den Objekten und die durch kommunikatives Handeln vermittelte Wechselwirkung zwischen dem Subjekt und den anderen Subjekten'" (S. 267) Und, so Berger: „Die Institutionalisierung zweckrationalen Wirtschafts- und Verwaltungshandelns muß gerade nicht bedeuten: Institutionalisierung von Verhältnissen, in der andere nur noch als Mittel wahrgenommen werden" (S. 268).

Andreas Dorschel (1990) kritisiert diese Dichotomie in der Hauptsache folgendermaßen: „Habermas selbst hat ja strategisches Handeln als eine Form *rationalen* Handelns bestimmt; nun handelt aber, wer [bspw. sich von einer Gratifikation empirisch motivieren lässt] strategisch. Aus diesen beiden Prämissen läßt sich auf die Rationalität seines Handelns schließen. Wenn Habermas demgegenüber solches Handeln als nicht rational, sondern empirisch motiviert bestimmt – und beide Kategorein als einander ausschließend verstanden wissen möchte –, so behandelt er die strategische Rationalität, als sei sie nicht das, was sie ist, und als was sie von ihm selber bestimmt wurde" (S. 238). Zudem schickt Dorschel seiner Kritik noch ein Gegenbeispiel hinterher: „Empfiehlt ein Arzt, Repräsentant einer ‚kognitiv instrumentellen' Befähigung, seinem Patienten die Einnahme einer Arznei, damit dieser wieder gesund wird, so ist dies eine einwandfreie Begründung dieser Handlung, die nichts dadurch an Rationalität einbüßt, daß sie Nutzen verspricht" (S. 240). Zu der zentralen Dichotomie von „erfolgsorientierter" versus „verständigungsorientierter" Aktoreinstellung als Kriterium von strategischem versus kommunikativem Handeln führt Dorschel an, dass sie impliziere, dass jemand nur um der Verständigung willen an einer Verständigung interessiert sein könne, nicht aber an einem wie auch immer gearteten inhaltlichen Erfolg, um den es in der Verständigung gehen könnte. Dies sei aber nicht plausibel (S. 241). Den Anschein von Plausibilität, welche die These habe, für *Verständigung* sei „Verständigungsorientierung" das Motiv, läge allein darin, dass diese These nahezu tautologisch sei. Aber selbst dann, wenn man solche Beispiele anerkenne, in denen Sprecher nur um der Verständigung willen sich verständigten, dann liege ja dennoch, so Dorschel, wenn es ihnen gelänge, dass die Verständigung zustande kommt, auch darin ein *Erfolg*. Insofern ist ein verständigungsorientiertes Handeln doch auch erfolgsorientiert, wenn es überhaupt noch als Sprech-Handeln konzipiert sein soll (S. 243). „Auch daß Menschen sich mit Erfolg verständigt hätten, ist eine unproblematische Redeweise" (S. 248). „Im relevanteren Fall dessen, der Konsens mit einem anderen über eine Sache sucht […,] ist hingegen die Unvereinbarkeit jenes Interesses mit einer rationalen Kalkulation von Mitteln und Zwecken schon auf den ersten Blick wenig einleuchtend. Wer Konsens mit anderen über eine Sache anstrebt, verfolgt zweifellos einen identifizierbaren Zweck, zu dessen Erreichung er über angemessene Mittel verfügen muß. Er wird eher zu starken als zu schwachen,

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

cher indirekt zugibt, dass er auf den Verständigungsmechanismus angewiesen ist, dessen *Normativität* er aber gleichzeitig, ihn aus-

---

eher zu relevanten als zu irrelevanten Argumenten greifen, um den Erfolg, an dem sich sein Handeln orientiert – die Erreichung von Konsens – zu erzielen" (S. 243). Zudem, so Dorschel weiter, könnten gerade auch Argumente Adressaten empirisch affizieren (S. 244). Folge man dagegen der Lesart von „erfolgsorientiert", die Habermas bei seiner Entgegensetzung zum verständigungsorientierten Handeln im Auge habe, nämlich dass „Erfolg" lediglich als das Eintreten eines erwünschten Zustandes in der Welt gelten soll, dann ergebe sich das Problem, dass bspw. die Handlungen, mit denen Käufer auf das strategisch-erfolgsorientierte Handeln von Verkäufern mit ihren Kaufentscheidungen reagieren, nur noch als Reflex im Sinne eines Ursache-Wirkungs-Zusammenhanges begriffen werden könnten bzw. die strategische Handlung des Verkäufers ähnlich der einer kausalen Einwirkung auf eine Person, wie etwa durch Verabreichung eines Gifts (S. 245). Oder aber die Reaktion des Käufers müsste auf eine behavioristisch verstandene Reaktion reduziert werden, das ökonomische Geschäft auf eine Skinner-Box.

Vittorio Hösle (1990) sieht eine moralisch negative Konnotation bei Habermas angelegt, die oft zu einer Rezeption seiner Diskursethik dahingehend führt, dass „strategische Rationalität für alles Böse in der Welt verantwortlich [gemacht wird], während eine Lösung aller Probleme, privater wie öffentlicher, von Kommunikation erwartet wird" (S. 61). Auch er stellt wie Dorschel den Bereich der Medizin als ein gutes Beispiel dafür heraus, dass eine generelle Ablehnung der Zweckrationalität absurd sei und vielmehr nur ihre Verselbstständigung, die die normative Frage vergisst, gefährlich sein könne. Wenn dagegen „bestimmte Ziele erstens moralisch sind und zweitens allgemein gewollt werden, besteht kaum etwas Bedenkliches darin, strategisches Wissen einzusetzen, um sie zu erreichen" (S. 68–69). Und er gibt zu bedenken, dass die perfekteste Demokratie ohne strategische Rationalität bzw. ohne organisatorisches und strategisches Wissen nicht möglich wäre. Auch Kant sei schon Realist genug gewesen, um seinen kategorischen Imperativ so zu formulieren, dass er „nur verbietet sich und andere *ausschließlich* als Mittel zu benützen" (S. 69). Allenfalls für die verdeckt strategische Sprechhandlung, die sich parasitär zur kommunikativen Struktur von Sprechhandlungen verhält, insofern sie, „um zu wirken, den Schein der Wahrheit annehmen muß: Sie setzt das, dessen Negation sie ist, voraus" (S. 72), gesteht Hösle ein, dass sie in einem gewissen Widerspruch zum ethischen Prinzip stehe, weil, „wie die Diskursethik mit guten Gründen meint, kommunikative Offenheit Bedingung der Möglichkeit gemeinsamer Wahrheitserkenntnis und daher als – zumindest *ein* – Prinzip der Ethik letztbegründbar ist" (S. 70). Dem stellt er freilich gegenüber, dass aber auch sie legitim sei, „wenn, und nur wenn, das Wohl des strategisch Behandelten dies erforderlich macht. Ohnehin ist klar, daß das Begriffspaar ‚strategisch' – ‚kommunikativ' nicht mit demjenigen ‚egoistisch' – ‚altruistisch' deckungsgleich ist […] es gibt eine strategische, also der betreffenden Person nicht bewußte Lenkung durch eine andere, die aus Verantwortungsgefühl geschieht" (S. 83).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nutzend, *verletzt*. Mit diesem verdeckt strategischen Handeln allein aber kann Habermas nicht jenes soziologisch relevante, breite Feld gesellschaftlichen Sprech-/Handelns bezeichnen, das er als „zweckrationales Handeln" dem „kommunikativen Handeln" gegenüberstellen möchte. Dafür müsste er auch für die von ihm als „offen strategisch" bezeichneten Sprech-/Handlungen, in denen Sprecher offen kommunizieren, was sie strategisch verfolgen, nachweisen können, inwiefern auch sie dem „verständigungsorientiert-kommunikativen" Sprechhandeln gegenüberstehen bzw. inwiefern sie trotz ihres offenen Verständigungsmodus vom Originalmodus des kommunikativen Handelns abweichen. Dies plausibel darzulegen, ist ihm jedoch bisher nicht gelungen.[235]

Indessen halte ich Habermas' Intuition dennoch für zutreffend, einen *bestimmten* Typus offen strategischen Handelns dem kommunikativen Handeln entgegenzusetzen. Und wie in Kapitel III.4.a noch zu sehen sein wird, kann mit der Aufdeckung des Mechanismus dieses bestimmten, nämlich *manipulativen* Typs offen strategischer Sprechhandlungen der Bereich des Unwahrhaftigen über Lüge und Täuschung hinaus erweitert werden. Darin liegt der für den Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung entscheidende Gesichtspunkt. Um eine Reformulierung jenes nichtnormativen, manipulativen Typs offen strategischer Sprechhandlungen soll es daher im Folgenden gehen.

Für dieses Vorhaben stellen sich nun folgende zwei aus der vorliegenden Untersuchung bisher gewonnene Ergebnisse zur Verfügung:

1. Unter anderen Argumenten mit und gegen Austin konnte insbesondere mit dem Hinweis auf performative Verben mit der Eigenart einer illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft im vorangegangenen Kapitel gezeigt werden, dass sich die Verständigungsorientierung eines Sprechers nicht gegen seine Erfolgsorientierung ausspielen lässt. Denn die nach Habermas vermeintlich rein *illokutionäre* Verständigungsorientierung, die das kommunikative Sprechhandeln ausmachen soll, ist – wie man u. a. an den Verben mit illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft in den von Habermas angeführten Beispielen für Verständigungsorientierung se-

235 Zu dieser Einschätzung siehe auch Werner 2003a, S. 84.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hen konnte – vielmehr ebenso auf die ihnen inhärente, *perlokutionäre Erfolgsorientierung* angewiesen, die laut Habermas aber ausschließlich für (verdeckt und) offen strategische Sprechhandlungen gelten soll. Insofern muss aus diesem Grund Habermas' Versuch, eine Dichotomie zwischen zweckorientiertem, offen strategischem gegenüber vermeintlich nicht zweckorientiertem, kommunikativem Handeln zu entwickeln, scheitern. Bei der Reformulierung der Dichotomie-These muss daher sein Ansatz, perlokutionäre Akte der lokutionär-illokutionären Struktur gegenüberzustellen, aufgegeben werden – und damit zusammenhängend auch sein Anspruch, das kommunikative Handeln der Weber'schen Zweckrationalität entgegenzusetzen, wenngleich das kommunikative Handeln geltungstheoretisch gesehen freilich über Webers Zweckrationalität weit hinausgeht.

2. Im Hinblick auf den dritten Weltbezug auf die subjektive Erlebnis-Innenwelt des erkennenden und sprechhandelnden Subjekts haben wir oben (Kap. II.1 und II.2) anstelle des vermeintlichen Wahrhaftigkeitsanspruches den *Angemessenheitsanspruch* eingeführt. Wir hatten gesehen, dass ein Sprecher mit seinen rationalen (sich reflexiv selbst bewussten) expressiven Äußerungen sich in spezifischer Weise, unter Erhebung eines Angemessenheitsanspruches, evaluativ auf die eigenen subjektiven Erlebnisse und Präferenzen und antizipierend auf die des Adressaten bezieht, weil er mit seiner Expression eine Impression beim Adressaten riskiert oder hervorrufen will. Es hat sich aber auch gezeigt, dass der für expressive Äußerungen spezifisch im Vordergrund erhobene Angemessenheitsanspruch im Hintergrund bei schlechthin jeder Sprechhandlung erhoben werden muss, weil mit jeder Sprech-/Handlung immer auch eine Ausdrucksintentionalität einhergeht, mit der sich ein Adressat überhaupt erst angesprochen fühlt.

In meiner in diesem Kapitel darzulegenden These fließen diese zwei Ergebnisse nun in folgender Weise zusammen: Der bestimmte, von Habermas eigentlich gemeinte, sprachpragmatisch *nicht normative*, offen strategische Typ von Sprech-/Handlungen erlaubt dem Adressaten zwar ebenso wie beim kommunikativen Sprech-/Handeln eine *rational motivierte Beurteilung* der vom Aktor *offen* erhobenen Geltungsansprüche. Aber im Unterschied zum *normativen* Verständigungsmechanismus, bei dem der Adressat *vordergründig* den – für die Begründung/Rechtfertigung der

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

perlokutionären Absicht der Sprech-/Handlung – *adäquaten* Geltungsanspruch beurteilen kann, wird seine Beurteilung bei dieser bestimmten Form von nicht-normativen, offen strategischen Sprech-/Handlungen *manipuliert*: Der Adressat wird dazu *verleitet* oder *gezwungen*, einen vom Sprech-/Handelnden *absichtlich in den Vordergrund gedrängten, inadäquaten Geltungsanspruch* zu beurteilen. Meistens wird der Angemessenheitsanspruch anstelle eines im perlokutionären Kontext adäquaten Richtigkeits-, Gerechtigkeits- oder Wahrheitsanspruches in den Vordergrund gedrängt. Insofern wird der Verständigungsmechanismus mit dieser Manipulation *parasitär deformiert*:

Denn der Zweck dieser Taktik liegt darin, dass der in den Vordergrund gedrängte, inadäquate Angemessenheitsanspruch, sofern der Aktor sich nicht verkalkuliert hat, dem Adressaten derart subjektiv entgegenkommt, dass er die perlokutionäre (oder Handlungs-)Absicht des Aktors rational akzeptiert, obwohl er sie qua Beurteilung des für diese Absicht adäquaten vordergründigen Geltungsanspruches eigentlich zurückweisen müsste bzw. würde. Damit vermeidet der Aktor also ebenso wie bei verdeckt strategischen Sprechhandlungen die *adäquate Beurteilung seines perlokutionären* (oder Handlungs-) *Zieles* seiner Sprech-/Handlung durch den Adressaten (die zu einer Ablehnung führen würde) und erschleicht stattdessen seine Zustimmung.

Statt aber dem Adressaten, wie im verdeckt strategischen Sprechhandeln, etwas lokutionär vorzulügen oder illokutionär-perlokutionär vorzutäuschen, versucht er im manipulativen offen strategischen Sprechhandeln den Adressaten unverhohlen dazu zu bewegen, eine wenn auch autonom-rationale, so doch inadäquate Beurteilung und damit inadäquate Akzeptierung des vom Aktor verfolgten perlokutionären (oder Handlungs-)Zieles vorzunehmen.

Es gibt auch Fälle, in denen umgekehrt anstelle eines inadäquaten Angemessenheitsanspruches andere Geltungsansprüche in den Vordergrund gedrängt werden. Auch Wahrheits- und Richtigkeitsanspruch können im Vordergrund der manipulativen Erhebung in inadäquater Weise absichtlich miteinander vertauscht werden. Habermas' Diagnose dagegen, im offen strategischen Handeln würden gegenüber dem Adressaten *keine* Geltungsansprüche erhoben, kann allenfalls für direkte Gewaltanwendung (nicht An-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

drohung) geltend gemacht werden. (Allerdings entkommt selbst direkte Gewaltanwendung nicht der Möglichkeit diskursiver Kritik und insofern nicht der Beurteilung impliziter Geltungsansprüche – diese ist unhintergehbar.)

Entscheidend für die *parasitäre* Abhängigkeit dieses manipulativen Mechanismus vom einverständnisorientierten Sprechhandeln ist insofern, dass der Aktor mit dieser Taktik einerseits implizit zugibt, *anerkannt* zu haben, dass erfolgreiche Verständigung *notwendig* auf die *Beurteilung* des Adressaten bzw. sein *Einverständnis* des perlokutionären Zieles angewiesen ist. Andererseits aber manipuliert er diese Beurteilung genau aus diesem Grund der Anerkennung ihrer Notwendigkeit, weil er sehr wohl weiß, dass sein perlokutionäres Ziel für den Adressaten aus *adäquaten Gründen* eigentlich inakzeptabel ist. Mit anderen Worten: Ohne die *Anerkennung* der Notwendigkeit eines begründeten Einverständnisses durch den Adressaten hätte der manipulierende, offen strategische Aktor überhaupt keinen Anlass für seine Manipulation, noch könnte er wissen, wie er eine solche Manipulation durchführen muss. Insofern ist das manipulative offen strategische Sprech-/Handeln ebenso wie das verdeckt strategische Sprech-/Handeln vom einverständnisorientiert-kommunikativen Sprech-/Handeln einerseits „parasitär" abhängig, indem es dessen Normativität gleichzeitig verletzt, steht es ihm andererseits gegenüber.

Das Wissen des Aktors darüber, dass sein perlokutionäres (oder Handlungs-)Ziel für den Adressaten aus *adäquaten Gründen* eigentlich inakzeptabel ist, zeigt im Übrigen, dass er sich selbst gegenüber alle für die Situation relevanten Geltungsansprüche erhoben hat. Dem Adressaten gegenüber äußert er sich aber *nicht entsprechend dem*, was er im Sinne dieser erhobenen Geltungsansprüche eigentlich *selber meint*, sondern er thematisiert etwas seinem perlokutionären Anliegen eigentlich Äußerliches. In diesem Auseinanderklaffen zwischen dem, was der Aktor eigentlich wirklich selber meint, und dem, wie er gegenüber dem Adressaten sprechhandelt, zeigt sich, dass er *unwahrhaftig* sprechhandelt. Nicht die Zweckorientierung seines Sprech-/Handelns ist es mithin, die dem kommunikativen Verständigungsmechanismus gegenübersteht, sondern die *Unwahrhaftigkeit* ist es, genauso wie im Fall verdeckt strategischer Sprechhandlungen.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nota bene: Allerdings kann der manipulative offen strategische Sprech-/Handlungsmodus allein im Sinne dieser *sprachpragmatischen* Äußerungs-Unwahrhaftigkeit, die den einverständnisorientierten Verständigungsmechanismus parasitär deformiert, als „nicht normativ" bezeichnet werden. Ob und inwiefern darüber hinaus eine manipulative offen strategische Sprech-/Handlung in dem jeweiligen gegebenen Kontext auch als *unmoralisch* beurteilt werden sollte oder nicht, ist damit noch nicht ausgemacht! Auf diese Frage werden wir erst in Kapitel III.4 zurückkommen.

Ich habe mit der soeben skizzierten These das Ergebnis dieses Kapitels, die angekündigte Reformulierung, der Übersichtlichkeit halber schon vorweggenommen. Im Folgenden werde ich daher nachträglich erstens eine genauere Kritik an Habermas' Dichotomie-These vornehmen und sodann meine bisher nur skizzierte eigene These noch im Einzelnen erläutern:

Zuerst wird Habermas' prominentes Argument der „Erfolgsorientierung" versus „Verständigungsorientierung" hinterfragt, das auf der Gegenüberstellung von illokutionären und perlokutionären Akten beruht. Sodann geht es um seine Gegenüberstellung von „Beeinflussung des Adressaten" und „rational motivierter Zustimmung des Adressaten", die auf handlungstheoretischen Überlegungen beruht (A).

Im Anschluss daran werde ich meine These, dass im manipulativen offen strategischen Sprech-/Handeln Geltungsansprüche vom Aktor auf eine in Bezug auf seine perlokutionäre Absicht inadäquate Weise vertauscht werden, im Einzelnen darlegen (B).

Ad (A): Beginnen wir also mit der Untersuchung der Hauptthese von Habermas, dass sich zweckrationale „Erfolgsorientierung" einerseits und kommunikative „Verständigungsorientierung" andererseits mit einer Gegenüberstellung der Verfolgung von illokutionärem und perlokutionärem Ziel im Sprechhandeln belegen lasse: Das „kommunikative Handeln" hebe sich vom in manchen Zusammenhängen von Habermas als „teleologisch" bezeichneten oder an anderen Stellen auch als „strategisch" bezeichneten Handeln in der Weise ab, dass das kommunikative Handeln „vorbehaltlos illoku-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tionäre Ziele" verfolge, dagegen das strategische Handeln auf der Verfolgung perlokutionärer Ziele beruhe:

> „Solche [perlokutionären] Effekte ergeben sich immer dann, wenn ein Sprecher zugleich erfolgsorientiert handelt und dabei Sprechhandlungen mit Absichten verknüpft und für Ziele instrumentalisiert, die mit der Bedeutung des Gesagten in einem nur kontingenten Zusammenhang stehen: ‚Wer einen lokutionären und damit einen illokutionären Akt vollzieht, kann in einem dritten Sinne auch noch eine weitere Handlung vollziehen. Wenn etwas gesagt wird, dann wird das oft, ja gewöhnlich, gewisse Wirkungen auf die Gefühle, Gedanken oder Handlungen des oder der Hörer, des Sprechers oder anderer Personen haben; und die Äußerung kann mit dem Plan, in der Absicht, zu dem Zweck getan worden sein, die Wirkungen hervorzubringen. Wenn wir das im Auge haben, dann können wir den Sprecher als Täter einer Handlung bezeichnen, in deren Namen der lokutionäre und der illokutionäre Akt nur indirekt oder überhaupt nicht vorkommen. Das Vollziehen einer solchen Handlung wollen wir das Vollziehen eines *perlokutionären* Aktes oder einer Perlokution nennen.' (Austin 1972, 116)" (Habermas 1981, Bd. 1, S. 390).

Die Textstelle von Austin, die Habermas hier zitiert und die wir oben schon kennengelernt haben, interpretiert Habermas also ganz offensichtlich im Sinne der hier oben eingeführten zweiten Austin-Lesart, nach welcher der Vollzug verständlicher Sprechhandlungen mit dem lokutionären und dem illokutionären Akt als hinreichend abgedeckt gilt, während das Verfolgen eines perlokutionären Zieles als eine über die Sprechhandlung hinausgehende *weitere* Handlung angesehen wird. Das bestätigt auch die folgende Stelle:

> „Das illokutionäre Ziel, das ein Sprecher mit einer Äußerung verfolgt, geht aus der für Sprechhandlungen konstitutiven Bedeutung des Gesagten selbst hervor; Sprechakte sind in diesem Sinne selbstidentifizierend. Der Sprecher gibt mit Hilfe des illokutionären Aktes zu erkennen, daß er, was er sagt, als Gruß, Befehl, Ermahnung, Erklärung usw. verstanden wissen will. […] Hingegen geht das perlokutionäre Ziel eines Sprechers, wie die mit zielgerichteten Handlungen verfolgten Zwecke überhaupt, aus dem manifesten Gehalt der Sprechhandlung nicht hervor; dieses Ziel kann nur über die Intention des Handelnden erschlossen werden, […] es] kann ein Hörer, der eine an ihn gerichtete Aufforderung versteht[, nicht wissen], was der Sprecher, indem er sie

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

äußert, *sonst noch* bezweckt. [Er] könnte perlokutionäre Ziele […] allenfalls aus dem Kontext erschließen" (ebd., S. 391).

Aber wie wir oben schon gesehen hatten, beruht das „selbstidentifizierende" Potential eines Grußes, Befehls, einer Ermahnung oder Aufforderung auf der illokutionär-*perlokutionären* Doppelkraft dieser Performationen (s. o.: *befehlen*, *ermahnen*, als Verben der 3. Gruppe, *grüßen* als Verb der 2. Gruppe in der vorgeschlagenen Systematik), mit der schon gleichzeitig ausgedrückt ist, was der Sprecher perlokutionär bezwecken will. Daher ist es schon Searle nicht gelungen, die Erfüllungsbedingungen für solche Verben rein illokutionär anzugeben. Noch einmal: Wie sonst sollte ein Befehl verstanden werden, wenn nicht *auch* als perlokutionäre Absicht, dass der Adressat *gehorchen* soll? Allein auf die von Habermas genannte *Erklärung* (*erklären* als Verb der 4. Gruppe mit rein illokutionärer Kraft, s. o.) trifft zu, dass der Hörer den perlokutionären Sinn erst noch aus dem Kontext erschließen muss, falls der Sprecher ihn nicht explizit im Vorhinein ankündigt (z. B.: „Ich werde dir das jetzt *erklären*, damit du *im Stande* bist, h durchzuführen"). Aber dieser perlokutionäre Sinn geht eben nicht als *weiterer Zweck* über den semantischen Verständigungs-Sinn der Sprechhandlung hinaus, sondern ist für den kommunikativen Sinn einer Erklärung unabdingbar. Wenn der Hörer nicht weiß, was die Erklärung bezwecken soll, kann er sie nur wortwörtlich verstehen, nicht aber ihren kommunikativen Sinn erfassen. Er weiß dann schlicht nicht, was die Erklärung soll bzw. was er mit ihr anfangen soll. Wir müssen gegen Habermas also sagen: Gewiss, die Aufforderung, die der Sprecher mit den von Habermas benutzten Verben zu erkennen gibt, geht zwar „aus dem manifesten Gehalt der Sprechhandlung" selbst hervor, aber nicht aufgrund des „vorbehaltlosen Verfolgens" allein des illokutionären Zieles, sondern aufgrund *auch* der perlokutionären Absichtserklärung, die diesen Verben mit Doppelkraft inhärent ist. Dagegen müssen Verben mit rein illokutionärer Kraft erst noch um eine perlokutionäre Absicht ergänzt werden (sofern das perlokutionäre Anliegen nicht aus dem Kontext hervorgeht) um sinnvolle, verständliche Sprech-*Handlungen* zu sein.

Weil Habermas also die unterschiedliche pragmatische Kraft von Verben nicht bemerkt, muss er freilich, genauso wie Austin schon, zwischen Konzept I und II der Explikation für Illokutio-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen und Perlokutionen hin und her springen: Einerseits sollen Illokutionen *nicht wirksam* sein in Bezug auf „Folgen oder Wirkungen" einer Äußerung, da diese Wirkungen perlokutionärer Natur seien. Andererseits sollen Illokutionen, indem sie selbstidentifizierend auch schon „zu einer Antwort oder Reaktion auffordern", also doch genau diese „Folgen oder Wirkungen im normalen Sinne" *bewirken*. Das Paradoxe an diesen Forderungen lässt sich deutlich aus Habermas' Explikationen ablesen. Einerseits schreibt er:

> „Wie für illokutionäre Akte die *Bedeutung* des Gesagten konstitutiv ist, so für teleologische Handlungen die *Intention* des Handelnden" (ebd., S. 389, Hervorhebung D. A.).

Andererseits konstatiert er:

> „Diese Art von Interaktionen, in denen alle Beteiligten ihre individuellen Handlungspläne aufeinander abstimmen und daher ihre *illokutionären Ziele* vorbehaltlos verfolgen, habe ich kommunikatives Handeln genannt" (ebd., S. 395, Hervorhebung D. A.).

Und:

> „Kommunikatives Handeln zeichnet sich gegenüber strategischen Interaktionen dadurch aus, daß alle Beteiligten *illokutionäre Ziele* vorbehaltlos verfolgen, um ein Einverständnis zu erzielen, das die Grundlage für eine einvernehmliche Koordinierung der jeweils individuell verfolgten Handlungspläne bietet" (ebd., S. 397–398, Hervorhebung D. A.).

Also sind es doch die erstens *sprachlich ausgedrückten* (vermeintlich illokutionären) erfolgsorientierten Ziele, mit denen Sprecher ganz offensichtlich zweitens ihre individuellen Handlungsziele verfolgen. Beide Ziele also werden sehr wohl mit den koordinierenden Sprechakten *ausgedrückt*, weil die Sprechakte sonst diesem Ziel der Koordinierung von Zielen eben nicht dienen könnten. Worin also sollte dann in solchermaßen zielverfolgenden und Zielverfolgung ausdrückenden Sprechakten der Unterschied zu ebenfalls erfolgsorientierten, zielverfolgenden, aber „offen strategisch" genannten Sprechakten liegen? Mit dem Verständnis von illokutionären Akten als *reinem* „Modus" (ebd., S. 389) (1. Austin-Konzept), mit dem Habermas unter der Hand aber gleichzeitig auf das Verständnis von

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

illokutionären Akten als „*handlungskoordinierend*" und Perlokutionen als *weiteren*, nicht mehr zur Verständigung gehörenden Akten (2. Austin-Konzept) rekurriert, kann der Unterschied zwischen strategischem und kommunikativem Handeln jedenfalls nicht angegeben werden.

Diese insofern nicht geklärte Frage, wie Handlungsabsichten/-ziele/-intentionen mit Illokutionen bzw. Sprechakten zusammenhängen, muss bei Habermas deshalb schließlich zu der irritierenden Behauptung führen, dass Sprecher mit autorisierten Befehlen „illokutionäre Ziele vorbehaltlos verfolgen und gleichwohl strategisch handeln" (ebd., S. 410). Zunächst spricht Habermas hier von „normierten Aufforderungen" versus „bloßen Imperativen", wobei Erstere kritisierbare Geltungsansprüche erhöben gegenüber Letzteren, die ihren „imperativischen Machtanspruch" mit „Sanktionsbedingungen" durchsetzten (ebd., S. 409). Sodann aber – und das ist genau das Problem, das er sich mit seinem Verständnis von *über den normalen Verständigungsmechanismus hinauswirkenden Perlokutionen* einhandelt – sollen auch die „normierten Aufforderungen" kommunikativen Sprechhandlungen als *strategisch* gegenüberstehen. Den dadurch entstehenden Widerspruch, dass normative Imperative so einerseits als *verständigungsorientierte illokutionäre* Akte, andererseits als *erfolgsorientierte perlokutionäre* Akte expliziert sind, gesteht Habermas selbst ein.[236]

Er nimmt deshalb die „sharp distinction" zwischen „normatively authorized and simple imperatives" zurück (Habermas 1985, S. 112) und stellt dem kommunikativen Sprechhandeln nur noch solche Fälle offen strategischen Handelns gegenüber, in denen mit purer Gewaltandrohung wie „Hände hoch oder ich schieße" „Grenzfälle" eines Kontinuums zwischen Machtansprüchen und normativen Geltungsansprüchen vorlägen. Abgesehen von anhaltender Kritik[237] ist auch mit der Begrenzung auf solche Grenzfälle das Problem nicht gelöst, dass diese einerseits *verständigungsorientierte* illokutionäre Akte sein müssen, damit der Adressat versteht, wozu er aufgefordert wird, und andererseits als *erfolgsorientierte*, Drohung anwendende perlokutionäre Akte expliziert sind. Zudem

236 Siehe hierzu Habermas' Antwort Reply to Skjei (1985, S. 105 ff.).

237 Siehe z. B. Tugendhat 1985, S. 179 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist mit der Begrenzung auf solche Fälle nicht das weite Feld offen strategischen Handelns abgedeckt, um das es Habermas für die Entwicklung seiner Gesellschaftstheorie doch geht.

Nun ist es aber schließlich auch so, dass Habermas selbst sieht, dass mit der *kommunikativen* Koordinierung von Handlungsplänen *Ziele* verfolgt werden, weshalb Erfolgsorientierung und Verständnisorientierung nicht so einfach gegeneinandergestellt werden können.

> „Zentral ist der auf eine Situationsdeutung gestützte und auf die Realisierung eines Zwecks abzielende Handlungsplan, der eine Entscheidung zwischen Handlungsalternativen erlaubt. Diese teleologische Struktur ist für *alle* Handlungsbegriffe konstitutiv" (Habermas 1984, S. 575–576, kursiv D. A.).
>
> „Gewiß, auch im kommunikativen Handeln reichen die teleologisch strukturierten Handlungsketten der einzelnen Aktoren durch die Verständigungsprozesse hindurch; es sind ja die Zwecktätigkeiten der Interaktionsteilnehmer, die über das Medium der Sprache miteinander verkoppelt werden" (Habermas 1988, S. 72).
>
> „In beiden Fällen [dem strategischen und dem kommunikativen Handeln] wird die teleologische Handlungsstruktur insofern vorausgesetzt, als den Aktoren die Fähigkeit zu zielgerichtetem Handeln und das Interesse an der Ausführung ihrer Handlungspläne zugeschrieben wird" (Habermas 1983, S. 144–145).

Und so setzt Habermas diese Stelle denn auch fort mit einer das Erfolgs-versus-Verständigungs-Schema korrigierenden, etwas weiter differenzierenden Unterscheidung:

> „Aber das strategische Handlungsmodell kann sich mit der Beschreibung von Strukturen unmittelbar erfolgsorientierten Handelns *begnügen*, während das Modell verständigungsorientierten Handelns Bedingungen für ein kommunikativ erzieltes Einverständnis, unter denen Alter seine Handlungen an die von Ego anschließen kann, *spezifizieren* muß" (ebd., S. 145, kursiv D. A.).

Und an einer anderen Stelle schreibt er:

> „Der Begriff des kommunikativen Handelns ist so angesetzt, daß die Akte der Verständigung, die die teleologisch strukturierten Handlungspläne verschiedener Teilnehmer verknüpfen […,] nicht ihrer-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seits auf teleologisches Handeln *reduziert* werden können" (Habermas 1981, Bd. 1, S. 388, kursiv D. A.).

In dieser Explikation – nennen wir sie den „zweiten" Anlauf, obwohl sie von Habermas zeitgleich mit der Strategie des erfolgs- versus verständigungsorientierten Handelns vertreten wird – wird also nicht mehr in der widersprüchlichen Art wie in den zuerst zitierten Stellen mal die eine, mal die andere Lesart von Austins illokutionären Akten, die (wie wir oben bei Austin schon gesehen hatten) sich gegenseitig ausschließen, eingesetzt. Die oben bezeichnete *paradoxe Forderung für Illokutionen* – dass mit ihnen „normale" Wirkungen hinsichtlich von „Handlungszielen" verfolgt werden sollen, doch ohne, dass der Sprecher mit ihnen erfolgsorientiert sein soll – ist hier dahingehend aufgelöst, dass das auf Illokutionen beruhende kommunikative Handeln als erfolgsorientiert *und* verständigungsorientiert beschrieben wird, während das strategische perlokutionäre Handeln *ausschließlich* erfolgsorientiert sein soll.

Aber mit dieser Version stellt sich freilich hinsichtlich der Perlokution wieder dieselbe Frage wie schon oben in der Diskussion mit Austin: Wie sollte solch ein *rein erfolgsorientiertes*, perlokutionäres, dabei *aber nicht verständigungsorientiertes* Handeln möglich sein? Anders gefragt: *Wie* kann die erfolgsorientierte Perlokution bei dem Adressaten strategisch wirken, wenn sie keine Folge von Verständigung ist, so dass der Adressat überhaupt weiß, was der Aktor von ihm will? Man kann sagen: Die paradoxe Anforderung an die Illokution in Habermas' erstem Anlauf hat sich im zweiten Anlauf also lediglich auf die Perlokution verschoben. (Dieses Problem hatten wir oben schon bei Austin beobachtet.)

Dieses Dilemma scheint auch Habermas klar zu sein. Jedenfalls versucht er in einem, nennen wir ihn „dritten" Anlauf seiner Explikation von strategischem versus kommunikativem Handeln für offen strategische, erfolgsorientierte Perlokutionen tatsächlich ganz ohne den Verständigungsmechanismus auszukommen. In *Nachmetaphysisches Denken* hat er für diese Version ein *handlungstheoretisches* Fundament ausgearbeitet. So soll die Herkunft der vom Verständigungsmechanismus unabhängigen Perlokution darauf zurückzuführen sein, dass *zweckrationale Merkmale tätiger Handlungen* derart in *Sprechhandeln* von „außen imponiert" werden, dass damit jenes *nicht-normative strategische Sprechhandeln*

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entsteht, um das es Habermas in Absetzung zum einverständnisorientierten kommunikativen Sprechhandeln geht.

Zur Entfaltung seiner These entwickelt er zunächst jene zweckrationalen Merkmale tätiger Handlungen gegenüber Merkmalen kommunikativen Handelns (1), um dann zu zeigen, wie diese Merkmale Sprechhandlungen sozusagen „infizieren" können (2).

Ad (1): Nachdem Habermas nochmals feststellt, dass sich „auf einer allgemeinen Ebene […] *alle* Handlungen, ob sprachliche oder nicht-sprachliche, als ein auf Ziele gerichtetes Tun begreifen [lassen]" (Habermas 1988, S. 65), unterscheidet er „Verständigungshandeln" und „Zwecktätigkeit" dahingehend, dass das „teleologische Sprachspiel, in dem Aktoren Ziele verfolgen, Erfolge haben und Handlungsergebnisse hervorbringen, in der Sprachtheorie einen anderen Sinn [erhält] als in der Handlungstheorie" (ebd.). So liege nicht-sprachlichen Tätigkeiten „eine Situationsbedeutung zugrunde, in der das Handlungsziel (a) unabhängig von den intervenierenden Mitteln (b) als ein *kausal* zu bewirkender Zustand (c) in der objektiven Welt bestimmt wird" (ebd.). Dagegen lasse sich der Zweck von Sprechhandlungen als „das allgemeine [illokutionäre] Ziel der Verständigung in die Unterzwecke aufspalten, daß der Hörer die Bedeutung des Gesagten *verstehen* und die Äußerung *als gültig anerkennen* möge", wobei

> „(a) die illokutionären Ziele nicht unabhängig von den linguistischen Mitteln der Verständigung definiert werden. […] (b) der Sprecher […] das Ziel der Verständigung nicht als etwas kausal zu Bewirkendes intendieren [kann], weil der illokutionäre Erfolg von der rational motivierten Zustimmung des Hörers abhängt – Einverständnis in der Sache muß ein Hörer durch die Anerkennung eines kritisierbaren Geltungsanspruches gleichsam aus freien Stücken besiegeln. […] (c) Schließlich bilden aus der Perspektive der Beteiligten, der Kommunikationsvorgang und das Resultat, zu dem er führen soll, keine innerweltlichen Zustände" (ebd., S. 66).

Als ein weiteres Unterscheidungsmerkmal nennt Habermas die „reflexive Struktur", mit der Sprechhandlungen als „sich selbstinterpretierende Handlungen" sich von „einfachen nicht-sprachlichen Tätigkeiten" unterscheiden (ebd., S. 65, 67). Zuletzt gibt er an, dass – insofern Rationalität „damit zu tun hat", „wie sprach- und

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

handlungsfähige Subjekte Wissen verwenden" – für *teleologische Tätigkeiten* das Konzept der „Zweckrationalität" gelte, „wie es in der Theorie rationaler Wahl ausgearbeitet worden ist", für Sprechhandlungen hingegen „das Konzept der Verständigungsrationalität", das in der „Bedeutungstheorie anhand der Bedingungen für die Akzeptabilität von Sprechhandlungen geklärt werden kann", denen „die Erfahrung der zwanglos einigenden, konsensstiftenden Kraft der argumentativen Rede zugrunde" liegt (ebd., S. 67–68). Anhand all dieser Merkmale – so Habermas' These – lasse sich beobachten, „daß sich Zweck- und Verständigungsrationalität nicht füreinander substituieren lassen" (ebd., S. 68).

Bevor in den Bemerkungen ad (2) wiedergegeben wird, wie Habermas die soeben vorgestellten handlungstheoretischen Unterscheidungsmerkmale nutzbar machen will, um damit die Dichotomie von offen strategischem versus kommunikativem Handeln zu retten, möchte ich an dieser Stelle zunächst eine Kritik seiner soeben dargestellten Ausführungen einschieben:

Meiner Ansicht nach widerspricht Habermas mit diesen Überlegungen seiner (hier in Kap. II.1. dargestellten) eigenen berechtigten Einsicht, mit der er gegen Schnädelbach geltend macht, dass das *Rationalitätsmerkmal* des „reflexiven Habens" (Schnädelbach) nach der linguistischen Wende nur im Sinne eines nach dem Modell eines „*inneren Diskurses*" rekonstruierbaren, intersubjektiv konstituierten, reflexiven Selbstverhältnisses eines jeden „erkennenden, *handelnden* und sprechenden Subjekts" erklärbar sei. Seine Pointe hierbei ist doch die, dass für die Explikation von *Rationalität überhaupt* und nicht etwa nur von Sprechhandlungen gilt, dass sie in dem reflexiven Bewusstsein über den eigenen Sprech-/*Handlungs*-Vollzug liegt, der aber nur qua *intersubjektiv-diskursiver* Geltungsansprüche verständlich gemacht werden kann. Das aber heißt doch, dass eben nicht nur jeder rationalen *Sprech*handlung die „doppelte Doppelstruktur" zugrunde liegt, sondern auch jeder rationalen *tätigen* Handlung. Denn ein rationaler Sprecher kann, wie Habermas anführt, „Hiermit äußere ich p" ebenso wie ein Handelnder „Hiermit tue ich y" eben nur sagen oder denken, weil er weiß, *was es bedeutet, dass ein Anderer über ihn sagen kann*: „Er/sie behauptet p", „Er/sie hat p behauptet" „Er/sie hat h getan", „Du hast h getan" etc. Diese intersubjektiv konstituierte Reflexivität ist es doch, mit der Sprechhandlungen *und* Hand-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lungen als gleichermaßen *rationale Handlungen* bezeichnet werden können, die deshalb „nachträglich objektivierbar" sind. Beobachter und Betroffene können Sprechhandlungen wie auch tätige Handlungen im Nachhinein oder auch schon vor oder während ihres Vollzugs kritisieren: „Tu das nicht – das ist gefährlich", „Ich finde es unverantwortlich, was Du machst" etc. Das aber zeigt doch, dass der rationale, sich selbst bewusste Aktor auch mit seinen tätigen Handlungen zumindest implizit sehr wohl immer schon Geltungsansprüche erhebt. Äquivalent dazu, dass „ein Hörer die Bedeutung des Gesagten verstehen und die Äußerung als gültig anerkennen möge", wie es Habermas nur noch für Sprechhandlungen geltend machen möchte, kann ein Beobachter oder Betroffener doch auch eine rationale tätige Handlung ihrem Sinn nach *verstehen* respektive sie nachvollziehen und sie für *gültig anerkennen* oder kritisieren, wobei sein Urteil dabei ebenfalls „rational motiviert" ist, ebenso, wie wenn er eine Sprechhandlung beurteilt.

Darüber hinaus ist es auch nicht einleuchtend, wieso erfolgreiche Sprechhandlungen nicht gleichzeitig „Eingriffe in die objektive Welt" darstellen sollten. Wie wir oben mit der Klassifizierung der performativen Verben gesehen haben, ist es mit ihrem Vollzug sogar möglich, dass eine amtlich bescheinigbare institutionelle Tatsache geschaffen wird, oder mit anderen performativen Verben die Tatsache eines perlokutionären Effektes wie etwa „A ist getröstet" in der sozialen Welt. Ein auf eine erfolgreiche Bitte, das Fenster zu schließen, geschlossenes Fenster wirkt sogar in die objektive Welt der natürlichen Tatsachen hinein. Insofern gilt sowohl für Sprechhandlungen als auch für tätige Handlungen, dass „sprach- und handlungsfähige Subjekte Wissen verwenden", für deren *rationale* Verwendung *sowohl* aufgrund der *teleologischen Struktur* „das Konzept der Zweckrationalität" gilt, das „in der Theorie rationaler Wahl ausgearbeitet worden ist", als auch aufgrund der *sprachlichen Struktur* das „Konzept der Verständigungsrationalität", das in der „Bedeutungstheorie anhand der Bedingungen für die Akzeptabilität von Sprechhandlungen" ausgearbeitet ist. Es ist *im Hinblick auf das Rationalitätskriterium* egal, ob ein rationaler Aktor zu sich selber sagt: „Es ist kalt, ich schließe jetzt das Fenster", worauf er es eigenhändig schließt und eine zweite Person diese *Handlung* ggf. kritisiert: „Das nützt doch nichts, weil es draußen wärmer ist als drinnen", oder ob der Aktor zu einer zweiten Person sagt: „Es ist

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kalt, kannst du bitte das Fenster schließen", woraufhin diese Person das Fenster schließt oder ggf. die *Sprechhandlung* kritisiert: „Das nützt doch nichts, weil es draußen wärmer ist als drinnen." In beiden Fällen liegt eine Handlung vor, werden Ziele verfolgt, geht es um Verständigung respektive Verstehen, und es werden kritisierbare Geltungsansprüche erhoben. Nur deshalb, *weil* Sprechhandlungen und tätigen Handlungen *dieselbe Rationalität* innewohnt, besteht doch für Sprechhandlungen überhaupt die Möglichkeit, dass sie die individuellen Handlungspläne für tätige Handlungen von einzelnen Gesprächsteilnehmern *koordinieren können*: Es ist ja genau ihrer beider diskursiv-rationale Grundlage bzw. dasselbe Verstehen und Beurteilen von Geltungsansprüchen, was eine solche Koordinierung überhaupt ermöglicht. Deshalb ist es eine unzulässige Überspitzung, wenn Habermas im Zuge seiner Ausführungen (s. o.) sagt:

> „Zwecktätig handelnde Aktoren begegnen sich, trotz wechselseitig zugeschriebener Wahlfreiheit, nur als Entitäten in der Welt – sie können einander nicht anders denn als Objekte oder Gegenspieler erreichen. Sprecher und Hörer nehmen hingegen eine performative Einstellung ein, in der sie einander als Angehörige der intersubjektiv geteilten Lebenswelt ihrer Sprachgemeinschaft, d. h. als zweite Personen begegnen" (ebd., S. 67).

Anstelle von Habermas' *Gegenüberstellung* von zwecktätiger Rationalität einerseits und Sprechhandlungsrationalität andererseits könnte man Handlungen und Sprechhandlungen unter dem Gesichtspunkt der ihnen allen gemeinsamen diskursrationalen Voraussetzung und im Hinblick auf den ihnen allen gemeinsamen in die Welt wirkenden Handlungscharakter lediglich *auf einer Skala* zwischen „*relativ* diskursentlasteten tätigen Handlungen" auf der einen Seite und dem „*relativ* handlungsentlasteten Diskurs" auf der anderen anordnen. So gilt für den Pol des „relativ handlungsentlasteten Diskurses", dass sein perlokutionäres Ziel des angestrebten Konsenses zwar ebenfalls einen Eingriff in die Welt der sozialen Tatsachen darstellt, aber dieser Eingriff, zumindest im Moment seines Zustande-Kommens (historisch gesehen allerdings keineswegs immer), vergleichsweise wirkungsschwach sein *kann*. Umgekehrt gilt für den Pol der „relativ diskursentlasteten tätigen Handlungen", dass sie zwar *im Moment ihres Vollzugs* das Einverständnis von

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Adressaten übergehen können,[238] dennoch sowohl diskursrational konstituiert als auch diskursiv kritisierbar bleiben.[239]

238 Bei der Verfolgung von Zielen kann man mit tätigen Handlungen, anders als mit Sprechhandlungen, die explizite Zustimmung von Adressaten hinsichtlich implizit oder explizit erhobener Geltungsansprüche *für den Moment des Vollzugs* der tätigen Handlung übergehen. Das enthebt rationale Tätigkeiten zwar nicht im mindesten ihrer diskursiven Kritisierbarkeit (im Sinne der Unhintergehbarkeit des Diskurses; siehe genauer Kap. III.4.b), ermöglicht aber das Erreichen eines Ziels der Handlung auch *entgegen der zu erwartenden Kritik*, wenn auch nur für den Moment ihres Vollzugs. Indes: Unter diesem Gesichtspunkt müssten dann aber institutionalisierte *Sprechhandlungen* wie „Hiermit erkläre ich euch zu rechtmäßig verbundenen Eheleuten" oder „Hiermit sind Sie entlassen" etc. mehr als *tätige* Handlungen denn als Sprechhandlungen gelten. Das zeigt schon, dass dieses Kriterium nicht dazu geeignet ist diejenigen Sprechhandlungen auszuzeichnen, um die es Habermas geht, nämlich die nicht normativen, offen strategischen Handlungen. Zudem kann eine Über- oder Umgehung der Zustimmung von Adressaten im Moment des tätigen Handlungsvollzugs nicht nur aus egoistischen, sondern auch aus moralischen Gründen geschehen, weil ein Konsens über Geltungsansprüche z. B. in einer Gefahrensituation zu lange auf sich warten ließe oder weil ein „Geltungsvorschuss" (Habermas) bereits besteht oder man das wohlmeinend zumindest annimmt. Auf der anderen Seite gibt es gerade auch *tätige* Handlungen, mit denen es schon im Moment ihres Vollzuges gar nicht möglich ist, die Zustimmung zu ihnen durch andere zu umgehen, wie bspw. beim Walzertanzen, Fußballspielen, bei der Durchführung einer Abstimmung innerhalb einer Gruppe etc., weil diese Tätigkeiten als solche konstitutiv auf die Zustimmung von mitwirkenden Adressaten angewiesen sind. Damit zeigt sich auch das Kriterium der Umgehung von Einverständnis für den Moment des Vollzugs einer Handlung als nicht für die von Habermas angestrebte Gegenüberstellung von tätigen versus verständigungsorientierten Handlungen geeignet.

239 Auf der Skala zwischen diesen beiden Polen der Erscheinungsformen von Sprech-/Handlungen lässt sich etwa folgendes Kontinuum darstellen:
- Dem Pol des „diskursentlasteten tätigen Handelns" in der Wirkungskraft am nächsten ist eine Form des Sprech-/Handelns, die direkt auf das *subjektive Angemessenheitsempfinden* des Adressaten wirkt. Dabei kann es sowohl um Sprech-/Handlungen gehen, mit denen der Adressat erfreut, getröstet etc. wird, als auch um solche, mit denen er beleidigt, verärgert etc. wird.
- Diesen Sprech-/Handlungen in ihrer Wirkungskraft am nächsten sind wiederum solche, die mit legitimierten Sanktionen und Drohungen beim Adressaten bestimmte Verhaltensweisen oder Handlungen bewirken oder verhindern sollen, wie legitimierte Befehle, Anordnungen, Verbote etc.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fazit: Schon Habermas' handlungstheoretische Gegenüberstellung von zwecktätigen Handlungen und verständigungsorientierten Sprechhandlungen ist nicht überzeugend, unabhängig davon, wie er sie nutzbar machen will für eine Gegenüberstellung von kommunikativem und strategischem Handeln.

Ad (2): Sehen wir nun, wie laut Habermas „Merkmale zwecktätigen Handelns" in das Sprechhandeln derart Eingang finden sollen, dass dadurch ein den normativen Verständigungsmechanismus verletzendes offen strategisches Sprechhandeln entstehe:

> „[Die beiden Handlungstypen (‚Zwecktätigkeit' und ‚Verständigungshandeln')] treten freilich in verschiedenen Konstellationen auf, je nachdem ob die illokutionären Kräfte von Sprechakten eine handlungsorientierende Rolle übernehmen oder ob die Sprechhandlungen ihrerseits der außersprachlichen Dynamik von Einflußnahmen zwecktätig aufeinander einwirkender Aktoren derart subordiniert werden, daß die spezifisch sprachlichen Bindungsenergien *ungenutzt* bleiben" (Habermas 1988, S. 68).

- Diesen Sprech-/Handlungen in ihrer Wirkung am nächsten sind solche, die mit Gratifikationen und Androhungen das perlokutionäre Ziel haben, einen Adressaten zu etwas zu *überreden*, indem sie unter Erhebung eines Angemessenheitsanspruches ihr Angebot oder ihre Androhung dem Adressaten zur *rationalen Beurteilung* hinsichtlich seiner *subjektiven Interessen* freistellen.
- Mit diesen Sprechhandlungen verwandt sind alle Formen von Verhandlungen und Handlungskoordinierung gegenläufiger Handlungspläne und Interessen (ob im öffentlichen oder privaten Bereich), die unter abwechselnder Erhebung aller drei Geltungsansprüche eine Mischung des hier zuvor skizzierten Sprech-/Handlungsmodells und des hier nachfolgenden darstellen.
- Diesem Sprech-/Handeln wieder nächst verwandt sind solche, die das perlokutionäre Ziel verfolgen, die Adressaten allein unter der Erhebung von universalen Wahrheitsansprüchen über Richtigkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit *überzeugen* zu wollen, dieses oder jenes zu tun oder zu lassen, um Handlungsziele zu koordinieren.
- Der Pol des „handlungsentlasteten Diskurses", dem es im Moment seines Vollzugs rein um die Erzielung eines Konsenses über theoretische Fragen zur Wahrheit geht (über Tatsachen in der realen Welt oder über Richtigkeit oder universale Gerechtigkeit), schließt das Sprech-/Handlungsspektrum ab.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Habermas spricht auch von „kausaler Bewirkung“ und davon, dass im strategischen Fall ein Einverständnis „durch unmittelbaren Eingriff in die Handlungssituation“ von „außen imponiert“ werde (ebd., S. 70), von „kalkulierter Einflußnahme“ und „verhaltensinduzierender Einflußnahme“ und stellt dies alles der „überzeugungsmotivierenden Verständigung“ und der „Erhebung kritisierbarer Geltungsansprüche, die auf intersubjektive Anerkennung angelegt sind“, gegenüber (ebd., S. 69–70).

> „Während hier die konsenserzielende Kraft der sprachlichen *Verständigung*, d. h. die Bindungsenergien der *Sprache selbst* für die Koordination der Handlungen wirksam wird, bleibt dort der Koordinationseffekt abhängig von einer über nicht-sprachliche Tätigkeiten laufende *Einflußnahme* der Aktoren auf die Handlungssituation und aufeinander“ (ebd., S. 69).

Wir finden bei Habermas auch noch weitere Gegenüberstellungen:

- „empirisches Einwirken“ respektive „Beeinflussung“ des Adressaten qua „Sanktionen“, „Drohung“ oder „Gratifikation“ versus „Appell an sein rational motiviertes Einverständnis“ zum „Ziele einer Konsensbildung“;
- „Instrumentalisierung“ des Adressaten versus „Bereitstellen von Gründen mit der Sprechhandlung“;
- Verständigung unter „Zwang“ oder „Täuschung“ versus freiwillige Verständigung;
- Umgehung der Erhebung von Geltungsansprüchen gegenüber dem Adressaten versus Erhebung von Geltungsansprüchen.

Es ist leicht zu erkennen, dass Habermas mit all diesen Beschreibungen einer „von außen imponierten“ „kalkulierten Einflußnahme“ des Adressaten auf die vom *normativen Verständigungsmechanismus unabhängige Perlokution* (im Sinne des 2. Austin-Konzeptes, s. o.) hinauswill. Aber diese Explikation krankt wieder an demselben Problem, das wir schon Austin und dem zweiten Anlauf von Habermas vorgeworfen haben: Weil die vermeintlich per se normativitätswidrigen Perlokutionen nicht als eine *Wirkungs-Verstärkung* des per se normativen illokutionären Zieles verstanden werden sollen, muss man fragen, *wie* solche Perlokutionen denn dann zustande kommen können. Anders gefragt: *Wie* kann ein Adressat *verstehen*, wozu er gezwungen werden soll oder worin

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für ihn die Gratifikation liegt, *wie* also kann er beeinflusst und instrumentalisiert werden? Austins tautologische Explikation (s. o.), dass mit dem Vollzug der Perlokution die Perlokution vollzogen sei, hilft auch hier ja nicht weiter. Diese ungelöste Problematik der Wirkungsmöglichkeit der Perlokution einerseits, die andererseits vom Verständigungsmodus vermeintlich unabhängig sein soll (Austin in der Lesart 2), hat Habermas also durch seine Überlegungen hindurch mitgeschleppt. Auch seine rein *phänomenologischen* Beschreibungen der von außen imponierenden Einwirkungen auf den Adressaten können nicht verdecken, dass er den eigentlichen *sprachpragmatischen Mechanismus*, mit dem eine *bestimmte Art* offen strategischer Sprech-/Handlungen, die die Normativität der Verständigung in der Tat ebenso *parasitär missbraucht* wie dies mit einer verdeckt strategischen Sprech-/Handlung der Fall ist, nicht zutreffend bestimmt hat. Fazit: Es ist Habermas nicht gelungen zu zeigen, *wie* mit bestimmten offen strategischen Sprech-/Handlungen (äquivalent zu Lüge und Täuschung des verdeckt strategischen Handelns)[240] das kommunikative Handeln parasitär und/oder defizitär genutzt wird bzw. inwiefern er das eine dem anderen gegenüberstellen kann.

Im Übrigen hat Apel ebenso wenig wie Habermas den *Mechanismus* von diesen sprachpragmatisch-*nicht-normativen*, *manipulativen*, offen strategischen Sprech-/Handlungen gegenüber sprachpragmatisch-*normativen*, offen strategischen Sprech-/Handlungen erkannt und macht daher ebenfalls zu diesem Thema widersprüchliche Aussagen. Freilich ist der gesuchte Mechanismus ohne die Berücksichtigung des Angemessenheitsanspruches als drittem universalen Geltungsanspruch, der nämlich vom Aktor in den meisten der manipulativen Fälle inadäquaterweise in den Vordergrund gedrängt wird, für beide Autoren auch nicht sichtbar. So stellt Apel einmal fest:

240 Im Übrigen gilt auch für die Aufdeckung der vom Verständigungsmechanismus parasitären Abhängigkeit des verdeckt strategischen Sprechhandelns, dass man die obligatorische Perlokution voraussetzen muss (bzw. Austins Konzept I). Habermas kommt auch in seiner Explikation des verdeckt strategischen Mechanismus nur scheinbar ohne die Perlokution aus, weil er seine Beispiele verdeckt strategischen Handelns mit performativen Verben illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft vorführt.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> „Doch eben dieses Argument [des *parasitären Gebrauchs des Verständigungsmechanismus* verdeckt strategischer Sprechhandlungen, mit denen Sprecher immer schon unausdrücklich *zeigen*, dass sie die Priorität des an Geltungsansprüchen orientierten Sprachgebrauchs anerkannt haben, D. A.; vgl. Apel 1998a, S. 453] läßt sich leider nicht in bezug auf den *offen strategischen* Sprachgebrauch anwenden […]. Denn in diesen Fällen *zeigt* der Sprecher ja keineswegs durch die Art seines Sprachgebrauchs, daß er die Priorität der an Geltungsansprüchen orientierten Kommunikationsform immer schon anerkannt hat. [Doch! D. A.] Er stellt sich vielmehr *offen* auf den *Machtstandpunkt* und kann gerade deshalb die Sprache im Sinne von Habermas ‚verständigungsorientiert' gebrauchen" (Apel 1998a, S. 454).

Diese Aussage aber ist nicht stimmig. Denn entweder meint Apel hier die legitimierten offen strategischen Sprechhandlungen, wie z. B. einen Befehl. Dann aber stimmt der offene Machtstandpunkt des Sprechers ja eben mit der Einlösung des im Vordergrund erhobenen Richtigkeits- bzw. Legitimationsanspruches überein. Oder aber Apel meint jene bestimmten manipulativen offen strategischen Sprechhandlungen. Dann aber stellt sich der Sprecher eben gerade nicht auf den Machtstandpunkt, sondern manipuliert die adressatenseitige Beurteilung seines Handlungszieles eben deshalb, *weil* er die „an Geltungsansprüchen orientierte Kommunikationsform immer schon anerkannt hat" und diese mit der Manipulation der Beurteilung des Adressaten insofern parasitär ausnutzt. Und deshalb stimmt es auch nicht, wenn Apel gegen Habermas' korrekte Intuition – dass solche manipulativen offen strategischen Sprechakte ebenso parasitär operieren wie verdeckt strategische (die ja auch nichts anderes im Sinn haben, als die Beurteilung des Adressaten zu manipulieren) – anführt:

> „Insofern kann aber die Frage, ob auch offen strategische Sprechakte parasitär sind […] auf dieser Ebene gar nicht entschieden werden […]" (ebd.).

Ein andermal argumentiert er genauso wie Habermas:

> „Drohungen und Angebote im Rahmen von Verhandlungen sind insofern *nicht* ‚verständigungsorientiert', sondern ‚erfolgsorientiert', als sie die Konsensfähigkeit *normativer* Geltungsansprüche nicht voraussetzen bzw. in Anspruch nehmen" (Apel 1998a, S. 454).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aber hier gelten alle die Einwände, die wir schon gegen Habermas angeführt haben, insbesondere dass nicht geklärt ist, wie diese vermeintlich rein „erfolgsorientierte" Einstellung, die außerhalb des Verständigungsmechanismus wirkende Perlokution, denn wirken können soll.

Ad (B): Alternativ hierzu gibt man endlich das Konzept der zweiten Lesart von Austin auf – das sich ohnehin schon bei Austin als inkonsistent erwiesen hat – und expliziert perlokutionäre Akte, wie oben vorgeschlagen, als obligatorische *Teilakte* der *lokutionär-illokutionär-perlokutionären Dreifachstruktur* von Sprechhandlungen, mit denen der Sprecher *auch* zu verstehen gibt, was er mit seinem Sprechakt beabsichtigt. Damit ist entgegen jener drei Anläufe von Habermas ebenso wie entgegen Apels Explikationsversuchen die paradoxe Explikation der Perlokutionen aufgelöst, und der Gratifikation sowie der Drohung kommt zunächst einmal eine *neutrale* Rolle als *Wirkungsverstärkung* des lokutionär-illokutionär-perlokutionären Verständigungsmechanismus zu. Allein mit dieser Lösung ist zu erklären, wie der Adressat *verstehen* kann, zu welchem Zweck ihm gedroht oder ihm etwas angeboten wird. Für eine solche *normativ neutrale* Stellung von Gratifikation und Drohung spricht zudem folgende Beobachtung: Das Feld des gesellschaftlichen Handelns, in dem mit Gratifikation oder Drohung gearbeitet wird, ist viel zu weit und viel zu sehr mit kommunikativem Handeln verschränkt, um das, was Habermas mit *nicht normativ* offen strategischem Handeln eigentlich herausstellen will, bezeichnen zu können. Hierin erweist sich meines Erachtens in *empirischer* Hinsicht der *sprechakttheoretische* Gesichtspunkt, dass Gratifikation und Drohung *auch* als eine Wirkungsverstärkung der „*normalen*" perlokutionären Absicht von Sprechhandlungen verstanden werden können. Ich möchte hier nur einige Beispiele solcher unter Anwendung von Gratifikation und Drohung in keiner Weise die Normativität der Verständigung (unter Erzielung eines Einverständnisses) verletzenden Handlungen einschieben, die in unserer Gesellschaft gang und gäbe sind:

Schon eine bittende oder flehende Person übt einen qua Angemessenheitsanspruch auf das Mitgefühl ihres Adressaten ausgerichteten erhöhten Druck aus, um ihrem ggf. berechtigten Anliegen erfolgsorientierten Nachdruck zu verleihen. Mit der „Sternchen-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vergabe“ für besondere Leistung in der Schule fängt unter pädagogischem Gesichtspunkt an, was bei Beförderung, Titelerwerbung und Preisverleihung im Rahmen einer Karriere endet. Ebenso wird im Rechtssystem, in den Bereichen der Legislative, Exekutive und Judikative mit Gratifikationen und Sanktionen gearbeitet. Auch das Wirtschaftssystem kann zum großen Teil auf die Gratifikation des Profits einerseits und den zu vermeidenden drohenden Verlust andererseits zurückgeführt werden, ohne dass dabei unbedingt unterstellt werden muss, dass hierbei kommunikatives Einverständnis umgangen würde. Dorschel und Berger (siehe Fußnote 234) führen ebenfalls den Fall des Handels und des Verkaufs als Beispiel dafür an, dass der Verkäufer, der bspw. mit einem Sonderangebot (Gratifikation) den Käufer dazu bringen möchte, seine Ware zu kaufen, den Käufer damit weder „instrumentalisiert“ noch ihn „empirisch beeinflusst“. Denn sofern man die Situation nicht behavioristisch im Sinne eines Reiz-Reaktions-Schemas wie in einer Skinnerbox verstehen wolle, so Dorschel, ist davon auszugehen, dass der Verkäufer mit der angebotenen Gratifikation dem *Wunsch* bzw. dem *Interesse* des Käufers – unter Erhebung eines Angemessenheitsanspruches, wie wir inzwischen ergänzen können – entspricht und von ihm eine *rational motivierte Beurteilung* seines Angebotes, eben als angemessen oder unangemessen, erwartet. Auch das für die Veränderung von destruktivem Sozialverhalten angewandte „Nudging“ (siehe bspw. Thaler/Sunstein 2008), das dahingehend wirkt, dass Verhaltensweisen mit nachteiligen Folgen für alle Betroffenen zu einem für alle vorteilhaftem Verhalten umgelenkt werden, geht (unter Erhebung eines Angemessenheitsanspruches) auf die Katalysatorwirkung von Gratifikationen zurück, mit denen die zur Einsicht bewegenden guten Gründe (mit Wahrheits- oder Richtigkeits- oder Gerechtigkeitsanspruch) für diejenigen, die ihr Verhalten ändern sollen, in *angemessener* Weise positiv verstärkt werden. Dieses Beispiel leitet über zu der Methode der Unterstützung, bei der Menschen anderen mit in Aussicht gestellter Gratifikation Mut machen, etwas durchzuhalten. Nicht nur das kleine Kind, das beim Arzt nach durchgestandenen Untersuchungen Gummibärchen bekommt, sondern – so könnte man es vielleicht sehen – letzten Endes alle Institutionen wie Feste, Gastmähler, kulturelle Unterhaltung, Geschenke, der wohlverdiente Urlaub etc. dienen soziologisch betrachtet *auch* dem Ziel, verschiedenste

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Arten von Mühsal, Arbeit und Durchhaltevermögen im Leben mit diesen Annehmlichkeiten quasi zu belohnen. Selbst solchen hedonistischen Belohnungsideen abholde religiöse Gebote wie das „Ora et labora" der Benediktiner verschieben die große Gratifikation nur auf das Jenseits. Wie Berger mit Hinweis auf Bourdieu (siehe Fußnote 234) sagt, dienen kommunikative Feste oft gleichzeitig auch noch politischen und ökonomischen Zwecken. So geht auch hier, genauso wie schon beim einzelnen bittenden oder flehenden Sprecher, egoistisches Nutzenkalkül Hand in Hand mit kommunikativer Einverständniserzielung. Und selbst äußerst machtstrategische Verhandlungen stellen geradezu ein Paradebeispiel von strategischer Einwirkung qua einverständnisorientierter, kommunikativer Leistung dar, in denen die Gegner wochen-, monate- oder jahrelang in diplomatischen Verhandlungen auch unter Einsatz von Gratifikationen und Drohungen zäh um ein *Einverständnis* hinsichtlich ihrer gegenläufigen Interessen ringen, statt sie gewaltsam durchzusetzen. Mit Gratifikation und Drohung allein lässt sich also der gesuchte Mechanismus des bestimmten Typs nicht-normativer, offen strategischer Sprechhandlungen nicht erklären.

Um nun aber den oben nur skizzierten Mechanismus eines *manipulativen*, den Verständigungsmechanismus in der Tat parasitär nutzenden, offen strategischen Handelns genauer entfalten zu können, muss ich den sprachpragmatische Mechanismus der Erhebung von Geltungsansprüchen in folgenden zwei Schritten auf den Stand der vorliegenden Untersuchungen bringen:

Erster Schritt: Da wir die Perlokution inzwischen als obligatorischen Teilakt der Dreifachstruktur der Rede rehabilitiert haben und sich der Zusammenhang zwischen Sprechakt und Erhebung der Geltungsansprüche so, wie ihn Habermas entlang der Doppelstruktur der Rede herstellt (siehe Kap. I.3) ohnehin nicht halten lässt, müssen wir diese Erhebung innerhalb der (lokutionär-illokutionär-perlokutionären) Dreifachstruktur rekonstruieren.

Zur Erinnerung in aller Kürze: Habermas sagt, dass mit der Lokution der Bezug zur objektiven Welt der Tatsachen hergestellt sei unter Erhebung eines Wahrheitsanspruches, mit der Illokution dagegen werde eine Beziehung zum Adressaten in der sozialen Welt hergestellt unter Erhebung eines normativen Richtigkeitsanspru-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ches. Den Zusammenhang zwischen dem vermeintlichen Wahrhaftigkeitsanspruch und einem Teilakt kann er freilich nicht angeben.

Inzwischen können wir aber über den illokutionären Bezug zum Adressaten bzw. zur sozialen Welt sagen, dass dieser bei Habermas nur darum plausibel erscheinen kann, weil er für die Illustration dieses Bezugs Verben mit illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft (z. B. *befehlen*, *warnen*, *versprechen*) vorführt, die *auch* perlokutionär verständlich machen, welche *Absicht* der Sprecher mit seinem Sprechakt gegenüber dem Adressaten verfolgt. Wir wissen inzwischen, dass erst mit dieser perlokutionären Absichtserklärung eine *Beziehung* zum Adressaten hergestellt wird, während ohne die Absichtserklärung der Adressat sich gar nicht angesprochen fühlt und nicht weiß, dass und wie er reagieren soll. Dementsprechend haben wir festgestellt, dass die Illokution nurmehr den *sprachpragmatischen Modus* darstellt, in welchem die Lokution *für* die Perlokution *verwendet* wird (z. B. in erklärender, feststellender, hinweisender, behauptender, zustimmender, bestreitender, überzeugter, zweifelnder etc. Weise). Mit dieser Korrektur scheint die Illokution auf den ersten Blick zu einer gleichsam „technischen Funktion" degradiert zu sein. Jedoch liegt in dieser sprachpragmatisch-technischen Funktion der Illokution vielmehr der Schlüssel zum dreifach selbstrückbezüglichen, intersubjektiv sich selbst bewussten Meinen von etwas (siehe Kap. III.2). Denn durch die sprachpragmatische Funktion der Illokution erhält die Lokution erst ihren Wahrheitswert, oder anders gesagt: Erst mit der Illokution wird ein Wahrheitsanspruch *auf* die Lokution erhoben.[241] Und allein die *illokutionäre Intentionalität* ist es, über die ein kompetenter Sprecher im Sinne der „Immunität der ersten Person" respektive aufgrund des unmittelbaren *performativen Handlungs-Wissens* über die „mentalen Zustände" seiner kompetenten Sprecher-Innenwelt Gewissheit haben kann (siehe Kap. I.2). Und

241 Apel macht gegenüber isolierten lokutionären Propositionen „p" deutlich, dass diese nur in illokutionärer Einbindung wie „Hiermit behaupte ich, dass p" „den Wahrheits-Anspruch, den der Mensch als Subjekt der Erkenntnis mit einer Proposition verbinden kann, *selbstreflexiv* zum Ausdruck" bringen. Denn „das metasprachliche Satz- bzw. Propositions-Prädikat ‚ist wahr' wird gar nicht verständlich, wenn man nicht voraussetzen kann, daß es einen selbstreferentiell-performativen Wahrheits-Anspruch gibt […]" (Apel 1986, S. 72–73).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

darum kann er auch Gewissheit über seine illokutionäre Wahrhaftigkeit (oder Unwahrhaftigkeit) gegenüber dem Adressaten haben, mit der er Geltungsansprüche wirklich oder nur zum Schein oder konfundierend manipulativ erhebt. Dagegen kann der Sprecher sich über seine wenngleich ebenfalls konventional-selbstreferentiell ausdrückbare, aber *subjektiv erlebte* perlokutionäre Intention auch täuschen. (Beispielsweise glaubt er, einen Adressaten mit einem Hinweis überzeugen zu wollen, obwohl er sich mit diesem Hinweis nur wichtigmachen will, was ihm aber selbst nicht bewusst ist.) Insofern ist es also die Illokution, mit der das dreifach selbstrückbezügliche, *intersubjektiv* sich selbst bewusste Meinen von etwas als entscheidendes Moment des menschlichen Logos von den Ausdrucksformen auch höherer Tiere abgehoben werden kann. Denn auch diese können bekanntlich einerseits durchaus, äquivalent zur isolierten Lokution, Zeichen mit Repräsentationsfunktion verstehen und anwenden, und sie können sich andererseits, äquivalent zur isolierten perlokutionären Absichtserklärung, gegenseitig ihre intentionalen Zustände und Absichten zu verstehen geben. (Wale, die individuelle, also nicht instinktgesteuerte gemeinsame Jagdstrategien verfolgen, können dies sogar auf eine ziemlich hoch entwickelte Weise von Zeichenvermittlung, ebenso wie Kolkraben oder Bonobos.) Aber wohl kaum kann irgendein Tier auch nur annähernd illokutionär selbstreferentiell Geltungsansprüche erheben respektive *bestreiten*, *bestätigen*, *widerlegen*, *zustimmen*, *kritisieren*, *entgegnen*, *behaupten*, *bezeichnen*, *erklären* etc. Alle diese illokutionären Operativa in Bezug auf die Lokution unter Expression der perlokutionären Intention erst sind es, die einer Sprechhandlung reflexives Selbstbewusstsein verleihen qua ihrer Komplementarität mit der intersubjektiven Diskursivität der menschlichen Sprache.

Zweiter Schritt: Nach Habermas steht in jedem Sprechakt immer *einer* der drei Geltungsansprüche für die Beurteilung durch den Adressaten im *Vordergrund*, je nachdem, um welchen *Sprechakttyp* es sich handelt (siehe Kap. I.3): *Konstative* Sprechakte sollen einen Bezug zur objektiven Welt herstellen, womit sie den Wahrheitsanspruch in den Vordergrund rücken, *normative* Sprechakte einen Bezug zur sozialen Welt, womit der Richtigkeits- oder Gerechtigkeitsanspruch in den Vordergrund rückt, und *Expressiva* einen Bezug zur Subjektivität des Sprechers, wobei sie, wie wir in-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zwischen ergänzt haben, gleichzeitig interindividuell einen Bezug zur Subjektivität des Adressaten herstellen, womit der Angemessenheitsanspruch in den Vordergrund rückt.

Nun ist diese Systematik aber zu Recht als zu starr kritisiert worden. Schon am Beispiel einer konstativen Behauptung wie „Das Haus ist alt" kann man sich leicht klarmachen, dass mit ihr nicht nur der Wahrheitsanspruch im Vordergrund stehen kann, sondern auch ein Richtigkeitsanspruch, wenn damit bspw. eine juristische Konsequenz angesprochen sein soll, oder aber auch ein Angemessenheitsanspruch, wenn es darum geht, jemanden mit dieser Aussage etwa (je nachdem) zu erfreuen oder zu beleidigen. Und eine Expression wie „Ich habe Kopfschmerzen" kann nicht nur einen Angemessenheitsanspruch im Vordergrund erheben, sondern, wenn sie mit der perlokutionären Absicht ausgedrückt wird, aus einer Verpflichtung entlassen zu werden, einen Richtigkeitsanspruch, wenn sie dagegen mit der perlokutionären Absicht ausgedrückt wird, dass ein Arzt anhand dieser Symptombeschreibung eine Diagnose stellen soll, einen Wahrheitsanspruch.

An dieser Stelle können wir kurz auf jenes „schiefe" Argument von Searle oben zurückkommen, in dem er behauptet, dass für den perlokutionären Effekt des *Überzeugt-Seins* die perlokutionäre Absicht des Sprechers, *zu überzeugen*, gar keine Rolle spiele, weil der Adressat durch *Gründe* überzeugt werde und nicht durch die *Absicht*, ihn zu überzeugen. Wir können gegen Searle jetzt sagen, dass die Gründe ihrerseits aber überhaupt erst für den Hörer *Relevanz* erhalten, *weil* der Sprecher die *Absicht hat, ihn zu überzeugen*.

Zwar deuten auch einige Stellen bei Habermas auf diesen Zusammenhang zwischen perlokutionärer Absicht (Zweck der Rede) und Gründen hin. Er spricht von der „Redesituation", in der der Satz geäußert wird, dem „Realitätsbezug", in den der Satz „eingebettet wird" (Habermas 1981, Bd. 1, S. 210), von „konkreten, in bestimmte Kontexte eingebettete Sprechhandlungen", denen sie „ihre pragmatische Funktion verdanken" (ebd., S. 212), sowie von der „Anerkennung eines sprachlichen Anspruchs, der sprechakttypisch ein inhaltlich spezifiziertes Einverständnis über interaktionsfolgenrelevante Verbindlichkeiten begründet" (ebd., S. 401). Also bezieht auch Habermas die mit der Erhebung der Geltungsansprüche erforderlichen Gründe für eine Sprechhandlung unter der Hand auf die mit ihr verfolgte Absicht zu einem bestimmten

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zweck.[242] Apel unterstreicht in seinem Buchexemplar der *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, den Passus „inhaltlich spezifiziertes Einverständnis über interaktionsfolgenrelevante Verbindlichkeiten" und vermerkt dazu am Rand: „gutartig perlokutionär". Aber dieser Zusammenhang, der in der Tat zwischen *Gründen* und *Zwecken* von Sprech-/Handlungen besteht, hat Habermas nicht dazu gebracht, den im Vordergrund einer Sprechhandlung stehenden Geltungsanspruch auf den perlokutionären Zweck zu beziehen.

Beide hier dargelegten Korrekturschritte führen zusammengenommen zu einem Zwischenergebnis, mit dem gegenüber Habermas' Architektur der Erhebung von Geltungsansprüchen folgender Vorschlag gemacht werden kann, der erstens an der mit und gegen Austin entwickelten *lokutionär-illokutionär-perlokutionären Dreifachstruktur* von Sprechhandlungen anknüpft und zweitens an dem *perlokutionären Zweck* als *Orientierungsmerkmal* für den automatisch im *Vordergrund adäquaterweise zu erhebenden* Geltungsanspruch in einer jeden Sprechhandlung:

Die *Lokution* ist für sich genommen eine (rein linguistisch analysierbare) Einheit (Satz) ohne Verständigungs-Sinn, weil sie keine Beziehung zum Adressaten herstellt und insofern weder intersubjektive Geltungsansprüche erhebt noch eine Absicht verfolgt.

Indem die *Illokution* die Lokution reflexiv verwendet, erhebt sie Geltungsansprüche auf den propositionalen Gehalt der Lokution unter Bezug auf die perlokutionäre Absicht der Sprechhandlung.

Je nach *perlokutionärer Absicht* steht einer der Geltungsansprüche im Vordergrund für die Beurteilung der Sprechhandlung durch den Adressaten:

- Mit der *perlokutionären Absicht* des Informieren- oder Überzeugen-Wollens steht der Wahrheitswert der Lokution im Vordergrund, auf den illokutionär ein *Wahrheitsanspruch* erhoben wird.
- Mit der *perlokutionären Absicht*, beim Adressaten eine Reaktion, Handlungsentscheidung oder Handlung zu einem bestimmten

242 Über den Zusammenhang von Geltungsansprüchen und Gründen siehe z. B. auch ebd., S. 37, 148, 414.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zweck zu erzielen, erhebt der Sprecher vordergründig auf die Normativität dieser Absicht einen konventionalen *Richtigkeitsanspruch*, einen intersubjektiven *Gerechtigkeitsanspruch* oder einen *Angemessenheitsanspruch*. Denn Handlungen erfordern legitim, richtig, gerecht oder angemessen zu sein für alle von ihnen Betroffenen.

– Mit der *perlokutionären Absicht*, beim Adressaten eine bestimmte Impression in seiner subjektiven Erlebniswelt auszulösen, typischerweise qua der eigenen subjektiven Expressivität, erhebt der Sprecher im Vordergrund einen *Angemessenheitsanspruch*.

Ergebnis: *Dadurch*, dass *im Vollzug* der Sprechhandlung die Lokution illokutionär zu einem perlokutionären Zweck verwendet wird, kommt es zu der *Folge* der Sprechhandlung, dass der Adressat die Sprechhandlung versteht und weiß, wie er darauf reagieren soll.

Wenn nun also in dieser Weise klar ist, dass der im Vordergrund erhobene Geltungsanspruch sich adäquaterweise immer nach dem Weltbezug der perlokutionären Absicht der Sprechhandlung richtet, können wir schließlich dasjenige Kriterium ausfindig machen, das *sprachpragmatisch nicht normative*, manipulative offen strategische gegenüber sprachpragmatisch *normativen*, offen strategischen sowie auch kommunikativen Sprech-/Handlungen auszeichnet. Knöpfen wir uns dafür jene Beispiele von Sprechhandlungen und (mit Sprechhandlungen explizierbare) Handlungen vor, von denen wir intuitiv als kompetente Sprecher „wissen", dass es sich bei ihnen um den Typ dieser von Habermas eigentlich gemeinten nicht normativen, manipulativen offen strategischen Sprech-/Handlungen handelt: z. B. Erpressung, Bestechung, Nötigung, Diffamierung, Indoktrinierung, Ausgrenzung, Mobbing, Polemik, Verführung, Einschmeicheln, Gewaltandrohung, Bevormundung, Gängelei, Verführung, Provokation, Korruption, Scheinheiligkeit, Moralisieren usw.

Wenn man hier nun beobachtet, welchen Geltungsanspruch der Aktor mit solchen Sprech-/Handlungen im Vordergrund erhebt, kann man feststellen, dass es für alle diese Fälle charakteristisch ist, dass hier jeweils *statt* desjenigen Geltungsanspruches, der eigentlich gemäß dem Verständigungsmechanismus für die perlo-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kutionäre Wirkungs-Absicht all dieser Sprech-/Handlungen *automatisch* und *adäquaterweise im Vordergrund* stehen *müsste*, vom Aktor mit *Absicht* ein anderer und insofern *inadäquater Geltungsanspruch* gegenüber dem Adressaten in den Vordergrund *gedrängt* wird. Der Mechanismus dieses Drängens gelingt dem Sprecher entweder mittels *Thematisierung* eines Gratifikationsangebots oder einer Drohung oder mittels *rhetorisch* geschickter Wortwahl und ansprechender Gestaltung seiner Rede. Hierbei sind, wie gesagt, nicht die Drohungen, Gratifikationen oder die Rhetorik an sich das, was den Verständigungsmechanismus manipulierend verletzt, sondern es hängt allein davon ab, ob sie den adäquat zu erhebenden Geltungsanspruch *manipulativ verdrängen* oder aber mit diesem ihn bloß *verstärkend zusammenwirken*.

Im Fall von Bestechung, Überredung, Verführung, Verlockung, Werbung etc. erhofft sich oder fordert der Sprecher vom Adressaten eine bestimmte Handlung oder Handlungsentscheidung. Statt den Adressaten aber den, für die Beurteilung dieser Handlungsaufforderung relevanten respektive adäquaten Geltungsanspruch – nämlich den normativen Richtigkeits- oder Gerechtigkeitsanspruch (und im Hintergrund auch den Wahrheitsanspruch bezüglich der Faktenlage) – beurteilen zu lassen, der im *unbeeinflussten* Verständigungsmechanismus *automatisch* im Vordergrund stünde, werden vordergründig auf subjektive Vorlieben des Adressaten zugeschnittene *Angebote thematisiert*, deren Beurteilung auf *Angemessenheit* von der adäquaten Beurteilung der perlokutionären Absicht ablenken soll.

Bei Erpressung, Nötigung, Gewaltandrohung, Gängelei, Provokation etc. geht der Sprecher genauso vor wie in den vorstehenden Beispielen, allerdings mit dem Unterschied, dass er hier nicht versucht, die subjektiven Vorlieben des Adressaten mit einer Gratifikation angemessen zu thematisieren, sondern die subjektiven Ängste und Schwächen des Adressaten mit der Thematisierung von Unannehmlichkeiten in seiner Drohung angemessen zu treffen, bzw. er versucht, die rationale Handlungsentscheidung des Adressaten von der adäquaten Beurteilung moralischer Fragen (und im Hintergrund von Wahrheitsfragen oder auch Angemessenheitsfragen für dritte Betroffene) abzulenken und auf die vordergründige Frage nach der Vermeidung eigener, subjektiver Unannehmlichkeiten umzuleiten.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bei Hetze, Diffamierung, Mobbing, Verleumdung, Polemik[243] etc. zielt der Aktor mit dem inadäquaten Angemessenheitsanspruch im Vordergrund seiner *rhetorischen* Rede auf die subjektive Schadenfreude, Sensations- oder Rachelust oder das verbindende Moment gemeinsamen Hasses und Ähnliches ab, zu deren Gunsten sowohl Unwahrheiten oder auch die ggf. moralisch schlechten Gründe für sein Unterfangen von den Adressaten gerne übersehen bzw. ignoriert werden.

Beim Einschmeicheln, bei der Effekthascherei, Schönfärberei etc. zielt der Aktor ebenfalls *rhetorisch* mit dem inadäquaten Angemessenheitsanspruch im Vordergrund seiner Rede auf die subjektive Evaluierung seiner Adressaten ab. In diesem Fall aber kommt er ihren Eitelkeiten und Geschmacksvorlieben entgegen, die von dem eigentlich relevanten Richtigkeits- oder Wahrheitsanspruch ablenken sollen.

Beim Moralisieren und bei Scheinmoral wird dagegen ein vermeintlicher Richtigkeits- oder Gerechtigkeitsanspruch inadäquat im Vordergrund thematisiert, um dem Adressat Schuldgefühle einzureden. Das soll ihn in seinem rationalen Urteilsvermögen so einschränken, dass er nicht merkt, dass der manipulierende Aktor ihm eigentlich bloß seine eigenen Wünsche oder subjektiven Angemessenheitsvorstellungen aufdrängt und es in Wirklichkeit gar nicht um moralische Fragen geht.

---

243 So können z. B. auch solche Einwände gegen die „Letztbegründung" als polemische zählen, die sich nicht unter Beurteilung des Wahrheitsanspruches mit den Argumenten der „Letztbegründung" (Apel) auseinandersetzen, sondern *stattdessen* – unter Erhebung eines Angemessenheitsanspruches, der auf die festgelegten Angemessenheitsstandards einer bestimmten Philosophengemeinschaft abzielt – behaupten, die Letztbegründung sei „unanständig", „überheblich", „überschwänglich" und dergleichen mehr. Über die Situation auf einem Kongress, auf dem Apel es unternahm, einem Kollegen einen performativ-propositionalen Selbstwiderspruch (PPS) nachzuweisen, schreibt Horst Gronke: „Mir klingt noch ein Einspruch eines bekannten analytischen Philosophen in einem Seminar an der Freien Universität Berlin im Ohr: ‚Das ist unfair'" (Gronke 2019, S. 60). Ob ein solcher PS-Nachweis als unfair empfunden wird, ist eine Frage der subjektiv-evaluativ zu beurteilenden Angemessenheit, die jeder persönlich vornehmen mag. Sie ändert aber nichts an der Wahrheit der Unhintergehbarkeit des Diskurses und an dem PPS, den derjenige begeht, der diese Unhintergehbarkeit argumentativ bestreitet, und sie ändert auch nichts an der transzendentalpragmatisch-sinnkritischen Tatsache, dass derjenige, der den PPS begeht, damit sein Argument als sinnungültig disqualifiziert.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bei Indoktrinierung und Bevormundung werden die Adressaten mit einem in den Vordergrund gedrängten, autoritär vertretenen Wahrheitsanspruch derart kognitiv eingeschüchtert, dass ihr rationales Urteilsvermögen hinsichtlich der Beurteilung aller Geltungsansprüche weitgehend eingeschränkt wird. Auf diese Weise kann ein manipulatives Verhältnis gegenüber psychisch und/oder kognitiv Schwächeren systematisch aufgebaut werden, z. B. in der Erziehung, bei Kindesmissbrauch, gegenüber Alten und Kranken, aber auch von einem Regime gegenüber einem (Groß-)Teil der Bevölkerung oder von Religions- und Sektenführern gegenüber ihren gläubigen Anhängern etc.

In allen diesen Fällen *verletzt* bzw. *manipuliert* der Aktor den Verständigungsmechanismus dahingehend, dass er den Adressaten von der Beurteilung des qua Verständigungsmechanismus adäquaterweise relevanten Geltungsanspruches im Vordergrund ablenkt zugunsten eines anderen, vom ihm in den Vordergrund gedrängten, inadäquaten Geltungsanspruches. Weil diese Strategie für den Adressaten aber *offensichtlich* ist, sofern er ein kompetenter Sprecher ist, kann man von *offen* strategischen Sprech-/Handlungen sprechen, für deren Erfolg der Adressat insofern mehr oder weniger mit verantwortlich ist. Und weil diese Strategie allein aufgrund besseren sprachpragmatischen „Wissens" vom Sprecher überhaupt nur durchführbar ist, wobei er gleichwohl gegen dieses Wissen verstößt, kann diese Form manipulativen, offen strategischen Sprech-/Handelns zudem als eine den Verständigungsmechanismus *parasitär nutzende*, ihn *deformierende*, ergo *sprachpragmatisch nichtnormative* Form bezeichnet werden.[244] Mit der parasitären Abhän-

244 An dieser Stelle möchte ich kurz Lösungsvorschläge von Micha Werner (2003a) zu dem Verhältnis von offen strategischen (OSS) und kommunikativen bzw. verständigungsorientierten (VS) Sprech-/Handlungen diskutieren: Zwar stimme ich mit Werner überein, wenn er sagt, Apel habe mit seinem Urteil unrecht, dass OSS mit gar keinen oder zumindest keinen Richtigkeitsansprüchen verbunden seien (hierzu siehe ebd., S. 89, 92). Auch stimme ich ihm darin zu, dass „der Erpresser im Rahmen der OSS notwendigerweise Geltungsansprüche erhebt, die er jedoch nicht wirklich als *für sich verbindlich anerkennt*. Eben hierin liegt die ‚parasitäre' Abhängigkeit des offen strategischen Sprachgebrauchs […] vom ‚Originalmodus' einverständnisorientierten kommunikativen Handelns" (ebd., S. 96, Kursivschreibung D. A.). Auch drittens stimme ich mit ihm überein, dass ein Aktor mit einem Imperativ

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gigkeit vom Verständigungsmodus entsteht für jeden Aktor also zugleich das *emanzipative* Moment, gegenüber dem Adressaten

---

wie „Brieftasche her oder ich schieße" einkalkulieren muss, ob die Herausgabe der Brieftasche subjektiv für den Adressaten „wirklich besser ist", als erschossen zu werden (ebd., S. 92). Denn diese Einschätzung von Werner entspricht meiner These, dass die manipulative Erhebung eines *inadäquaten Geltungsanspruches im Vordergrund* steht, nämlich des in dieser Situation für die Strategie des Aktors entscheidenden *Angemessenheitsanspruches anstelle* des in der Situation adäquaten Richtigkeitsanspruches. Diese Strategie des in den Vordergrund gedrängten inadäquaten Geltungsanspruches gilt allerdings auch nur für den bestimmten Typ von nicht normativen manipulativen OSS und keineswegs für alle OSS. Dass solche manipulativen OSS abgehoben werden müssen von anderen OSS thematisiert Werner aber nicht. Schon der Titel seines Aufsatzes *Ist das Böse selbst-verständlich? Zur Diskussion über ‚einfache Imperative'* verrät, dass er mit seiner Untersuchung offen strategische Imperative zu einseitig als per se moralisch nicht rechtfertigbar ansieht. Aber nicht alle OSS sind manipulative, sprachpragmatisch nicht-normative OSS. Und selbst die können diskursiv sehr wohl moralisch rechtfertigbar sein, wie wir noch sehen werden. Auch sieht Werner offenbar nicht den hier *allgemein* wirksamen Mechanismus der absichtlichen Konfundierung von Geltungsansprüchen im Vordergrund für *den manipulativen* Typ von OSS. Auch deckt er nicht das entscheidende Moment der parasitären Ausnutzung des verständigungsorientierten Sprachgebrauchs (VS) durch die *manipulativen* OSS in Abhebung zu den nicht manipulativen, normativen OSS auf. Diese parasitäre Abhängigkeit liegt, wie wir oben gesagt haben, im Umstand der *Unhintergehbarkeit der Beurteilung* schlechthin jeder rationalen Sprech-/Handlung durch den Adressaten und der daraus resultierenden Angewiesenheit auch des manipulativ-strategischen Aktors auf dessen *Einverständnis*. Diese Abhängigkeit erkennt der Aktor einerseits gerade mit der Verwendung seines manipulativen Sprech-/Handlungsmodus *an* – denn warum müsste er ihn sonst einsetzten? –, andererseits erzwingt, „erkauft" oder erschleicht er sich mit diesem Mechanismus der manipulativen OSS (oder auch der verdeckt-strategischen Sprechakte (VSS) das Einverständnis aber nur. Statt mit dem Umstand der *Unhintergehbarkeit der Beurteilung* schlechthin jeder rationalen Sprech-/Handlung durch den Adressaten versucht Werner diese Abhängigkeit vom Diskurs damit zu suggerieren, dass der offen strategische Aktor aufgrund der „lexikalischen Ordnung der Dimensionen praktischer Vernunft" (ebd., S. 92) im Falle der Ablehnung der Erpressung durch den Adressaten „sein Gegenüber zu der *Einsicht* bringe, daß es *moralisch richtig* ist, der Drohung nachzugeben" (ebd., S. 93). Diese Argumentation aber ist nicht nur „ausgesprochen künstlich" (ebd.), wie Werner selbst einräumt, sondern sie ist abwegig. Denn mit einer solchen *Überzeugungsarbei*t unter Erhebung des *Richtigkeits- oder Gerechtigkeitsanspruches* verließe der Aktor ja geradezu den Modus manipulativer OSS, den es hier aber doch zu analysieren gilt.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sein eigenes rationales Meinen nicht wahrhaftig so zu äußern (bzw. nicht diesem entsprechend zu handeln), wie er es selber wirklich meint, sondern es anders, nämlich manipulierend zu äußern. Denn für sein eigenes Meinen hat er die notwendigerweise zu erhebenden Geltungsansprüche regulativ eingelöst. Sonst hätte er weder einen Grund noch die Möglichkeit für die manipulative Strategie. Aber dadurch, dass er den Gap zwischen dem, was er selber meint, und dem, was er gegenüber dem Adressaten äußert (bzw. wie er handelt), entweder in identische Übereinstimmung bringt oder nicht, entsteht seine Freiheit zu Wahrhaftigkeit oder Unwahrhaftigkeit in seiner Sprech-/Handlung.

Ähnlich zu der beschriebenen Methode der Konfundierung der Geltungsansprüche im Vordergrund gibt es, um dies hier noch zu ergänzen, die manipulativ-strategische Methode, alle drei Geltungsansprüche integralistisch zu *fusionieren*: Mit meist holzschnittartig vereinfachten Behauptungen und Slogans, die mit der wirklichen Wirkungsabsicht der Strategen weder in einem inhaltlich stringenten Zusammenhang stehen noch die nötige Rechtfertigungskomplexität besitzen, wird die *gleichzeitige Einlösung aller Geltungsansprüche* suggeriert. (Zum Beispiel ist der

---

Ebenso wenig aber liegt der Mechanismus solcher OSS in einer „Manipulation der Situationsbedingungen", wie Werner weiterhin vorschlägt (ebd., S. 95). Denn für die gemeinten OSS muss nicht unbedingt die *Situation* bzw. ihre Bedingungen manipuliert werden, sondern vielmehr die *Beurteilung* des Adressaten von einer Situation.

Auch mit seiner Feststellung, dass dem offen strategischen Aktor an der Rationalität seines Gegenübers nur aus „instrumentellen Gründen" gelegen ist, hat Werner nur so lange recht, wie es um nicht legitimierte und/oder moralisch nicht rechtfertigbare Imperative geht. In den Fällen dagegen, in denen der Aktor ein moralisch rechtfertigbares Motiv oder eine Legitimation für seinen OSS hat, bleibt er dem Diskurs vollständig verbunden, und es wäre ihm in dem Fall, in dem er unter moralischer Rechtfertigung meint manipulative OSS einsetzen zu *müssen,* eine verständigungsorientierte Rationalität seines Gegenübers sogar viel lieber.

Werners Fazit nun, dass OSS ein Grenzfall von VSS seien, weil die instrumentell-egoistisch ausgerichtete Intention des Aktors in beiden Fällen dieselbe sei, leuchtet auch nicht ein, weil damit der faktisch bestehende Unterschied des sprachpragmatischen Mechanismus zwischen OSS und VSS einfach eingeebnet statt analysiert wird.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Slogan „Wir sind das Volk", ausgerufen von Leuten, die de facto dem Volk angehören, als solcher keine falsche Behauptung, er ist aber als Argument nicht nur vollkommen unterkomplex, sondern fusioniert den dermaßen banal eingelösten Wahrheitsanspruch mit dem normativen Gerechtigkeitsanspruch, indem in verlogener Weise an den ursprünglichen Sinn dieses Slogans bei den Montagsdemonstrationen der DDR angeknüpft wird, um letztlich über einen reißerischen Angemessenheitsanspruch ein kollektives, sippenethisches Gemeinschafts- und Hassgefühl zu aktivieren in einem Kontext, in dem es aber *adäquaterweise* um den Gerechtigkeitsanspruch gesellschaftskritischer Fragen gehen müsste.)

Oft geht die Fusionierung der Geltungsansprüche unter dem Deckmantel der Propagierung eines *subjektvorgängigen, vorauf-klärerisch-ganzheitlichen Weltbildes* einher: Das, was (meist mit Pathos oder Sentimentalität) als *angemessen* zelebriert und vorgeschrieben wird, soll auch gleichzeitig *wahr* und *richtig* sein. Mit lautstarkem Pathos wird dramaturgisch-expressiv eine bestimmte kollektive Angemessenheit inszeniert und als verbindlich festgelegt, die außer kritischer Wahrheitserkenntnis zudem noch zweierlei verdrängen soll: zum einen universale moralische Maßstäbe, zum anderen persönlich-interindividuelle Angemessenheit, die für den Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen grundlegend ist.[245] Ähnlich funktionieren Verschwörungstheorien, bei denen die verkündete „Wahrheit" vielmehr in angemessener Weise dem Wunschdenken der Adressaten entspricht, wobei sie gleichzeitig beansprucht abzudecken, was gerecht und rechtens sei. Mit die-

245 Dieser Effekt wird eindringlich demonstriert in dem italienisch-kanadischen Filmdrama *Ein besonderer Tag* des Regisseurs Ettore Scola aus dem Jahr 1977: Die Handlung spielt sich im Innern eines Hauses ab, wobei es zum einen um die subtile Angemessenheit gegenseitiger Empathie und Expression einer interindividuell-zwischenmenschlichen Beziehung geht, zum anderen um universale Fragen von Moral, während von draußen permanent das Gebrüll aus Lautsprechern, mit dem die Parade zu Ehren von Hitlers Besuch in Rom mit propagandistischem Pathos kommentiert wird, sowie das Horst-Wessel-Lied, *Giovinezza* und die Nationalhymne zu hören sind. Durch diesen Kontrast wird die Intention eines dermaßen forcierten Diktates eines *kollektiven Angemessenheitspathos* im Gewand einer Pseudomoral deutlich, die sowohl die leisen Töne individueller Zwischenmenschlichkeit als auch universal relevante moralische Belange nicht nur gleichsam, sondern wortwörtlich *übertönen* will.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ser Strategie der Geltungsfusionierung – die den Demagogen selbst (zumindest intuitiv) sehr wohl bewusst ist – wird eine Erstarrung der Adressaten in einem voraufklärerisches Bewusstseinsstadium oder gar ein Rückfall in dieses Stadium bewirkt, indem die „Dezentralisierung des Weltbildes" (Habermas) verhindert oder gar wieder rückgängig gemacht wird. Diese für ein entsprechend nicht aufgeklärtes Publikum *versteckte* Taktik geht darum auch notorisch einher mit *verdeckt strategischen* Handlungen bzw. Lügen (Fake News) und Täuschungen, was dazu führt, dass die Adressaten-Opfer selbst als Täter die Konfundierung und Fusionierung der Geltungsansprüche weiter kolportieren. Die in die Irre geleiteten Adressaten merken nicht, dass die Demagogen ihnen ja eigentlich *keinerlei gute Gründe* für die propagierte Weltanschauung samt ihren Folgen liefern. Solcherart werden sie in einer Weise instrumentalisiert, dass sie als Opfer dieses Mechanismus in gewisser tragischer Weise selbst zu Tätern werden können.

Man könnte daher sagen, es besteht hier eine Art Zwischenstellung zwischen offen und verdeckt strategischem Sprech-/Handeln. Zwar ist theoretisch die Fusionierung der Geltungsansprüche ein offen strategischer Mechanismus im Unterschied zum Täuschen und Lügen. Aber aufgrund des psychischen oder kognitiven Gefälles zwischen Aktoren und Adressaten ist die Strategie für Letztere faktisch nicht wirklich durchschaubar, zumal diese Strategie meistens in Kombination mit verdeckten Strategien ausgeübt wird. Gegenüber psychisch, kognitiv und intellektuell mit dem Aktor auf Augenhöhe stehenden Adressaten dagegen kann sie nicht wirkungsvoll angewendet werden. (Beides lässt sich zurzeit exemplarisch an Interviews mit Trump-Anhängern und -Gegnern in den USA vor der Präsidentschaftswahl 2024 beobachten.)

Am Ende der hier durchgeführten Reformulierung von Habermas' Konzept der Dichotomie von kommunikativem versus einer bestimmten Form von offen strategischem Sprech-/Handeln könnte man sich nun noch fragen, ob diese Reformulierung eine Konsequenz für die gesellschaftstheoretischen Implikationen hat, die Habermas mit der besagten Dichotomie verbunden hat, was allerdings im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht geleistet werden kann. Die Frage wäre jedenfalls, inwieweit seine prominente Diagnose der „Kolonialisierung der Lebenswelt" (siehe Ha-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bermas 1981, Bd. 2) mit dem hier eingeführten Aspekt der Konfundierung und Fusionierung von Geltungsansprüchen entweder eine weitere Schubkraft oder aber vielleicht einen Anstoß zu weiteren Reformulierungen erhalten könnte. Diese Frage stellt sich insbesondere vor dem Hintergrund der in diesem Kapitel vertretenen These, dass offen strategisches Handeln eben keine per se dem kommunikativen Handeln gegenüberstehende Rationalität ist, wie Habermas unterstellt. Ohne diese Gegenüberstellung aber lässt sich wiederum Habermas' These nicht uneingeschränkt halten, dass es der einseitige, strategisch-instrumentelle Rationalisierungsprozesses in der modernen Gesellschaft ist, der über „Macht" und „Geld" das von der *Lebenswelt entkoppelte* „System" lenkt, das sodann seinerseits seine Handlungsrationalität der Lebenswelt, im Sinne ihrer Kolonisierung, aufzwingt. Dagegen könnte vielleicht die *Vernachlässigung des Angemessenheitsanspruches* in der Diskurstheorie Anlass für Spekulationen darüber bieten, ob diese Vernachlässigung des universalen Geltungsanspruches des dritten Weltbezugs als ein *Spiegelbild* dieser Vernachlässigung innerhalb des *Rationalisierungsprozesses der modernen Gesellschaft* diagnostiziert werden kann. Führt nicht die für moderne Gesellschaften charakteristische Vernachlässigung des sowohl Lebenssinn stiftenden als auch zwischenmenschliche Beziehungen herstellenden subjektiven Weltbezugs zumindest auch zu jenen gesellschaftlichen Phänomenen, die Habermas mit dem Erosionsprozess der „Kolonialisierung der Lebenswelt" im Blick hat?

Als Fazit dieses Kapitels können wir an dieser Stelle dagegen nur festhalten, dass sich der „offen strategische" Sprech-/Handlungsmodus jedenfalls nicht durch die Verfolgung einer perlokutionären Absicht vom kommunikativen Sprech-/Handeln abhebt. Auch eine Wirkungsverstärkung dieser Absicht mit Drohung und Gratifikation läuft dem Verständigungsmechanismus des kommunikativen Handelns nicht per se zuwider. Ob es sich bei Drohung und Gratifikation um einen *manipulativen, nicht-normativen, parasitären* Verständigungsmechanismus handelt oder nur um die *wirkungsstarke Variante des normativen* Verständigungsmechanismus, hängt vielmehr *ausschließlich* davon ab, ob er mit einem inadäquaten oder mit einem adäquaten Geltungsanspruch im Vordergrund einhergeht (letzteres z. B., wenn von der Polizei gegenüber einem Verbrecher eine Drohung ausgesprochen wird).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Für *schlechthin alle rationalen Sprechhandlungen und Handlungen* jedenfalls gilt, dass mit ihnen Geltungsansprüche automatisch, weil unhintergehbar, aktiviert sind. Der Anschein diskursentlasteter Wirkungsstärke von tätigen Handlungen kann lediglich *für den Moment* ihres *Vollzugs* erweckt werden, was eine nachträgliche Kritik aber nicht verhindern kann. Manipulative, nicht-normative offen strategische Sprech-/Handlungen lassen sich genauso wie verdeckt strategische nur als Reaktion auf die *transzendentalpragmatische Nötigung* verstehen, dass *schlechthin jede rationale* Sprech-/Handlung immer schon und daher unhintergehbar argumentativ vertretbar sein muss, gerade weil schlechthin jede rationale Sprech-/Handlung im Sinne der „Logosauszeichnung der menschlichen Sprache" sich ausschließlich über die (letztlich diskursive) Erhebung von Geltungsansprüchen verstehen und nachvollziehen lässt und daher in schlechthin jedem Fall prinzipiell durch Adressaten beurteilbar ist, und das selbst noch bei Androhung von Schmerzen oder Tod.[246] Mit diesem Ergebnis ist freilich noch nicht die Frage beantwortet, ob und wann der manipulative, sprachpragmatisch nicht-normative Sprech-/Handlungsmodus moralisch rechtfertigbar ist und wann nicht. Dies werden wir erst im nachfolgenden Kapitel sehen.

246 Diese Einschätzung möchte ich Habermas entgegenhalten, wenn er sagt: „Der strategisch Handelnde schöpft nicht mehr aus einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt; selbst gleichsam weltlos geworden, steht er der objektiven Welt gegenüber und entscheidet allein nach Maßgabe subjektiver Präferenzen. Dabei ist er auf die Anerkennung durch andere nicht angewiesen – Autonomie verwandelt sich dann in Willkürfreiheit, Individuierung des vergesellschafteten Subjekts in die Vereinzelung eines freigesetzten Subjekts, das sich selbst besitzt" (Habermas 1988, S. 233). Apel bemerkt hierzu in seinem Buchexemplar: „Also wäre Sport niemals ein strategisches Verhältnis?" Und zu „steht er der objektiven Welt gegenüber" notiert Apel: „Nein, der Welt der *Gegenspieler* bzw. – sogar – der strategischen *Bündnispartner*".

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III.4 Wahrhaftigkeit als frei wählbarer Sprech-/Handlungsmodus auf drei performativen Ebenen von Verständigung

In diesem Kapitel fügen sich alle Reformulierungsvorschläge und Thesen der vorangegangenen Kapitel zusammen.[247]

III.4.a Eine Kartierung

In den vorangegangenen Abschnitten von Kapitel III ging es um die transzendentalpragmatische Struktur von Wahrhaftigkeit zum einen und die sprachpragmatische Struktur von rationalen Sprechakten zum anderen, die in ihrer Zusammenführung die *dreifach selbstrückbezügliche*

247 Zur Erinnerung mögen hier die Ergebnisse der vorangegangenen Kapitel noch einmal kurz zusammengefasst dargestellt werden:

Ein Sprecher bezieht sich mit seiner Wahrhaftigkeit *nicht* auf seine *subjektive Erlebnis-Innenwelt*, sondern vielmehr auf seine *kompetente Sprecher-Innenwelt*, mit der er mit *Gewissheit* frei entscheiden kann, ob er „sagt, was er wirklich selber meint".

Etwas *wirklich zu meinen* („innere Wahrhaftigkeit") hat sich als *zweifache Selbstrückbezüglichkeit* der Sprecher-Innenwelt auf das Gemeinte herausgestellt, mit welcher der transzendentalpragmatischen Reziprozität der eigenen Bewusstseins-Intentionalität und der intersubjektiven Diskursivität jeder rationalen Sprech-/Handlung entsprochen wird. Diese „innere Wahrhaftigkeit" hat sich als *zentrale Präsupposition* des Sprech-/Handelns erwiesen, die der Sprecher mit *Gewissheit* einholen kann, um überhaupt erst fallible Geltungsansprüche auf andere Präsuppositionen intersubjektiv gültigen Meinens erheben zu können.

Diese Geltungsansprüche erhebt er mit seiner Illokution unter reflexiver Verwendung seiner Lokution in Bezug auf seine perlokutionäre Absicht: Mit der *perlokutionären Absicht* des Überzeugen-Wollens steht der Wahrheitswert der Lokution im Vordergrund, auf den illokutionär ein Wahrheitsanspruch erhoben wird. Mit der *perlokutionären Absicht*, beim Adressaten eine Reaktion oder Handlung zu einem bestimmten Zweck erzielen zu wollen, erhebt der Sprecher vordergründig einen interindividuellen Angemessenheitsanspruch und auf die Normativität dieser Absicht einen konventionalen *Richtigkeitsanspruch* und letzten Endes auch einen intersubjektiven *Gerechtigkeitsanspruch*.

Die Wahrhaftigkeit von Äußerungen *gegenüber Adressaten* erweist sich sodann als *dritte Selbstrückbezüglichkeit* des kompetenten Sprechers

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dreifachstruktur wahrhaftigen, rationalen Sprechhandelns abbilden, mit der ein Sprecher *äußert, was er selber wirklich meint*. Darauf aufbauend soll es nun um den Aspekt der *praktischen Bedeutung* von Wahrhaftigkeit für Sprech-/Handlungen gehen. Diese lässt sich erst erkennen, wenn wir betrachten, wie Sprech-/Handelnde zur Einholung oder Nichteinholung von Wahrhaftigkeit mit jenen beiden Strukturen – zum einen der „dreifachen" und zum anderen der „Dreifachstruktur" ihrer Sprech-/Handlungen – *umgehen*. Damit nämlich lassen sich verschiedene, *frei wählbare* Verständigungsmodi erkennen, die dadurch gekennzeichnet sind, dass Wahrhaftigkeit auf ihren drei gleichzeitig wirksamen Ebenen in unterschiedlichen Kombinationen einerseits der dreifachen, andererseits der Dreifachstruktur eingeholt wird oder auch nicht, so dass jene beiden Strukturen auf unterschiedliche Art *praktisch zusammenwirken*. Die Frage, ob ein Sprech-/Handelnder letzten Endes wahrhaftig ist oder nicht, fällt demnach komplexer aus als gemeinhin angenommen.

Wir werden erkennen, dass es für den *stärksten Sinn von Wahrhaftigkeit* entscheidend ist, dass der Sprech-/Handelnde auf der dritten Ebene von Verständigung wahrhaftig ist, auf der jene beiden Strukturen der dreifachen Dreifachstruktur in ihrer *vollkommenen* Weise ausgeprägt und im *stärksten Sinne von Rationalität* aufeinander bezogen sind. Weil mit Rationalität in diesem ihrem stärksten Sinne die Gleichberechtigung aller möglichen Argumente im Hinblick auf das für alle Menschen gleichermaßen Gute der gattungsethischen Güter berücksichtigt wird, kann man sagen, dass die praktische Bedeutung von Wahrhaftigkeit auf dieser dritten Ebene in der *Erfüllung moralisch gerechten Sprech-/Handelns* liegt.

Vice versa lässt sich das Bedürfnis eines autonomen Sprech-/Handelnden, etwas im Sinne von Rationalität in ihrem stärksten Sinne (in „Einstimmigkeit der Vernunft") auf dieser dritten Ebene zu meinen und

. auf seine Sprech-/Handlung im Sinne der *Identität* der lokutionär-illokutionär-perlokutionären Dreifachstruktur seines eigenen Meinens mit der lokutionär-illokutionär-perlokutionären Dreifachstruktur dessen, was er den Adressaten zu verstehen gibt. Auch über diese „Äußerungswahrhaftigkeit" in seinem dritten Selbstbezug auf seine Sprech-/Handlung hat der kompetente Sprecher Gewissheit.

Deshalb erhebt er auf seine Wahrhaftigkeit in keiner Weise einen Anspruch. Ein Wahrhaftigkeits-Anspruch würde demgegenüber in einen infiniten Regress der Erhebung von Wahrhaftigkeitsansprüchen führen.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es zudem sodann so zu äußern, wie er es selber wirklich meint, als *Motiv* für wahrhaftiges, moralisch-gerechtes Sprech-/Handeln ausmachen. Denn damit folgt er jener Selbstachtung, mit der er sich der potentiellen Würde eines autonomen Sprech-/Handelnden als würdig erweist. Ein anderes Motiv als diesen Willen zur eigenen Würde gibt es für moralisch gerechtes Sprech-/Handeln meines Erachtens nicht.

Um nun die praktische Bedeutung von Wahrhaftigkeit genauer darzulegen, gilt es im Folgenden zu analysieren, was ein Sprech-/Handelnder im Einzelnen sprach- und transzendentalpragmatisch gesehen *tut*, wenn er wahrhaftig oder unwahrhaftig ist. Damit betrachten wir Wahrhaftigkeit im Unterschied zur Analyse ihrer Struktur in den vorangegangenen Kapiteln hier nun im Hinblick auf ihre *praktische Auswirkung* in *ihrer Rolle innerhalb des Verständigungsmechanismus* von Sprech-/Handelnden. Mit dieser Betrachtung ergeben sich für die Beurteilung der Frage, ob ein Sprech-/Handelnder wahrhaftig ist oder nicht, folgende drei praktisch relevante Ebenen von Wahrhaftigkeit eines Sprech-/Handelnden:

1. Die erste Ebene von Wahrhaftigkeit besteht in der *Identität* des *Sinngehalts* der (lokutionär-illokutionär-perlokutionären) Dreifachstruktur dessen, was ein Aktor äußert (in dieser Dreifachstruktur beschreibbar tut), mit dem *Sinngehalt* der Dreifachstruktur seines eigenen Meinens. Diese Identität der *dritten* Selbstrückbezüglichkeit (s. o.) ist nun in der praktischen Bedeutung von Wahrhaftigkeit eine *erste*, gleichsam oberflächliche Ebene von wahrhaftiger Verständigung. Aus diesem Grund spreche ich im Folgenden von dieser Ebene als der *ersten Ebene* von Wahrhaftigkeit.

Die *intersubjektive Sinngeltung* von Sprech-/Handlungen, auf die der Aktor gegenüber sich selbst und gegenüber den Adressaten mit Gründen Geltungsansprüche erhebt (s. o. Kap. III.1 und III.2), stellt sich nun im praktischen Umgang mit Wahrhaftigkeit auf zwei weiteren Ebenen dar:

2. Auf der *zweiten Ebene* von Wahrhaftigkeit erhebt der Aktor einen individuellen und einen konventionellen Angemessenheitsanspruch und einen konventionellen Richtigkeitsanspruch im Hinblick auf die Gründe für die *Durchführung* seiner Sprech-/Hand-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lungen in Rekurs auf den *Dialog*[248] mit den Mitgliedern der *konkreten Gemeinschaft* seiner Lebenswelt und des politischen, wirtschaftlichen und des Rechtssystems, in dem er lebt.

3. Auf der *dritten Ebene* von Wahrhaftigkeit erhebt der Aktor einen universalen Rechtfertigungsanspruch hinsichtlich der Wirkung seiner Sprech-/Handlung und ihren Folgen und Nebenfolgen in Antizipation und Rekurs auf den *primordialen intersubjektiven Diskurs* der *unbegrenzten menschlichen Diskursgemeinschaft*.

Sehen wir uns im Folgenden die verschiedenen Entscheidungsspielräume von Sprech-/Handelnden in Bezug auf ihre Wahrhaftigkeit bzw. Unwahrhaftigkeit auf diesen drei in jeder Sprech-/Handlung *gleichzeitig wirksamen* Ebenen von Verständigung genauer an.[249]

Die erste Ebene von Wahrhaftigkeit

Auf dieser ersten Ebene von Wahrhaftigkeit, in der es um den gleichsam oberflächlichen Aspekt der *Intaktheit von Verständigung* geht, muss das im Falle seiner Wahrhaftigkeit vom Sprecher Geäußerte (oder seine Handlung) *sinngemäß identisch* sein mit dem, was er selber meint – er ist dann *ehrlich* und macht seine Absicht *transparent*. Im Fall von Unwahrhaftigkeit wird hingegen hinter

248 Ich spreche auf dieser zweiten Ebene von Wahrhaftigkeit bewusst von „Dialog" in Abhebung zum „Diskurs" auf der dritten Ebene, wobei ich mich mit „Dialog" an den allgemeinen Sprachgebrauch (z. B. von Politikern) anpasse, bei dem mit Dialog eine Gesprächs- und Begründungsform gemeint ist, die sich in einer konkreten Situation an eine begrenzte Teilnehmerzahl wendet, während Diskurse universale Geltung erheben. Mit den Worten Rainer Forsts lässt sich dieser Dialog etwa so darstellen: „Die legitimitätsverleihende Akzeptanz der gesellschaftlich-kulturellen Struktur setzt voraus, dass die [einzelnen] Gesellschaftsmitglieder die gegenwärtigen gemeinschaftlichen […] Praktiken als angemessenen Ausdruck ihrer Überzeugungen verstehen; und dies ist es, was der Verteidiger des Anspruchs auf kulturelle Integrität [einer partikularen Kultur] in einem interkulturellen Diskurs zeigen können muss" (Forst 2007, S. 297).

249 Um die Komplexität der unwahrhaftigen Sprech-/Handlungsmodi anschaulicher zu machen, werde ich für einige Fälle in einer Fußnote jeweils Beispiele aus der Handlung der Oper *Tosca* von Puccini angeben, deren Tragödie ein reiches Repertoire an verschiedenen Kombinationen von Unwahrhaftigkeit bereithält.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Rücken einer *scheinbaren Identität* von selber Gemeintem und geäußerter Sprech-/Handlung diese Identität unterwandert. Weil der Adressat aber die Identität für sein Verständnis der Sprech-/Handlung kontrafaktisch unterstellen muss, liegt in diesem Fall hinsichtlich der Verständigung mit dem Adressaten eine absichtliche *Fehlleitung von Verständigung* vor: Äußert ein Sprecher illokutionär-lokutionär etwas anderes („p^{falsch}“), als er selber wirklich meint („p“), dann *lügt* er. Wenn ein Sprech-/Handelnder illokutionär-perlokutionär oder mit einer Handlung eine andere Absicht zu verstehen gibt als die, die er selber wirklich hat, dann *täuscht* er.

Weil, wie wir oben (Kap. III.3.a) gesehen haben, zum Zweck von Verständigung der illokutionär-lokutionäre Akt eo ipso mit dem perlokutionären Akt vollzogen wird, ist klar, dass mit dem lokutionär-illokutionären Lügen eo ipso auch eine Täuschung über die perlokutionäre Absicht vollzogen wird. Hiermit stoßen wir auf den *sprachpragmatischen Zweck* der Lüge. Es soll beim Adressaten ein perlokutionärer Effekt ausgelöst werden, der (nach Einschätzung des Sprechers) mit Ehrlichkeit nicht oder nur erheblich schwieriger zu erzielen wäre. Seine wirkliche perlokutionäre Absicht darf also nicht offensichtlich sein, damit der perlokutionäre Effekt beim Adressaten erreicht wird.[250] Allerdings kann der Sprech-/Handelnde auch illokutionär und perlokutionär täuschen, ohne eine falsche lokutionäre Angabe (Lüge) machen zu müssen.[251]

250 Mit der Lokution p^{falsch}, sich Scarpia hingeben zu wollen, lügt Tosca, indem sie dies illokutionär vortäuscht zu *versichern*, wobei sie die perlokutionäre Absicht vortäuscht, einen Deal mit Scarpia *eingehen zu wollen*. Damit will sie erreichen, dass Scarpia perlokutionär in diesen Deal *einwilligt* und ihren Geliebten Cavaradossi freilässt. Allerdings lügt Scarpia seinerseits mit der Lokution „Ich werde Cavaradossi freigeben und ihn nur zum Schein erschießen lassen“, indem er seinerseits illokutionär vortäuscht, dies zu *versichern*, wobei er seinerseits die perlokutionäre Absicht vortäuscht, den Deal mit Tosca *einzugehen*, um den perlokutionären Effekt zu erreichen, dass sie sich ihm hingibt. Sie wiederum täuscht sodann mit ihrer Handlung diese Hingabe vor, wobei sie aber heimlich ein Messer ergreift und ihn umbringt. Er seinerseits hatte zuvor mit dem Schreiben eines Briefes einen Befehl zur Freilassung Cavaradossis vorgetäuscht, mit dem er in Wirklichkeit den Befehl erteilt hatte, ihn zu erschießen.

251 So kann bspw. eine Person Engagement vortäuschen, wobei sie lokutionär ehrliche Aussagen macht. Oder in einem anderen Fall tut ein Sprecher so, als mahnte er (illokutionär) eine dritte Person, um (perlokutionär) Gehorsam

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch kann er drittens isoliert perlokutionär täuschen, ohne deshalb auch schon illokutionär täuschen zu müssen oder lügen zu müssen. Beispielsweise kann er mit einem *ehrlichen Hinweis* die *Absicht verbergen*, den Adressaten ins Verderben stürzen zu wollen, in das dieser gerät, wenn er auf den Hinweis entsprechend reagiert.[252] Ebenso kann er mit einem ehrlichen Hinweis natürlich auch eine Absicht verbergen, die dem Adressaten zu seinem Glück verhilft.

Eine zynische Variante auf dieser Ebene ist die *offen* strategische *Lüge*. Das Offene und die Lüge schließen sich hier bemerkenswerter Weise gegenseitig nicht aus. Diese dreiste Form der Unehrlichkeit, deren Nutzung bei Trump und seinem Team zum Programm geworden ist, aber auch von der AfD und Putin oft eingesetzt wird, scheint mir eine neue Taktik zu sein. Nicht nur den Sprechern, sondern auch den meisten Adressaten ist hierbei durchaus klar, dass propositional gelogen und performativ getäuscht wird. Indem diese Methode auf die eigentlich für Lüge und Täuschung *verdeckte* Form der Deformierung des Verständigungsmodus verzichtet, gibt sie offen ihre Abhängigkeit vom normalen Verständigungsmodus preis. Die Schwierigkeit für den Adressaten liegt daher bei derartig *offen strategischen Lügen* darin, dass er dem unwahrhaftigen Sprecher nicht einmal (wie gewöhnlich bei Lügen) durch Hinweis auf Fakten „den Wind aus den Segeln" nehmen kann, sondern er müsste nachweisen können, dass der *ganze* Sprechakt nur Show ist. Weil der Adressat das aber nicht beweisen kann, ist er gewissermaßen gezwungen, das „Spielchen" mitzuspielen. Wenn also kürzlich der Außenminister der USA, Marco Rubio, Deutschland wegen der Einstufung der AfD durch den Verfassungsschutz als „gesichert rechtsextrem" antidemokratische „verdeckte Tyrannei" vorgeworfen hat, als ginge es ihm perlokutionär

---

zu erzielen, obwohl er weiß, dass diese Person die entsprechende Handlung ohnehin durchführt. Oder jemand sagt lauter lokutionär wahre Dinge, aber nicht, um zu einem vorgeblichen, guten, perlokutionären Zweck (illokutionär) zu informieren, sondern nur, um den Adressaten aufzuhalten, bspw. bei einem Ablenkungsmanöver für einen Überfall.

252 Diese Strategie verfolgt Scarpia, wenn er vermeintlich ohne besondere perlokutionäre Absicht Tosca den *ehrlichen Hinweis* auf den Fächer gibt, den Cavaradossi in der Kirche liegen gelassen hat, um hiermit perlokutionär die Eifersucht Toscas auszulösen.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ernsthaft um den Schutz von Demokratie und Meinungsfreiheit, dann berichten die Medien kurioserweise so darüber, als ob sie ihm seine mit illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft zum Ausdruck gebrachte Intention abnähmen: Er habe „*kritisiert*", anstatt dass berichtet wird, dass Rubio sich diesen absurden Unsinn ausgedacht hat, um politischen Druck auszuüben. Und das Auswärtige Amt argumentiert ganz brav gegen den Vorwurf auf der Social-Media-Plattform X: „Das ist Demokratie", als ginge es um einen ernsthaften Meinungsaustausch über den Demokratiebegriff.

Schließlich gibt es noch die Möglichkeit, sich derart unklar zu äußern – indem die Rede weder konsistent auf die Situation oder den Redekontext mit dem Adressaten Bezug nimmt –, dass gar nicht dezidiert feststellbar ist, ob und an welcher Stelle der Sprecher nun lügt oder täuscht oder wahrhaftig ist. Für den Adressaten ist auf diese Weise der Standpunkt des Aktors eigentlich nicht auszumachen. Weil es aber zu dieser Taktik dazugehört, dass in dem Wirrwarr der Rede auch etwas für die vom Sprecher antizipierte Adressatenmeinung dabei ist, liegt das anvisierte Ziel dieser Strategie darin, dass der Adressat trotz der Undeutlichkeit der Rede zustimmt. Diese Taktik wirkt besonders gut, wenn der Aktor eloquenter oder gebildeter ist und/oder in machtstrategischer Hierarchie höher steht als der Adressat. Der Vorteil dieser Sprechhandlungstaktik gegenüber Lüge und Täuschung liegt darin, dass dem Sprecher seine Unwahrhaftigkeit schwierig nachgewiesen werden kann.[253] Verwandt mit dieser Taktik ist die Strategie des „Herumdrucksens", mit dem der Sprecher dem wahrhaftigen Ausdruck seines wirklichen Meinens ebenfalls ausweicht.

253 Diese Sprech-/Handlungsstrategie ist besonders beliebt bei all jenen, die es sich weder leisten können, direkt zu lügen, noch, sich auf einen Standpunkt festzulegen, und lässt sich daher insbesondere bei Politikern beobachten, bei Vorständen, bei Ärzten gegenüber Patienten, manchmal aber auch im geisteswissenschaftlichen Betrieb. In den aktuellen Verhandlungen von Putin in seinem Krieg gegen die Ukraine zeigt sich zudem, dass diese Taktik auch als psychologische Waffe eingesetzt werden kann, die den Gegner ständig zwischen Hoffnung und Enttäuschung schwanken lässt und dadurch mürbe machen soll, und dass darüber hinaus auf diese Weise jede Art von Kritik einerseits abperlen und konstruktiver Dialog andererseits unmöglich gemacht werden soll, ohne dass der Vorwurf fehlender Gesprächsbereitschaft nachgewiesen werden kann.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Entscheidend ist, dass der Sprech-/Handelnde mit all diesen strategischen Kombinationen das *Verständnis* des Adressaten von dem *Sinngehalt* dessen, was er selber wirklich meint und bezweckt, *fehlleitet* (ausgenommen bei der offen strategischen Lüge). Der letztendliche Zweck im Sinne eines Vorteils, den der Sprecher mit der Verständnisfehlleitung dieses Sprech-/Handlungsmodus verfolgt, ist offensichtlich der, dass der Adressat statt des vom Sprecher selber wirklich Gemeinten und Bezweckten *etwas anderes beurteilt* und es zu einem *scheinbaren Einverständnis* kommt. Der Sprecher nutzt mit der Unwahrhaftigkeit auf dieser Ebene also den Verständigungsmechanismus – der auf der sinngemäßen Identität der lokutionär-illokutionär-perlokutionären Struktur des von ihm selber wirklich Gemeinten mit dieser Dreifachstruktur des von ihm zu verstehen Gegebenen beruht – „parasitär" (Habermas) aus.

In Vorgriff auf die geltungsbezogene zweite Ebene von Wahrhaftigkeit kann man diesen parasitären Verständigungsmodus noch genauer beschreiben: Weil der Aktor sehr wohl *weiß*, dass er den notwendig zu erhebenden Geltungsansprüchen auf sein verfolgtes perlokutionäres Ziel *nicht entsprechen will* – respektive er dieses Ziel verfolgen will, obwohl er *weiß*, dass es gegenüber dem Adressaten nicht angemessen und/oder richtig/gerecht ist –, täuscht und/oder lügt er, so dass der Adressat *andere, vorgetäuschte, scheinbar mit guten Gründen eingelöste* Geltungsansprüche beurteilt und akzeptiert und über diesem Umweg dann doch das perlokutionäre Ziel des Aktors erfüllt.[254]

Ausschließlich diese erste Ebene von Wahrhaftigkeit bzw. Unwahrhaftigkeit haben Habermas und Apel im Sinn, wenn sie davon sprechen, dass ohne Wahrhaftigkeit Äußerungen nicht der einverständnisorientierten und diskursiven Verständigung dienen können. Deshalb billigen sie Wahrhaftigkeit neben ihrer vermeintlichen Rolle als Geltungsanspruch auch eine auf diese Ebene be-

254 Siehe das gegenseitige Täuschungsmanöver zwischen Tosca und Scarpia (Fußnote 250): Tosca akzeptiert den *vorgetäuschten Wahrheitsanspruch* Scarpias, ebenso wie dieser ihren *vorgetäuschten Wahrheitsanspruch* akzeptiert (d. h. sie glauben beide p^{falsch}), weshalb sie beide die gegenseitig vorgetäuschte perlokutionäre Absicht (Absicht^{falsch}) akzeptieren. Insofern rechnen sie beide damit, dass der andere das von ihnen angestrebte perlokutionäre Ziel, den Deal *einzugehen*, erfüllt (er: die Hingabe Toscas an ihn, sie: die Freigabe Caravadossis).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schränkte präsuppositionale Rolle im kommunikativen Handeln und im Diskurs zu (was sich jedoch vielmehr gegenseitig ausschließt, wie wir gesehen haben). In bestimmten Zusammenhängen spricht Habermas daher von Wahrhaftigkeit als einer „Kommunikationsvoraussetzung" (z. B. Habermas 1981, Bd. I, S. 252) und davon, dass die „Aufrichtigkeit" „im Falle verständigungsorientierten Handelns *stets* erfüllt sein" muss (ebd., S. 431).

> „Eine Intention muß wahrhaftig geäußert werden, sonst kann die Sprecherintention nicht dem Zweck der Verständigung dienen" (ebd., S. 248).

Die zweite Ebene von Wahrhaftigkeit

Auf dieser Ebene geht es um die der Verständigung der ersten Ebene *sinnkonstitutiv* zugrunde liegende *Verständigung über den Geltungssinn* von Sprech-/Handlungen. Denn ein Sprech-/Handelnder muss mit Gründen Geltungsansprüche auf das von ihm selber Gemeinte erheben, damit er beanspruchen kann, damit etwas im *rationalen* Sinn *wirklich zu meinen*. Entsprechend kann ein Adressat eine Sprech-/Handlung als rationale auch nur verstehen/nachvollziehen, wenn auch er versteht, welche Geltung aus welchen Gründen der Sprech-/Handelnde mit ihr beansprucht.

Das heißt, dass ein Sprech-/Handelnder auf dieser Ebene, um wahrhaftig wirklich etwas selber zu meinen und es sodann wahrhaftig zu äußern, erstens in „innerer" Wahrhaftigkeit seiner zweifach selbstrückbezüglichen Selbst-Verständigung (siehe Kap. III.2) für das von ihm im starken Sinn von *rationalem* Meinen Gemeinte *gute Gründe* haben muss. Er muss also *sich selbst gegenüber* bestmöglich begründete Geltungsansprüche erheben. Zweitens muss er, um auch in seiner Verständigung mit dem Adressaten in dritter Selbstrückbezüglichkeit (siehe Kap. III.2) wahrhaftig zu sein, die Geltungsansprüche auf seine Gründe *gegenüber dem Adressaten* so *erheben*, dass dieser sie beurteilen und dementsprechend akzeptieren oder ablehnen kann.

Wenn er dagegen selber keine guten Gründe oder gar schlechte (nicht zu verteidigende) Gründe für das von ihm selbst Gemeinte und Bezweckte hat und/oder die Erhebung von Geltungsansprüchen gegenüber dem Adressaten manipuliert, liegt eine *geltungs-*

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bezogene Fehlleitung von Verständigung vor. Dies gilt auch dann, wenn er gleichzeitig auf erster Ebene von Wahrhaftigkeit ehrlich und transparent sagt, was er selber wirklich meint. Zum Beispiel ist die auf zweiter Ebene manipulativ-unwahrhaftige Drohung bei einem Überfall „Hände hoch oder ich schieße" gewöhnlich auf erster Ebene ehrlich und transparent. Sie kann allerdings zudem noch eine Lüge und Täuschung sein, wenn die Waffe gar nicht geladen ist. In diesem Umstand, dass eine auf erster Ebene sinngemäß ehrliche und transparente Sprech-/Handlung dennoch erstens in der Selbstverständigung des Sprech-/Handelnden *unwahrhaftig unbegründet* sein kann und zweitens mit der Konfundierung der Erhebung der Geltungsansprüche gegenüber dem Adressaten manipulativ unwahrhaftig sein kann und dass vice versa eine Lüge dagegen wahrhaftig gut begründet sein kann, erweist sich die *Unabhängigkeit* der beiden ersten hier aufgeführten Ebenen von Wahrhaftigkeit. (Auf beide Fälle kommen wir noch zurück.)

Das Charakteristische der zweiten Ebene von Wahrhaftigkeit in Abhebung zur dritten Ebene ist indes ihre *eingeschränkte Geltungsbasis*. Das lässt sich mit dem Verhältnis von Wahrhaftigkeit zur lokutionär-illokutionär-perlokutionären Dreifachstruktur von Sprechhandlungen darstellen. So erheben im Kontext ihrer alltäglichen Lebenswelt wahrhaftige Aktoren auf der zweiten Ebene von Wahrhaftigkeit mit den guten Gründen für ihre Sprech-/Handlungen nämlich in einem gleichsam abkürzenden Schnellverfahren Geltungsansprüche nur auf *konventionell schon genormte illokutionäre Verwendungen* lokutionärer Gehalte *für normierte perlokutionäre Zwecke* – sowie dementsprechend auf die *konventionell schon genormte Verwendung von Handlungsmustern* für bestimmte *normierte Zwecke*. Das heißt: Die Konformität und die Legitimation sowohl der perlokutionären Zwecke als auch der Handlungszwecke, auf die Geltungsansprüche erhoben werden müssen, sind in diesen *normenkonformen* Sprech-/Handlungen bereits einkalkuliert.

Der auf dieser Ebene wahrhaftig Sprech-/Handelnde muss also nur wissen, ob für die *illokutionäre Verwendung* einer bestimmten Lokution für einen *perlokutionären Zweck* oder für sein Handlungsziel der konventionelle Richtigkeitsanspruch und/oder der konventionell-kollektive Angemessenheitsanspruch eingelöst

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sind im „kommunikativen Kontext der sozialen Welt" (Habermas) und aller „legitim geregelten interpersonalen Beziehungen" (Habermas) und im Sinne konventioneller Rechten und Pflichten der „jeweils schon zugeteilten Verantwortung" (Apel). Er verlässt sich dabei also auf Sprech-/Handlungs-*Normen*, die innerhalb seines konkreten Adressatenkreises seiner jeweiligen Lebenswelt bereits *faktisch gelten* und an deren Einhaltung sich das geregelte „kulturell eingewöhnte" (Habermas) Leben bemisst. Denn mit diesen Handlungsnormen sind bestimmte perlokutionäre Zwecke und Handlungszwecke und deren Folgen in Orientierung an den relativen Zwecken einer bestimmten Gesellschaft oder Kultur, ggf. auch schon in Orientierung an gattungsethischen Gütern, bereits bewertet und deshalb legitimiert oder untersagt.

Besonders praktisch in diesem Zusammenhang sind jene performativen Verben mit illokutionär-perlokutionärer Doppelkraft (siehe oben die Systematik performativer Verben in Kapitel III.3.a) *deren illokutionäre Verwendung* von Lokutionen für *perlokutionäre Absichten* bereits in institutionalisierter Weise als normativ gelten. Z. B. *grüßen*, *taufen*, die *Anordnung* eines Polizeibeamten, der *Befehl* eines Generals, die *Anweisung* eines Lehrers, der *Antrag* in einem Amt, die Preis-*Verleihung* durch ein Komitee, die *Anmeldung* im Verein, die *Einladung* zum Geburtstag etc. Die Legitimität und/oder konventionelle Angemessenheit des perlokutionären Zweckes (Getauft-Sein, Gegrüßt-Sein, Befolgung, Einsicht, Bewilligung, Geehrt-Sein, Aufnahme, Zusage etc.) ist für den jeweiligen gesellschaftlichen Kontext in besonderer Weise bereits festgelegt, wie andererseits illokutionär-perlokutionäre Akte wie *Folter androhen*, *erpressen*, *unter Eid falsch aussagen*, *beleidigen* etc. hinsichtlich ihrer perlokutionären Zwecke verboten oder verpönt sind. Ebenso verhält es sich mit unzähligen Handlungsmustern wie *stehlen*, *brandstiften*, *in einer Rauchverbotszone rauchen*, *Vorfahrt nehmen*, *falsch parken*, *sich vordrängeln* etc., deren Durchführung alle hinsichtlich bestimmter Zwecke bzw. ihrer Wirkung verboten oder verpönt sind.

Für den auf den authentischen, eigenen Lebensentwurf bezogenen *individuellen* und den auf zwischenmenschliche Verhältnisse, wie bspw. Fürsorge, Freundschaft etc., bezogenen *interindividuellen* Angemessenheitsanspruch von Sprech-/Handlungen gilt allerdings im Unterschied zu den konventionellen Geltungs-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ansprüchen auf kollektive Angemessenheit, normative Richtigkeit und Wahrheit[255], dass der Aktor die Gründe für seine Sprech-/Handlungen *alleine zu verantworten* hat. Diese Eigenverantwortlichkeit des individuellen und interindividuellen Angemessenheitsanspruches droht allerdings oftmals in der Konformität des *kollektiv*-konventionellen Angemessenheitsanspruches unterzugehen.

Aufgrund der besagten *eingeschränkten Geltungsbasis* dieser Ebene wahrhaftiger Verständigung gilt jedenfalls, dass die guten Gründe eines Aktors lediglich in Rekurs auf den *Dialog* innerhalb der konkreten Gemeinschaft seiner Lebenswelt einlösbar sein müssen. Das heißt also, dass auf dieser zweiten Ebene von Wahrhaftigkeit die *guten Gründe* eines Aktors für seine Sprech-/Handlungszwecke (neben jenen eigenverantwortlichen Gründen für die eigene individuelle sowie die interindividuelle Angemessenheit) auf geltendes Recht, konventionelle Normen, konventionelle Angemessenheits-Standards und traditionelle Wertvorstellungen rekurrieren sowie (immer noch) auf religiöse Vorschriften oder auf von autoritären Regimen vorgeschriebene Werte und Normen. Was den Geltungsbereich dieser zweiten Ebene von Wahrhaftigkeit insofern kennzeichnet, ist eine *Begrenzung* auf die *Faktizität* der historisch gewachsenen, kontingenten Ordnungssysteme (Kulturgemeinschaften, Rechtssysteme, Ethnien, Ländergrenzen, Staaten etc.) sowie auf das auf diese Ordnungen entsprechend begrenzte Geltungsbewusstsein im kommunikativen Alltag.[256] Im Rahmen dieser begrenzten Geltungsbasis hat der wahrhaftig Sprech-/Han-

255 Die Problematik des Wahrheitsanspruches über die Realität des Realen stellt ein eigenes Thema dar, das hier nicht weiter behandelt werden kann. Grob vereinfacht kann man sagen, dass der Wahrheitsanspruch sich auf dieser Ebene auf den gemeinhin anerkannten Stand der Wissenschaft sowie auf von seriösen Medien vermittelte Tatsachen und auf offensichtliche Tatbestände bezieht, während er auf dritter Ebene in kritischer Hinterfragung und explorativer Erweiterung der konsensual gemeinhin anerkannten Erkenntnisse besteht.

256 Lawrence Kohlberg hat bekanntlich mit den Stufen drei und vier seines Stufenmodells der Moralentwicklung eine weitere Hierarchie innerhalb des hier gemeinten konventionalen moralischen Geltungsbewusstseins eingeführt. In der vorliegenden Untersuchung wird dagegen *quer* zu Kohlbergs Hierarchie die interindividuelle Angemessenheits-Orientierung der sozialen Richtigkeits-Orientierung an Normen auf derselben konventionellen Ebene *gegen-*

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

delnde auf dieser Wahrhaftigkeits-Ebene einerseits keinen Anlass, sie zu hinterfragen, ermöglicht sie doch „Recht und Ordnung", gesellschaftlichen Zusammenhalt und nicht zuletzt eine Verantwortungs- und Entscheidungsentlastung im Alltag. Andererseits besteht in manchen Kulturkreisen und Staaten kaum die Möglichkeit, diese Geltungsbasis zu hinterfragen, was wiederum die Gefahr des solchermaßen begrenzten Geltungsbereiches beleuchtet. Nicht nur beeinträchtigt ein in diesen Fällen autoritär festgelegtes Werte- und Normensystem die Rechte jedes Einzelnen, sondern es gefährdet auch die von diesen Einzelnen abhängige „Gesundheit" respektive Integrität der partikularen Gemeinschaft als Ganzes.[257] Die zweite Ebene von Wahrhaftigkeit stellt insofern zwar einerseits eine Entlastung für alle alltäglichen Entscheidungen dar und hilft zudem die bereits an gattungsethischen Gütern orientierten Errungenschaften in der jeweiligen Gesellschaft nach dem „Bewahrungsprinzip"[258] (Apel) zu schützen. Andererseits birgt Wahrhaftigkeit auf dieser Ebene die Gefahr von Stagnation oder gar eines Rückfalls der gesellschaftlichen Entwicklung mit Blick auf die Freisetzung gattungsethischer Güter. Hierauf kommen wir sogleich im Zusammenhang mit der dritten Ebene von Wahrhaftigkeit zurück.

Analog zur umgangssprachlichen Bezeichnung von *ehrlich* und *transparent* auf erster Ebene könnte man Sprech-/Handlungen, die außerdem auf der zweiten Ebene sowohl aufrichtig sich selbst gegenüber begründet sind als auch Geltungsansprüche gegenüber den konkreten Adressaten auf diese Gründe erheben, vielleicht als *redlich*, *integer* oder *rechtschaffen* bezeichnen.

Kommen wir nun aber auf die Sprech-/Handlungsmöglichkeiten zu sprechen, mit denen ein Aktor diese Ebene des begründeten Geltungssinns von Verständigung *unwahrhaftig* unterlaufen kann,

---

übergestellt im Sinne ihrer beider unterschiedlichen Genese im Hinblick auf zwei verschiedene *Weltbezüge*.

257 Siehe hierzu ausführlich Forst 2007, S. 294 ff.

258 „[D]as Bewahrungsprinzip orientiert sich darüber hinaus an der Erhaltung solcher Konventionen und Institutionen der menschlichen Kulturtradition, die, gemessen am idealen Maßstab (U) der Diskursethik, als vorerst nicht ersetzbare Errungenschaften anzusehen sind" (Apel 1992a, S. 149). In Kapitel III.5 kommen wir noch näher auf das „Bewahrungsprinzip" zu sprechen.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zumal in Kombination mit den beschriebenen Möglichkeiten von Unwahrhaftigkeit auf der ersten Ebene:

Mehr oder weniger aus Unachtsamkeit kann ein Sprech-/Handelnder es versäumen, das für eine rationale Sprech-/Handlung zweifach selbstrückbezügliche, begründete „innere" Selbst-Verständnis einzuholen. Man kann auch sagen, der Sprecher „redet nur so daher", „weiß nicht wirklich, was er tut", oder urteilt voreilig respektive sprech-/handelt unüberlegt (ggf. fahrlässig) oder verhält sich „affektual" (Weber 2006).

Zu solche Sprech-/Handlungen hervorbringendem, intuitivem oder, wie man auch sagt, „schnellem" versus „langsamem" Denken (Daniel Kahnemann) respektive zu den „Heuristiken" bzw. „short cuts" des Denkens, die mit so genannten „Denkfallen" und „Bias" (ebd.) einhergehen, ist zweierlei zu sagen, um Missverständnissen vorzubeugen: Freilich soll diese intuitive Form der Reaktion hier nicht als grundsätzlich defizitär respektive unwahrhaftig bezeichnet sein. Nicht nur stellt sie im Alltag eine Entscheidungsentlastung dar (die bspw. davor schützt, bei jeder Auswahl in der Menükarte eines Restaurants in eine sprichwörtliche „Entscheidungsneurose" zu geraten), sondern sie kann gewiss auch in bestimmten (gefährlichen) Situationen und in kreativen Prozessen konstruktiver sein als die Bemühung um eine wohl begründete Einstellung. Entscheidend ist jedoch, dass die Beobachtung, dass Menschen zu Sprech-/Handlungsentscheidungen und Urteilen *auch* mit dieser Form des „schnellen Denkens" gelangen können oder vielleicht sogar zu dieser Form neigen, nicht so interpretiert werden kann und darf, dass die Vorstellung des Menschen als rationalem Wesen damit eingeschränkt oder gar widerlegt sei, wie öfters zu lesen ist. Sie *kann* gar nicht in dieser Weise interpretiert werden, weil sich diese Einschätzung offensichtlich in einen performativ-propositionalen Selbstwiderspruch verwickelt. Und sie *darf* so nicht interpretiert werden, weil dies implizit den Menschen seiner Verantwortung für sein jederzeit sehr wohl *auch* mögliches rationales, wohl begründetes Denken, Urteilen und Sprech-/Handeln entheben würde.

Vielmehr kann gefordert werden, dass Menschen als rationale Wesen überprüfen und entscheiden, wann sie wohl begründet urteilen und handeln müssen. Denn jeder Sprech-/Handelnde kann für das, was er meint, und für das, was er mit seinen Sprech-/Hand-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lungen bewirken will, sich selbst gegenüber sehr wohl *auch* wahrhaftig Geltungsansprüche erheben, und er kann daher *wissen*, ob er gute oder nur schlechte Gründe für seine Sprech-/Handlungsziele hat, die gegen Fakten, (Rechts-)Normen, Werte und konventionelle Regeln verstoßen. Insofern ist er erstens unwahrhaftig, wenn er das für sein Meinen respektive für seine rationale Sprech-/Handlung zweifach selbstrückbezügliche, begründete „innere" Selbst-Verständnis in entsprechenden Situationen nicht einholt. Und er ist zweitens unwahrhaftig, wenn er für sein gemeintes Sprech-/Handlungsziel sich selbst gegenüber sehr wohl Geltungsansprüche erhoben hat und daher *weiß*, dass er nur schlechte Gründe für sein Sprech-/Handlungsziel hat, und dennoch sein Handlungsziel in hierzu inkonsistenter Weise, und das heißt unwahrhaftig, verfolgt. Hierfür stehen ihm zwei Möglichkeiten zur Verfügung:

Entweder muss er die verdeckt-strategische Unwahrhaftigkeit (Lügen und Täuschen der ersten Ebene) nutzen, um das Einverständnis der Adressaten für sein Sprech-/Handlungsziel dennoch zu erschleichen. Hierbei kann er, wie wir oben unter dem Aspekt der ersten Ebene schon erwähnt haben, auch nur performativ über seine Sprech-/Handlungsabsicht täuschen, ohne deswegen aber auch propositional lügen zu müssen. Oder aber er äußert offen, was er (mit schlechten Gründen) selber meint und bezweckt. Dann muss er (auf der zweiten Ebene von Wahrhaftigkeit) mit *manipulativer offen strategischer Konfundierung* oder *Fusionierung* der Geltungsansprüche in absichtlich regelwidriger Weise inadäquate Geltungsansprüche zur Beurteilung seiner Sprech-/Handlung in den Vordergrund drängen, um das Einverständnis der Adressaten für sein Sprech-/Handlungsziel dennoch zu erzwingen[259] (z. B. im Fall

259 Das folgende Beispiel steht für einen mit Gewaltanwendung inadäquat in den Vordergrund gedrängten *Angemessenheitsanspruch* und zeigt, wie ein Adressat darauf reagieren kann: Scarpia weiß selbst, dass er keine guten Gründe hat, die Cavaradossi überzeugen könnten, ihm das Versteck seines Freundes zu verraten. Mit der Anwendung von Folter will er ihn deshalb dazu zwingen. Das heißt: Er drängt Cavaradossi einen dem perlokutionären Ziel des *Verrats* völlig äußerlichen, insofern inadäquaten Angemessenheitsanspruch gewaltsam zur Beurteilung auf: Cavaradossi soll das Angebot, die Folter zu beenden, als für sich *subjektiv angemessen* akzeptieren und dafür das Versteck verraten. Cavaradossi aber akzeptiert diesen gewaltsam in den Vordergrund gedrängten subjektiven Angemessenheitsanspruch nicht, sondern verurteilt vielmehr

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht legitimierter Befehle wie „Hände hoch oder ich schieße") oder mit Gratifikationsangeboten zu „erkaufen". Dies haben wir oben (Kap. III.b) schon genauer analysiert. In beiden Fällen ist er in zweifacher Weise unwahrhaftig: erstens hinsichtlich fehlender guter Gründe im Sinne seiner „inneren Unwahrhaftigkeit", zweitens in seinen den normalen Verständigungsmodus parasitär nutzenden Äußerungen/Handlungen gegenüber den Adressaten.

Darin, dass man, obschon (auf zweiter Ebene) *unwahrhaftig begründet* oder *unwahrhaftig manipulativ geäußert*, (auf erster Ebene) gleichwohl *ehrlich und transparent* sprech-/handeln kann, zeigt sich, wie wir oben schon gesagt haben, die Differenz der beiden Ebenen von Wahrhaftigkeit. Allerdings zeigt sie sich auch darin, dass man auch gut begründet lügen und täuschen kann oder dies sogar muss. Darauf kommen wir gleich noch zu sprechen.

Ebenso unwahrhaftig ist ein Aktor auf der zweiten Ebene, falls er Handlungen, für die er selber keine guten Gründe hat, *ungeachtet entgegengebrachter Kritik* durchführt, notfalls mit Gewalt. Damit unterläuft er in seiner Äußerungs-Unwahrhaftigkeit schlechthin jede Form von Verständigung über Geltungsansprüche – diskursiver Kritik an seinem gewaltsamen Handeln entkommt er damit freilich trotzdem nicht.

Wie wir jedenfalls sehen können, geht es dem unwahrhaftigen Aktor auch auf dieser zweiten Ebene darum, den Adressaten von der *Beurteilung* seiner Sprech-/Handlung, wie er sie als Aktor wirklich selber meint, abzuhalten, um sich das Adressateneinverständnis für sein Handlungsziel strategisch zu erzwingen, zu „erkaufen" oder zu erschleichen. Denn einerseits *weiß* der Aktor, dass die *Beurteilung* seiner Sprech-Handlung durch alle Betroffenen bzw. Adressaten *prinzipiell* unhintergehbar ist, weshalb er sie andererseits *ak-*

---

den von Scarpia in den Hintergrund gedrängten moralischen Gerechtigkeitsanspruch, von dem er als kompetenter Sprecher ebenso wie Scarpia selber weiß, dass er für eine Entscheidung für oder gegen Verrat *eigentlich* adäquat ist. Cavaradossi äußert bzw. handelt insofern auf allen Ebenen wahrhaftig: Er handelt so, wie er es selber wirklich im stärksten rationalen Sinn meinen kann (innere Wahrhaftigkeit). Seine Rechtfertigungsgründe (3. Ebene) für sein Handeln sind ihm als autonomem Sprecher wichtiger, als den Schmerz von Folter zu vermeiden. Tosca dagegen, die seine Schmerzensschreie hört, akzeptiert den gewaltsam aufgedrängten Angemessenheitsanspruch Scarpias und verrät das Versteck, damit die Folter aufhört.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tualiter zu umgehen versucht. Anders gesagt, er hat (qua Erhebung der Geltungsansprüche gegenüber sich selbst) die Kritik durch die Adressaten bereits antizipiert, was sich genau darin zeigt, dass er es für nötig hält, die zu erwartende Kritik wohlweislich zu konterkarieren. Dieses Konterkarieren der Verständigung mit dem Adressaten ist deshalb als *Regelwidrigkeit* bzw. als ein Verstoß gegen die *Normativität des „Originalmodus"*[260] der Sprachverwendung zu bezeichnen, von deren *Notwendigkeit* der kompetente, strategische Sprech-/Handelnde weiß.[261] Es findet sich allerdings eine Konstellation von Unwahrhaftigkeit, die von der hier analysierten Strategie abweicht: Obwohl ein Aktor auch hier im Sinne seiner „inneren Unwahrhaftigkeit" nur schlechte Gründe für das von ihm verfolgte Sprech-/Handlungsziel hat, kann er dieses trotzdem *ohne* verdeckte oder offene Strategie erreichen. Dies gilt für alle die Fälle, in denen das Einverständnis der Adressaten für das Sprech-/Handlungsziel nicht nötig ist, weil das Ziel schon erreicht ist, wenn die Adressaten die Sprech-/Handlung lediglich *verstanden* haben. So kann bspw. ein Betroffener unrechtmäßig geschädigt werden, indem er mit einer Sprech-/Handlung bloßgestellt, emotional verletzt, verraten, blamiert, verleumdet wird etc. Im umgekehrten Fall eines wohl begründeten Sprech-/Handlungsziels lässt sich auf diese Weise je-

260 „Wenn man sich überlegt, was man mit Sprache machen kann, dann gibt es einen Originalmodus der Sprachverwendung, und der hat den Zweck, sich zu verständigen" (Habermas 1978, S. 138).

261 Ich meine, insofern hätte Apel gegenüber Helmut Schnelle (siehe Apel 1998a, S. 383 ff.) noch vor und unabhängig von seinem Argument der diskursreflexiven Selbsteinholung in folgender Weise argumentieren können: Unter dem Gesichtspunkt der sprachpragmatischen Bedingungen der Möglichkeit von rationalen Sprechhandlungen ist eine bloß grammatisch-syntaktisch-phonetisch gelungene Behauptung, für die der Sprecher aber keine guten Gründe hat, eben *keine erfolgreiche Behauptung*, sondern nur ein Satz, der sich von einer Vermutung, einer Hoffnung oder einem Nur-so-Daherreden etc. nicht unterscheiden lässt. Als Behauptung kann ein Adressat sie jedenfalls *nicht verstehen*. In dem Moment, in dem er merkt, dass der Sprecher für seine Behauptung keine Indizien und Gründe hat, wird er deshalb sagen: „Ja, aber wie konntest du das dann *behaupten*?" Seine vom Sprecher anvisierte Zustimmung wird dementsprechend ausbleiben. Dementsprechend ist eine verdeckt-unwahrhaftige Behauptung, die ihr perlokutionäres Ziel erreicht, eine *erfolgreiche Lüge*, aber *keine erfolgreiche Behauptung*, bestenfalls eine scheinbare Behauptung.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mand bspw. ehren, auszeichnen etc. Nachträgliche diskursive Kritik ist allerdings auch in all diesen Fällen nicht ausgeschlossen.

Nun ist es last not least noch wichtig zu sehen, dass Sprech-/Handelnde auch *trotz wahrhaftiger guter Gründe* für ihre Sprech-/Handlungsziele die verdeckt strategische Äußerungs-Unwahrhaftigkeit der ersten Ebene wie auch die geltungsmanipulative Äußerungs-Unwahrhaftigkeit der zweiten Ebene nutzen können oder gar müssen, wenn sie wissen, dass konkrete Opponenten ihre guten Gründe voraussichtlich nicht akzeptieren werden, sie aber diese gut begründeten (ggf. legitimierten) perlokutionären Zwecke oder Handlungszwecke dennoch verfolgen wollen oder sogar wahrhaftig meinen verfolgen zu müssen. In diesen Fällen wird die Äußerungswahrhaftigkeit *gegenüber den Opponenten* „aufgehoben", während sie mit den guten Gründen *gegenüber der Dialoggemeinschaft* bzw. in foro interno in der „inneren Wahrhaftigkeit" des Aktors auf der zweiten Ebene seiner Wahrhaftigkeit „aufgehoben" bleibt. Denn in zweifach selbstrückbezüglicher wahrhaftiger Selbst-Verständigung hat der Aktor seine Sprech-/Handlung in diesem Fall in einem allerdings *exklusiven* – also unter Ausschluss der ihrerseits unwahrhaftigen Opponenten – realen Dialog oder zumindest in foro interno gegenüber der realen Dialoggemeinschaft wahrhaftig begründet. Deshalb können solche wahrhaftig gut begründeten Sprech-/Handlungen trotz ihrer verdeckt oder offen manipulativen Äußerungs-Unwahrhaftigkeit im Ganzen, gleichsam „unterm Strich", dennoch als *wahrhaftig* bezeichnet werden.

Der Bereich solcherart strategischen Handelns bietet besonders in Verhandlungen mit politischen Opponenten viele Beispiele, wo in Übernahme konventioneller Verantwortung mit kleinen „Tricks" und „Manövern" gearbeitet wird bis hin zu Lüge, Täuschung und Manipulation, um Lösungen im Interesse der jeweiligen Dialoggemeinschaft zu finden und herbeizuführen. (Auf diese Fälle hat Apel immer wieder im Sinne von Teil B seiner Ethik hingewiesen). Auch im persönlichen Bereich können aus wahrhaftig guten Gründen der konventionell schon zugeteilten (z. B. Eltern gegenüber Kindern) oder persönlich übernommener interindividueller Verantwortung oder auch einfach nur zum Gelingen einer erfreulichen Überraschung Lüge, Täuschung oder auch Manipulation eingesetzt werden. Im Handelssektor werden Kunden

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

allerdings in grenzwertig[262] legitimer Weise manipuliert und mit „Halbwahrheiten" und Täuschung (der ersten Ebene von Unwahrhaftigkeit) beworben. *Paradigmatisch* aber für diese auf der „inneren" zweiten Ebene „aufgehobenen" Wahrhaftigkeit sind Notfälle, in denen eine Lüge zur Einhaltung einer faktischen Rechtsnorm verhilft, z. B. die Verhinderung einer kriminellen Tat, wie im bekannten, zwischen Kant und Benjamin Constant diskutierten Fall, sofern man diesen so deutet, dass hier ein *rechtbrechender* Mörder vor der Tür steht und nach einem aus rechtlicher Sicht *unschuldigen*, beim Adressaten versteckten Opfer fragt, woraufhin der Adressat lügen und täuschen darf bzw. muss.

Wir hatten oben schon gesagt: In der Bewertung von Manipulation, Lug und Trug als dennoch wahrhaftig kommt ebenso wie mit der Bewertung von Ehrlichkeit und Transparenz als dennoch unwahrhaftig die *sinnkonstitutive Hierarchie* der beiden Ebenen von Wahrhaftigkeit zum Ausdruck, die mit der transzendentalpragmatischen Hierarchie zusammenhängt. Dieser zufolge ist die „innere" Wahrhaftigkeit der zweiten Ebene als *dialogische Begründungsebene* höher zu bewerten als die *Äußerungswahrhaftigkeit gegenüber konkreten Adressaten* auf beiden Ebenen. Denn auf der Ebene der wahrhaftigen dialogischen Begründung einer Sprech-/Handlung *verständigt* sich der Aktor – zumindest virtuell – *mit allen Adressaten* seiner konkreten Lebenswelt einverständnisorientiert, womit seine „aufgehobene" Äußerungswahrhaftigkeit gegenüber den konkreten Adressaten in der Äußerungswahrhaftigkeit gegenüber der (zumindest virtuellen) Dialoggemeinschaft „aufgehoben" bleibt. Dies überwiegt seine *aktuale* (Not-)Lüge, Täuschung oder Manipulation gegenüber den einzelnen konkreten Adressaten bzw. Opponenten.

Allein: Weder mit der sprachpragmatischen Normativität durchgängiger Wahrhaftigkeit auf beiden Ebenen noch mit „innerer" dialogischer Wahrhaftigkeit auf der zweiten Ebene ist gezeigt, dass damit etwa schon in jedem Kontext *moralisches* Sprech-/Handeln gewährleistet ist. Ob ein Aktor tatsächlich *moralisch* sprech-/handelt

262 Die Grenzen für legitimierte Lüge und Täuschung müssen hier immer wieder überdacht und überholt werden, wobei die Forderungen zu Recht immer strenger werden, wie bei der Zigarettenwerbung oder dem Umgang mit bestimmten Gütesiegeln und Labels etc. zu beobachten ist.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder nicht, lässt sich erst mit seiner Wahrhaftigkeit auf deren dritter Ebene erkennen. Denn sowohl Lüge, Täuschung und Manipulation als auch entgegen dialogisch-guter Gründe agierendes, ggf. unlegitimiertes und/oder unangemessenes[263] Sprech-/Handeln kann auf der dritten Ebene als moralisch geboten anerkannt werden.[264]

Die dritte Ebene von Wahrhaftigkeit

Auf dieser Ebene nun weitet sich die geltungsreflexive Kompetenz des menschlichen Logos aus auf die – der geltungsbezogenen Verständigung innerhalb der Dialoggemeinschaft der zweiten Ebene wiederum sinnkonstitutiv zugrunde liegende – *Verständigung im unbegrenzten Diskurs über die universale Geltung* von Sprech-/Handlungen in *mitverantwortlicher* Orientierung an *gattungsethischen Gütern*.[265]

An dieser Stelle der vorliegenden Untersuchung gibt es nun ein didaktisches Problem: Einerseits müsste zuerst der Begriff der „Mitverantwortung" (Apel) genauer und kritisch dargelegt werden, um seine Bedeutung für die Explikation der dritten Ebene von Wahrhaftigkeit adäquat nutzen zu können. Andererseits ist die Auseinandersetzung mit diesem Begriff wiederum auf die Ex-

263 In Kapitel II.3 habe ich bspw. angesprochen, dass es moralisch mitverantwortlich sein kann, mit unangemessener Provokation Aufmerksamkeit zu erregen, um auf ungerechte Zustände hinweisen zu können.

264 Insofern hat weder Apel damit recht, dass schon mit den Regelpräsuppositionen des Diskurses wie Ehrlichkeit, Transparenz, Orientierung am Konsens etc. „diskursethische Grundnormen" im Sinne von *Handlungsnormen* aufgedeckt sind, noch aber hat Habermas damit recht, dass die Handlungsnormen, auf die man sich in einem faktisch stattfindenden Dialog einer konkreten kontingenten Gemeinschaft geeinigt hat, selbst schon moralische Handlungsnormen sind.

265 Bei Apel können wir Analoges zu dem Sinn dieser dritten Wahrhaftigkeitsebene lesen: „[Liegt] nicht die Funktion der *praktischen Vernunft* gerade in der *kritischen* Beurteilung der Institutionen […]: erforderlichenfalls in ihrer Veränderung oder sogar in einem Verfahren ihrer methodisch-bewußten Etablierung – etwa durch Verträge, Verfassungen und durch demokratische Verfahren der Gesetzgebung. Wird nicht diese *metainstitutionelle* Funktion der praktischen Vernunft auch durch den Verlauf der Weltgeschichte bestätigt, nämlich durch die großen *Aufklärungsbewegungen* […]?" (Apel 2022, S. 20–21) Er spricht auch von der „Neuetablierung aller Institutionen durch *diskursive Prozeduren*" (ebd., S. 32).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

plikation dieser dritten Ebene angewiesen. Um den hiesigen Zusammenhang der Darstellung der drei Ebenen von Wahrhaftigkeit nicht zu unterbrechen, habe ich mich entschieden, die Diskussion um den Begriff der „Mitverantwortung" hinten anzustellen (siehe Kap. III.5) und an dieser Stelle lediglich zum einen eine kursorische Einführung[266] vorauszuschicken, zum anderen darauf hin-

266 Apel geht es bei der Einführung seines Begriffes der *Mitverantwortung* um die „Solidarität menschlicher Verantwortung", um eine „Makroethik planetarischer Verantwortung" für solche „neuartigen" Probleme, die mit einer „Überforderung des Einzelnen" angesichts ihrer kollektiven Verursachung einhergehen. Der Zumutung einer individuellen Verantwortung setzt Apel darum die Idee der „Mitverantwortung" gegenüber, die besagen soll, dass Einzelne als Teil der „räsonierenden Öffentlichkeit" in angemessener Weise Verantwortung übernehmen können, indem sie Kritik üben und initiativ werden, so etwa für die Gründung kritischer und alternativer Institutionen und Diskussionsplattformen. Er benutzt in diesem Sinn auch oft die Metapher von den „1000 Gesprächen und Konferenzen", die initiiert werden müssten. Entscheidend für den Begriff der *Mit*verantwortung ist, dass es hierbei erstens um eine Verantwortung *gegenüber allen anderen Mitgliedern* der unbegrenzten Diskursgemeinschaft geht, die zweitens ausschließlich *zusammen mit allen Mitgliedern* dieser Gemeinschaft übernommen werden kann. Dieses Prinzip der Mitverantwortung ist laut Apel durch „strikte Reflexion" auf den argumentativen Diskurs erkennbar, mit der nicht nur die Anerkennung der *Gleichberechtigung* aller möglichen Diskurspartner, sondern auch ihre immer schon „*gleiche Mitverantwortung* hinsichtlich der Aufdeckung und argumentativen Lösung aller diskursfähigen und diskursbedürftigen Probleme der lebensweltlichen Interaktion" sichtbar werde.

Kritisch anzumerken gilt u. a. erstens, dass, so lange nicht angegeben wird, *für was* genau Mitverantwortung übernommen werden soll, sich der Kern mitverantwortlicher Diskursrationalität nicht zeigen lässt. Apel muss daher in seiner Diagnose der dringlichen Notwendigkeit einer intersubjektiv verbindlichen Ethik „solidarischer Verantwortung der Menschheit" unter der Hand schon voraussetzen, dass klar ist, *was* für alle gut ist und was schlecht bzw. katastrophal. Mit anderen Worten: Ohne die Orientierung an *gattungsethischen Gütern* lässt sich Mitverantwortung meines Erachtens nicht verstehen, da es hierbei ja eben nicht mehr um Verantwortung für konventionelle Güter einer partikularen Gesellschaft geht. Zweitens: Wenn man dagegen annimmt, es solle um Mitverantwortung für gattungsethische Güter gehen, dann ist wiederum nicht mehr einzusehen, warum diese Mitverantwortung nur im Falle spezifischer, nämlich *kollektiver*, *globaler* Probleme erforderlich sein sollte und es mit ihr nicht vielmehr um Mitverantwortung für diese Güter auch in anderen Sprech-/Handlungen gehen sollte. Letzteres wird in der vorliegenden Untersuchung vertreten, in Kapitel III.5 begründet und im Folgenden für die Darstellung der dritten Ebene von Wahrhaftigkeit bereits vorausgesetzt.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zuweisen, dass eine „Übernahme von Mitverantwortung" in der hiesigen Explikation von Wahrhaftigkeit (auf ihrer dritter Ebene) verstanden werden soll im Hinblick auf *alle vier Typen* von gattungsethischen Gütern – sowohl auf das Gut des gerechten, praktischen Diskurses der idealen, unbegrenzten Diskursgemeinschaft selbst als auch auf die *ideellen* sowie die *materialen* und die Güter des subjektiven Weltbezugs –, zudem auch in Hinsicht auf ihre beiden Formen von „Wirksamkeit", nämlich sowohl in ihrer *partialen* als auch ihrer *globalen* Wirksamkeit. Auf diese Differenzierung von Gütern kommen wir wieder in Auseinandersetzung mit Apel in Kapitel III.5 zu sprechen, wo kritisiert wird, dass Apel den Begriff der „Mitverantwortung" (implizit) lediglich für materiale Güter in ihrer globalen Bedeutung entwickelt (explizit ist bei ihm freilich ohnehin nicht die Rede von gattungsethischen Gütern), so als ob nur für Sprech-/Handlungen, die die globalen Probleme der Zerstörung unserer Biosphäre betreffen, eine Verpflichtung zur Mitverantwortung bestünde. Dafür geht es in seinem „Teil B" der Diskursethik dann allein um den Erhalt und die Entwicklung des Guts des gerechten, praktischen Diskurses der idealen, unbegrenzten Diskursgemeinschaft selbst. Demgegenüber möchte ich fordern, dass Mitverantwortung für alle vier Typen von gattungsethischen Gütern in ihren beiden Formen von Wirksamkeit zu übernehmen ist, so dass von der Verpflichtung zur Übernahme von Mitverantwortung letzten Endes *schlechthin jede* Sprech-/Handlung im Hinblick auf ihre eventuelle moralische Relevanz betroffen ist, wie noch zu zeigen ist. Fahren wir hier also mit der Explikation der dritten Ebene von Wahrhaftigkeit fort.

Im Hinblick auf die sprechakttheoretische (lokutionär-illokutionär-perlokutionäre) Dreifachstruktur sowohl von Sprechhandlungen als auch von sich selbst bewussten sprachlich beschreibbaren Handlungen bedeutet die Wahrhaftigkeit auf dieser dritten Ebene von Verständigung, in Abhebung zur zweiten Ebene, dass die Beurteilung von Sprech-/Handlungen sich nun nicht mehr an der *normenkonformen* (illokutionären) *Durchführung* von Sprech-/Handlungen für bereits *normierte Perlokutionen* und *Handlungszwecke* bemisst (s. o.), sondern dass es darüber hinaus um die Beurteilung der nun normativ gleichsam freigestellten perlokutionären Zwecke und Handlungs-Zwecke sowie ihrer Folgen und Nebenfolgen geht. Damit gilt für die Durchführung von Sprech-/Hand-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lungen ein Geltungsvorbehalt, der an den *gattungsethischen Gütern der menschlichen Gemeinschaft überhaupt* orientiert werden muss.[267] Dementsprechend ist auch der Rahmen der konkreten Dialoggemeinschaft der jeweiligen Lebenswelt (der zweiten Ebene) gesprengt, und die Geltungsansprüche sind nun der Beurteilung aller, auch nur potentiell von perlokutionären und Handlungs-Zwecken betroffenen Diskurspartner einer (auch in die Zukunft hinein) *unbegrenzten Diskursgemeinschaft* ausgesetzt.

Und das bedeutet: Indem auf dieser Ebene die perlokutionären und Handlungs-Zwecke und ihre Folgen und Nebenfolgen diskursiv gerechtfertigt werden müssen, in Orientierung an letzten Zwecken unhintergehbarer, gattungsethischer Güter, schöpft Wahrhaftigkeit die diskursiv selbstrückbezügliche *lokutionär-illokutionär-perlokutionäre Dreifachstruktur rationaler Sprech-/Handlungen maximal* aus. Mit der wahrhaftigen Verständigung auf dieser Ebene ist darum diskursive Rationalität in ihrem *stärksten Sinne* ausgeprägt. Weil Zwecke diskursiv bis zu letzten Zwecken gerechtfertigt werden müssen, statt dass die Kette für ihre Rechtfertigung an der Stelle eines kontingenten konventionell normierten Zweckes abreißt, kann man aber auch vom stärksten Sinn *diskursiver Zweckrationalität* sprechen. Weil im Sinne der Rechtfertigung auch seiner perlokutionären und Handlungszwecke ein Sprech-/Handelnder auf der dritten Ebene von wahrhaftiger Verständigung im *stärksten möglichen Sinne von rationalem Meinen etwas wirklich selber meint* kann man also sagen, dass der jeweils stärkste Sinn von Rationalität, von Zweckrationalität und von Wahrhaftigkeit identisch sind. Mit Kant können wir auch sagen: Die höchste, dritte Ebene

267 Das Merkmal für postkonventionelle Moral bzw. „Makroethik", das nach Apel „in Vernunft begründet ist" (Apel 1995a, S. 80), gegenüber Ordnungen, „die im Sinne des Überkommenen, der Traditionen, funktionieren, die nicht infrage gestellt sind durch Vernunft" (ebd., S. 78), kann im Sinne der hier vertretenen These so interpretiert werden, dass unter „Vernunft" diskursive Vernunft unter *Orientierung an gattungsethischen Gütern* verstanden werden muss, um die Stufe der postkonventionellen Moral zu erreichen. Ohne Rekurs auf gattungsethische Güter kann demgegenüber meines Erachtens nicht deutlich werden, was mit „Begründung in Vernunft" *oberhalb* der Institutionen gemeint sein soll.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von Wahrhaftigkeit liegt in der *Selbsteinstimmigkeit*[268] der unhintergehbaren[269] diskursiv-mitverantwortlichen Vernunft.

Aus dem Grund dieser maximalen, diskursiv-rationalen Rechtfertigung von Zwecken, ihren Folgen und Nebenfolgen ist die dritte Ebene von Wahrhaftigkeit für die zweite Ebene konventioneller Geltung *sinnkonstitutiv*. Anders gesagt ist sie die Bedingung der Möglichkeit moralischer Weiterentwicklung von Gesellschaftsordnungen. Damit kann die Konkurrenz aller konventionellen Handlungs-Normen konkreter sozialer Gemeinschaften nur aus der (Meta-)Perspektive praktischer Diskurse der unbegrenzten Diskursgemeinschaft verständlich gemacht, mithin kritisiert werden, und zwar im Hinblick auf die Verantwortung für den Erhalt und die Freilegung der gattungsethischen Güter.[270] Im Alltagshandeln bleibt diese Ebene der gattungsethisch-mitverantwortlichen Wahrhaftigkeit zwar oft im Hintergrund, kann aber jederzeit aufgrund von Problemen und Konflikten als Beurteilungsinstanz aktualisiert werden. Insofern kann die dritte Ebene universaler Verständigung auf die konventionelle und interindividuelle Verständigung der zweiten

268 Bei Kant wird die „Selbsteinstimmigkeit der Vernunft" allerdings zirkulär hergeleitet, indem aus dem Vermögen der Vernunft der Willen zur Vernunft und aus dem freiem Willen wiederum das Vermögen zu Vernunft hergeleitet wird: „Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Causalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann: so wie Naturnothwendigkeit die Eigenschaft der Causalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden" (Kant zitiert nach Kettner 2020). Oder anders gesagt: Der Wille zur Vernunft hat selber keinen Grund, sondern ist die „praktische Vernunft" selbst. Siehe hierzu Kettner 2020, S. 101, Fußnote 4.

269 *Unhintergehbar* ist der Diskurs als sinnkritisches Faktum der Vernunft insofern, als nicht nur wahrhaftig Sprech-/Handelnde, sondern auch unwahrhaftig Sprech-/Handelnde, also schlechthin jeder *rationale* Sprech-/Handelnde bzw. Denkende für das, was er selber *meint*, sowie für das, was er äußert, immer schon die zumindest potentiell mögliche Kritik aller anderen konkreten Diskurspartner der prinzipiell unbegrenzten Diskursgemeinschaft voraussetzen muss, wie wir gleich noch genauer sehen werden.

270 Freilich können auch die gattungsethischen Güter selbst bei dieser Beurteilung in Konkurrenz geraten oder sogar in einem Pattverhältnis zueinanderstehen. Dieses Problem kann in der vorliegenden Untersuchung aber nicht gelöst werden.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ebene einen korrigierenden, erweiternden, ggf. auch beschränkenden Einfluss haben. So können und müssen die Ergebnisse universaler Verständigung in die Normen konkreter sozialer Gemeinschaften Eingang finden, wie bspw. auch Apel und Lutz-Bachmann[271] betonen. Umgekehrt können andererseits die konventionellen Normen gemäß der zweiten Ebene von Wahrhaftigkeit, ihrerseits eine Schutzfunktion darstellen für die Errungenschaften, die aus dem Diskurs auf der dritten Ebene von Wahrhaftigkeit bereits in geltende Normen Eingang gefunden haben. Darauf weist Apel in seinem so genannten „Teil B der Ethik" mit dem Begriff des „Bewahrungsprinzips" hin. Wir kommen darauf noch zurück.

Um also auch auf dieser dritten Ebene von Verständigung wahrhaftig zu sein, muss ein Aktor die Perspektive der konventionellen Geltungsbasis seiner Lebenswelt transzendieren:

Statt (wie auf der zweiten Ebene) einen *konventionellen Richtigkeitsanspruch* für die geltungskonforme *Durchführung* seiner Sprech-/Handlung zu erheben (mit der die Normativität auch schon des Sprech-/Handlungszwecks eingelöst ist) erhebt der wahrhaftig Sprech-/Handelnde auf der dritten Ebene einen *intersubjektiven Gerechtigkeitsanspruch* auf seinen perlokutionären Sprechhandlungs- und seinen Handlung-Zweck.

Der *Angemessenheitsanspruch* spielt auf dieser Ebene von Wahrhaftigkeit nur noch eine Rolle im Diskurs auf das Recht jedes Einzelnen auf Erfüllung des gattungsethischen Gutes von Glückseligkeit und Lebenssinn überhaupt und geht daher im Gerechtigkeitsanspruch auf.

Auf die Problematik des zu erhebenden *Wahrheitsanspruches* auf dieser Ebene kann im Rahmen der vorliegenden Unter-

271 „Angesichts dieser Entwicklungen sind aus der Perspektive der drei von mir *aufgestellten rechtspolitischen Prinzipien* von der Philosophie spezielle Rechtsregeln zu fordern, die sicherstellen sollen, dass die Postulate dieser politischen Prinzipien auch in dem durch die Globalisierung veränderten und nunmehr weltweiten Raum politischen Handelns wirksam sind. So sind neben bzw. oberhalb des bisherigen Geltungsbereichs einzelstaatlichen Rechts und seiner Strukturen wie Legislation, Exekution und Judikation elementare politische Ordnungsstrukturen gefordert, die an die Stelle der bisherigen Mechanismen der noch allzu sehr durch einzelstaatliche Machtinteressen und Hegemonie dominierten Politik der überlieferten Staatenwelten und des klassischen Völkervertragsrechts treten müssen" (Lutz-Bachmann 2004, S. 290).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

suchung nicht näher eingegangen werden; er spielt für die Explikation von Wahrhaftigkeit auf dritter Ebene in ihrer Einholung einer moralischen Einstellung auch nur die Rolle der selbstverständlich notwendigen Bedingung, dass sich der wahrhaftige Sprech-/Handelnde nach bestem Wissen und Gewissen um die Wahrheit von Fakten bemüht, die er seinen Sprech-/Handlungsentscheidungen zugrunde legt.

Denn im Hinblick auf die Selbstrückbezüglichkeit eines Sprech-/Handelnden gilt ebenso wie auf der zweiten Ebene auch auf dieser dritten Ebene von Verständigung, dass der Aktor, um wahrhaftig zu sein, *erstens* in zweifach selbstrückbezüglicher wahrhaftiger Selbst-Verständigung seiner „inneren" Wahrhaftigkeit etwas wirklich selber meinen muss. Dabei gilt auf dieser Ebene, dass er das Gemeinte in Selbstverantwortung – wann immer möglich im realen Diskurs oder sonst in Antizipation des realen Diskurses in foro interno – *mitverantwortlich* und das heißt: prinzipiell *mit* allen und *gegenüber* allen Diskurspartnern der unbegrenzten Diskursgemeinschaft rechtfertigen können muss, und zwar mit Argumenten, die am Erhalt und der Entwicklung gattungsethischer Güter orientiert sind.

Zudem muss er *zweitens* in dritter Selbstrückbezüglichkeit seiner „Äußerungswahrhaftigkeit" (bzw. mit seinen Handlungen) das, was er auf diese Weise im stärksten Sinne von Wahrhaftigkeit wirklich selber meint, auch gegenüber den konkreten Adressaten *vertreten* können. Im faktisch stattfindenden argumentativen Diskurs fallen die zweite und die dritte Selbstrückbezüglichkeit insofern in eins. Sowohl mit seiner „inneren" als auch mit seiner „Äußerungswahrhaftigkeit" übernimmt der Sprech-/Handelnde insofern „Selbstverantwortung" (Jens Peter Brune)[272] zur „solidarischen Mitverantwortung" (Apel).

Analog zur Bezeichnung von *ehrlich* und *transparent* auf erster Ebene sowie *redlich*, *rechtschaffen* oder *integer* auf zweiter Ebene kann man wahrhaftige Sprech-/Handlungen auf der dritten Ebene deshalb als *selbst- und mitverantwortlich* bezeichnen. Wenn der Aktor dagegen im Fall von Unwahrhaftigkeit auf dieser Ebene

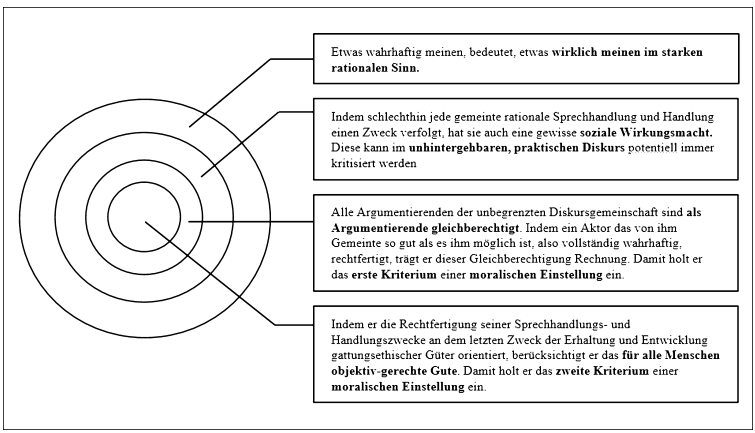
272 Siehe hierzu Brune 2003, S. 97–112. Auf das Verhältnis zwischen *Selbstverantwortung* und *Mitverantwortung* bzw. auf die Auseinandersetzung von Brune mit Apel in diesem Punkt kommen wir noch genauer in Kapitel III.5 zu sprechen.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Rechtfertigung seiner perlokutionären- und seiner Handlungs-Zwecke sich selbst gegenüber und dementsprechend allen anderen gegenüber konterkariert, liegt insofern eine *absichtliche Fehlleitung* der *gattungsethischen Selbstverständigung* und *Verständigung* mit Adressaten vor.

An dieser Stelle nun können wir auf die oben gestellte Frage zurückkommen, inwiefern Wahrhaftigkeit mit Moral zusammenhängt. Es ist nun zu erkennen, dass erst auf der dritten Ebene von Wahrhaftigkeit mit *erstens* der Orientierung an dem für alle Mitglieder der unbegrenzten Diskursgemeinschaft *gerechten Guten* (der gattungsethischen Güter) unter *zweitens* der Berücksichtigung aller möglichen Argumente der unbegrenzten Diskursgemeinschaft als *gleichberechtigt* – wobei beides, wie oben (Kap. II.3) dargelegt, reziprok miteinander zusammenhängt – das entscheidende Indiz für *Moral* gegeben ist. Ehrlichkeit oder Lüge, Transparenz oder Täuschung, rechtschaffen erhobene begründete Geltungsansprüche oder Konterkarieren dieser Geltungsansprüche auf den ersten beiden Ebenen von Wahrhaftigkeit können daher letztlich erst aufgrund der Wahrhaftigkeit auf dritter Ebene als *moralisch* oder *nicht moralisch* ausgezeichnet werden, wie sich gleich noch genauer zeigen wird.

Diesen *moraltheoretischen Kern* meiner Untersuchung möchte ich mit einer einfachen Grafik nochmals verdeutlichen. Die in die-



https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sem Schema ineinander liegenden Kreise sollen darstellen, dass für die ihnen rechts zugeordneten Aussagen gilt, dass der einen Aussage die jeweils nächste sinngemäß schon inhärent ist. So soll klar werden, dass die *wahrhaftige Einstellung* eines Aktors (im Sinne ihrer Vollkommenheit auf dritter Ebene) den *Kern von Moral* schon in sich trägt.

Kurze Erläuterung zu der intrinsischen Identität der Aussagen in der vorstehenden Grafik:

- Etwas wahrhaftig meinen bedeutet etwas wirklich selber meinen im starken, rationalen Sinn, indem auf das Gemeinte intersubjektive Geltungsansprüche wirklich erhoben werden und nach bestem Wissen und Gewissen versucht wird, sie einzulösen.
- Indem schlechthin jede rationale Sprechhandlung und Handlung einen Zweck verfolgt, kann sie, wenn auch nur im Hintergrund, eine soziale Wirkungsmacht haben. Diese kann im unhintergehbaren Diskurs potenziell immer kritisiert bzw. beurteilt werden.
  Anders gesagt: Rationale Sprechhandlungen und Handlungen müssen, was den mit ihnen verfolgten Zweck betrifft, in ihrem sozialen Weltbezug im Vorder- oder im Hintergrund nicht nur einen Angemessenheitsanspruch und einen konventionellen Richtigkeitsanspruch gegenüber einem partikularen Adressatenkreis, sondern auch einen moralischen Gerechtigkeitsanspruch gegenüber der unbegrenzten Diskursgemeinschaft erheben.
- Alle Argumentierenden der unbegrenzten Diskursgemeinschaft sind als Argumentierende in der Beurteilung eines Gerechtigkeitsanspruches gleichberechtigt. (Das heißt übrigens gerade nicht, dass alle ihre Interessen gleichberechtigt sind.) Indem ein Aktor den sozial wirkungsmächtigen Zweck des von ihm Gemeinten so gut, wie es ihm möglich ist, also *vollständig wahrhaftig* zu rechtfertigen versucht, trägt er dieser *Gleichberechtigung* Rechnung, so gut wie es ihm möglich ist.
  Damit holt er das erste Kriterium einer moralischen Einstellung ein.

(An dieser Stelle besteht im Übrigen bei Apel eine von Habermas kritisierte „Engführung": Insofern es nämlich um einen Diskurs mit vordergründig erhobenem Wahrheitsanspruch z. B. einer Forschergemeinschaft geht, stellt die Anerkennung der Gleichberechtigung der Argumente aller Diskurspartner genauso wie auch

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

andere Regelpräsuppositionen des Diskurses zunächst einmal lediglich eine Präsupposition der Erkenntnis von Wahrheit dar und noch kein moralisches Kriterium, wie Apel meint. Allein im Hinblick auf die Beurteilung eines Gerechtigkeitsanspruches auf den *sozial wirkungsmächtigen Zweck* jeder Sprech-/Handlung – so allerdings auch den *Zweck* (nicht den Gegenstand) des Diskurses der Forschergemeinschaft mit vordergründigem Wahrheitsanspruch – stellt die Anerkennung der Gleichberechtigung aller Argumentierenden eine moralische Einstellung dar. Nur dann also, wenn Apel die Gleichberechtigung der Argumente aller Diskurspartner als moralisches Kriterium auf die Beurteilung des sozial wirksamen Zwecks des Diskurses der Forschergemeinschaft bezöge, hätte er recht. Das wird bei ihm, wie ich meine, jedoch nicht deutlich.)

– Indem ein Aktor die Rechtfertigung seiner Sprechhandlungs- und Handlungszwecke an dem letzten Zweck der Erhaltung und Entwicklung gattungsethischer Güter orientiert, berücksichtigt er zudem das für alle Menschen *objektiv-gerechte Gute*.
Damit holt er das zweite Kriterium einer moralischen Einstellung ein.

Bricht seine moralische Rechtfertigung des Zwecks dagegen bei subjektiven oder konventionellen Gründen ab, dann ist sein perlokutionärer Sprechhandlungszweck oder Handlungszweck weder vollständig zweckrational noch vollständig diskursrational, nämlich bis zu dem *letzten Zweck* der Erhaltung und Entwicklung des für alle Menschen gerechten Guten, also der gattungsethischen Güter, bedacht und kann daher nicht in seinem *stärksten Sinn wirklich gemeint* sein. Mit anderen Worten: Der Aktor ist dann nicht *vollständig wahrhaftig*.

Betrachten wir nun diejenigen Sprech-/Handlungsmodi, die sich für Aktoren anbieten, um diese dritte Verständigungsebene gattungsethischer Mitverantwortung *unwahrhaftig* zu unterlaufen, zumal in Kombination mit den beschriebenen Möglichkeiten von Unwahrhaftigkeit auf den ersten beiden Ebenen.

Es besteht eine breite Palette an Konstellationen, innerhalb derer Sprech-/Handelnde in einem fließenden Übergang von nicht fähig bis nicht gewillt sind, die naheliegende, bequeme, einfach zu überblickende, mit konkreten Anderen geteilte konventionelle Gel-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tungsebene in ihrer „inneren" Wahrhaftigkeit (im Diskurs mit und gegenüber der unbegrenzten Diskursgemeinschaft) zu überdenken, zu hinterfragen, zu überprüfen, kurz: zu transzendieren, weil sie naiv sind, keinen Zugang zu Medien und Wissensquellen intersubjektiv diskursiver Geltungsebene haben, ein sozial angepasster Typ sind, der sich vornehmlich nach den Angemessenheitsregeln einer Peergroup richtet (und insofern der dritten Stufe bei Kohlberg verhaftet sind), ein gehorsamsorientierter Typ sind (was der vierten Stufe bei Kohlberg entspricht), gläubig oder gar indoktriniert sind oder einfach nur zu bequem und andere Fälle mehr.

Äquivalent zu Sprech-/Handelnden, die auf der zweiten Ebene keine *guten Gründe* für ihre Sprech-/Handlungen haben, laufen sie in all diesen genannten Fällen Gefahr, keine *Rechtfertigung* für ihre Sprech-/Handlungen zu haben. Darüber sind sie sich nicht immer wirklich im Klaren. Denn sie wähnen sich oft unter Rückendeckung der faktisch geltenden Handlungsnormen, Angemessenheitscodes und so genannten „Sachzwänge" (der zweiten Ebene), nach denen sie sich richten, als integer und rechtschaffen und damit einer weiterreichenden, diskursiven Selbst- und Mit-Verantwortung für ihre eigenen oder gemeinsame Sprech-/Handlungs-Zwecke enthoben. Mit anderen Worten: Sie sind nicht fähig, nicht willens oder zumindest nicht engagiert genug, um den intersubjektiven Gerechtigkeitsanspruch von dem konventionellen Richtigkeits- und Angemessenheitsanspruch abzuheben. Trotz dieser passiven Vernachlässigung des mitverantwortlichen Gerechtigkeitsanspruches kann man solche Aktoren nicht als eindeutig unwahrhaftig bezeichnen. Dies gilt besonders für den Fall von Gläubigkeit und/oder Indoktrination. Denn in diesen Fällen geht das Angemessenheitsdiktat einer subjektvorgängigen (religiösen) Macht in Führung, unter dem autoritär und zudem in fusionierender Weise festgelegt ist, was gleichzeitig als wahr, richtig und gerecht zu gelten hat. (Das haben wir oben in Kap. III.3.b schon ausführlich besprochen.) Aktoren, die sich einer solchen absichtlich inszenierten *Ausblendung* des intersubjektiven Gerechtigkeitsanspruches nicht bewusst sind, kann man nicht in vollem Umfang als *unwahrhaftig* bezeichnen im Hinblick auf ihre „innere" selbstrückbezügliche Wahrhaftigkeit auf dritter Ebene, mithin auch nicht im Hinblick auf ihre Äußerungswahrhaftigkeit auf dieser Ebene. Sie sind in der ihnen aufoktroyierten Naivität gleichsam gefangen, der dritten Ebene

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diskursiver Wahrhaftigkeit mehr oder weniger nicht gewachsen. Sofern alle diese genannten Attitüden *passiver* Vernachlässigung selbst- und mitverantwortlicher Rechtfertigung von Aktoren im Kontext einer rechtsstaatlichen Demokratie auftreten, können sie allerdings zu einer Stagnation der fortschrittlichen Entwicklung eines gesellschaftlichen Bereiches oder, was mitverantwortliche Lösungen gattungsethischer Probleme betrifft, sogar der Gesamtgesellschaft beitragen (wie man zur Zeit in vielen Gesellschaften ausgiebig beobachten kann).

Als *eindeutig unwahrhaftig* können dagegen diejenigen Aktoren bezeichnet werden, die die dritte mitverantwortliche Ebene von Verständigung *aktiv vernachlässigen*. Sie können dies tun, indem sie sich *absichtlich* hinter dem gesellschaftlichen Status quo der konventionellen zweiten Ebene gleichsam verstecken und sich konsolidierend auf faktisch geltende Handlungsnormen, geltendes Recht, so genannte (betriebswirtschaftliche) Sachzwänge oder Angemessenheitsstandards z. B. zugunsten der in ihrem egoistischen Interesse liegenden, etablierten Macht- und Vermögensverhältnisse berufen, um auf diese Weise Initiatoren und Initiativen auszubremsen, die sich selbstverantwortlich für mitverantwortliche Reformen einsetzen.

Ein gewisser Grad an Unwahrhaftigkeit auf dieser Ebene liegt aber auch dann vor, wenn zwar unter Anerkennung der Begrenztheit der konventionellen Ebene für gesamtgesellschaftliche und globale Probleme neue Lösungsansätze gesucht, aber nur *autoritär* kommuniziert werden. Denn die für diese Ebene erforderliche Mitverantwortung lässt sich eben nur als eine Verständigung *mit* allen (auch nur potentiell) betroffenen Mitgliedern der unbegrenzten Diskursgemeinschaft verstehen und nicht als Verantwortung lediglich *gegenüber* diesen Mitgliedern. Diese konstitutive Bedingung des *mit*-verantwortlichen Umgangs mit gattungsethischen Gütern wird auch bei wohlmeinenden Alleingängen von Trägern politischer Macht oft vernachlässigt.

Sowohl die passive als auch die aktive Vernachlässigung der mitverantwortlichen dritten Ebene von Wahrhaftigkeit kann, zumal beide zusammenwirken, schlimm genug sein, wie beispielsweise die viel zu lange verschleppten Reformen im Hinblick auf die Bewahrung des gattungsethischen Gutes der Biosphäre zeigen oder die Ausbeutung vieler Länder durch die Industrienationen unter

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zerstörung vieler gattungsethischer Güter für die dort lebenden Menschen. Noch ausgeprägter und fataler aber sind die Folgen von Unwahrhaftigkeit, wenn Aktoren diese mitverantwortliche dritte Ebene von Verständigung nicht nur aktiv *vernachlässigen*, sondern *absichtlich ausblenden* und Adressaten auf diese Weise *verblenden*.

So setzen z. B. autoritäre Regime eine solche Ausblendung des diskursiven Gerechtigkeitsanspruches gattungsethischer Verantwortung ein in Kombination mit der (oben in Kap. III.3.b bereits geschilderten) manipulativen Methode integralistischer Fusionierung von Geltungsansprüchen auf zweiter Ebene von Unwahrhaftigkeit. Dann wird unter bewusster Ausblendung der universalen Rechtfertigung, unter Führung des Pathos bspw. eines völkisch-nationalistischen (wie in der NS-Zeit) oder konservativ-nationalistischen (wie z. B. unter Putin und Trump) Angemessenheitsanspruches bis ins Kleinste dogmatisch geregelt, was vermeintlich auch als moralisch richtig oder sogar als wahr zu gelten hat. Bei den *geblendeten* „Täter-Opfern", die solche Sprech-/Handlungsstrategien unwahrhaftiger Ausblendung der diskursiv-intersubjektiven Ebene nicht durchschauen – weshalb es nicht so einfach ist, ihnen ihre Unwahrhaftigkeit nachzuweisen[273] –, kann dies zu einem Verhalten führen, das man meines Erachtens unter der „Banalität des Bösen" (Arendt) fassen kann. Eichmann hat in dem gegen ihn geführten Prozess in Jerusalem die Naivität eines solchen Täter-Opfers freilich nur vorgetäuscht[274] (womit er nicht nur auf dritter, sondern auch noch auf erster Ebene unwahrhaftig war, und das unter Be-

273 Zu diesem Problem siehe auch folgenden Artikel: *Medialer Umgang mit IS-Anhängerinnen: Opfer und Täterin zugleich. Deutsche IS-Anhängerinnen sind für das Rechtswesen und JournalistInnen eine komplizierte Angelegenheit*, in: *taz online* vom 6. 5. 2021.

274 „Seine Schuld war sein Gehorsam, und Gehorsam werde doch als Tugend gepriesen. Seine Tugend sei von den Regierenden mißbraucht worden. Aber er hätte nicht zu der ‚Führungsschicht' gehört, er sei vielmehr ihr Opfer, und Bestrafung verdienten nur die Führer. (Er ging nicht ganz so weit wie viele andere Kriegsverbrecher der mittleren und unteren Dienstgrade, die sich bitter beschwerten, erst sei ihnen gesagt worden, sie brauchten sich über ‚Verantwortlichkeiten' keine Gedanken zu machen, und nun könnten sie die wirklichen Schuldigen nicht zur Rechenschaft ziehen, denn diese hätten sie im Stich gelassen – durch Selbstmord oder am Galgen!) ‚Ich bin nicht der Unmensch, zu dem man mich macht', sagte Eichmann. ‚Ich bin das Opfer eines Fehlschlusses'" (Arendt 2012, S. 221).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rufung auf Wahrhaftigkeit im Sinne der zweiten, konventionellen Ebene, die aber in diesem Fall eines gattungsethischen Desasters eben nicht relevant war), als ob er als kompetenter Sprecher nicht fähig gewesen wäre, die absichtliche Fusionierung der Geltungsansprüche der Nazis unter Ausblendung universaler Rechtfertigung auf intersubjektiver Diskursebene sehr wohl zu erkennen. Offenbar hat Arendt ihm diese Naivität aber bis zu einem gewissen Grad abgenommen, wodurch sie in seinem Fall zu der berühmt-berüchtigten Diagnose der „Banalität des Bösen" kam, die, wie mir scheint, aber nur im soeben bezeichneten Sinne für indoktrinierte, wirklich naive Täter-Opfer berechtigt ist, nicht aber im Hinblick auf reflexionsfähige Täter wie Eichmann, deren Bosheit alles andere als banal war. Allerdings scheint Eichmann sich das Pathos der Verblendungsstrategie der Nazis bis zum letzten Moment tatsächlich zu eigen gemacht zu haben.[275]

In klarer Abgrenzung zu den *verblendeten*, naiven Aktoren kann man also die Unwahrhaftigkeit derjenigen Aktoren dezidiert kennzeichnen, die eine *Ausblendung* der dritten Ebene von Wahrhaftigkeit absichtlich antreiben, indem sie nicht nur der Verpflichtung des gattungsethisch rechtfertigenden Diskurses *selber* nicht nachkommen, sondern den Diskurs zudem bei ihren Adressaten entweder manipulativ verhindern, indem sie jene bezeichnete obskurantistische Konfundierung und Fusionierung der Geltungsansprüche absichtlich inszenieren, oder ihn gewaltsam unterdrücken oder beides, weil sie *genau wissen*, dass die von ihnen verfolgten Sprech-/Handlungs-Zwecke im *transzendentalpragmatisch gesehen unhintergehbaren und deshalb empirisch nur gewaltsam unterdrückbaren* unbegrenzten Diskurs nicht rechtfertigbar sind. Indem sie dennoch ihre gattungsethische Güter missachtenden oder gar destruierenden (z. B. fundamentale Menschenrechte

275 Arendt beschreibt, dass er auf dem Gang zu seiner Hinrichtung gesagt haben soll: „‚Wir werden ihn, den Toten, nicht vergessen' (womit er seine Person meinte). Sein Gedächtnis, auf Klischees und erhebende Momente eingespielt, hatte ihm den letzten Streich gespielt: er fühlte sich ‚erhoben' wie bei einer Beerdigung und hatte vergessen, daß es die eigene war. In diesen letzten Minuten war es, als zöge Eichmann selbst das Fazit der langen Lektion in Sachen menschlicher Verruchtheit, der wir beigewohnt hatten – das Fazit von der furchtbaren Banalität des Bösen, vor der das Wort versagt und an der das Denken scheitert" (Arendt 2012, S. 225).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verletzenden oder/und die Biosphäre zerstörenden etc.) Zwecke verfolgen, sind sie in ihrer „inneren" zweifachen Selbstrückbezüglichkeit unwahrhaftig auf dieser dritten Ebene. Mit der absichtlichen Ausblendung der intersubjektiven Geltungsebene gegenüber den Adressaten konterkarieren sie zudem in ihrer Äußerungs-Unwahrhaftigkeit diese dritte *gattungsethische Verständigungsebene* ihrer Sprech-/Handlungen. Damit unterdrücken sie absichtlich die Entwicklung eines zwischen konventioneller und intersubjektiver Ebene differenzierenden Bewusstseins der Adressaten oder zwingen ein solches aufgeklärtes Bewusstsein sogar (brutal oder perfide) wieder hinter diese Differenzierung zurück, wie es aktuell bei den Taliban im Umgang mit der inzwischen zum großen Teil aufgeklärten afghanischen Bevölkerung oder bei anderen faschistischen Ideologien, wie dem Mullah-Regime im Iran, dem IS und der al-Shabaab etc., zu beobachten ist und wie es prototypisch ist für Despoten wie Putin, Kim Jong-un und Konsorten. In all diesen Fällen geht es nicht mehr um die passive *Banalität* des Bösen, sondern um das aktive *Böse selbst*, das – im Gegensatz zu *moralischem* Sprech-/Handeln – aus dem absichtlichen, perfiden Konterkarieren von Wahrhaftigkeit auf allen ihren drei Ebenen und insbesondere auf ihrer dritten Ebene diskursethischer Selbstverantwortung zur Mitverantwortung für gattungsethische Güter besteht.

Es handelt sich also, wie bei Unwahrhaftigkeit auf der zweiten Ebene, im Falle dieser auf der dritten Ebene unwahrhaftig-nichtrechtfertigbaren Sprech-/Handlungen erstens aufgrund der Vernachlässigung der Erhebung oder gar einer absichtlichen Ausblendung der Einlösung des universalen Gerechtigkeitsanspruches des Aktors gegenüber sich selbst um einen *defizitären Selbstverständigungs-Modus*. Zudem handelt es sich zweitens um eine *Deformierung* des Verständigungsmodus aufgrund der *Verständnisfehlleitung* in den Äußerungen und Handlungen gegenüber den Adressaten, in denen der Gerechtigkeitsanspruch mit Verblendungsstrategien ausgeblendet wird.

Der *verständnisfehlleitende Mechanismus* der Äußerungs-Unwahrhaftigkeit liegt auf dieser dritten Ebene also darin, dass für die *Beurteilung* von Sprech-/Handlungen mit der Ausblendung oder der Fusionierung der Geltungsansprüche unter Führung eines Angemessenheitsdiktats eine *inadäquate Beurteilungsebene* in den Vordergrund gedrängt wird, statt dass, wie auf der zweiten Ebene,

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

inadäquate Geltungsansprüche in den Vordergrund gedrängt werden oder, wie auf der ersten Ebene, eine *inadäquate Entsprechung* von Gemeintem und Geäußertem hergestellt wird. Der unwahrhaftige Mechanismus produziert daher auf dritter Ebene eine *ausblendende Verblendung* statt wie auf zweiter Ebene *Manipulation* oder auf erster Ebene *Lüge* und *Täuschung*. Aufgrund dieser Verblendung *sehen* die Adressaten nicht, dass eine Sprech-/Handlung universal rechtfertigbar sein müsste, bzw. sie *sehen* nicht, wenn sie es nicht ist.

Weil dieser sprachpragmatische Mechanismus zwar einerseits eine *offen* strategisch konzipierte Verständnisfehlleitung ist, andererseits aber nur dort sicher wirkt, wo die Adressaten einen gewissen Grad an Naivität besitzen, wird sozusagen sicherheitshalber und um den Effekt noch zu verstärken, der Ausblendungs-Effekt von den Tätern meistens mit Unwahrhaftigkeit auf erster Ebene, also Lüge und Täuschung, sowie Unwahrhaftigkeit auf zweiter Ebene, also Manipulation der Erhebung von Geltungsansprüchen, und drittens mit Gewaltanwendung kombiniert.[276] Mit Lügen werden Tatsachen vorgetäuscht, ein stark in den Vordergrund geschobener Angemessenheitsanspruch holt Menschen populistisch an ihren subjektiven Schwachstellen, ihrem Hass oder ihren Träumen ab und verführt sie manipulativ mit Vorteilsangeboten zur Akzeptierung von nicht rechtfertigbaren Sprech-/Handlungen. Andererseits werden Drohung, sprachliche und ggf. körperliche Gewalt zur Durchsetzung von nicht rechtfertigbaren Sprech-/Handlungszielen benutzt usw. Dies ließe sich mit unzähligen aktuellen Beispielen von Sprech-/Handlungen von Putin, Trump, der AfD etc. belegen, die der Leser an dieser Stelle sich selbst vor Augen führen möge.[277] Die Verwirrung, die diese Verblendungs-Strategie anstiften kann, lässt sich entsprechend bei den aktuell zahl-

276 Denn im Unterschied zu der offen strategischen Manipulation der Geltungsansprüche auf zweiter Ebene, die meistens mit dem im Vordergrund forcierten Angemessenheitsanspruch Vorteilsangebote und Androhung von Nachteilen gegenüber den Adressaten produziert, gibt es mit der Methode der Ausblendung von Gerechtigkeit keinen gravierenden Vorteil für die Adressaten, sich blenden zu lassen. Sie dürfen von dieser einerseits offen sichtbaren Strategie daher andererseits möglichst wenig mitbekommen.

277 Steilvorlage für alle hier dargelegten Möglichkeiten von Unwahrhaftigkeit stellen offensichtlich Trump und sein „Team" dar, seit der Wiederwahl von

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

reichen Täter-Opfern beobachten, die Wahrheit nicht mehr von Lüge, ebenso wenig wie Recht von Unrecht und schon gar nicht von intersubjektiver, gattungsethischer Selbst- und Mitverantwortung unterscheiden können oder wollen.[278] Sie alle lassen sich blenden von Lügen und einem in Führung gegangenen *Angemessenheitsdiktat einer Neo-Sippenethik*, das ihnen, unterstützt von Neo-Ritualen und Slogans, in der modernen, demokratisch-unübersichtlichen Welt erstens eine vermeintliche Orientierung verspricht, die zweitens angemessen ihren Bedürfnissen zu entsprechen scheint und drittens ein für sie angemessenes Zusammengehörigkeits- und Identitätsgefühl vermittelt, das die gesellschaftliche Atomisierung zu kompensieren scheint. Konfundierung und Fusionierung von Geltungsansprüchen lässt sich insofern nicht nur in beabsichtigter Weise bei den manipulierenden und blendenden Tätern finden, sondern sie liegt komplementär dazu auch in der entsprechenden Bereitschaft hierfür bei den Opfern vor, was die Strategie erst fruchten lässt.[279]

Trump 2024 in noch absurderer und exaltierterer Form als zuvor. Und mir drängt sich der Verdacht auf, dass diese bis zum Äußersten ausgereizte Form von Unwahrhaftigkeit auf allen ihren Ebenen ein paradigmatisches Symptom unserer nach-postmodernen Zeit ist für das die postmoderne Philosophie den Boden geebnet hat.

278 Die mit dieser Strategie erfolgreich in die Irre geführten fehl- oder uninformierten Menschen halten dann ausgerechnet die unheilbringenden Demagogen und Despoten für die moralischen Heilsbringer. Beispielsweise geht aus einem Interview mit Trump-Anhängern hervor, dass viele aufgrund von Manipulation und Desinformation glauben, dass ausgerechnet er es sei, der für Meinungsfreiheit stehe und die Unterdrückung von Minderheiten, Krieg, Armut und Unrecht etc. bekämpfe, genauso wie ähnliche Ziele hierzulande Viele der AfD unterstellen oder sich Tausende gutmeinend den vermeintlich mitverantwortlich-pazifistischen, von Sahra Wagenknecht angezettelten Demonstrationen anschließen gegen die europäische Unterstützung der von Putin angegriffenen Ukraine.

279 In repressiven Strukturen lässt sich beobachten, dass die Unterdrückten das verblendende Narrativ gerne selbst übernehmen, um damit ihr schlechtes Gewissen zu beruhigen. Dass in diesem Fall, im Unterschied zu anderen Fällen von Unwahrhaftigkeit, in umgekehrter Reihenfolge zuerst aus Angst vor Repressalien Äußerungs-Unwahrhaftigkeit auftritt, die dann „innere" Unwahrhaftigkeit nach sich zieht, beschreibt ein russischer Schriftsteller anlässlich des Ukrainekrieges in treffender Weise: „Ja, wir wissen, wie man stillhält, wie man wegschaut, sich wegduckt und seine Gedanken für sich behält, aber wir

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Um sowohl echter Naivität und Suggestibilität als auch unwahrhaftiger Bereitschaft für Beeinflussungsstrategien und Indoktrinationsversuchen entgegenzuwirken, wäre es daher von eminenter Bedeutung, wenn, wie oben bereits erwähnt, schon in der Erziehung von Kindern Wert darauf gelegt würde, mit einer mäeutischen Hilfestellung die Fähigkeit jeden Kindes als kompetentem Sprecher dahingehend zu entwickeln, dass Geltungsansprüche dezidiert voneinander unterschieden werden können – insbesondere der subjektive interindividuelle Angemessenheitsanspruch vom kollektiven Angemessenheitsanspruch und beide von den objektiven Geltungsansprüchen – und somit die eigene autonome Kompetenz zu Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit auch auf dritter Ebene mäeutisch zu Bewusstsein geführt würde.

Die Beschreibung der Strategie der Ausblendung universaler Geltungskriterien abschließend, möchte ich den Aspekt ihrer *Unwahrhaftigkeit* noch einmal deutlicher vor Augen führen: Wie wir sehen konnten, geht es dem Aktor mit der Ausblendung diskursiver, gattungsethischer Mitverantwortung auch auf dieser dritten Ebene wieder darum, dass der Adressat die Sprech-/Handlungszwecke des Aktors *nicht beurteilen kann*. Das heißt, auch hier geht es wieder, wie bei der Unwahrhaftigkeit auf den ersten beiden Ebenen, darum, *Kritik zu vermeiden* und *Einverständnis* zu erschleichen, indem der Verständigungsmechanismus einerseits *genutzt*, sein Originalmodus andererseits aber sowohl *defizient modifiziert* als auch *deformiert* wird. So äußert/tut der Sprech-/Handelnde etwas, was die Adressaten zu Akzeptanz verleitet, aber auch auf dieser dritten Ebene äußert/tut er eben *nicht* das, *was er selber wirklich meinen kann*, weil er selber *weiß*, dass er den von ihm verfolgten Zweck im stärksten Sinne selbst- und mitverantwortlichen rationalen Meinens eben nicht rechtfertigen kann. Darin liegt die ausblendende Defizienz seiner „inneren" Unwahrhaftigkeit, der seine deformierende respektive verständnisfehlleitende Äußerungs-Unwahrhaftigkeit der Blendungsstrategie folgt. Diese aber würde er gar nicht anwenden, wenn er nicht genau wüsste, dass er den von

müssen noch lernen, diese Gedanken selbst beiseite zu schieben. Um nicht in Angst zu leben, um nicht das Gefühl zu haben, wir seien Feiglinge oder Sklaven, müssen wir lernen, aufrichtig zu glauben, was wir vor noch nicht allzu langer Zeit für falsch hielten" (Dmitry Glukhovsky in: taz vom 10. 03. 2022).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihm verfolgten Zweck im stärksten Sinne selbst- und mitverantwortlichen rationalen Meinens eben nicht rechtfertigen kann. Genau deshalb also, weil der unwahrhaftige Aktor den Originalmodus von wahrhaftiger Verständigung, die auf das Einverständnis der Adressaten angewiesen ist, als *prinzipiell unhintergehbar* anerkannt hat – sowohl in seiner Selbstverständigung als auch in der Verständigung mit den Adressaten –, genau deshalb *nutzt* er ihn *aktualiter parasitär*.[280] Das aber heißt, dass er ebenso fähig wäre, den normativen Originalmodus der Rede zu gebrauchen, und das heißt, dass er ebenso gut mit *Gewissheit wahrhaftig* sein könnte.

Mit anderen Worten gilt auch hier dasselbe Prinzip wie auf den ersten beiden Ebenen von Unwahrhaftigkeit: Weil der Aktor genau *weiß*, dass die rationale – unbegrenzt diskursive – *Beurteilung* seines Sprech-Handlungs-Zwecks wie auch von dessen Folgen und Nebenfolgen im Hinblick auf den Erhalt und die Freilegung gattungsethischer Güter für das rationale Verständnis aller Betroffenen bzw. die aufgeklärten Adressaten *prinzipiell unhintergehbar* ist, sieht er sich gezwungen, diese Beurteilung *aktualiter* zu umgehen, zu konterkarieren, zu unterdrücken, um seine egoistischen Zwecke verfolgen zu können. Er hat also ganz im Sinne des *unhintergehbaren Diskurses* die berechtigte Kritik durch die Adressaten bereits antizipiert, was sich genau darin zeigt, dass er es für nötig hält, sie wohlweislich zu torpedieren.

Der zynische Gipfel an Unwahrhaftigkeit, die auf allen drei Ebenen gleichzeitig auftritt (Lüge, Täuschung, manipulative Konfundierung von Geltungsansprüchen und Verblendung), ist es denn auch, wenn Aktoren ihre egoistischen Ziele so darstellen, als ob sie mit genau *den* Argumenten zu rechtfertigen wären, die sie als Kritik an ihren Sprech-/Handlungen mit ihrer unwahrhaftigen Strategie gerade umgehen wollen. Bei dieser gegen Rechtfertigung sich gleichsam immunisierenden Strategie kommt auch die oben bereits erwähnte „offen strategische Lüge" zum Einsatz, die ihre parasitäre Abhängigkeit vom normalen Verständigungsmodus offen

280 Für alle drei performativen Ebenen von Unwahrhaftigkeit gilt also, was Hösle nur für Lüge und Täuschung, (erste Ebene von Unwahrhaftigkeit) geltend macht: „Lüge und Täuschung muss, um zu wirken, den Schein der Wahrhaftigkeit annehmen. Sie setzt das, dessen Negation sie ist, voraus" (Hösle 1990, S. 72).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

preisgibt. So hat etwa kürzlich Putin vorgegeben, sein völker- und menschenrechtswidriges Vorgehen in der Ukraine damit rechtfertigen zu können, dass es sich dabei um eine „Entnazifizierung" handele, und Lawrow hat nach dem Angriff auf die Ukraine in einem Treffen mit dem chinesischen Außenminister behauptet, Russland habe vor, eine gemeinsame „multipolare, gerechte, demokratische Weltordnung" herzustellen.

Indessen muss man auch mit dieser dritten Ebene von Wahrhaftigkeit wiederum, äquivalent zur zweiten Ebene, sehen, dass die Wahrhaftigkeit von Aktoren nicht einer „durchgängigen" Wahrhaftigkeit verpflichtet ist. So können Sprech-/Handlungs-Zwecke, die im Sinne „innerer" Wahrhaftigkeit auf dritter Ebene mitverantwortlich gerechtfertigt sind, es geradezu verlangen, dass Äußerungen oder Handlungen gegenüber konkreten Opponenten auf allen drei Ebenen unwahrhaftig sein *sollen*, insbesondere dann, wenn diese Opponenten ihrerseits unwahrhaftig bzw. nicht gewillt sind, aktual in einen einverständnisorientierten Diskurs einzutreten, um ein Problem zu lösen oder einen Konflikt beizulegen. Insofern müssen Äußerungs-unwahrhaftige Sprech-/Handlungen gegenüber solchen Opponenten nur der Kritik einer „exklusiven" Diskursgemeinschaft ausgesetzt werden, die nur alle wahrhaftigen Diskurspartner, also unter Ausschluss der unwahrhaftigen Opponenten bzw. Aggressoren, umfasst.[281] Gleichwohl muss auch dieser exklusive Diskurs in wahrhaftiger Berücksichtigung der *Gleichberechtigung aller* nur möglichen Argumente respektive der Argumente aller Diskurspartner der unbegrenzten Diskursgemeinschaft auch diejenigen Argumente der unwahrhaftigen Opponenten (Aggressoren) in den Diskurs einbeziehen, die im Hinblick auf gat-

281 Eine solche Konstellation lässt sich aktuell bei einem großen Teil der Weltgemeinschaft nach erfolglosen Verhandlungen, erst recht nach Einsicht in die Unmöglichkeit eines Diskurses mit dem auf jeder Ebene unwahrhaftigen russischen Aggressor Putin beobachten: Unter Ausschluss der Berücksichtigung seiner im höchsten Grade unwahrhaftigen und unwahrhaftig artikulierten Intentionen wird gleichwohl weiterhin versucht, einen wahrhaftigen, allerdings *exklusiven Diskurs* darüber zu führen, wie am besten gegen ihn vorzugehen ist, so nämlich, dass gattungsethische Güter für möglichst alle Mitglieder der unbegrenzten Diskursgemeinschaft nach Möglichkeit geschützt werden können.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tungsethische Güter als berechtigt reformulierbar sind. Wir müssen deshalb von einem *real-exklusiven*, gleichwohl *virtuell-unbegrenzten* Diskurs sprechen, dem die Rechtfertigung solcher unwahrhaftigen Sprech-/Handlungen ausgesetzt bleibt.[282] (Im zeitlich und räumlich begrenzten Notfall muss ein Aktor diesen Diskurs der unbegrenzten Diskursgemeinschaft so gut wie möglich in foro interno antizipieren.) Allerdings geht mit dieser „Aufhebung" der Äußerungswahrhaftigkeit auf allen drei Ebenen von Wahrhaftigkeit die Forderung einher, dass, sobald wieder möglich – allerdings ohne das mitverantwortliche Handlungsziel zu gefährden –, der diskursive Kontakt mit dem Aggressor wieder aufgenommen werden soll.[283]

Die solchermaßen unwahrhaftigen Sprech-/Handlungen – verdeckt strategisch auf erster, offen manipulativ auf zweiter und den intersubjektiven Diskurs mit dem Aggressor meidend auf dritter Ebene – können zwar nicht als sprachpragmatisch „normativ" im Sinne des Originalmodus der Rede gelten. Gleichwohl können sie als *moralisch* bezeichnet werden, solange sie sich nur im Sinne des „exklusiven" Diskurses respektive der „inneren" Wahrhaftigkeit auf dritter Ebene der Beurteilung der unbegrenzten Diskursgemeinschaft in Orientierung an gattungsethischen Gütern stellen und damit dem unhintergehbaren, primordialen unbegrenzten Diskurs verpflichtet bleiben. Diese dritte Ebene von selbstverantwortlicher „innerer" Wahrhaftigkeit im mitverantwortlichen Diskurs ist dementsprechend unhintergehbar verpflichtend. Es gibt keine weitere Ebene, auf der „innere" Unwahrhaftigkeit auf dritter Ebene gerechtfertigt werden könnte.

---

282 Bei Apel finden wir im Zusammenhang mit der Explikation zum so genannten „Teil B" der Ethik folgende Stelle in dem hier gemeinten Sinn: „Allerdings muß auch diese verantwortliche Vermittlung zwischen Moralität im engeren Sinne und strategischer Vorsicht selbst noch als moralisch gebotene *konsensfähig* sein: in diesem Falle natürlich nicht konsensfähig für die realen Kontrahenten, wohl aber für alle kontrafaktisch unterstellbaren Mitglieder einer idealen Kommunikationsgemeinschaft […]" (Apel 1992b, S. 35).

283 Dieses Prinzip bildet sich auch ab in rechtsstaatlichen Verfahren, in denen Kriminelle einerseits zunächst vom Diskurs ausgeschlossen, gewaltsam verfolgt und gefangen genommen werden, ein Diskurs via Gerichtsprozess, in dem sich auch die Gefangenen argumentativ verteidigen können, gleichwohl bestehen bleibt.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

An dieser Stelle begegnet uns noch einmal das oben erwähnte, zwischen Kant und Constant diskutierte Beispiel in einer etwas anderen Konstellation. Waren wir oben davon ausgegangen, dass ein *das Recht brechender* Mörder vor der Tür steht und nach dem *rechtlich* unschuldigen Opfer fragt, weshalb für den Antwortenden, der das Opfer versteckt hält, eine Lüge *rechtens* ist bzw. im Sinne ihrer faktischen Legitimierbarkeit *gut begründet* ist, so können wir das Beispiel nun (zur Demonstration der Pointe der hier vorgestellten dritten Ebene von Wahrhaftigkeit) ummünzen auf den Fall, dass vor der Tür die *rechtlich legitimierte* Gestapo steht und nach dem *rechtlich verfolgten* Juden oder Regimekritiker fragt. Der auf dritter Ebene wahrhaftige Aktor, der den Verfolgten versteckt hält, muss jetzt *rechtfertigen* können, warum er in seiner Äußerung gegenüber dem Gestapo-Vertreter nicht nur lügt und täuscht (Äußerungs-Unwahrhaftigkeit auf erster Ebene), sondern er muss zudem noch rechtfertigen können, warum er gegen Gründe geltenden Rechts verstößt (Unwahrhaftigkeit auf zweiter Ebene) und warum er drittens vermeidet, seine wahrhaftige Überzeugung gegenüber dem konkreten Opponenten mit universalem Geltungsanspruch diskursiv zu vertreten (Äußerungs-Unwahrhaftigkeit auf dritter Ebene). Dies kann er tun, indem er alle drei Ebenen seiner Äußerungs-Unwahrhaftigkeit in selbstverantwortlicher „innerer" Wahrhaftigkeit, nach dem Muster eines „exklusiven" Diskurses (also unter Ausschluss des unwahrhaftigen Opponenten), mitverantwortlich gegenüber und zusammen mit allen Mitgliedern des unbegrenzten Diskurses (soweit dies in foro interno möglich ist) im Hinblick auf das diskursethische gattungsethische Gut des Schutzes des Lebens jedes einzelnen Diskurspartners rechtfertigt.

Auch gerichtliche Entscheidungen können im Sinne dieser Hierarchie von Wahrhaftigkeit getroffen werden: Im Jahr 1999 griffen die Nato-Streitkräfte ohne die Legitimation eines UN-Mandats im damaligen Jugoslawien-Krieg ein, um die dort unmittelbar gefährdeten Menschenleben zu retten. Das nachträgliche Gerichtsurteil des internationalen Gerichtshofs in Den Haag hat in diesem Fall ebenso im Sinne der hier vertretenen Hierarchie den Eingriff als gerechtfertigt beurteilt, wie umgekehrt das Gerichtsurteil das Verhalten von Eichmann im Sinne dieser Hierarchie als ungerechtfertigt beurteilt hat. In beiden Fällen lässt es sich nämlich im Sinne des Vorrangs der Rechtfertigung von Handlungszwecken

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in universaler Orientierung an gattungsethischen Gütern vor den zum Zeitpunkt der zu beurteilenden Handlungen faktisch geltenden Normen verstehen.

Andere Stichworte für diese Hierarchie sind neben dem Balanceakt des „zivilen Ungehorsams“[284] das mutige Wahrsprechen im Sinne der Parrhesia-Analyse Foucaults oder die von Dietrich Bonhoeffer gemeinte „Civilcourage“. Auch „Whistleblowing“ lässt sich auf diese Hierarchie anwenden: Mit seinem Alarm setzt sich ein Whistleblower meist wahrhaftig auf dritter Ebene für solche gattungsethischen Güter ein, die eigentlich auch im geltenden Recht schon geschützt sein sollten, wobei der Alarmierende selbst mit seiner Ehrlichkeit auf erster Ebene dennoch gegen konventionelle Richtigkeit auf zweiter Ebene „ungehorsam“ sein muss und sich dementsprechend der Gefahr rechtlicher Verfolgung (oder nicht verbotener Repressalien) aussetzt.[285] Innerhalb autoritärer politischer Regime ist natürlich ein besonders hohes Maß an bewundernswertem Mut zur Wahrhaftigkeit gefordert, wenn Aktoren sich entgegen rechtlicher Konsequenzen oder sogar unter Androhung von Todesstrafe für gattungsethische Güter einsetzen.

Demgegenüber sei abschließend noch ein undramatisches Alltagsbeispiel für die Hierarchie der drei Ebenen von Wahrhaftigkeit vorgestellt: Ein Aktor hat das Handlungsziel, einem Adressaten zum Geburtstag eine freudige Überraschung zu bereiten. Um dieses Ziel erreichen zu können, belügt und täuscht er den Adressaten vor

284 Die aktuellen Aktionen der sich so benennenden „Letzten Generation“ in ihrem bewunderungswürdig wahrhaftigen Einsatz für das gattungsethische Gut der Biosphäre zeigt, wie schwierig der Balanceakt ist zwischen berechtigtem, zivilem Ungehorsam einerseits und der Einhaltung bestehender Rechtsnormen, die individuelle Freiheitsrechte schützen und „Sippenhaft“ (für bspw. alle Autofahrer) vorbeugen, andererseits. Daneben zeigt dieser Fall auch den Balanceakt zwischen konstruktiv-provokativer Unangemessenheit, die nötig ist, um sich ausreichend Gehör zu verschaffen, und der Überziehung dieser Unangemessenheit, die lediglich zu Feindseligkeit bei den Adressaten führt.

285 Aus mit der hier vertretenen These rechtfertigbaren Gründen wurde im Oktober 2019 auf der Ebene der Europäischen Union eine Richtlinie verabschiedet, die Personen vor rechtlicher Verfolgung und Repressalien schützen soll, die beobachtete Missstände in ihrem Arbeitsumfeld, im Sinne des Verstoßes gegen EU-Recht, melden. Am 5. 4. 2022 wurde vom BMJ Deutschland ein nationaler Gesetzentwurf zur Umsetzung dieser EU-Richtlinie in deutschem Recht vorgelegt.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seinem Geburtstag. Auf erster Ebene von Wahrhaftigkeit ist er also unwahrhaftig. Auf zweiter Ebene aber holt er seine Wahrhaftigkeit ein, indem er gute Gründe für die interindividuelle Angemessenheit einer gelungenen Geburtstagsüberraschung hat und mit der Beschaffung und Verschleierung der Überraschung nicht gegen konventionelle Normativität, bspw. geltendes Recht, verstößt. Auf dritter Ebene ist er ebenfalls wahrhaftig, sofern seine Überraschung nicht gegen den Erhalt gattungsethischer Güter verstößt, wie es etwa der Fall wäre, wenn die Produktion seines Geschenkes unter menschenunwürdigen oder die Biosphäre zerstörenden Bedingungen hergestellt wurde oder sein Geschenk für solche zerstörenden Zwecke genutzt werden kann. Dies würde seine Handlung als Ganze letzten Endes als nicht vollkommen moralisch disqualifizieren, denn er könnte sie nicht im stärksten (zweck-)rationalen Sinn wirklich selber so meinen, wie er sie ausführt.

Als Ergebnis dieses und der vorangegangenen Kapitel kann man festhalten, dass die selbstverantwortliche „innere" Wahrhaftigkeit der dritten Ebene von Wahrhaftigkeit sich kategorisch dem mitverantwortlichen Diskurs verpflichtet weiß, weil es keine weitere Ebene von Wahrhaftigkeit gibt, auf der „innere" Unwahrhaftigkeit auf dieser Ebene gerechtfertigt werden könnte. Mit anderen Worten: Das, was ein Sprech-/Handelnder im stärksten (zweck-)rationalen Sinn wirklich selber meinen kann, hängt davon ab, ob er es in „innerer" Wahrhaftigkeit auf ihrer dritten Ebene so gut als möglich gerechtfertigt hat. Oder anders gesagt: Alles, was nicht in dieser Weise gerechtfertigt ist, kann auch nicht wirklich im stärksten rationalen Sinn wahrhaftig gemeint sein. Und weil es auf der dritten Ebene von Wahrhaftigkeit um die mitverantwortliche Rechtfertigung einer Sprech-/Handlung gegenüber der unbegrenzten Diskursgemeinschaft aller *gleichberechtigten Argumentierenden* im Hinblick auf das *für alle Menschen gleichermaßen Gute*, sprich die gattungsethischen Güter geht, ist nur das, was in stärkstem rationalem Sinn gemeint sein kann, auch das, was *moralisch* ist.

Wir können Kant insofern in gewissem Sinne reformulieren: Zwar können wir ihm nicht beipflichten, dass für moralisches Verhalten die *Lüge* kategorisch unterlassen werden soll, wohl aber können wir sagen, dass moralisch sein heißt, dass *Wahrhaftigkeit* –

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Sinne diskursiver, selbst- und mitverantwortlicher Rechtfertigung der eigenen Sprech-/Handlungen im Hinblick auf gattungsethische Güter – *kategorisch eingehalten werden soll*. Denn weil ein Sprech-/Handelnder sich der Einholung seiner performativen Wahrhaftigkeit auf allen drei Verständigungsebenen gewiss sein kann, kann man auch *kategorisch* fordern, dass er seine Wahrhaftigkeit im Sinne der sinnkritisch-transzendentalpragmatischen Hierarchie dieser drei Ebenen auch einholen soll.

Mehr als Wahrhaftigkeit kann man allerdings von keinem Aktor in moralisch relevanten Situationen fordern: In der *Einlösung* seiner wahrhaftig erhobenen Geltungsansprüche, auch im selbstverantwortlichen Rechtfertigungsanspruch für seine moralische Mitverantwortung, bleibt jeder Aktor immer *fehlbar*.

III.4.b Diskursethische Reflexion auf die Forschungsthese

Die am Ende des vorangegangenen Kapitels formulierte moraltheoretische Begründung baut auf der Gültigkeit des unbegrenzten praktisch-mitverantwortlichen Diskurses auf, dessen transzendentalpragmatisch einsehbare und empirisch erfahrbare Unhintergehbarkeit sich mit der Analyse der dritten Ebene von Wahrhaftigkeit gezeigt hat. Denn wir hatten gesehen, dass wahrhaftige Verständigung letztlich konstitutiv auf diskursive Begründbarkeit und Rechtfertigbarkeit von Sprech-/Handlungen angewiesen ist respektive, dass sich vice versa Unwahrhaftigkeit entpuppen lässt als ein Sprech-/Handlungsmodus mit dem der Aktor diese Abhängigkeit vom unhintergehbaren Diskurs anerkannt hat und sie genau aus diesem Grund in actu versucht zu unterlaufen. Aus der Aufdeckung dieser Konstellation kann insofern der Schluss gezogen werden, dass die Pflicht zur Orientierung am praktisch-mitverantwortlichen Diskurs für schlechthin jeden Aktor gilt, also auch für jene Aktoren, die nichts von Rechtfertigung und Diskurs halten, ihn in actu verweigern oder sich gar nicht erst die Frage nach Moral stellen. Denn die aufgestellte moraltheoretische These besagt, dass letzten Endes schlechthin kein rationaler Sprech-/Handelnder mit schlechthin keiner rationalen Sprech-/Handlung dem Rechtfertigungsdiskurs auf dritter Ebene von Wahrhaftigkeit entkommen kann.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Folgende Überlegungen sollen diese Behauptung noch einmal näher beleuchten: Dass schlechthin kein rationaler Sprech-/Handelnder mit schlechthin keiner rationalen Sprech-/Handlung dem Rechtfertigungsdiskurs auf dritter Ebene entkommen kann, zeigt sich darin, dass auch diejenigen, die sich nicht im Geringsten um Moral, Wahrhaftigkeit, Diskurs oder Mitverantwortung scheren (freilich schon gar nicht um transzendentalpragmatische Begründungen für Moral), mit eben *dieser* Sprech-/Handlungs-Einstellung bzw. -Entscheidung bereits wieder eine *prinzipiell kritisierbare* und damit *im Diskurs rechtfertigungsbedürftige Handlung* vollziehen.

Man kann auch sagen: Weil schlechthin jede rationale Sprech-/Handlung, Unterlassung oder Handlungs-Einstellung *prinzipiell beurteilbar* ist, wiegt sie immer schon *wie eine Stellungnahme* respektive *wie ein Argument* im moralischen Rechtfertigungs-Diskurs. Und selbst für arationale Sprech-/Handlungen, von denen ein zu Rationalität fähiger Aktor weder den Anspruch hat, dass sie in irgendeiner Weise rational nachvollziehbar sein sollen, noch, dass er sich mit ihnen über etwas verständigen möchte, gilt dennoch, dass sie dem Diskurs nicht entkommen. Denn zu wie auch immer gearteter Arationalität muss sich der Aktor als animal rationale erst einmal *entscheiden*. Und diese Entscheidung und ihre Folgen sind dann auch wiederum diskursiv kritisierbar. Zu Rationalität dagegen braucht sich freilich nicht nur niemand, sondern kann sich auch niemand entscheiden, weil für diese Entscheidung Rationalität bereits schon vorausgesetzt ist.[286]

Man kann diese Einsicht in die Unmöglichkeit des Entkommens aus dem Diskurs als Argument gegen den Diskursskeptiker auch so formulieren: Wenn dieser meint, er habe mit dem

286 Auch der Einwand einer möglichen „anderen Vernunft" von Geert Keil (2003, S. 72) gegen die Unhintergehbarkeit des Diskurses ist irrelevant, weil sinnkritisch gesehen eine Vernunft, die so anders wäre, dass sie außerhalb unserer Vernunft läge und daher für uns nicht denk- respektive vorstellbar ist – was Keil offenbar vorschwebt –, ein „Ding an sich" wäre, was uns *nicht affizieren* kann respektive außerhalb unseres Geltungsbereiches läge, mithin *keinen Unterschied* macht für unsere diskursive Rationalität respektive für unsere Überlegungen. Andernfalls – solange wir einer solchen vermeintlich „anderen Vernunft" noch folgen könnten – wäre es eben *keine andere* Vernunft, sondern allenfalls ein Teilbereich (wie z. B. heute schon die Rationalität einer KI) oder/und sie wäre bloß eine Erweiterung unserer diskursiven Vernunft.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hinweis auf die faktisch mögliche, *aktuale* Verweigerung von Diskurs dessen Unhintergehbarkeit widerlegt, kann man ihm entgegenhalten, dass die (ausschließlich ex negativo einsehbare) *Un*-Hintergehbarkeit freilich nicht *positiv* mit einer – „bei Gelegenheit“[287] – *möglichen Teilnahme* von Aktoren am Diskurs, *sofern sie argumentieren wollen*, bewiesen werden soll. Ein solcher Nachweis ließe sich banalerweise in der Tat mit dem Hinweis auf eine Diskursverweigerung in actu widerlegen. Vielmehr ist es so, dass die *Un*-Hintergehbarkeit des Diskurses sich *ausschließlich ex negativo* darin erweist, dass schlechthin jede rationale Sprech-/Handlungs-Entscheidung bzw. -Durchführung schlechthin jeden Aktors unausweichlich – *wie* ein *Statement im Diskurs – diskursiver Kritik* (zumindest potentiell) *ausgesetzt bleibt*, ungeachtet dessen, ob der Aktor *selbst faktisch* im aktualen Diskurs verbleibt oder nicht, weil auch eine Diskursverweigerung als Handlung im potentiell *immer* möglichen, d. h. unhintergehbaren Diskurs *beurteilbar bleibt*.[288] Die Unterhintergehbarkeit der kritischen Beurteilbarkeit wird noch offensichtlicher, wenn ein Aktor versucht, den Diskurs mit unwahrhaftigen Strategien oder Gewalt zu unterdrücken. Dann zeigt sich deutlich, dass diese Unterdrückung des Diskurses eben auch als rationale respektive sprachlich ausdrückbare sich selbst bewusste Sprech-/Handlung wie ein Statement im Diskurs kritisierbar ist.

---

287 So beispielsweise die Schlagrichtung des gleichnamigen Buches von Gerhard Schönrich (1993) mit dem Titel *Bei Gelegenheit Diskurs*. Auch Reese-Schäfer (1990) konstatiert in diesem Sinne: „Durch ihr reflexives Vorgehen werfen Apel und Kuhlmann Licht auf die notwendigen Argumentationsvoraussetzungen, die man immer schon akzeptieren muß, *wenn* man *ernsthaft* argumentieren *will*. Niemandem aber kann verordnet werden, daß er argumentieren *muß*“ (ebd., S. 50–51). Gewiss: Im banalen, empirischen Sinne kann der Diskurs niemandem verordnet werden. Das ist auch gar nicht nötig! Denn der Clou an der transzendentalpragmatisch gesehenen Unhintergehbarkeit des Diskurses ist doch gerade der, dass schlechthin jeder rationale Aktor mit schlechthin jeder seiner Sprech-/Handlungen dem Diskurs nicht entkommen kann bzw. er sich *immer schon* im Diskurs befindet, ob er will oder nicht, was die *immer mögliche diskursive Kritik* an schlechthin allen rationalen Sprech-/Handlungen (und sogar den arationalen) daher *auch empirisch* vorführt.

288 Hiermit lässt sich meines Erachtens umgekehrt auch begründen, was Forst als das „Recht auf Rechtfertigung“ bezeichnet, „der allgemeinste und basale Anspruch eines jeden Menschen, den andere Menschen […] *nicht zurückweisen können*.“

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ein Aktor entkommt der Kritik durch seine Adressaten oder andere (betroffene) Sprecher letzten Endes also nie vollkommen, sondern nur *partiell*, nämlich lediglich situativ und kurzfristig. Das heißt: Die, um den Diskurs unterdrücken zu können, *empirisch* offensichtliche *Notwendigkeit* von Gewalt, verdeckter und offen strategischer Manipulation (die wir uns auf ihren drei Ebenen möglicher Unwahrhaftigkeit genau angesehen haben) *spiegelt* das *transzendentalpragmatisch* einsehbare *Faktum* der Unhintergehbarkeit des Diskurses und umgekehrt. Im Faktum des unhintergehbaren Diskurses fällt Empirisches und Transzendentalpragmatisches also in eins. Insofern ist dieses Faktum *reflexiv erfahrbar*, wie ich sagen möchte, und braucht deshalb weder dogmatisch noch mit einem infiniten Regress noch in vitiöser Weise zirkulär begründet zu werden.[289] Noch aber muss die Methode der reflexiven Erfahrbarkeit als adäquate Methode begründet werden.[290]

Der transzendentalpragmatischen Erkenntnis dieses Faktums einerseits und seiner empirischen Erfahrbarkeit andererseits lässt sich die praktisch eminente Differenz zwischen dem diskursleugnenden Skeptiker einerseits und dem diskursverweigernden Zyniker andererseits zuordnen. So widerspricht sich der Diskursskeptiker lediglich *im theoretischen Diskurs* unabsichtlich performativpropositional selbst, wohingegen der in der *Lebenswelt handelnde* Zyniker die Unausweichlichkeit des Diskurses für alle seine ratio-

289 Freilich soll es nach Hans Albert außer diesen drei Begründungsformen keine weitere Möglichkeit von (moralische Verbindlichkeit liefernden) Begründungsformen geben, was er bekanntlich als das „Münchhausen-Trilemma" bezeichnet hat. Dagegen macht Apel geltend, dass in der reflexiven Selbsteinholung auf die unhintergehbaren Präsuppositionen des Diskurses eine vierte, alternative, und zwar die einzige intersubjektiv gültige Form der Begründung von Moral liegt. Siehe zur Diskussion zwischen Albert und Apel z. B. Apel 1998, S. 35–79.

290 Albert meint, die reflexive Methode, die zu dem Ergebnis der Unhintergehbarkeit des Diskurses führt, müsse erst selbst noch als eine adäquate Methode begründet werden. (Siehe Walter Reese-Schäfer 1990, S. 49.) Aber der Witz an der Unhintergehbarkeit ist ja der, dass jede Methode, mit der sie aufgedeckt oder dementiert werden soll, adäquat ist– sonst wäre der Diskurs ja nicht unhintergehbar. Anders betrachtet: Jede Methode muss zu diesem Ergebnis der Unhintergehbarkeit des Diskurses kommen, eben deshalb weil es unhintergehbar ist.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nalen Sprech-/Handlungen implizit schon anerkannt hat und dennoch versucht, sich (spöttisch und verachtend) darüber hinwegzusetzen. Der Skeptiker ist deshalb ein Mensch, der bloß *unbeabsichtigt sinnungültig denkt* (argumentiert), während der Zyniker ein Mensch ist, der *absichtlich böse handelt*.

Wenn Apel also, wie oben bereits zitiert,[291] feststellt, dass die Unhintergehbarkeit des Diskurses *kein* empirisches Faktum sei, weil für seine empirische Feststellung es selbst bereits transzendentalpragmatisch vorausgesetzt werden müsse, dann hat er damit freilich nur die eine Seite der Reziprozität von empirischer und transzendentalpragmatischer Einsicht in die Unhintergehbarkeit des Diskurses getroffen, die andere Seite aber unterschlagen. Daher bemerkt er an anderer Stelle auch korrekt:

> „[Der archimedische Punkt], wo – nicht erschlichen – das Empirische und das Normative zusammenfallen […,] ist der Punkt, in dem wir uns immer befinden, wenn wir diskutieren" (Apel 1978, S. 154).

Wir können diese Aussage indes dahingehend ergänzen, dass wir uns in diesem archimedischen Punkt empirisch und normativ nicht nur immer dann befinden, wenn wir diskutieren, sondern *schlechthin mit jeder rationalen wahrhaftigen Sprech-/Handlung*, mit der wir das Faktum des unhintergehbaren Diskurses selber noch einmal akzeptieren und einholen. Denn in der vorliegenden Untersuchung sind wir in transzendentalpragmatischer Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit von *rationalem Meinen überhaupt* in den verschiedensten Sprech-/Handlungsmodi, also von dem gleichsam „tiefsten" Punkt der Struktur rationaler Sprech-/Handlungen ausgegangen, um auch von dort aus festzustellen, dass gilt, dass sie prinzipiell diskursiv kritisierbar sind. Damit erweist sich der praktische Diskurs nicht nur für explizite moralische Fragestellungen, sondern für *schlechthin jede* verständliche und nach-

291 „Indessen ist schon die *Nichthintergehbarkeit* des Faktums des Diskurses, ebenso wie die von Descartes festgestellte und von Kant bestätigte Nichthintergehbarkeit des ‚Ich denke' bzw. des ‚Bewußtseins überhaupt', kein empirisches Faktum, das durch empirische Wissenschaft entdeckt, bestätigt oder falsifiziert werden könnte; denn die Nichthintergehbarkeit besagt unter anderem, daß das in Rede stehende Faktum von der empirischen Wissenschaft notwendigerweise schon vorausgesetzt werden muß" (Apel 1998a, S. 209).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vollziehbare, also rationale Sprech-/Handlung (und sogar für arationale Sprech-/Handlungen) als unhintergehbar, was auch empirisch erfahrbar ist.

Demgegenüber reflektiert Apel nur aus dem Diskurs *auf den Diskurs* und unterbeleuchtet mithin die potentiell immer mögliche Kritisierbarkeit schlechthin jeder rationalen Sprech-/Handlung. Apels vielmals angeführtes Argument,[292] dass auch derjenige, der auf die mögliche Diskursverweigerung hinweise, sich mit seinem Hinweis ja immer noch oder schon wieder unhintergehbar im Diskurs befände, ist insofern einseitig. Auch in der Frage nach Moral geht er einseitig von dieser Seite des gleichsam „höchsten" Punktes des Diskurses aus, um festzustellen, dass der Diskurs *für diese Frage* nach Moral unhintergehbar ist,[293] weshalb aus sinnkritischer Perspektive gilt, dass immer dann, *wenn* eine Sprech-/Handlung *moralisch beurteilt werden soll*, dies nur diskursiv möglich ist (denn wenn wir nur diskursiv fragen und beantworten können, was überhaupt moralisch ist, können wir auch nur die so gewonnene diskursive Antwort auf die moralische Beurteilung von Sprech-/Handlungen anwenden).

Damit hat Apel allerdings noch nicht gezeigt, dass der Diskurs auch dann unhintergehbar ist, wenn eine rationale Sprech-/Handlung eben *nicht* explizit moralisch beurteilt werden soll. Mit der Vernachlässigung des Augenmerks auf die *jederzeit mit jedem Sprecher mögliche* diskursive Kritisierbarkeit *schlechthin jeder* rationalen (und sogar arationalen) Sprech-/Handlung kann es Apel zuweilen passieren, dass er die Schlagkraft seiner transzendentalpragmatischen Einsicht unabsichtlich abmildert, indem er die unhintergehbare Gültigkeit des Diskurses für Moral einschränkt mit dem Passus „für alle, die argumentieren".[294] Damit öffnet er freilich Tür und Tor für Missverständnisse. Denn dieser Passus muss

292 Siehe z. B. Apel 2002, S. 78.

293 „Auf der allein relevanten Ebene der philosophisch gestellten und geteilten Frage nach der Möglichkeit der rationalen Begründung der Ethik ist der Diskurs, zusammen mit seinen notwendigen Präsuppositionen, nichthintergehbar" (Apel 1998b, S. 69).

294 Ausführlich: „Die Diskursethik beruht auf einem postkonventionellen normativen Ansatz, der […] seine eigene Gültigkeit aus der transzendentalen Selbstreflexion der Diskursrationalität (die für alle, die argumentieren, nicht hintergehbar ist) gewinnt" (Apel 1999, S. 67).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ja so aufgefasst werden, dass damit die – tautologische, bestenfalls zirkuläre – Aussage gemacht sein solle, die Unhintergehbarkeit des Diskurses gälte nur für den Diskurs (tautologisch) oder sie gälte nur für diejenigen, die sich im Diskurs befänden, weil sie schon eingesehen haben, dass Probleme nur im Diskurs gelöst werden können, (zirkulär). An anderer Stelle betont Apel allerdings adäquat, der Diskurs sei für alle, „die argumentieren *können*", verbindlich (siehe Apel 1992a, S. 116). [295]

295 Die Notwendigkeit von Begründung und Rechtfertigung aufgrund der potentiell an jeder Handlung immer möglichen Kritik gilt im Übrigen auch für die Handlungsweise derer, die zwar nicht dem Interesse von Adressaten, den Normen der Lebenswelt oder diskursiver Moral zuwiderhandeln, wohl aber den Interessen irgendeines *Lebewesens*. Auch wenn dieses nicht rational kommunizieren kann und somit seine Interessen nicht argumentativ vertreten kann, gilt in diesem Fall, dass seine Interessen „advokatorisch vertreten" werden können, wie Habermas und Apel sagen. Die Berechtigung, hier von einer „Vertretbarkeit" sprechen zu können, liegt darin, dass „Interessen" einerseits zwar in sinnvoller Weise nur aus anthropozentrischer Sicht formuliert werden können. Denn eine andere Perspektive können wir Menschen sinnkritisch gesehen nun mal nicht einnehmen, auch nicht mit empathischem Einfühlungsvermögen. Andererseits aber haben auch Tiere – wenn auch „nur" aus dieser anthropozentrischen Perspektive erkennbar – Interesse an ihrer *Existenz*, an ihrer *Autonomie*, an *Glückseligkeit* bzw. der *Vermeidung von Schmerz* etc. Das alles sind gattungsethische Güter die aus anthropozentrischer Sicht zu schützen sind, und eine andere Sicht können wir Menschen nicht einnehmen. Meines Erachtens kann man ohne diese aus anthropozentrischer Sicht erkennbaren Interessen an gattungsethischen Gütern Wesen nicht als *per se* „moralische Anspruchssubjekte" qualifizieren, worüber sich sodann in umgekehrter Reihenfolge begründen ließe, dass ihre Interessen mit Argumenten bzw. Einwänden im praktischen Diskurs zu berücksichtigen sind oder nicht, wie dies M. H. Werner (2003b, S. 63) vertritt. Hinsichtlich der Vertretbarkeit von Interessen lässt sich indes, wie ich meine, eine graduelle Abstufung in Anbetracht des *Bewusstseinsgrades* begründen, mit dem die Interessen von dem jeweiligen Lebewesen verfolgt werden. Denn mit der *Selbst-Bewusstheit* steigt auch die *Stärke des Interesses* und damit seine *argumentative Vertretbarkeit*. Die beiden Parameter Interesse und Selbst-Bewusstsein aufeinander beziehend, kann man daher auch sagen: Je dringlicher und bewusster das Interesse, desto größer ist vice versa das *Leid* des Lebewesens, wenn sein Interesse nicht erfüllt wird. Damit hat also aus anthropozentrischer Sicht eine Pflanze ein zwar nicht bewusstes, gleichwohl bestehendes Interesse an ihrer Existenz und bestimmten Standortbedingungen etc. Der Mensch aber hat dieses Interesse an seiner Existenz in weit ausgeprägterer, selbst-bewusster Form. Also geht das Interesse des Menschen in diesem Fall moralisch vor, und er darf

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Für die Frage nach dem *Motiv* zu moralischem Handeln bietet dieses Ergebnis der Unhintergehbarkeit des Diskurses für die eigene Wahrhaftigkeit einen entscheidenden Gesichtspunkt: Für den Aktor besteht im moralisch-wahrhaftigen Handeln nämlich *auch* ein *eigener* Nutzen, dessen Triebkraft – sofern diese nicht zerstört oder unterdrückt, sondern nach Möglichkeit mäeutisch gefördert wird – vermutlich sogar ungleich größer ist als im Fall von Strafvermeidung durch richtiges Handeln. Denn der „fade Nachgeschmack" eines unwahrhaftigen Erfolges beruht für einen kompetenten Sprecher auf seinem Verlust an *Autonomie* als *mündigem* Sprecher: Er weiß ja wie wir gesehen haben sehr wohl, dass er der Kritik der konkreten Adressaten respektive der lebensweltlichen Dialoggemeinschaft oder/und der unbegrenzten Diskursgemeinschaft *nur scheinbar entgeht* und deshalb nicht nur auf deren *wirkliche*

---

die Pflanze ernten und verspeisen. Dagegen entspricht menschlicher Spaß an Zerstörung oder ein irrationaler Ordnungszwang keinem gattungsethischen Gut, weshalb das zwar unbewusste, aber berechtigte Interesse einer Pflanze an ihrer Existenz argumentativ als vorrangig vor ihrer irrationalen Zerstörung vertretbar ist. Genau genommen dürfte deshalb ein Mensch Pflanzen eigentlich nicht ohne triftige Rechtfertigung zerstören. Tierleid zu vermeiden ist noch eindeutiger geboten, sofern es nicht direkt konkurriert mit menschlichem Leid, das als bewusstes sozusagen stärker ist. Auch die Tötung von Tieren sollte daher nur mit dem existenziellen oder gesundheitlich existenziellen Interesse an tierischer Nahrung von Menschen verbunden sein. Der Verzehr von unnötigen Fleischmengen, die mit qualvoller Massentierhaltung verbunden sind, ist daher eindeutig zu verurteilen. Der Haken an dieser Begründungsstrategie ist zugegebenermaßen, dass ihr zufolge die Leiden oder Glücksgefühle eines Säuglings weniger zählen müssten als die eines sich selbst bewussteren Erwachsenen, was äußerst kontraintuitiv ist.

Das *quasi-kommunikative Interaktionsverhältnis*, das Habermas dagegen als Grundlage auch einer Tierethik ansieht, kann in derselben Weise kritisiert werden wie das Interaktionsverhältnis, das er für die moralische Gerechtigkeit zwischen Menschen zugrunde legt. Aus der Interaktion und der gegenseitigen Perspektivenübernahme, in der sich der eine Interaktionspartner in den anderen hineinversetzt, entsteht keine Beurteilbarkeit von Richtigkeit oder gar Gerechtigkeit. In der Tat entsteht dadurch aber *Mitgefühl*. Dieses zeigt sich denn auch beim Fleischliebhaber gegenüber dem eigenen Haustier, das er wohl weniger auf dem Grill liegen haben möchte als ein anonymes Tier. Dieses ungleiche Mitgefühl mit zwei gleichermaßen bewussten, intelligenten und leidensfähigen Wesen, dem aus der Massentierhaltung stammenden Tier und dem eigenen Haustier, zeigt also, dass interaktive Quasi-Kommunikation zwischen Mensch und Tier eben *nicht* zu moralischer Gerechtigkeit führt.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anerkennung verzichten muss, sondern letztlich auch auf die eigene *Selbstachtung*, nämlich die Selbstachtung von sich als kompetentem, mündigem, autonomem, freiem Sprech-/Handelndem, der das sagt und tut, was *er wirklich selber meinen kann*, weil er es gegenüber allen anderen *begründen, rechtfertigen und vertreten kann*. Stattdessen muss er sich selbst gegenüber einräumen – auch wenn er dies vielleicht zu verdrängen versucht –, dass er ein von seinen eigenen Begierden, Ängsten oder Zwängen oder durch Anpassung an Andere oder von der Machtausübung Anderer beherrschtes Wesen ist, das mit seiner Sprech-/Handlung der autonomen Einlösung von Geltungsansprüchen zuwiderhandelt. [296]

Mit der Reformulierung von Wahrhaftigkeit verlagert sich insofern das *Motiv* für moralisches Handeln von einer gleichsam von *außen* auferlegten Sollensforderung in der Diskursethik (egal ob im Sinne einer als Normen- oder Maximenethik interpretierten Diskursethik) zu einem gleichsam von *innen* angelegten *performativen Willen zu Moral* kraft jener Selbstachtung, welche die *wahrhaftige Einstimmigkeit mit der eigenen praktischen Vernunft* einfordert, um sich der eigenen potentiellen menschlichen Würde eines autonom sprech-/handelnden Wesens als wirklich würdig zu erweisen. [297] Dieser Wunsch „von innen" nach der eigenen Würde *deckt* sich mit der „von außen" auferlegten diskursethischen Sollensforderung, jede andere Person in ihrer Würde als gleichberechtigten Diskurspartner zu achten, mit der die Diskursethik Kants „praktisches Prinzip" der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* reformuliert.

---

296 Vgl. hierzu das Zitat von Dmitry Glukhovsky in Fußnote 279. Die Würde eines Menschen besteht eben darin, dass er sein Sprech-/Handeln autonom meinen bzw. vertreten können will. Menschen möchten sich *eigentlich* nicht als Feiglinge oder Unterdrückte fühlen oder gegenüber eigenen Schwächen kapitulieren.

297 Ich meine, hiermit ist eine Antwort auf Lutz-Bachmanns folgende Frage nach der Bereitstellung eines Motivs für moralisches Handeln innerhalb der Theorie der Diskursethik gegeben: „Damit stellt sich für die Diskursethik das vom Begründungsproblem zu unterscheidende Problem, wie die Teilnehmer am ethischen Diskurs auch zu einem Handeln gemäß ihrer Einsicht motiviert werden können" (Lutz-Bachmann 2022a). Zusätzlich zu diesem Motiv können selbstverständlich, wie oben besprochen, Gratifikation und Nachteilsandrohung im *nicht-manipulativen* Sinn dieses Motiv unterstützen.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das aber heißt: Die freie, willentliche Entscheidung zu moralischem Handeln unterliegt weder einem purem „Restdezisionismus", wie Habermas meint, noch liegt sie ganz außerhalb des Begründungsproblems von Moral, wie Apel Habermas entgegenhält.[298] Vielmehr *bestätigt* sich in der willentlichen Entscheidung eines kompetenten Sprechers zur Wahrhaftigkeit aufgrund seines subjektiven Wunsches nach Selbstachtung die *Begründung* von Moral. Vielleicht können wir sagen: In dem Willen eines Sprech-/Handelnden zu moralischer Wahrhaftigkeit fällt der subjektive Wunsch nach Selbstachtung als ureigene Angemessenheitsvorstellung des dritten Weltbezuges mit der intersubjektiv konstituierten Anerkennung der unhintergehbaren Pflicht zu moralischer Gerechtigkeit des zweiten Weltbezuges in eins: in den *Willen zur eigenen menschlichen Würde*.

Der Schutz der Würde, der oft in Berufung auf Kants „Zweck an sich" nur auf die Achtung der Würde Anderer verstanden wird, ist also vielmehr *auch* mit einer Pflicht gegenüber sich selbst verbunden:[299] Jeder Mensch muss sich des Status der Würde eines „Zweckes an sich" *qua seiner Wahrhaftigkeit* zumindest *auch erweisen*, ja, vielleicht sogar zuerst erweisen, damit das Recht auf den Schutz dieses Status' in Kraft bleibt.[300] Mit anderen Worten: Das

298 „Ich habe an der Stelle […] die sogenannte willentliche Bekräftigung eingeführt. Ich habe gesagt: selbst wenn man das Grundprinzip der Diskursethik anerkannt hat – und man kann sich davon überzeugen, dass man das immer schon anerkannt hat –, dann ist man nicht davon entbunden, für die Umsetzung in die Praxis – in jedem einzelnen Fall übrigens – nochmal den guten Willen aufzubieten im Sinne einer willentlichen Bekräftigung dessen, was man eingesehen hat. […] Mein Freund Habermas hat das als Restdezisionismus angesehen. Aber das halte ich für falsch. […] Das ist kein Restdezisionismus; denn es hat mit dem Begründungsproblem gar nichts mehr zu tun" (Apel 2022, S. 191–192).

299 Lutz-Bachmann sieht diese Pflicht gegenüber sich selbst schon bei Kant festgelegt: „[D]er Begriff der Würde ist nicht mehr primär ein Wert des Menschen, sondern er expliziert vorrangig eine Pflicht, die ein jeder Mensch sich selbst und zugleich jedem anderen Menschen als Menschen schuldet" (Lutz-Bachmann 2022b).

300 Man könnte vielleicht die Außerkraftsetzung des Schutzes der Würde (die gemäß Art. 1 GG besteht) zumindest bis zu einem gewissen Grad zulassen in dem Fall, in dem ein Aktor in *bewusst unwahrhaftiger* Weise seiner *Pflicht zur Erweisung seiner eigenen Würde* nicht nachkommt, indem er die Würde

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Recht auf Würde, das in der Ausübung des menschlichen Vermögens zu autonomer, wahrhaftiger Mündigkeit liegt, erhält erst dann seine volle Kraft, wenn der Mensch seine autonome, wahrhaftige Mündigkeit auch so gut wie möglich erfüllt.[301]

III.5 „Mitverantwortung“ und „Teil B der Ethik“

Zunächst wird hier der Begriff der „Mitverantwortung“ (Apel) kritisch analysiert. Daran anknüpfend wird mit diesem Begriff sowie den drei Ebenen von Wahrhaftigkeit Apels diskursethische Architektur umstrukturiert: Statt einer Aufteilung in einen „Teil A“ zur *Begründung* von Moral und einen diese vermeintlich ergänzenden „Teil B“ zur verantwortlichen

---

Anderer (massiv) verletzt. Als paradigmatisch für solch einen Fall von unwahrhaftiger (auf allen drei performativen Ebenen) *selbst verschuldeter Würdelosigkeit* könnte man den Fall von M. Gäfgen 2002 nennen, zu dem diskutiert wurde, ob es nicht moralisch richtig und geboten war, dass ihm als Entführer Folter angedroht wurde, um ihn zur Aussage über das Versteck des von ihm entführten Jungen, Jacob von Metzler, zu zwingen. Die Kritik von Horst Dreier – die dahin geht, dass der „absolute Vorrang der Menschenwürde nicht weiterhelfe, wenn sie auf beiden Seiten ins Feld geführt werde und sich staatliche Organe mit zwei Rechtspflichten konfrontiert sehen, die beide aus Art. 1 GG folgen“ (Wikipedia zu Horst Dreier) – könnte man für solche Fälle insofern mit dem Argument ergänzen, dass eine Würde, deren Geltungs-Bedingung vom Aktor wissentlich konterkariert wurde, auch keinen uneingeschränkten Schutzstatus mehr hat. Das gattungsethische Gut des Schutzes menschlichen Lebens (hier des entführten Jungen) hätte in diesem Fall nach meiner Einschätzung darum höher bewertet werden müssen als das gattungsethische Gut des Schutzes der Würde des Täters, der seiner eigenen Würde nicht gerecht geworden ist. Und insofern war es rechtfertigbar, Folter anzudrohen, zumal diese Drohung in Bezug auf den verständigungsrelevanten, adäquaten Gerechtigkeitsanspruch nicht manipulativ, sondern diesen Gerechtigkeitsanspruch unterstützend erfolgte (wie in Kap. III.3.b dargelegt).

301 Die hier anvisierte Richtung für eine Bestimmung des Begriffs der „Würde“ stimmt insofern mit der Kant-Interpretation von Kettner überein, als dieser mit seiner Analyse des Begriffs der „Würde“ bei Kant zu dem Ergebnis kommt: „For Kant, the dignity (of humanity in any person) derives from the categorical imperative of the moral law (self-imposed by every person), not vice versa“ (Kettner 2020, S. 100). Gerade Kant eigne sich daher nicht als ein Gewährsmann für einen „Fundamentalismus der Menschenwürde“ (ebd.), sondern erfordere vielmehr eine differenzierte Abschwächung der Absolutheit dieses Wertes, wie Kettner darlegt.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anwendung von Moral werde ich für eine Architektur der *Begründung von anwendbarer Moral* argumentieren, der ein einziges diskursethisch-mitverantwortliches Moralprinzip zugrunde liegt.

Einleitend hatte ich angekündigt, dass sich mit der Reformulierung von Wahrhaftigkeit Ansatzpunkte zur Lösung mancher problematischer Details innerhalb der Diskursethik sensu Apel und sensu Habermas ergeben. In Bezug auf Habermas' Version der Diskursethik haben wir im Laufe der vorangegangenen Kapitel einige solche Vorschläge bereits besprochen. In Bezug auf Apel aber gibt es zwei Themen, die bisher noch nicht behandelt wurden, mit denen es sich im hiesigen Zusammenhang aber auseinanderzusetzen gilt:

So wird zum einen die von Apel geforderte Ergänzung der Diskursethik um eine „makroethische Mitverantwortung" seit den 1980er Jahren nicht nur als aktuell, sondern auch in großen Teilen als zustimmungswürdig rezipiert. Dennoch meine ich, dass neben der phänomenologisch-einleuchtenden Darlegung in Apels diskurstheoretischer Begründung von Mitverantwortung einige entscheidende Schritte noch unklar sind (1).

Zum anderen wird Apels Einführung eines verantwortungsethischen „Anwendungsteils B" der Diskursethik in Ergänzung zu seinem Moral begründenden „Teil A" trotz Apels spontan einleuchtender Entfaltung der Problematik einer „geschichtsbezogenen Anwendung von Moral" oftmals kritisiert. Ohne hier die verschiedenen Standpunkte wiederzugeben, möchte ich mich auf meiner eigenen Einschätzung nach problematische Aspekte von Apels diskursethischer Architektur der beiden Teile konzentrieren (2).

Ad (1): Weil die Explikation von „Mitverantwortung" auch das Verbindungsglied zwischen den diskursethischen Teilen A und B darstellt – was Apel meines Erachtens nicht immer hinreichend berücksichtigt –, beschäftigen wir uns zuerst mit ihr.

Um den Begriff der „Mitverantwortung" einzuführen, setzt Apel zunächst eine – u. a. mit Gehlen skizzierte – konventionelle „öffentlich abrechenbare" (Apel 2000, S. 21), „individuell zurechenbare Verantwortung" (ebd., S. 22) „sozialer Institutionen oder funktionaler Systeme" (ebd., S. 24), die „sich an die Üblichkeiten der traditionellen Sittlichkeit der je eigenen Lebensform" (ebd.,

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

S. 24) hält, von einer postkonventionellen, individuell zurechenbaren Verantwortung ab, die offenbar diejenigen tragen, die über ein „besonderes Wissen, Können oder Macht“ (ebd., S. 25) verfügen. Letzteres treffe aber nicht die postkonventionelle Verantwortung, die er mit Hans Jonas im Sinn habe und die er mit Jonas phänomenologisch als „Zukunftsverantwortung“ (ebd., S. 23), als „Verantwortung des Menschen“ (ebd.) oder „unsere Verantwortung“ (ebd.) beschreibt, die eine „Mitverantwortung für die Zuteilung von Verantwortung im Rahmen von Institutionen“ (Apel 1995, S. 89) sei, eine „Verantwortung für die möglicherweise irreversiblen und die *conditio humana* verändernden Folgen der kollektiven Tätigkeit der Menschen“ (Apel 2000, S. 22) in ihrem „planetaren Maßstab“ (ebd.). Er spricht auch von „Menschheitsproblemen“ (Apel 1995, S. 98) und davon, dass zum ersten Mal in der menschlichen Geschichte „die Existenzerhaltung ein Problem [ist,] das die menschliche Gattung insgesamt angeht“ (Apel 1992a, S. 39). Dies sei die „Aufgabe Nr. 1“ politischer Lösungen (ebd.). Auch benutzt er den Begriff einer „‚*Makroethik* planetarischer Verantwortung‘ – im Unterschied zur traditionellen *Mikroethik* der Kleingruppen-Loyalität und im Unterschied auch noch zur ebenfalls traditionellen *Mesoethik* der auf den Nationalstaat bezogenen Solidaritätspflichten […]“ (Apel 2002, S. 26).

Sodann setzt er seine Überlegung damit fort, dass ein Einzelner nicht *allein* für solche Probleme, die Folgen *kollektiver* Tätigkeiten sind, verantwortlich gemacht werden könne. Er spricht vom Gefühl der „Ohnmacht“ (z. B. Apel 1995, S. 93; 2000, S. 40) des Einzelnen angesichts dieser Probleme, vom Auseinanderdriften von Merk- und Wirkwelt[302] in der technisierten Moderne und von

302 Apel illustriert das „neuartige“ Problem einer „Überforderung“ des Einzelnen angesichts der kollektiven Probleme mit einem Blick auf die menschliche „Kultur-Evolution“. Mit Jakob von Uexküll verweist er auf das Auseinanderdriften von „Merk- und Wirkwelt“ in der modernen technisierten Welt (vgl. Apel 1995a, S. 90 f.; 2002, S. 24 ff.). Hierdurch würden besondere „Leistungen der *ethischen Phantasie* des Gewissens im Zeitalter der Wissenschaft und Technik erforderlich […], um die heute bestehende Kluft zwischen *Merkwelt* und *Wirkwelt* des Menschen zu überbrücken und eine ethisch verantwortliche Kontrolle angesichts der Reichweite und des Risikos unserer Aktivitäten zu ermöglichen“ (Apel 2002, S. 26). Das Problem bestehe darin, dass „der einzelne Mensch, dessen organbedingte Wahrnehmung auf die Nahumwelt

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem insofern naheliegenden Vorwurf von „Verantwortungsutopismus“[303] im Hinblick auf die Forderung von Verantwortung des Einzelnen für solche Probleme. Er stellt allerdings nicht deutlich genug heraus, dass ein mindestens so entscheidender Grund für den Vorbehalt einer individuellen Zuteilung von Verantwortung für jene kollektiven Tätigkeiten darin liegt, dass ein Einzelner allein *kausal* nicht jene Folgen und Nebenfolgen produziert, ebenso wenig wie er mit Handlungs-Unterlassungen diese Folgen und Nebenfolgen *kausal* vermeiden kann, die erst im *Zusammenwirken* der Interessenverfolgung vieler Einzelner einen Schaden für alle ergibt.

Der Zumutung einer individuellen Verantwortung setzt Apel nun die Idee der „Mitverantwortung“ jedes Einzelnen gegenüber: Wohl könne nämlich auch ein Einzelner Kritik üben und Initiative übernehmen für die Gründung kritischer und alternativer Institutionen und Diskussionsplattformen. Die räsonierende Öffentlichkeit sei in diesem Sinn die Metainstitution, die alle anderen Institutionen kontrolliert (Apel 2000, S. 25) Für sie werde von jedem Einzelnen eine „Solidarität menschlicher Verantwortung“ (ebd., S. 27) vorausgesetzt. Apel spricht in diesem Sinn auch oft von der Metapher der „1000 Gespräche und Konferenzen“, die initiiert werden müssten (genauer hierzu Apel 2002, S. 72 ff.).

---

bezogen bleibt, es schwer [hat], sich ein Bild von dieser gefährlichen Dimension seiner Wirkwelt zu machen […]“ (ebd., S. 26) Auch entstehe durch jene Kluft ein „Verlust der Proximität, des zwischenmenschlichen Nahverhältnisses, von Angesicht zu Angesicht“, wie er mit Emanuel Levinas’ Ausdruck nahelegt (ebd., S. 92). Vielmehr sei das zwischenmenschliche Verhältnis in den Systemen, die jene kollektiven Probleme verursachen, „vollständig anonym geworden“ (ebd.): „Ich will damit nur verdeutlichen: das Problem der Verantwortung für die Folgen und Nebenfolgen unserer kollektiven Aktivitäten scheint sich im Anonymen zu verlieren. […] Ich als Herr Müller bin doch nicht für die Flußvergiftung oder das Klima verantwortlich“ (ebd., S. 93).

303 So verweist er auf diejenigen, die hinsichtlich einer Verantwortung für kollektiv verursachte globale Probleme ganz im Sinne von Arnold Gehlen von einem „Verantwortungsutopismus“ sprechen (z. B. Apel 1992a, S. 188), und er gesteht auch ein, dass dieser Vorwurf zunächst nicht „aus der Luft gegriffen“ sei, sondern sogar plausibel sei „unter einer stillschweigenden Voraussetzung der traditionellen Ethik, die bisher niemals wirklich überwunden wurde: unter der Voraussetzung nämlich, daß der einzelne so, wie er allein für sich denkt, auch allein die Verantwortung für das Handeln, an dem er beteiligt ist, übernehmen muß“ (ebd., S. 198).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So weit zu Apels spontan einleuchtenden Überlegungen zur *postkonventionellen Mitverantwortung* jedes Einzelnen in einer *globalen Welt*. Diese *phänomenologische* Beschreibung von den solidarische Mitverantwortung erfordernden Verhältnissen setzt er allerdings deutlich ab von einer *theoretischen* respektive transzendentalpragmatischen Begründung dieser Art von Verantwortung. Denn schließlich seien auf die beschriebene Problemlage auch ganz andere, rein empirisch begründbare Antworten möglich, wie er unter Hinweis auf Friedrich August von Hayek anmerkt (z. B. Apel 1995, S. 86). Dieser sehe in einem menschlichen Massensterben beispielsweise eine Lösung der Überbevölkerung der Erde. Zumindest erkenne er keine moralische Pflicht an, nach der große Teile der Weltbevölkerung vor dem Verhungern zu retten seien, sondern beurteile die Idee einer Gerechtigkeit im Weltmaßstab vielmehr als reine Ideologie.

Bevor Apel demgegenüber seine theoretische Begründung von Mitverantwortung einführt, weist er noch darauf hin, dass eine solche allerdings sonst von keiner klassischen Position postkonventioneller Moralbegründung geleistet werden könne (Apel 2000, S. 27–28), und macht insbesondere auf die Schwierigkeiten aufmerksam, in die Kants Ansatz schon bei der Begründung des moralischen Sittengesetzes führt. Gleichwohl an Kant anknüpfend möchte er sodann mit transzendentalpragmatischer Reflexion zeigen, dass der *autonome Wille*, der sich *selbst das Sittengesetz auferlegt*, auf die *Mitverantwortung aller anderen* angewiesen ist (ebd., S. 33). So sei in der unhintergehbaren Situation des Diskurses mit intersubjektivem Geltungsanspruch die „original position“ gefunden, auf die reflektierend sich dies aufdecken lasse:

> „Kurz: die Situation des *argumentativen Diskurses* ist die gesuchte *nichthintergehbare* Position, in der die Vernunft sich durch transzendentalpragmatische Reflexion auf ihre nicht ohne Selbstwiderspruch bestreitbaren Bedingungen davon überzeugen kann, daß sie sowohl die Autonomie der moralischen Gesetzgebung wie auch die Mitverantwortung aller möglichen Diskurspartner voraussetzen muß“ (ebd., 34).[304]

304 Ebenso argumentiert Apel auch an dieser Stelle: „Denn wir können durch strikte Reflexion dessen innewerden, daß wir im argumentativen Diskurs –

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denn:

> „Wenn für die konkrete Ermittlung der Universalisierbarkeit von Handlungsmaximen bzw. Normen der Moral im Sinne der Diskurs-Ethik die Feststellung ihrer Akzeptierbarkeit bzw. Konsensfähigkeit im Diskurs erforderlich ist, dann muß vorausgesetzt werden, daß alle virtuellen Diskurspartner nicht nur gleichberechtigt sind (etwa bei der argumentativen Vertretung von Interessen), sondern auch gleichmitverantwortlich, und zwar bezüglich der Aufdeckung bzw. Identifizierung und der anzustrebenden Lösung aller moralisch relevanten Probleme der Lebenswelt im argumentativen Diskurs (auch z. B. hinsichtlich der Interessen von Betroffenen, die nicht aktuell am Diskurs beteiligt sind)“ (ebd., 37).[305]

Das entscheidend Neue und Spezifische an Apels Idee der „Mitverantwortung“ liegt indes darin, dass es erstens um eine Verantwortung *gegenüber allen anderen Mitgliedern* der unbegrenzten Diskursgemeinschaft geht, die zweitens ausschließlich *zusammen mit allen Mitgliedern* dieser Gemeinschaft übernommen werden kann. Dieses Charakteristikum der *solidarischen* Übernahme von Mitverantwortung drückt er etwa so aus:

> „Die Eigenart der primordialen (transzendentalpragmatisch begründeten) *Mitverantwortung* aller Menschen, die schon im nichthintergehbaren Diskursapriori der Argumentation begründet ist, liegt nun in dem für die traditionelle Ethik irritierenden Umstand, daß sie nicht mit *individueller bzw. persönlicher Zurechenbarkeit* verbunden ist, ob-

---

in eins mit der Anerkennung der *Gleichberechtigung* aller möglichen Diskurspartner – auch immer schon ihre *gleiche Mitverantwortung hinsichtlich der Aufdeckung und argumentativen Lösung aller diskursfähigen und diskursbedürftigen Probleme der lebensweltlichen Interaktion* voraussetzen. Wer dies prinzipiell leugnen wollte, könnte nicht nur keine – prinzipiell zustimmungsbedürftige – Behauptung aufstellen, sondern auch keine – auf Antwort rechnende – Frage an die Diskurspartner stellen, ohne sich durch seinen Sprechakt in einen *performativen Selbstwiderspruch* zu verwickeln“ (Apel 1998a, S. 810–811).

305 Ähnlich auch hier: „Wir haben auch schon notwendigerweise anerkannt, daß wir im ernsthaften Argumentieren – z. B. im *Fragen* als Zur-Diskussion-stellen von Problemen – auch immer schon die *gleiche Mitverantwortung aller Diskurspartner für das Identifizieren und Lösen diskursfähiger Probleme* der Lebenswelt voraussetzen“ (Apel 2002, S. 70).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> wohl dies keineswegs bedeutet, daß man sich ihr entziehen dürfte. Gerade auf der *noch-nicht-Zurechenbarkeit im empirischen Sinn* beruht die Beziehbarkeit der primordialen Mitverantwortung auf Folgen und Nebenfolgen aller kollektiven Handlungen bzw. Aktivitäten der Menschen und insofern auch auf die Einrichtung und ständige Erneuerung bzw. Veränderung der *sozialen Institutionen*.“ (Apel 1998a, S. 811).

Und:

> „Mit dem *ernsthaften* Stellen einer *Frage* haben wir im Prinzip die Verantwortung des Problemlösens in Bezug auf die reale Welt übernommen – aber nicht ‚allein‘, sondern als Mitglieder einer *realen Kommunikationsgemeinschaft*, mit der jetzt schon Verständigung im Prinzip möglich sein muß, und zugleich als Mitglieder einer *unbegrenzten idealen Kommunikationsgemeinschaft*, die für die Überprüfung und Anerkennung unserer Wahrheitsansprüche vorausgesetzt ist“ (Apel 1992a, S. 201; ähnlich auch ebd., S. 202, sowie 1992b, S. 30, und 2000, S. 38).

Ich meine nun, dass Apels Begründung der makroethischen solidarischen Mitverantwortung zumindest noch folgende fünf miteinander zusammenhängende Fragen offenlässt:[306]

1. Warum, im philosophisch pedantischen Sinn, sollten die von Apel phänomenologisch beschriebenen globalen Verhältnisse, für die es gälte, Mitverantwortung zu übernehmen, eigentlich *moralisch relevant* sein?
2. Zudem ist – im ebenfalls philosophisch pedantischen Sinn – nicht deutlich, *für was*, also für welche moralisch erheblichen Güter Mitverantwortung zu übernehmen ist.
3. Weil unmöglich jeder Einzelne für *alle diskursfähigen* Probleme lebensweltlicher Interaktionen mitverantwortlich sein kann (wie Apel in seiner Begründung etwas unglücklich formuliert, s. o.)[307], ist die Frage vielmehr die, ob und wenn ja warum im Fall der von Apel herausgestellten globalen Probleme *jeder Einzelne für alle diese Probleme* zu Mitverantwortung verpflichtet ist.

306 Dies gilt ebenso für andere seiner Einführungen makroethischer Mitverantwortung; vgl. z. B. Apel 1995a, S. 103–104; 1998b, S. 68 ff.; 2002, S. 70–72; 2001, S. 69 ff., 97–109.

307 Seine Formulierung aufgreifend kritisiert ihn deshalb z. B. Buddeberg 2011.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Wie hängt außerdem die Pflicht zur *argumentativen* Mitverantwortung eines Diskursteilnehmers *im* Diskurs mit der Pflicht zu seiner *praktischen* Mitverantwortung in der Lebenswelt zusammen?
5. Schließlich ist die Frage, wie man sich die *individuelle* Übernahme von *solidarischer Mit*-verantwortung genau vorstellen soll. Mit welcher *Art von Handlung* soll Mitverantwortung von jedem Einzelnen übernommen werden?

Zur ersten Frage: Diese Frage stellt sich, wie ich meine, weil in Apels Begründung für Mitverantwortung ein gedanklicher Sprung besteht. Die von ihm angeführte argumentative Mitverantwortung im unhintergehbaren Diskurs für die „Ermittlung der Universalisierbarkeit von Handlungsmaximen" (s. o.) gilt ja zunächst einmal nur im Fall *klassischer*, *offensichtlich moralisch relevanter Interessenkonflikte*. Die von Apel phänomenologisch beschriebenen Probleme, für deren Lösung er fordert, moralische Mitverantwortung zu übernehmen, sind aber auf kollektive Nebenwirkungen von prima facie *moralisch unproblematischen Alltagshandlungen* zurückzuführen (wie z. B. Konsum von Wegwerfartikeln, von Billigfleisch, von in Monokulturen unter Pestizideinsatz hergestellten Lebensmitteln, von ohne Sozialstandards hergestellter, synthetischer und chemisch belasteter kurzlebiger Billigkleidung etc., sowie all die Alltagshandlungen, die den globalen CO_2-Ausstoß hochtreiben, wie heizen, Auto fahren, Filme in Social Media posten, viel Fleisch essen, in den Urlaub fliegen und vieles andere mehr). Kurz: Worin also besteht der (transzendentalpragmatische) Zusammenhang zwischen Mitverantwortung für die diskursive „Ermittlung der Universalisierbarkeit von Handlungsmaximen" (Apel, s. o.) einerseits und der von Apel geforderten spezifischen Mitverantwortung für die Identifizierung und Diskurszuführung von mit zunächst scheinbar moralisch unproblematischen Handlungen hervorgerufenen globalen Problemen andererseits?

Führen wir uns für den Versuch einer Antwort zunächst die bezeichnete Differenz dieser zwei Typen von Situationen, für die Mitverantwortung zu tragen sein soll, noch einmal deutlicher vor Augen: Im klassischen, offensichtlich moralisch relevanten Fall geht es entweder um eine gerechte Lösung in einem *Konflikt* oder auch um die Konkurrenz von *Werten* in einem moralischen *Di-*

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lemma. Für die von Apel bezeichneten problematischen Zustände in der globalen Welt, die erfordern sollen, jene spezifische Mitverantwortung für eine Lösung dieser Problemlagen zu übernehmen, trifft jedoch keiner dieser beiden Fälle zu, sondern für sie ist vielmehr folgende paradoxe Konstellation charakteristisch: Diese Zustände laufen sowohl den Interessen als auch den Werten von nahezu jedem als Betroffenem (ausgenommen Firmenbesitzern, die kurzfristig gesehen an diesen Zuständen maximal verdienen) zuwider bzw. sie liegen in kaum jemandes Interesse und entsprechen auch keinen Werten einzelner Betroffener oder sozialer Gruppen. Und doch werden sie durch die Verfolgung von den Interessen aller oder sehr vieler verursacht.

Diese paradoxe Konstellation hat ihre Ursache in zwei Komponenten: Erstens geht es bei den besagten problematischen Zuständen grundsätzlich um *unintendierte Nebeneffekte*, die zweitens *kollektiv* verursacht sind. Die erste Komponente erklärt, warum es möglich ist, dass die Verfolgung vieler oder aller einzelnen Interessen dennoch gleichzeitig allen gleichermaßen schaden kann. Die zweite Komponente erklärt das Prekäre dieses für moralisch relevante Situationen atypischen Settings: dass die Verfolgung jedes einzelnen Interesses allein für sich nicht kausal jene Folgen und Nebenfolgen produziert (ebenso wenig wie die Unterlassung dieser Verfolgung allein diese Folgen und Nebenfolgen vermeiden könnte), die sich erst in dem kausalen Zusammenspiel[308] der *Verfolgung aller Interessen* als *ein Problem für alle* ergeben.

Diese für klassische moralische Interessenkonflikte und Wertedilemmata atypische Konstellation ist es wohl auch, die einen Verfasser wie den von Apel angeführten Hayek (s. o.) dazu verleiten mag, eine rein empirisch wirksame Lösung vorzuschlagen, anstatt hier überhaupt moralische Probleme zu sehen.[309] Indes: Er

308 Jens Peter Brune drückt diese Art des kausalen Zusammenspiels in sophistizierter Weise so aus: „kumulative Folgen polyzentrischen, systemisch vernetzten Handelns.“ (Brune 2003, S. 101)

309 Dass die besagten globalen Probleme nicht direkt als Interessen-Konflikte oder Werte-Dilemmata in Erscheinung treten, scheint mir auch einer der Gründe dafür zu sein, warum es so schwierig ist, Menschen für die Durchführung und das Durchhalten von Lösungsansätzen zu mobilisieren, obwohl die Probleme fataler Natur sind.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deckt mit seinem Lösungsvorschlag geradezu die moralische Relevanz solcher Probleme auf. Denn das Zulassen der Dezimierung der Weltbevölkerung durch Verhungern des einen Teils *zugunsten* des anderen Teils läuft dem *existenziellen Interesse* des einen Teils offensichtlich zuwider und würde demnach im Falle einer Realisierung dieser Lösung in einem dramatischen, *klassischen Interessen-Konflikt* enden.

Meine These ist daher die folgende: Wenn Apel damit recht hat, dass alle jene von ihm gemeinten problematischen globalen Zustände *moralisch* relevant sind, weshalb für deren Lösung eine spezifische Mitverantwortung zu tragen ist, dann müssen sie sich alle letzten Endes trotz ihrer spezifischen, paradoxen Genealogie bzw. der auf den ersten Blick von klassischen moralischen Problemen abweichenden Phänomenologie *auch* als *notwendigerweise*[310] auftretende *klassische Interessenkonflikte* darstellen lassen. Denn ich meine, es geht bei den von ihm gemeinten globalen Problemen um die Gefährdung oder Zerstörung *gattungsethischer Güter*, die für alle gleichermaßen gut sind.

Wir hatten oben (Kap. II.3) im Zuge der Aufdeckung gattungsethischer Güter eine Differenzierung innerhalb dieser Güter angesprochen: zwischen einerseits „ideellen gattungsethischen Gütern", die entweder „partial wirksam" sind (wenn sie jeden einzelnen Diskurspartner oder Gruppen von Diskurspartnern betreffen) oder aber auch „global wirksam" sein können und andererseits „materialen gattungsethischen Gütern", die ebenfalls entweder partial

310 Apel verweist ebenfalls auf diesen Zusammenhang zwischen einer „wahrscheinlichen Zuspitzung der klassischen Konflikte im Zusammenhang mit der ökologischen Krise" (Apel 1992a, S. 22) und geht zudem auf die „fundamentalen Konfliktypen" ein, die mit der ökologischen Krise „aller Wahrscheinlichkeit" nach wiederbelebt würden, abgesehen von neuartigen Konflikten, die zu erwarten seien (siehe ebd., S. 20–22). Aber er meint mit diesen Hinweisen nur eine „*Illustration*" für den „praktischen Rat" einer „Notwendigkeit einer ethisch-politischen Grundorientierung gerade in unserem durch Wissenschaft und Technologie geprägten Zeitalter" (ebd., S. 20) gegeben zu haben und fragt daher weiter: „Doch wie steht es mit der Möglichkeit einer solchen Grundorientierung im Hinblick auf die philosophische Ethik?" (ebd., S. 20). Das heißt, er erkennt gerade *nicht* den *intrinsischen* Zusammenhang zwischen den *notwendigerweise* zu erwartenden klassischen Konflikten aufgrund der Zerstörung gattungsethischer Güter aller Art (nicht nur der Ökosphäre) aus *philosophisch-transzendentalpragmatischer Perspektive*.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wirksam sind (z. B. Wasserknappheit oder Luftverschmutzung in einem bestimmten Gebiet), oder „global wirksam“ sein können, indem sie die ganze reale Diskursgemeinschaft betreffen (z. B. das Gut der Biosphäre).

Hinsichtlich „global wirksamer materialer gattungsethischer Güter“ (z. B. unserer gesamten Biosphäre) lässt sich nun erkennen, dass für ihre Zerstörung genau jene paradoxe Konstellation gilt, die wir hier beschrieben haben: Sie wird aufgrund der Verfolgung der Interessen von allen Einzelnen oder zumindest von sehr vielen kollektiv verursacht, obwohl sie in schlechthin niemandes direktem Interesse ist, sondern allen gleichermaßen schadet. Und deshalb man kann sagen: Weil es mit gattungsethischen Gütern um das für alle Gute geht, muss es *notwendigerweise*, wenn man die Zerstörung dieser global wirksamen Güter zulässt*, zu irgendeinem Zeitpunkt* zu einer moralisch relevanten Konkurrenz bzw. zu einem Konflikt der Interessen um diese Güter kommen. Dieser Konflikt besteht dann zwischen denen, die noch genug Zugriff auf diese Güter haben und/oder deren kurzfristige Interessen dem Schutz dieser Güter zuwiderlaufen, so dass sie deren Zerstörung weiter in Kauf nehmen, auf der einen Seite und denen, die von der Zerstörung dieser Güter als Einzelne jetzt schon oder in baldiger Zukunft existentiell betroffen sind, zusammen mit denjenigen, die den Schaden für schlechthin alle schon mitverantwortlich in ihrer persönlichen Interessen-Perspektive internalisiert haben, auf der anderen Seite. Diese Konfliktlage haben wir heutzutage in Bezug auf fast alle öffentlichen materialen Güter bereits erreicht.

Wenn solche materialen gattungsethischen Güter dagegen nur örtlich begrenzt, also mit partialer Wirksamkeit zerstört werden (bspw. die Trinkwasserqualität eines Gebietes), ist das die Folge der *direkten* Verfolgung eigener *Interessen* Einzelner oder örtlicher Interessenverbände. Obwohl die Zerstörung der Güter nicht einmal in ihrem Interesse liegt, nehmen sie diese dennoch in Kauf. Deshalb tritt der notwendig zu erwartende moralische Interessen-Konflikt hier *direkt offen* zutage.

Etwas anders verhält es sich mit den „ideellen gattungsethischen Gütern“: Hier gilt, dass es im *direkten Machtinteresse* Einzelner oder von Machtzentren liegt, sie sowohl für jeden einzelnen Diskurspartner als auch im globalen Maßstab zu zerstören. (Wenngleich auch hier gilt, dass ihre Zerstörung letzten Endes schlechthin

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

allen, langfristig also auch den Repressoren selbst schadet – zumindest können sie einer nachträglichen Verurteilung, spätestens im Laufe der Geschichte, nicht entkommen. Dieses transzendentalpragmatische Faktum, was auf die Unhintergehbarkeit des Diskurses zurückzuführen ist, wird freilich von den Repressoren verkannt.) Weil die Zerstörung von solchen gattungsethischen ideellen Gütern aber im direkten Interesse der Repressoren liegt, wird der notwendig zu erwartende moralische Interessenkonflikt *immer unmittelbar offensichtlich* als Konflikt zwischen denjenigen, die den freien Diskurs unterdrücken wollen, und all jenen, die sich als autonome, freie Diskurspartner nicht unterdrücken lassen wollen.

Wie wir mit dieser kleinen Fallanalyse sehen können, hat Apel mit all jenen von ihm phänomenologisch beschriebenen kollektiv verursachten globalen Problemen seinen Begriff der „Mitverantwortung" implizit nur im Hinblick auf global wirksame materiale gattungsethische Güter entwickelt. (Explizit bezieht er sich freilich ohnehin nicht auf gattungsethische Güter.) Insofern können wir ihn, was die Verpflichtung zu Mitverantwortung betrifft, dahingehend ergänzen, dass diese aber auch für partial wirkende materiale wie auch für ideelle gattungsethische Güter übernommen werden soll, weil auch im Falle der Gefährdung und Zerstörung dieser gattungsethischen Güter moralisch relevante Interessenkonflikte transzendentalpragmatisch gesehen notwendigerweise zu erwarten sind.

Entscheidend für unsere oben aufgestellte erste Frage aber ist, dass wir mit der *Einführung von gattungsethischen Gütern* sehen konnten, wie die Frage nach der *moralischen Indikation* für eine Übernahme von Mitverantwortung im Fall der von Apel bezeichneten globalen Probleme beantwortet werden kann.

Zur zweiten Frage: Mit der hier vorgeschlagenen Einführung der gattungsethischen Güter in den Kontext von Mitverantwortung lässt sich indes auch schon die *zweite* der oben aufgeworfenen Fragen, nämlich die Frage danach, für *was* eigentlich Mitverantwortung übernommen werden soll, beantworten. Denn wenn Apel in seiner Phänomenologie der „Menschheitsprobleme" unter der Hand voraussetzt, dass „ja in der Regel klar ist, was als *schädlich* und was als *nützlich für alle* anzusehen ist" (Apel 2000, S. 29), bzw. wenn er von den „möglicherweise irreversiblen und die *con-*

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ditio humana verändernden Folgen der kollektiven Tätigkeit der Menschen“ in ihrem „planetaren Maßstab“ (s. o.) und den „externen Risiken der menschlichen Situation“ (Apel 2002, S. 64) spricht, für die der Mensch „Zukunftsverantwortung“ übernehmen müsse (s. o.), oder von den „globalen Gerechtigkeitsproblemen“ (ebd., S. 63), dann treffen diese Beschreibungen genau auf unsere Analyse der Gefährdung bzw. des Schutzes *gattungsethischer Güter* zu. In folgende Passage bei Apel lässt sich eine Bestätigung der These hineinlesen, dass es um den mitverantwortlichen Erhalt gattungsethischer Güter geht, wobei sich (freilich nur implizit) beide Typen von Gütern, nämlich die materialen und die ideellen, wiedererkennen lassen. So schreibt er:

> „Aufgrund [dieses] Moments [der prinzipiellen Differenz zwischen idealer und realer Kommunikationsgemeinschaft] habe ich […] ein *doppeltes regulatives Prinzip für eine Verantwortungsethik* herzuleiten versucht. Das Doppelprinzip lautete: ‚Erstens muß es in allem Tun und Lassen darum gehen, das *Überleben* der menschlichen Gattung als der realen Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen, zweitens darum, in der realen die *ideale* Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen. Das erste Ziel ist die notwendige Bedingung des zweiten Ziels; und das zweite Ziel gibt dem ersten seinen Sinn – den Sinn, der mit jedem Argument schon antizipiert ist‘“ (Apel 1992a, S. 141).

Apel spricht von dem Verantwortungsprinzip auch als dem „Bewahrungsprinzip“ (manchmal auch Erhaltungsprinzip) und dem „Veränderungsprinzip“ (siehe z. B. ebd., S. 149) (manchmal auch Entwicklungsprinzip) oder von zwei Postulaten (ebd., S. 38–39) oder Imperativen (ebd., S. 213). Mit dem Bewahrungsprinzip ist näher Folgendes gemeint:

> „Das Bewahrungsprinzip orientiert sich nicht nur, etwa als Grundprinzip einer *ökologischen Ethik*, an der Erhaltung der menschlichen Spezies – und zwar der Art im ganzen und nicht etwa nur der Teile, die sich im Daseinskampf am besten durchsetzen können –; das Bewahrungsprinzip orientiert sich darüber hinaus an der Erhaltung solcher Konventionen und Institutionen der menschlichen Kulturtradition, die, gemessen am idealen Maßstab (U) der Diskursethik, als vorerst nicht ersetzbare Errungenschaften anzusehen sind“ (Apel 1992a, S. 149).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Oder auch:

> „Mir scheint: in der Grundforderung einer Diskursethik, der Forderung nach einer diskursiv zu organisierenden solidarischen Verantwortung der Menschheit für ihre kollektiven Handlungen, liegt auch bereits das Postulat einer notwendigen Verknüpfung des Imperativs der *Bewahrung des Daseins und der Würde des Menschen* mit dem sozialemanzipativen Imperativ des *uns aufgegebenen Fortschritts in der Verwirklichung der Humanität*" (ebd., S. 213).

Freilich formuliert er die beiden mitverantwortlichen Prinzipien nicht in der Weise aus, dass explizit erkennbar wäre, dass es dabei um die Bewahrung und Entwicklung *gattungsethischer Güter* geht. Deshalb kann er die Normativität beider Prinzipien auch nicht damit begründen, dass ihre Nichtbefolgung notwendigerweise in moralische Interessenkonflikte führen muss. Aus diesem Grund kann er, wie wir oben gesehen haben, die Forderung nach Mitverantwortung lediglich phänomenologisch plausibel machen, nicht aber seinem Anspruch entsprechend transzendentalpragmatisch begründen. Auch bringt er an keiner Stelle seine beiden geforderten Prinzipien eindeutig mit seiner Forderung nach Mitverantwortung zusammen.

Zur dritten Frage: Ausgangspunkt für unsere dritte Frage ist, dass Apel an manchen Stellen etwas unglücklich[311] formuliert, alle Diskurspartner seien bezüglich der Aufdeckung bzw. Identifizierung und der anzustrebenden Lösung *aller* moralisch relevanten Probleme der Lebenswelt gleich-mit-verantwortlich. Freilich kann er damit nicht meinen, Mitverantwortung solle von jedem Einzelnen

311 Siehe hierzu z. B. das Zitat in Fußnote 305 und folgendes bereits im Text angeführte Zitat: „Wenn für die konkrete Ermittlung der Universalisierbarkeit von Handlungsmaximen bzw. Normen der Moral im Sinne der Diskursethik die Feststellung ihrer Akzeptierbarkeit bzw. Konsensfähigkeit im Diskurs erforderlich ist, dann muß vorausgesetzt werden, daß alle virtuellen Diskurspartner nicht nur gleichberechtigt sind (etwa bei der argumentativen Vertretung von Interessen), sondern auch gleich mitverantwortlich, und zwar bezüglich der Aufdeckung bzw. Identifizierung und der anzustrebenden Lösung *aller moralisch relevanten Probleme der Lebenswelt* im argumentativen Diskurs (auch z. B. hinsichtlich der Interessen von Betroffenen, die nicht aktuell am Diskurs beteiligt sind)" (Apel 2000, S. 37, kursiv D.A.).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für *jedes* einzelne faktisch vorkommende moralisch relevante Problem in der Lebenswelt respektive für dessen diskursive Lösung übernommen werden, was ja schlicht unmöglich ist. Demgegenüber kann, wie ich vorschlagen möchte, von Apel nur gemeint sein, dass die Forderung nach Mitverantwortung für jeden Einzelnen nur *prinzipiell* für die argumentative Lösung *aller* moralisch relevanten Probleme besteht, die nur dann auch zu einer *konkreten* Verpflichtung wird, wenn er selbst auch an dem moralisch relevanten Problem *beteiligt* ist. Offen bleibt diesem Verständnis nach dann aber immer noch unsere oben gestellte Frage, ob und wenn ja warum im Fall der von Apel herausgestellten globalen Probleme jeder Einzelne für *alle diese* Probleme zur Übernahme von Mitverantwortung verpflichtet sein soll.

Ich möchte darauf so antworten: Im Fall der *global wirksamen* Gefährdung oder Zerstörung von materialen und ideellen gattungsethischen Gütern ist klar, dass *jeder* einzelne Bürger der global vernetzen Welt im Sinne der kollektiven Wirkungsstruktur als Mit-Verursacher oder/und als Mit-Betroffener von der Gefährdung oder Zerstörung dieser Güter an den notwendig zu erwartenden moralischen Interessenkonflikten *auch konkret beteiligt* ist. Mit dieser konkreten Beteiligung wird die prinzipielle Mitverantwortung jedes Einzelnen als Diskurspartner einer unbegrenzten Diskursgemeinschaft deshalb auch zu einer konkreten Verpflichtung, Mitverantwortung zur Lösung *all* dieser globalen Probleme zu übernehmen.

Für den Fall der *partial* wirksamen, örtlich begrenzten Gefährdung oder Zerstörung materialer oder ideeller gattungsethischer Güter muss man dagegen sagen, dass vor allem die (kollektiven) Zerstörer dieser Güter als *Verursacher* der zu erwartenden offen zutage tretenden Interessenkonflikte für eine Lösung der Probleme direkt verantwortlich sind, daneben auch die Einzelnen, die direkt betroffen sind und insofern auch konkret an den zu erwartenden Interessenkonflikten beteiligt sind.

Zur vierten Frage: In der *konkreten Übernahme* der solidarischen Mitverantwortung liegt nun aber ein Problem, das wir oben mit der vierten Frage an Apel bereits angedeutet haben: Wie hängt die Pflicht zur *argumentativen* Mitverantwortung eines Diskursteilnehmers *im* Diskurs mit der Pflicht zu seiner konkreten bzw.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

praktischen Mitverantwortung in der Lebenswelt zusammen? Wie wir eingangs schon gesehen haben, betont Apel, dass in der Reflexion auf den unhintergehbaren primordialen Diskurs eine individuelle Mitverantwortungsübernahme *noch nicht* aufdeckbar sei. Zur Erinnerung noch einmal folgendes Zitat:

> „Die Eigenart der primordialen (transzendentalpragmatisch begründeten) Mitverantwortung aller Menschen, die schon im nichthintergehbaren Diskursapriori der Argumentation begründet ist, liegt nun in dem für die traditionelle Ethik irritierenden Umstand, daß sie *nicht* mit *individueller bzw. persönlicher Zurechenbarkeit* verbunden ist, obwohl dies keineswegs bedeutet, daß man sich ihr entziehen dürfte. Gerade auf der *noch-nicht-Zurechenbarkeit im empirischen Sinn* beruht die Beziehbarkeit der primordialen Mitverantwortung auf Folgen und Nebenfolgen aller kollektiven Handlungen bzw. Aktivitäten der Menschen" (Apel 1998a, S. 811).

Er spricht auch davon, dass in der „diskursiv praktizierten Mitverantwortung" alle „in einem primordialen Verhältnis solidarischer Reziprozität zueinanderstehen, eben deshalb aber *noch keine* individuell zurechenbare Verantwortung tragen" (ebd., S. 813, kursiv D. A.). Den Grund für diesen Vorbehalt der individuell zurechenbaren Mitverantwortung auf der Ebene des primordialen Diskurses erfahren wir hier:

> „In der primordialen Diskursgemeinschaft bin ich ein Mitglied wie andere, im Anfangspunkt *völlig ununterscheidbar von anderen*. Und insofern muß man vertreten, daß da noch keine individuell zurechenbare Verantwortung gegeben ist" (Apel 2001b, S. 107).

Anders als Brune (2003, S. 107) sehe ich in dieser Behauptung allerdings kein Problem der „Utopieverdächtigkeit" im Sinne Wellmers, sondern lediglich (allerdings wieder einmal) eine Vernachlässigung der kompetenten *Sprecher-Innenwelt*. Denn im Unterschied zu der rein subjektiven (Erlebnis-)Innenwelt ist die Sprecher-Innenwelt, wenngleich auch als individuelle, *intersubjektiv konstituiert*, wie oben (Kap. I) besprochen wurde, und insofern ist sie ein „Mitglied der primordialen Diskursgemeinschaft". In dieser Hinsicht trifft auf sie in der Tat zu, dass sie – und mithin ihre Selbstverantwortung – „völlig ununterscheidbar" ist von der Selbstverantwortung anderer solcher intersubjektiv konstituierten Spre-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

cher-Innenwelten als Mitglieder der primordialen Diskursgemeinschaft. Indem aber jede ununterscheidbare, intersubjektiv in derselben Weise konstituierte und dem primordialen Diskurs zugehörige Sprecher-Innenwelt *gleichzeitig auch schon* die individuelle Sprecher-Innenwelt eines empirischen Sprecher-Individuums ist, ist die ununterscheidbare, primordiale Selbstverantwortung *gleichzeitig auch schon* eine individuell-intentionale zurechenbare Selbstverantwortung.

Indem Apel diese Koinzidenz der primordialen mit der individuellen Selbstverantwortung aber unterschlägt, kann man ihm – aus der von ihm mit Nachdruck vertretenen Perspektive der reflexiven Selbsteinholung – den Vorwurf machen, dass er einen performativ-propositionalen Selbstwiderspruch begeht. Denn was er hier in Selbstvergessenheit der eigenen Vernunftvoraussetzungen übersieht, ist, dass doch gerade seine reflexiv sich selbst einholende Methode *jetzt und hier* aus (s)einer *je individuellen, empirischen*, gleichwohl intersubjektiv konstituierten primordialen *Sprecher-Innenwelt* auf eben diese sowohl individuelle als auch intersubjektiv konstituierte Sprecher-Innenwelt des primordialen Diskurses immer schon reflektieren muss. Mit dieser Reflexion aber zeigt sich nicht nur ihre primordiale Ununterscheidbarkeit von anderen Sprecher-Innenwelten, sondern *gleichzeitig* auch schon ihre *je individuell zurechenbare* Seite. Dass Apel den je individuellen Ausgangspunkt der reflexiven Selbsteinholung manchmal (versehentlich?) unterschlägt, obwohl er ihn an anderer Stelle selbst beschreibt, lässt sich mit folgenden Antworten auf folgende Fragen bestätigen.[312] Frage:

> „Aber muss man nicht vielleicht doch vertreten, dass in der primordialen Diskurssituation so etwas gegeben sein muss wie eine gleichursprüngliche Verteilung von individuell zurechenbarer Mitverantwortung? Also eine Verantwortung beispielsweise für das ernsthafte Bemühen um die Einlösung von Geltungsansprüchen?“

312 „Das Gespräch ist aus Anlass der ersten *Hans Jonas Lectures* an der Freien Universität Berlin von Horst Gronke, Jens Peter Brune und Micha H. Werner am 5. Februar 1999 […] geführt worden“ (Apel 2001b, S. 97).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Apel:

> „Ja, das schon. Das gehört zum primordialen Diskurs dazu."

Frage:

> „Und die wäre individuell zurechenbar, wie man einem Skeptiker auch zeigen können müsste."

Apel:

> „Nein, nein, zunächst einmal nicht. Zunächst einmal haben alle Individuen als Diskursteilnehmer die gleiche, aber nicht einige individuelle Mitverantwortung."

Was sich in Anbetracht dieses Wortwechsels vermuten lässt, ist, dass Apel den Begriff „individuell" strikt in seiner Bedeutung des *rein* empirisch Besonderen, Subjektiven gebraucht, weshalb dann konsistent hierzu eine individuelle Verantwortungsübernahme im primordialen Diskurs abgelehnt werden muss. Damit entsteht aber freilich das Problem, dass dann, wenn im primordialen Diskurs kein Hinweis auf eine irgendwie individuell zurechenbare Verantwortung des einzelnen Diskurspartners zu finden ist, offenbleibt, wie eine solche für einen Aktor respektive Diskurspartner in der realen Lebenswelt begründet werden kann. Deshalb hat Brune, wie ich meine, ein zentrales Defizit in Apels Begründung von Mitverantwortung getroffen, wenn er das soeben wiedergegebene Gespräch folgendermaßen kommentiert:

> „Für problematisch halte ich diese Auffassung, sofern sie besagen soll, daß für die Ebene des Erhebens und der Problematisierung von Geltungsansprüchen *allein* die Unterstellung der Mitverantwortung aller Dialogpartner[313] konstitutiv sei, also auf dieser Ebene der Begriff ‚individueller' Verantwortung noch keinerlei sinnkonstitutive Rolle spiele" (Brune 2003, S. 107).

313 Brune verwendet die Begriffe „Diskurs" und „Dialog" in anderer Weise, als dies in der vorliegenden Untersuchung geschieht. „Dialog" bezeichnet für ihn die „Sinn und Geltung prüfende Argumentationspraxis". Siehe hierzu Brune 2003, S. 99.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Und er setzt seine Kritik fort:

> „Wenn auf dieser grundlegenden Ebene noch keine (wie auch immer näher zu bestimmende) individuelle Verantwortung aufweisbar ist, sehe ich nicht, wie in den nach Apel zu transzendierenden ‚empirischen‘ Fällen der Zurechnung individueller Verantwortung diese Zurechnung überhaupt am verbindlichen Geltungs*sinn* (qua einzulösendem *Anspruch*) soll teilhaben können“ (ebd.).

Zwar stimme ich nicht ganz überein mit der Relevanz von Brunes weiteren Überlegungen zur Auflösung des indizierten Problems im Einzelnen (ebd., S. 107–111), soweit ich diese recht verstehe. Dennoch halte ich sein Ergebnis, nämlich die Notwendigkeit der Aufdeckung von „Selbstverantwortung“, für unerlässlich für Apels Begründung einer normativ verpflichtenden Mitverantwortung. Denn nur mit der selbstverantwortlichen Diskurspartnerrolle schlechthin jedes Einzelnen lässt sich die Pointe der von allen gleichermaßen zu tragenden Mitverantwortung – als solidarische Verantwortung von *allen individuellen Einzelnen* gegenüber *allen individuellen Einzelnen* – herausstellen.

Diese Rolle der primordialen Selbstverantwortung erschien Apel fälschlicherweise wohl zu selbstverständlich, weshalb er mir gegenüber einmal mündlich äußerte, die Selbstverantwortung sei ja in der Mitverantwortung „schon mit drin“. Damals erschien mir diese Antwort plausibel. Inzwischen aber sehe ich, dass erst die Aufdeckung der individuellen Selbstverantwortung schon auf primordialer Ebene es ermöglicht, in der realen Lebenswelt überhaupt von individueller Zurechenbarkeit von Mitverantwortung jedes Sprech-/Handelnden zu sprechen, die er nämlich in *selbstverantwortlich-wahrhaftiger Übereinstimmung* mit eben jener *primordialen Selbstverantwortung zur Mitverantwortung* überhaupt nur übernehmen kann und soll. Also stellt erst die primordiale „Selbstverantwortung“ den transzendentalpragmatischen Bezugspunkt für die *Wahrhaftigkeit* des Aktors in der Lebenswelt auf dritter Ebene dar. Gewiss: Es ist insofern nicht falsch zu behaupten, Selbstverantwortung sei in der Mitverantwortung schon „mit drin“. Aber mit dieser Unterbetonung der Rolle von Selbstverantwortung wird das zentrale Moment der transzendentalpragmatischen Voraussetzung für *individuell-wahrhaftiges*, moralisches Sprech-/Handeln verdeckt.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zur fünften Frage: Wie aber soll man sich die individuelle Übernahme von solidarischer Mitverantwortung nun genau vorstellen? Mit welcher *Art von Handlung* soll Mitverantwortung von jedem Einzelnen übernommen werden? Holen wir uns für eine Antwort zunächst Apels Vorschläge (s. o.) noch einmal vor Augen: Er spricht *erstens* von mitverantwortlicher Identifizierung von Menschheitsproblemen und davon, dass diese Probleme mitverantwortlich dem Diskurs zugeführt werden müssen. Es geht ihm hierbei um die „Initiative, die übernommen werden soll für die Gründung kritischer und alternativer Institutionen und Diskussionsplattformen der räsonierenden Öffentlichkeit", um die „1000 Gespräche und Konferenzen" im Sinne einer „Metainstitution, die alle anderen Institutionen kontrolliert". *Zweitens* sieht er auch in der „Einrichtung und ständigen Erneuerung bzw. Veränderung der sozialen Institutionen" (s. o. oder auch Apel 1998a, S. 811) die Initiative zur Übernahme von Mitverantwortung. Zu ergänzen wäre hierzu, dass dies nicht nur in institutionalisierter Weise vor sich gehen kann, sondern auch mit Initiativen wie Demonstrationen, Petitionen, Unterschriftensammlungen, ggf. auch zivilem Ungehorsam oder gar einem Aufstand. In der demokratischen Wahl sieht Apel *drittens* ein Beispiel dafür, dass es auch die schon zugeteilte Form mitverantwortlicher Initiative für den Einzelnen gibt.[314]

Gegenüber diesen Vorschlägen für mitverantwortliche Initiativen, die man mit Otfried Höffe auch als „Aufgabenverantwortung" bezeichnen kann, vernachlässigt Apel indes den Aspekt der „Rechenschaftsverantwortung" (Höffe). Dies gesteht er in einem Interview von 2001 auch teilweise ein:

> „Ich habe jetzt fast immer an eine Aufgabenverantwortung gedacht – habe das allerdings mit der Pflicht, Rechenschaft zu geben, verbunden" (Apel 2001, S. 105).

Letzteres lässt sich allerdings, soweit ich sehe, nirgends belegen. Vielmehr geht er auf eine Frage im Interview, die dezidiert auf

314 „Oder noch radikaler gesagt: jeder einzelne ist mitverantwortlich für die Zuteilung von Verantwortung innerhalb der Institutionen. Nichts anderes bedeutet es ja, wenn ich zur Wahlurne gehe und meine Stimme für die Wahl eines politischen Verantwortungsträgers abgebe" (Apel 1995, S. 89). Vgl. hierzu auch seine Ausführungen in Apel 2001, S. 104.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die von Höffe unterstellte Komplementarität von Rechenschafts- und Aufgabenverantwortung abzielt, nicht weiter ein (siehe ebd., S. 105–106). Auch spricht er zwar von der „Kehrseite praktischer Unverbindlichkeit“ (Apel 1992a, S. 207), die für den „Sonntagsmenschen“ mit der Teilnahme an Diskursen verbunden sei. Aber auch aus dieser potentiellen Wirkungslosigkeit von Diskursen zieht er nicht die Konsequenz einer Forderung nach *Rechenschafts-Verbindlichkeit für mitverantwortliches Alltagshandeln*.[315]

Was also nach meinem Dafürhalten bei Apel fehlt, ist, dass er an keiner Stelle auf die jene Diskursinitiativen *komplementär* ergänzenden, selbst- und mitverantwortlich zu *rechtfertigenden* Sprech-/Handlungen bzw. Unterlassungen jedes Einzelnen zu sprechen kommt, mit deren Nicht-Rechtfertigbarkeit kollektive Schäden ja allererst entstehen können und vice versa darum auch nur mit der Unterlassung dieser Handlungen vermieden werden können. Sondern er erwähnt lediglich die juristisch festgelegte, sanktionierbare Verantwortlichkeit von *Verursachern* (z. B. von Firmen, denen man Umweltschäden direkt kausal nachweisen kann) sowie von *Interessenvertretern* „im Sinne der Wirtschaft und der Politik“ (Apel 1992a, S. 208), deren Interessenverfolgung die bezeichneten Schäden in *direkter kausaler* Weise nach sich ziehen, was ja nicht zu einer Verpflichtung von *Mit*-Verantwortung führt.

Indes: Man muss zugeben, dass sich im Fall der kollektiv verursachten Nebenwirkungen globaler Gefährdung gattungsethischer Güter für die Rechenschaftsverantwortung im Unterschied zur Aufgabenverantwortung ein spezifisches Problem von Unzumutbarkeit darstellt, das wir oben schon angesprochen haben: Weil in diesem Fall *kollektiver* Verursachung von problematischen *Nebenwirkungen* die Zweckverfolgung einzelner Sprech-/Handlungen ja eben *nicht* als deren *direkte kausale* Ursache auszumachen ist, ist es nicht unmittelbar einsichtig, weshalb und inwiefern ein Aktor Rechenschaftsverantwortung für die Zweckverfolgung dieser seiner einzelnen Sprech-/Handlungen übernehmen sollte. Apel

315 Apel schreibt: „Die von mir apostrophierten ‚tausend Gespräche‘ sind das *einzige* Medium, in dem und durch das die diskursethisch geforderte Organisation der Mit-Verantwortung sich in unserer Lebenswelt praktisch entfalten kann. Sie genau stellen die realistische Alternative dar zu jener oft beschworenen Ohnmacht des Einzelnen“ (Apel 2000, S. 40, Kursivschreibung D. A.).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spricht davon, dass in solchen Fällen die Handlungen der Einzelnen „vollständig anonym" werden: „Ich als Herr Müller bin doch nicht für die Flußvergiftung oder das Klima verantwortlich" (Apel 2002, S. 93). Die zweckrationale Anomalie besteht in diesem Fall offensichtlich darin, dass ein Aktor Zwecke rechtfertigen müsste, die er mit der Zweckverfolgung seiner Handlungen gar nicht intendiert hat, weil sie erst im kausalen Zusammenwirken der Interessenverfolgung vieler Einzelner als Nebenfolgen entstehen. Diese Anomalie, dass Zwecke zu rechtfertigen sein sollen, die mit der direkten Zweckverfolgung einer einzelnen Sprech-/Handlung gar nicht in direktem kausalem Zusammenhang stehen, besteht bei der von Apel vorgeschlagenen Aufgabenverantwortung dagegen nicht. Denn die übernommenen Aufgaben verfolgen einen Zweck – in diesem Fall die Gefährdung gattungsethischer Güter aufzuspüren und Diskursen zuzuführen –, und nur dieser Zweck selbst, und nicht irgendein unintendierter Zweck kollektiv verursachter Nebenfolgen, muss gerechtfertigt werden.

Ich meine nun, dass es aber eine (transzendentalpragmatische) Begründung auch für die mitverantwortliche Rechenschaftspflicht für einzelne Sprech-/Handlungen mit kollektiven schädlichen Nebenwirkungen gibt. Diese Begründungsfrage hat sich auch Walter Sinnott-Armstrong gestellt,[316] freilich ohne auf transzendentalpragmatische Mitverantwortung zu rekurrieren. Deshalb kommt er zu dem Schluss, dass es keine Moraltheorie gebe,

316 Walter Sinnott-Armstrong stellt in seinem Essay *It's not my fault: Global warming and individual moral obligations* (2010) die Frage nach der Möglichkeit individueller Rechenschaftsverantwortung für kollektive Wirkungen. Er sucht nach einem Moralprinzip, mit dem es bspw. möglich ist, einer Person unmoralisches Verhalten nachzuweisen, die einen gänzlich unnötigen, lediglich einen vom Spaß an schnellen Wagen mit Verbrennermotor motivierten sonntäglichen Autoausflug unternimmt: „So my real question is whether the facts about global warming give me any moral obligation not to drive a gas-guzzler just for fun on this sunny Sunday afternoon." Selbstverständlich unterstellt er mit dieser Frage den wissenschaftlich bewiesenen Zusammenhang zwischen Autofahren, CO_2-Ausstoß, Klimawandel und dessen gravierenden Folgen für das Leben und Zusammenleben der Menschen auf dem Planeten Erde. Obwohl er selbst rein intuitiv der Ansicht ist, dass man ein solches Verhalten als *unmoralisch* beurteilen können müsste, hält keine der von ihm getesteten Moralprinzipien einen „Grund der Verbindlichkeit" (Kant) bereit, wie er feststellt.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die für die genannten Fälle eine Rechenschaftsverantwortung begründen könne.[317]

Demgegenüber möchte ich nun anführen, dass *Wahrhaftigkeit auf ihrer dritten Ebene* die entscheidende Schlüsselrolle zur Lösung des zur Disposition stehenden Begründungsproblems darstellt. Mit ihr nämlich kann gezeigt werden, inwiefern ein Aktor auch für jene bezeichneten Sprech-/Handlungen individuelle selbstverantwortliche Rechtfertigungspflicht im Sinne seiner Mitverantwortung hat: Er muss sich nämlich so *äußern und so handeln*, wie er es selber wirklich *selbstverantwortlich wahrhaftig meint bzw. meinen kann* im Hinblick auf den Erhalt gattungsethischer Güter, und zwar unabhängig davon, ob seine Äußerung oder Handlung als einzelne eine direkte kausale Wirkung auf diese Güter hat oder nicht. Diese Antwort möchte ich auch Armstrong vorschlagen für seine Suche nach einer Moraltheorie, die seine Intuition einer Rechenschaftspflicht für in ihrer kollektiven Wirkungsweise problematische Sprech-/Handlungen bestätigen kann. Meine Antwort gilt es freilich noch etwas näher zu erläutern. Denn zunächst scheint sich

317 Ohne hier im Einzelnen auf alle von Armstrong angeführten Moralprinzipien und seine gegen sie vorgebrachten Gegenbeispiele eingehen zu wollen, möchte ich an dieser Stelle nur darauf hinweisen, dass alle von Armstrong getesteten moralischen Prinzipien letztlich an dem Fehlen transzendentalpragmatischer Voraussetzungen scheitern müssen, die, wie ich hier vertrete, den einzigen Lösungsweg freimachen. Die einen Prinzipien, die er testet, sind zwar auf eine kollektive Kausalität ausgerichtet, müssen aber an dem *Gegenstand* der *moralischen* Pflicht scheitern. Denn keines der Prinzipien kann den kollektiven Schaden als ein moralisches Problem darstellen. Es fehlt die Verbindung zwischen der *Zerstörung* und den notwendigerweise zu erwartenden moralischen Konflikten. Die anderen getesteten Prinzipien scheitern an dem *Kausalitätszusammenhang*: Der *einzelnen* Tat ist nicht nachzuweisen, wieso sie einen Schaden für irgendjemanden, geschweige denn für alle darstellen sollte, wenn dieser Schaden doch nur Resultat einer kollektiven Durchführung dieser Tat ist. Denn es fehlt in den von Armstrong geprüften Moralkonzepten die Komponente der *Intersubjektivität* im Sinne des „dritten Paradigmas der ersten Philosophie“ (Apel), mit der selbsteinholend-reflexiv der für schlechthin jeden Sprech-/Handelnden verbindliche *unhintergehbare Diskurs* aufgedeckt werden kann. Erst mit diesem lässt sich ja nicht nur der *Gegenstand* der moralischen Verantwortung erkennen, nämlich die gattungsethischen Güter, sondern auch die *diskursive* wahrhaftige Selbstverantwortung zur Mitverantwortung für diese Güter, mit der überhaupt erst, wie hier dargestellt ist, die gesuchte moralische Relevanz dargestellt werden kann.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch die Begründung, die wir oben für mitverantwortliche Wahrhaftigkeit angeführt haben, nicht eins zu eins auf die von Apel angeführten und von Armstrong anvisierten Probleme der globalen, kollektiven Nebenwirkung von Einzelhandlungen anwenden zu lassen. Wie wir schon gesagt haben, ist bei diesen Problemen das Prekäre, dass *nicht nur* der direkte Wirkungsanspruch perlokutionärer Sprechhandlungen oder der mit einer Handlung verfolgte Zweck gerechtfertigt werden soll bis zu letzten Zwecken gattungsethischer Güter (so wie dies für die Zweckverfolgung jeder „normalen" rationalen Sprech-/Handlung möglich ist und wie es auch für Sprech-/Handlungen in klassischen moralischen Konflikten gilt), sondern *darüber hinaus* geht es bei der zur Disposition stehenden mitverantwortlichen Rechtfertigungspflicht ja darum, dass der Aktor auch *von ihm selbst eigentlich nicht verfolgte* Zwecke, nämlich die nur mit anderen zusammen bewirkten kollektiven Folgen und Nebenfolgen mitverantwortlich rechtfertigen soll. Diese spezifische Forderung scheint insofern die oben mit der dreifachen Dreifachstruktur von rationalen Sprech-/Handlungen begründete „normale" Forderung zu mitverantwortlicher Rechenschaftspflicht zu sprengen. Man könnte fragen: Ist diese spezifische Forderung rationalitätstheoretisch noch zu begründen?

Indes: Diese Forderung *scheint* eben nur jene Begründung zu sprengen. Vielmehr wird, sobald wir uns auf den *Zusammenhang* zwischen diskursiver „innerer" und Äußerungswahrhaftigkeit besinnen, deutlich, dass die Rechtfertigungspflicht eben doch auch für die Rechtfertigung der von niemandem direkt verfolgten Nebenwirkungen von Sprech-/Handlungen gilt. Denn auch diese von niemandem intendierten Nebenfolgen können als solche, nämlich als Zustände, die schlechthin allen schaden, diskursiv *kritisiert* werden – und dies insbesondere von denjenigen, die Apels mitverantwortlicher Aufgabenverantwortung nachkommen, indem sie die Gefährdung gattungsethischer Güter aufspüren und Diskursen zuführen. Hierin zeigt sich übrigens die Komplementarität von Aufgaben- und Rechtfertigungsverantwortung.[318] Gegenüber dieser gleichsam im Raum stehenden Kritik respektive den entspre-

318 Beide Formen selbstverantwortlicher Mitverantwortung – die Aufgabenverantwortung hinsichtlich der Initiierung von und der Teilnahme an Diskursen wie auch die wahrhaftige Rechenschaftsübernahme für eigene Sprech-/Hand-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chenden Argumenten, die den kausalen Zusammenhang zwischen bestimmten Handlungen und ihren unintendierten kollektiven Nebenwirkungen nachweisen, *muss sich im unhintergehbaren Diskurs schlechthin jeder Sprech-/Handelnde positionieren.* (Wie wir oben in Kap. III.4 gesagt haben, gehört es zur Rechtfertigungspflicht auf der mitverantwortlichen dritten Ebene von Wahrhaftigkeit dazu, dass Sprech-/Handelnde die ihnen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten ausschöpfen, sich über Argumente zu informieren, denen gegenüber oder in Einklang mit denen sie ihre Sprech-/Handlungen vertreten können müssen.)

Wenn also nun ein Sprech-/Handelnder sich in diesem Sinne des *unhintergehbaren Diskurses* zu den mehr oder weniger desaströsen Nebenfolgen bestimmter Sprech-/Handlungen in seiner „inneren“ Wahrhaftigkeit selbstverantwortlich positioniert hat, dann muss er – um auch seine *Äußerungswahrhaftigkeit* einzuholen – das mitverantwortlich äußern respektive mit seinen Handlungen dem entsprechen, was er selber (in seiner „inneren“ Wahrhaftigkeit) auch wirklich selber meint bzw. in Bezug auf den Erhalt der gattungsethischen Güter meinen kann.[319] Die Durchführung oder Unterlassung einer entsprechenden Handlung zählt deshalb,

---

lungen (in der Alltagswelt) – stehen in einem Komplementaritätsverhältnis: Einerseits kommt es ohne Diskurs-Initiative – eine Unterlassung jeglicher Diskurs-Initiative müsste demgegenüber auch wieder rechtfertigbar sein – zu keinem Konsens über Lösungen. Andererseits sind ohne Aktoren, die den Konsens nicht in verschiedenen Sprech-/Handlungen wahrhaftig-selbstverantwortlich *umsetzen*, mitverantwortliche Diskurse per se wirkungslos. Auch Normen nach dem Universalisierungsprinzip (U) sind ja für ihre Befolgung auf die *Handlungsbereitschaft* von Aktoren angewiesen, selbst dann, wenn diese Normen schon in sanktionierbare Rechtsnormen umgewandelt sind. Zudem kommt es erst mit der Bereitschaft einiger oder vieler, die Diskursergebnisse wahrhaftig im Alltagshandeln umzusetzen, zu einer weiteren Sensibilisierung für die entsprechenden Probleme in der Gesellschaft, mithin zu weiteren Protesten, Aktionen und Diskursen.

319 Zur Erinnerung: Mit der ersten doppelten Rückbezüglichkeit geht es um die „innere“, gleichwohl intersubjektiv konstituierte mitverantwortliche Wahrhaftigkeit, mit der im Diskurs, zur Not in foro interno (und in einem Fall wie etwa der Zerstörung der Biosphäre auch unter Rekurs auf den aktuellen Stand der Wissenschaft), ein Sprech-/Handelnder eruiert, was er selber meinen kann. (Das Risiko eines verfehlten Wahrheitsanspruches über die Realität des Realen muss auch der selbstverantwortlich wahrhaftige Aktor hierbei freilich in Kauf nehmen.) Zum Zweiten geht es dann in der dritten Selbst-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wie wir oben schon gesagt haben, *wie* ein Statement oder Argument im unhintergehbaren Diskurs. (Das zeigt sich empirisch auch darin, dass sich andere auch von einer Handlung z. B. eines bewussten Konsumenten, eines Demonstranten, eines Aufständischen etc. überzeugen lassen können *wie* von einem Argument in einem Diskurs, weshalb sie ggf. ihrerseits ihre Sprech-/Handlungen nach dieser Überzeugung ausrichten.)

Hierin, allerdings auch nur hierin, in dieser *Äußerungswahrhaftigkeit* auf dritter Ebene von Wahrhaftigkeit die der *„inneren" Wahrhaftigkeit* des Sprech-/Handelnden im *unhintergehbaren Diskurs* entsprechen muss, liegt der Grund dafür, dass man von schlechthin jedem Sprech-/Handelnden für schlechthin jede seiner Sprech-/Handlungen fordern kann: Die Sprech-/Handlung muss auch hinsichtlich ihrer unintendierten kollektiven Folgen und Nebenfolgen dem entsprechen, was er wirklich selber meint bzw. meinen kann. Das heißt, dass er solche Sprech-/Handlungen, die er in diesem Sinne nicht *wahrhaftig selber vertreten* kann, im Sinne seiner Äußerungswahrhaftigkeit auch nicht ausführen soll, obwohl die Zweckverfolgung solcher einzelnen Handlungen in keinem direkten kausalen Zusammenhang zu den unintendierten kollektiven Nebenwirkungen steht, die deshalb mit dem Unterlassen dieser einzelnen Handlung dementsprechend auch nicht verhindert werden können. Dies leuchtet freilich nicht jedem unmittelbar ein.

Zugegebenermaßen liegt in einer derartig komplexen Rationalitätsleistung individueller Übernahme zu mitverantwortlicher Rechenschaftsverantwortung ein relativ hoher Anspruch. Umso bemerkenswerter ist es, dass dennoch viele Beispiele solcher Art mitverantwortlicher Rechenschaftsverantwortung zu beobachten sind. Damit meine ich zum einen Konsumenten die versuchen hinsichtlich *materialer gattungsethischer Güter* ihren so genannten „ökologischen Fußabdruck" möglichst klein zu halten, indem sie Pro-

rückbezüglichkeit darum, dass das, was ein Aktor selbstverantwortlich *selber wirklich meint* respektive was er selber wirklich vertritt (z. B. dass eine bestimmte Handlung in ihrer kollektiven Wirkung im Hinblick auf gattungsethische Güter problematisch ist und deshalb besser zu unterlassen ist oder umgekehrt eine andere Handlung förderlich oder nötig ist oder/und diese Handlung diskursiv problematisiert werden sollte), auch mitverantwortlich mit seinen *Äußerungen* respektive seine *Handlungen übereinstimmen* muss.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dukte bevorzugen die nach ökologischen Kriterien nachhaltig produziert worden sind oder / und die ihren Fleischkonsum reduzieren oder / und Fahrrad und öffentliche Verkehrsmittel dem Autofahren vorziehen etc, zum anderen meine ich Personen die hinsichtlich *ideeller gattungsethischer Güter* Produkte priorisieren die aus fairem Handel stammen, die ohne Kinderarbeit hergestellt sind und für deren Produktion Sicherheitsstandards für die ArbeiterInnen gewährleistet sind oder / und Personen die in ihren Sprech-/Handlungen ihrer Überzeugung hinsichtlich Menschenrechten entsprechen. (In einer solchen Entsprechung liegt m. E. ein Argument für das „Gendern“).

Und es gibt sogar viele Beispiele in denen Menschen in heldenhafter Weise in totalitären Regimen der Gefahr von Verhaftung, Folter oder Tod trotzend, mit ihrer Äußerungswahrhaftigkeit ihrer „inneren Wahrhaftigkeit“ entsprechen. Beides scheint mir das – wie ich finde höchst beeindruckende – Phänomen zu bestätigen, dass jene komplexen Rationalitätsleistungen, die *theoretisch* zu entbergen nicht ganz so einfach sind, im performativen Handlungswissen-wie des wahrhaftigen, kompetenten Sprechers *immer schon intuitiv „gewusst“ sind.*

Dass also viele (und hoffentlich immer mehr) Menschen nicht nur den hohen Anspruch solcher Rationalitätsleistungen der Rechenschaftsverantwortung, sondern auch die Zumutungen von Aufgabenverantwortung zugunsten des Erhalts gattungsethischer Güter in Kauf nehmen (wie etwa aktives Engagement, die Zurückstellung subjektiver Interessen, Mut, Kraft, Geduld und Ausdauer) – bewirkt doch der Einsatz eben keine heute so genannte „Selbstwirksamkeit“ bzw. keine direkt wahrnehmbare Änderung in der Lebenswelt –, wirft die Frage auf, ob es womöglich ein transzendentalpragmatisch erklärbares *Motiv* gibt, das die bezeichneten Zumutungen der zu übernehmenden Mitverantwortung überwiegt.

Mit der Antwort hierauf komme ich auf meine oben (am Ende von Kap. III.4) aufgestellte These zurück: Wäre da nicht die *autonome, mündige Wahrhaftigkeit*, mit der prinzipiell jeder kompetente Sprecher *wissen kann* und (transzendentalpragmatisch gesehen) *wissen können muss*, dass und wie er auf dritter Ebene seiner Wahrhaftigkeit zur Selbsteinstimmigkeit mit den diskursiven Voraussetzungen seiner Vernunft finden *kann*, wäre die Forderung zu selbstverantwortlicher Mitverantwortung, insbesondere im spezi-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fischen Fall kollektiv wirkender, unintendierter Nebenfolgen, eine utopische Zumutung. Dagegen gilt, wie wir oben schon gesagt haben: In dem *Willen* eines Sprech-/Handelnden zu mitverantwortlicher Wahrhaftigkeit fällt sein subjektiver *Wunsch* nach *Würde* als ureigene Angemessenheitsvorstellung vom guten Leben (dritter Weltbezug) mit dem intersubjektiv konstituierten, intuitiven performativen *Wissen* seiner unhintergehbaren Pflicht zu moralischer Gerechtigkeit (zweiter Weltbezug) in eins. In nicht mehr, aber auch nicht weniger als diesem *Willen zu mündig-autonomer Wahrhaftigkeit* liegt daher das Motiv zu mitverantwortlicher Moralität für jeden einzelnen Menschen. Ein anderes Motiv für moralisch gerechtes Sprech-/Handeln gibt es meines Erachtens nicht.

Denn Sprech-/Handlungen, die dem Motiv *subjektiver* Anteilnahme, Mitleid, Mitgefühl oder Fürsorge etc. entspringen, zähle ich *nicht* unter *moralisch gerechtes* Sprech-/Handeln, sondern sehe hierin, gemäß der in Kapitel II eingeführten Differenzierung, *interindividuell angemessenes* Sprech-/Handeln. Dies gilt ebenso für die Motive einer Strafvermeidung oder des Wunsches nach Anerkennung. Insofern diese Motive zu gerechtem Sprech-/Handeln führen, können sie lediglich als *Verstärkung* des Motivs zu gerechtem Sprech-/Handeln gesehen werde, je nachdem, ob der Aktor *auch* aus rationaler, wahrhaftiger Einsicht handelt oder sich allein nach diesen subjektiven Motiven richtet. Allerdings erhält in diesem Zusammenhang die (in Kap. III.3.b) besprochene nicht-manipulative, sondern den adäquat-relevanten Geltungsanspruch *unterstützende* Gratifikation eine hohe Bedeutung für all diejenigen, für die die Zumutungen mitverantwortlicher rationaler Autonomie ohne solche Gratifikationen zu hoch sind.[320] (Das wird auch mit dem so genannten „Nudging" berücksichtigt, s. o. S. 183).

Ad (2): Kommen wir nun zu Apels verantwortungsethischem „Anwendungsteil B", mit dem er meint, seinen Moral begründenden „Teil A" ergänzen zu müssen.

320 Ein Gutachten des Sachverständigenrats für Umweltfragen (SRU) vom 09. 05. 2023, in dem es für erforderlich gehalten wird, dass auch alle Einzelpersonen klima- und umweltfreundlicher handeln müssen, damit die Umwelt- und Klimaprobleme bewältigt werden können, empfiehlt der Politik in diesem Sinne eine Kombination aus Anreizen und Verboten.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch hier geht es wieder um die Frage von Verantwortung, genauer: um die Verantwortung für eine „geschichtsbezogene Anwendung von Moral“ (Apel). Im Gegensatz zu seiner phänomenologischen Einführung von „Mitverantwortung“ setzt Apel für dieses Thema meist theoretisch an, wie etwa in seinem Aufsatz *Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression* (Apel 1992a, S. 103–153). Hier kommt er zu dem Ergebnis, dass sowohl der philosophische Lösungsversuch einer spekulativen Utopie (von Platon bis Hegel) als Skylla wie auch der philosophisch resignative Rückzug auf einen Standpunkt der „Üblichkeiten der ‚unbefangenen substanziellen Sittlichkeit‘“ (ebd., S. 108) als Charybdis gleichermaßen auf eine entwicklungsgeschichtliche „Regression auf konventionelle Binnenmoral“ hinauslaufen müsse (siehe ebd., S. 107–108). Demgegenüber möchte er einen dritten, diskursethischen Weg für das systematische Problem einer *geschichtsbezogenen Anwendbarkeit* von Moral aufzeigen. Hierfür problematisiert er zunächst das Verfahrensprinzip des „handlungsentlasteten Diskurses“, das er mit Habermas mit dem Universalisierungsgrundsatz (U)[321] wiedergibt, mit folgender Frage: „Ist mit einer derartigen Formel auch schon das hinreichende Prinzip [einer …] *Verantwortungsethik* des menschlichen Handelns expliziert?“, und zwar im Sinne einer „geschichtsbezogenen Anwendung der Diskursethik als einer postkonventionellen Ethik?“ (ebd., S. 122) In Opposition zu Habermas, der meine, mit der Berücksichtigung von „Folgen und Nebenwirkung“ in der Formel von (U) sei dem Verantwortungsprinzip Genüge getan, beantwortet Apel diese Frage sodann dahingehend, dass ihm das „– leider – nicht der Fall zu sein“ scheint (ebd.).[322] Um (U) dagegen auf seine geschichtliche Anwendbarkeit zu prüfen, so Apel weiter, müsse man das Prinzip des handlungsentlasteten Diskurses (U) zunächst einmal umwandeln in das *Handlungsprinzip* (U^h)[323].

321 „(U) Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedung der Interessen *jedes* einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können“ (Apel 1992a, S. 122).

322 Apel beruft sich an anderer Stelle (1992b, S. 34) hierfür auf Habermas 1984, S. 219.

323 U^h könne etwa lauten: „Handle nur nach einer Maxime, von der du, aufgrund realer Verständigung mit den Betroffenen bzw. ihren Anwälten oder – ersatz-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dann aber komme mit diesem Handlungsprinzip Folgendes in Sicht:

> „Es genügt nicht, sich nach einem Prinzip (U^h) zu richten, das die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen der allgemeinen *Befolgung von Handlungsnormen* berücksichtigt. Es kommt vielmehr darauf an, auch die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen der auf die geschichtliche Situation bezogenen *Anwendung eben des Prinzips (U^h) selbst* zu berücksichtigen. Dies erst bezeichnet die prinzipielle Forderung einer Verantwortungsethik" (ebd., S. 129).

Denn für diese Folgen und Nebenwirkungen der Anwendung des Prinzips (U^h) selbst lässt sich sodann fragen (wie Apel an anderer Stelle prägnanter formuliert):

> „Wie soll man verantwortlich handeln, wenn man nicht unterstellen darf, daß die Kontrahenten auch bereit sind, nach dem Prinzip U^h zu handeln, wenn also die Reziprozitätsbedingungen […] nicht gewährleistet sind" (Apel 1992b, S. 35).

Unter diesen Umständen bestehe nämlich das Problem, dass gerade die Anwendung von (U^h) *unverantwortlich* sein könne, nämlich, wie Apel an anderer Stelle ausführt, im Sinne einer „Risikoverantwortung" (Apel 1992a, S. 129), in der „jeder von uns […] als Lebewesen auch moralisch für *Selbstbehauptungssysteme* einstehen [muss]: so für sich selbst, für seine Familie, für eine soziale Interessensgruppe, schließlich – insbesondere als Politiker – für ein staatliches Selbstbehauptungssystem" (ebd., S. 61–62, 215, 295). Er spricht in diesem Sinne auch von der „*Zumutbarkeit* der Anwendung einer postkonventionellen Diskursethik" (siehe z. B. ebd., S. 124, 139). In solchen Situationen dürfe der Mensch deshalb nicht nur konsensual-kommunikativ, sondern müsse gerade aus Verantwortung selber strategisch, besser: „strategie-konter-strategisch" (Matthias Kettner) handeln.

---

weise – aufgrund eines entsprechenden Gedankenexperiments, unterstellen kannst, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes einzelnen Betroffenen voraussichtlich ergeben, in einem realen Diskurs von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können" (Apel 1992a, S. 123).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dieser womöglich unvermittelt wirkende Einsatz Apels für die Verantwortung für konventionelle Selbstbehauptungssysteme, die er gegen die Anwendung diskursiver, postkonventioneller Moral ins Feld führt, obwohl er mit der Einführung des geschichtlichen Verantwortungsproblems sich ja gerade gegen eine „Regression auf konventionelle Binnenmoral“ wendet (s. o.), lässt sich nur als konsistenter diskursethischer Vorbehalt verstehen, wenn man ihn auf Apels Einschätzung von konventionellen Institutionen als „vorerst nicht ersetzbaren Errungenschaften“ auf dem Weg einer sukzessiven Verwirklichung idealer Diskursbedingungen bezieht. Das freilich macht er meist erst in Zusammenhang seiner Explikation des so genannten „Bewahrungsprinzips“ (s. u.) deutlich. Unter der Voraussetzung dieses Zusammenhangs wird sein Hinweis auf die *Zumutung* der Anwendung von diskursiver Moral allerdings erst klar:

> „Es wird sofort deutlich, daß diese Zumutbarkeit relativ ist auf das Bestehen von Rechtszuständen überhaupt und darüber hinaus auf den Stand der sozialen Realisierung genau des Habermasschen Prinzips (U) als Prinzip der Begründung bzw. Legitimation von Rechtsnormen“ (ebd., S. 124).
>
> „Insofern ist im Machtbereich moderner demokratischer Rechtsstaaten schon ein gewisser institutioneller ‚Außenhalt‘ (Gehlen) für die Zumutbarkeit der Anwendung des Prinzips (U^h) einer postkonventionellen Diskursethik geschaffen. Diese Errungenschaften sind selber schon das Resultat von Aufklärungsprozessen […]“ (ebd., S. 124).

Dennoch sei nicht zu übersehen, dass auch dort keineswegs die Bedingungen einer *durchgängigen* Zumutbarkeit der Anwendung des Prinzips (U^h) realisiert seien (vgl. ebd., S. 125), nicht zu reden von Zuständen in Kriegsgebieten und regressiven Staatsformen (vgl. hierzu seine Aufzählung von Beispielen dieser Art z. B. ebd., S. 125, 139). Hier verwandele sich die „Vorstellung der umstandslosen Anwendung vielmehr in die typische Zumutung einer reinen ‚Gesinnungsethik‘ im Sinne von Max Weber“ (ebd.), weshalb vielmehr *auch* strategie-konter-strategische Handlungen als zulässig angesehen werden müssten.

Nach diesen Überlegungen nun kommt Apel zum Kern seines Entwurfes des Anwendungsteils B der Diskursethik, die er als „Ergänzung“ zu Teil A versteht:

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Allerdings muß auch diese verantwortliche Vermittlung zwischen Moralität im engeren Sinne und strategischer Vorsicht selbst noch als moralisch geboten *konsensfähig* sein: in diesem Falle natürlich nicht konsensfähig für die realen Kontrahenten, wohl aber für alle kontrafaktisch unterstellbaren Mitglieder einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, sofern diese sich in die andersartige, nämlich asymmetrische Kommunikationssituation der Akteure hineinversetzen könnten. Und diese *kontrafaktische Konsensfähigkeit* erfordert, daß die anzustrebende Vermittlung nicht nur irgendwie mit ‚Augenmaß' (M. Weber), d. h. nach Maßgabe eines *effektiven Krisenmanagements*, erfolgt, sondern darüber hinaus nach Maßgabe einer *regulativen Idee*, welche befiehlt, stets an der langfristigen Beseitigung solcher Verhältnisse mitzuarbeiten, die eine strategiefreie Verständigung unter Menschen unmöglich machen. Es ist demnach in jedem Einzelfall etwa die folgende *Vermittlungsregel* zu befolgen: Soviel Vorleistung im Sinne der strategiefreien Verständigung wie *möglich*, soviel strategische Vorbehalte aufgrund einer verantwortlichen Risikoeinschätzung wie *nötig*" (Apel 1992b, S. 35–36).[324]

324 Im Unterschied zu Habermas, der, wie seine jüngsten Stellungnahmen zum „Ukrainekrieg" zeigen, der neuen geopolitischen Situation etwas hilflos gegenüberstehend (vgl. hierzu etwa die Kritik von Hesse 2025) an einem Dialog mit Putin festhält, hätte Apel dies als Lösungsansatz aller Wahrscheinlichkeit nach im Sinne von seinem „Teil B der Ethik" – und angesichts des von Putin lediglich vorgetäuschten Interesses an Verhandlungen – diskreditiert und sowohl die Sanktionen gegen Putin als auch die militärische Unterstützung der Ukraine und die neue Aufrüstungsstrategie Deutschlands und Europas für (leider) richtig erklärt, auch, um wenigstens in spe wieder echte strategische Verhandlungen mit Putin führen zu können; und er hätte für die Rechtfertigung dieses Standpunktes, wie ich es mit meinen Worten ausdrücken möchte, auf den auf die dritte Ebene von Wahrhaftigkeit aufgehobenen „exklusiven" Diskurs verwiesen, nämlich in diesem Fall den Diskurs der Weltgemeinschaft in Orientierung am Telos der Entwicklung und Bewahrung gattungsethischer Güter unter Ausschluss des Aggressors Putin. Das Ironische an dem Vergleich der beiden Standpunkte (von Apel und Habermas) in diesem Fall ist, dass ausgerechnet Habermas, der Apel immerzu für seinen transzendentalpragmatischen Standpunkt der Unhintergehbarkeit des Diskurses statt eines so genannten „detranszendentalisierten", pragmatischen Zugriffs auf moralische Fragen kritisiert, nun vielmehr selbst am Diskurs (diskursideologisch, wie man beinahe sagen möchte) festhält, während Apel eine pragmatische, gleichwohl diskursethisch rechtfertigbare Strategie vorschlagen würde. Es zeigt sich an diesem Beispiel einmal mehr, wie entscheidend es ist, auf *theoretischer Metaebene* die transzendentale Differenz zwischen dem prinzipiell unhintergehbaren primordialen Diskurs einerseits und dem in actu geführten Diskurs mit dem Opponenten andererseits zu sehen.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Prägnanter bezeichnet er das besagte regulative Vermittlungsprinzip des „soviel Vorleistung wie möglich, soviel Vorbehalt wie nötig“ mit den zwei Unterprinzipien, die wir oben (im Kontext von Mitverantwortung) schon erwähnt haben: dem „Bewahrungsprinzip“ und dem „Veränderungsprinzip“ bzw. „Entwicklungsprinzip“, die er zusammen als das Ergänzungsprinzip (E) der Ethik bezeichnet (siehe Apel 1992a, S. 148–149).

Das „Bewahrungsprinzip“ gewinnt in diesem Zusammenhang von Teil B also über die reine Erhaltungsfunktion der menschlichen Spezies hinaus (wie Apel im Zusammenhang mit Mitverantwortung für die Ökosphäre eingeführt hat, s. o.) nun zudem die Funktion, die Notwendigkeit eines moralischen Vorbehalts im Sinne der Risikoverantwortung zu verdeutlichen: Mit keiner moralisch verantwortlichen Sprech-/Handlung darf riskiert werden, dass ihre Folgen einen Zustand bewirken, der wieder hinter die bisher erreichten Errungenschaften der Verwirklichung idealer Bedingungen zurückfällt.

> „Das Bewahrungsprinzip orientiert sich […]. an der Erhaltung solcher Konventionen und Institutionen der menschlichen Kulturtradition, die, gemessen am idealen Maßstab (U) der Diskursethik, als vorerst nicht ersetzbare Errungenschaft anzusehen sind“ (ebd., S. 149).

Bei dem „Entwicklungsprinzip“ dagegen geht es um eine „Langzeitstrategie“ mit dem Telos der „Beseitigung der Hindernisse, die der Anwendung des reinen Diskursprinzips im Wege stehen“ (ebd., S. 147). Beide Prinzipien gilt es derart zu vermitteln, dass

> „nicht etwa alle Institutionen und Konventionen direkt durch den *argumentativen Diskurs* [ersetzt werden sollen], eher geht es darum[,] traditionelle Institutionen und Konventionen sukzessiv durch solche zu ersetzen, die dem Universalisierungsprinzip (U) […] des argumentativen Diskurses Rechnung tragen“ (ebd., S. 148).

Das moralische Vermittlungsverfahren im Sinne des Teils B unter dem Ergänzungsprinzips (E) soll also eine „Interimsethik des Übergangs von den bestehenden Verhältnissen zur Realisierung der Anwendungsbedingungen der Diskursethik“ darstellen (ebd., S. 134).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Soweit also zu Apels Einführung[325] in Teil B der Diskursethik, die ich nun wie folgt kritisch hinterfragen möchte:

Erstens: Worin soll eigentlich der moralische Kern von U^h in Teil A bestehen, wenn er in der Realität nicht anwendbar ist – oder anders: Worin sollte der Sinn einer Moral bestehen, die *nicht anwendbar* ist? Ist nicht vielmehr die *Anwendbarkeit* von Moral in der Realität eine tautologische Präskription von Moral? Beziehungsweise ist nicht die Idee idealer Verhältnisse eine utopische Idee, sobald man sie als eine von der Realität losgelöste Vorstellung versteht?[326] Und: Liegt nicht in dieser inkonsistenten Trennung von (Letzt-)Begründung von idealer Moral einerseits und „Zumutung" ihrer Anwendung in der Realität andererseits der Grund dafür, dass Apel in einem nachträglichen Winkelzug diese Inkonsistenz damit kompensieren muss, dass er erklärt, die strategie-konter-strategischen Sprech-/Handlungen des Teils B seien als risikoverantwortliche *moralisch geboten*, wobei sie gleichwohl wiederum die Konsensfähigkeit der idealen Diskursgemeinschaft – nämlich im Sinne von (U^h) des Begründungsteils A – einholen müssen? Wozu müssen sie dann aber zuerst als Sprech-/Handlungen eines Teils B den moralischen Sprech-/Handlungen entsprechend Teil A entgegengesetzt werden?

Zweitens: Mit welchem guten, systematischen Grund lässt sich das *Apriori der realen Kommunikationsgemeinschaft* trennen in das Charakteristikum der *konfligierenden Interessen* von Sprech-/Handelnden (für die das Prinzip (U) in einem handlungsentlasteten,

325 Außer den für die oben zitierten Textstellen zugrunde gelegten Quellen in Apel 1992a, S. 141–153, und 1992b, S. 29–61, siehe auch Apel 1998a, S. 275–280, 796–807, 811–815; 1998b, S. 67–71; 1999, 71–72; 2000, S. 39–50; 2001, S. 70–78; 2002, S. 73–94.

326 Lutz-Bachmann sieht auch bei Habermas das Problem, dass die Vermittlung zwischen Moralbegründung und Anwendung nicht plausibel gelöst ist: „Es stellt sich nämlich die Frage, wie [Habermas] von den moralischen Problemen, die der praktische Diskurs aus ihren ursprünglichen Handlungskontexten zunächst herausgelöst hat, wieder zu der Welt der konkreten Handlungen, der Interaktion empirischer Individuen und geschichtlich gewordener Institutionen, also mit einem Wort: zur Sittlichkeit zurückkehren kann". Und er verweist dazu auf die Einsicht von Rüdiger Bubner und Hans-Georg Gadamer, die meinen, dass „die praktische Vernunft" als eine „Vernunft *in* der Geschichte" gedeutet werden müsse. Siehe hierzu Lutz-Bachmann 1990, S. 104.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

praktischen Diskurs oder auch (U^h) als handlungsanleitende Maximenethik, also im Sinne des Begründungsteils A, gelten soll) einerseits und die *Faktizität möglicher strategischer Kommunikation* andererseits, für die Begründungsteils A nicht mehr uneingeschränkt gelten soll, sondern eine Anwendungsethik Teil B erforderlich werden soll?

Drittens: Aus diesen beiden Fragen ergibt sich die Frage: Gilt also das Telos des vermeintlichen *Ergänzungs*prinzips (E) des vermeintlichen *Anwendungs*teils B nicht vielmehr schon als Telos innerhalb der Begründung von Moral überhaupt? Wie sonst könnte Apel dieses Telos für die von ihm geforderte Mitverantwortung geltend machen?[327] Ist es also nicht vielmehr so, dass das Telos schon *erstens* für die *Bewertung der Berechtigung jeden Argumentes im praktischen Diskurs* gilt – und zwar sowohl nach Maßgabe des „Veränderungsprinzips“, das die Entwicklung und Realisation des Telos vorschreibt, als auch nach Maßgabe des „Bewahrungsprinzip“, das vorschreibt, den Status der Realisation des Telos nicht rückgängig zu machen – und dass es *zweitens* für die *Bewertung der Diskurs-Anwendung als Handlung* gilt – und zwar ebenfalls nach Maßgabe des „Veränderungsprinzips“, nach dem als moralisches Sprech-/Handeln nur dasjenige gelten kann, das so weit wie möglich die idealen Diskursbedingungen in der realen Kommunikationsgemeinschaft realisiert, wie auch nach Maßgabe des „Bewahrungsprinzips“, das den risikoverantwortlichen Vorbehalt der Anwendung des idealen Diskursprinzips gegenüber den Kontrahenten in der realen Kommunikationsgemeinschaft vorschreibt?[328]

---

327 An dieser Stelle scheint Apel selbst diesen Zusammenhang zwischen der „Grundforderung der Diskursethik“ und der Mitverantwortung für jenes Telos herzustellen: „Mir scheint: in der Grundforderung einer Diskursethik, der Forderung nach einer diskursiv zu organisierenden solidarischen Verantwortung der Menschheit für ihre kollektiven Handlungen, liegt auch bereits das Postulat einer notwendigen Verknüpfung des Imperativs der *Bewahrung des Daseins und der Würde des Menschen* mit dem sozialemanzipativen Imperativ des *uns aufgegebenen Fortschritts in der Verwirklichung der Humanität*“ (Apel 1992a, S. 213).

328 Die Diskurse die im demokratisch orientierten „Westen“ geführt werden als Reaktion auf den aktuellen völkerrechtswidrig gegen die Ukraine geführten Krieg Russlands, der die Errungenschaften der Freilegung gattungsethischer Güter in den Demokratien der Welt in höchstem Maße gefährdet, zeigen diese

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ich meine nun aus diesen Fragen und den daraus erwachsenen Überlegungen heraus sagen zu können, dass sich mit Apels eigenen Argumenten transzendentalpragmatisch-reflexiver Selbsteinholung folgende in sich konsistente Architektur der *Begründung von anwendbarer Moral* in gleichsam einem Guss eines *einzigen diskursethisch-mitverantwortlichen Moral-Prinzips in Orientierung an gattungsethischen Gütern* aufstellen lässt, das jene Spaltung in einen Moral begründenden Teil A und einen Moral anwendenden Teil B ersetzen kann:

1. Die Unhintergehbarkeit des unbegrenzten praktischen Diskurses gilt für schlechthin alle moralisch relevanten Situationen der Lebenswelt.

2. *Für* die Durchführung des praktischen Diskurses in actu gilt dabei immer, dass er selbst als *Handlung im Kontext der geschichtlichen Situation* risikoverantwortlich bewertet werden muss. Das heißt, es muss mitverantwortlich nach dem Veränderungsprinzip und dem Bewahrungsprinzip entschieden werden, ob der Diskurs in actu als möglichst unbegrenzter Diskurs geführt werden kann oder ob er nötigenfalls in actu als „exklusiver Diskurs" (s. o.) geführt werden muss, der diejenigen Betroffenen aktual aus dem Diskurs ausschließt, die als Aggressoren von sich aus den Diskurs verweigern. Hierbei gilt allerdings aus sinnkritischen Gründen, dass aufgrund der prinzipiellen Unhintergehbarkeit des unbegrenzten Diskurses die *prinzipielle Gleichberechtigung aller Argumentierenden als Argumentierende* bestehen bleibt, weshalb auch Argumente der Diskursverweigerer, die als berechtigte Argumente reformulierbar sind, im exklusiven Diskurs berücksichtigt werden müssen.

3. *Im* praktischen Diskurs gilt das Universalisierungsprinzip (U^{gatt}), das nur diejenigen Argumente als berechtigte auszeichnet, welche die Wirkung sowie die Folgen und Nebenfolgen von Handlungsnormen und einzelnen Sprech-/Handlungen an dem Telos der Entwicklung und Bewahrung *gattungsethischer Güter* orientiert.

Vermittlung zwischen Bewahrungs- und Entwicklungsprinzip in beiden Hinsichten mit Deutlichkeit: In den Argumenten im Diskurs um die Frage wie mit der Situation mitverantwortlich umgegangen werden soll, einerseits und mit der wiederum diskursiven Entscheidung, ob und wie weit der Diskurs mit dem Aggressor geführt werden soll, andererseits.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dem Leser wird aufgefallen sein, dass sich die hier mit und gegen Apel vorgeschlagene Architektur eines *einzigen diskursethisch-mitverantwortlichen Moral-Prinzips in Orientierung an gattungsethischen Gütern* in der oben entfalteten These über Wahrhaftigkeit auf ihren drei performativen Ebenen wiederfindet, deren dritte Ebene der höchsten Stufe moralischer Urteilskompetenz entspricht: Auf dritter Ebene seiner Wahrhaftigkeit, mit der ein Aktor die Unhintergehbarkeit des Diskurses und mit ihr das unhintergehbare gattungsethische Gut der Gleichberechtigung aller Argumentierenden als Argumentierende selber noch einmal einholt, entscheidet er mitverantwortlich (d. h. zusammen mit allen gegenüber allen anderen Diskurspartnern, zur Not in foro interno) nach Maßgabe der Bewahrung und Entwicklung der gattungsethischen Güter, wie er im jeweiligen Fall sprech-/handeln soll, und das umfasst auch, dass er mitverantwortlich entscheiden muss, inwieweit er in einem Interessenkonflikt in actu einen Diskurs mit dem Opponenten führen kann und soll oder ob er nur einen exklusiven Diskurs führen soll. Kurz: Wahrhaftigkeit auf ihrer dritten Ebene bezeichnet das *Moment der realen Einholung* des *transzendentalpragmatisch* begründbaren Universalisierungsprinzip U^{gatt}.

Diese Architektur stimmt in gewisser Weise sogar mit Apels eigener Einsicht über die Zusammenhänge von Begründung, Anwendung und Telos von Moral in folgender Textstelle überein, freilich nur, sofern man den Passus „in Teil B der Ethik“ am Anfang und den dementsprechenden Begriff „Ergänzungsprinzip“ streicht respektive (durch die Einfügungen in eckigen Klammern) ersetzt:

> „Damit aber schließt sich – ~~in Teil B der Ethik~~ [in der Diskursethik] – das Erhaltungsprinzip mit dem Veränderungsprinzip ~~im verantwortungsethischen Ergänzungsprinzip (E)~~ [in der mitverantwortungsethischen Orientierung am Telos der gattungsethischen Güter (T^{Gatt})] des Prinzips der Diskursethik (U) zusammen. Und ~~das Prinzip (E)~~ [(T^{Gatt})] schließt sich mit dem Prinzip U^{h} auf der höchsten Stufe der moralischen Urteilskompetenz zu einem *einzigen Prinzip* der diskursbezogenen Verantwortungsethik zusammen“ (Apel 1992a, S. 149–150, kursiv D. A.).

Freilich ist die hier eingefügte Ergänzung hinsichtlich der gattungsethischen Güter nicht ganz „harmlos“. Apel macht bewusst keine

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Angabe über den *Gehalt* des Telos im Ergänzungsprinzip,[329] sondern beschränkt es auf die formale, regulative Idee der Ermöglichung von Diskurs „in the long run" bzw. auf die Bewahrung von Diskursbedingungen. Auf die (philosophiegeschichtlich bedingten) Gründe für seine Vorsicht kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Nur soviel dazu: Der Gehalt des Telos muss nicht Gefahr laufen, mit „der Eudaimonia des Individuums [oder] der Einheit von individueller Eudaimonia und Gerechtigkeit im Sinne der platonischen Staatsutopie" (ebd., S. 147) identifiziert zu werden. Das gesteht Apel auch zu.[330] Denn der Gehalt des Telos, die gattungsethischen Güter, können vielmehr in den *Präsuppositionen des gerechten Diskurses selbst* gefunden werden, wie wir gesehen haben.

Im Gegensatz zu meiner Kritik an Teil B der Ethik, mit der ich Apel vorwerfe, für die Begründung von Moral das Diskursapriori *zu weit* vom Apriori der realen Kommunikationsgemeinschaft entfernt zu haben, kritisiert Habermas Apels Begründung von Moral im Hinblick auf eine angebliche „erkenntnistheoretische Engführung der Begründungsstrategie" (Habermas 2020, S. 96): „Apel gewinnt moralische Antworten nicht erst aus der Reflexion auf die Frage: Was soll ich tun?, sondern *vor aller Unterscheidung zwischen theoretischen und praktischen Geltungsfragen* bereits aus einer vertiefenden *Fortsetzung der erkenntnistheoretischen Reflexion* selbst" (ebd., S. 94). Zwar geht diese Kritik insofern an Apels Pointe vorbei, als diese gerade darin liegt, dass für die *praktische* Geltungsfrage „Was

329 Apel schreibt: „Man kann m. E. nicht bestreiten, daß auf der Ebene des von mir angedeuteten Ergänzungsprinzips (E) (der Verantwortungsethik) auch die Trennung – im Sinne einer postkantischen Metaethik – zwischen *teleologischer Ethik und deontologischer Ethik* nicht mehr aufrecht zu erhalten ist. […] Der schon platonische Gesichtspunkt des *Guten* als des οὗ ἕ νε κα (‚Worumwillen') scheint hier wieder zum letzten Maßstab zu werden" (Apel 1992a, S. 146). Und: „Freilich möchte man wissen, was das Ergänzungsprinzip (E) als *normatives* Prinzip genauer beinhaltet. […] Hier beginnen in der Tat die Schwierigkeiten von Teil B der Ethik, die ich für größer halte als die Letztbegründung in Teil A der Ethik" (ebd., S. 145).

330 „Das von mir angedeutete Ergänzungsprinzip (E) ist zwar *teleologisch* orientiert, aber nicht am substantiellen *Telos des guten Lebens*, sondern am Telos der Beseitigung der Hindernisse, die der Anwendung des reinen Diskursprinzips im Wege stehen" (ebd., S. 147).

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

soll ich tun?“ doch gerade auf ihren performativen Geltungsanspruch *als Sprechhandlung im Diskurs* selbsteinholend reflektiert wird, um sie beantworten zu können. Und insofern schließt Apel ganz konsistent, dass dann, wenn Diskurs überhaupt für *diese* Frage und Antwort nach der moralischen Beurteilbarkeit von Sprech-/Handlungen die einzige adäquate Methode ist und insofern die einzige gerechte Methode der Beurteilbarkeit von Sprech-/Handlungen, die Präsuppositionen des Diskurses überhaupt ja selber auch gerecht sein müssen. In dieser die eigenen Vernunftbedingungen der *Beurteilbarkeit* von Sprech-/Handlungen einholenden Reflexion liegt die Begründung von *Diskursethik überhaupt*. Eine solche wird von Habermas freilich nicht gegeben, obwohl sie auch für seine Version der Diskursethik (unter der Hand) vorausgesetzt werden muss.

Einerseits wirft Habermas Apel insofern zu Unrecht eine „erkenntnistheoretische Engführung der Begründungsstrategie“ (ebd., S. 96) von Moral vor. Er übersieht den reflexiv-logischen Schritt, der den Diskurs notwendigerweise als selbst schon *gerecht* erkennen und anerkennen muss. Diese unhintergehbare Einsicht ist es doch, die es Apel erlaubt, die Regelpräsuppositionen des *gerechten* Diskurses als „diskursethische Grundnormen“ zu bezeichnen.

Andererseits hat Habermas in partialem Sinne doch auch wieder recht mit seinem Vorwurf der Engführung in Apels reflexiver Ausführung, insofern Apel mit dem Begriff der „diskursethischen Grund-*Normen*“ (in Teil A) eine *Handlungsanleitung* verknüpft. Dass diese Verknüpfung vorschnell ist, bestätigt sich, wie wir soeben gesehen haben, darin, dass Apel sich genötigt sieht, in einem „Anwendungsteil B der Moral“ die Präskription der reflexiv gewonnenen „diskursethischen Grundnormen“ – deren *praktische Anwendbarkeit* als solche erst noch gewährleistet sein müsse – wieder aufzuheben, um ihren normativen Kern sodann mit einem „Ergänzungsprinzip E“ wiederum zu retten. Diese Umständlichkeit aber wäre nicht nötig, wenn er die unhintergehbaren Präsuppositionen von Diskurs nicht schon *direkt gleichsetzte* mit *moralischen Handlungsnormen*, wie Habermas ihm insofern zu Recht vorwirft.

Nicht *handlungsanleitende diskursethische Grundnormen* sind es also – so die These der vorliegenden Untersuchung – die sich mit den *Regel*-Präsuppositionen des per se gerechten Dis-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kurses gewinnen lassen, sondern das für *alle gleichermaßen Gute* der *gattungsethischen Güter* ist es, was sich mit den *Existential*-Präsuppositionen des per se gerechten Diskurses gewinnen lässt und nach dem sich alle Sprech-/Handlungen in letzter Instanz, in Einholung ihrer Wahrhaftigkeit auf zumindest „innerer" dritter Ebene, richten müssen.

Anders ausgedrückt: Nicht *handlungsanleitende diskursethische Grundnormen* sind es, die der autonome Wille sich in der realen Lebenswelt selbst erst noch auferlegen soll, sondern Wahrhaftigkeit ist es, mit der er seine eigenen diskursiven Vernunftbedingungen als Telos seiner moralischen Orientierung erkennen, anerkennen und einholen soll.

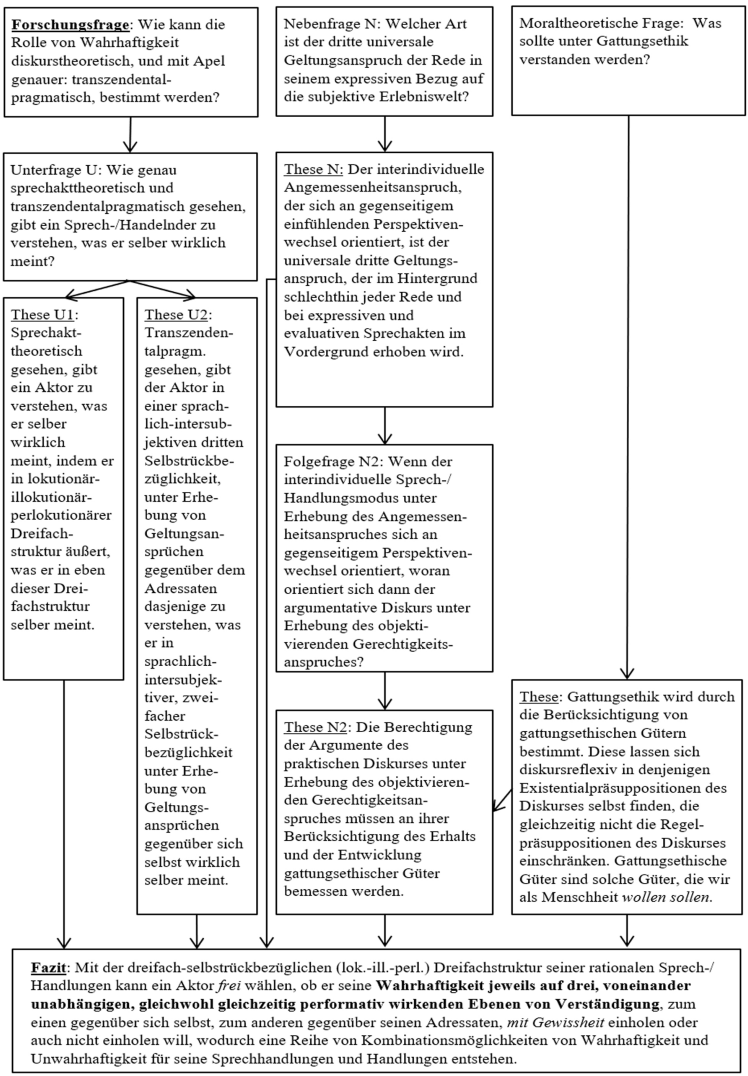
In dem Sinn dieser Kritik an Apel und Habermas habe ich in der Einleitung oben angekündigt: Im Hinblick auf die Letztbegründbarkeit von Moral muss einerseits mit Habermas gegen Apel sowie auch mit Apel gegen sich selbst die Letztbegründbarkeit „diskursethischer Grundnormen" als im engeren Sinne *handlungsanleitender* Normen „aufgehoben" werden: *Handlungsnormen* können, wie es Habermas vertritt, ausschließlich *im* wahrhaftigen Diskurs als stets fallibele Normen gewonnen werden. Gleichwohl muss andererseits mit Apel gegen Habermas sowie auch mit Habermas gegen sich selbst der Diskurs und mit ihm seine „diskursethischen Grundnormen" als *unhintergehbarer Kern* von Moral respektive von moralischer Einstellung ausgewiesen werden, der auf der dritten Ebene von Wahrhaftigkeit in ihrer Orientierung an den gattungsethischen Gütern im dreifachen hegelschen Sinne „aufgehoben" bleibt.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Überblick über den Argumentationsgang

1. Schaubild:

Thesenpapier: Überblick über die Entwicklung der Forschungsfragen und die Antworten



https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2 Erläuterung zu den einzelnen Boxen des Schaubildes:

(Box 1): Aus der Forschungsfrage, wie die Rolle von Wahrhaftigkeit diskurstheoretisch und transzendentalpragmatisch bestimmt werden kann, hat sich zunächst

(Box 2): die Unterfrage U ergeben, wie genau – sprechakttheoretisch und transzendentalpragmatisch gesehen – ein Sprech-/Handelnder *zu verstehen gibt, was er auch wirklich selber meint*. Denn *diese* Explikation von Habermas für den Begriff der Wahrhaftigkeit – nämlich: zu verstehen geben, was man selber wirklich meint – ist überzeugend, im Gegensatz zu seiner Bestimmung eines Wahrhaftigkeits-*Anspruches*, mit dem sich ein Sprecher laut Habermas und Apel vermeintlich spezifisch auf seine subjektive Innenwelt bezieht.

(Box 3): Diese Unterfrage U wird erstens mit der ersten Unterthese U1 dahingehend beantwortet, dass *sprechakttheoretisch* gesehen ein Aktor zu verstehen gibt, *was er selber wirklich meint*, indem er in *lokutionär-illokutionär-perlokutionärer Dreifachstruktur* dasjenige äußert, was er in eben dieser Dreifachstruktur auch selber wirklich meint. Die Perlokution jeder rationalen Sprech-Handlung, die dem Zweck jeder rationalen Handlung entspricht, ist hiermit mit Austin gegen Austin, Searle, Habermas und Apel rehabilitiert. Das ist für das weitere Ergebnis der vorliegenden Untersuchung entscheidend.

(Box 4): Jene Unterfrage U wird mit der zweiten Unterthese U2 beantwortet, die besagt, dass transzendentalpragmatisch gesehen ein Aktor in sprachlich-intersubjektiv konstituierter, *dritter Selbstrückbezüglichkeit* unter Erhebung von Geltungsansprüchen gegenüber dem Adressaten dasjenige zu verstehen gibt, was er in sprachlich-intersubjektiv konstituierter *zweifacher Selbstrückbezüglichkeit* unter Erhebung von Geltungsansprüchen gegenüber sich selbst wirklich selber meint. Mit schlechthin jeder Sprechhandlung und jeder Handlung hat ein Aktor mithin zweimal die Möglichkeit, wahrhaftig oder unwahrhaftig zu sein: einmal in seinem *„inneren Meinen"* und einmal in seiner *Äußerung* bzw. seiner *Handlung*.

(Box 5): Aus dem Aufweis, dass Wahrhaftigkeit als Geltungsanspruch falsch bestimmt ist, hat sich neben der Forschungsfrage die weitere Nebenfrage N ergeben, welcher Geltungsanspruch den

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spezifischen, dritten, universalen Geltungsanspruch der Rede darstellt, der sich *tatsächlich* mit expressiven Sprechhandlungen auf die subjektive Erlebniswelt des Aktors bezieht, wenn es sich dabei also *nicht* um den Wahrhaftigkeitsanspruch handelt.

(Box 6): Diese Nebenfrage N wird mit der These N beantwortet, der zufolge der dritte universale Geltungsanspruch ein *interaktiv-interindividueller Angemessenheitsanspruch* ist, der nicht nur in Bezug zur eigenen subjektiven Erlebniswelt steht, sondern der sich in *gegenseitigem einfühlendem Perspektivenwechsel* auch an der subjektiven Erlebniswelt des Adressaten orientiert und im Hintergrund schlechthin jeder Rede und bei expressiven und evaluativen Sprechakten im Vordergrund erhoben wird.

Aber nicht nur das interindividuelle Agieren von Sprechhandelnden, sondern auch das Eruieren eines Katalogs materialer, allerdings lediglich hypothetischer universaler Güter, wie sie bspw. in neoaristotelischen Ethiken angegeben werden, haben ihren Ursprung in diesem subjektiven Weltbezug, indem in einem hermeneutischen Diskurs die eigene subjektive Perspektive des Diskursteilnehmers approximativ auf die subjektiven Perspektiven aller anderen Mitglieder der realen Kommunikationsgemeinschaft erweitert wird, unter gleichzeitiger Einschränkung des Blickwinkels auf das, was für alle gleichermaßen als gut zu gelten *scheint*.

(Box 7): Aus der These über den interindividuellen Angemessenheitsanspruch aber ergibt sich eine Folgefrage N2: Wenn der interindividuelle Sprech-/Handlungsmodus unter Erhebung eines Angemessenheitsanspruches sich an *gegenseitigem Perspektivenwechsel* (‚role taking') orientiert, woran orientiert sich dann der argumentative Diskurs unter Erhebung eines objektivierenden Gerechtigkeitsanspruches?

(Box 8): Diese Folgefrage N2 wird mit der These N2 dahingehend beantwortet, dass die Berechtigung der Argumente des praktischen Diskurses unter Erhebung des objektivierenden Gerechtigkeitsanspruches an ihrer Berücksichtigung des Erhalts und der Entwicklung *gattungsethischer Güter* bemessen werden muss.

(Box 9): Diese Antwort N2 kann freilich wiederum nur gegeben werden, indem sie auf die Antwort auf eine zunächst scheinbar ganz andere moraltheoretische Frage rekurriert, nämlich die bspw. von Habermas aufgeworfene Frage, was man unter *Gattungsethik* verstehen sollte.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(Box 10): Diese Frage, was unter Gattungsethik verstanden werden kann, wird in der vorliegenden Untersuchung mit der These beantwortet, dass es beim Thema Gattungsethik um *gattungsethische Güter* geht, die sich ausschließlich qua diskursreflexiver Selbsteinholung in den *intersubjektiven Existentialpräsuppositionen des Diskurses selbst* finden lassen, genauer: in solchen Existentialpräsuppositionen des Diskurses, die gleichzeitig nicht den intersubjektiven Regelpräsuppositionen des Diskurses zuwiderlaufen. Diese ausschließlich diskursreflexiv erkennbaren Güter im Sinne eines *objektiv-gerechten Guten* sind strikt von Gütern des *subjektiv-angemessenen Guten* zu unterscheiden, also Gütern, die entweder Güter partikularer Kulturen und Gemeinschaften darstellen oder die lediglich hypothetische Güter sind, wie bspw. die Güter neoaristotelischer Ethiken.

(Box 11): Alle Thesen zusammengeführt lässt sich die Forschungsfrage mit der Forschungsthese beantworten, dass ein sprechhandelnder oder handelnder Aktor mit der dreifach selbstrückbezüglichen Dreifachstruktur seiner rationalen Sprech-/Handlungen *frei* und mit *Gewissheit* wählen kann, ob er seine Wahrhaftigkeit jeweils auf den *drei* voneinander unabhängigen, gleichwohl *gleichzeitig wirkenden Ebenen von Verständigung* zum einen gegenüber sich selbst, zum anderen gegenüber seinen Adressaten einholen will oder auch nicht einholen will, wodurch eine Reihe von Kombinationsmöglichkeiten von Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit für seinen Sprechakt oder seine Handlung entsteht.

3. Die Forschungsthese:

Die These über die gleichzeitig zusammenwirkenden drei Ebenen von wahrhaftiger (bzw. unwahrhaftiger) Verständigung lässt sich zusammenfassend folgendermaßen darstellen:

– Auf erster, recht äußerlich betrachteter Ebene von Verständigung geht es um die moralisch neutrale *Identität* zwischen dem *Sinn-Gehalt* der lokutionär-illokutionär-perlokutionären Dreifachstruktur dessen, was ein Aktor in *innerer Wahrhaftigkeit selber meint*, und dem, was er mit der lokutionär-illokutionär-perlokutionären Dreifachstruktur seiner Äußerung oder mit seiner Handlung (die sprachlich in dieser Dreifachstruktur beschreibbar ist) *zu verstehen gibt*. Unwahrhaftig ist ein Aktor gegenüber dem Adressaten

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf dieser Ebene insofern, wenn er diese Identität im Hinblick auf einen oder mehrere Teile der Dreifachstruktur unterminiert und damit gegen den verständigungsorientierten Originalmodus von Rede verstößt. Man spricht dann von propositionaler „*Lüge*" entgegen „Ehrlichkeit" oder performativem „*Täuschen*" entgegen „Transparenz". Ob solche Lüge oder Täuschung aber illegitim oder gar unmoralisch ist oder nicht, entscheidet sich erst auf der zweiten und dritten Ebene von Wahrhaftigkeit.

– Auf zweiter Ebene geht es um den *Geltungs-Sinn* der Verständigung des Aktors mit sich selbst und sodann mit seinen Adressaten im Hinblick auf *konventionell normierte* (illokutionäre) Sprech-/Handlungen für *konventionell normierte* (perlokutionäre) Zwecke innerhalb eines *partikularen Adressatenkreises*. Der wahrhaftige Aktor erhebt sich selbst gegenüber und gegenüber den Adressaten einen konventionellen Wahrheitsanspruch, einen konventionellen Richtigkeitsanspruch sowie einen konventionellen oder interindividuellen Angemessenheitsanspruch.

  Entscheidend hierbei ist, dass der vom Aktor im Vordergrund erhobene Geltungsanspruch einer Sprech-/Handlung sich aus sprachpragmatischen Gründen nach dem perlokutionären Zweck der Sprechhandlung bzw. dem Zweck der Handlung richten muss. In diesem Sinne ihrer Zweckverfolgung sind also schlechthin alle rationalen Sprechhandlungen und Handlungen strategisch oder instrumentell. Eine Opposition zwischen strategischen und instrumentellen Sprechhandlungen-/Handlungen einerseits und einverständnisorientierten andererseits, wie Habermas meint, besteht daher nicht.

  Unwahrhaftigkeit respektive ein Verstoß gegen den Originalmodus von Verständigung entsteht auf dieser Ebene vielmehr durch „*Manipulation*" der adressatenseitigen Beurteilung der erhobenen Geltungsansprüche, indem der Aktor einen dem (perlokutionären) *Zweck* der Sprech-/Handlung inadäquaten Geltungsanspruch in den Vordergrund rückt.

  Meistens wird, so z. B. in der Werbung, bei Bestechung, bei demagogischen Reden oder bei krimineller Bedrohung, ein Angemessenheitsanspruch statt des adäquaten normativen Richtigkeitsanspruches für die Beurteilung des Adressaten in den Vordergrund gedrängt. Indem ein Aktor einem Adressaten bspw. eine Belohnung für eine eigentlich unrechtmäßige Handlung in Aus-

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sicht stellt, drängt er dem Adressaten die Beurteilung der für ihn persönlichen Angemessenheit dieser Belohnung in den Vordergrund, die von der Beurteilung der Unrechtmäßigkeit der geforderten Handlung ablenken soll. Aber auch ein Richtigkeitsanspruch kann, wie etwa beim Moralisieren, an die Stelle des Wahrheitsanspruches in den Vordergrund gedrängt werden usw.

– Auf dritter Ebene geht es ebenfalls um den *Geltungs-Sinn* der Verständigung des Aktors mit sich selbst und sodann mit den Adressaten, hier aber im Sinne von *Rechtfertigung* seiner perlokutionären Sprechhandlungs- und Handlungs-Zwecke *gegenüber der unbegrenzten Diskursgemeinschaft* in *selbst-* und *mitverantwortlicher Orientierung an gattungsethischen Gütern*.
  Das heißt keineswegs, dass jeglicher Zweck einer jeden Sprech-/Handlung dem letzten Zweck der Erhaltung und Entwicklung des gattungsethisch Guten explizit zuträglich sein muss. Damit eine Sprechhandlung oder Handlung als moralisch gerechtfertigt gelten kann, darf sie diesem letzten Zweck nur nicht entgegenstehen. Unwahrhaftigkeit auf dieser Ebene geschieht durch *„Ausblendung"* des mitverantwortlichen Rechtfertigungsanspruches von Perlokutionen und Handlungszwecken sowohl gegenüber sich selbst in Bezug auf das, was man selbstverantwortlich selber wirklich meinen kann, als auch sodann im Hinblick auf die mitverantwortliche Verständigung mit den Adressaten.

Somit ergibt sich folgendes Ergebnis des Zusammenhangs zwischen Wahrhaftigkeit und Moral:

Ob eine Sprechhandlung oder Handlung im *konventionellen* Sinne *normativ richtig* ist, hängt von ihrer Wahrhaftigkeit auf zweiter Ebene ab, genauer: von der Wahrhaftigkeit des Aktors gegenüber sich selbst, mit der er seine Sprech-/Handlung mit konventionellen Normen begründen kann. Die Un- oder Wahrhaftigkeit auf erster Ebene wird mit dieser Begründung erst normativ beurteilbar.

Ob eine Sprechhandlung oder Handlung aber letzten Endes auch im starken, mitverantwortlichen Sinne *moralisch* ist, hängt von ihrer Wahrhaftigkeit auf dritter Ebene ab, genauer: von der Wahrhaftigkeit des Aktors, mit der er seine Sprech-/Handlung selbst- und mitverantwortlich gegenüber der kontrafaktisch unbegrenzten Diskursgemeinschaft rechtfertigen können muss in Orientierung an gattungsethischen Gütern.

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literaturverzeichnis

Ammann, Jean-Christophe (2007): *Bei näherer Betrachtung. Zeitgenössische Kunst verstehen und deuten*, Frankfurt a. M.: Westend

Apel, Dorothea (2023): *Transzendentalpragmatische Überlegungen zu Wahrhaftigkeit in der Erziehung*, in: L. Eble, P. Pahner (Hrsg.): *Perspektiven auf Rationalität und Emanzipation. Kritisch-theoretische Fragmente*. Weinheim: Beltz Juventa, S. 52–69

Apel, Karl-Otto (1976): *Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, in: K.-O. Apel (Hrsg.): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 10–173

Apel, Karl-Otto (1978): Diskussionsbeiträge in: W. Oelmüller (Hrsg.): *Transzendentalphilosophische Normenbegründung*, Paderborn: F. Schöningh UTB

Apel, Karl-Otto (1986a): *Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie*, in: H. G. Bosshardt (Hrsg.): *Perspektiven auf Sprache*, Berlin, New York: De Gruyter, S. 45–87

Apel, Karl-Otto (1986b): *Grenzen der Diskursethik. Versuch einer Zwischenbilanz*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Band 40, Heft 1, S. 3–31

Apel, Karl-Otto (1990): *Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung? Transzendentalpragmatische Argumente gegen die Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der Bewußtseinsphilosophie*, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.): *Intentionalität und Verstehen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 13–45

Apel, Karl-Otto (1992a): *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, 2. Auflage, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992

Apel, Karl-Otto (1992b): *Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?*, in: K.-O. Apel, M. Kettner (Hrsg.): *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 29–61

Apel, Karl-Otto (1992c): *Illokutionäre Bedeutung und normative Gültigkeit. Die transzendentalpragmatische Begründung der uneingeschränkten kommunikativen Verständigung*, in: G. Preyer (Hrsg.): *Protosoziologie*, Heft 2: *Sprechakttheorie 1*, Reinheim: Erwin Lokay, S. 2–15

Apel, Karl-Otto (1993a): *Transformation der Philosophie*, Band 2: *Das*

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, 5. Auflage, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Apel, Karl-Otto (1993b): *Pragmatische Sprachphilosophie in transzendentalsemiotischer Begründung*, in: H. Stachowiak (Hrsg.): *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, Hamburg: Felix Meiner, S. 38–62

Apel, Karl-Otto (1995a): *Notwendigkeit und Chancen einer Makroethik der Mitverantwortung*, in: M. Löb, W. Seelisch (Hrsg.): *Angst vor der Zukunft*, Darmstadt: Boden Verlag Darmstadt, S. 75–107

Apel, Karl-Otto (1995b): *Anderssein, ein Menschenrecht? Über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt*, in: H. Hoffmann, D. Kramer (Hrsg.): *Anderssein, ein Menschenrecht*, Weinheim: Beltz Athenäum, S. 9–20

Apel, Karl-Otto (1996): *Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Vom Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität*, in: K.-O. Apel, M. Kettner (Hrsg.): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 17–41

Apel, Karl-Otto (1997a): *Illokutionäre Bedeutung und normative Gültigkeit. Die transzendentalpragmatische Begründung der uneingeschränkten kommunikativen Verständigung*, in: G. Preyer, M. Ulkan, A. Ulfig (Hrsg.): *Intention – Bedeutung – Kommunikation*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 288–303

Apel, Karl-Otto (1997b): *Plurality of the Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View*, in: *Ratio Juris*, Volume 10, No. 2, S. 199–212

Apel, Karl-Otto (1998a): *Auseinandersetzungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Apel, Karl-Otto (1998b): *Praktische Philosophie als Diskurs- und Verantwortungsethik*, in: *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*, Bamberg: Universitätsverlag Bamberg, S. 49–74

Apel, Karl-Otto (1999): *Globalisierung und das Problem der Begründung einer universalen Ethik*, in: K.-J. Kuschel, A. Pinzani, M. Zillinger (Hrsg.): *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*, Frankfurt a. M., New York: Campus, S. 48–75

Apel, Karl-Otto (2000): *First Things First. Der Begriff der primordialen Mit-Verantwortung. Zur Begründung einer planetaren Makroethik*, in: M. Kettner (Hrsg.): *Angewandte Ethik als Politikum*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 21–50

Apel, Karl-Otto (2001a): *Diskursethik als Ethik der Mit-Verantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft*, in: K.-O. Apel, H. Burckhart (Hrsg.): *Prinzip Mitverantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 69–96

Apel, Karl-Otto (2001b): *Primordiale Mitverantwortung, Zur transzendentalpragmatischen Begründung der Diskursethik als Verantwortungsethik*, in: K.-O. Apel, H. Burckhart (Hrsg.): *Prinzip Mitverantwortung. Grund-*

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lage für Ethik und Pädagogik, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 97–122

Apel, Karl-Otto (2002): *Diskursethik als Antwort auf die Situation des Menschen in der Gegenwart*, in: K.-O. Apel, M. Niquet (Hrsg.): *Diskursethik und Diskursanthropologie. Aachener Vorlesungen*, Freiburg i. Br., München: Alber, S. 13–94

Apel, Karl-Otto (2003): *Wahrheit als regulative Idee*, in: D. Böhler, M. Kettner, G. Skirbekk (Hrsg.): *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 171–196

Apel, Karl-Otto (2008): *Ort oder Ortlosigkeit der Vernunft? Leibapriori versus Reflexionsapriori der Erkenntnis*, in: W.-J. Cramm, G. Keil (Hrsg.): *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 105–128

Apel, Karl-Otto (2011): *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Apel, Karl-Otto (2017): *Das Selbsteinholungsprinzip der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften*, in: S. Rapic (Hrsg.): *Transzendentale Reflexion und Geschichte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 38–50

Apel, Karl-Otto (2022): *Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie. Karl-Otto Apel im Gespräch mit R. Fornet-Betancourt und K. Hedwig (1986)*, in: R. Hesse (Hrsg.): *Zur Person Karl-Otto Apel*, Berlin: LIT, S. 137–194

Arendt, Hannah (2012): *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, vollständige E-Book-Ausgabe der im Piper Verlag erschienenen Buchausgabe, 3. Auflage

Austin, John Langshaw (2010): *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*, Ditzingen: Reclam

Bartuschat, Wolfgang (1974): *Gut*, Abschnitt *Neuzeit*, in: J. Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, völlig neubearbeitete Ausgabe von R. Eisler, Band 3: G--H, Basel, Stuttgart: Schwabe & Co, S. 960–972

Barz, Wolfgang (2016): in: *Das Ende des „linguistic turn"? Stellungnahmen von Wolfgang Barz, Thomas Grundmann, Albert Newen und Christian Nimtz*, in: *Information Philosophie*, Heft 4/2016, S. 28–38

Benhabib, Seyla (1992): *Im Schatten von Aristoteles und Hegel. Kommunikative Ethik und Kontroversen in der zeitgenössischen praktischen Philosophie*, in: S. Benhabib: *Selbst im Kontext. Gender Studies.* Frankfurt a. M., Suhrkamp, S. 33–75

Berger, Johannes (1986): *Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie*, in: A. Honneth, H. Joas (Hrsg.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' ‚Theorie des kommunikativen Handelns'*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 255–277

Brune, Jens Peter (2003): *Mitverantwortung und Selbstverantwortung im argumentativen Dialog*, in: D. Böhler, M. Kettner, G. Skirbekk (Hrsg.): *Reflexion und Verantwortung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 97–113

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Buddeberg Eva (2011): *Verantwortung im Diskurs. Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas*, Berlin, Boston, New York: De Gruyter

Burkart, Roland, Lang, Alfred (1992): *Die Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas – eine kommentierte Textcollage*, in: R. Burkart, W. Hömberg (Hrsg.): *Kommunikationstheorien. Ein Textbuch zur Einführung*, Wien: Wilhelm Braunmüller, S. 40–66

Crone, Katja (2016): *Identität von Personen. Eine Strukturanalyse des biographischen Selbstverständnisses*, Berlin, Boston, New York: De Gruyter

Cuff, Benjamin P. L. et al. (2014): *Empathy: A review of the Concept*, in: *Emotion Review*, Volume 8, Issue 2, S. 1–10

Damiani, Alberto (2009): *Handlungswissen. Eine transzendentale Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*, München: Alber

Dorschel, Andreas (1990): *Handlungstypen und Kriterien. Zu Habermas' Unterscheidung in der Theorie des kommunikativen Handelns*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 44, S. 220–252

Dorschel, Andreas (1994): *Empfindung, Gefühl und Emotion. Zur Analyse von Bewertungen*, in: K.-O. Apel., M. Kettner (Hrsg.): *Mythos Wertfreiheit?*, Frankfurt a. M, New York: Campus, S. 157–174

Eggers, Dave (2020): *Wahnsinn*, in: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 118

Ekman, Paul (2010): *Gefühle lesen – Wie Sie Emotionen erkennen und richtig interpretieren* (Originaltitel: *Emotions Revealed*), 2. Auflage, Heidelberg: Spektrum

Fichtel, S. (1974): *Güterlehre, Güterethik*, in: J. Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, völlig neubearbeitete Ausgabe von R. Eisler, Band 3: G--H, Basel, Stuttgart: Schwabe & Co, S. 977–980

Forst, Rainer (1994): *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp

Forst, Rainer (2007): *Das Recht auf Rechtfertigung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp

Glukhovsky, Dmitry (2022): *Sie fordern Blut und bekommen es*, in: *taz* vom 10. 03. 2022

Golding, William (1954): *Lord of the Flies*, London: Faber & Faber

Gottschalk-Mazouz, Niels (2000): *Diskursethik. Theorien – Entwicklungen – Perspektiven*, Berlin: Akademie Verlag

Gramer, Norbert (2000): *Mitleid in der Ethik. Zu Geschichte und Problem eines vernachlässigten Prinzips*, unveröffentlichte Dissertation, Universität Bonn

Green, Mitchell (2020): *Speech Acts*, in: Edward N. Zalta (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/speech-acts

Grice, H. Paul (1993): *Sprecher-Bedeutung und Intentionen*, in: G. Meggle (Hrsg.): *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 16–52

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gronke, Horst (2019): *Leidenschaft des Philosophierens im Garten des Diskurses – Erinnerungen an den Philosophen Karl-Otto Apel*, in: M. Borrelli (Hrsg.): *Topologik*, Band 1, Cosenza: Pellegrini Editore, S. 57–66
Habermas, Jürgen (1971): *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz* und *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, in: J. Habermas, N. Luhmann (Hrsg.): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 101–285
Habermas, Jürgen (1973): *Erkenntnis und Interesse* (mit einem neuen Nachwort), Frankfurt a. M.: Suhrkamp
Habermas, Jürgen (1976): *Was heißt Universalpragmatik?* in: K.-O. Apel (Hrsg.): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 174–273
Habermas, Jürgen (1978): *Der Ansatz von Habermas, Einführung durch Habermas*, in: W. Oelmüller (Hrsg.): *Transzendentalphilosophische Normenbegründung*, Paderborn, F. Schöningh UTB, S. 123–159
Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1 und 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
Habermas, Jürgen (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
Habermas, Jürgen (1984): *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
Habermas, Jürgen (1985): *Reply to Skjei*, in: *Inquiry*, Nr. 28/1985, S. 105 ff.
Habermas, Jürgen (1986): *Entgegnung*, in: A. Honneth, H. Joas (Hrsg.): *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 327–405
Habermas, Jürgen (1988): *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
Habermas, Jürgen (1990): *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
Habermas, Jürgen (1991a): *Comments on John Searle: Meaning, Communication, and Representation*, in: E. Lepore, R. van Gulick (Hrsg.): *John Searle and his critics*, Cambridge MA, Oxford: Blackwell, S. 17–31
Habermas, Jürgen (1991b): *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
Habermas, Jürgen (1997): *Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität*, in: G. Preyer, M. Ulkan, A. Ulfig (Hrsg.): *Intention – Bedeutung – Kommunikation*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 258–288
Habermas, Jürgen (1999): *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
Habermas, Jürgen (2003): *Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine große Auseinandersetzung*, in: D. Böhler, M. Kettner, G. Skirbekk (Hrsg.): *Reflexion und Verantwortung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 44–64
Habermas, Jürgen (2011): *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*, Stuttgart: Reclam

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Habermas, Jürgen (2018): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Habermas, Jürgen (2019): *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 1 und 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Habermas, Jürgen (2020): *Von der formalen Semantik zur transzendentalen Pragmatik – Karl Otto Apels ursprüngliche Einsicht*, in: M. Borrelli (Hrsg.): *Karl-Otto Apel – Leben und Denken*, Band 2, Cosenza: Pellegrini Editore, S. 77–102

Hesse, Michael (2025): *Jürgen Habermas zu Deutschland, Ukraine, USA: „Unverzeihliche Fehler"*, in: *Frankfurter Rundschau* vom 23. 03. 2025

Höffe, Otfried (1997): *Lexikon der Ethik*, 5., erweiterte Auflage, München: Beck

Höffe, Otfried (1999): *Eine föderale Weltrepublik als Antwort auf die Globalisierung*, in: K.-J. Kuschel, A. Pinzani, M. Zillinger (Hrsg.): *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*, Frankfurt a. M., New York: Campus, S. 159–176

Höffe, Otfried (2000): *Immanuel Kant*, 5., überarbeitete Auflage, München: Beck

Hösle, Vittorio (1990): *Zur Dialektik von strategischer und kommunikativer Rationalität*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 44, S. 59–86

Honneth, Axel (1994): *Das Andere der Gerechtigkeit, Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Heft 2/1994, S. 195–221

Honneth, Axel (1999): *Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung*, in: R. Stäblein (Hrsg.): *Glück und Gerechtigkeit. Moral am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M., Leipzig: Insel, S. 271–288

Honneth, Axel, Joas Hans (2002): *Einleitung*, in: *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 7–14

Horster, Detlef (1999): *Recht, Moral und Gerechtigkeit*, in: R. Stäblein (Hrsg.): *Glück und Gerechtigkeit. Moral am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M., Leipzig: Insel, S. 237–248

Kant, Immanuel (1968): *Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Berlin: De Gruyter

Keil, Geert (2003): *Über den Einwand einer anderen möglichen Vernunft*, in: D. Böhler, M. Kettner, G. Skirbekk (Hrsg.): *Reflexion und Verantwortung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 65–82

Kettner, Matthias (1994): *Geltungsansprüche*, in: G. Meggle, U. Wessels (Hrsg.): *Analyomen 1*, Berlin: De Gruyter, S. 751–760

Kettner, Matthias (2020): *Kantian Dignity Semantics. An Unreliable Resource for Human Rights Culture*, in: Y. Kato, G. Schönrich (Hrsg.): *Kant's Concept of Dignity* (Kant-Studien Ergänzungshefte, Bd. 209), Berlin: De Gruyter, S. 97–120

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Krings, Herrmann (1978): *Der Ansatz von Krings*, in: W. Oelmüller (Hrsg.): *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn: Schöningh, S. 91–122

Kuhlmann, Wolfgang (2010): *Der Stufengang der Reflexion*, unveröffentlichter Vortrag an der Freien Universität Berlin anlässlich der Emeritierung von Dietrich Böhler

Kurz, Gerhard (2015): *Das Wahre, Schöne, Gute. Aufstieg, Fall und Fortbestehen einer Trias*, Paderborn: Wilhelm Fink

Locher, H. (1974): *Der Begriff des Guten von Cicero bis Boethius und Pseudo-Dionysios Areopagita*, in: J. Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, völlig neubearbeitete Ausgabe von R. Eisler, Band 3: G--H, Basel, Stuttgart: Schwabe & Co, S. 946–951

Loh, Janina (2017): *Roboterethik*, in: *Information Philosophie*, 1/2017, S. 20–33

Lorenz, Konrad (1954): *Er sprach mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen*, 10. Auflage, Wien: Dr. G. Borotha-Schoeler Verlag

Lovelli, Linda (2021): *Beyond the Aporias of Procedualism: Towards an Axiological Integration of Discourse Ethics*, in: *Ética y Discurso. Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso*, Año 6, Sección Artículos, https://www.revistaeyd.org, S. 2–27

Lueken, Geert-Lueke (1997): *Über die zweite Person*, in: G.-L. Lueken (Hrsg.): *Kommunikationsversuche. Theorien der Kommunikation*, Leipzig: Leipziger Universitäts-Verlag, S. 182–201

Lumer, Cristoph (2004): *Vom Primat der Werte – Wertethik versus Pflicht- und Tugendethik*, in: R. Mokrosch, E. Franke (Hrsg.): *Wertethik und Werterziehung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht unipress, S. 39–61

Lutz-Bachmann, Matthias (1990): *Praktischer Diskurs und sittliche Vernunft*, in: B. Irrgang, M. Lutz-Bachmann (Hrsg.): *Begründung von Ethik. Beiträge zur philosophischen Ethik-Diskussion heute*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 98–116

Lutz-Bachmann, Matthias (2004): *Die Idee der Menschenrechte angesichts der Realitäten der Weltpolitik. Eine Reflexion über das Verhältnis von Ethik und Politik*, in: J. Szaif, M. Lutz-Bachmann: *Was ist das für den Menschen Gute? / What is Good for a Human Being? Menschliche Natur und Güterlehre / Human Nature and Values*, Berlin, New York: De Gruyter, S. 276–292

Lutz-Bachmann, Matthias (2022a): *Diskursethik, I. Philosophisch*, in: Görres-Gesellschaft (Hrsg.): *Staatslexikon online*, Version 08. 06. 2022

Lutz-Bachmann, Matthias (2022b): *Würde, I. Philosophisch*, in: Görres-Gesellschaft (Hrsg.): *Staatslexikon online*, Version 08. 06. 2022

MacIntyre, Alasdair (2001): *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden,* Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, Rotbuch Verlag

Metzinger, Thomas (2013): *Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit*, Mainz: Selbstverlag

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mollenhauer, Klaus (1986): *Umwege. Über Bildung, Kunst und Interaktion*, Weinheim, München: Juventa

Nida-Rümelin, Julian (2001): *Strukturelle Rationalität*, Stuttgart: Reclam

Niquet, Marcel (1999): *Nichthintergehbarkeit und Diskurs*, Berlin: Duncker und Humblot

Nunner-Winkler, Gertrud (1994): *Der Mythos von zwei Moralen*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* Heft 2/1994, S. 237–255

Nunner-Winkler, Gertrud (2001): *Weibliche Moralentwicklung?* in: W. Edelstein, F. Oser, P. Schuster (Hrsg.), *Moralische Erziehung in der Schule*, Weinheim, Basel: Beltz, S. 141–154

Nussbaum, Martha (1990): *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York: Oxford University Press

Øfsti, Audun (1994): *Abwandlungen. Essays zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie*, Würzburg: Königshausen und Neumann

Øfsti, Audun (1999): *Zwei Dimensionen des „Denkens" der Gegenstände sinnlicher Anschauung. Überlegungen zu Kant und den deiktischen Systemen der Sprache*, in: W. Kuhlmann (Hrsg.) 2001: *Anknüpfen an Kant*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 79–100

Øfsti, Audun (2007): *Zu einigen Punkten der transzendentalpragmatischen Kant-Transformation*, in: M. Borrelli, M. Kettner: *Transzendentalpragmatische Philosophie*, Cosenza: Pellegrini Editore, S. 391–414

Øfsti, Audun (2015): *Metaintentionality. Wittgenstein, Apel and the Foundation of the Humanities*, unveröffentlicht

Peukert, Helmut (1978): Diskussionsbeiträge in: W. Oelmüller (Hrsg.): *Transzendentalphilosophische Normenbegründung*, Paderborn: F. Schöningh UTB

Preyer, G., Ulkan, M., Ulfig, A. (Hrsg.) (1997): *Intention – Bedeutung – Kommunikation*, Opladen: Westdeutscher Verlag

Reese-Schäfer, Walter (1990): *Karl-Otto Apel zur Einführung*, Hamburg: Junius

Rähme, Boris (2010): *Wahrheit, Begründbarkeit und Fallibilität. Ein Beitrag zur Diskussion epistemischer Wahrheitskonzeptionen*, Heusenstamm: Ontos

Rawls, John (1997): *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Reiner, Hans (1974): *Gut, das Gute, das Gut*, in: J. Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, neubearbeitete Ausgabe von R. Eisler, Band 3: G--H, Basel, Stuttgart: Schwabe & Co, S. 938–946

Reuter, Hans-Richard (2007a): Vorwort, in: H.-R. Reuter, T. Meireis (Hrsg.): *Das Gute und die Güter. Studien zur Güterethik*, Berlin, LIT, S. 9–18

Reuter, Hans-Richard (2007b): *Das Gute, das höchste Gut und die Güter. Fundamentalethische Überlegungen im Anschluss an Friedrich Schleiermacher und Charles Taylor*, in: H.-R. Reuter, T. Meireis (Hrsg.), *Das Gute und die Güter. Studien zur Güterethik*, Berlin, LIT, S. 19–42

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Riesenhuber, Klaus (1974): *Gut*, Abschnitt *Mittelalter*, in: J. Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, völlig neubearbeitete Ausgabe von R. Eisler, Band 3: G--H, Basel, Stuttgart: Schwabe & Co, S. 951–960

Rolf, Eckard (2009): *Intermezzo – Wie Performative funktionieren – die Linguistik des Explizitgemachten*, in: *Der andere Austin. Zur Rekonstruktion/Dekonstruktion performativer Äußerungen – von Searle zu Derrida zu Cavell und darüber hinaus*, Bielefeld: transcript, S. 103–120

Rudloff, Jan Philipp, Appel, Markus (2022): *When truthiness trumps truth: Epistemic beliefs predict the accurate discernment of fake news*, in: *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*, 12(3), S. 344–351

Schelkshorn, Johann (1994): *Diskursethik und Befreiungsethik heute*, in: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.): *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung, S. 15–38

Schleichert, Hubert (1998): *Von Platon bis Wittgenstein. Ein philosophisches Lesebuch*, München: Beck, S. 168.

Schneider, Hans J. (1993): *Ausprägungen pragmatischen Denkens in der zeitgenössischen Sprachphilosophie*, in: H. Stachowiak (Hrsg.): *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens IV*: *Sprachphilosophie, Sprachpragmatik und formative Pragmatik*, Hamburg: Felix Meiner, S. 1–38

Schönrich, Gerhard (1994): *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Schönrich, Gerhard (2018): *Transcendental Arguments in Favour of Absolute Values*, in: J. P. Brune, R. Stern, M. H. Werner (Hrsg.): *Transcendental Arguments*, Berlin, Boston: De Gruyter, S. 179–194

Schwickert, Eva-Maria (1994): *Carol Gilligans Moralkritik zwischen Universalismus und Kontextualismus*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Heft 2/1994, S. 255–275

Searle, John (1971): *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Searle, John (1987): *Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Searle, John (1991): *Response Meaning, Intentionality, and Speech Acts*, in: E. Lepore, R. van Gulick (Hrsg.): *John Searle and his critics*, Cambridge MA, Oxford: Blackwell, S. 81–103

Seel, Martin (2004): *Überlegungen zum Begriff der Selbstbestimmung*, in: J. Szaif, M. Lutz-Bachmann: *Was ist das für den Menschen Gute? / What is Good for a Human Being? Menschliche Natur und Güterlehre / Human Nature and Values*, Berlin, New York: De Gruyter, S. 293–306

Sinnott-Armstrong, Walter (2010): *It's Not My Fault: Global Warming and Individual Moral Obligations*, in: S. M. Gardiner et al. (Hrsg.): *Climate Ethics. Essential Readings*, Oxford: Oxford Academic, S. 332–346

Spaemann, Robert (1974): *Gut, höchstes*, in: J. Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, völlig neubearbeitete Ausgabe von R. Eisler, Band 3: G--H, Basel, Stuttgart: Schwabe & Co, S. 973–976

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Thaler, Richard H., Sunstein, Cass R. (2008): *Nudge*, Yale USA: University Press

Tugendhat, Ernst (1985): *Habermas on Communicative Action*, in: G. Seebass, R. Tuomela (Hrsg.): *Social Action*, Dordrecht, Boston, Lancaster: Reidel 1985, S. 179–186

Watzlawick, Paul, Beavin, Janet, Jackson, Don D. (1980): *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, 5. Auflage, Bern: Huber

Weber, Max (2006): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Paderborn: Voltmedia

Wellmer, Albrecht (2003): *Der Streit um die Wahrheit. Pragmatismus ohne regulative Ideen* in: D. Böhler, M. Kettner, G. Skirbekk (Hrsg.): *Reflexion und Verantwortung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 143–170

Werner, Micha H. (2002): *Minimalistische Handlungstheorie – gescheiterte Letztbegründung: Ein Blick auf Alan Gewirth*, in: H. Burckhart, H. Gronke (Hrsg.): *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, Würzburg: Königshausen &Neumann, S. 308–328

Werner, Micha H. (2003a): *Ist das Böse selbst-verständlich? Zur Diskussion über ‚einfache Imperative' – ein Versuch, mit Apel gegen Apel zu denken*, in: D. Böhler, M. Kettner, G. Skirbekk (Hrsg.): *Reflexion und Verantwortung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 83–96

Werner, Micha H. (2003b): *Diskursethik als Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handelsorientierung*, Würzburg: Königshausen & Neumann

Werner, Micha H. (2013): *Ist Wertenkönnen wertvoll?*, in: G. Hartung, K. Köchy, J. C. Schmidt, G. Hofmeister (Hrsg.): *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Freiburg i. Br., München: Alber, S. 187–214

Wiggershaus, Rolf (2004): *Jürgen Habermas*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt

Witte, Bernd (2000): *Roma-Amor*, in: B. Beutler, A. Bosse (Hrsg.): *Spuren, Signaturen, Spiegelungen. Zur Goethe-Rezeption in Europa*, Köln, Weimar, Wien: Böhlau, S. 499–514

Wunderlich, Dieter (1976): *Über die Konsequenzen von Sprechhandlungen*, in: K.-O. Apel (Hrsg.): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 441–463

Zimmermann, Rainer (1998): *Die Überlistung des Todes. Wozu der Mensch die Kunst erfand*, München, Berlin: Deutscher Kunstverlag

https://doi.org/10.5771/9783495989302 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY