

Gunnar Skirbekk

Herausforderungen der Moderne aus wissenschaftsphilosophischer Sicht



λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/3057>

Gunnar Skirbekk

Herausforderungen der Moderne

aus wissenschaftsphilosophischer Sicht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

©Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2012

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-3057-0

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin
Tel.: +49 (0)30 42 85 10 90
Fax: +49 (0)30 42 85 10 92
INTERNET: <http://www.logos-verlag.de>

Inhalt

Vorwort	5
Einleitende Bemerkungen	7
Unabsichtliche Blasphemie	9
Religion und Moderne	25
Demokratiebegriffe	39
Ethischer Gradualismus?	57
Begriffliche Angemessenheit	73
Diskursive Universalität	91
Anmerkungen	111

Vorwort

Wie und warum sind Gläubige oft unabsichtlich blasphemisch?

Warum und wie dürfen Fundamentalisten kulturell modernisiert werden?

Wie und warum hängt Demokratie mit der Aufklärung zusammen?

Wie könne man Tier und Mensch in ethischer Hinsicht scharf voneinander trennen?

Warum ist Begriffsarmut in modernen Gesellschaften eine ernsthafte Herausforderung?

Wie gestaltet sich unsere Denkweise als eine diskursive Universalität?

Kurzum, warum ist die menschliche Unzulänglichkeit so überwältigend, und warum ist ein andauerndes Verbesserungsstreben in modernen Gesellschaften vonnöten?

Darüber sechs Essays.

G.S.

Einleitende Bemerkungen

Dieser Sammelband enthält sechs Essays unter dem Titel *Herausforderungen der Moderne aus wissenschaftsphilosophischer Sicht*. Mit der zugrundeliegenden Philosophie kann man sich im Buch *Praxeologie der Moderne* bekannt machen. Die vorliegenden Aufsätze lassen sich aber unabhängig von diesem Buch lesen; sie stehen auf eigenen Füßen. Immerhin wäre es hilfreich, einige Hauptpunkte der zugrundeliegenden Denkweise zu kennen. In aller Kürze werde ich auf diese Punkte hinweisen:

Es geht um eine philosophische Reflexion über unsere praxisbezogene Vernunft, die sowohl alltägliches Handeln und Kommunizieren als auch wissenschaftliche und wissenschaftsbezogene Tätigkeiten umfasst und durch reflexives Argumentieren ihre epistemischen und normativen Voraussetzungen darlegt. Es handelt sich damit um ein sorgfältiges und selbstbezügliches Vorgehen, das mit reflexiven reductio-ad-absurdum-Argumenten und mit einer beispielebezogenen Überwindung der jeweils schlechteren Argumente arbeitet.

Geltungsfragen sind hier zentral, es geht um Wahrheitsfragen für Sätze und Theorien sowohl als Gerechtigkeitsfragen für Normen, aber auch Angemessenheitsfragen für Begriffe – letzteres, die Frage nach der relativen begrifflichen Angemessenheit bzw. Unangemessenheit, wird in diesem Band ausdrücklich erörtert. Zentral ist dabei die reflexive „Situierungsfrage“: Wie dürfen wir uns selber, als Menschen, begrifflich erfassen, und zwar in zwei Richtungen, sowohl mit Hinblick auf andere Lebewesen und dadurch auf die Umwelt, als auch mit Hinblick auf das Ideal der persönlichen Mündigkeit. Damit berühren wir die Frage nach dem begrifflichen Verhältnis zwischen Mensch und Tier (zwischen ethischem Anthropozentrismus und ethischem Gradualismus). Damit berühren wir auch die Frage nach den verschiedenen Demokratiebegriffen und dem Begriff persönlicher Autonomie als einer Aufgabe (begriffen als einer konstitutiven regulativen Idee).

Dazu gibt es zwei Aufsätze über Religionsbegriffe und religionsbezogenen Herausforderungen in der modernen Welt, mit Fokus auf die Notwendigkeit von selbstkritischer Religionskritik und soziokultureller Modernisierung und auf die Gefahr unabsichtlicher Blasphemie bei den

Gläubigen selber, ob sie nun Juden, Christen oder Muslime sind. Und am Ende: Wie lässt sich die zugrundeliegende Denkweise rückblickend artikulieren?

Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? Diese klassischen Fragen Kants sind auch in diesem Sammelband präsent und zwar mit dem Fokus auf die konstitutiven Bedingungen durch Absurditätsargumente und auf Fragen über begriffliche Angemessenheit in religiöser, politischer, ethischer und epistemischer Hinsicht.

UNABSICHTLICHE BLASPHEMIE UND DAS BEDÜRFNIS NACH THEOLOGIE

Das Reden über Gott von den Problemen des Bösen und des Lächerlichen her gesehen

Hintergrund

Es handelt sich hier um Religionskritik. Es gibt aber verschiedene Typen von Religionskritik: (i) Normative Kritik, moralisch und politisch – z.B. über Untaten verschiedener Art. (ii) Kritik von den Naturwissenschaften her – z.B. kosmologisch, entwicklungstheoretisch oder naturgeschichtlich. (iii) Kritik von den Sozialwissenschaften und der Psychologie her – wie bei Marx (Religion als Epiphänomen) oder bei Freud (Religion als Verdrängung).

Hier werden wir aber Religionskritik¹ erkenntnistheoretisch „von innen“ ausüben, weil die drei monotheistischen Religionen mit Geltungsansprüchen operieren, nämlich über ihren Gottesbegriffen und ihre heiligen Schriften, und das gibt einen Ansatz für kritische Lernprozesse und für Aufklärung, kurzum für eine „Modernisierung des Bewusstseins“. ² Natürlich gibt es in diesen Religionen zugleich vieles, was jenseits von Vernunft und Aufklärung liegt. Aber es gibt auch diese besonderen Geltungsansprüche, woran wir hier anknüpfen möchten:

Die drei monotheistischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – operieren mit der Vorstellung von einem einzigen Gott, und sie operieren mit bestimmten Wahrheitsansprüchen. Deshalb ist Theologie erforderlich, als vernünftige Abklärung der verschiedenen Wahrheitsansprüche über die Art und Weise wie wir uns zu Gott verhalten und wie wir leben dürfen.

Dies gilt besonders für Diskussionen darüber, wie sich „das Problem des Bösen“ in den drei monotheistischen Religionen darstellt. Ohne theologische Abklärung können gerade diejenigen, die sich selbst für

rechtgläubig und gottesfürchtig halten, in der Wirklichkeit sich oft blasphemisch verhalten, indem sie unabsichtlich Gott entweder als eine bestialische oder eine lächerliche Figur erscheinen lassen.

Religion ist wieder ein Thema in der öffentlichen Debatte geworden, oft mit den Fragen über Einwanderung und Integration verbunden. Heutzutage ist aber „die Wiederkunft der Religion“ ganz umfassend. Wir haben nicht nur die traditionellen monotheistischen Religionen mit ihren verschiedenen und sich oft widersprechenden und widersprüchlichen Versionen, sondern auch neureligiöse Richtungen von *New Age* zu Scientologie und Satanismus, und wir haben andere traditionelle Religionen wie Hinduismus und Buddhismus und eine Vielfalt von Auffassungen über gute und böse Mächte in den Volksreligionen. Das Wort „Religion“ ist deshalb mehrdeutig geworden. Ohne Präzisierung kann das Wort nicht sinnvoll benutzt werden. Mit der Wiederkunft der Religion gibt es deswegen ein Bedürfnis für eine erneute theologische Diskussion. Aber in der öffentlichen Debatte sind die theologischen Fragestellungen im Großen und Ganzen abwesend. Das ist schade. Denn theologische Diskussionen können lehrreich sein. Das gilt auch für die Diskussionen über „das Problem des Bösen“.

Das Problem des Bösen ist wohlbekannt: Wenn Gott gut, allmächtig und allwissend ist, warum gibt es das Böse in der Welt? Wenn Gott nicht das Böse abwehren *will*, wie kann er gut sein? Wenn Gott das Böse nicht abwehren *kann*, wie kann er allmächtig sein? Wenn Gott nicht alles *weiß*, wie kann er allwissend sein? Mit anderen Worten, wenn Gott gut, allmächtig und allwissend ist, woher kommt das Böse?

Es gibt ja viele die über diese Fragen gedacht und gegrübelt haben; in verschiedenen Perspektiven und auf unterschiedliche Weise ist das Problem des Bösen über die Jahrhunderte erörtert worden, vom Buch Hiob über die Stoa, den Neuplatonismus und Manichäismus, bis hin zu Augustin und Thomas von Aquin und noch weiter. Im frühen 18. Jahrhundert gibt Leibniz seine philosophische Antwort mit dem Werk *Théodicée*,³ wo er zeigen wollte, dass Gott das bestmögliche Universum erschaffen hat: Das was uns als böse und übel erscheint, dürfen wir in einer übergeordneten Perspektive sehen. Denn wir leben in der besten aller möglichen Welten.

Leibniz hatte (in 1702) dieses Problem mit Kurfürstin Sophie Charlotte diskutiert. Sie möchte das Problem des Bösen, als intellektuelle

Herausforderung, loswerden, und zwar durch eine Unterscheidung zwischen Glauben und Vernunft. Dagegen behauptete Leibniz als philosophischer Rationalist, dass es eine vernünftige und positive Antwort auf das Problem gibt.

Nicht lange nach der Veröffentlichung der leibnizschen *Théodicée* (in 1710) kam das Erdbeben in Lissabon (in 1755), mit nachfolgendem Feuer und Tsunami; es gab umfassende Schäden und Verluste vieler Menschenleben. Dies war in jeder Hinsicht ein erschütterndes Ergebnis. Wie könne so etwas in der besten aller möglichen Welten vorkommen? Wofür könnten solche Tragödien gut sein? Von allen annehmbaren Gesichtspunkten her gesehen: Wäre es nicht besser gewesen, wenn dies nicht geschehen hätte?

Wenige Jahre später veröffentlichte Voltaire eine beißende Satire, *Candide ou l'Optimisme* (1759), in der der leibnizsche Optimismus mit Spott und Hohn überzogen wurde. Gleichzeitig hat Kant versucht, als Philosoph der Aufklärung und Protestant, eine Antwort zu finden; allmählich kam er aber dazu, dass die Philosophie auf das Problem des Bösen keine Antwort geben kann.⁴ Wie wären die vielen Tragödien und zerstörten Leben durch eine paradiesische Zukunftsutopie zu verteidigen und „auszugleichen“? Ähnliche Einwände können gegen eine marxistische Variante des Zukunftsoptimismus gerichtet werden, und dies noch stärker wenn die Regierenden aktiv und mit Absicht gegenwärtige Generationen für die Idee einer zukünftigen und diesseitigen Harmonie opfern.

Hier, wie in der christlichen Theodicée, mag der Preis als allzu hoch und unangemessen erscheinen. Sicher, manches von dem, was uns zuerst als böse erscheint, mag so interpretiert und erklärt werden, dass wir uns damit versöhnen können. Wenn aber das Böse als massiv und sinnlos erscheint, wie das Erdbeben in Lissabon und wie Auschwitz, dann wird das Problem sowohl existentiell als auch intellektuell herausfordernd: Wo war die Stimme Gottes in Auschwitz? – eine erschütternde Frage für Juden, die an die lenkende Hand Gottes in der Geschichte glauben. Welche zukünftige Harmonie oder jenseitige Seligkeit sollte das, was da geschehen ist, erklären und rechtfertigen können?

Für mosaische Juden, aber auch für andere abrahamitische Monotheisten, repräsentiert Auschwitz eine existentielle und intellektuelle Herausforderung:

Hat Gott uns verlassen? Wie würde eine Theodicée nach Auschwitz aussehen?⁵ Kann man nach Auschwitz noch Poesie schreiben?⁶

Ohnehin, die Diskussion läuft weiter, nach Auschwitz und Hiroshima, nach Uganda, nach Srebrenitsa, nach Darfur und Gaza, nach Haiti; die Diskussion geht weiter, auch wenn wir heute vor möglichen zukünftigen Szenarien ganz düsterer Art stehen, so wie apokalyptische Naturereignisse und unabsichtlich von Menschen geschaffene Katastrophen: Was heißt es, heute mit solchen Perspektiven, über Gott im Lichte des Problems des Bösen zu reden?

Hier geht es nicht um die Frage nach der Existenz Gottes, sondern um die Frage, wie Gott vom Problem des Bösen her gesehen erfasst werden kann. Es handelt sich hier um gegenseitige Interpretationen zwischen dem Gottesbegriff auf der einen Seite und dem Problem des Bösen auf der anderen: Durch verschiedene Interpretationen des Gottesbegriffs wird das Problem des Bösen unterschiedlich erscheinen, und durch verschiedene Interpretationen des Problems des Bösen wird der Gottesbegriff unterschiedlich bestimmt.

Hier werde ich aber eine allgemeine Redeweise verwenden, ohne auf die vielen Präzisierungen und Vorbehalte, zu denen die Thematik einlädt, einzugehen.⁷

Bemerkungen über die drei monotheistischen Religionen im Hinblick auf den Gottesbegriff und die Art und Weise, wie dieser Begriff von verschiedenen soziohistorischen Situierungen geprägt ist

Ich werde mich auf die drei monotheistischen Religionen: Judentum, Christentum und Islam fokussieren. Innerhalb jeder dieser drei gibt es ja beachtenswerte Unterschiede bezüglich des Gottesbegriffs. Hier bleibe ich aber bei diesen drei in einfachen und idealtypischen Versionen:

Das *Judentum* ist im Ausgangspunkt eine Stammesreligion. Gott erscheint als ein übergeordneter Akteur in der Geschichte der Juden,⁸ so wie diese Geschichte in den heiligen Schriften des Judentums aufgezeichnet ist.

Die spätere soziohistorische Situierung ist von der Diaspora geprägt, durch die eine Vielzahl jüdischer Gemeinden in verschiedenen Ländern und Kulturkreisen gegründet wurden, in denen auf verschiedene Art und Weise jüdische Traditionen und Schriftgelehrsamkeit aufrechterhalten wurden. Hierdurch wurde in vielen Fällen eine gewisse dezentrierte Identität (und „doppelte Optik“) generiert, die typisch ist für Menschen, die in einer Gesellschaft wohl integriert sind, die aber gleichzeitig eine alternative Perspektive haben. (Es hat auffallend viele Intellektuelle und Geisteswissenschaftler jüdischer Herkunft gegeben.)

Im *Christentum* erscheint Gott zunächst durch die Person Jesu, als eine geschichtliche Offenbarung, mit Fokus auf das Leben Jesu mit seinem Leiden und Tod, vermittelt durch die heiligen Schriften und die christliche Tradition. Das Christentum ist universell. Es gilt für alle. Da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Mann noch Frau (Galater 3.28).

Die soziohistorische Situierung ist anfangs durch die Opposition zu den Mächtigen geprägt worden, sowohl die Mächtigen in der jüdischen als auch in der römischen Gesellschaft. Außerdem hatten die Christen eine besondere Sorgfalt für die Schwachen (der barmherzige Samariter; Jesus als nicht-diskriminierender Helfer der Kranken und Armen). Allmählich wurde das Christentum politisch etabliert, aber mit institutioneller Spannung zwischen Staat und Kirche, ideologisch und theologisch zwischen Kaiser und Gott, politisch zwischen weltlichen und geistlichen Akteuren und Institutionen. Dabei wird ein Freiheitsraum geöffnet, den wir nicht haben, wenn die politischen und religiösen Mächte ohne eine solche Differenzierung zusammenfallen.

In *Islam* erscheint Gott durch den Koran, aber auch durch das Leben und die Lehre des Propheten in anderen heiligen Schriften (*Hadith*), vermittelt durch verschiedene Interpretationstraditionen.⁹ Der Islam ist universell. Er gilt für alle. Als von Gott gegebenes Buch beansprucht der Koran, mit erfüllender Unterstützung in den anderen heiligen Schriften,¹⁰ allgemeingültige Antworten auf die Frage, wie wir leben und unsere Leben gestalten dürfen.

Durch die soziohistorische Situierung kam der Islam bald in Position – politisch und militärisch. Dabei gab es nur in einem geschränkten Sinn eine institutionelle Differenzierung zwischen einer politischen und einer

religiösen Sphäre. Es gab auch wenig Raum für den Typ von Bildungsprozessen, durch die man lernt, sich selbst von außen zu sehen und sich intellektuell zu verteidigen gegenüber denen, die die Macht besitzen. Kurz gesagt, nicht aus inneren theologischen Gründen,¹¹ sondern aufgrund der soziohistorischen Situierung hat der Islam nicht in gleichem Maße wie das Judentum und das Christentum die Gelegenheit gehabt, die Fähigkeit eine selbstkritische und argumentative Kultur zu entwickeln.¹²

Das Problem des Bösen im Lichte verschiedener Gottesbegriffe in den drei monotheistischen Religionen

Der Gedanke, dass das jüdische Volk „von Gott ausgewählt“ ist, darf nach Auschwitz und dem Holocaust als eine bizarre Vorstellung erscheinen. Hier begegnet man dem Problem des Bösen ganz direkt.

Auf der anderen Seite ist das Judentum, als Tradition und historische Stammesreligion, für diejenigen, die dazu gehören, ziemlich robust.¹³ Außerdem gibt es viele jüdische Intellektuelle mit „doppelter Optik“, wodurch z.B. die Vorstellung von einem allmächtigen Gotte kreativ interpretiert und relativiert wird.¹⁴

Das Christentum, mit der Dreieinigkeitslehre über die drei Erscheinungsformen¹⁵ Gottes, mag zunächst als verwirrend und theologisch kompliziert erscheinen: (i) Gott ist ein kleines Kind, das als Erwachsener gefoltert und auf ein Kreuz genagelt wurde, und (ii) zugleich ist Gott der allmächtige Schöpfer von allem, was es gibt; er ist der, der die Gesetze für alle Menschen gegeben hat, und der, der alle Lebenden und Toten nach diesen Gesetzen urteilen und richten und diese Rechtsansprüche auch durchsetzen wird, eventuell mit ewiger Strafe in der Hölle; und (iii) zugleich erscheint Gott als heiliger Geist. Wenn Gott als Schöpfer, Gesetzgeber, Richter und Strafender gesehen wird,¹⁶ haben wir unmittelbar das Problem des Bösen vor uns.

Aber es gibt auch – gerade bei der Dreieinigkeit mit Jesu Leben und Leiden – eine starke Besorgnis für verletzbares Leben und ein Mitgefühl mit den Leidenden. (Die christlichen Hochzeiten erinnern daran: Weihnachten, Ostern und Pfingsten – verletzbarer Säugling, Leiden und Tod, geistige

Gemeinschaft – verletzbare Seele, Körper und Gemeinschaft.) In diesem Sinn, auf der narrativen Ebene, in den Erzählungen über das Leben Christi im Neuen Testament, gibt es starke Signale, die unmittelbar in einem Spannungsverhältnis zur Lehre von der Allmacht Gottes stehen (wenn diese Lehre auf eine direkte Weise verstanden wird).

Der Islam ist weder eine Stammesreligion noch eine Dreieinigkeitsreligion. Das kann unmittelbar als eine Stärke erscheinen: ein einziger Gott, Muhammad ist sein Prophet, und die Lehre gilt für alle Völker. In vieler Hinsicht ist dies unter diesen drei Religionen der konsequenteste Monotheismus: Ein Gott ist der Schöpfer und Aufrechterhalter von allem, was es gibt; er hat die Gesetze gegeben; er ist der, der uns alle verurteilt (zur Hölle oder zum Paradies); und er vollstreckt diese Rechtsansprüche.

Dies mag als faszinierend einfach erscheinen.¹⁷ Aber der Preis für diesen klaren Gottesbegriff, für diese einfache Theologie, ist eine Radikalisierung des Problems des Bösen. Hier gibt es keine markanten Signale über einen verletzbaren Gott. Für einen Monotheismus, bei dem der eine allmächtige Gott zugleich Schöpfer (bzw. Aufrechterhalter), Gesetzgeber, Richter und Vollstrecker der Rechtsansprüche ist, gerade für einen solchen Monotheismus wird das Problem des Bösen eine besonders kräftige Herausforderung.

Was bedeutet dies für das Reden über Gott?

Wie gesagt, das Problem des Bösen repräsentiert kein Argument gegen (oder für) die Existenz Gottes. Es ist aber zweifellos mitbestimmend für die Art und Weise, wie wir über Gott reden und denken können. Es ist mitbestimmend für den Gottesbegriff. (Umgekehrt betrachtet geben verschiedene Auslegungen des Gottesbegriffs verschiedene Versionen des Problems des Bösen. Hier gibt es, wie gesagt, hermeneutische Beziehungen in beide Richtungen.)

In der Verlängerung des Problems des Bösen stellt sich außerdem die Frage, wie wir das, was in den heiligen Schriften steht, interpretieren und verstehen dürfen, besonders all das, was Gott (gemäß diesen Schriften und traditionsbezogenen Interpretationen) uns scheinbar befiehlt, d.h. das, was

wir tun und nicht tun dürfen. Ich werde darüber einige Hinweise geben, aber zuerst eine allgemeine Bemerkung:

Ausgehend von der Vorstellung von Gott als Schöpfer, Gesetzgeber, Richter und Strafender und von dem, was in den verschiedenen heiligen Schriften (im Alten Testament, im Neuen Testament, im Koran und in anderen heiligen Schriften) steht, sehe ich drei idealtypische Interpretationsalternativen mit Hinblick auf den Gottesbegriff:

Gott erscheint als tyrannisch

Gott erscheint als töricht

Gott erscheint als fern, ohne klaren Bezug auf unsere Handlungen

Bei einer Vorstellung von Gott als Schöpfer von allem und allen, als Gesetzgeber und Richter zugleich, und im Übermaß als Strafender über Lebende und Tote (eventuell mit Hölle und ewiger Qual), erscheint Gott unmittelbar als ein Tyrann. Für einen Monotheismus dieser Art gibt es hier das Problem des Bösen, und damit entstehen notwendigerweise die Versuche einer *théodicée*, einer Rechtfertigung Gottes.

Dann haben wir z.B. die umfassende Debatte über die Frage, inwieweit dem Menschen ein freier Wille zugeschrieben werden darf, eine Freiheit, das Böse zu wählen, und ob das, was uns als böse erscheint (z.B. Pest und Missjahr) als gerechtfertigte Strafe Gottes für das von Menschen selbsterwählte Böse angesehen werden kann. Aber dies führt sofort zur nächsten Frage: Was es dann noch heißt, dass Gott allmächtig und allwissend ist und Schöpfer von allem und allen. Kurz gesagt (und zur Erinnerung): Selbst wenn wir als Menschen einen freien Willen haben, wäre es Gott, der es so gewollt hat, der es so gemacht hat, und der wusste, wozu es führen würde, und der außerdem die Gesetze gab, laut denen die Sündhaften verurteilt und bestraft werden.

Allerdings, einiges von dem, was in einer engen Perspektive als böse erscheint (z.B. ein Unfall), mag in einer weiteren Perspektive sich als sinnvoll zeigen (z.B. weil wir dadurch etwas gelernt haben). Und manches von dem, was unmittelbar als böse erscheint (so wie die Endlichkeit des Lebens), mag bei näherem Nachdenken als notwendig erkannt werden.¹⁸ Außerdem haben wir die erwähnten Argumente über die freie menschliche Wahl des Bösen und über die gerechtfertigte Strafe Gottes für das, was die

Menschen in diesem Leben getan haben, oder als gerechte Warnung für schwache Seele, um sie von schlechten Handlungen in der Zukunft abzuschrecken. Wenn wir aber vor *umfassenden* Naturkatastrophen (so wie die Erdbeben in Lissabon und Haiti) oder *unfassbaren* Untaten (so wie Auschwitz und der Holocaust) gestellt sind, werden diese Argumente wenig überzeugend: Es gibt keine übergeordnete Perspektive, die solche Tragödien versöhnen und zum Guten wenden könnten! Und es ist auch nicht so, dass solche Tragödien als notwendig erscheinen. Naturkatastrophen, wie das Erdbeben in Haiti, können auch nicht als selbsterwählt angesehen werden. Und wären diese Geschehnisse die Auswirkungen einer kollektiven Gottesstrafe für menschliche Sünde, dann ist dies sofort ein guter Grund für eine kritische Bearbeitung des monotheistischen Gottesbegriffs, infolge dessen Gott als allmächtiger und allwissender Schöpfer von allem und allen verstanden wird.

Kurz gesagt, das *moderate* Böse kann verstanden und versöhnt werden, aber das *radikale* und *umfassende* Böse fordert eine grundsätzlichere Betrachtung.

Wir werden diese Debatte hier nicht fortsetzen. Wir begnügen uns mit der Bestätigung, dass es ohne eine Besänftigung der scharfen Auslegung des monotheistischen Gottesbegriffes schwierig ist, diesen intellektuell zu erfassen und in den entsprechenden Zusammenhang zu stellen.

Dann kann man die Sache umdrehen und dieses Dilemma als Ausdruck dafür ansehen, dass wir mit unserer menschlichen Vernunft Gott (oder das Wesen Gottes) nicht verstehen können: Das Gottesverhältnis ist eine Frage des *Glaubens*, nicht der *Vernunft*!¹⁹ Aber dann nähern wir uns der dritten Alternative, die wir oben skizziert haben, d.h. der Vorstellung, dass Gott grundsätzlich ein Mysterium ist. Alle Rede über Gott ist daher tentativ. Für unsere Gedanken bleibt Gott fern. Dies ist ein Weg aus dem theologischen Dilemma des Problems des Bösen. Wenn wir uns aber auf diesen Weg begeben, muss der Begriffsgebrauch und die Rhetorik dementsprechend umgestaltet und umgestimmt werden.

Über dem hinaus, was von unmittelbarem Belang für das Problem des Bösen ist, steht in den heiligen Schriften (unterstützt von traditionsbezogenen Auslegungen) auch manches über die Art und Weise, wie wir leben dürfen.

Einiges davon wird oft mehr oder weniger wörtlich als der Wille Gottes und sein Befehl an uns Menschen verstanden, und dies führt weiter zur Fragen, wie man den Willen Gottes, und damit sein Wesen, richtig auffassen kann.

Wir gestatten uns hier mit der Verwendung der Begriffe anzufangen, z.B. mit der Vorstellung von einem Paradies mit ewiger Seligkeit und als Gegensatz dazu einer Hölle mit ewiger Qual. Der Gedanke einer Hölle ist moralisch gesehen eine Herausforderung; der Mangel an Proportionalität zwischen der Handlung und der Strafe ist auffallend. Aber der Gedanke an eine Hölle ist auch begrifflich herausfordernd – zum Beispiel, wenn die Strafe physische Qual ist, ist es naheliegend davon auszugehen, dass die Hölle sich räumlich irgendwo befindet, mit all den intellektuellen Problemen, die damit verbunden sind.²⁰ Aber auch der Gedanke an ein Paradies ist schwierig. Und es wird nicht leichter, wenn Leute zusätzlich glauben, dass den Märtyrern in diesem Paradies (als Würdigung für gloriose Taten) Jungfrauen begegnen werden.²¹ Abgesehen von den normativen Problemen solcher Vorstellungen: Wie dürfen wir dies auffassen?²² Was kann es bedeuten, im Paradies Jungfrau zu sein? Es ist naheliegend zu sagen, dass eine Jungfrau eine Frau mit gewissen physischen Eigenschaften ist. Aber dann reden wir von räumlichen Phänomenen, und das Paradies muss daher im Raum sein – aber wo? Und bedeutet dies, dass Männer entsprechende Eigenschaften haben? (Haben die Männer Erektionen im Paradies? Können sie Beischlaf mit den Jungfrauen haben? Wenn ja, wo geschieht es – in einer offenen Landschaft, wo alle wissen was geschieht, oder gibt es abgeschirmte Orte für solche Tätigkeiten?) Kurz gesagt, je mehr wir darüber nachdenken, desto erstaunlicher wird es, oder besser, desto unsinniger wird es. Dies sage ich nicht, um zu spotten oder zu provozieren, sondern um eine begriffliche Pointe zu illustrieren: Das Paradies bedeutsam für das irdische Leben zu machen, ist ein riskantes Unternehmen. Das Resultat wird oft begrifflich sinnlos. Deshalb ist es vernünftig, solche Aussagen allegorisch zu interpretieren, so wie es in der modernen Theologie getan wird. Aber das bedeutet zugleich, dass die Religion moderiert und temperiert wird.

In den heiligen Schriften steht vieles, was als relevant für die Art und Weise wie wir leben sollen angesehen wird. Das gilt für das Verhalten zum Nächsten, zum Heiligen und zu uns selber. Aber darüber hinaus gibt es viele Menschen in allen drei monotheistischen Religionen, die aufgrund der heiligen Schriften und wegen bestimmter Traditionen meinen, dass es

religiös erforderlich ist, sich nicht nur auf bestimmte Weise gegenüber anderen Menschen und Lebewesen und gegenüber der Gesellschaft zu verhalten, sondern sich auch auf bestimmte Weise zu kleiden und bestimmte Sachen nicht zu essen oder zu trinken. Zum Beispiel herrscht bei vielen eine negative Auffassung über das Essen von Schweinefleisch. Das Schwein wird als ein unreines Tier angesehen. Visuelle Darstellungen von Schweinen im öffentlichen Raum (so beispielsweise Bilder aus dem Märchen von den drei kleinen Schweinchen in Krankenhäusern oder Kindergärten) werden deshalb aus religiösen Gründen als verwerflich angesehen. Drei Bemerkungen dazu:

(i) Das Pluralismusproblem: Zur gleichen Zeit, in der viele Menschen die Schweine mit Missbehagen ansehen und es für kränkend halten, wenn Schweine abgebildet oder positiv erwähnt werden, gibt es auch viele Menschen, die gerade das Schwein als ein positives Glückstier auffassen, z.B. in China.²³ Und dies ist nun der Punkt: Weil es viele verschiedene und oft widerstreitende „religiöse“ (und „säkulare“) Auffassungen darüber gibt, wie der öffentliche Raum aussehen darf, ist es praktisch schwierig und oft *unmöglich*, alle zufriedenzustellen. Das Problem wird umso schlimmer, je mehr Gruppen darin involviert sind. Zum Beispiel wenn es um die Frage geht, ob Muslime und Christen gegenseitig sowohl Gebetsrufe und Kirchenglocken akzeptieren können, so haben wir auch eine dritte Gruppe, die Frieden haben will und die sich verbitten möchte, was sie grundsätzlich als religiösen Lärm im öffentlichen Raum erlebt.²⁴

(ii) Soziohistorische Erklärung: Negative Haltungen zu Schweinen und Schweinefleisch ist verständlich in Gesellschaften wo Schweine (und Hunde) mit rüdigem Geschöpfe, die in Abfallhäufen und offenen Abzugkanälen wühlen, assoziiert werden. Dies ist aber in der modernen hygienischen Schweinezucht nicht der Fall (auch nicht für die Wildschweine der Galler). In modernen Gesellschaften ist deshalb das Tabu für Schweinefleisch grundlos, rational gesehen – aber gleichzeitig soziohistorisch verständlich. Es ist auch psychologisch verständlich: Die meisten Leute verabscheuen den Gedanken, Rattenfleisch zu essen, und einige wurden eben so erzogen, dass sie entsprechende Emotionen gegenüber dem Essen von Schweinefleisch haben; psychologisch gibt es kein Problem, dies zu verstehen. Es wird aber problematisch, wenn man dies dadurch erklärt, dass es der Wille und Befehl Gottes ist, und dass man deshalb für diese Emotionen einen besonderen Respekt haben sollte.

(iii) Blasphemieproblem: Aber dann behaupten einige, dass dies einfach so ist, weil Gott (Allah, Jahwe) es befohlen hat: Die Menschen sollen nicht Schweinefleisch essen, Punkt! Schafe, keine Schweine. Halal- und Koscherschlachtung, nicht westliche Schlachtereier. Und wenn es um Kleider geht: Hijab für Frauen und keine Seidenkrawatten für Männer!²⁵ Gut, eines ist die persönliche Präferenz dieser Art. *Fair enough*. Aber die Ansicht, dass Gott in einem Universum wie dem unseren, mit allerlei großen und dringenden Problemen und Herausforderungen, sich mit solchen Sachen beschäftigt, muss ja als sehr merkwürdig angesehen. Das Universum, in dem wir leben, ist schon seit Beginn ein unstabiler und gefährlicher Ort; und wir Menschen haben außerdem eine Risiko-Gesellschaft geschaffen, mit Überverbrauch und Überbevölkerung, die zu katastrophalen Zuständen führen kann, und wo es an Nahrungsmitteln und Kleidern fehlt. Und da sollte sich Gott dafür interessieren, was wir essen und wie wir uns anziehen! Für einen aufgeklärten Menschen bedeutet dies, dass Gott der Sinn für Proportionen völlig fehlt und dass er damit als töricht erscheint. Kurz gesagt, theologisch gesehen wäre dies eine Blasphemie schlimmster Art.

Aufgeklärte moderne Menschen werden wahrscheinlich das unterstützen, was wir jetzt gesagt haben; aber zugleich würden viele darauf hinweisen, dass es dennoch wertvolle und moralisch relevante Ratschläge und Weisungen in den heiligen Schriften und in den religiösen Traditionen gibt. Und das stimmt. Sowohl individuell als auch kollektiv kann Religion und Gottesglauben einen positiven Wert und eine wichtige Funktion haben.²⁶

Aber aus historischen Gründen ist in diesen Schriften und Traditionen nicht viel über die Herausforderungen unserer Zeit zu finden, z.B. über das Verhältnis zwischen Gesellschaftsinstitutionen (wie Staat, Markt und Lebenswelt) oder zwischen verschiedenen Rationalitätsformen (z.B. diskursiver, interpretierender und instrumenteller Vernunft). Kurz gesagt, normative Herausforderungen, die aus modernen institutionellen und wissenschaftstheoretischen Fragestellungen entspringen, fordern Begriffe und Fähigkeiten, die in diesen Schriften oder Traditionen nicht vorhanden sind. Dort steht nichts über Nanotechnologie oder institutionelle Differenzierung, dafür aber einiges über Sklavinnen und Sklaverei.

Manches was in diesen Schriften steht, ist damit überholt (*outdated*) und wenig relevant. Die schriftbezogenen moralischen Ratschläge und

Weisungen sind deshalb oft belanglos; nehmen wir z.B. die Aufforderung seid fruchtbar und mehrt euch (1 Mose 9.7). Ja, damals – aber heute ist die Situation ganz anders, mit Bezug auf Demographie und ökologische Grenzen. Oder, „den man liebt, den züchtigt man.“ Heute aber wissen wir es durch die Aufklärung und eine „Modernisierung des Bewusstseins“ besser.

Mit anderen Worten, es ist notwendig, gegenüber den Verboten und Befehlen, die in den heiligen Schriften zu finden sind, sich kritisch prüfend zu verhalten. Einiges davon ist überholt, und manches von dem, was heutzutage wichtig ist, wird dort nicht erwähnt; es fehlt. Alles muss deshalb neu interpretiert und an die moderne Welt angepasst werden.

Dies alles ist natürlich nichts Neues für die, die intellektuell auf den heutigen Stand gebracht sind. In der heutigen Lage, mit einer mannigfaltigen Revitalisierung der Religionen, gibt es aber manche, die zwar ihre Verankerung in den drei monotheistischen Religionen haben, aber damit nicht einverstanden sind. In diesem Zusammenhang haben wir nicht nur das Theodice-Problem, sondern auch eine Herausforderung des monotheistischen Gottesbegriffes aufgrund dessen, was ich „das Problem des Lächerlichen“ nennen möchte: Wie schon erwähnt, wenn wir unkritisch alles in den Schriften und Traditionen ernst nehmen, erscheint Gott (Allah, Jahwe) als töricht.²⁷

Das bedeutet, dass es schwierig ist, die Aufforderung ernst zu nehmen, dass die verschiedenen schnurrigen (und oft widersprüchlichen) Lebensregeln, die im Namen Gottes behauptet werden (von Schweinefleisch und Halal- und Koscherschlachtung bis Hijab und Seidenkrawatten) einen besonderen Respekt verdienen (und nicht nur ein soziohistorisches Verständnis) .

Weiter noch, insofern es normative Spannungen innerhalb oder zwischen den verschiedenen monotheistischen Religionen gibt (und auch Spannungen mit anderen „comprehensive doctrines“,²⁸ religiös oder säkular²⁹), gibt es zugleich ein dringendes Bedürfnis nach überschreitenden Normen, die das Zusammenleben der verschiedenen Auffassungen und Überzeugungen regulieren können.³⁰

Mit anderen Worten, wenn wir das Problem des Bösen berücksichtigen, so wie es in idealtypischen Versionen in den drei monotheistischen Religionen erscheint, ist es notwendig, einen Schritt zurück zu gehen und die

verschiedenen Auffassungen, die zueinander in Bezug stehen, reflexiv und diskursiv zu berücksichtigen.

Damit (vermute ich) wäre es nicht attraktiv (auch theologisch nicht), bei Auffassungen über Gott, die ihn entweder als tyrannisch oder töricht annehmen, stehenzubleiben. Der Gottesbegriff, mit dem wir stehen dürfen, ist eine fernere Gottesvorstellung, sowohl erkenntnistheoretisch als normativ. Das gilt in Bezug auf das, was wir über Gott sagen können und was Gottes Worte uns sagen können, vor allem in modernen Risiko-Gesellschaften und in einer bedrohten Welt.³¹

Was bedeutet dies für die Auffassung des Heiligen?

Damit habe ich schon angedeutet, wie ich das Verhältnis zwischen Gottesglauben und konkreten Lebensregeln verstehe: Es gibt hier einen Zusammenhang, aber nicht, wie es oft gedacht wird – nämlich, dass wir bei buchstäblichem Lesen der heiligen Schriften sinnvolle Antworten auf die praktischen Fragen, wie wir uns in einer modernen Gesellschaft verhalten und gestalten dürfen, bekommen. Wenn es um Moral und Gerechtigkeit in unserer Welt geht, reicht *sola fide* (allein der Glaube) nicht aus. Nötig ist auch diskursive Rationalität und viel anderes – für uns fallible Lebewesen, die meistens nur stückweise und teilweise verstehen.

Und das Heilige? Es gibt eine starke Tradition, in der das Heilige als das Ewige angesehen wird.³² Es gibt aber auch Gründe, zumindest in der Christlichen Tradition, um das Heilige im Verwundbaren und Vergänglichen zu suchen – in dem, was Fürsorge und Schutz nötig hat, und was deshalb nach moralischen Haltungen und Handlungen ruft.

Die ewigen platonischen Ideen brauchen keine moralische Hilfe; die Ideen bleiben ewig dieselben. Bei verletzlichem Leben ist es aber anders. Das gilt sowohl für die einzelne Seele und den einzelnen Körper als auch für die geistige und soziale Gemeinschaft. Hier ist Moral vonnöten, durch vielerlei aufgeklärte Maßnahmen und Anstrengungen.

„Gott ist groß“ – aber auch allmächtig und unverletzlich? So sieht es wohl nicht aus in einer chaotischen und unsicheren Risiko-Gesellschaft, die sich von einem harmonischen Universum wie Leibniz es im achtzehnten Jahrhundert sah, erheblich unterscheidet. Und dazu ewig und unveränderlich?

Als Prinzip vielleicht – aber nicht als Person, jedenfalls nicht so wie wir eine Person verstehen: Eine, die mit anderen Personen kommuniziert, die dadurch gebildet wird und sich allmählich verändert. Dazu strenger Richter für die Ewigkeit? Aber alles mit Maß und Ziel, mit Rücksicht auf das Problem des Bösen!

Wie gesagt, das Problem des Bösen und das Problem des Lächerlichen sind entscheidend für die Art und Weise, wie wir über Gott reden und Gott verstehen können. Diejenigen, die diese Pointe übersehen, erscheinen in Wirklichkeit oft als blasphemisch, selbst wenn sie es subjektiv nicht so empfinden. Sie sind unabsichtlich blasphemisch. Soziohistorisch sind solche Haltungen verständlich. Aber das gibt keinen Grund für einen besonderen Respekt. Im Gegenteil.

RELIGION UND MODERNE

Die Modernisierung des Bewusstseins und die Notwendigkeit von Religionskritik³³

Neue Herausforderungen

Das Verhältnis von Religion und Moderne ist ein wichtiges Thema, nicht zuletzt wegen der auffälligen Revitalisierung der Religion in modernen Gesellschaften – eine Veränderung, die viele Beobachter erstaunlich finden. In aller Kürze möchte ich Folgendes hervorheben:

Nach dem Zweiten Weltkrieg gab es (wenigstens in unseren Gesellschaften) einen weit verbreiteten Skeptizismus gegenüber der Religion, und es wurde gern vermutet, dass die Religion zukünftig nur noch eine marginale Rolle in modernen Gesellschaften spielen würde. Gleichzeitig wurde aber weitgehend angenommen, dass die Religion eine Grundlage für die Moral biete – etwas, das von den Wissenschaften und von einer positivistischen Weltanschauung nicht gewährleistet werden könnte – und dadurch auch ein Bollwerk gegen Barbarei und Bestialität sei.

Heute hat sich die Situation verändert. Die negative intellektuelle Kritik der Religion hat abgenommen (unter anderem wegen der Kritik an Positivismus und Scientismus), sozial und politisch spielt die Religion eine wichtige Rolle, vor allem in den Vereinigten Staaten und in der muslimischen Welt. Wir erfahren eine Renaissance der Religion, auch in modernen Gesellschaften. Diese Revitalisierung der Religion bringt aber gleichzeitig neue Herausforderungen hervor, auch für religiöse Personen:

Heute zeigt sich die Religion als eine Vielfalt von Religionen, als eine unvermeidliche Pluralität, sowohl aus intellektuellen Gründen wie auch aus politischen Ursachen. Diese Situation wird oft “das Faktum des Pluralismus” genannt. Deshalb müssen religiöse (und nicht-religiöse) Personen mehr als früher lernen, wie man sich zu anderen Personen mit anderen

Überzeugungen und Idealen verhält: Das Faktum des Pluralismus fordert eine reflexive Haltung zum eigenen Glauben.³⁴

Das Faktum des Pluralismus macht es schwerer, in der Religion eine feste Begründungsbasis für Moral zu sehen: Religion erscheint als eine fragmentierte Mannigfaltigkeit unterschiedlicher Auffassungen, und deshalb ist die Idee einer religiösen Begründung der Moral problematisch, wenn wir Moral nicht ebenso fragmentiert denken möchten.

Statt als Lösung für ein Begründungsproblem der Moral, erscheinen die vielen Religionen heute vielmehr als Quelle neuer Moralbegründungsprobleme: Es ist heute nötig, eine Begründung kontextüberschreitender (konfessionsüberschreitender) Normen zu leisten, wodurch die gegenseitigen Verhältnisse der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen reguliert werden können, um Konflikte zwischen ihnen zu vermeiden.

Zudem: Die Wiederkunft der Religion führt zu Kopplungen von Religion und Politik, oft in der Form von Fundamentalismus, sowohl im Christentum, als auch im Judentum und im Islam. Dadurch wird das Konfliktproblem noch ernsthafter, und der Bedarf kontextüberschreitender Normen und institutioneller Vorkehrungen zur Regulierung und Reduktion solcher Konflikte wird unerlässlich.

Nirgends wird dies deutlicher als dort, wo Religion zur Rechtfertigung für indoktrinierende und unterdrückende Systeme und für moralisch zweifelhafte Kriege und Terroranschläge benutzt wird. Die Plausibilität der Vorstellung, Religion sei ein Bollwerk gegen Barbarei und Bestialität, nimmt ab.

Vielstimmigkeit des Religiösen

Soweit die neuen Herausforderungen. Nun eine terminologische Bemerkung (wie bereits im vorherigen Essay erwähnt): „Religion“ ist ein vieldeutiges Wort. Wir haben nicht nur die drei monotheistischen Religionen (Judentum, Christentum und Islam) mit ihren verschiedenen Versionen und Richtungen, sondern auch verschiedene Arten von neuen Religionen, von *New Age* bis zu Scientologie und Satanismus, zudem verschiedene Versionen traditioneller Religionen wie Hinduismus und Buddhismus und auch verschiedene Arten

von Volksreligionen, vom Hexenglauben bis zu magischen Glaubenssystemen.³⁵

Kontextüberschreitende Normen?

Gibt es kontextüberschreitende Normen? Wenn ja, wie können wir solche Normen implementieren? Praktisch eingestellte Leute werden sich unmittelbar der zweiten Frage zuwenden. Doch ohne eine Antwort auf die erste Frage haben wir nichts zu implementieren. Haben wir eine Antwort auf die erste Frage?

Ich werde zuerst in aller Kürze auf *nicht* erfolgreiche Denkrichtungen hinweisen: Empirisch, kontextualistisch, dezisionistisch und alt-metaphysisch können solche Normen im erfragten Sinne nicht begründet werden. Der Versuch, auf die erste Frage nach der Begründung kontextüberschreitender und allgemeingültiger Normen zu antworten, führt insofern zu *Zweifel* und *Skeptizismus*: Es gibt anscheinend keine allgemeingültigen Normen für die Regulierung des Streits zwischen verschiedenen Weltanschauungen. Wir erinnern uns an das Wort Max Webers vom Kampf der Götter. Wie sollten wir diesen Skeptizismus philosophisch überwinden können?

Transzendentalpragmatisches Denken und kulturelle Modernisierung

Hier kommt die moderne Transzendentalphilosophie, nämlich die Transzendentalpragmatik, ins Spiel: Wenn wir diskutieren, und wenn wir diskutierend zweifeln, sind wir notwendigerweise schon innerhalb der Diskussion. Die Person, die argumentativ die Herausforderungen des Skeptizismus diskutiert, befindet sich unvermeidlich innerhalb einer Diskussion. Gibt es unvermeidliche und verpflichtende Normen des Diskutierens? Hier fragen wir nicht nach empirischen (kontingenten) Bedingungen, sondern nach konstitutiven Bedingungen. Wir fragen nach konstitutiven (notwendigen) Bedingungen, die gleichzeitig normativ sind: Konstitutive Voraussetzungen in der Form von Normen für eine Tätigkeit, in der wir uns, als zweifelnde und diskutierende Personen, notwendigerweise

schon befinden.³⁶ Die Verfahrensweise ist nicht empirisch, sondern reflexiv, charakterisiert durch die Anforderung, performative Selbstwidersprüche und andere selbstbezügliche Inkonsistenzen zu vermeiden.

Wie gehen wir vor? Kurz gesagt, wir gebrauchen so genannte „Absurditätsargumente“³⁷ und gehen so vor, dass wir gewisse Sinnbedingungen in einem gegebenen Kontext brechen oder verletzen. Dadurch erzeugen wir eine gewisse Sinnstörung, d.h. etwas „Absurdes“, und nicht nur einen faktischen Fehler (eine empirische Unwahrheit) oder einen logischen Fehler (einen Selbstwiderspruch auf der semantischen Ebene). Der nächste Schritt ist dann eine Reflexion über die gebrochene oder verletzte Vorbedingung entlang der Frage, worin sie genau besteht und wie man sie sprachlich artikulieren könnte.

Wenn der Ausgangspunkt eine Diskussion ist, dann besteht die Sinnbedingung in Normen folgender Art: „Wir müssen gute Gründe anerkennen und die Äußerungen anderer Teilnehmer ernst nehmen“. Sagen wir es so: Man kann nur dann die eigenen Ansichten für gültig halten, wenn man die Gegenargumente kennt; deshalb sollte man die besseren Argumente suchen, und deshalb sollte man die anderen Diskussionsteilnehmer für genauso vernünftig aber auch fallibel halten wie sich selbst.

In diesem Zusammenhang stellen sich dem philosophischen Denken gleich mehrere Herausforderungen. Meine Annäherung besteht im Versuch, die Stärke der Reflexionsphilosophie (wie bei Apel und dem frühen Habermas) mit den argumentativen Tugenden der analytischen Philosophie (z.B. des späten Wittgenstein) zu verbinden. Das bedeutet, dass ich eine philosophische Arbeitsweise verteidige, worin beispielbezogene Gedankenexperimente eine wichtige Rolle spielen. Das philosophische Leitmotiv, auf diese Weise Philosophie zu betreiben, entspringt einer skeptischen Grundhaltung gegenüber einer Arbeitsweise, die überwiegend mit begrifflichen Unterscheidungen auf einer hohen Abstraktionsebene operiert, bezogen auf stilisierte philosophische Positionen und ohne viel Sensitivität für die Mannigfaltigkeit und den Nuancenreichtum des Gebrauchs, den wir von Begriffen sowohl in der Philosophie wie auch im Alltagsleben machen.³⁸

Im Rahmen des vorliegenden kurzen Aufsatzes kann ich solche beispielbezogenen, „aufweisenden“ oder „zeigenden“ Argumente *in concreto* nicht aufzeigen. In diesem Zusammenhang begrenze ich mich

deshalb auf Hinweise auf die Allgemeingültigkeit diskursiver Normen für die Suche nach besseren Gründen und die Anerkennung anderer Personen als Mitdiskutierende und dadurch auf normative Begriffe wie Meinungsfreiheit und persönliche Autonomie.

Weiterhin bedeutet die angedeutete philosophische Strategie, wie ich es sehe,³⁹ eine begriffliche Erweiterung der Wahrheitsfrage:⁴⁰

Die Wahrheitsfrage bezieht sich *nicht nur* auf die Diskussion theoretischer und moralischer Geltungsansprüche, die in Aufsätzen formuliert sind, um durch diskursive Begründungen (bessere Argumente) “eingelöst” zu werden. Die Wahrheitsfrage bezieht sich *auch* auf die verschiedenen Formen von *handlungsimmanenter Gewissheit*, mit “implizitem Wissen” (*tacit knowing*), die in einigen (nicht aber in allen) Fällen jenseits vernünftigen Zweifels liegen.⁴¹ Außerdem haben wir besondere Wahrheitsfragen für *umfassende Theorien*, z.B. philosophische Theorien, wo die Frage der *begrifflichen Angemessenheit* mit der Geltungsfrage von Aussagen und Normen zusammenspielt.

Die Begründung von Geltungsansprüchen durch Diskussionen bleibt aber entscheidend. Dies gilt nicht nur für (i) einzelne Aussagen mit Wahrheitsanspruch, sondern auch für (ii) grundlegende normative Ansprüche im Lichte der Frage, ob sie als allgemeingültig und verpflichtend angesehen werden können, und es gilt des weiteren sogar für (iii) die Frage, ob gewisse Begriffsstrukturen als angemessen in gegebenen Fällen angesehen werden können (etwa in einem komparativen und negativen Frageformat: „Sind sie weniger unangemessen als einige andere Begriffe in diesem Kontext?“).

Die Fragen (ii) und (iii) zur normativen Gültigkeit und begrifflichen Angemessenheit sind auf interessante Weise miteinander verbunden. Dieser Zusammenhang ist wichtig für unsere Ausgangsfrage nach der Begründbarkeit allgemeingültiger Normen für Konfliktregulierung und Konfliktreduktion. Ich werde bezüglich dieser Frage eine affirmative Antwort verteidigen, und zwar auf drei Ebenen.

Erstens: Wir haben konstitutive Normen für ernsthafte Diskussionen, sowohl in wissenschaftlichen Institutionen wie in der diskursiven Öffentlichkeit. Die Verfahrensweise, um die normativen Voraussetzungen zu explizieren, besteht, wie gesagt, in selbstbezüglichen

“Absurditätsargumenten”, die auf Normen hinweisen, die wir anerkennen müssen, um Teilnehmer einer ernsthaften Diskussion zu sein⁴² (Respekt für gute Gründe und Anerkennung anderer Teilnehmer als Gleichberechtigte). Negativ ausgedrückt: Gewisse Arten von Irrationalismus und Ethnozentrismus sind ausgeschlossen, d.h. nicht begründbar. Die besagten Normen haben den epistemischen Status von nichthintergehbaren Voraussetzungen ernsthaften Diskutierens. Und Diskussionen sind Tätigkeiten, in denen wir schon involviert sind, wenn wir diese Themen diskutieren. Außerdem, die Diskussionstätigkeit ist in entscheidenden Institutionen einer modernen Gesellschaft verkörpert und eingebettet, z.B. im Wissenschaftssystem, aber auch – in Form einer aufgeklärten Öffentlichkeit als Voraussetzung einer sinnvollen Demokratie – im politischen System und im Rechtssystem.

Zweitens: Unsere Wahl von Begriffen bestimmt weitgehend die Normen und Werte, die wir unmittelbar berücksichtigen. Zum Beispiel, eine Person die die Welt im Lichte ökonomischer Begriffe sieht, sieht ökonomische Werte; wer die Welt mit soziologischen Begriffen sieht, sieht soziale Werte usw. Der Streit um das Begriffsvokabular ist in diesem Sinne auch ein moralisch wichtiges Thema. Die Frage etwa, ob wir kommunikative Rationalität und praktische Vernunft vernachlässigen, erscheint zunächst bloß als Frage nach einem möglichen *kognitiven* Fehler (begriffliche Blindheit, begrifflicher Reduktionismus). Sie hat aber *moralische Implikationen*. Weil wir aber über Fragen relativer begrifflicher Angemessenheit (und Unangemessenheit) diskutieren können und weil Werte und Normen begrifflich konstituiert sind, gibt es auch die Möglichkeit, die damit zusammenhängenden moralischen Fragen argumentativ zu erörtern.

Drittens: Diejenigen, die von einem normativen Thema berührt sind, können das Thema miteinander diskutieren und voneinander zu lernen versuchen. Unter günstigen Bedingungen ist es dann möglich, dass sie am Ende – nachdem jeder die Möglichkeit gehabt hat, sich zu äußern und dadurch alle Positionen und Argumente ernsthaft diskutiert worden sind – eine Auffassung finden, der alle Teilnehmer zustimmen können. Das, worüber sie sich einigen, möchten wir dann eine *gültige* Antwort nennen.

Hier nähern wir uns der diskurs-theoretischen Auffassung normativer Gültigkeit. Diese Auffassung normativer Begründung und Gültigkeit hat bestimmt ihre Stärke. Es ist aber auch eine problematische Auffassung. Wie

wir wissen, gibt es oft asymmetrische Beziehungen der Macht (und Ohnmacht), auch in der Diskussionstätigkeit. Deshalb sollten diese Diskussionen unter idealen Bedingungen stattfinden. *Nur dann* – in diesem Sinne: idealisiert und kontrafaktisch – kann die Idee vom Konsens als kontrafaktischer Garant für Gültigkeit angesehen werden. Dann aber haben wir in jedem Fall eine Spannung zwischen idealer Anforderungen und den realen Bedingungen. Wir haben z.B. das Problem, dass nicht alle, die von den Ergebnissen einer praktischen Diskussion bzw. von den Folgen dessen, worum es in ihr geht, betroffen sind, an der Diskussion teilnehmen können. Dies gilt nicht nur für alle, die aufgrund der praktischen Umstände nicht teilnehmen können, sondern auch für die sogenannten “hard cases” der Bioethik (man denke an Embryonen und Neugeborene bis hin zu schwer dementen Personen), aber auch für zukünftige Generationen, ja, sogar für alle Betroffenen, die nicht zur Gattung *homo sapiens* gehören. Dadurch wird selbst der idealisierte Konsensbegriff grundsätzlich unklar und deshalb problematisch.

Ein anderer Punkt ist, dass normative Fragen in unterschiedlichen Gestalten erscheinen. Kurz gesagt: Einige Normen und Werte sind auf bestimmte Institutionen und Tätigkeiten bezogen. Sie sind kontextuell. Wertfragen sind meistens kulturell abhängig. Nur einige grundlegende Normen können in voller Allgemeingültigkeit begründet werden. Es handelt sich vor allem um prozedurale Normen, wie man diskursiv vorgehen soll. Dies sind kontexttranszendierende Normen, die sozusagen “von innen” begründet werden können.

Beiträge der Philosophie

Machen wir uns eines klar: Solche prozeduralen Normen sind genau diejenige Art von Normen, die wir hier suchen, d.h. Normen, die Konflikte zwischen religiösen (und nicht-religiösen) Weltanschauungen und sozialen Institutionen regulieren und reduzieren können. Natürlich müssen wir uns im nächsten Schritt fragen, wie wir die real Handelnden (uns selber eingeschlossen) dazu bringen, solchen kontextüberschreitenden Normen auch wirklich zu folgen. Gewiss, das ist vor allem eine empirische Frage. Aber auch hier kann die Philosophie etwas beitragen, vor allem in

Zusammenarbeit mit anderen Fachgebieten und mit den verschiedenen Akteuren selber. Ich nenne einige Möglichkeiten.

(1) Die Philosophie kann mit Einsichten aus der Wissenschaftsphilosophie dazu beitragen – z.B. mit Erinnerungen an die perspektivistische Natur wissenschaftlicher Arbeit als Warnung vor der Gefahr, dass eine bestimmte Perspektive, bestimmte Begriffe und damit bestimmte Werte akademisch und politisch vorherrschend werden können, oder mit Erinnerungen an die Unsicherheit wissenschaftlicher Forschung sowie an den möglichen Einfluss von mehr oder weniger verborgenen Kräften und Interessen verschiedener Art auf die Forscher und ihre Resultate.⁴³ Wissenschaftskritik als *Fachkritik* ist deshalb eine äußerst anspruchsvolle Tätigkeit: Wissenschaftliche Forschung sollte ideal gesehen selbstkorrigierend sein, gleichsam als „organisierter Skeptizismus“.⁴⁴

(2) Die Philosophie kann Einsichten über grundlegende Voraussetzungen für gewisse wichtige Aspekte moderner Gesellschaften wach halten. Das gilt für das selbstreflexive Argument für Meinungsfreiheit als eine notwendige, konstitutive Vorbedingung für die diskursive Wahrheitssuche und für aufgeklärte Meinungsbildung, und dadurch auch für persönliche Autonomie und ein sinnvolles demokratisches System. Meinungs- und Äußerungsfreiheit ist nicht nur ein zufälliger „westlicher“ Wert, etwas woran die Leute im Westen „glauben“ und worauf andere zivilisierte Völker nicht verpflichtet wären. Ähnliches gilt für das reflexive Argument dafür, dass Mündigkeit im Sinne von *persönlicher Autonomie* nicht als ein gegebenes Faktum angesehen werden kann, sondern als ein nie abgeschlossenes Projekt für den Einzelnen und für die Gesellschaft behandelt werden muss, das durch objektivierende Einstellungen und Handlungen unterminiert werden kann. Man denke etwa an wohlfahrtstaatliche Einrichtungen, die durch instrumentelle Hilfsprogramme diejenigen, die man als „schwache Gruppen“ ansieht, zu ohnmächtigen Opfern stempelt und dabei ihre Menschenwürde als verantwortliche und mündige Personen verringern. Oder man denke an kulturelle Deutungsmuster, die persönliche Verantwortung wegerklären (so wie wir es in Norwegen nach dem zweiten Weltkrieg taten, als erklärt wurde, dass der große Dichter und Faschist Knut Hamsun an „dauerhaft geschwächten Seele Kräften“ gelitten habe). Die Frage nach der Möglichkeit persönlicher Autonomie ist gewiss komplex. Aber Autonomie kann nicht

bestehen ohne eine Form gegenseitiger Anerkennung, in der wir wechselseitig sprachhandlungsimplicite Erwartungen haben, explizite Ansprüche stellen und einander verantwortlich halten für das, was man tut.

(3) Allgemein gesagt, bestehen mögliche Beiträge der Philosophie in der Diskussion über und der Abklärung von praktisch wichtigen Grundbegriffen. Ein Beispiel ist die Klärung des Verhältnisses zwischen der Tätigkeit des Überzeugens mit guten Gründen und der des Überredens mit rhetorischen Mitteln.

Über Redeskription und Rekonstruktion

Alles bisher Erwähnte kann unser Verständnis für die Herausforderungen verbessern, die im Verhältnis von Religion und Moderne liegen. Das Problem der normativen Begründung ist wichtig; wichtig ist aber auch die Frage nach der Vernunft der Wissenschaft und die Frage nach der Angemessenheit von Begriffen und Deutungsmustern. Zwei Bemerkungen zum letzten Punkt:

Wir sind nicht nur mit der Aufgabe konfrontiert, herauszufinden, wieweit unsere oft benutzten Begriffe ihrem jeweiligen Gebrauch angemessenen sind, sondern auch damit, *neue und bessere Begriffe* zu bilden – eine schöpferische Aufgabe. Hier spricht man gern von *Neubeschreibung* (Rorty) oder *Welterschließung* (Heidegger). Doch innovative Leistungen der Welterschließung dürfen, zumindest retrospektiv, kritisch untersucht und geprüft werden.⁴⁵

Nicht vergessen sollten wir auch die Anforderung, die Hegel mit der Formulierung festgehalten hat, Philosophie müsse „ihre Zeit“ – oder etwas vorsichtiger gesagt: Erfahrungen – „auf den Begriff bringen“, d.h. Worte finden für wichtige Ereignisse und Erfahrungen, so dass wir besser verstehen können, was geschehen ist und was zur Bildung eines gegebenen Welt- und Selbstverständnisses beigetragen hat. Diese Aufgabe fordert eine reflexive und selbstkritische Aneignung von *stattgehabten Bildungsprozessen*: Es handelt sich nicht um eine empirische Theorie über objektive Sachverhalte, sondern um reflexive Rekonstruktionen von grundlegenden Modernisierungsprozessen.

Wenn wir vom Verhältnis von „Religion und Moderne“ sprechen und von der “Modernisierung des Bewusstseins” reden, müssen wir uns darüber klar werden, von welchem Modernitätsbegriff wir hierbei ausgehen. Deshalb präzisiere ich: In diesem Aufsatz bleiben wir bei einem normativ rekonstruktiven Begriff der Modernisierung.⁴⁶

Religion in modernen Gesellschaften?

Ich komme zurück zur Wiederkunft der Religion in modernen Gesellschaften und den Herausforderungen, die hierin liegen. Zum „Faktum des Pluralismus“ gehört, dass es verschiedene Weltanschauungen, religiöse und nicht-religiöse gibt, und wenn wir von „reasonable pluralism“ sprechen, dann meinen wir zudem, dass wenigstens einige dieser Weltanschauungen ihre Geltungsansprüche in Verbindung mit anderen vernünftigen Werten von allgemeiner Bedeutung auch ausweisen können.

Unser Ausgangspunkt war die Frage: Gibt es allgemeingültige normative Gründe für ein friedliches Zusammenleben? Ist es möglich, kontextüberschreitende und allgemeinverpflichtende Normen zu begründen? Ich habe schon eine affirmative Antwort angedeutet. Doch weder habe ich schon die praktisch schwierige Frage der Implementierung aufgenommen, noch werde ich es in diesem Aufsatz tun. Vielmehr werde ich nun auf einige Punkte hinweisen und einige Implikationen dessen, was ich gesagt habe, aufzeigen. In diesem Zusammenhang operiere ich mit drei Prämissen:⁴⁷

Das Faktum des Pluralismus.

Jeder möchte lieber leben als sterben.

Die Modernisierung des Bewusstseins.

(i) Ich vermute, dass es eine Vielfalt von Weltanschauungen gibt und dass dieses Faktum sowohl politisch wie intellektuell unvermeidlich ist. Vertreter totalitärer Weltanschauungen werden diese Prämisse nicht teilen. (ii) Seit Thomas Hobbes gilt es als eine robuste Prämisse für vernünftige Personen (zumindest in der bürgerlichen Gesellschaft), dass jede Person lieber leben als sterben möchte. Wer annimmt, dass das Wort Gottes oder irgendeine „wahre Lehre“ wichtiger sei als unsere miserable irdische Existenz, wird diese Prämisse nicht teilen. (iii) Es gibt einen dauerhaften Bedarf an

“Modernisierung des Bewusstseins” bei religiösen wie nicht-religiösen Personen gleichermaßen. Philosophisch schlecht gebildete Post-Modernisten werden aber dieser Prämisse nicht zustimmen.

Modernisierung des Bewusstseins

Mit Habermas meine ich mit “Modernisierung des Bewusstseins” das Folgende:⁴⁸

- (1) Man muss wissenschaftliche Erkenntnisse anerkennen, aber kritisch (Wissenschaft als “organisierter Skeptizismus”); also muss man eine diskursive und reflexive Haltung einnehmen, so dass man offen und bereit ist, nach besseren Argumenten zu suchen und andere als gleichwertige Diskussionsteilnehmer anzuerkennen.
- (2) Man muss anerkennen, dass der eigene Glaube und die eigene Überzeugung auch nur eine unter vielen anderen ist, und dass man in einem wissenschaftlichen Sinne nicht *wissen* kann, ob die eigene Überzeugung die richtige ist. Wieder gilt: Man müsse deshalb eine reflexive und grundsätzlich selbstkritische Identität ausbilden.
- (3) Man muss ferner anerkennen, dass rechtskräftige Gründe in der Gesetzgebung und vor Gericht für alle Staatsbürger grundsätzlich verständlich sein müssen, unabhängig von jeder bestimmen Religion und Weltanschauung. Entscheidende politische Gründe müssen in diesem Sinne *neutral* sein gegenüber jedem besonderen Glauben. Deshalb muss man eine institutionelle Trennung zwischen Religion und dem Politik- und Rechtssystem anerkennen.

Der dritte Punkt impliziert, dass alle Arten von Lebens- und Weltanschauungen in der Öffentlichkeit diskutiert werden können, aber am Ende müssen sie in das politische System eingegliedert werden; sie müssen auf juristische Entscheidungen gerichtet sein, die für alle Staatsbürger verpflichtend sind; und deshalb ist es entscheidend, dass alle juristisch maßgeblichen Gründe für alle von den gegebenen Gesetzen Betroffenen grundsätzlich verständlich sind.

Eigentlich sollte jedes Individuum diese drei Anforderungen sich in flexibler und zwangloser Weise aneignen können. Worauf es aber am meisten ankommt ist, dass die verschiedenen Leitinstanzen diese

Herausforderungen ernst nehmen und dass sie die entsprechenden Lernprozesse durchmachen, so dass die allgemeine kulturelle Atmosphäre von einer solchen kulturellen Modernisierung grundsätzlich geprägt wird.⁴⁹

Hier lässt sich Folgendes einwenden: Gibt es nicht eine gewisse *Asymmetrie* bezüglich dieser Anforderungen? Ja, in einem Sinne stimmt das. Die beschriebenen Anforderungen kann ein akademisch gebildeter Muslim aus Karachi leichter erfüllen als eine Bauerin in Nordpakistan. Sie sind einfacher für einen gebildeten Chinesen in Shanghai als für einen ungebildeten Chinesen in einem abseits gelegenen Dorf. Solche Unterschiede gibt es und sie sollten berücksichtigt werden, wenn diese Anforderungen für verschiedene Personen in verschiedenen Kontexten als aktuell angesehen werden.

Dies zugestanden, sollten wir uns aber auch klar machen, dass die drei Herausforderungen einer Modernisierung des Bewusstseins in manchen Ländern „alte Neuigkeiten“ sind. Ähnliches kann man über theologische und philosophische Diskussionen sagen, in Bezug auf das Christentum als monotheistische Offenbarungsreligion mit gewissen Wahrheitsansprüchen, die sich auch auf die Rolle von Gott als Schöpfer und Richter beziehen. Diese besondere theologische Konstellation finden wir aber auch im Judentum und Islam – also in allen drei monotheistischen Religionen (die drei „westlichen“ Religionen, als sie vom Reich der Mitte her erscheinen). Kurz gesagt (und wie bereits im vorigen Essay erwähnt):⁵⁰

Alle monotheistischen Religionen, die einen Schöpfergott annehmen, der zudem Urteile verkünden und Strafen verhängen kann, müssen eine theologische Antwort auf das *Problem des Bösen* geben.⁵¹ Wenn Gott als gut und allmächtig, gerecht und allwissend verstanden wird, wird dieses Problem drängend, und wenn man Gott als hart und rechthaberisch versteht tritt es noch deutlicher hervor: Vom Buch Hiob über die großen alten Theologen (wie Augustinus und Thomas Aquin) bis hin zur Neuzeit (von Leibniz contra Voltaire bis hin zu einigen modernen Theologen) können wir dieser Debatte über das Problem des Bösen folgen. Was unmittelbar nur als eine Diskussion unter theologischen Eliten erscheint, macht gleichwohl einen wichtigen Unterschied für alle religiösen Personen und die Chance für Lernprozesse, die sie haben.

Auch gilt: Alle Schriftreligionen müssen früher oder später die philologischen und historischen Fragen der Textinterpretation

berücksichtigen. Dies ist gerade eine Hauptaufgabe der Theologie als einer wissenschaftlichen Disziplin.⁵² Und nochmals, es macht einen wichtigen Unterschied für *alle* religiösen Personen, ob ihre religiösen und kulturellen Führungsinstanzen solche Lernprozesse durchgemacht haben oder nicht.

Ein letzter Punkt: Alle Religionen, die beanspruchen, etwas Wahres zu sagen, müssen sich zu verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen ins Verhältnis setzen, soweit diese ebenfalls etwas zu den Dingen zu sagen haben, über die diese Religionen sprechen. Die Religion muss sich zur wissenschaftlichen Erkenntnisweise auf eine Weise verhalten, die (zumindest idealiter) durch ein argumentatives und selbstkritisches Verfahren gekennzeichnet ist. Hier gab es über den Jahrhunderte hinweg wichtige Diskussionen zwischen Theologen und anderen Wissenschaftlern. Und wieder macht es einen wichtigen Unterschied für *alle* religiösen Personen, welche Lernprozesse ihre religiösen und kulturellen Führungsinstanzen durchgemacht haben.

Die Notwendigkeit der Religionskritik

Nicht alle religiöse Führungsinstanzen in allen Traditionen haben solche Lernprozesse durchgemacht. Das ist das grundlegende Problem von Fundamentalismus und von alten wie neuen wildwüchsigen Varianten von religiöser Schwärmerei, sei es in den USA, in Israel, in Pakistan oder in Saudi-Arabien – oder in Europa. Deshalb ist die Aufgabe einer Modernisierung des Bewusstseins keineswegs „eine Schlacht von gestern“,⁵³ sondern eine bleibende dringende Aufgabe.

Womöglich können diejenigen, die in diesem Sinne *nicht* modernisiert sind, eine größere soziale und politische Kraft mobilisieren als diejenigen, die modernisiert und moderat sind: Ein harter und verheißungsvoller Gott, ein buchstäbliches und fragloses Verständnis der Schriften, Predigten ohne Rücksicht auf Selbstreflexion und “organisierten Skeptizismus”, diese Konstellation mag politisch schlagkräftig sein, zumindest kurzfristig.

Diese Konstellation – nennen wir sie die Konstellation von soziopolitischer Stärke und intellektueller Schwäche – kann auch für moderne religiöse Personen verführerisch sein, weil sie von der Mobilisierungsmacht fundamentalistischen Glaubens und Handelns

fasziniert sind. Es hat etwas Verlockendes, die ernsthaften und schwierigen theologischen Fragen mitsamt den Anforderungen einer Modernisierung des Bewusstseins zu vernachlässigen und stattdessen “praktisch” zu werden und mit den Fundamentalisten gemeinsame Sache zu machen.⁵⁴

Aber die Vernachlässigung der Aufgabe einer intellektuellen Modernisierung birgt die Gefahr, dass man gerade das verwirft, was uns in einer kulturell modernen Gesellschaft robust macht. Vielmehr sollte diese Aufgabe eine progressive und offensive Strategie der Religionskritik gegenüber Fundamentalisten und Schwärmern enthalten, ob diese nun jüdisch, christlich oder islamisch sind – eine Kritik im konstruktiven Sinne,⁵⁵ also nicht im negativen Sinne bloßer Verwerfung, sondern im Sinne einer verbesserten Aneignung.

Wegen demographischer Trends erscheint heute die Förderung von Religionskritik an fundamentalistischen Aspekten im Islam als besonders wichtig. Diese könnte durch offene und aufgeklärte Diskussionen in der Öffentlichkeit geführt werden. Aber auch einige institutionelle Maßnahmen könnten im allgemeinen Interesse liegen, etwa auf der juristisch-politischen Ebene, aber auch z.B. eine pädagogische Anpassung von Schulcurricula an den Geist jener Modernisierung des Bewusstseins, die wir oben diskutiert haben. Religionskritik, wie wir sie definiert haben, sollte dabei eine wichtige Rolle spielen, individuell angepasst an die verschiedenen Altersstufen. Die Lehrerausbildung sollte diese Gesichtspunkte berücksichtigen.⁵⁶

Ohne solche Anstrengungen werden wir mit schwelenden Spannungen zwischen Religion und Moderne weiterleben, Spannungen, die soziokulturelle Parallelgesellschaften mit großem Konfliktpotenzial fördern können.

Eine moderne Gesellschaft ist durch tiefliegende Spannungen und Herausforderungen gekennzeichnet, nicht zuletzt ökologischer Art.⁵⁷ Doch sobald wir vom „Baum der Erkenntnis“ gegessen haben, gibt es keinen Weg zurück ins Paradies. Wir müssen das Beste daraus machen, und realistisch gesehen gibt es kaum einen anderen Weg als den einer selbstkritischen Moderne, die sensibel für verletzbar Lebewesen und Institutionen geworden ist und sich für schrittweise Verbesserungen offen hält. Scheinbare Alternativen sind bei genauerer Betrachtung weniger wünschenswert und auf lange Sicht auch weniger realistisch.

DEMOKRATIEBEGRIFFE

Reflexionen über normative Begründungen und "vorpolitische" Bedingungen

Hintergrund

In diesem Aufsatz werde ich an die Idee von *Multiple Democracies* erinnern und zugleich eine normative Begründung des Kernbegriffs der Demokratie verteidigen, der als eine politische Konstellation verstanden wird, die auf einen diskursiven Begriff der Rationalität und einen graduellen Begriff persönlicher Autonomie (als regulativer Idee) basiert.

Wie bekannt, das Zusammenfallen (die Identität) von denen, die Gesetze geben, und denen, für die die Gesetze gegeben sind, ist ein modernes Paradigma für die Begründung und Legitimität von Gesetzen. Es gibt ein ähnliches Paradigma für die Begründung von demokratischen Entscheidungen: die Identität von Teilnehmern (Wählenden und Diskutierenden) und den Betroffenen. Der paradigmatische Fall ist eine abgegrenzte Gemeinschaft von aufgeklärten Bürgern, die über öffentliche Angelegenheiten, die sie verstehen und von denen sie und niemand sonst betroffen sind, diskutieren und entscheiden.

Aber auch dann gibt es Probleme über Minderheitsrechte, vor allem in Fällen, bei denen eine Minderheitskonstellation andauert und die, die in der Minderheit sind, keine realistische Hoffnung haben, je in eine zukünftige Mehrheit zu erlangen.

Der erwähnte paradigmatische Fall ist ja eine Idealisierung, und zwar in verschiedener Hinsicht (z.B. in repräsentativen Demokratien gibt es Diskrepanzen zwischen wählenden Staatsbürgern und gewählten Politikern). Aber gerade um einige wichtigen Punkte hervorzuheben, mag dieses idealisierte Paradigma erhellend sein:

Zuerst, in modernen Gesellschaften – mit globaler Wirtschaft, fortschrittlicher Technologie und umfassenden (aber fragmentierten) wissenschaftlichen Einsichten – sind die Voraussetzungen für eine

Begründung der Demokratie, gemäß des erwähnten Paradigmas, noch weniger realistisch geworden, sowohl für die Annahme einer Identität von Gesetzgebern und Betroffenen als auch für die Annahme, dass Wähler und Beschlussfähige wirklich wissen, was sie tun, in einer komplexen und hochtechnologischen Moderne, wo die politischen Entscheidungen globale und langfristige Konsequenzen haben können, quer über nationale Grenzen und in zukünftige Generationen hinein. Insofern gibt es einen Bedarf für erneute Diskussionen über die normative Begründung der Demokratie und über ihre „vopolitischen“⁵⁸ Bedingungen.

Eine Vorbemerkung: „Demokratie“ - ein mehrdeutiges Wort

Die Tatsache, dass das Wort „Demokratie“ mehrdeutig ist, ist philosophisch trivial: Es ist philosophisch wohlbekannt, dass dasselbe Wort für verschiedene Begriffe in verschiedenen Zusammenhängen verwendet werden kann. Aber in diesem Fall ist es nicht politisch trivial, denn dieses Wort wird (strategisch oder unwissend) in einer Vielfalt politisch bedeutsamer Zusammenhänge benutzt. Deshalb ist sein Gebrauch politisch bedeutsam, und deshalb ist es philosophisch wichtig, an den Diskussionen über die verschiedenen Begriffe von Demokratie teilzunehmen.⁵⁹

Verschiedene Annäherungen

Es gibt verschiedene fachbezogene Annäherungen an diese Fragen. *Verschiedene Fächer*, verschiedene Expertengruppen, operieren mit verschiedenen Annäherungen an und Auffassungen von Demokratie.⁶⁰ Noch mehr, die vorherrschende Auffassung von dem, was Demokratie heißt, kann *von einem Land zum anderen* verschieden sein. (Es gibt z.B. entscheidende Unterschiede zwischen demokratischen Institutionen und Vorgehensweisen in den Vereinigten Staaten⁶¹ und in Skandinavien.⁶²) Es gibt historisch und kulturell motivierte Unterschiede, die politisch wichtig sind, z.B. bezüglich sozialer Gleichheit und grundlegender Wohlfahrt oder bezüglich der Rolle des Staates oder der Rolle der Aufklärung und der Religionskritik.⁶³ Deshalb ist es oft eher verwirrend, wenn man von „westlicher Demokratie“ *im*

Singular spricht, als ob es sich dabei überall und in jeder entscheidenden Hinsicht um dasselbe handelte.

Kurzum, es gibt unterschiedliche Strukturen und Organisationsformen, die als demokratisch aufgefasst werden können, z.B. Parteistrukturen oder Wahlordnungen (inkl. Nominationsverfahren) oder bezüglich der institutionellen Differenzierung (z.B. zwischen Staat, Markt und Lebenswelt, usw.). Dazu kommt die Rolle der Öffentlichkeit⁶⁴ und der allgemeinen Bildung⁶⁵ und auch der jeweiligen Kultur.⁶⁶

Das sind *reale* Unterschiede, aber das sind zugleich unterschiedliche *Begriffe* von Demokratie. Nichtsdestoweniger, in der politischen Rhetorik wird oft eine bestimmte Auffassung von Demokratie für *die* richtige gehalten, als ob es eine terminologische Vielfalt nicht gebe.⁶⁷

„Multiple Democracies“; Zusammenhang von *Wie* und *Warum*

Kurzum, es gibt verschiedene Versionen von Demokratie *in der Welt* und es gibt verschiedene *Begriffe* von Demokratie, und auf beiden Ebenen möchten wir von “Multiple Democracies” sprechen. Was nun als “vorpolitische” Bedingungen gilt, hängt auch davon ab, wie (z.B., wie eng oder weit) das Wort Demokratie definiert wird. Noch mehr, die *Bestimmung* des Wortes und die *normative Begründung* sind verbunden; das *Wie* und das *Warum* sind aufeinander bezogen. Zur Erläuterung werden wir auf einige Auffassungen von Demokratie und ihre normativen Begründungen kurz hinweisen:

(i) Demokratie wird oft als Wahlsystem definiert, z.B. als *freies Wählen* bei mündigen Staatsbürgern für (und gegen) Politiker und Parteien, die dann eine Regierung ernennen in Übereinstimmung mit der Mehrheit der Stimmen. Wenn Demokratie so definiert wird, kann eine normative Begründung darauf begrenzt sein, dass die Wähler dadurch wenigstens die Möglichkeit haben, *eine schlechte Regierung friedlich und gesetzmäßig loszuwerden*. Dies ist ein Punkt, der z.B. von Karl Popper hervorgehoben wurde – sagen wir: demokratische Wahlen als eine Art und Weise, Regierungen zu “falsifizieren”. (Diese Bestimmung und Begründung lassen sich auch mit einer elitistischen Auffassung der Demokratie vereinbaren, wo Demokratie

grundsätzlich als Wechsel zwischen politischen Eliten angesehen wird, ohne reale Teilnahme der Staatsbürger – eventuell mit Eliten als aufgeklärten Experten.)

(ii) Ähnlich wird Demokratie oft als Wahlsystem definiert, als freies Wählen bei mündigen Staatsbürgern für oder gegen Politiker und Parteien, die eine Nationalversammlung konstituieren, die als eine gesetzgebende Körperschaft in Übereinstimmung mit der Mehrheit der Stimmen operiert, wobei die normative Begründung der Demokratie und ihre Gesetzgebung durch die Identität der Gesetzgeber mit denen, für die die Gesetze gelten, bestimmt wird: Gesetze sind gültig, legitim, wenn sie von denen gegeben werden, die unter den Gesetzen stehen; und *das politische System*, das auf einer solchen Gesetzgebung basiert, ist dadurch selbst legitim.⁶⁸

(iii) Nach dem zweiten Weltkrieg (und den Erfahrungen mit dem Naziregime, das innerhalb eines formal-demokratischen Staates zur Macht kam) gab es Intellektuelle, die die Auffassung vertraten, dass Demokratie letztlich psychologisch zu verstehen sei, nämlich als eine *politische Vorherrschaft liberaler Personen* im Gegensatz zu “autoritären Persönlichkeiten“.⁶⁹ Die Begründung der Demokratie wird dann in ähnlicher Weise verstanden.

(iv) Dazu gibt es jene, die das Entscheidende der Demokratie als *Teilnahme* und *Lernprozess* ansehen, als organisatorische Tätigkeiten oder als Diskussionen, um dadurch gerechte Anschauungen und vernünftige Lösungen öffentlicher Aufgaben, aber auch um verbessertes Selbstverständnis und angemessenere Willensbildung zu erreichen. Diese partizipatorischen Bestrebungen nach verbesserten diskursiven und willensbildenden Tätigkeiten und Lernprozessen, nach Selbstverwirklichung und persönlicher Autonomie mögen unterschiedlich gestaltet werden (wie bei Hannah Arendt oder bei Jürgen Habermas), und folglich wird auch die normative Begründung unterschiedlich gefasst.

(v) Endlich gibt es auch die, die Demokratie grundsätzlich als ein auf Menschenrechte basiertes Regime verstehen, wodurch die normative Begründung der Demokratie mit der Begründung der Menschenrechte (wie immer diese nun verstanden werden⁷⁰) zusammenfällt.

Diese Fälle (von “Multiple Democracies”) deuten an, wie die Antwort auf die Frage nach einer normativen *Begründung* (und nach vorpolitischen Bedingungen) der Demokratie mit der jeweiligen *Auffassung* von Demokratie verknüpft ist.

Der Demokratiebegriff, den ich besonders hervorheben möchte, könnte auf den ersten Blick als *eine* Auffassung unter mehreren angesehen werden; nichtsdestoweniger behaupte ich, dass sie allgemeingültige Einsichten enthält für moderne Gesellschaften mit einer Vielfalt von „comprehensive doctrines“ und mit einer diskursiven und reflexiven Rationalität.⁷¹ Anders gesagt: Diese Auffassung ist offen für “Multiple Democracies” (je nach verschiedenen Traditionen und Bedingungen und unterschiedlichen Begriffsperspektiven), aber trotzdem ist es sinnvoll, einen Kern von Einsichten über diskursive Rationalität (als reflexiv und melioristisch) und über persönliche Autonomie (als eine kommunikativ nicht hintergehbare regulative Idee) hervorzuheben, Einsichten, die für unseren Begriff von einer normativ begründeten und vernünftigen Demokratie in einer modernen Welt entscheidend sind.

Das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Demokratie

Das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Demokratie hat mehrere Aspekte. Von der Wissenschaftsphilosophie her gesehen, gibt es wenigstens drei Aspekte die in diesem Zusammenhang nennenswert sind:

(i) Alle wissenschaftlichen Disziplinen sind *perspektivistisch*, indem sie ihre Themen mit Begriffen und Methoden ergreifen, die für die jeweilige Disziplin (und Subdisziplin) konstitutiv sind, wie Physik, Chemie, Biologie usw. Aber es gibt auch Bedingungen, die allen Wissenschaften gemeinsam sind, so wie diskursive Tätigkeiten und Tugenden (die Suche nach besseren Argumenten und die Offenheit für Einwände von anderen vernünftigen Personen); und es gibt verschiedene Arten und Ausbreitungen überschreitender Methoden und Begriffe zwischen unterschiedlichen Disziplinen. Dennoch hat jede Disziplin ihre eigenen Charakteristika (konstitutiv für diese Disziplin und unterschiedlich von anderen). Folglich

gibt es die Gefahr, dass einige Disziplinen eine politische Vorherrschaft erreichen, auf Kosten anderer Disziplinen, die auch für das Verständnis des jeweiligen Themas (oder für eine vernünftige Lösung eines gegebenen Problems) relevant sind. Dieser Punkt ist politisch wichtig wegen der Beeinflussung der Art und Weise, *wie die Lage verstanden wird* (und dadurch auf politische Handlungen und Entscheidungen), aber auch wegen der Beeinflussung der Art und Weise, *wie instrumentell agiert wird* (indem wissenschaftliche und technologische Werkzeuge für instrumentalistische Interventionen dargestellt werden). In beiden Fällen gibt es die Gefahr einer Schiefheit, nämlich wenn einige Disziplinen entscheidend dominieren auf Kosten anderer relevanter Disziplinen. Vgl. die Spannung zwischen ökonomischen und ökologischen Perspektiven, wo die ökonomischen Perspektiven (und weiter noch: besondere ökonomische Modelle und Denkweisen) dazu neigen, vorherrschend zu sein, sowohl für das Denken als auch für das, was getan wird. Ein mangelhaftes Gleichgewicht dieser Art ist für die Demokratie problematisch, denn eine solche Schiefheit impliziert simplistische Auffassungen und Lösungen, und auch weil gewisse Gruppen und Sonderinteressen dabei eine (oft unübersichtbare) Vorherrschaft bekommen.

(ii) Auf der einen Seite, die perspektivistische Natur wissenschaftlicher Forschung impliziert, dass gewisse Disziplinen allzu vorherrschend werden können, eine Konstellation, die für bestimmte Gruppen und Interessen günstig sein könnte, auf Kosten anderer. Auf der anderen Seite, politisch und ökonomisch starke Gruppierungen unterstützen oft die wissenschaftlichen Perspektiven (Disziplinen), die für ihre Interessen günstig sind. In beiden Fällen werden die Forscher und Experten gleichsam „*machtinfiziert*“, wissend oder unwissend.

(iii) Endlich ist wissenschaftliche Forschung weitgehend *fallibilistisch*.

Wissenschaftliche Forschung dürfte insofern als “organisierter Skeptizismus” (Robert Merton) anzusehen sein, d.h. als ein kritischer und melioristischer Prozess und als ein “dritter Weg” im Gegensatz zum dogmatischen Glauben an die faktische Erreichbarkeit einer vollständigen und endgültigen Wahrheit der empirischen Welt auf der einen Seite und dem relativistischen Glauben, dass jede Auffassung nur kontextuell gültig sei, auf der anderen.

Wissenschaftskritik und Professionskritik

Wenn diese drei Punkte ernst genommen werden, dann folgt, dass eine aufgeklärte und öffentliche Kritik der Wissenschaften und der Professionen in modernen wissenschaftsbezogenen Gesellschaften (die beanspruchen, selbstkritisch und vernünftig zu sein) erforderlich ist.⁷² Zwei Punkte sind hier wichtig:

(i) In modernen Gesellschaften gibt es viele Experten, die über komplizierte Probleme (so wie Nanotechnologie oder Genetik) Spezialkenntnis besitzen, im Gegensatz zu den Laien, seien sie gewählte Politiker oder wählende Staatsbürger. Gleichzeitig ist es ja so, dass wissenschaftlich gebildete Experten perspektivistisch denken und agieren, je nach ihren disziplinbezogenen Modellen und Denkstrukturen. Deshalb entsteht die Aufgabe, über die verschiedenen relevanten Perspektiven nachzudenken, und das erfordert eine aufgeklärte offene Diskussion jenseits der einzelnen Disziplinen. Dies ist umso wichtiger, je stärker die Gefahr ist, dass Experten in verschiedener Weise von besonderen Interessen „gekauft“ werden können. Darum ist eine kompetente und offene Kritik der Experten erforderlich, als Wissenschaftskritik und auch als Professionskritik.

(ii) Die meisten Staatsbürger in einer modernen Gesellschaft können nicht Spitzenkompetenz in irgendeiner Spezialdisziplin erlangen (geschweige denn in mehreren Disziplinen). Für die Laien als Staatsbürger in einer modernen Demokratie geht es aber nicht darum, solche Spitzenkompetenz anzustreben, sondern um Verbesserungen „von unten“ (sozusagen), und insofern um fallibilistischen Meliorismus, nicht um Vollkommenheit oder Vollständigkeit.

Normative Begründung: Argumente gegen Demokratie Platon – seine Auffassung von Rationalität und Tugend

Für die Diskussion über die normative Begründung der Demokratie wäre es nützlich, mit einer Erinnerung an Platons Gründe *gegen* die Demokratie anzufangen: Platon zufolge (im Dialog *Der Staat*) können wir uns Personen

(gemeint sind in erster Linie Philosophen) vorstellen, die bei Auswahl und Übung durch ein ausgedehntes Bildungsprogramm als die besten bezüglich aller entscheidenden Fragen anzusehen sind – theoretisch, normativ, praktisch. Mit einem modernen Ausdruck: Sie sind „Experten“ in allerlei Sachen – sowohl über die Frage, wie die Sachverhalte sind als auch über die Frage, warum und wie sie sein sollten. Mitglieder der anderen Klassen sind schlechthin weniger kompetent bezüglich aller politisch relevanten Sachverhalte. Da Platon davon ausgeht, dass Macht und Fähigkeit zusammenfallen sollten, beansprucht er deshalb eine Art meritokratischer und oligarchischer Aristokratie und kritisiert gleichzeitig die demokratische Herrschaft.

Kurzum, Platons Auffassung der Rationalität (Normativität) und der persönlichen Exzellenz (Tugend) schließt eine demokratische Herrschaft aus und bezieht ein politisches System hierarchischer Art ein. Wenn Platon recht hätte, wäre es nicht leicht, eine normative Begründung der Demokratie zu geben. Folglich sollten wir den Begriff der Rationalität und der persönlichen Kompetenz und Autonomie genauer betrachten.

Eine moderne Auffassung der Rationalität und der persönlichen Autonomie

Wie wir im Falle Platons angedeutet haben, gibt es einen Zusammenhang zwischen der beanspruchten Auffassung der Rationalität und menschlicher Natur und ihrer möglichen Verbesserungen (bezüglich Tugend oder persönlicher Autonomie) auf der einen Seite und der beanspruchten Auffassung der bevorzugten politischen Herrschaft auf der anderen. Jedoch, Auffassungen der Rationalität und der menschlichen Natur und ihrer möglichen Verbesserungen sind offen für philosophische Diskussionen, die schon bei Aristoteles auftraten, die aber besonders in der Neuzeit vorherrschend wurden, als in diese Diskussionen auch die Fragen über kulturelle Modernisierung einbezogen wurden. In diesem Sinne werden wir nun den Blick auf Rationalität und menschliche Natur (und ihre mögliche Verbesserung) richten. Als Zugang werde ich ein Paar Äußerungen bei John Stuart Mill erwähnen, die relevant für die Frage der normativen Begründung der Demokratie sind:⁷³

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

He [Man] is capable of rectifying his mistakes, by discussion and experience. Not by experience alone. There must be discussion, to show how experience is to be interpreted. Wrong opinions and practices gradually yield to fact and argument; but facts and arguments, to produce any effect on the mind, must be brought before it.

Kurz gefasst, die Auffassung der Rationalität, die ich verteidige, ist in diesem Sinne eine diskursive Auffassung, die den Bedarf intersubjektiver Lernprozesse und Willensbildungen hervorhebt, um vermeidbare Fehler zu vermeiden.⁷⁴ Sie schließt Fehlbarkeit ein, aber in einem melioristischen Sinn. Aus selbstbezüglichen Gründen schließt sie eine reflexive Einsicht pragmatisch gegebener Geltungsansprüche ein, verwurzelt in unseren Sprechakten, aber auch in unseren „stummen“ kommunikativen und praktischen Tätigkeiten; in dieser Art und Weise möchten wir reflexiv auf Normen und Tugenden hinweisen, die konstitutiv sind für diskursive Tätigkeiten, wie das Suchen nach besseren Argumenten und die Bereitschaft, anderen Personen zuzuhören und Sachverhalte aus ihrer Perspektive zu sehen.⁷⁵

Diese Auffassung der Rationalität enthält eine gegenseitige Anerkennung unter den Teilnehmern: dass sie grundsätzlich vernünftige und verantwortliche Personen sind, aber auch fehlbar und verletzbar. In diskursiven und kommunikativen Tätigkeiten setzten wir anfangs voraus, dass die Hineinbezogenen ernsthaft und geistig gesund sind, genügend, um diese Tätigkeiten durchzusetzen. Diese Anerkennung beruht nicht auf einer empirischen Tatsache; sie ist eine konstitutive Bedingung für solche Tätigkeiten: die konstitutive Vorbedingung, dass die Teilnehmer zureichend autonom sind, nicht aber dass sie völlig autonom sind.

Faktische Gegenhinweise mögen unsere Erwartungen modifizieren, und deshalb möchten wir diese Vorbedingung als eine pragmatisch konstitutive *regulative Idee* begrifflich bestimmen: Wir erkennen, dass alle Menschen fehlbar und situiert sind, und dass viele von uns ernsthaft voreingenommen und am tiefsten durch verschiedene empirische Faktoren mitbestimmt sind; aber dennoch, in ernsthaften Diskussionen und gewöhnlichen Kommunikationen setzten wir voraus, dass die Teilnehmer genügend autonom sind, als verantwortliche Akteure und vernünftige Diskutierende – wenn nicht, so hätten wir nicht diskutieren oder kommunizieren können.

Wir werden zwei Punkte unterstreichen: (i) Persönliche Autonomie ist hier als ein *graduelles* Phänomen anzusehen. (ii) Diese regulative Idee der persönlichen Autonomie impliziert einen normativen *Anspruch auf Verbesserung* (Meliorismus), um zufällige Mängel zu überwinden, sei es Unwissenheit oder Vorurteile, sei es begriffliche Blindheit oder falsches Bewusstsein.⁷⁶

Der Begriff persönlicher Autonomie als regulativer Idee enthält die doppelte Aufgabe der Bildung und der Verbesserung: (a) für jede *Person* gibt es eine persönliche Aufgabe verbesserter Bildung, in kommunikativer Interaktion mit anderen Personen, und (b) für die *Gesellschaft* (und Gemeinschaft) gibt es eine gemeinsame Aufgabe, Institutionen und Übungen für angemessene Bildung herzustellen (so wie ein gutes allgemeines Schulsystem und öffentliche Foren für diskursive Lernprozesse, einschließlich grundlegender sozioökonomischer Bedingungen für alle Staatsbürger, um an diesen Aktivitäten teilnehmen zu können).

Gegenseitige Anerkennung impliziert, laut dieses normativen Begriffs persönlicher Autonomie, die Möglichkeit (und Notwendigkeit) ernsthafter Kritik, sowohl von Handlungen als auch von Anschauungen (wenn das, was gesagt oder getan wird tadelhaft und verbesserungsdürftig wäre). Falls wir in solchen Fällen die anderen nicht kritisieren, bedeutet es, dass die anderen Personen nicht als autonome Personen anerkannt werden. Folglich gibt es einen subtilen aber wichtigen analytischen Unterschied zwischen der grundlegenden Anerkennung anderer Personen als potenziell autonom (als konstitutiver regulativer Idee) und einer Kritik dessen, was diese Personen faktisch tun und sagen (in Situationen, in denen es Gründe gibt für eine ernsthafte und aufgeklärte Kritik).

Unser Begriff persönlicher Autonomie ist grundsätzlich verschieden von dem aufgestellten Modell persönlicher Autonomie im liberalistischen Denken,⁷⁷ der eng verbunden ist mit dem idealtypischen Modell autonomer Individuen in der Wirtschaftstheorie.⁷⁸ Unser Begriff persönlicher Autonomie steht auch im Gegensatz zur naturalistischen Auffassung des Menschen, eine reduktionistische Auffassung, die den Begriff persönlicher Autonomie, und dadurch auch den normativen Begriff diskursiver Rationalität und moralischer Verantwortung, grundsätzlich untergräbt.

Ich werde hier nicht die philosophische Argumentation für diesen Begriff diskursiver Rationalität und persönlicher Autonomie verfolgen. Das habe ich anderswo getan.⁷⁹ Ich erinnere nur daran, dass meines Erachtens ihr epistemischer Status auf einer revidierten Version der Transzendentalpragmatik beruht. Hier werde ich aber einige *Implikationen* dieses Begriffs diskursiver Rationalität und persönlicher Autonomie erwähnen, Implikationen die relevant sind für die Diskussion über *Multiple Democracies*:

Das Wort "Freiheit" wird im westlichen Diskurs über Demokratie häufig benutzt. Seine paradigmatische Bedeutung ist scheinbar vom Begriff unabhängiger Marktakteure geliehen, Akteure die imstande sind, rational zu wählen zwischen verschiedenen Optionen im Sinne ihrer Präferenzen. Freiheit ist hier paradigmatisch als private Wahl zwischen zugänglichen Alternativen, uneingeschränkt von staatlichen Interventionen, begriffen. Persönliche Freiheit wird hier als ein gegebenes Faktum dargelegt, trotz empirischer (wissenschaftlicher) Gegenindikationen, die auf allerlei freiheitsbeschränkende Vorbestimmtheiten hinweisen.⁸⁰

Im Gegensatz dazu enthält unser Begriff der persönlichen Autonomie, als graduell und als regulative Idee (und nicht als gegebenes Faktum), normative Ansprüche sowohl für das Individuum als auch für die Gesellschaft. Folglich unterscheiden sich die politischen Implikationen von denen der eben erwähnten Auffassung:

(i) Unser Begriff persönlicher Autonomie beansprucht eine ausgedehnte *öffentliche Verantwortung*, einschließlich politischer Intervention zugunsten vieler Bereiche, von Bildungsinstitutionen bis zu grundlegender Wohlfahrt und ökonomischer Redistribution. Dies ist, kurz

gesagt, der politische Unterschied zwischen Liberalismus und Sozialdemokratie.

(ii) Unser Begriff persönlicher Autonomie beansprucht auch eine *persönliche Verantwortung* unter den Staatsbürgern selber, um ihre Autonomie zu verbessern, sowohl durch persönliche Bildung und diskursive Lernprozesse als auch durch eine bessere Verständigung der modernen Welt, in der sie leben.

Der letzte Punkt impliziert unter anderem, dass Religionsfreiheit die Freiheit für Religionskritik umfasst,⁸¹ und nicht immer die Freiheit, vor vernünftigen und relevanten Einwänden geschützt zu leben.⁸²

Persönliche Autonomie in einer modernen Welt, mit einer Vielfalt vernünftiger *comprehensive doctrines*, sollte eine reflexive Anerkennung anderer vernünftiger Überzeugungen einbeziehen. Somit gibt es einen Bedarf für Lernprozesse, die eine "dezentrierte Identität" als Teil einer "Modernisierung des Bewusstseins" enthalten. Somit gibt es auch einen Drang nach Toleranz, aber eine Toleranz, die verschieden ist vom Begriff einer nicht-differenzierten Toleranz, der im Begriff von apriori „freien Individuen“ in der liberalistischen Tradition angesiedelt ist.

Entsprechend unseres Begriffs diskursiver Rationalität und persönlicher Autonomie sind wir als Akteure nicht nur empirisch und historisch gestaltet (und abgegrenzt), sondern auch normativ gebildet durch konstitutive Normen für die Kommunikation und diskursive Tätigkeiten. Es ist verhältnismäßig einfach einzusehen, dass es sich für *diskursive* Tätigkeiten so verhält, d.h. für ernsthaftes Argumentieren mit anderen Personen. Aber dann gibt es viele Situationen und Tätigkeiten, die in diesem Sinne weniger normativ konstituiert und reguliert sind, so wie vielerlei Handlungen alltäglicher, spielerischer oder künstlerischer Art: Es gibt ja eine *Privatsphäre* jenseits der besonderen Normen ernsthafter Diskussion und Argumentation. Dies dürfte aber nicht als eine strikte Scheidung zwischen dem Bereich ernsthafter Diskussion und allen anderen Tätigkeiten verstanden werden. Ich folge hier denen, die für einen graduellen Übergang zwischen Sprechakten in ernsthaften Diskussionen und Sprechakten der alltäglichen Kommunikation argumentieren.

Kurzum, meines Erachtens gibt es Gründe, den Versuch abzulehnen, einen scharfen Unterschied zwischen ernsthaften Diskussionen (unter konstitutiven Normen für Rationalität) und anderen Tätigkeiten (frei von

solchen Normen) zu ziehen – eine Unterscheidung, die den liberalistischen Versuch fundiert, eine private Freiheit von derart moralischen Normen, die für Diskussionen konstitutiv sind, abzugrenzen um den liberalistischen Freiheitsbegriff dadurch zu schützen.

Kurz gesagt, diese sind die politischen Gründe:

Erstens, in demokratischen Staaten,⁸³ im Gegensatz zu autokratischen Staaten, haben die Staatsbürger das Recht und die Möglichkeit, politische Entschlüsse und Aktionen zu beeinflussen, durch Wahlen und politische Parteien und auch durch öffentliche Diskussionen und Demonstrationen.⁸⁴

Zweitens, eine Person, die das Ergebnis in einem gegebenen Falle beeinflusst (oder beeinflussen kann), ist dabei für dieses Ergebnis mitverantwortlich.

Folglich, in demokratischen Staaten sind die Staatsbürger für die politischen Entschlüsse und Aktionen ihres Staates mitverantwortlich (zwar abhängig von ihren jeweiligen Positionen und Möglichkeiten), und deshalb sind die Staatsbürger in einem demokratischen Staat verpflichtet, diese Mitverantwortlichkeit ernst zu nehmen, z.B. dadurch, dass man sich informiert (je nach seinen/ihren Fähigkeiten) und entsprechend agiert.

Um diesen Punkt zu beleuchten, möchte ich auf eine in den Medien erwähnte Geschichte hinweisen: Als das *World Trade Center* angegriffen wurde, haben zwei beobachtende amerikanische Bürger miteinander geredet. Der eine sagte: „Dies ist wie Pearl Harbor“. „Was ist Pearl Harbor?“ fragte der andere. Antwort: „Das war als die Vietnamesen uns angriffen und der Vietnamkrieg begann.“

Diese Geschichte illustriert die Pointe: US-Staatsbürger, die das Recht haben, den amerikanischen Präsidenten zu wählen, sind mitverantwortlich für amerikanische Politik; folglich sollten sie sich bemühen, sich über den Stand der entscheidenden politischen Fragen zu informieren.

Kurzum, ist die Verpflichtung, informiert zu sein, *nicht nur* auf ernsthafte Diskussionen begrenzt, sondern sie dehnt sich aus in das öffentliche und private Leben im Allgemeinen. Das heißt nicht, dass „alles politisch ist“. Es gibt viele Aktivitäten (und es sollte sie geben), die privat und frei von dieser Art Verpflichtung sind. Aber es gibt Gründe zu behaupten, dass besonders Staatsbürger in demokratischen Staaten mitverantwortlich sind für das, was ihr Staat tut, und damit haben sie eine

Pflicht, politisch informiert und aktiv zu sein, abhängig von ihren persönlichen Fähigkeiten und Positionen. Kurz gesagt, in demokratischen Staaten gibt es nicht die Freiheit, diskursive Tugenden zu vernachlässigen, sobald man sich außerhalb diskursiver Aktivitäten befindet – eine solche negative Freiheit ist eher eine liberale Freiheit für Personen, die in autokratischen Staaten leben.⁸⁵

Wir werden einen Blick auf noch eine Implikation bezüglich Wissenschaft und Demokratie werfen: Wenn Wissenschaften *scientistisch* und Demokratie durch ein formales *Wahlsystem* und *legale Machtkämpfe* aufgefasst werden, dann gibt es offensichtlich eine klare Unterscheidung zwischen den beiden (Wissenschaft und Demokratie). Wenn aber die Wissenschaften *pragmatisch* als Forschungsaktivitäten, einschließlich diskursiver Tätigkeiten,⁸⁶ aufgefasst werden, und wenn Politik das ist, was wir tun, mit diskursiven Tätigkeiten und öffentlicher Willensbildung als vitalen Elementen, dann gibt es offensichtlich einen gewissen *graduellen Übergang zwischen Wissenschaft und Demokratie*. Beide sind durch eine moderne Auffassung diskursiver Rationalität, als öffentlicher Gebrauch der Vernunft unter fehlbaren und situierten Personen, grundsätzlich geprägt.⁸⁷

Hier erinnern wir an den epistemischen Stand unserer Argumentation für diskursive Rationalität und persönliche Autonomie und damit an unseren Demokratiebegriff, d.h. unsere Argumente für eine *normative Begründung der Demokratie*: Unsere Argumentation ist *weder* ein Argument “von oben”, sei es metaphysisch oder theologisch, *noch* ein Argument von westlicher Tradition und westlichen Werten (das wäre kontextualistisch und damit relativistisch gewesen), *noch* ein Argument von Fakten allein (das wäre ein naturalistischer Fehlschluss). Unser Argument ist grundsätzlich *selbstreflexiv*; es verteidigt eine prozedurale Universalität “von unten”,⁸⁸ und weiterhin fokussiert es auf *diskursive Tätigkeiten unter fehlbaren und vernünftigen Personen*.

Unser normativer Demokratiebegriff ist komplex, indem er nicht nur Institutionen und Handlungen umfasst, die auf Wahlen und legale Suche nach (und Gebrauch von) politischer Macht eingerichtet sind, sondern auch auf Bildungs- und Lernprozesse, die zu verbesserter Einsicht und persönlicher Autonomie führen können, und möglicherweise sogar zu einem grundlegenden gegenseitigen *Vertrauen*, was vital ist für einen friedlichen

Regierungswechsel und für eine vernünftige Zusammenarbeit zwischen Mehrheiten und Minderheiten.⁸⁹ Folglich weist unser Demokratiebegriff auf *vorpolitische* Voraussetzungen hin, *von* ökonomischen Bedingungen *bis zu* diskursiven Tugenden und persönlicher Autonomie.

Mit anderen Worten, gleichzeitig wie unser Demokratiebegriff das Faktum der *Multiple Democracies*, institutionell und kulturell, berücksichtigt, enthält er auch den Anspruch auf einen *allgemeingültigen Kern* (d.h. in modernen Gesellschaften, die einen diskursiven Begriff von Wissenschaft und eine Modernisierung des Bewusstseins beanspruchen).

Einige Bemerkungen zu den Herausforderungen der Moderne

(i) Die Diskrepanz zwischen “den Betroffenen” und denen, die an praktischen Diskussionen teilnehmen, stellt eine Herausforderung entlang verschiedener Dimensionen dar.

Es gibt verschiedene Diskrepanzen *innerhalb* eines Staates (a) zwischen “den Betroffenen” und Teilnehmern an öffentlichen Diskussionen, Aktionen und gegenseitigen Lernprozessen, und (b) zwischen “den Betroffenen” und Staatsbürgern, die an der Wahl von politischen Vertretern teilnehmen, und (c) zwischen “den Betroffenen” und gewählten politischen Vertretern, die an den politischen Entschlüssen teilnehmen.

Es gibt auch verschiedene Arten von Diskrepanz „in Raum und Zeit“: einerseits zwischen Staaten, zum Beispiel zwischen den Betroffenen in kleinen Staaten und Wählern und Entscheidungsdürftigen in größeren Staaten, und andererseits zwischen denen, die heute leben und zukünftigen Generationen.

Dazu kommen die Diskrepanzen zwischen Menschen mit einer grundlegenden persönlichen Autonomie und den “hard cases” der biomedizinischen Ethik, und zwischen den ersteren und fühlenden nicht-menschlichen Lebewesen. In den letzteren Fällen können “die Betroffenen” niemals an irgendeiner Diskussion, Wahlhandlung oder Entscheidung teilnehmen.

Deshalb gibt es Herausforderungen für den Versuch einer normativen Begründung durch demokratische Wahlen und durch diskursive Gesetzgebung. Das ist besonders herausfordernd für vitale Umweltprobleme

(so wie die Ausbeutung der Naturressourcen, Verunreinigungen, und klimatische Veränderungen), wo globale und langfristige Entscheidungen vonnöten sind, wohingegen unsere Hauptinstitutionen in modernen Gesellschaften – Marktwirtschaft, demokratische Wahlen und diskursive Teilnahme – mit kurzfristigen und oft parteiischen Perspektiven operieren: Reinvestierung von Kapital, Wahlperioden und Interessen der heute Lebenden.

(ii) Eine entscheidende Herausforderung für eine vielfältige Version der Demokratie ist dann die folgende: Wie sollte man eine nachhaltige Moderne unterstützen, wenn man auch die verschiedenen Arten der Demokratie berücksichtigt? Wenn unser Begriff moderner Demokratie diskursive Rationalität und eine regulative Idee persönlicher Autonomie einschließt (als eine grundlegende Anforderung für alle legitime “Multiple Democracies”), dann folgt daraus, dass jedes nicht-diskursive Regime (sei es vormodern oder autokratisch⁹⁰) ausgeschlossen ist.

Unser Kernbegriff enthält zugleich persönliche Mit-Verantwortung und diskursive Freiheit. Er berücksichtigt auch die verschiedenen Voraussetzungen für persönliche Bildung (innerhalb der Grenzen zugänglicher Ressourcen), sowie grundlegende soziomaterielle Bedingungen und gesetzliche Gerechtigkeit. Er schließt aber nicht die politische Möglichkeit für eine Änderung des Lebensstils aus, sowie Einschränkungen der Freiheit in den Bereichen für Verbrauch und Fortpflanzung. In diesem Sinne könnte eine nachhaltige Demokratie, unter modernen Bedingungen, als illiberal angesehen werden (als ein Angriff auf persönliche Freiheiten) von denen, die eine liberale Demokratie mit der Freiheit, einen nicht-nachhaltigen Lebensstil zu wählen und zu bewahren, gleichsetzen. Kurzum, das wäre eine Lebensweise, die nicht für alle Menschen verallgemeinert werden kann.

Es gibt Gründe anzunehmen, dass eine nachhaltige Zukunft, im Sinne einer diskursiven Demokratie mit langfristigen und globalen Verantwortlichkeiten, nicht in diesem Sinne liberalistisch sein kann. Sie wird aber diskursive Freiheit enthalten, und dadurch auch eine umfassende formative und existentielle Freiheit (als Voraussetzung für persönliche Autonomie). Kurz gesagt, dies ist ein Szenario der Zukunft, das die grundlegenden Anforderungen menschlicher Würde berücksichtigt.⁹¹

Aus dieser Perspektive wäre es nützlich und günstig, dass es eine Vielfalt diskursiver und hoffentlich nachhaltiger Demokratien gibt, die in friedlicher Zusammenarbeit und zivilisiertem Wettbewerb die unterschiedlichen Alternativen sichtbar machen, so dass die Menschheit davon lernen können und hoffentlich ein vernünftiges und würdiges Leben für zukünftige Generationen, sowohl für Menschen als auch für andere fühlende Lebewesen, anstreben.

ETHISCHER GRADUALISMUS

jenseits von Anthropozentrismus und Biozentrismus?⁹²

Hintergrund

Im Folgenden werde ich einerseits Argumente für einen paradigmatisch einzigartigen Rang des Menschen berücksichtigen, andererseits werde ich Argumente betrachten, die einen ethischen Gradualismus zwischen Menschen und anderen Säugetieren sowie zwischen Menschen und Natur geltend machen.

In unserem ethischen Denken neigen wir oft dazu, einige bestimmte Beispiele im Sinn zu haben, manchmal ohne uns dessen bewusst zu sein. Ich nehme daher an, dass ethische Diskussionen von einer Thematisierung dieser zugrunde liegenden Fälle profitieren könnten.

Zudem nehme ich an, dass wir dazu tendieren, entweder in Begriffen typischer Fälle oder in solchen einer gradualistischen Übereinstimmung zwischen verwandten Fällen zu argumentieren. Der erste Weg zu argumentieren führt zu paradigmatischem Denken, der letztere lässt uns Kontinuitäten erkennen. In der Philosophie brauchen wir beides.

Argumente für ethischen Gradualismus

Ehe ich einige der ersten Argumente, die einen für den ethischen Gradualismus in den Sinn kommen, betrachte, sei an die offensichtliche Stärke des ethischen Anthropozentrismus erinnert:

Moral ist in der soziokulturellen Welt handelnder und denkender menschlicher Wesen angesiedelt. Natur kann auch der Gegenstand moralischer Überlegungen sein, zumindest soweit die biologische Natur betroffen ist; so wird gegenwärtig das Aussterben bedrohter Arten als eine

moralische Angelegenheit aufgefasst, und das unnötige Zufügen von Leiden gegenüber empfindungsfähigen nicht-menschlichen Lebewesen wird allgemein als moralisch falsch beurteilt. Insofern sind zumindest empfindungsfähige Lebewesen Gegenstände moralischer Überlegungen. Aber diese Tiere können nicht selbst an diesen Überlegungen teilnehmen; auch können sie nicht frei und rational handeln wie Menschen. Sie können nicht moralisch handeln oder unmoralisch, nur amoralisch, ohne Verantwortung und Verpflichtung irgendeiner Art. Tierrechte sind deshalb asymmetrisch, d.h. die Rechte der Tiere sind verbunden mit Pflichten für den Menschen ohne jede Verpflichtung auf der tierischen Seite. Nicht einmal ein Schimpanse wird als für seine Taten moralisch verantwortlich betrachtet.

Ethischer Anthropozentrismus ist daher *prima facie* eine vernünftige Position: Moral gehört ausschließlich dem Menschen und der menschlichen Welt an. Selbst wenn wir ein bestimmtes Repertoire an Fällen durchspielen, von der anorganischen Natur zu Pflanzen und empfindungsfähigen Tieren, scheint diese Schlussfolgerung sicher. Auch in dem heikleren Beispiel des Schimpansen scheint derselbe Schluss plausibel zu sein.

Nichtsdestotrotz gibt es vor allem in der medizinischen Ethik eine lebhaft diskutierte Diskussion über den moralischen Status von Grenzfällen. Zum einen haben wir umfassende Diskussionen über den ethischen Status eines Fötus und von Menschen mit schweren Gehirnschäden. Inwieweit haben sie den moralischen Status von Personen? Inwieweit haben sie Menschenrechte? Es gibt akademische Diskussionen, es gibt öffentliche Initiativen im Namen derer, die nicht selbst fähig sind, an solchen Diskussionen und Debatten teilzunehmen.⁹³

Bei diesen Grenzfällen handelt es sich um Mitglieder der menschlichen Gattung wie Föten oder schwer hirngeschädigte Menschen, die sich nicht wie der paradigmatische Fall eines menschlichen Wesens verhalten. Die Frage nach ihrem moralischen Status und ihren moralischen Rechten wird daher von Anderen diskutiert. Diese Art einer „advokatorischen“ Vertretung ist der Standardfall bei Minderjährigen. Generell sind die Eltern die ersten, die für ihr Verhalten verantwortlich sind, für ihre Erziehung und für die Verteidigung ihrer Interessen.⁹⁴ Von solcher „advokatorischen“ Verantwortung und Vertretung wird angenommen, dass sie nach Maßgabe des Erwachsenwerdens graduell abnimmt; sie endet

formal zu dem Zeitpunkt, an dem das Kind sein volles rechtsfähiges Alter erreicht.

In der medizinischen Ethik sind die Fälle advokatorischer Vertretung extremer; denn sie sind dem Paradigma eines erwachsenen und moralisch verantwortlichen Menschen ferner als der Fall des Großziehens von Kindern. Wir haben es mit Föten auf verschiedenen Stufen zu tun und mit Menschen, die in ihrer letzten Lebenszeit nicht mehr fähig sind, an der Diskussion über ihre eigene Situation teilzunehmen. Wir haben Menschen, die an schwerer Altersschwäche leiden und solche mit schweren Gehirnschäden. Wir haben Säuglinge, die mit Anencephalitis geboren werden und niemals fähig sein werden, an einer Diskussion teilzunehmen.

Insoweit die medizinische Ethik und unsere ethische Betrachtung im allgemeinen dazu neigen, all diese Fälle in den Bereich der menschlichen Moral einzuschließen und dabei all jenen Menschen den Status einer Person mit moralischen Rechten zuzuschreiben, haben wir einen bedeutenden Schritt fort vom paradigmatischen Fall der menschlichen Moral gemacht. Mit dieser Ausweitung schließen wir nämlich jeden ein, der zur menschlichen Gattung gehört, ungeachtet seiner oder ihrer Fähigkeiten. Wir neigen dazu, jeden einzubeziehen, der ein erwachsener Mensch werden kann, ebenso jeden, der ein erwachsener Mensch gewesen ist, schließlich jeden, der einmal ein erwachsener Mensch hätte werden können.

Es gibt sicherlich große Differenzen zwischen diesen unterschiedlichen Fällen. Und zuweilen besteht über den moralischen Status der betroffenen Menschen keine Einmütigkeit mehr; die Debatten über Abtreibung und Sterbehilfe illustrieren das. Ein Fötus ist eine potenzielle Person, aber in welchem Sinn ist er eine Person? Ein unheilbarer Patient mit schwerem Gehirnschaden ist eine Person gewesen, aber in welchem Sinn ist er noch eine Person? Das sind wichtige Fragen in einem praktischen Sinn, da wir hiermit die moralische Unterscheidung zwischen dem Ermorden von Menschen und dem Töten von Nicht-Menschen berühren; ersteres ist moralisch inakzeptabel, letzteres wird weitestgehend als moralisch akzeptabel angesehen, zumindest, wenn es ohne übermäßiges Zufügen von Schmerzen geschieht.

Diese moralischen Fragen drängen sich uns in einem gewissen Maß auf, seit es die Entwicklung der modernen Technologie zunehmend möglich gemacht hat, in diese Grenzfälle menschlicher Existenz medizinisch

einzugreifen. Wenn wir diese Arten menschlicher Existenz in Betracht ziehen, sehen wir uns zu einem gewissen Gradualismus gezwungen; nämlich einem Gradualismus innerhalb der menschlichen Gattung. Zunächst handelt es sich primär um einen ontologischen, nicht einen ethischen Gradualismus. Denn er erkennt die biologische und psychologische Kontinuität zwischen verschiedenen Individuen der menschlichen Gattung an, beharrt aber noch auf der Anerkennung eines moralischen Status für sie alle; wenngleich ihre Charakteristika divergieren, so sind sie doch allesamt Menschen mit menschlicher Würde und Menschenrechten. Das ist die Position eines ethischen Anthropozentrismus, der von der Einsicht in Grenzfälle medizinischer Ethik ausgeht.

Bis jetzt haben wir die Unterscheidung zwischen dem *Homo sapiens* und anderen Gattungen noch nicht in Frage gestellt. Wenn wir aber an diesen Punkt kommen, sollten wir auch Grenzfälle auf der anderen Seite der Gattungsgrenze betrachten.

Jeder ist sich der Tatsache bewusst, dass Schimpansen handeln und kommunizieren, wie sie auch Schmerz und Freude empfinden können. Genetisch sind Schimpansen nahe Verwandte des Menschen, die über hochentwickelte Gehirne und Nervensysteme verfügen. Nichtsdestotrotz besitzt ein Schimpanse nicht die oben beschriebenen höheren Fähigkeiten. Er ist kein *moral agent*; er ist kein moralisch verantwortliches Wesen. Sein Gebrauch der Sprache ist weder reflexiv noch kreativ. Es ist zweifelhaft, ob man davon sprechen kann, er habe eine auf gegenseitiger Anerkennung und Kommunikation basierende soziale Identität. Aber er handelt, fühlt und kommuniziert. Er hat wahrscheinlich ein gewisses Selbstbewusstsein und einen gewissen Sinn für Identität. Auch hat er eindeutig höhere mentale Fähigkeiten als manche jener Mitglieder der menschlichen Gattung, die wegen ihres Status als menschliches Wesen advokatorisch vertreten werden. Dieser letzte Punkt hat etwas Verwirrendes. In der Beweisnot, in die wir Menschen dadurch geraten, können wir darauf hinweisen, dass wir die Schmerzen der empfindungsfähigen nicht-menschlichen Wesen in moralische Überlegungen einbeziehen: Wird es doch als moralisch falsch betrachtet, empfindungsfähigen Tieren unnötige Schmerzen zuzufügen; in unseren Ländern ist es gar per Gesetz untersagt.

Umstrittener ist, ob wir eine Art moralischer Pflicht haben, das Wohlbefinden empfindungsfähiger Nicht-Menschen, hier also höherer Säugetiere, zu befördern. Und es scheint wenig Unterstützung für die Ansicht zu geben, dass wir diesen Tieren helfen sollten, ein langes Leben zu führen. Im Gegenteil wird es meist als moralisch vollkommen in Ordnung betrachtet, jedes nicht-menschliche empfindungsfähige Wesen zu töten, höherstufige Säugetiere wie Schimpansen eingeschlossen. Das schmerzlose Töten von Tieren betrachtet man als moralisch akzeptabel, wobei die Annahme zugrunde liegt, dass keines dieser Tiere ein Bewusstsein seines eigenen Todes hat, außer, wenn ein höheres Tier einer Todesdrohung ausgesetzt wird.

Hier freilich endet, was in einer gewissen Beweisnot als menschliche Selbstverteidigung begonnen hatte, in Verlegenheit: Einige unserer Patienten, ebenso wie frühe menschliche Föten, haben kaum ein Bewusstsein ihres eigenen Todes. Schlimmer noch. Wahrscheinlich würden sie sogar das Getötet-Werden weniger als ein Trauma erfahren, als es die meisten der höheren Säugetiere tun, wenn wir sie töten.

Falls ein moralischer Unterschied zwischen diesen beiden Fällen besteht, so muss es auch einige moralisch relevante Unterschiede hinsichtlich der Eigenschaften zwischen den beiden geben. Es scheint unmittelbar vernünftig zu sein, das folgende Prinzip anzunehmen: Gleiche Fälle sollten gleichartig behandelt werden. Wenn es einen moralischen Unterschied zwischen zwei Fällen gibt, dann muss es auch gewisse moralisch relevanten, unterschiedlichen Eigenschaften zwischen den beiden geben.

Der entscheidende Unterschied zwischen den „abweichenden“ Fällen des *Homo sapiens* und den höheren Fällen anderer Säugetiere kann schwerlich auf der Ebene *aktual vorhandener* Eigenschaften gefunden werden: In einigen Fällen stehen die nicht-menschlichen Säugetiere in dieser Hinsicht höher als einige Mitglieder der menschlichen Gattung. In diesen Fällen werden wir in Begriffen der vergangenen und potenziellen Kompetenz und Charakteristika zu argumentieren haben, um einen relevanten Unterschied zu finden: Ein Mitglied der menschlichen Gattung besaß früher diese und jene Kompetenzen beziehungsweise Charakteristika, oder es kann sie entwickeln, oder könnte sie entwickelt haben.

Aber trotzdem, wie können wir es für moralisch halten, einen lebendigen Schimpansen zu töten (und eventuell zu essen), wenn wir aktive Sterbehilfe

für unheilbare Patienten mit schweren Gehirnschäden und mit fast keinen neurophysiologischen Aktivitäten strikt ablehnen? Dies ist ein Feld tief verwurzelter Emotionen. Diese Emotionen können erklärt werden, ebenso wie unsere Diskriminierung anderer Gattungen auf verschiedene Weise psychologisch und soziologisch erklärt und verstanden werden kann.

Der heikle Punkt ist gerade, dass die Biologie normalerweise mit Kontinuitäten arbeitet, abgesehen von Mutationen (und dadurch von Gattungsunterschieden), wohingegen wir gewohnt sind, die Moral in Begriffen absoluter Grenzen zu denken. Sobald dies einmal gesagt und gesehen ist, wird es schwierig, sich mit einer Position intellektuell zufrieden zu geben, die weitgehend ein Postulat zu sein scheint, nämlich mit dem ethischen Speziesismus – obschon er ein Postulat mit lobenswerten Absichten ist.

Was aber ist genau lobenswert an dieser Position? Ich würde antworten: die Absicht, das moralische Universum zu schützen, die Sorgen um den Schutz der menschlichen Würde. Aber werden das moralische Universum und die menschliche Würde wirklich bedroht von der Anerkennung biologischer Kontinuitäten? Wie wäre es mit einem scharfsinnigeren Überdenken der Beziehungen zwischen paradigmatischen Fällen und überlappenden Fällen? Würde das eine bessere Lösung bieten?

Wir können sagen: Die menschliche Würde wäre bedroht, wenn wir einige Menschen (jenen, denen einige Fähigkeiten fehlen) das antun würden, was wir Tieren zufügen. Aber die Welt wäre besser dran, wenn wir Nicht-Menschen als Teil des moralischen Universums behandeln würden. So könnte der ethische Gradualismus entweder restriktiv angesetzt werden, dann bedroht er die menschliche Würde; oder er könnte umfassend sein, so dass er nicht-menschliche Wesen aufwertete.

Da wir wahrscheinlich eine moralische Intuition zugunsten des ethischen Speziesismus haben, fragt es sich, wie wir sie verteidigen könnten. Man könnte versuchen, jeden Bezug auf gegebene Fähigkeiten von Menschen und Nicht-Menschen zurückzuweisen und sich an eine rein *genetische* Definition der Menschheit und der Mitgliedschaft in derselben zu halten. Aber solch ein biologisch fundiertes Gattungsdenken stößt sofort auf Probleme: Schenken wir nämlich dem Darwinismus Glauben, so gibt es keine absolute Trennungslinie zwischen Menschen und höheren Säugetieren;

sicher, es gibt Mutationen und verschiedene Gattungen, aber es gibt ebenso Ähnlichkeiten und Kontinuität.⁹⁵

Abgesehen davon, was wir vom Darwinismus denken, wissen wir jedenfalls, dass der *Homo sapiens* für eine ganze Weile Seite an Seite mit weniger intelligenten, aber genetisch ziemlich nahen Verwandten zu leben gewohnt war. Wie hätten wir diese behandeln sollen, falls sie durch einen Zufall überlebt hätten? Hätten wir sie als moralisch verantwortlich betrachtet? Hätten wir ihnen Menschenrechte zugeschrieben? Oder hätten wir sie ohne moralische Reue getötet und möglicherweise sogar aufgeessen? Und was wäre mit gegenseitiger Vermischung und möglichem Nachwuchs zwischen dem modernen Menschen und Neandertalern? Das ist kein spekulatives Gedankenexperiment. Zwar ist es eine Tatsache, dass Neandertaler nicht mehr existieren, aber prinzipiell könnten sie es sicherlich. Es hat sich bloß ergeben, dass sie es nicht tun.

Es ist schwer zu sehen, wie die endgültige Antwort etwas anderes sein könnte als die Anerkennung eines gewissen Gradualismus, der den Kern des Speziesismus unterhöhlen würde. In diesem Sinne besteht die große Herausforderung darin, das Verhältnis zwischen paradigmatischem und gradualistischem Denken von neuem zu durchdenken, so nämlich, dass der moralische Status des Menschen nicht Konfusionen anheim fällt und andererseits die Gradualität auf der biologischen Ebene nicht geleugnet wird.

Argumente für den ethischen Anthropozentrismus

Trotz der gradualistischen Argumente bezüglich der Grenzfälle zwischen Menschen und höheren Säugetieren wahren wir die einzigartige paradigmatische Stellung der Menschen: Menschen sind moralische Akteure, moralisch Handelnde (*moral agents*), nicht in dem Sinne, dass sie *de facto* moralisch handeln, aber in dem Sinne, dass sie fähig sind, moralisch zu handeln. Menschen agieren oder reagieren nicht bloß aus Instinkt. Menschen handeln in Übereinstimmung mit sozial festgelegten Normen und Werten und sind sich dessen bewusst. Sie haben die Fähigkeit, über diese Normen und Werte zu reflektieren, sie argumentieren dafür oder dagegen; sie können Gründe für ihre Handlungen geben und damit durch Fehler lernen und sich nicht nur instinktiv verhalten; und sie können sie mehr oder weniger bewusst

verändern. Dadurch zeigen wir Menschen unsere Freiheit im Vergleich zur Natur. Diese Freiheit, die uns von der Natur abhebt, ist an unseren Status als soziale Wesen gebunden. Wir kommunizieren auf der Basis unserer Sozialisierung in eine Gemeinschaft. Wir kommunizieren mit einem ganzen Spektrum linguistischer Sprechakte; wir können somit reflektieren und diskutieren, zurückweisen und zustimmen und dadurch bessere Einsicht und (höheres) Wissen erwerben. Beim Handeln können wir Alternativen wählen, etwa indem wir einen Schritt zurücksetzen, um auf einer späteren Stufe zwei vorwärts gehen zu können, womit wir die Grenzen einer sofortigen Anpassung überschreiten. Wir können denken und Gründe geben und damit zwischen hypothetischen Alternativen wählen. Überdies können wir unsere Handlungen auf langfristige Ziele gründen. Wir haben auch eine persönliche Identität, die wir durch einen verletzlichen Prozess der Sozialisation und Individuation erwerben.

All diese Charakteristika sind uns Menschen als moralischem Wesen zu eigen. Abschließend möchte ich hinzufügen, dass *wir* diese Menschen sind. Wir sind diejenigen, die den Menschen und die Moral in Frage stellen und diskutieren. Kurz gesagt sind Menschen als moralische Akteure (*moral agents*) nicht eigentlich eine externe Tatsache, die es zu beobachten gälte; beim Suchen nach dem, was menschlich ist, erforschen wir unserer eigenes Sein.

Damit will ich es vorerst bewenden lassen. Diese Bemerkungen halte ich für wahr – als Behauptungen innerhalb einer Phänomenologie der Menschen als moralischer Wesen. Sie sind wahr in Bezug auf Menschen. Und in der uns bekannten Welt ist schwer zu sehen, für wen sonst sie als wahr behauptet werden könnten. So evident ist es, dass Menschen paradigmatisch moralische Wesen sind.

Um eine Unterscheidung zwischen menschlichen Föten und Kindern auf der einen und höheren Säugetieren wie Schimpansen auf der anderen Seite zu rechtfertigen, bietet es sich wiederum an, den Begriff der *potenziellen* Fähigkeiten stärker zu betonen als den der *aktuellen* (*gegebenen*) *Fähigkeiten*. Wie die Analyse der *gegebenen Fähigkeiten* von Grenzfällen gezeigt hat, sind von der Aktualität ausgehende Argumente für eine scharfe Unterscheidung zwischen Mensch und anderen Säugetieren nicht schlüssig. Um damit zu beginnen: Es gibt sogleich das Problem, *welche* gegebenen Fähigkeiten man in Betracht ziehen sollte. Welches sind *die relevanten*

Eigenschaften? Einige besonders wichtige Kandidaten sind: die Fähigkeit, Gründe zu geben, um Fehler zu vermeiden und dadurch vernünftiger handeln zu können, die Fähigkeit, Interessenansprüche geltend zu machen, sowie das Selbstbewusstsein.

Aber auch wenn wir uns über einen klaren und konsistenten Begriff solch wirklicher, aktual gegebener Eigenschaften einigen würden, ist es unwahrscheinlich, dass ein solcher Begriff einen moralischen Unterschied zwischen allen Säugetieren, die zur menschlichen Gattung gehören und allen anderen Säugetieren stützen würde. Denn welche gegebenen Eigenschaften wir auch wählen werden, es wird höchstwahrscheinlich Fälle genetischer Menschen geben, denen es an diesen Eigenschaften mangelt; andererseits wird es hoch entwickelte Nicht-Menschen geben, die mehr von jenen Eigenschaften besitzen als das bei einigen geschädigten oder weniger entwickelten Menschen der Fall ist.

Wenn wir zum Beispiel bewusste Identität als solch eine ethisch relevante Eigenschaft wählen, so können wir neugeborene Menschenkinder nicht einschließen. Wählen wir hingegen einige fundamentale Gehirnfunktionen als eine moralisch entscheidende Eigenschaft, dann handeln wir uns das Problem der Unterscheidung zwischen einem menschlichen Fötus und einem Schimpansenfötus ein; zudem werden wir anerkennen müssen, dass normale Schimpansen über diese aktuelle Eigenschaft in einem höheren Maße verfügen als einige Menschen mit Gehirnschäden. Falls wir menschliche Säuglinge oder Menschen mit schweren Gehirnschäden in das moralische Universum einbeziehen, werden wir erwachsene Schimpansen ebenso einschließen müssen. Es ist deshalb schwer zu sehen, wie irgendeine Eigenschaft die Aufgabe einer scharfen Abgrenzung zwischen Menschen und Nicht-Menschen erfüllen könnte.

Für dieses Ziel scheinen von der *Potenzialität* ausgehende Argumente vielversprechender zu sein, obgleich nicht ganz überzeugend. Denn, auch wenn wir zum Beispiel die Potenzialität eines zukünftig selbstbewussten Lebens als moralisch entscheidende Eigenschaft nehmen, werden wir mit Fällen von schwer geistesgestörten menschlichen Säuglingen zu rechnen haben, die an dieser Potenzialität weniger Anteil haben als normale Schimpansensäuglinge.

Hier könnten wir jedoch den Begriff einer *Potenzialität zweiter Stufe* einführen, d.h. einer Potenzialität, Potenzialitäten zu haben, und auf dieser

Grundlage ließe sich für eine moralisch relevante Unterscheidung zwischen den beiden Fällen argumentieren: Ein gehirngeschädigter Säugling *könnte* die Potenzialität gehabt haben, ein selbstbewusstes Wesen in einem Sinn zu werden, in welchem es der Schimpansensäugling nicht vermocht hätte. Dies ist offensichtlich ein interessanter Punkt. Was aber unsere Argumentation hier anbelangt, so dreht sie sich gewissermaßen: Sie wechselt von der Betrachtung der realen Potenzialitäten eines Individuums zu einer Betrachtung der Potenzialität einer Gattung, der dieses Individuum angehört.

Zusammenfassend würde ich sagen, dass Potenzialitätsargumente den ethischen Speziesismus in gewisser Weise stützen mögen, jedoch nicht unbedingt.

Es gibt auch einen theologisch fundierten Anthropozentrismus, der (zum Beispiel) behauptet, alle Menschen und ausschließlich Menschen seien nach dem Ebenbild Gottes geschaffen und hätten daher eine einzigartige ethische Stellung inne. Diese theologische Version des ethischen Speziesismus werde ich hier freilich beiseite lassen.⁹⁶

Kurz kommentieren will ich jedoch die soziologische Version der anthropozentrischen Position. Dieses Argument verteidigt nicht den genetischen Anthropozentrismus oder den Speziesismus im strengen Sinn, sondern einen sozialen Anthropozentrismus. Es ist ein Argument für Personalität und moralische Rechte, die nicht individuell und gesellschaftsunabhängig bestehen, sondern den Mitgliedern einer Gemeinschaft als solcher zugehören. Jedes dieser Gemeinschaft angehörende Wesen hat moralische Rechte in Übereinstimmung mit seinen Rollen und Funktionen in dieser Gemeinschaft, seien sie egalitär oder hierarchisch.

Wenn man den Begriff eines sozial eingebetteten moralischen Standpunktes sucht, vermeidet man ein Konzept individueller Rechte, das an gegebene oder potenzielle Eigenschaften des Individuums gebunden ist. Entsprechend solch eines gesellschaftlichen Begriffs ist alles, was zählt, ob ein Wesen einer Gemeinschaft angehört, ungeachtet seiner individuellen Eigenschaften. Wenn ein Wesen dazugehört, erfreut es sich eines moralischen Status mit bestimmten Rechten, die von der Gesellschaft und ihren inneren Differenzierungen abhängen. Hingegen besitzen jene, die nicht dazugehören, keine solchen Rechte, gleichviel, welche gegebenen oder potenziellen Eigenschaften sie haben. Beispielsweise kann eine Gesellschaft

einen schwer gehirngeschädigten Menschen als Mitglied mit grundsätzlichem moralischem Status einschließen. Und dieselbe Gesellschaft kann entscheiden, einen Schimpansen mit höheren gegebenen (und potenziellen) Eigenschaften auszuschließen. Entscheidet sie sich dafür, eine scharfe Unterscheidung zwischen Menschen und allen anderen Säugetieren zu treffen, so haben wir den Fall eines sozial begründeten Anthropozentrismus.

Kurz: Vermittels Tradition oder Entscheidung kann eine Gesellschaft einen ethischen Anthropozentrismus postulieren. Der Preis dafür ist jedoch ein ethischer Kontextualismus: Wir sind abhängig von der Gnade einer gegebenen Tradition oder einer bestimmten Entscheidungsprozedur über Einbeziehung und Ausschluss von Gemeinschaftsmitgliedern. Die Demarkationslinie zwischen Insidern und Outsidern kann in einem gegebenen Kontext so sein, dass sie bestimmte Gruppen genetischer Menschen ausschließt, indem sie sie als „Untermenschen“ betrachtet.

Aus diesem Grunde ist eine offene Diskussion der Legitimität von Tradition und Entscheidungsprozedur erforderlich. Nur in dem Maße, in dem diese Bedingungen frei diskutiert und von jedem Betroffenen akzeptiert werden könnten, lässt sich (idealiter) zu Recht behaupten, dass sie legitim sind. Ein solcher Versuch, eine gegebene Tradition zu legitimieren oder zu kritisieren, überwindet den ethischen Kontextualismus und bewegt sich in Richtung auf eine (deliberativ-demokratische) Diskursethik.⁹⁷

Die Diskursethik impliziert als metaethische Prozedur *prima facie* einen gewissen Anthropozentrismus, da alle Diskursteilnehmer in der uns bekannten Welt Menschen sind. Aber dies ist bloß ein empirischer Tatbestand; grundsätzlich könnte jedes sprachlich handelnde empfindungsfähige Wesen möglicher Teilnehmer an einem Diskurs sein. Sollten sprechende und intelligente Marsbewohner teilnehmen? Gemäß der grundlegenden Voraussetzungen der Diskursethik ist die Antwort bejahend. Sollten lediglich mental unterentwickelte Menschen advokatorisch vertreten werden und keine höheren Säugetiere, die tatsächlich mental entwickelter sind? Entsprechend den Voraussetzungen der Diskursethik ist die Antwort meines Erachtens negativ: Alle „moralischen Subjekte“ (*moral subjects*) sollten advokatorisch vertreten werden, jedes entsprechend seinem moralischen Status (was den Weg frei macht für ethischen Gradualismus,

zum Beispiel *von* den stärker empfindungsfähigen Wesen *zu* den weniger empfindungsfähigen).

Wenn wir die aktuelle und advokatorische Teilnahme im (meta-)ethischen Diskurs diskutieren, verschwimmt die Unterscheidung zwischen Menschen und Nicht-Menschen einmal mehr. Auf dieser Ebene des Metadiskurses stehen wir verwickelten Beziehungen zwischen den Seinsbedingungen eines „moralischen Akteurs“ (*moral agent*), eines „moralischen Subjekts“ und eines „moralischen Diskutanten“ gegenüber.

Einige wichtige theoretische Perspektiven

Über moralisch bedeutsame Kontinuität und Diskontinuität zwischen Menschen und Nicht-Menschen wäre noch mehr zu sagen. Es gibt verschiedene grundlegende Ansichten darüber, was als ethisch relevante Eigenschaften zählt. Einigen der bedeutenden theoretischen Perspektiven will ich mich hier zuwenden, nämlich dem Utilitarismus, der deontologischen Position und der Diskursethik.

Utilitarismus

Von den verschiedenen Versionen des Utilitarismus und ihren inhärenten Problemen sehe ich hier ab. Mit Blick auf die generelle Beachtung des Leidens (und Wohlbefindens) im utilitaristischen Denken möchte ich nur den folgenden Gedanken einbringen: Für den Utilitarismus ist es nicht plausibel, eine klar geschnittene ethische Unterscheidung zwischen Menschen und anderen empfindungsfähigen Wesen aufrechtzuerhalten. In utilitaristischen Begriffen analysiert, implizieren biologischer und psychologischer Gradualismus einen ethischen Gradualismus. Aus diesem Grund sind, wie mir scheint, Utilitaristen wie Jeremy Bentham und Peter Singer konsequent, wenn sie ausdrücklich einen ethischen Gradualismus reklamieren.

Bentham tut es in dieser Weise, in einem bekannten Zitat: „Die Frage ist weder: Können sie argumentieren? Noch: Können sie reden? Sondern: Können sie leiden?“⁹⁸

Und in Peter Singers Worten: „In dieser Hinsicht ist die Unterscheidung zwischen Menschen und Nicht-Menschen keine scharfe Trennung, sondern

eher ein Kontinuum, entlang dessen wir uns graduell fortbewegen und das zwischen den Gattungen überlappt, von einfachen Befähigungen zu Genuss und Befriedigung oder Schmerz und Leiden zu komplexeren“.⁹⁹

Utilitaristen beschreiben die verschiedenen Fälle in Begriffen des Leidens und Wohlbefindens, weil das im Utilitarismus die ethisch relevanten Eigenschaften sind. Wenn sie sich auf Grenzfälle zwischen Menschen und Nicht-Menschen konzentrieren, ist es infolgedessen nicht erstaunlich, dass die Utilitaristen zu einem ethischen Gradualismus neigen.

Die deontologische Position

Bei der deontologischen Position werde ich mich auf die Befürworter individueller Rechte konzentrieren.¹⁰⁰ Sie bilden eine gemischte Gruppe. Zunächst möchte ich folgenden Aspekt hervorheben: In dem Maße, in dem diese Theoretiker moralisch relevante Fälle in Begriffen individueller Rechte beschreiben, z.B. in Begriffen angeborener Rechte auf Eigentum, Freiheit der Wahl und des Rechts auf Leben, ist es *prima facie* unwahrscheinlich, dass sie zu ethischem Gradualismus neigen würden. Obwohl es Fälle von Menschen gibt, die unfähig sind, sich dieser Rechte zu erfreuen, gibt es doch schwerlich irgendwelche Nicht-Menschen (in der Welt, wie wir sie kennen), die überhaupt dazu fähig wären. Insofern ergibt sich aus dieser deontologischen Perspektive eine gewisse Unterstützung des ethischen Anthropozentrismus. Freilich ist diese Unterstützung bedingt. Es hängt alles davon ab, ob Nicht-Menschen fähig sind, moralische Rechte zu haben, was wiederum von ihren gegebenen Fähigkeiten, wie Rationalität und Verantwortung, bedingt wird.

Wenn wir in Begriffen der *Rechte* statt in Begriffen der *Nützlichkeit* reden, dann verlagern wir unsere Aufmerksamkeit vom Status „moralischer Subjekte“ auf den Status „moralisch Handelnder“ oder – noch mehr – wir schränken die Bedingungen für das Gelten als moralisches Subjekt ein, womit wir eine größere Gruppe von Nicht-Menschen ausgrenzen.

Nun ist es auch möglich, mit niederstufigeren Rechten zu operieren, man denke an das Recht, die natürliche Freiheit zu genießen und an das Recht, in einer natürlichen Umwelt zu überleben. Diese Rechte könnten Tieren in Begriffen der Verpflichtungen für Menschen zugeschrieben werden.

Überdies bewegen wir uns in dem Maße – in welchem individuelle Menschenrechte als Rechte auf Ressourcen gedacht werden, die etwa für

individuelle Gesundheit und das Überleben notwendig sind – weg von einem liberalen Begriff der Rechte und hin zu einem sozialdemokratischen Begriff der Rechte (oder von formalen Rechten zu substanziellen Rechten). In der Perspektive dieser Rechte, z.B. Rechte auf elementare Wohlfahrt, wird die Unterscheidung zwischen deontologischem und utilitaristischem Denken weniger scharf. Aus diesem Grunde wird auch das Konzept einer Grenzlinie zwischen Menschen und Nicht-Menschen gradualistischer.

Diskursethik

Jene, die (von Hegel bis Habermas) eine gesicherte soziale Identität als wichtigen Bezugspunkt für Ethik und Politik ansehen, werden dazu neigen, die paradigmatischen Unterschiede zwischen Menschen und Nicht-Menschen als entscheidend zu beurteilen. Grenzfälle von Menschen, die unfähig sind, eine solche soziale Identität zu erwerben, werden schwerlich als signifikante Gegenargumente betrachtet, da (soweit wir wissen) von keinen Nicht-Menschen gesagt werden kann, dass sie diesen Typ personaler Identität durch Sozialisation und gegenseitige Rollenübernahme erwerben. Es gibt sicherlich primitive Formen des sozialen Lernens und der Rollenübernahme unter den höheren Säugetieren, z.B. bei Schimpansen, aber sie erfahren nicht jene soziokulturelle Formung, die für Menschen als geschichtlich, verbal und reflexiv Handelnde typisch ist: Bildung.

An diesem Punkt lassen sich, scheint mir, unsere Argumente folgendermaßen zusammenfassen: Die utilitaristische Perspektive ist begrifflich zu eng, um die Grenzlinienprobleme zwischen Menschen und Nicht-Menschen angemessen zu erörtern. Das bedeutet nicht, die deskriptiven Analysen der Utilitaristen wären falsch. Es besagt, dass ihre Perspektive begrifflich ungenügend ist: Utilitaristen werden der paradigmatischen Differenz zwischen Nicht-Menschen und Menschen nicht gerecht, wenn sie die moralisch relevanten Aspekte der Aneignung und Aufrechterhaltung sozialer Identität außer acht lassen. Auf der anderen Seite lässt sich fairerweise wohl sagen, dass die Befürworter individueller (vopolitischer) Rechte mit einem Begriffs-Schema operieren, das zu eng ist, um den Bereich der Sozialisation (und der reflexiven sowie diskursiven Rechtfertigung) zu erfassen.

Insoweit komme ich zu dem Schluss, dass die Idee einer paradigmatischen Differenz zwischen Menschen und Nicht-Menschen am

angemessensten von den Theoretikern sozialer Identität und diskursiver Rationalität gedacht wird. Freilich werden dadurch die gradualistischen Argumente, wie sie der Utilitarismus enthält, nicht verneint, sondern positiv „aufgehoben“.

In der gegenwärtigen Diskussion wird häufig großes Gewicht auf detaillierte Analysen der gegebenen und potenziellen Eigenschaften der verschiedenen Geschöpfe gelegt. Doch besteht dabei das Problem eines möglichen naturalistischen Fehlschlusses, wenn solche Eigenschaften für normative Schlussfolgerungen verwendet werden. Der beste Ausweg aus dieser Gefahr ist meines Erachtens die Reflexion auf performativ-konstitutive Bedingungen einer Diskussion, mit anderen Worten: auf die Sinnbedingungen unseres Diskutierens, kurz gesagt: der einer Diskursethik. Als eine auf der selbstreflexiven Einsicht der Argumentation basierende Ethik schließt die Diskursethik Universalisierung in Begriffen der allgemeinen Rollenübernahme ein und setzt gegenseitige Anerkennung unter den Diskutierenden voraus; damit unterstreicht sie die Sozialisation als ein Kernelement. Sowohl soziale Identität, erworben durch Sozialisation, als auch normative Rechtfertigung durch Selbstreflexion und Diskurs sind ja wichtige Element der Diskursethik. Auch wenn diese ihre eigenen Probleme hat, wie das der Aus- oder Einbeziehung der Teilnehmer (seien sie menschlich oder nicht-menschlich), und selbst wenn dieses Problem in der Form einer advokatorischen Vertretung von Menschen und Nicht-Menschen wieder auftritt, so bleibt die Diskursethik in meinen Augen doch der beste Vorschlag für eine grundlegende ethische Theorie.¹⁰¹

*

Unsere Diskussion des ethischen Anthropozentrismus und Biozentrismus führt zu folgenden Schlussfolgerungen: In der uns bekannten Welt sind menschliche Wesen die paradigmatischen moralischen Wesen, sowohl als „moralische Akteure“ wie als „moralische Diskutierende“. Was aber „moralische Subjekte“ (*moral subjects*) anbelangt, so haben wir keine zureichenden Gründe, eine scharfe ethische Demarkationslinie zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen zu ziehen. Ganz im Gegenteil gibt es hier gute Gründe für einen ethischen Gradualismus, zwischen Menschen und nicht-menschlichen Wesen, und zwar innerhalb der menschlichen Gattung und innerhalb der Tierwelt.

Daraus folgt, meines Erachtens, dass wir moralisch und politisch nicht nur anthropozentrisch der Umweltkrise gegenüber denken und handeln dürfen, sondern auch mit Bezug auf andere Lebewesen, die als „moralische Subjekte“ in eigenem Recht zu berücksichtigen sind, und nicht nur indirekt über menschliche Interessen und Präferenzen.

BEGRIFFLICHE ANGEMESSENHEIT

Hintergrund

Es wird in der Transzendentalpragmatik zunächst von *Wahrheitsansprüchen für Aussagen* bzw. Theorien und von *Richtigkeitsansprüchen für Normen* geredet, beide als im Prinzip diskursiv einlösbar unter idealisierten Voraussetzungen. Ich werde hier darauf hinweisen, wie auch Geltungsansprüche für *begriffliche Angemessenheit* argumentativ einlösbar sind, zwar oft *negativ*, über begriffliche *Un-Angemessenheit*, und oft *komparativ*, durch Argumente für „mehr-oder-weniger“ begriffliche Angemessenheit (oder Unangemessenheit).¹⁰²

(i) In diesem Zusammenhang denke ich zuerst an sogenannte *Absurditätsargumente*, die reflexiv über nachgewiesene „Absurditäten“ (Sinnlosigkeiten) den sinnvollen Gebrauch der betreffenden Begriffe erleuchten – paradigmatisch z.B. durch Argumente über Kategorienfehler. Insofern handelt es sich um notwendige Voraussetzungen, reflexiv nachgewiesen durch aufgezeigte Absurditäten oder Ungereimtheiten, die zu vermeiden sind. Insofern sind diese Argumente als philosophisch (nicht als empirisch) anzusehen. Es lässt sich aber zeigen (wie ich es anderswo getan habe ¹⁰³), dass wir durch beispielbezogene und unterschiedsempfindliche Analysen eine *Vielfalt* von „Absurditäten“ und sogar eine *gewisse Gradualität* (von schlichter Absurdität zu empirischer Ungereimtheit) entdecken können.¹⁰⁴ Insofern gibt es einen Übergang zwischen Philosophie und den betreffenden Wissenschaften.

(ii) Hier denke ich aber auch an andere Argumente und Denkweisen, wo es um (relative) begriffliche Angemessenheit geht – worüber Philosophen und

Wissenschaftler und aufgeklärte Bürger gemeinsam diskutieren – so wie über Fragen um Rationalität und menschliche Autonomie in modernen Gesellschaften. In solchen Fällen, wenn es seriös diskutiert wird, geht es oft um Versuche, eine relative (begriffliche) Unangemessenheit überzeugend nachzuweisen, um bestimmte weniger angemessene Begriffe zu vermeiden (z.B. Begriffe von Menschen, als „immer autonom“ oder „nie autonom“; Begriffe, die relativ unangemessen sind.).

Vor diesem Hintergrund werde ich drei (nicht scharf zu trennende) Annäherungen zur Frage der begrifflichen Angemessenheit vorlegen:

Erstens, *wissenschaftsphilosophische Reflexionen* über die Vielfalt von begrifflichen Perspektiven und Voraussetzungen in verschiedenen Wissenschaften und Fächern.

Zweitens, *philosophische Reflexionen* über die Möglichkeit, zugunsten der (relativen) Angemessenheit einer gewissen Begriffsperspektive (verglichen mit einer anderen Begriffsperspektive bezüglich des „selben“ Problems) zu argumentieren.

Drittens, philosophische Reflexionen über die Möglichkeit, transzendental-pragmatisch die *Nichthintergebarkeit* gewisser begrifflicher Voraussetzungen nachzuweisen.

Meine Behauptung ist die folgende: Fragen über (relative) begriffliche (Un-/Angemessenheit lassen sich (wenigstens bis zu einem gewissen Grad) vernünftig diskutieren, und solche Diskussionen können praktisch wichtig und nützlich sein. Die unmittelbaren Gegner sind einerseits allerlei „Begriffsarme“, die auf unzureichenden Begriffsperspektiven beharren und andererseits die Skeptiker, die Argumente über begriffliche Angemessenheit ablehnen.

Wissenschaftsphilosophische Reflexionen

Zuerst, als Beispiel: Eine *klassische Auffassung* von wissenschaftsbasierter Problemlösung (auf der Schnittfläche zwischen Politik und Wissenschaft) lässt sich idealtypisch in dieser Weise charakterisieren: „Jedes praktische

Problem hat *eine* korrekte wissenschaftliche Beschreibung und *eine* korrekte wissenschaftliche Lösung, und diese Lösung ist *objektiv* und *sicher*.“ Kurz gesagt, es gibt in jedem Fall gerade eine vernünftige und zuverlässige wissenschaftliche Antwort, die erfolgreich bei Entscheidungsträgern zu implementieren ist. Wie bekannt, diese Auffassung ist gründlich kritisiert worden (sowohl von Wissenschaftstheoretikern als auch von Postmodernisten). Wir erinnern an drei Arten von Einwänden:

Unsicherheit

Kurz gesagt: Es gibt generelle Argumente für einen Fallibilismus bezüglich erfahrungswissenschaftlicher Erklärungen im Allgemeinen (von Poppers Wissenschaftslehre bis zu postmodernistischen Ansichten über sprachliche Mehrdeutigkeit). Es gibt auch spezielle Argumente für Fallibilismus in besonderen Fällen (sowie die methodologische Unsicherheit in der Biologie beim Übergang von kontrollierten Experimenten [in vitro] zu faktischen Lebensbedingungen [in vivo]). Insofern können wir von Unsicherheit in den Wissenschaften sprechen.¹⁰⁵

Perspektivismus

Jede wissenschaftliche Disziplin operiert mit einigen besonderen Begriffen und hat in diesem Sinne ihre besondere Perspektive auf das, worum es geht. Zum Beispiel, die Wirtschaftslehre, Soziologie, Psychologie und Sozialanthropologie – alle haben einen besonderen Ausblick (z.B. für das Erforschen über das Tun und Lassen der Studierenden an den Universitäten).¹⁰⁶ Wenn es aber um *reine Grundlagenforschung* geht, wo die eigenen Voraussetzungen zureichend expliziert sind, bietet diese Vielfalt der Begriffsperspektiven grundsätzlich kein Problem: Jeder konstituiert seinen eigenen Forschungsbereich mit den eigenen Begriffen; man erforscht, was dadurch erforschbar wird, und informiert über die eigenen Voraussetzungen. In einer hoch formalisierten Wirtschaftslehre könne man z.B. als explizite Grundlagenforschung einen „Modellplatonismus“ raffiniert weiterentwickeln, ohne sich um dessen Wirklichkeitsbezug für die Lösung konkreter Aufgaben zu kümmern.¹⁰⁷

Es kann aber innerhalb einer auf Grundlagenforschungen bezogenen Wissenschaft (wie z.B. in der Literaturwissenschaft) *verschiedene Schulrichtungen* geben (in diesem Falle z.B. textbezogene, biographisch

orientierte, oder literatursoziologische Schulrichtungen), und dadurch kann, schon auf der Ebene der Grundlagenforschung, ein Streit über die relative Angemessenheit der verschiedenen Begriffsperspektiven entstehen: Wenn in solchen Fällen die Forschung tüchtig ausgeführt wird, können wir das, was in diesen verschiedenen Sub-Disziplinen behauptet wird, als wahr und richtig ansehen – der Streit (wenn es ihn gibt) dreht sich dann um die begriffliche Angemessenheit der verschiedenen Perspektiven, nicht um die Wahrheit der verschiedenen Behauptungen.

Wenn es aber um *angewandte Forschung* geht, wo es sich um die Lösung eines gegebenen Problems handelt (wie z.B. bei größeren wirtschaftspolitischen Projekten, so wie die einer verbesserten Energieversorgung in einer gegebenen Lage), entsteht oft ganz unmittelbar ein ähnlicher Streit: Welche Disziplinen sind in einer gegebenen Situation relevant und wichtig, um das gegebene Problem angemessen zu verstehen und zu lösen? Kurz gesagt, wegen dieser Vielfalt verschiedener begrifflicher Perspektiven stehen wir in solchen Fällen der Frage gegenüber, wie wir in realen mehrdeutigen Situationen herausfinden können, welche wissenschaftlichen Perspektiven die angemessensten sind. Wir können nicht die betreffenden Begriffsperspektiven mit einer „neutralen Wirklichkeit“ vergleichen. Die Frage kann auch nicht innerhalb einer besonderen Disziplin (und Sub-Disziplin) beantwortet werden. Es bleibt aber ein reflexives und hermeneutisches „Quer Gehen“, als ein transdisziplinärer Lernprozess.

Weiterhin, wegen dieses begrifflichen Perspektivismus, der in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen eingebaut ist, gibt es die Gefahr einer *hegemonischen Vorherrschaft* gewisser wissenschaftlichen Begriffe und eines entsprechenden Verkennens anderer relevanten Begriffe. In solchen Fällen gibt es asymmetrische Verhältnisse mit Bezug auf epistemische Macht und Ohnmacht. Dieser Hinweis erläutert die *praktische Bedeutung* dieser Version der Frage über begriffliche Angemessenheit in modernen Gesellschaften, die weitgehend auf wissenschaftliche Forschung basiert: Wie können wir vernünftig entscheiden, welche wissenschaftlichen Disziplinen für die Identifizierung und Erklärung eines gegebenen Problems die angemessensten sind?

Die Idee einer *endgültigen und vollkommenen Meta-Perspektive*, die alle relevanten Begriffsperspektiven in eine große *Synthese* einbezieht, steht

nicht auf der Tagesordnung. Doch ist es offenbar sinnvoll zu versuchen, verschiedene Fälle begrifflicher Unzulänglichkeiten und Mängel zu vermeiden, z.B. mit dem Hinweis, dass man bestimmte Begriffsperspektiven (z.B. ökologische oder soziologische) in einem gegebenen Fall hinzufügen dürfte, zugunsten einer *Verbesserung* des gegebenen begrifflichen Repertoires, das für die Identifizierung von und den Umgang mit dem gegebenen Fall benutzt werden kann. Was wir benötigen, und was wir erreichen können, ist eine offene und aufgeklärte, fallible und selbstkritische Diskussion über die relative Angemessenheit und Unangemessenheit der verschiedenen verfügbaren Begriffsperspektiven.

Welches sind aber die Kriterien, auf die wir dann hinweisen? Schwierig zu sagen, dennoch gibt es offenbar Reflexionen über die verschiedenen wissenschaftlichen Perspektiven und transdisziplinären Lernprozesse und handlungsimmanente Einsichten von der Lebenswelt und von unseren diskursiven Tätigkeiten. Dies alles gibt uns, zusammen genommen, eine Fähigkeit, mit Angemessenheitsargumenten in diesem Bereich umzugehen, nicht perfektionistisch, sondern fallibilistisch und komparativ, im Versuch (von Fall zu Fall) die weniger angemessenen Alternativen zu vermeiden. Bezüglich solcher Verfahren können wir von *philosophischen Erfahrungen* sprechen und zugleich von „der Kraft des Negativen“, d.h. vom methodischen Vorrang dessen, was als *weniger* angemessen erscheint verglichen mit einer gegebenen Alternative.

Externe Interessen und Mächte

Weiterhin, es gibt oft ökonomische, politische oder persönliche Interessen oder Kräfte, die mit bestimmten wissenschaftlichen Perspektiven verbunden sind, z.B. verbunden mit gewissen ökonomischen Perspektiven, im Gegensatz zu ökologischen und sozialen. Deshalb können gewisse wissenschaftliche Berichte als voreingenommen und schief aufgefasst werden (wegen solcher externen Interessen und Mächte), und folglich gibt es gute Gründe für einen Zweifel bezüglich der angeblichen Neutralität (und auch der Geltung) solcher Äußerungen und Empfehlungen.

Wenn wir diese drei Einwände berücksichtigen, dann folgt, dass wir wissenschaftliche Problemlösungen nicht als schlechthin *sicher*, *eins* und *objektiv* ansehen dürfen, sondern vielmehr als mehr oder weniger unsicher,

vielfältig und vielleicht interessen- und machtinfliziert. Deshalb gibt es gute Gründe für eine offene und undogmatische Haltung, wobei wissenschaftliche Arbeit als fallibilistisch und selbstkritisch angesehen wird, kurz gesagt als „organisierter Skeptizismus“ (Robert Merton).¹⁰⁸

Ein selbstbezügliches Beispiel

An diesem Punkt treten wir einen Schritt zurück um die drei erwähnten Einwände zu kommentieren, denn in diesem Fall handelt es sich gerade um umstrittene *Begriffsangemessenheitsfragen*. Zum Beispiel: Intellektuelle mit einer postmodernistischen Neigung könnten hier begrifflich mit einer *Dichotomie* operieren, zwischen einer Auffassung von den Wissenschaften (und der Aufklärung) als rationalistisch und universalistisch (deren Auswirkungen intolerant und kolonialistisch seien), die von den Postmodernisten kritisiert und abgelehnt wird – und einer postmodernen („post-normalen“) Auffassung, die offen, vielfältig und demokratisch sei.¹⁰⁹

Dann aber müssen wir uns fragen, inwiefern diese Dichotomie *begrifflich angemessen* ist. Zum Beispiel, inwiefern ist es begrifflich angemessen, die europäische Aufklärung in erster Linie durch eine scientistische Interpretation (wie in der wissenschaftstheoretischen Tradition von Francis Bacon bis zu den logischen Positivisten) zu denken? Ein naheliegender Einwand lässt sich durch folgende Frage formulieren: Wie verhält es sich denn mit der skeptischen Tradition (wie von Montaigne zu Voltaire), die in der neuen Öffentlichkeit blühte, die auf die Annahme der menschlichen Fehlbarkeit basierte, und die deshalb davon ausgeht, dass fallible Individuen einander zuhören sollten und für gute Gegenargumente offen sein, um ihre eigenen Ansichten irgendwie zutrauen zu können? (Vgl. Zitate von John Stuart Mill, S. 47 oben.) In dieser Perspektive zeigt sich die Meinungsfreiheit nicht nur als einen Wert unter anderen Werten, sondern als eine Möglichkeitsbedingung für einen erreichbaren Grad von Vernunft für fallible menschliche Lebewesen.

Kurzum, durch solche Erwägungen erreichen wir einen Blick auf die historische Bühne, der nicht in das oben erwähnte dualistische Bild hineinpasst. Offenbar haben wir nun (jedenfalls) eine *dritte* Begriffsperspektive nötig, eine die mit einer falliblen, aber diskursiven und melioristischen Auffassung der Vernunft operiert, als Ergänzung der simplistischen Dichotomie zwischen scientistischem Rationalismus auf der

einen Seite und irgendeiner Version eines pluralistischen Postmodernismus auf der anderen.

Diese knappe Bemerkung deutet an, wie Fragen über begriffliche Angemessenheit auftauchen können, und wie sie für die Diskussion über die Rolle der Wissenschaften und der wissenschaftlichen Vernunft in modernen Gesellschaften von Bedeutung sind.

Philosophische Anwendung und praktische Herausforderungen

Vor diesem Hintergrund richten wir den Blick auf die doppelte Bewegung (i) der Philosophie, die sich praktischer Probleme annähert (gleichsam „top down“), im Versuch, philosophische Einsichten und Positionen auf praktische Probleme anzuwenden, und (ii) der Herausforderungen moderner Gesellschaften, die sozusagen „von unten“ auftauchen („bottom up“), als praktische Probleme, deren Begriffsbestimmung (Identifikation) und Behandlung (Lösung, bzw. Erklärung) ein reflexives Diskutieren fordern.

In solchen Fällen können philosophische Einsichten und Positionen nicht direkt auf praktische Probleme angewandt werden: In modernen Gesellschaften müssen philosophische Einsichten und Positionen über wissenschaftliche Perspektiven vermittelt werden, und damit ist eine (selbst-)kritische Reflexion über Fragen begrifflicher Angemessenheit und auch über Fragen epistemischer (Un-)Sicherheit und Interessenkonflikte, sofort erforderlich. Mit anderen Worten, im Versuch auf moderne Probleme von komplexer Art zu reagieren, stehen wir vor dem Bedarf einer diskursiven Reflexion über die verschiedenen aktuellen Begriffsperspektiven, um die betreffenden Probleme so vernünftig und angemessen wie möglich aufzufassen.

Kurzum, eine Reflexion über verschiedene wissenschaftliche Perspektiven ist für die Identifikation und Erklärung der aktuellen Probleme erforderlich. Weil diese Reflexion (per definitionem) die Grenzen jeder einzelnen Disziplin überschreitet, ist dies (per definitionem) eine philosophische Aufgabe – aber eine philosophische Aufgabe, die durch wissenschaftliche und praktische Kenntnis der aktuellen Problemlage „informiert“ ist: Es ist erforderlich, dass diese Reflexionen von Personen ausgeführt werden, die die relevanten wissenschaftlichen Disziplinen und die betreffenden Sachgebiete zureichend kennen. Folglich konvergieren die zwei Bewegungen (*top down* und *bottom up*), beide vermittelt durch eine kritische

Diskussion über die relative Begriffsangemessenheit der betreffenden Perspektiven.

Begriffliche Angemessenheit und Wertfragen

Der begriffliche Perspektivismus ist wichtig, sowohl epistemisch als auch politisch, aber auch für Wertfragen im Allgemeinen, und zwar wegen des Zusammenhangs zwischen Begriffsperspektiven und Werten. Sicher, es gibt einen kategorialen Unterschied zwischen Sein und Sollen, zwischen Aussagen über Sachverhalte und ethische Einschätzungen. Aber sowohl Aussagen über Sachverhalte als auch ethische Einschätzungen sind begrifflich gestaltet. Sachverhalte und Werte erscheinen nicht „nackt“, sondern immer als begrifflich konstituiert. Dass die angewandten Begriffe sinnvoll sind, ist deshalb eine Möglichkeitsbedingung sowohl wahrer oder falscher Aussagen als auch der Richtigkeit oder Unrichtigkeit ethischer Einschätzungen.

Weiterhin, die Wahl von Begriffsperspektiven (wenn es eine Wahl ist) bestimmt im voraus, was wir sehen und nicht sehen, und das gilt für Wertfragen und auch für Sachverhalte. Diese Punkte haben entscheidende Implikationen für die Anwendung der Wissenschaften in modernen Gesellschaften. Wenn zum Beispiel ein Problem als ökonomisch aufgefasst wird, ist vorausgesetzt, dass ökonomische Begriffe für die Bestimmung (Identifikation) und Erklärung (bzw. Lösung) der betreffenden Probleme angemessen sind und folglich, dass die involvierten Wertfragen mit diesen ökonomischen Begriffen übereinstimmen, da sie von diesen Begriffen konstituiert sind. Ähnlich wenn ein Problem als soziologisch aufgefasst wird oder als ökologisch usw. – die in jedem Fall erkannten Werte sind gerade die, die mit der Begriffsperspektive der Soziologie, oder der Ökologie usw. erschlossen werden. Die philosophische Reflexion über alternative Begriffsperspektiven (in den verschiedenen Wissenschaften) ist deshalb entscheidend, auch für Wertfragen.

Philosophische Reflexionen

Vor diesem Hintergrund – wo wir auf die Angemessenheitsfrage verschiedener wissenschaftsbasierten Begriffsperspektiven hingewiesen

haben – stellt sich die philosophische Frage, wie wir vorgehen dürften, um in einem gegebenen Fall begründen zu können, dass eine bestimmte Perspektive besser ist als eine andere. Es genügt nicht, auf die Vielfalt der verschiedenen disziplinbezogenen Begriffsperspektiven hinzuweisen (wie in der Wirtschaft, der Soziologie, der Ökologie usw.), sondern es geht darum, wie man behaupten kann, dass eine Perspektive die angemessenste ist.

Doch haben wir schon auf einen solchen Fall hingewiesen, nämlich wenn wir die erwähnte *dichotomische* Auffassung der frühen Moderne (der Aufklärung) kritisiert haben. Jetzt aber werden wir diese Frage verfolgen, und anfangs möchte ich diese drei Punkte hervorheben:

Erstens, es ist unumstritten (vermute ich), dass es einen Unterschied macht, ob wir imstande sind, über die Vielfalt der verschiedenen Perspektiven zu reflektieren oder nicht. Die Empfindlichkeit für eine solche Vielfalt und die reflexive Einsicht in die eigene Einbezogenheit in diesen Perspektivismus implizieren ein höheres reflexives Bewusstsein – und damit eine „dezentrierte“ Identität.¹¹⁰

Zweitens, es wäre nicht umstritten (vermute ich), dass wir einen Begriff von Lernprozessen haben, die von armen bis zu reicheren Einsichten führen, z.B. von der Kindheit und weiter durch das Leben hindurch. Und irgendwie haben wir *Erfahrungen* mit solchen Lernprozessen. Sicher, es gibt Fälle, wo es sinnlos wäre, über Fortschritt zu reden; Fälle, wenn wir uns nur verändern und *anders* denken, aber nicht *besser*. Und in einigen Fällen, in denen wir uns irren, denken wir fälschlicher Weise, dass wir weiser geworden sind, wenn dies nicht der Fall ist. Kurzum, es gibt im Leben auch Regression.

Drittens, wenn wir aber von Regression sprechen, setzen wir schon einen Begriff von Fortschritt voraus, von möglicher Verbesserung, von möglicher Überwindung dessen, was weniger angemessen ist. (Zum Beispiel, wir erkennen, dass eine gegebene Gruppe von Experten, die nur technische Fähigkeiten innehaben, weniger angemessen ist als eine Gruppe, die dazu auch über ökologische und soziologische Perspektiven und Fähigkeiten verfügt – wenn dies für die betreffende Aufgabe relevant ist; man denke z.B. an umfassende Energieprojekte.) Diese Einsicht weist auf praktische Verbesserungen hin, Schritt für Schritt, indem man auf konkrete Fälle fokussiert und nach möglicher Überschreitung ungünstiger Situationen sucht – Situationen, die durch ein weniger angemessenes Repertoire von Expertengruppen charakterisiert sind. Deswegen möchten wir hier von

gradualistischem Meliorismus reden. Im Rückblick möchten wir in diesen Fällen von Erfahrungen und Lernprozessen sprechen, aber ohne einen starken Anspruch auf eine endgültige und vollkommene Synthese (im theoretischen oder semantischen Sinne).

Bis jetzt haben wir besonders auf die Vielfalt begrifflicher Perspektiven in den Wissenschaften hingewiesen, wo die Herausforderung vor allem darin besteht, wie wir uns mit Hinweis auf diskursive und reflexive Lernprozesse für die Überwindung dessen, was als weniger angemessen erscheint (wie idealtypisch in Fällen charakterisiert von einem unzureichenden Repertoire der Expertengruppen) verhalten sollten. Wir nähern uns nun der anspruchsvolleren Frage, wie man (u.a. auch in der Philosophie) zugunsten einer besseren Begriffsangemessenheit argumentieren kann. Jedoch, wenn wir gerade eine gradualistische und melioristische Redeweise verwenden und auf eine Überwindung in konkreten Fällen von relativen begrifflichen Unangemessenheiten hinweisen, *setzen* wir wohl schon eine *kontextüberschreitende Gültigkeit* dieser Ansprüche *voraus*. Wieso?

Kontextuelle Einwände

Zuerst ist aber zu berücksichtigen, dass kontextuelle Einwände gegen die Idee kontextüberschreitender Gültigkeit ernst zu nehmen sind. Und skeptische Einwände dieser Art sind wohl bekannt, z.B. in den Schriften Rortys. Rorty empfiehlt „Neubeschreibung“, neue Begriffsperspektiven und lädt uns ein, universalistische Geltungsansprüche zu vermeiden (die er mit dem „Repräsentationalismus“ traditioneller Erkenntnistheorien verbindet). Er „schlägt vor“ und „deutet an“, ohne für einen Kontextualismus direkt und universell zu argumentieren (was er auch, aus selbstbezüglichen Gründen, vermeiden muss).

Sicher, wenn wir Argumente für Begriffsangemessenheit, diesem Begriff „Repräsentation“ gemäß, hätten verstehen müssen – also durch einen direkten Vergleich mit der Wirklichkeit an sich – dann würde jeder, der die pragmatisch-linguistische Wende mitgemacht hat, sich dagegen wenden. Doch die Argumente für kontextüberschreitende Geltungsansprüche in diesem Bereich (wo es um Begriffsangemessenheit geht) sind ja anderer Art – kurzum:

- (1) Argumente von *performativer Selbstbezüglichkeit* (in ernsthafter Diskussion bzw. reflexiver Tätigkeit),
- (2) Argumente von *handlungsimmanenten (impliziten) Einsichten* (die unseren lebensweltlichen Tätigkeiten innewohnen, aber auch z.B. in Forschungstätigkeiten¹¹¹),
- (3) Argumente von *Erfahrungen über erfolgreiche Lernprozesse* (wie schon erwähnt).

Beispiele erfolgreicher Lernprozesse

Hier möchte ich nochmals darauf hinweisen, wie wir scheinbar in diesem Gebiet mit sorgfältigen Analysen und ernsthaften Diskussionen von ausgewählten Beispielen erfolgreich arbeiten können. Zu den zentralen Diskussionsthemen gehört (zum Beispiel) der Begriff *Vernunft* bzw. *Rationalität*, in modernen Gesellschaften, mit ihrer Differenzierungen – sowohl was die Differenzierung innerhalb dieses Begriffes betrifft (wie die Differenzierung zwischen instrumenteller und kommunikativer bzw. diskursiver Rationalität), als auch die entsprechenden Differenzierungen von Institutionen und Handlungsformen. Ähnliches gilt für den Begriff *Subjekt* im Sinne von *autonomer Person*, als nichthintergehbare regulative Idee – und auch für institutionsbezogene Varianten des Subjektbegriffs (wie die von „free and equal citizen“ und *homo economicus*).

Ein besonderes (und wohl bekanntes) Beispiel wäre Habermas' Werk *Theorie des kommunikativen Handelns* mit dem Grundanspruch, dass wir einen Begriff kommunikativer Handlung und Vernunft nötig haben, und dass instrumentelle und strategische Handlung und Vernunft nicht ausreichen. Diese Schrift enthält in diesem Sinne eine umfassende Argumentation *zugunsten einer Begriffsperspektive*, die angemessener sei für das Verstehen von und das Umgehen mit den Herausforderungen einer modernen Welt, als die Begriffsperspektiven, die vorwiegend mit instrumenteller und strategischer Handlung und Vernunft operieren.

Solche beispielbezogene Analysen erfordern Zeit, um die Beschreibungen und Vergleiche der verschiedenen Ansichten kritisch durchzugehen, und um die zugehörigen Lernprozesse als persönliche Einsicht anzueignen. Dies kann nicht in einem kurzen Aufsatz stattfinden. Hier begrenze ich mich deshalb auf den Hinweis auf das betreffende Hauptargument in *Theorie des kommunikativen Handelns*.¹¹²

Unvermeidliche Selbstbezüglichkeitsargumente

Erinnern wir daran: Jedes ernsthafte Gegenargument muss selber in einer diskursiven Tätigkeit stattfinden, und deswegen können ernsthafte Diskussionen nicht als „nur kontextuell“ charakterisiert und abgelehnt werden. Diskussionen sind „Kontexte“, in denen wir uns immer schon und notwendigerweise befinden, wenn wir ernsthaft diskutieren. Weiterhin, nicht nur befinden wir uns in einer Diskussion, wenn wir diese Themen ernsthaft diskutieren, dazu kommt, dass diskursive Tätigkeiten in *alle wissenschaftlichen Disziplinen* eingebettet sind (vgl. Doktordisputationen, in allen Wissenschaften), und dadurch auch eingebettet *in grundlegenden Institutionen* in jeder modernen Gesellschaft (die weitgehend und grundsätzlich auf wissenschaftliche Forschung basiert). Noch mehr, aufgeklärte Diskussionen zwischen falliblen Personen sind auch für *die politische Deliberation und öffentliche Meinungsbildung* erforderlich, eine diskursive Meinungsbildung, die wiederum für eine vernünftige politische Praxis in vielfältigen und wissenschaftsbezogenen Gesellschaften notwendig ist.

Die Möglichkeit erfolgreicher Argumente über Begriffsangemessenheit

Eine sorgfältige und skeptische Haltung ist zwar erforderlich, nicht aber ein allgemeiner Skeptizismus. Ich halte es deshalb für wahr, dass triftige Argumente für begriffliche Angemessenheit möglich sind, und manchmal sogar wichtig. Aber solche Argumente erfordern drei philosophische Fähigkeiten:

(a) Man muss die Fähigkeit erwerben, mit Begriffen umzugehen, Begriffsanalysen durchzuführen, sowohl auf der Ebene theoretischer Positionen als auch auf der Ebene spezifischer Beispiele und Gedankenexperimente. Das sind argumentative Tugenden.

(b) Weiterhin, man muss die Fähigkeit erwerben, selbstbezügliche Reflexionen durchzuführen, sowohl kritisch als auch konstruktiv – als *Kritik* begrifflicher Inkonsistenz und Mangelhaftigkeit und als *Nachweis* konstitutiver Voraussetzungen. Das sind reflexive Tugenden.

(c) Letztlich, man muss Kenntnisse der wichtigsten philosophischen Traditionen und Diskussionen erwerben, sowohl aus der Geschichte der Philosophie als auch von gegenwärtigen Diskussionen.

Wenn diese Fähigkeiten dann erworben sind, vermute ich, dass es eine reale Möglichkeit gibt, erfolgreiche Diskussionen über Fragen der relativen begrifflichen Angemessenheit und Unangemessenheit zu führen, innerhalb und zwischen verschiedenen philosophischen Ansichten und Annäherungen. Sicher: nicht immer! Sowohl aus praktischen Gründen als auch wegen der Unbestimmtheit vieler Themen gibt es hier Vorbehalte (vgl. z.B. Rawls über „reasonable disagreement“ und „the burdens of reason“¹¹³). Wohl aber ist es im Prinzip, und in vielen Fällen, möglich – jedenfalls mehr oder weniger.

Soweit habe ich besonders in melioristischer und gradualistischer Weise argumentiert. Doch habe ich die Möglichkeit kontextüberschreitender Geltungsansprüche ausdrücklich erwähnt, und in diesem Zusammenhang habe ich auf Argumente von strikt selbstbezüglichen Widersprüchen hingewiesen. Das Letztere verdient eine erweiterte Bemerkung. Zuerst aber möchte ich einige Bemerkungen zur Frage der begrifflichen Angemessenheit bezüglich des Begriffs *des Menschen* hinzufügen.

Noch ein Beispiel: der Begriff des Menschen

Fragen über *Reduktionismus* (und *Ideologiekritik*) gehören zu den vieldiskutierten Themen bezüglich der Frage, wie gewisse Phänomene begrifflich gefasst werden sollten, d.h. über Fragen begrifflicher Angemessenheit und Unangemessenheit, und zentral in diesen Diskussionen steht u.a. gerade die Frage, wie *der Mensch* begrifflich zu erfassen sei. Offenbar, anfangs stehen wir hier verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen und ihren verschiedenen Begriffsperspektiven gegenüber. Aber gerade dadurch erscheint der Mensch als das Lebewesen, das eben diese Fragen stellt, das erkennende, diskutierende und interpretierende Wesen. Dieses Lebewesen ist scheinbar zugleich ein Ich und ein körperliches und handelndes Mit-Subjekt in einer Welt. Insofern ist die Frage nicht: Was ist der Mensch? Sondern: Wer ist der Mensch? Und wenn dies alles angedeutet ist, sind wir schon tief in den Diskussionen angesiedelt: Wie dürften wir uns verstehen, als Menschen, als fallibel verstehende, handelnde, hoffende und kommunizierende Personen mit verletzlichem Leben?

Ich werde mich hier nur auf einige Aspekte zweier Hauptdebatten beziehen, und zwar auf die Diskussion über *Autonomie* (i) und die über *Grenzfälle* (die sogenannten *hard cases*) (ii).

(i) *Autonomie*

In praktischer Politik gibt es die, die dazu neigen, alle Menschen (von einem gewissen Alter und Stand) schlechthin als autonome Personen zu verstehen. Dies ist ein Trend der liberalen Tradition (von John Locke an), eine Ansicht die oft mit der rechtlichen oder ökonomischen Institution verbunden ist. In praktischer Politik gibt es aber auch die, die dazu neigen, alle Menschen schlechthin als grundsätzlich sozial und kommunikativ zu verstehen. Dies ist ein Trend der kommunitaristischen Tradition, eine Ansicht die oft mit der kulturellen (lebensweltlichen) Institution verbunden ist. Und dann gibt es Versuche einer „Aufhebung“ dieses Dualismus, z.B. in der Diskurstheorie und in Theorien über Sozialisierung und kultureller Bildung.

Noch einmal vermute ich, dass wir auch in diesen Diskussionen gewisse Begriffsbestimmungen als *weniger angemessen* ansehen können und dürfen. Das gilt z.B. für *radikal naturalistische und deterministische Auffassungen* des Menschen, Auffassungen die in einer scientistischen Perspektive grundsätzlich die Idee menschlicher Autonomie ablehnen – die Gegenargumente würden hier letztlich auf selbstbezügliche Inkonsistenz hinweisen; oder *idealisierte (d.h. modellbezogene) Auffassungen des Menschen*, Auffassungen, die auf der Voraussetzung basieren, dass erwachsene Personen schlechthin autonom sind – die Gegenargumente würden hier anfangs auf empirische Beschränkungen hinweisen, aber sie würden auch die Gefahr einer Vermischung der Ebenen zeigen, die entsteht, wenn wir den Unterschied zwischen Modell und Wirklichkeit verwischen.

Wenn dies gesagt ist, möchten wir (als vernünftige Wesen) jede Forschung begrüßen, die die verschiedenen (kausalen) Einflüsse auf das menschliche Leben erforscht und erörtert (ob es nun Gehirnforschung oder Genetik wäre), gleichzeitig wie wir normalerweise (im Sprechen und in der Kommunikation) als Ausgangspunkt annehmen sollten, dass wir als Menschen zureichend autonom sind (solange nicht relevante Gegenindikationen angegeben werden).

Kurzum, ich vermute, dass der Begriff von menschlicher Autonomie als eine regulative Idee begrifflich zu erfassen ist, die wir als Mit-Akteure

voraussetzen müssen – mit anderen Worten, ein kontrafaktisch konstitutives Ideal, das ständige Bestrebungen fordert von Seiten des Individuums als auch von Seiten der Gesellschaft, um verschiedene Arten von Heteronomie bestmöglich zu überwinden und unseren Status als autonome Personen so gut wie möglich zu gestalten und zu verbessern.

Wie auch immer, die Diskussionen dieser Fragen (über die Begriffsangemessenheit bezüglich des Begriffs persönlicher Autonomie) bleiben weitgehend offen, aber gewisse Auffassungen sind offensichtlich weniger angemessen als gewisse alternative Auffassungen. Fügen wir hinzu, dass die Richtung unserer Reflexionen – zwischen naivem Naturalismus und naivem Individualismus – interessante politische Implikationen enthält, z.B. im Bereich der Erziehung und Bildung, aber auch in anderen Bereichen, z.B. als Kritik eines politischen Liberalismus, der auf menschlicher Autonomie als ein gegebenes Faktum basiert.

(ii) *Grenzfälle*

Dann haben wir die Diskussion über Grenzfälle, für Menschen deren moralischer Status hier und jetzt als unklar oder umstritten erscheint. Kurz gesagt, wir haben die verschiedenen „hard cases“ der biomedizinischen Ethik (von menschlichen Embryonen bis zu Menschen mit starken Gehirnschäden); wir haben zukünftige Generationen (gegenwärtig nicht-existierende Menschen, die absichtlich oder unabsichtlich von unseren heutigen Handlungen und Projekten beeinflusst und gestaltet werden); und wir haben schwierige und unangenehme Fragen bezüglich einer möglichen Grenzlinie zwischen verschiedenen „hard cases“ des *Homo sapiens* und nicht-menschlichen Lebewesen, sowie Tieren.¹¹⁴

Das sind empfindliche Fragen, sowohl für unseren Begriff menschlicher Würde, als auch für verschiedene ökopolitische Angelegenheiten, für unsere gegenwärtige Ausbeutung knapper (nicht erneuerbaren) Ressourcen und unsere Zerstörung von umweltlichen Lebensbedingungen, für zukünftige Generationen und auch für andere Gattungen.

Diese Herausforderungen sind zu einem erstaunlich hohen Grad von gegenwärtigen politischen Denkern weitgehend vernachlässigt worden. Wenn diese Beobachtung korrekt ist, bedeutet es nicht nur, dass diese Denker zu einer Vernachlässigung wichtiger moralischer und politischer

Herausforderungen unserer Zeit neigen; denn – schlimmer noch – insofern diese Denker mit idealen Begriffen über diskursive Teilnahme und kontrafaktischen Konsens unter allen Betroffenen operieren, sind diese Grenzfälle auch eine vertrackte Herausforderung zum Kern ihres Denkens, denn der Begriff der „Betroffenen“ – und damit der Begriff eines kontrafaktischen Konsenses und einer Teilnahme aller Berührten – wird grundsätzlich unklar, wenn wir die begriffliche Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit dieser Grenzfälle berücksichtigen.

Dieser Punkt weist direkt auf die nächste und letzte Frage hin: die begriffliche Angemessenheit im Bereich reflexiver und rekonstruktiver Argumente über selbstbezügliche Nichthintergebarkeit:

Die Nichthintergebarkeit gewisser begrifflicher Voraussetzungen

Argumente über performative Selbstwidersprüche können *kritisch* benutzt werden, gegen Fälle selbstbezüglicher Inkonsistenz (z.B. wenn Habermas französische Postmodernisten kritisiert). Solche Argumente können aber auch *konstruktiv* benutzt werden, wenn Gedankenexperimente über selbstbezügliche Widersprüche zum Nachweis unvermeidlicher Voraussetzungen für Sinn und Verständlichkeit beitragen. Diese sind die Kernargumente der Transzendentalpragmatik (bei Apel und dem frühen Habermas).

Der strittige Punkt ist hier nicht die psychologische Tatsache bezüglich reflexiver Einsichten über performative Selbstwidersprüche, als „mein“ implizites Wissen einer Sinnlosigkeit hier und jetzt. Der strittige Punkt liegt eher in der Frage: Wie kann diese persönliche und momentane Einsicht in verbale Geltungsansprüche überführt werden, ohne damit fallibel zu werden?

Sobald wir diese momentanen reflexiven Einsichten in Aussagen formulieren, d.h. sie auf eine semantische Ebene überführen, werden wir Antagonisten begegnen (z.B. von der Popperschule¹¹⁵), die dann behaupten, dass diese Aussagen als empirische Aussagen interpretiert werden müssen und daher als fallible Geltungsansprüche anzusehen sind.

An diesem Punkt ist die unterliegende Auffassung der Sprache und der philosophischen Arbeitsweise entscheidend. Hier begrenze ich mich auf eine

kurze Bemerkung über die Art und Weise, wie grundlegende selbstreflexive Einsichten artikuliert werden können, indem ich auf die Wichtigkeit einer pragmatischen Auffassung von *philosophischer Erfahrung*, als eine Bedingung für eine reflexive Aneignung philosophischer Argumente und Einsichten, hinweise. Weiterhin, meine Annäherung zu den erwähnten Herausforderungen einer verbalen Artikulierung enthält auch *eine sorgfältige und beispielbezogene Art und Weise* Philosophie zu betreiben, indem man mit Gedankenexperimenten über verschiedenartige beispielbezogene Absurditätsargumente arbeitet (nicht nur auf Diskussion und Reflexion angewandt, sondern auch auf der Ebene der Lebenswelt).

Der letzterwähnte Punkt enthält eine alternative Auffassung der sogenannten pragmatisch-linguistischen Wende: Nicht nur ein Paradigmenwechsel (von erkenntnistheoretischem Subjekt-Objekt-Modell bis zu Sprechakten in der Lebenswelt), sondern auch eine Veränderung der Art und Weise, wie philosophisch gearbeitet wird. Dies ist ein springender Punkt zwischen analytischer Philosophie (wie beim späten Wittgenstein) und hoch angesiedeltem Denken (wie bei Apel und Habermas).

Diese Unterschiede lassen sich unmittelbar als Unterschiede der Methode, der Art und Weise, wie Philosophie getan wird, ansehen. Diese Unterschiede können aber auch als verschiedene Begriffe von Reflexion und Theorie aufgefasst werden. In diesem Sinne möchten sie als einen Streit um die Begriffsangemessenheit der Frage, wie wir Philosophie am angemessensten begreifen sollen, angesehen werden.

Vor diesem Hintergrund würde ich die Auffassung verteidigen, dass z.B. Apel in seiner Argumentation über selbstbezügliche Widersprüche nicht mit zureichend differenzierten Begriffen operiert, und damit übersieht er eine gewisse Vielfalt innerhalb des Kerns der transzendental-pragmatischen Geltungsansprüche – kurzum, es gibt hier einen Mangel bezüglich der Frage einer nuancierteren Begriffsangemessenheit im Kernbereich seines eigenen Denkens.¹¹⁶

Kurz gesagt, ich behaupte, dass die reflexiven Einsichten der Transzendentalpragmatik durch eine mehr analytisch und sorgfältige Art und Weise besser verteidigt werden können – durch eine Art und Weise, Philosophie zu betreiben, die empfindlicher für Unterschiede, Übergänge und Nuancen bezüglich der relativen begrifflichen Angemessenheit und Unangemessenheit ist. In diesem Sinne möchten wir angemessener von

transzendentalpragmatischer Nichthintergebarkeit und zugleich von melioristischen und gradualistischen Argumentationen, die auch für Kontextualität und begriffliche Erneuerungen empfindlich sind, sprechen.

Kurzum, das Stichwort war hier „begriffliche Angemessenheit“, und es war meine Absicht, auf die Möglichkeit und praktische Bedeutung eines auf Begriffsangemessenheit angesiedelten Denkens hinzuweisen.

DISKURSIVE UNIVERSALITÄT

Rückblicke

Hintergrund

Martin Heidegger hat einmal gesagt, dass ein Denker nur eine Frage hat – wenn er (oder sie) überhaupt eine hat. Nun, wer weiß? Ohnehin, es ist sinnvoll nach dem Leitmotiv eines Philosophen zu fragen, unabhängig davon, ob wir es als einheitlich oder vielfältig beschreiben dürfen. Und die Denkrichtung, die philosophische „Antwort“, kann sicherlich verschiedenartig sein, auch wenn die Frage im Singular gestellt wird; denn die Welt, in der wir leben, ist durch Vielfalt und Differenzierung charakterisiert, auf eine Art und Weise die leicht eine entsprechend vielfältige und differenzierte Antwort fordert.

Wie denn mit uns selbst, das heißt hier, mit mir selbst? Andere dürfen darauf antworten. Doch möchte ich es auch selber probieren – das könnte ein Beitrag einer reflexiven Selbstdarstellung sein. Deshalb gestatte ich mir einige Reflexionen darzulegen, über das, was mich philosophisch bewegt hat und über die Hauptpunkte der Art und Weise wie ich denke – so wie ich es selber sehe.

Am Anfang gab es eine existentielle Verwunderung – vermute ich. Das Wundern über das Existieren, in unserer Welt da zu sein. Noch hinzufügen: eine Wahrnehmung von Krise, kulturell und politisch – was als Nihilismus bezeichnet wurde, als eine innere Krise der Moderne.¹¹⁷ Das impliziert Skepsis – nicht als eine Position, aber als eine Haltung und Denkweise: grundsätzlich skeptisch, selbstbezüglich skeptisch.

Aber dann (wie in Dantes *Divina Commedia*) zeigt sich der Weg in die Hölle als ein Weg in den Himmel. In prosaischen Termini: philosophischer Skeptizismus nährt sich von philosophischem Rationalismus – besser gesagt: Skepsis ernst zu nehmen führt zu einer Wahrnehmung der Grenzen eines

möglichen Zweifels und dabei zu einer Erkenntnis unhintergebarerer Voraussetzungen für Argumentation and Kommunikation.

Das war wo ich endete: mit einem universalistischen Begriff reflexiver und diskursiver Vernunft, durch eine Skepsis basierend auf existentiellen Wahrnehmungen und kritischen Argumente verschiedener Art. Dies ist keine „Position“, zu ergreifen und zu vermitteln wie eine empirische Behauptung, sondern eine philosophische Einsicht am Ende einer Reihe philosophischer Lernprozesse. In diesem Text werde ich einige von diesen Erkenntnisschritten erwähnen.

Zuerst einige Vorbemerkungen: Als ich erwachte, philosophisch gesehen, trat ich allmählich in zwei entscheidende Lernprozesse ein. Der eine war verwurzelt in der Spannung zwischen *logischem Positivismus*, mit seinen strikten Ansprüchen an argumentative Klarheit und intellektuellem Ernst, aber auch mit seiner philosophischen Begrenztheit und Ablehnung normativer und metaphysischer Fragen, und *analytischer Philosophie*, mit ihrer Empfindlichkeit für die Vielfalt von Kontexten und die Nuancen in unserem Begriffsgebrauch. Es macht einen großen Unterschied, ob diese Denkrichtungen nur als „Positionen“ angesehen werden, zum „Klassifizieren“ (und möglicherweise „Ablehnen“), oder ob sie ernst genommen werden, durch umfassende Lernprozesse, womit die verschiedenen Ansprüche und Voraussetzungen durchgearbeitet werden. Im letzteren Fall gibt es bestimmt etwas zu lernen, etwas anzunehmen – in aller Kürze sagen wir: *argumentative Tugenden*.

Der andere entscheidende Lernprozess war verwurzelt in der *Phänomenologie*, mit ihrer Empfindlichkeit für die qualitativen Aspekte des Lebens und der Lebenswelt und ihrer Kritik der objektivistischen Auslegungen des Menschen als Akteur, und in der *Existenzphilosophie* in verschiedenen Versionen, weitgehend mit derselben Agenda wie die Phänomenologie, aber (grob gesagt) mit starkem Nachdruck auf den Menschen als existentielles Wesen, und (daher) mit einer Offenheit für einen literarischen Sprachgebrauch, aber oft mit einem zweideutigen oder negativen Blick auf moralische Geltungsansprüche und auf nüchterne argumentative Vernunft. Noch einmal, dies sollte nicht als eine „Position“ behandelt, sondern dürfte durch Lernprozesse ernst genommen werden. Als erster Hinweis: Was es zu lernen gibt, könnte kurz gesagt *selbstreflexive Tugenden* genannt werden.

In der Philosophie bestehen solche Lernprozesse im Allgemeinen in einem produktiven Zusammenspielen von Reden, Zuhören, Lesen und Schreiben. Außerdem ist es ab und zu auch nützlich, seine philosophische Umwelt zu verändern, um zu erfahren (und zu erleben) wie Kollegen, mit anderen philosophischen und soziokulturellen Voraussetzungen, ihre Arbeit in ihrer Umwelt tun. Reisen, in diesem Sinne, ist deswegen philosophisch sinnvoll, in einer modernen Welt.

In jungen Jahren bin ich nach Frankreich gefahren – zurzeit eine Bastei für Phänomenologie und Existentialismus: Merleau-Ponty am *Collège de France* und Gabriel Marcel mit seinem Salon am Freitagabend. Ricoeur, Jankélévitch, Jean Wahl und andere. Seitdem habe ich Verbindungen mit französischen Philosophen meines Alters bewahrt, und trotz philosophischer Unterschiede habe ich eine besondere Sympathie für ihre Arbeit erhalten.

Danach bin ich nach Deutschland gefahren, als ich an der Heideggerschen Wahrheitslehre arbeitete, zwar mit einer kritischen und rekonstruktiven Annäherung. Ich habe ihn zweimal getroffen, in privaten Umgebungen. Diese Begegnungen veränderten nicht meine Vorstellungen über sein Denken: ein großer Denker, mit klaren Unzulänglichkeiten – nicht nur politisch (und persönlich), sondern auch philosophisch, wegen seiner Vernachlässigung der selbstkritisch argumentativen und kommunikativen Vernunft. Jedoch, nach diesem frühen Aufenthalt in Deutschland habe ich mich immer unter deutschen Kollegen zuhause gefühlt, unabhängig von Unterschieden in der philosophischen Erziehung.

Während des Vietnamkriegs bin ich in die Vereinigten Staaten gefahren, als Forschungsassistent für Herbert Marcuse und Avrum Stoll. Damals gab es viele junge, aktive Doktoranden um Marcuse herum, die später an amerikanischen Universitäten gearbeitet haben. Dort, an der *University of California* in San Diego, habe ich, in der Philosophie, *the American way* gelernt.

Als Lehrer an der Universität in Bergen habe ich (unter anderem) Vorlesungen über die Geschichte der europäischen Philosophie gehalten. Dadurch entstand ein Manuskript über die Geschichte des westlichen Denkens, mit Fokus auf politische Philosophie, später auch auf Wissenschaftsphilosophie. Das Buch wurde in verschiedene Sprachen

übersetzt, einschließlich Chinesisch, Türkisch und Arabisch; im Herbst 2001, nach 9/11, wurde es in Usbekistan übersetzt und veröffentlicht bei dem lokalen Open Society Institute (von Soros finanziert, von Popper inspiriert), zur Unterstützung einer intellektuellen Modernisierung im Lande (wie es gesagt wurde).

In meiner beruflichen Arbeit, mit zahlreichen interkollegialen Diskussionen daheim und im Ausland, habe ich allmählich eine universalistische Auffassung diskursiver und reflexiver Vernunft erreicht, eine universalistische Auffassung, die zugleich für Vielfalt und Situiertheit offen ist. Dies ist, wohin mich die unterschiedlichen Lernprozesse letztlich geführt haben.

Als ein Anzeichen dessen, was dies bedeutet, möchten die folgenden Bemerkungen von Nutzen sein: Es wurde mir früh ganz klar, dass ich viele der philosophischen Interessen der späteren Frankfurter Schule teilte, mit Hauptfiguren wie Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas. (Man sollte ja die beiden nennen, denn wenn man Habermas liest ohne Apel zu berücksichtigen, was oft geschieht in der englischsprachigen Welt, vor allem unter Sozialwissenschaftlern, gerät man in Schwierigkeiten.) Bezüglich der Diskussion über das Verhältnis zwischen Wahrheit und Begründung, wo Apel einen pragmatisch idealisierten Wahrheitsbegriff aufgrund unhintergebarerer performativer Voraussetzungen verteidigt und Rorty dagegen argumentiert (oder „schlägt vor“, wie er selber sagt), dass wir lieber ohne einen Wahrheitsbegriff durchkommen sollten, hat Habermas die beiden kritisiert, gleichzeitig als Apel energisch und konsistent Habermas kritisiert hat. In dieser Debatte argumentiere ich für eine Denkweise, die entscheidende Einsichten des Apelschen Denkens berücksichtigt,¹¹⁸ doch ohne seine umstrittenen Ansprüche einer Letztbegründung durch einen idealisierten endgültigen Konsensus unkritisch einzubeziehen.¹¹⁹

Meines Erachtens erlaubt mir diese Denkrichtung eine universalistische Auffassung diskursiver und reflexiver Vernunft zu verteidigen, die eine angemessene Antwort auf skeptische Einwände leistet und gleichzeitig für Vielfalt und Kontextualität offen bleibt. Ich denke auch, dass diese Denkweise für fruchtbare Lernprozesse und Anwendungen in anderen Bereichen, innerhalb und außerhalb der Philosophie, offen ist. Ich werde kurz andeuten, woran ich denke:

Diese Denkweise, mit ihrer diskursiven und reflexiven Auffassung der Vernunft, ist nicht nur für Argumentation und Begründung innerhalb gegebener Begriffsrahmen offen, sondern auch für angemessenere Vorschläge für neue Begriffe, für angemessenere „Welterschließungen“ oder für Neubeschreibungen („redescriptions“) und neue „Vokabulare“ (um Rortys Termini zu benutzen). Darin liegt der kreative und erneuernde Aspekt der Philosophie. Auf diesem Gebiet sind aber die Philosophen nicht allein; andere Personen sowie Künstler und Forscher verschiedener Art können auch kreativ und erneuernd in diesem Sinne sein. Wenn aber neue Begriffssysteme vorgeschlagen werden, ist es entscheidend, dass ihre relative Angemessenheit bzw. Unangemessenheit, ihre Vorteile und Nachteile, ernsthaft und kompetent diskutiert werden; und bei diesem kritisch argumentierenden Ausprobieren der vorgeschlagenen „Welterschließungen“ kann die Philosophie eine entscheidende Rolle spielen.

Zum Beispiel, in meinen Schriften habe ich eine beispielnahe und gradualistische Auffassung des Personbegriffs im Verhältnis zu anderen fühlenden Lebewesen vorgeschlagen. Wie ich behaupte: Dies ist ein angemessener Begriff von „Mensch und Natur“ und dadurch ein Vorschlag mit umweltpolitischen Implikationen.¹²⁰

Weiterhin, meine Version eines diskursiven und reflexiven Vernunftbegriffs mag selbst als ein Versuch einer „Neubeschreibung“ angesehen werden, wie auch meine Verarbeitung von „Absurditätsargumenten“ (als ein Vorschlag für „Neubeschreibung“ der transzendentalen Argumentation).¹²¹

Jedoch, wenn hier der kreative Aspekt sprachlicher Neubeschreibungen hervorgehoben wird, stehen wir gleichzeitig vor der Frage der verschiedenen literarischen Genres und der unterschiedlichen Art und Weise, wie die Sprache verwendet werden kann. Zum Beispiel, eine essayistische Form, möglicherweise mit literarischem Stil, wäre in einigen Fällen angemessener als die traditionelle akademische Prosa – mehr angemessen, um andeutende Intuitionen und unartikulierte Vorstellungen auszudrücken und auszuprobieren. Aber in solchen Fällen bleiben wir meistens an unserer Muttersprache mit ihrem Reichtum immanenter Sinninhalte gebunden, und deshalb sind meine philosophischen Essays meist in Norwegisch geschrieben.

Wenn wir von „Welterschließung“ sprechen, denken wir bereits im Rahmen von Entwürfen in die Zukunft hinein. Es gibt aber auch ein

Bedürfnis, rückwärts zu sehen, in die Vergangenheit, die auf unsere Ideen und Handlungen oft einen größeren Einfluss hat als wir uns zuerst vorstellen. Deshalb mag es wichtig sein, vergangene Ereignisse zu berücksichtigen und eventuell neu zu interpretieren, als eine kreative Aufgabe. Es mag erforderlich sein, vergangene Erfahrungen und Lernprozesse auf den Begriff zu bringen (um in Hegelscher Sprache zu reden). Das ist aber nicht eine Aufgabe nur für Philosophen; auch Historiker und Sozialwissenschaftler sind dafür erforderlich. Aber begriffliche Rekonstruktionen von entscheidenden Lernprozessen, oft in einer normativen Perspektive, sind bestimmt eine Aufgabe für Philosophen (in Zusammenarbeit mit relevanten Geisteswissenschaftlern und anderen vernünftigen Mitbürgern).

In meinem Falle: Dies ist, was ich unter anderem in meinen Essays angestrebt habe, zum Beispiel indem ich versuche, einige der kritischen Ereignisse unserer skandinavischen Geschichte, wie die soziokulturelle Modernisierung gefördert von Politiker-Beamten und demokratischen Volksbewegungen im neunzehnten Jahrhundert, mit angemesseneren Begriffen zu beschreiben.¹²² Meine Hypothese ist hier dreigeteilt: Ich möchte zuerst das Eigenartige der skandinavischen Modernisierungsgeschichte besser begreifen, und zweitens eine politisch relevante Einsicht in die Vielfalt wohl entwickelter moderner Gesellschaften gewinnen (und zwar als Grundlage für eine Kritik der unilinearen Auffassung der Moderne), und drittens die allgemeinen, nicht hintergehbaren Charakteristika jeder modernen Gesellschaft verdeutlichen (und zwar als Grundlage für eine Kritik des relativistischen Multikulturalismus).

Mit den Bemerkungen über Welterschließung und Rekonstruktion habe ich schon angedeutet, wie meine universalistische Auffassung der diskursiven und reflexiven Vernunft für gemeinsame Lernprozesse mit Forschern in anderen Bereichen und mit anderen vernünftigen Personen, offen ist. Ich sage „Lernprozess“, denn diese Denkweise, wie jede lebendige Philosophie, ist grundsätzlich personenbezogen und pragmatisch in dem Sinne, dass sie eine Tätigkeit ist, eine Art und Weise, wie man denkt, und nicht nur eine propositional beschriebene Position auf der semantischen Ebene – was natürlich nicht bedeutet, dass sprachliche Äußerungen, mit Sätzen und Aussagen, nicht vonnöten wären. Es geht darum, den pragmatischen Aspekt hervorzuheben, nicht aber die semantischen und propositionalen Aspekte abzulehnen.

Diese Bemerkungen, hoffe ich, werden ein gewisses Vorverständnis der entscheidenden Punkte dieses Denkens vermitteln. In dem, was folgt, werde ich auf einige Punkte, die noch weiteren Kommentare verdienen, hinweisen.

Weitere Kommentare

Analytische und kontinentale Philosophie

Ein Versuch, einige der Unterschiede zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie zu überwinden, wurde in den Sechziger Jahren unternommen, als junge Philosophen aus den beiden Lagern zusammen kamen in Seminaren über den frühen Heidegger und den späten Wittgenstein. Man bildete eine gemeinsame Front gegen den Versuch, das erkennende Subjekt zu naturalisieren,¹²³ und auch gegen die Auffassung, dass alles grundsätzlich kontingent wäre,¹²⁴ indem man behutsam mit Gedankenexperimenten über ausgewählte Beispiele menschlichen Handelns arbeitete, um zeigen zu können, dass es verschiedene konstitutive Vorbedingungen solcher Handlungen gibt. Die Konklusion war klar: Es gibt unterschiedliche konstitutive Voraussetzungen für menschliche Tätigkeiten; das heißt, es gibt nicht nur kontingente empirische Fakten und nicht nur kontingente Interpretationen.¹²⁵

Es darf hinzugefügt werden, dass Heidegger in der Nachkriegszeit in Norwegen als Mitläufer in der Nazizeit politisch skandalisiert war, eine Auffassung, die von jungen Philosophen geteilt wurde. Der Versuch, Heidegger auf eine nüchterne und analytische Weise zu lesen, war deshalb eine Anstrengung, sich um wichtige philosophische Einsichten zu kümmern und zugleich sich von Heideggers politischer Unzulänglichkeit zu distanzieren. Es war ein Versuch, politische Verantwortlichkeit mit philosophischer Versöhnung zu vereinigen – eine dringende Aufgabe in Europa nach dem zweiten Weltkrieg.

Beispielbezogene Analysen und Selbstreflexion

Als Folge der andauernden Diskussionen und gegenseitigen Lernprozesse fand man einen gemeinsamen Grund in einer behutsamen und beispielbezogenen Version einer transzendentalen Denkweise, doch ohne die

Kantische Erkenntnistheorie. Der Ausgangspunkt war menschliches *Handeln*, einschließlich Sprechakte und argumentative Tätigkeiten, aber auch handlungsimmanente Einsichten und „tacit knowledge“. Philosophische Selbstreflexion und Begriffsanalyse, vorsichtig ausgeführt durch Gedankenexperimente über konstitutive Elemente verschiedener menschlicher Tätigkeiten, war die Art und Weise, wie man grundlegende Tugenden der analytischen und der kontinentalen Philosophie zu vereinigen versuchte.

Sprachpragmatische Wende und Transzendentalpragmatik

Diese Annäherung stellte eine Version der sprachpragmatischen Wende dar, und zwar eine Version, die nicht nur ein Paradigmenwechsel umfasst – sagen wir, eine Wende von einer Subjekt-Objekt-Position zu einer intersubjektiven Position, ohne Veränderung in der Art und Weise, wie philosophiert wird – und auch nicht nur eine Wende von Erkenntnistheorie zu kontextueller Hermeneutik, ohne einen Begriff von kontextüberschreitenden Geltungsansprüchen. Es geht um eine Bewegung auf eine besondere Version der Transzendentalpragmatik zu, eine Version, die transzendente Praxeologie genannte wurde.¹²⁶

Es handelt sich um eine Bewegung weg von einer primär positionsbezogenen Denkweise, auf eine Art und Weise, Philosophie zu betreiben, die empfindlich für die Nuancen unserer Begriffsgebräuche in verschiedenen Tätigkeiten ist, und die gleichzeitig eine Rücksichtnahme der innewohnenden Geltungsansprüche in unseren Tätigkeiten und Sprechhandlungen umfasst, vor allem in ernsthaften Diskussionen und in strikter Selbstreflexion. Argumente wurden als pragmatische Geltungsansprüche aufgefasst, d.h. in Erste-Person-Perspektive. Deswegen, wenn es um selbstreflexive Fragen der argumentativen Vernunft und ihrer Geltungsansprüche geht, befindet man sich auf derselben Seite wie Apel und Habermas (gegen Relativisten wie Rorty).

Eine Grundangelegenheit unter Transzendentalpragmatikern war die Überwindung des philosophischen Relativismus und Skeptizismus. Gleichzeitig kümmerte man sich um Philosophen wie Wittgenstein und ihre Arbeit mit behutsamen Gedankenexperimenten und beispielbezogenen Begriffsanalysen.

Absurditätsargumente und Begriffsangemessenheit

Vor diesem Hintergrund werde ich auf zwei Punkte hinweisen, und zwar über die Art und Weise wie man philosophieren kann, nämlich durch den Gebrauch von *Absurditätsargumenten* und die Diskussion über *begriffliche Angemessenheit*.

Der Frühere umfasst beispielbezogene und reflexive Gedankenexperimente, wo einige Normen oder Prinzipien gebrochen oder verdreht werden, wobei irgendeine „Absurdität“, oder „Sinnlosigkeit“, entsteht, wodurch indirekt die konstitutive Rolle der gebrochenen oder verdrehten Normen oder Prinzipien erleuchtet werden kann. Kurzum, Argumente „von Unmöglichkeit her, zu Notwendigkeit hin“.

Eng damit verwandt sind beispielbezogene und argumentative Analysen über relative (Un)Angemessenheit gewisser ausgewählte Begriffe, verglichen mit alternativen Begriffen (in einer bestimmten Umgebung).

Begriffe: in Doktrinen oder im Gebrauch angesiedelt?

Ich werde einige Bemerkungen hinzufügen, zur Klärung dieser erweiterten Version der Transzendentalpragmatik. Dafür zuerst eine zweigeteilte Frage: „was ist ein Begriff?“ und „wo sind die Begriffe angesiedelt?“ Dazu möchten wir antworten, dass Begriffe am besten in allgemeinen und umfassenden Doktrinen, auf einer hohen Abstraktionsebene zu finden und zu analysieren sind, oder wir möchten sagen, dass Begriffe in verschiedenen Gebräuchen, in konkreten Situationen, sich am besten zeigen und abklären lassen. Im ersten Falle dürfen Begriffe in theoretischen Positionen und Texten abgeklärt und diskutiert werden. Im zweiten Falle dürfen Begriff durch besondere Beispiele und Gedankenexperimente abgeklärt und diskutiert werden. In der Philosophie braucht man beides.

Deshalb ist es auch wichtig, auf die verschiedene Art und Weise, wie Begriffe verwendet werden, zu achten. Wenn man so weitergeht, ist es philosophisch entscheidend, dass man für die möglichen Vieldeutigkeiten und andere Unzulänglichkeiten seiner eigenen Sprache empfindlich ist. Dieser Bedarf für eine reflexive und selbstkritische Empfindlichkeit über seine eigenen begrifflichen Voraussetzungen schließt eine reflexive Aufmerksamkeit über verschiedene Abstraktionsebenen und auch beispielbezogene Analysen über implizite Nuancen und unerkannte Unklarheiten ein.

Beispielbezogene Gedankenexperimente und die Vielfalt der Sinnlosigkeit

Das, was hier „Absurditätsargument“ genannt wird, spielt strukturell gesehen eine ähnliche Rolle wie die „sinnkritische“ Denkweise der Apelschen Transzendentalpragmatik. Aber bei Apel werden diese Argumente auf strikte Selbstreflexion angewandt und abgegrenzt, und „Sinnlosigkeit“ wird paradigmatisch als performativer selbstbezogener Widerspruch verstanden. In der analytischen Philosophie dagegen werden „Absurditätsargumente“ (auch *informal reductio ad absurdum arguments* genannt¹²⁷) in einem viel weitergehenden Sinne verwendet, z.B. als *category mistakes* und *contextual inconsistencies*.

Ich habe anderswo darauf hingewiesen und ausführlich dargelegt, dass dabei drei Punkte philosophisch wichtig sind:¹²⁸

Diskussionen über Kategorienfehler (wie „Sieben ist grün“) und kontextuelle Inkonsistenzen (wie „Der König von Frankreich ist kahl“¹²⁹) haben gezeigt, dass es eine *dritte epistemische Kategorie* gibt, die unterschiedlich ist von empirischer Wahrheit oder Falschheit und von formaler (positiver oder negativer) Analytizität.

Diese dritte Kategorie basiert auf dem Gebrauch von Gedankenexperimenten, wo einige Regeln oder Prinzipien abgelehnt oder gebrochen werden, wodurch irgendeine Sinnlosigkeit entsteht, und dadurch kann der Status der gebrochenen Regeln oder Prinzipien als *sinnkonstitutive Voraussetzungen* indirekt angezeigt werden.

Durch Analysen von verschiedenen solchen Fällen sieht man, dass es eine *Vielfalt* von Sinnlosigkeit gibt, mehr oder weniger strikt (um es so auszudrücken) – von stark empirischer Falschheit zu totaler Sinnlosigkeit.¹³⁰

Ähnlich kann man solche beispielempfindliche Analysen auch auf die verschiedenen Äußerungen über Sinnlosigkeit und strikte selbstbezogene Reflexionen bei Apel anwenden.¹³¹ Auch in diesen Fällen, innerhalb des Kerngebiets der Transzendentalpragmatik, enthüllen solche Analysen einen Bedarf für mehrere Nuancen und Differenzierungen.

„Kriterien“?

Noch eine Erläuterung, zum Status der Absurditätsargumente: Die beispielbezogene Aufdeckung von (verschiedenen) „Sinnlosigkeiten“ ist der Grund dafür, dass wir die dadurch indirekt aufgedeckten sinnkonstitutiven

Voraussetzungen als solche einsehen und behaupten können. Wenn aber diese sinnkonstitutiven Voraussetzungen artikuliert worden sind (z.B. die sinnkonstitutive Diskussionsnorm der Meinungsfreiheit, oder – anspruchsvoller aber auch mehr umstritten – die transzendente Semiotik bei Apel), dann können diese Voraussetzungen wiederum als normative Maßstäbe bzw. als Erklärungsgrund für die Sinnlosigkeit der verschiedenen vorgefundenen Äußerungen und Praktiken angesehen werden. Insoweit gibt es eine doppelte Richtung des Aufdeckens und des Erklärens. Dazu gibt es die Herausforderung, wie man das, was durch die „via negativa“¹³² eines Absurditätsarguments sinnkritisch gestört wurde, am besten darstellen dürfte, z.B. ob man es pragmatisch oder semantisch darlegen darf.¹³³ Der erste Punkt ist aber, dass auch der Weg „von unten“, von den vorgefundenen „sinnlosen“ Beispielen her und zu den sinnkonstitutiven Voraussetzungen, wesentlich dazu gehört. Darin unterscheidet sich die transzendente Denkweise vom theoretisch-empirischen Verfahren, bei dem wissenschaftliche Theorien aufgestellt werden (wie in der Linguistik) – Theorien, die dann als Erklärung für die verschiedenen empirischen Fälle (z.B. grammatikalische Fehler) benutzt werden können. In der Transzendentalphilosophie bleibt die festgestellte Sinnlosigkeit (Absurdität) das entscheidende philosophische Kriterium, wodurch man gerade den sinnkonstitutiven, transzendentalphilosophischen Status der angezeigten Voraussetzungen nachweisen kann.¹³⁴ Dann der zweite Punkt, nämlich die Frage, wie und warum eine transzendentalpragmatische (transzendentalsemiotische¹³⁵) Darlegung der sinnkonstitutiven Voraussetzungen philosophisch besser ist als alternative transzendentalphilosophische Darlegungen, z.B. besser als die cartesianische Reflexion auf das Bewusstsein als Subjekt der Erkenntnis. Hier liegt das Kriterium primär im diskursiven Nachweis der relativen Angemessenheit gegenüber alternativen Darlegungen (wie dem kommunikations- und sprachphilosophischen Defizit des Cartesianismus). Insofern handelt es sich sowohl um Absurditätsargumente als auch um begriffsbezogene Angemessenheitsargumente.

Ein erweiterter Gebrauch von Absurditätsargumenten

Alles in allem, diese beispielbezogene Erleuchtung der „Absurditätsargumente“ enthält zwei Implikationen: (i) eine nuanciertere

Auffassung der strikt selbstbezogenen Argumente im Kernbereich der Transzendentalpragmatik (also das, was wir in Apel finden), und (ii) ein Gebrauch solcher Argumente, der sich für erweiterte Begriffsanalysen öffnet,¹³⁶ über den Kern der strikt selbstbezüglichen Argumente hinaus.

Argumente für relative begriffliche Un-Angemessenheit

Wir haben nun einen nuancierteren und flexibleren Gebrauch von „Absurditätsargumenten“ erwähnt. Ich werde jetzt den Gebrauch ähnlicher Argumente mit Bezug auf begriffliche Angemessenheit erwähnen, vor allem durch ihre negative und behutsame Version, nämlich die relative Un-Angemessenheit eines gegebenen Begriffssystem, d.h. relativ zu anderen Begriffssystemen, die angemessener in dem gegebenen Fall sind.

Zuerst, ein sinnvoller Gebrauch von Begriffen ist eine Voraussetzung für sinnvolle Aussagen und sinnvolle Imperative, d.h. sowohl für mögliche Wahrheit und mögliche moralische Gültigkeit. Absurditätsargumente, z.B. durch Kategorienfehler, machen solche Voraussetzungen explizit. Dazu, ein sinnvoller Begriffsgebrauch, in sinnvollen Aussagen und normativen Äußerungen, kann immer noch mehr oder weniger angemessen sein (d.h., für den gegebenen Fall).

Der folgende Hinweis mag die letzterwähnte Pointe klar machen: Wenn Studenten sich als „Verbraucher“ verstehen, die Unterrichtsangebote und Universitätsgrade shoppen, ist diese Beschreibung natürlich verständlich und sowieso wahr. Wir können aber darauf hinweisen, dass Studenten auch Staatsbürger und Mitglieder einer politischen Gesellschaft sind; und sie sind Bildungsbürger, die sich bilden und ausbilden dürfen, als Mitglieder einer kulturellen Gesellschaft; weiter noch, sie sind moralisch beanspruchte und einzigartige Personen. Ein Selbstverständnis bloß durch wirtschaftliche Begriffe ist deshalb weniger angemessen als ein Selbstverständnis, das auch einige dieser anderen Begriffe einbezieht.

Begriffliche Verbesserung

Die Ansprüche über relative Begriffsangemessenheit und begriffliche Verbesserung sind ja vertrackte Fragen, ob man sie nun aus der Perspektive einer gemeinsamen Wirklichkeit sieht oder aus der Perspektive eines hermeneutischen Vergleichs. Wenn wir aber Beispiele durchspielen und Gedankenexperimente durchführen, wie oben erwähnt, ist es möglich, für

relative begriffliche Verbesserungen zu argumentieren. Insofern können wir hier von „besser verstehen“ reden, und nicht nur von „anders verstehen“ (Gadamer). Deswegen können wir melioristisch, d.h. von Verbesserungen und von Lernprozessen reden.¹³⁷

Unsere Annäherung in diesen Fällen geht oft über das, was als weniger angemessen erscheint. Diese „negative“ Annäherung ist gewählt, weil es oft einleuchtend ist, wenn man auf die Unzulänglichkeit eines gegebenen Begriffssystems, zum Beispiel auf den Mangel einiger Fachleute in einem gegebenen Industrieprojekt, hinweist, ohne damit den Anspruch zu erheben, dass man wisse, was die endgültige und vollkommene Auswahl von Fachperspektiven wäre.

Implikationen und Anwendungen: selbstkritische Wissenschaftskritik und Ideologiekritik

Eine Implikation der selbstbezüglichen Absurditätsargumente ist eine Ablehnung von Skeptizismus und Irrationalismus. Das ist ein wichtiger Punkt in einer globalisierten Welt, zerrissen zwischen verschiedenen Arten von regressivem Fundamentalismus und kulturellem Relativismus. Eine Implikation der Argumente von Begriffsunangemessenheit und eines erweiterten Gebrauchs des Absurditätsarguments umfasst auch eine selbstkritische Wissenschaftskritik und Ideologiekritik. Diese sind wichtige Aufgaben in modernen Gesellschaften. (Sicher, eine Vorbedingung solcher wissenschaftskritischen und ideologiekritischen Argumente ist eine zureichende Kenntnis dessen, was in diesen verschiedenen Bereichen geschieht und getan wird. Philosophische Einsicht allein ist unzureichend.)

Drei Fälle

Um diese Punkte zu erleuchten, werden wir kurz auf drei Fälle hinweisen, wo die Wissenschaftler die Grenzen ihrer eigenen Disziplinen fälschlich überschreiten, und wo es deswegen erforderlich ist, dass Wissenschaftskritik ausgeübt wird. Um der Einfachheit willen werde ich die drei Fälle „Ökonomismus“, „Biologismus“ und „Textualismus“ nennen.

Im Falle des „Ökonomismus“ werden Begriffe von wirtschaftlichen Modellen auf menschliche Motivationen und Handlungen im Allgemeinen übertragen, als ob dies der ontologisch richtige Gebrauch sei. Mit diesem starken Anspruch werden ökonomische Begriffe auf einen weiten Bereich

angewandt, außerhalb des Bereichs, der auf Markt-Transaktionen basiert. In solchen Fällen können Argumente von relativer Begriffsunangemessenheit kritisch angewandt werden.

Im Falle des "Biologismus" sehen wir eine ähnliche Begriffsunangemessenheit. Zusätzlich gibt es hier einen Anspruch, dass man sogar die menschliche Vernunft, mit ihren performativen Geltungsansprüchen, biologisch erklären könne. Deswegen weist hier eine weitere Kritik auf einen performativen Widerspruch hin. Mit anderen Worten, hier hat man auch eine strikte Version des Absurditätsarguments.

Zum „Textualismus“: Wenn die verschiedenen *Cultural Studies*, mit kulturellem Relativismus als ihrem methodologischen Prinzip und ohne die zureichenden intellektuellen Quellen für normatives philosophisches Denken, so verstanden werden, als ob sie eine umfassende und angemessene Erkenntnis soziokultureller Phänome und grundlegender normativer Fragen geben, dann haben wir kritische Argumente von relativer Begriffsunangemessenheit ebenso wie kritische Argumente von performativem Selbstwiderspruch.

Es gibt etwas zu lernen von diesen Fällen: Jedesmal wenn Wissenschaftler an öffentlichen Debatten teilnehmen, dürfen sie ihrem Publikum klar machen, wie ihre eigene professionelle Perspektive, verglichen mit anderen professionellen Perspektiven, nur ein besonderes Bild dessen, was diskutiert wird, geben kann.

Macht, Ohnmacht und wissenschaftliche Vorherrschaft

Der politische Einfluss und Status der verschiedenen Disziplinen sind gewiss von der Machtstruktur der gegebenen Gesellschaft mit ihren ökonomischen und institutionellen Verhältnissen abhängig. Diese Konstellation kann aber auch erkenntnistheoretisch analysiert werden, denn die Macht, unsere Denkweise zu beeinflussen, ist ein entscheidender Faktor für das, was wir tun und nicht tun, und dadurch für unsere Macht bzw. Ohnmacht.

Falsches Bewusstsein

Einige Aspekte der Wissenschaftskritik wurden schon in früheren Kapiteln erwähnt. Wir werden nun kurz einige Bemerkungen zur Ideologiekritik geben: Wenn Ideologiekritik als eine Enthüllung von „falschem Bewusstsein“ bestimmt wird, entweder als implizites Klasseninteresse,

unbewusste Motive oder existenzielle Verfremdung, dann besteht die Herausforderung in einer Begründung des impliziten Begriffs von „wahrem Bewusstsein“. Das heißt, dass diese Art von Ideologiekritik selbstreflexiv und selbstkritisch sein muss, um eigene Vorurteile so weit wie möglich zu neutralisieren. Deswegen ist es entscheidend, dass die Ideologiekritiker selbstbezogene Lernprozesse durchgemacht haben. Solche Lernprozesse sind eine Vorbedingung für eine reife moderne Kultur.

Perspektivismus und Professionskritik

Wegen der perspektivistischen Natur der Wissenschaften und damit wegen der Gefahr eines unangemessenen Einflusses einer besonderen Perspektive, die andere Perspektiven, die gleichermaßen relevant sind, überschattet, können Wissenschaften „ideologisch“ fungieren. Deshalb gibt es einen Bedarf für eine Ideologiekritik von den Wissenschaften. Ein auffallendes Beispiel solcher epistemisch ungerechten Vorherrschaft ist die dominierende Position der Begriffe und Denkweisen, die von ökonomischem Neoliberalismus herkommt. Aber alles in allem gibt es ganz allgemein einen Bedarf an Fachkritik, Wissenschaftskritik und dazu gehörende Professionskritik.

Normative Begründung und Unilateralismus

In solchen Fällen ist außerdem eine normative Berücksichtigung erforderlich, nicht nur eine epistemische. Aber es gibt ja verschiedene Auffassungen über grundlegende normative Fragen. Es gibt Gläubige und Nichtgläubige, Liberale und Kommunitaristen und verschiedene Moraltheorien. Was als verantwortlich gilt, hängt mit diesen verschiedenen Auffassungen zusammen. Die entscheidende Frage ist deshalb, inwieweit wir grundlegende Normen oder Prinzipien als allgemeingültig begründen können,

Eine allgemeingültige normative Begründung unterscheidet sich von empirischen Berichten über zusammenfallende normative Prinzipien und Werte, die von der Mehrheit in unterschiedlichen Kulturen und Glaubensformen faktisch geteilt werden. Und eine allgemeingültige Begründung kann nicht durch irgendeine besondere Glaubensform oder Metaphysik hergeleitet werden, denn die werden auf verschiedene Art und Weise in modernen Gesellschaften kritisch in Frage gestellt.

Wenn solche Gesichtspunkte berücksichtigt werden, folgt daraus, dass eine allgemeingültige Normbegründung als eine aufgeklärte und selbstreflexive Begründung von kontextüberschreitenden Normen für die Regulierung eines nachhaltigen Zusammenlebens zu erfassen sei. Idealerweise dürfte eine solche Begründung innerhalb einer aufgeklärten und freien Diskussion mit allen denen, die betroffen sind, stattfinden.

Dies ist ein hoher Anspruch. Hier begrenzen wir uns auf eine Unterstreichung der negativen Version dieses Anspruchs: Eine allgemeingültige normative Begründung dürfte nicht irgendeine Gruppe von Menschen als Teilnehmer ausschließen. Das heißt, dass allgemeingültige Grundnormen nicht einseitig, unilateral, begründet werden können.

Transzendentalpragmatik, nochmals

Die ideologiekritische Frage führt uns zu grundlegenden Moralfragen, und dann begegnen wir skeptischen Argumenten, die zum Beispiel einen kulturellen Relativismus betreffen. Und das ist eine Herausforderung, die eine selbstreflexive und diskursive Transzendentalpragmatik überwinden möchte. Deswegen wird in der Transzendentalpragmatik von idealen Voraussetzungen gesprochen, die ohne pragmatischen Selbstwiderspruch nicht abgelehnt und verneint werden können. Für diese Voraussetzungen gibt es deshalb keine Alternativen. Anderes zu behaupten wäre eine performative Sinnlosigkeit – mit anderen Worten, eine pragmatische Version des Absurditätsarguments.

Hier gibt es zwei entscheidende Punkte auf zwei Ebenen: (i) Als ernsthaft Diskutierende müssen wir den zwanglosen Zwang der besseren Argumente anerkennen, und wir müssen die anderen Teilnehmer als vernünftig (und fallibel) anerkennen. (ii) Die grundlegenden Normen, worüber alle Betroffenen sich in vernünftigen Diskussionen hätten einigen können, diese Normen zählen als normativ gültig.

Das harte Problem der „hard cases“

Wir werden uns hier auf einige Bemerkungen beschränken: Der gerade erwähnte Punkt (Punkt ii oben) ist angemessen für Situationen, an denen alle Betroffenen teilnehmen können, als freie und gleichgestellte Personen, die einander zuhören und durch Rollenwechsel einander kennenlernen können. Aber dann haben wir die schwierigen Fälle: die *hard cases* der

biomedizinischen Ethik,¹³⁸ künftige Generationen, und alle, die betroffen sind und jetzt leben, die aber aus verschiedenen Gründen nicht teilnehmen können.

Übereinstimmung über relative Begriffs(un)angemessenheit, als Übereinstimmung über Werte?

Hier möchten wir hinzufügen, dass Normen und Werte „begrifflich konstituiert“ sind, und die Begriffssysteme – zum Beispiel die Begriffe der Soziologie oder der Ökonomie – einige Arten von Werten und Normen zulassen im Gegensatz zu anderen Werten und Normen. Folglich, wenn es eine vernünftige Übereinstimmung über ein gewisses Begriffssystem gibt, dann gibt es auch Anlass für eine vernünftige Antwort über die Art von Normen und Werten, die diesem Begriffssystem innewohnen. Insofern gibt es einen „normativen Inhalt“, der über eine nur intersubjektive Auffassung normativer Begründungen hinausweist. Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen.

Von Argumentation zu „Redeskription“ („Welterschließung“)?

Jetzt, zuerst ein Schritt zurück. Wir haben uns für eine analytisch inspirierte Version der selbstreflexiven und diskursiven Pragmatik eingesetzt, indem wir auf einen erweiterten und beispielbezogenen Gebrauch von Absurditätsargumenten und Begriffsangemessenheitsargumenten hingewiesen haben. Genau diese Annäherung enthält eine Kritik am Skeptizismus, wie bei Rorty, der zu zeigen versucht, dass „redescriptions“ und neue „vocabularies“ genügen, und dass jeder Versuch einer philosophisch überzeugenden Argumentation schon innerhalb einer bestimmten Umwelt und eines bestimmten Begriffssystems gefangen ist. Er schlägt eine „Welterschließung“ vor, durch kreative Entwürfe, ohne kontextüberschreitende Begründungen.

Zum letzten Punkt, über Begriffsangemessenheit: Die entscheidende Rolle der „Vokabulare“ ist nicht zu verneinen. Die Frage ist aber, ob solche Begriffssysteme („neugeschriebene Vokabulare“) jenseits diskursiver Begründungen liegen und deshalb immun gegenüber argumentativer Kritik sind. Das wäre eine Auffassung, die ich ablehne würde, und zwar auf drei Ebenen:

Erstens, es ist mir unverständlich, was ein „Vokabular“ wäre, das nicht die pragmatischen Kompetenzen einer strikten Selbstreflexion und diskursiver Begründung enthält. Dies ist ein Absurditätsargument innerhalb der reflexiven und diskursiven Tätigkeit, ein selbstbezügliches Argument „von oben“.

Zweitens, es ist mir unverständlich – wenn wir die Bio-Körper unserer Gattung haben – wie ein „Vokabular“ möglich wäre, das nicht die Art von handlungsimmanenten und „stillschweigenden“ (*tacit*) Einsichten und Kompetenzen umfasst, die durch beispielbezogene („praxeologische“) Gedankenexperimente als konstitutiv für grundlegende Handlungsarten angezeigt worden sind.¹³⁹ Dies sind Absurditätsargumente bezüglich grundlegender menschlicher Handlungen, als Argumente „von unten“.

Drittens, es ist mir nicht verständlich, dass wir nie erkennen können, dass gewisse Begriffe relativ weniger angemessen sind als einige andere Begriffe, in gewissen Situationen. Nicht, dass wir nicht oft Fehler machen, auch nicht, dass wir nicht oft zweifeln, sondern in dem Sinne, dass wir ab und zu Fortschritte machen durch bessere Einsichten dieser Art. Wenn es nicht so wäre, hätten wir nie Lernprozesse durch umfassendere und bessere Ausblicke in irgendeinem Bereich gehabt.

Sicherlich, es gibt auch Beispiele von kreativen „Welterschließungen“ (und neuen „Vokabularen“), die nicht sofort Thema der oben erwähnten Art von epistemischem und praktischem Gewinn sind. Fragen über kulturelle und existenzielle Identität mögen in einem gewissen Ausmaß von dieser Art sein – aber nicht immer, und das ist nun der Punkt.¹⁴⁰

Von Argumentation zu „Rekonstruktion“?

Wir können über kreative *zukunftgerichtete* Entwürfe reden, die einer offenen Zukunft gehören. Wir können aber auch über rekonstruktive Beschreibungen *vergangener* Erfahrungen reden. Man kann auf frühere Lernprozesse fokussieren, um sie auf neue und hoffentlich angemessenere Begriffe zu bringen, um bessere Einsicht in verschiedene Aspekte des historisch hervorgebrachten Menschwerdens zu gewinnen.

Diese Annäherung öffnet sich für Rekonstruktionen intellektueller und institutioneller Modernisierungsprozesse. Es handelt sich hier nicht um Modernisierungstheorien im empirischen Sinne, sondern um reflexive und normativ geladene Begriffsbestimmungen früherer Lernprozesse und

Institutionsdifferenzierungen. Wenn man aber so verfährt, muss man sich auch auf die relevante historiewissenschaftliche und sozialwissenschaftliche Forschung beziehen, und sich nicht nur auf philosophische Argumente und Einsichten verlassen.

Modernisierungstheorie als Rekonstruktion von Lernprozessen?

Solche rekonstruktive Begriffsbestimmungen von Modernisierungsprozessen können auf verschiedenen Ebenen der Allgemeinheit und der Besonderheit, der Universalität und der Partikularität, angesiedelt werden – auf der einen Seite, auf Lernprozessen und Institutionalisierungen, die für jede moderne Gesellschaft erforderlich sind, auf der anderen Seite, auf besonderen Lernprozessen und Institutionalisierungen, die entscheidend für einige Gesellschaften sind, im Gegensatz zu anderen. Im letzterwähnten Fall begegnen wir der Frage über alternative Modernisierungsprozessen und über verschiedenen Weisen wie man die Herausforderungen der Moderne versteht und sich zu ihnen verhält, darunter auch für das, was es heißt, eine moderne und mündige Person zu sein.

Neue Herausforderungen in modernen Gesellschaften

Alles in allem, moderne Technologie und ganz viele Aspekte der modernen Gesellschaften sind in vielerlei Hinsicht herausfordernd.¹⁴¹ Wir stehen zweifellos ernsthaften Herausforderungen verschiedener Art gegenüber, einige von diesen sind verwüstend für unsere Umwelt und für andere Lebewesen, andere sind sogar vernichtend für den Fortbestand eines humanen Menschenlebens auf der Erde.

Einige dieser Herausforderungen, so wie die Ausrottung gefährdeter Arten und das Aussterben der Menschheit, überschreiten scheinbar die normativen und begrifflichen Perspektiven der herkömmlichen moralischen Denkweisen. Keine dieser gängigen Moralthorien sind für diese neuen Herausforderungen, sowie das schmerzlose Aussterben verschiedener Tierarten und das Aussterben der Menschheit, angemessen. Doch eine aufgeklärte Diskursethik dürfte so erweitert werden, dass fühlende Nichtmenschen einbezogen und vertreten werden.¹⁴²

Dennoch, die meisten von uns haben starke moralische Intuitionen bezüglich der oben erwähnten Herausforderungen. Deswegen wäre es verlockend, hier von „kosmischer Schande“ oder etwas Ähnlichem zu reden.

Es wäre verlockend, eine Sprache zu suchen, die einen grundlegenden Respekt für das Leben ausspricht, als verletzbar und sogar „heilig“, aber ohne irgendeine fragwürdige Theologie.¹⁴³

Abschließende Bemerkungen

Wir werden mit den folgenden Bemerkungen abschließend auf die Hauptpunkte nochmals hinweisen: Ich verteidige eine Version der Transzendentalpragmatik, die analytisch und beispielbezogen ist, aber dennoch selbstreflexiv und kommunikativ. In diesem Sinne verteidige ich einen flexiblen Gebrauch von Absurditätsargumenten, in einem weiten Bereich und nicht nur innerhalb des Kernbereichs der transzendentalpragmatischen Reflexion und auch von Argumenten über relative Begriffsunangemessenheit. Außerdem setze ich mich auch für kreative (zwar nachher für kritische Auseinandersetzung offene) Welterschließungen bei alternativen zukunftsgerichteten „Vokabularen“ und auch bei „neubeschreibenden“ Rekonstruktionen entscheidender vergangener Lernprozesse ein. Damit trete ich für begriffliche und normative Rekonstruktionen sowohl von allgemeiner soziokultureller Modernisierung als auch von alternativen Modernisierungsprozessen ein. Und ich trete auch für die Einbeziehung der Wissenschaftsphilosophie und der politischen Philosophie ein, und damit auch für Umweltphilosophie und philosophische Anthropologie bezüglich moralischer Diskussionsteilnehmer als bio-körperliche Lebewesen.

Zuletzt, ich setze mich für eine doppelte Kritik von kulturellem Relativismus, mit unterliegendem Skeptizismus und Nihilismus und von Fundamentalismus (sei er nun religiös oder politisch oder szientistisch), ein. Einen vernünftigen Pfad zwischen diesen beiden Positionen zu finden, ist in unserer Zeit wieder eine dringende praktische Aufgabe. Könnte er in einer universalistischen Auffassung von diskursiver und reflexiver Vernunft, die zugleich empfindlich für Vielfalt und Kontexte ist, gefunden werden? Ich denke schon.

Anmerkungen

- ¹ Und zwar im Sinne von Erläuterung, nicht als negative Ablehnung; vgl. „Kritik“ im Kantischen Sinne, wie in Kritik der reinen, bzw. praktischen Vernunft.
- ² Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M., Suhrkamp. 2005, S. 146.
- ³ Das Wort *théodicée* wurde von Leibniz erstmal in 1696 benutzt. Vollständiger Titel: *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, veröffentlicht in 1710 bei Isaac Troyel in Amsterdam.
- ⁴ Bei Hegel wird „das Versöhnende“ in die gesellschaftliche Entwicklung hineingelegt, als ein zukünftiges Ziel für die Geschichte. Aber als Antwort auf das Problem des Bösen, wie es von allen vorhergehenden Generationen als brutale Realität erfahren wurde, ist diese Ansicht kaum befriedigend.
- ⁵ Hans Jonas geht direkt zur Sache mit seinem Buch *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*.
- ⁶ Vgl. Theodor Adorno.
- ⁷ Für alle drei erwähnten Termini – Allmacht, Allwissenheit und vollkommene Güte bzw. Gerechtigkeit – gibt es ja verschiedene Interpretationen, und auch Paradoxien (wie z.B. für einige Auslegungen von Allmacht).
- ⁸ D.h. ein Gott, der in die Geschichte aller Völker eingreift (vgl. die Sintflut) und in dem Sinne universell ist, der aber die Juden als sein ausgewähltes Volk hält.
- ⁹ Sowie Sunni und Schia, und verschiedene volkstümliche Traditionen.
- ¹⁰ Vgl. Sharia durch den Koran und Hadith und Interpretationstraditionen.
- ¹¹ Eines ist, was da in den verschiedenen heiligen Schriften buchstäblich steht (das gilt für alle drei monotheistischen Religionen, vgl. z.B. Sura 8 Vers 12 ff im Koran). Etwas anderes ist die theologische Auslegung.
- ¹² Natürlich, die Lernprozesse im Christentum und Judentum mögen auch problematisch sein. Nordamerikanische Evangelisten und israelische Okkupanten sind dafür traurige Beispiele.
- ¹³ Nach dem zweiten Weltkrieg gab es viele Juden, die nicht mehr an Jahwe glauben konnten, die aber zugleich an ihrer jüdische Identität festhielten.
- ¹⁴ Von Spinoza und Mendelsohn über Marx und Freud zu Marcuse und Bloch, Hans Jonas und Aron Cicourel.
- ¹⁵ Drei *personae*.
- ¹⁶ Vgl. das apostolische Glaubensbekenntnis: „Credo in Deum, Patrem omnipotentem, Creatorem caeli et terrae, ... in quo venturus est iudicare vivos et mortuos“.
- ¹⁷ Die Auffassung der islamischen Lehre als einfach und deshalb attraktiv, vgl. z.B. Diego Gambetta und Steffen Hertog, „Engineers of Jihad“, in *Sociology Working Papers*, 2007-10, University of Oxford, z.B. Note 52 (www.nuff.ox.ac.uk/users/gambetta/Engineers%20of%20Jihad.pdf). Vgl. der türkisch-amerikanische Physiker E. Taner, *An Illusion of Harmony. Science and Religion in Islam*, Amherst N.Y., Prometheus Books, 2007.
- ¹⁸ Vgl. die Argumente bei Leibniz.
- ¹⁹ Damit sind wir mitten in der Theologie, z.B. mit Nominalisten (wie Luther), die zwischen Vernunftgebrauch in irdischen Fragen und Glauben (bei Gnade) in religiösen Fragen unterscheiden und mit Begriffsrealisten (wie Thomas), die mit Vernunftargumenten für die Existenz Gottes operieren, aber nicht für das Wesen Gottes (was für Thomas nur durch die Offenbarung zugänglich ist).
- ²⁰ Vgl. Nils Gilje, „Det paradisiske panoptikon – Ole Hallesby om lykken i det hinsidige“, *ARR* 1-2/2009.
- ²¹ Vgl. z.B. „How many wives will the believer have in Paradise?“ www.livingislam.org/fiqhi/sp2-gfh_e.html#9) bei Shaykh Gibril Hadda (vgl. z.B. Zayd ibn

-
- Arqam, Punkt 2a „... each of them will be given the strength of a hundred men in his eating, drinking, coitus and pleasures“).
- ²² Eine Strategie besteht darin, dass behauptet wird, dass Gott/Allah/Jahwe für uns ein Mysterium ist, *gleichzeitig* wie alles, was in den heiligen Schriften aufgezeichnet ist, buchstäblich zu fassen sei. Aber dies hängt nicht zusammen: Wenn wir alles, was in diesen Schriften geschrieben ist, als Worte Gottes buchstäblich erfassen, erscheint Gott häufig als tyrannisch oder töricht und nicht als ein Mysterium.
- ²³ Zwei große Gruppen, beide mit etwa 1,3 Milliarden Menschen (wenn wir Muslime und Juden auf der einen Seite und Chinesen auf der anderen zählen). Insofern ist es in diesem Zusammenhang nicht so angemessen von „Minoritäten“ zu reden.
- ²⁴ Vielleicht gibt es auch Satanisten, die (aus religiöser Überzeugung) der Meinung sind, dass gotteslästerliche Ausrufe im öffentlichen Raum gellen dürften usw.
- ²⁵ Vgl. Mohammed Usman Rana in *Dagbladet Magasin* 12.02.2010, wo er erklärt, dass er aus religiösen Gründen nicht Seide tragen darf. So augenscheinlich geht Gott gründlich zu Werke. (Und wieder gibt es Schwierigkeiten mit den Chinesen, die nicht Seide und Männlichkeit auf diese Weise verstehen.)
- ²⁶ Das ist ein Grundargument bei Habermas, z.B. in *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005.
- ²⁷ David Hume mag als der erste große Vertreter dieser Art des Argumentierens der Religion gegenüber angesehen werden; vgl. David Hume, *Writings on Religion (1739-40)*, in A. Flew, Hrsg., Los Angeles, Selby-Bigge, 1989.
- ²⁸ Vgl. John Rawls.
- ²⁹ Wie nun die Worte zu interpretieren seien.
- ³⁰ Siehe in diesem Band: „Religion und Moderne. Die Modernisierung des Bewusstseins und die Notwendigkeit von Religionskritik“.
- ³¹ Dieser letzte Punkt dürfte nicht restriktiv und abweisend in Bezug auf die sinngebende und richtunggebende Kraft, die die Religion in modernen Gesellschaften haben könne, verstanden werden. Hier hat Habermas eine wichtige kultursoziologische Pointe (siehe z.B. *Zwischen Naturalismus und Religion*): Es gibt Gründe, die Religion als eine geistige und moralische Kraft auch in modernen Gesellschaften anzusehen. Ich möchte hinzufügen: besonders in Ehrfurcht für verletzbares Leben, physisch sowohl wie geistig.
- ³² Vgl. auch Skirbekk über das Heilige, in *Den filosofiske uroa* [Die philosophische Unruhe], Oslo, Universitetsforlaget, 2005, S. 174-183.
- ³³ Veröffentlicht in *Transzendentalpragmatik*, Festschrift für Karl-Otto Apel, Hrsg. Michele Borrelli und Matthias Kettner, Cosenza, Editori Pelligrini, 2007: 433-453. Ich danke Matthias Kettner für sprachliche Verbesserungen.
- ³⁴ Dies gilt nicht nur für die Auseinandersetzung zwischen Religionen, sondern auch zwischen verschiedenen religiösen und nicht-religiösen Welt- und Lebensanschauungen.
- ³⁵ Moderne Gesellschaft, mit Massenmedien als Phantasieverstärker, mit einer überwältigenden technologischen Entwicklung und wissenschaftlichen Theorien, die den gesunden Menschenverstand überfordern, bieten offenbar erstaunlich gute Möglichkeiten für das Wachstum obskurer religiöser Ansichten, die eine offene und aufgeklärte Kritik nicht überleben würden.
- ³⁶ Hier und im Folgenden vgl. Skirbekk, *Den filosofiske uroa*, Oslo, Universitetsforlaget, 2005.
- ³⁷ Siehe z.B. Skirbekk, *Praxeologie der Moderne*, Velbrück Verlag, Weilerswist 2000, Kap. 3, und auch „Truth and Justification“ in Skirbekk, *Religion, Modernity, and Rationality*, Bergen, SVT Press, 2006, S. 67-110.
- ³⁸ „Sinnlosigkeit“, bzw. „Absurdität“, hat viele Schattierungen. Interessant sind auch die Übergänge zwischen Sinnlosigkeit und bloß empirischen Fehlern. Hierzu Anmerkung 104 unten, und auch Skirbekk, *Praxeologie der Moderne*.
- ³⁹ Ähnliche Ansichten vertritt Albrecht Wellmer, *Sprachphilosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 2004. Vgl. auch die Anthologie *Striden om sanningen*, Hrsg. Skirbekk, Göteborg, Daidalos, 2004.
- ⁴⁰ Vgl. die Ansichten von Apel und Habermas.

-
- ⁴¹ Vgl. Wittgenstein in *Über Gewissheit*, aber auch Polanyi und Heidegger. Interessant ist auch die Doktorarbeit von Zhenhua Yu, *On the Tacit Dimension of Human Knowledge*, University of Bergen, 2006.
- ⁴² Vgl. u.a. Knut Erik Tranøy, „Norms of Inquiry: Methodologies as Normative Systems“, ursprünglich in *Contemporary Aspects of Philosophy*, Gilbert Ryle, Hrsg., London 1976, abgedruckt in Ragnar Fjelland et al., Hrgs, *Philosophy beyond Borders*, Bergen, SVT Press, 1997.
- ⁴³ Das können ökonomische Interessen oder politische Interventionen sein oder persönliche Motive wie Ehrgeiz und Geldgier oder ideologische Motive, vielleicht sogar einige mit den besten moralischen Absichten.
- ⁴⁴ Vgl Robert Merton, *Social Theory and Social Structure* (N.Y., The Free Press 1968). Aber auch als Handelnde und Mit-Handelnde in der Lebenswelt besitzen wir ja schon vielerlei Einsichten und Erkenntnisse – es ist ja nicht so, dass Wissen und Weisheit nur von spezialisierter Forschung abhängen.
- ⁴⁵ Wenig vernünftig erschiene die Vermutung, dass *alles* „neu beschrieben“ werden kann. Diese Einschränkung gilt für grundlegende Aspekte unserer handlungsimmanenten Einsichten, die auf unsere bio-körperliche Existenz bezogen sind, und es gilt ebenfalls für grundlegende Aspekte der reflexiven Einsicht in die nichthintergehbaren Voraussetzungen für diskursive Sprechhandlungen. Vgl. Skirbekk, *Den filosofiske uroa*.
- ⁴⁶ Vgl. „Alternative Processes of Modernization?“, in Skirbekk, *Religion, Modernity, and Rationality* (Oslo, Universitetsforlaget, S. 33-65).
- ⁴⁷ Vgl. die Debatte zwischen Rawls und Habermas.
- ⁴⁸ Siehe Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Frankfurt a.M., Suhrkamp, S. 143 ff. und 146).
- ⁴⁹ Diese Anforderung besitzt eine starke normative Kraft. Deshalb ist es unangemessen, sie einfach „neutral“ zu nennen. Wenig erhellend ist es auch, sie als „säkular“ zu bezeichnen. Das Wort „säkular“ war sinnvoll, solange man sich zu einer einzigen Religion verhielt (z.B. Christentum oder sogar Protestantismus) und solange eine positivistische Anschauung dominierte. Aber mit der Vielfalt von „Religionen“, vernünftigen wie unvernünftigen, mit einem Gott oder vielen Göttern, und mit einer postpositivistischen Wissenschaftskritik, wird gerade der Unterschied zwischen „religiös“ und „säkular“ unklar.
- ⁵⁰ Natürlich gibt es hier unterschiedliche und auch unterschiedlich raffinierte theologische Auslegungen dieser Konfessionen.
- ⁵¹ Siehe oben in diesem Band „Unabsichtliche Blasphemie“, und auch die Diskussionen über das Problem des Bösen in Skirbekk, *Nihilisme?* (1958).
- ⁵² Mit der Reformation und dem Aufstieg unterschiedlicher Richtungen des Protestantismus wird die Frage über die richtige Auslegung der Heiligen Schrift eine dringende Aufgabe. Von Spinoza her und durch die Aufklärung hindurch spüren wir ähnliche Tendenzen.
- ⁵³ Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (S. 218).
- ⁵⁴ Man könnte politischer „Realist“ werden, wie diejenigen, die nach der französischen Revolution sozusagen als rationalistische Irrationalisten auftraten, gemäß der Devise „ich bin Atheist, aber katholisch“, denn es ist nützlich für die Gesellschaft, dass die Leute fromm und gläubig sind, auch wenn ich selber das Ganze durchschaut habe und daran nicht glaube.
- ⁵⁵ Vgl. den Sinn von „Kritik“ bei Kant.
- ⁵⁶ Dies gilt für alle die, die religiöse Themen mit öffentlicher Unterstützung unterrichten.
- ⁵⁷ Vielleicht sind diese Herausforderungen „zu viel“ für die Menschen. Vgl. Dostojewski über den Großinquisitor.
- ⁵⁸ Das Wort wird von Habermas benutzt in Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005, S. 106-118, in einem Kapitel „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“.
- ⁵⁹ Zu Erinnerung einige kurze Hinweise: Das griechische Wort *Demokratie* bedeutet ja „Volksherrschaft“, sagen wir: Herrschaft bei dem Volk für das Volk. Aber *wer* ist das Volk? Alle, oder nur mündige Personen? Und wie wird rechtliche Mündigkeit bestimmt und Stimmrecht abgegrenzt? Zählen nur die, die hier-und-jetzt leben, und zwar in einem

bestimmten Staat, oder zählt ein umfassender Bereich von Betroffenen? Und genau bei welchen Regeln – z.B. bei direkter Teilnahme oder indirekt bei gewählten Vertretern? Im letzteren Fall, wie werden die Kandidaten nominiert, und wie sind die Vertreter gewählt? Zum Beispiel, welche Rolle spielen die politischen Parteien, verglichen mit personbezogenen Kampagnen? Und dann die normative Begründungsfrage: Warum sollte ein demokratisches Vorgehen (in irgendeiner spezifischen Form) vorgezogen und unterstützt werden? Und welches sind die jeweiligen Vorbedingungen bei einer bestimmten Art der Demokratie, z.B. bezüglich grundlegender sozioökonomischer Möglichkeiten und bildender Lernprozesse?

⁶⁰ In einer juristisch-politologischen Perspektive wird es gern auf *das Wahlsystem* fokussiert. Gut genug, aber nicht immer; denn wie wir wissen, mehrparteiliche Wahlen in der Weimarer Republik öffneten das Tor für die Nazidiktatur. Um solche Ereignisse zu erklären mögen alternative Annäherungen hilfreich sein; psychologisch orientierte Geisteswissenschaftler haben deshalb mit einer Unterscheidung zwischen *autoritären* und *demokratischen Persönlichkeiten* operiert. Hier ist die Perspektive zunächst psychologisch (oder psychoanalytisch). Vgl. Adorno/Horkheimer und ihre Anhänger in der englischsprachigen Welt (vgl. *The Authoritarian Personality*).

⁶¹ D.h. ein föderativer Staat mit einer Regierung als auch einer Zentralverwaltung, die von einem Präsidenten ernannt werden, ein Präsident, der durch eine teure Kampagne mit einem relativ starken Fokus auf seine Persönlichkeit und dementsprechend mit einem schwächeren Fokus auf die politischen Parteien und ihre Programme gewählt wird, in Wahlen, an denen ein hoher Prozentsatz der Bevölkerung nicht teilnimmt.

⁶² D.h. kleine Nationalstaaten mit einer parlamentarischen Demokratie, wo die Regierung die politische Mehrheit der in der Nationalversammlung erwählten Parteien widerspiegelt, wo es viele politische Parteien gibt, und wo die Zentralverwaltung von den wechselnden Regierungen unabhängig ist.

⁶³ Im Sinne von Kant (aber auch von Voltaire).

⁶⁴ Z.B. eine unabhängige Presse, als aufgeklärte und kritische Instanz.

⁶⁵ Dadurch auch die Teilnahme der Staatsbürger an der öffentlichen Meinungsbildung.

⁶⁶ Sowohl die politische Kultur (z.B. bezüglich Vertrauen oder Misstrauen) als auch die allgemeine kulturelle Lage (einschließlich der Frage, wie das Verhältnis zwischen individueller Freiheit und allgemeiner sozioökonomischer Sicherheit eingeschätzt wird).

⁶⁷ Vgl. z.B. die Diskussion über verschiedene Begriffe von Demokratie in Arne Næss et al., *Democracy, Ideology, and Objectivity*, Oslo/Oxford, Oslo University Press/Basil Blackwell, 1956, ein Projekt unter dem kalten Kriege, initiiert von einer UNESCO-Resolution gerade nach dem zweiten Weltkrieg (in 1947), mit dem Ziel, zu organisieren “philosophically detached debates between nations, between opposed ideological camps: to elucidate, through international exchanges of views, the divergencies of usage and interpretation, to analyze the normative foundations of those divergencies and to search for potential sources of reconciliation”.

⁶⁸ Dennoch, oft wird dieses normative Argument mit kritischen Fragen konfrontiert, z.B. über das jeweilige Verhältnis zwischen Wählern und erwählten Vertretern, zwischen Mehrheit und Minderheit und zwischen Wählern und denen, die von den Gesetzen betroffen werden, die aber nie an Wahlen (und auch nicht an Diskussionen) teilnehmen können; siehe unten.

⁶⁹ Vgl. die Initiative von Adorno und Horkheimer (vgl. *The Authoritarian Personality*).

⁷⁰ Die von den Vereinten Nationen kodifizierten Menschenrechte enthalten ja unterschiedliche Elemente, kurz gesagt: einleitende Paragraphen, wo die Anforderungen eher metaphysisch postuliert sind, eine juristisch entscheidende Mitte und am Ende Intensionsparagraphen über ressourcen-abhängige Sozialrechte.

⁷¹ Vgl. das Zitat von (*On Liberty*), S. 47 in diesem Text.

⁷² Wir möchten darauf hinweisen, dass diese Probleme ganz auffallend sind für militärische Strategien der “preemptive strikes” mit dem Ziel, nicht nur einen militärischen Sieg zu erreichen, sondern mit der Absicht, autoritäre und vormoderne Regime in eine liberale Demokratie zu verwandeln, so wie in Irak und Afghanistan: Vgl. *The New York Times* (13. Oktober, 2007) über die amerikanische Streitkräfte, die Anthropologen für ihre Operationen

in Afghanistan und Irak eingeführt haben: *Army enlists anthropologists as advisers: Anthropologists have helped the U.S. military understand local people in Afghanistan and Iraq: "We're looking at this from a human perspective, from a social scientist's perspective," he (Colonel Martin Schweitzer, commander of the 82nd Airborne Division) said. ... "We're focused on bringing governance down to the people".* Als Gegensatz haben wir die traditionelle militärische Konstellation, bei der das eigene Land gegen fremde Aggressoren verteidigt wird; auch in diesen Fällen gibt es einen Bedarf für unterschiedliche Perspektiven und Szenarios, aber in diesen Fällen sind manche solche Fragen schon beantwortet, z.B. die Frage, wann und wo zu agieren ist. Und das Ziel ist zunächst auf eine militärische Niederlage des eindringenden Aggressors begrenzt. Auf der anderen Seite, wenn man die Absicht hat, in ein fremdes und fernes Land einzumarschieren, um nicht nur bestimmte Personen oder Terroristen zu vernichten, sondern um das Regime zu verändern und eine liberale Demokratie mit einem wohl funktionierenden sozialen und wirtschaftlichen Leben einzuführen, dann sind offensichtlich manche Fragen zu berücksichtigen – kurzum: wann, wo und wie zu intervenieren und was (mit wem) zu tun ist, wenn man da ist und (am Ende) wann und wie man sich zurückziehen sollte. Die Arten von Einsicht und Wissen die nun notwendig sind, erfordern mehr als militärische und strategische Expertisen. Zum Beispiel sind hier verschiedene Arten historischen und kulturellen Wissens erforderlich und auch eine politische Urteilskraft (mit dieser Komplexität in konkreten Situationen umzugehen). Offensichtlich, solche anspruchsvollen Strategien sind schon auf der *epistemischen Ebene* überlastet. (Außerdem haben wir *institutionelle* Herausforderungen bezüglich der Koordinierung und Implementierung dieser Vielfalt von verschiedenen Perspektiven und fehlbaren Einsichten.) Mit anderen Worten, eine solche anspruchsvolle militärische Strategie ist bestimmt ein sehr riskantes Unternehmen (in einer modernen Welt, die schon als „Riskogesellschaft“ zu verstehen ist, vgl. Ulbrich Beck).

⁷³ *On Liberty*, Kap. II.

⁷⁴ Vgl. <http://www.uib.no/People/hsvgs>

⁷⁵ Dies ist eine Auffassung der Rationalität, die angemessen ist für wissenschaftliche Tätigkeiten und auch für ein vernünftiges Umgehen mit Fragen über öffentliche Angelegenheiten, d.h., politische Themen.

⁷⁶ Dafür ist selbstbezügliche Ideologiekritik erforderlich (nicht dogmatischer Art, wo man von der Wahrheit der eigenen politischen Position ausgeht, sondern selbstkritischer und diskursiver Art, so wie in der aufgeklärten Wissenschaftskritik).

⁷⁷ Ich sage „liberalistisches Denken“, um einen weiteren Gebrauch zu ergreifen als mit dem Ausdruck „liberalistische Philosophie“ (und auch mit dem Ausdruck „liberaler Philosoph“, unter dem wir John Stuart Mill finden, der oben mit Zustimmung erwähnt ist).

⁷⁸ Auch als ein grundlegender Begriff rechtlichen Denken, doch mit gegebenen Schwellen, durch gegebene Distinktionen zwischen rechtlich verantwortlichen (*mündigen*) und rechtlich nicht verantwortlichen (*unmündigen*) Personen (z.B. Minderjährige, aber auch in Fällen mentaler Störungen).

⁷⁹ Z.B. in *Praxeologie der Modern*, Weilerswist, Velbrück, 2002.

⁸⁰ Von unterschiedlichen Naturwissenschaften bis zu den verschiedenen Sozial- und Geisteswissenschaften.

⁸¹ Kritik im Sinne diskursiver Läuterung, nicht als dogmatische Ablehnung.

⁸² Vgl. die Unterschiede zwischen den Vereinigten Staaten Amerikas und den Skandinavischen Ländern.

⁸³ Sicher, hier sprechen wir in Idealtypen; es gibt gewiss verschiedene Arten (und Gradierungen) für Demokratie und für Autokratie. In einigen (formalen) Demokratien ist die Möglichkeit für gewöhnliche Bürger, einen politischen Einfluss zu üben, eher beschränkt (abhängig von Institutionen, Haltungen, Größe usw.); und in einigen Autokratien gibt es verschiedene Möglichkeiten, um einen gewissen politischen Einfluss zu erhalten (abhängig von persönlichen Ressourcen sowie Position, Reichtum, Verbindungen usw.).

⁸⁴ Gewiss, entsprechend der Position und der Ressourcen jeder Person und entsprechend der politischen Institutionen und der politischen Kultur im jeden Fall.

-
- ⁸⁵ Auch wenn wir idealtypisch reden, gibt es interessante historische Beobachtungen: vgl. den Libertinage (und Zynismus) des (politisch marginalisierten) französischen Adels unter der Autokratie bei *Louis XIV*, im Gegensatz zur strengen und verantwortungsbewussten Atmosphäre der puritanischen Bürger Nordamerikas zur Zeit der Unabhängigkeitserklärung. Grob gesagt, „Liaisons dangereuses“ und Marquis de Sade versus Jefferson und ernsthaft arbeitende Siedler.
- ⁸⁶ Alle wissenschaftlichen Disziplinen haben Doktordisputationen.
- ⁸⁷ So gibt es natürlich auch Unterschiede zwischen den beiden, und es gibt Probleme mit ihren Beziehungen, z.B. wenn Politiker ihre Ziele mit wissenschaftsbasierter Technologie einseitig instrumentell verfolgen und wenn wissenschaftsbasierte Professionen innerhalb der staatlichen Verwaltung eine Vorherrschaft erreichen durch ihre perspektivistischen Interpretationen der politischen Entschlüsse.
- ⁸⁸ Vgl. Skirbekk, *Timely Thoughts*, Lanham, University of America Press, 2007, Kap. 6.
- ⁸⁹ Über Vertrauen und Demokratie, siehe mein Buch, *Multiple Modernities. A Tale of Scandinavian Experiences*, Hong Kong, Chinese University Press, 2011.
- ⁹⁰ Insofern folge ich nicht Wolfgang Harich in *Kommunismus ohne Wachstum* (Hamburg, Rowohlt, 1975), der zugunsten einer autokratischen und scientistischen Antwort an die ökologische Krise argumentiert.
- ⁹¹ Sagen wir, im Sinne von Hans Jonas, vgl. *Das Prinzip Verantwortung*.
- ⁹² Revidierte Version eines Aufsatzes in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 43(1995) 3: 419-434. Ich danke nochmals Dietrich Böhler für sprachliche und sachliche Verbesserungen.
- ⁹³ Vgl. z.B. Peter Singers „Ansichten über Euthanasie“ in R. Hegselmann und R. Merkel (Hrsg.), *Zur Debatte über Euthanasie*, Frankfurt a.M. 1991, und Peter Singer, „On being silenced in Germany“, *New York Review*, 15 Aug. 1991, 34-40.
- ⁹⁴ Über advokatorische Vertretung in der Diskursethik, vgl. Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1988, z.B. 123 und 143, und Dietrich Böhler, „Menschenwürde und Mordtötung. Über Diskursethik und utilitaristische Ethik“, *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 35(1991), 166-86.
- ⁹⁵ Ein darwinistischer Befürworter des ethischen Gradualismus, vgl. James Rachels, *Created from animals. The moral implications of Darwinism*, Oxford, 1990.
- ⁹⁶ Siehe „Unabsichtliche Blasphemie und das Bedürfnis nach Theologie“, und „Religion und Moderne. Modernisierung des Bewusstseins und die Notwendigkeit von Religionskritik“, in diesem Band.
- ⁹⁷ Vgl. z.B. Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, und Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991.
- ⁹⁸ Jeremy Bentham, *Introduction to the principles of morals and legislation*, Chap. XVII.
- ⁹⁹ Peter Singer, „All animals are equal“, in P. Singer, *Applied Ethics*, Oxford 1986, 226.
- ¹⁰⁰ Etwa von John Rawls (*A Theory of Justice*, 1971) bis Ronald Dworkin (*Taking Rights Seriously*, 1978).
- ¹⁰¹ Vgl. Skirbekk, *Praxeologie der Moderne. Universalität und Kontextualität der diskursiven Vernunft*, Weilerswist, Velbrück, 2002.
- ¹⁰² Diese Problematik ist in der Philosophie wohl bekannt; so hat z.B. Robert Brandom ähnliche Probleme mit Bezug auf den deutschen Idealismus diskutiert („Animating Ideas of Idealism. The 2007 Woodbridge Lectures“, www.pitt.edu/~brandom/), wo er, kurz gesagt, bei Kant (und Carnap) einen Stufenunterschied zwischen Begriffen und Aussagen sieht, wogegen er bei Hegel (und Quine) auf ein Zusammenspielen der beiden hinweist. Meine Annäherung ist nicht primär positionsbezogen, sondern vielmehr beispilsbezogen, und zwar mit Ausgangspunkt in der Wissenschaftstheorie: Stufenunterschiede (zwischen Begriffen und Aussagen) erscheinen dann in einfachen Äußerungen und in der (künstlichen) Sprache der Wissenschaften, eher als in „comprehensive doctrines“ und im natürlichen Sprachgebrauch.
- ¹⁰³ Z.B. in meinem Aufsatz „Rationalität – universal und pluralistisch?“, in *Philosophieren aus dem Diskurs*, Hrsg. Holger Bruckhart und Horst Gronke, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002. Auch in *Praxeologie der Moderne*, Weilerswist, Velbrück Verlag, 2002.

¹⁰⁴ Vgl. ausführliche Kommentare in Skirbekk, *Praxeologie der Moderne*, vor allem im Kapitel 3, und Skirbekk, „Rationalität – universal und pluralistisch?“, in Hrsg. Holger Burckhart und Horst Gronke, *Philosophieren aus dem Diskurs*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002, S. 89-104. Kurz gesagt: Die Vielfalt der „Sinnlosigkeiten“ bzw. „Absurditäten“, kann durch beispielbezogene Analysen von der Art, die in der analytischen Philosophie über Kategorienfehler und kontextuelle Inkonsistenzen durchgeführt sind, erleuchtet werden, so wie in Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*, wo unterschiedliche Beispiel durchgespielt werden. Um eine Andeutung dieser Art von beispielbezogenen Analysen zu geben, möchten wir auf die folgenden Varianten von Unfug hinweisen: Die Sinnlosigkeit des Kategorienfehlers „Der Schimpanse namens Julius ist der erste Mai“ ist scheinbar verschieden von der Sinnlosigkeit der Äußerung „Der Schimpanse namens Julius hat den Doktor gemacht“. Der letzterwähnte Fall ist empirisch sinnlos in der von uns bekannten Welt, aber nicht desto weniger können wir Filme dieser Art von Schimpansen machen. In Disney-Filmen wird dies ständig getan. Dasselbe ist nicht denkbar im ersterwähnten Fall. Und dann können wir die folgenden Fälle durchspielen: „Mein Hund zählt zu 30“, „Mein Hund zählt zu 2000“, „Mein Hund liest Zeitungen“, „Mein Hund hat den Doktor gemacht“, „Mein Hund ist der 1. Mai“. Also, zusätzlich zu den schlichten empirischen Falschheiten (wie die Äußerung „Mein Hund ist eine Bulldogge“, wenn er ein Schäferhund ist) und zu den logischen Widersprüchen (wie die Äußerung „Mein Hund ist nicht mein Hund“, buchstäblich verstanden), gibt es scheinbar eine Vielfalt von epistemischem „Unfug“ – eine Vielfalt von Falschheiten und Sinnlosigkeiten, mit variierender Strenge (sozusagen). Kurz gesagt, das Wort „Sinnlosigkeit“, bzw. „Absurdität“ ist nicht eindeutig; es scheint hier eine gewisse Vielfalt zu geben, sogar eine gewisse Gradualität.

Vgl. auch die Taxonomie, dargelegt von Matthias Kettner, über unterschiedliche Apelsche Behauptungen über Sinnlosigkeiten (performative Selbstwidersprüche), in *Transzendentalpragmatik*, Hrsg. Andreas Dorschel *et al.*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993, S. 196-197:

Dialoginhärent notwendige Existenzvoraussetzungen:

(Existenz des Sprechers)

„Ich behaupte hiermit, dass ich nicht existiere.“

(Existenz des Adressaten)

„Ich behaupte hiermit gegen dich, dass du nicht existierst.“

Diskursinhärente Geltungsansprüche:

(Sinngeltungsanspruch)

„Ich behaupte mit Verständlichkeitsanspruch, dass ich keinen Verständlichkeitsanspruch habe.“

(Wahrheitsanspruch)

„Ich behaupte als wahr, dass ich keinen Wahrheitsanspruch habe.“

Diskursinhärente interpersonelle Beziehungen:

(Gleichberechtigung)

„Ich behaupte, ich brauche die Gleichberechtigung aller denkbaren Argumentationspartner prinzipiell nicht anzuerkennen.“

(Freie Akzeptierbarkeit)

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

(Gewaltfreiheit)

„Ich behaupte, aller Sprachgebrauch – auch die Argumentation – ist nichts als eine Machtpraktik.“

Diskursinhärente Ziele:

(Konsensbildung)

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

Hier ist z.B. die Sinnlosigkeit des ersterwähnten Falles („Ich behaupte hiermit, dass ich nicht existiere“) unmittelbar und zweifellos gegeben, in einem anderen Sinn als die von Apel behauptete Sinnlosigkeit des letzterwähnten Falles („Ich vertrete als konsensfähig den Vorschlag, dass wir prinzipiell das Diskursziel des Konsenses durch das Diskursziel des Dissenses ersetzen sollten“), der erstens in einem anderen Sinne *theoretisch vermittelt* ist als der ersterwähnte Fall, zweitens *mehrdeutiger* ist und der drittens in dem von Apel behaupteten Sinn *kaum von allen* kompetenten Diskursteilnehmern als „sinnlos“ erfasst wird. (Vom letztgenannten Punkt, vgl. die Kritik des Konsensbegriffes, z.B. Albrecht Wellmer, siehe Anmerkung 107 unten.)

¹⁰⁵ Doch mit Vorbehalt, vgl. z.B. Gunnar Skirbekk in *On Pragmatics*, Hrsg. Gunnar Skirbekk, Bergen, Filosofisk institutt, 2002, S. 236 ff.

¹⁰⁶ Oder, ein Beispiel aus der Geschichte der Wissenschaften: Die klassische Mechanik hat andere Begriffe als die aristotelische Physik.

¹⁰⁷ Insofern sind hier die *Wahrheitsfrage der Aussagen* und die *Angemessenheitsfrage der Begriffe* klar zu *unterscheiden*. Solange die modellbezogenen Wirtschaftstheoretiker als Grundlagenforscher über ihre Voraussetzungen reflektieren und sich darüber äußern, ist nichts dagegen zu sagen. Was sie dann als wirtschaftliche Grundlagenforscher behaupten, ist wahrscheinlich wohl begründet, und es könnte insofern „wahr“ genannt werden. Aber wenn solche modellbezogenen Theorien auf reale, praktische Probleme angewandt werden, meldet sich sofort die Frage der Angemessenheit ihrer Begriffe – und falls diese Frage nicht gestellt wird, kann vieles schief gehen (wie wir es in der Anwendung solcher Theorien in der neoliberalen Politik erlebt haben). Dazu kommt eine dadurch hervorgebrachte Verschiebung der (zuerst epistemischen, und dann auch der politischen) Macht. (Ähnliches im Fall des „New Public Management“, vgl. z.B. Tom Christensen und Per Lægred, „New Public Management: Puzzles of Democracy and the Influence of Citizens“, *The Journal of Political Philosophy*, 2002.) Auf der anderen Seite, wenn es um *philosophische Theorien* geht, kommt ein „Zusammengehen“ vom Proportionalen und Begrifflichen ins Spiel, mit der interessanten Implikation, dass wir hier von *Wahrheit* (wie schon von Begriffen) in *komparativer* Weise sprechen können (im Gegensatz zur gängigen Auffassung, dass Wahrheit „absolut“ sei und nicht komparativ, vgl. z.B. Albrecht Wellmer, „Wahrheit, Kontingenz, Moderne“, in *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993; und auch „Wahrheit und Begründung“ in *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Hrsg. Dietrich Böhler, Matthias Kettner und Gunnar Skirbekk, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003). Dann ist es natürlich auch fraglich, ob – oder in welchem Sinne – wir von philosophischen Ansichten als „wahr“ sprechen dürfen. Man kann hinzufügen, dass auch wissenschaftliche Theorien nicht nur als „wahr oder falsch“ geschätzt werden, sondern auch gemäß anderer Kriterien, so wie (u.a.) formale Einfachheit.

¹⁰⁸ So dürften wir uns fragen, in kritischer Selbstreflexion, inwiefern ähnliche kritische Einwände auch für *diese* (unsere) Bemerkungen gemacht werden können. Bis zu einem gewissen Grad ist die Antwort affirmativ. (Z.B. auch Intellektuelle können, mehr oder weniger bewusst, externer Interessen erliegen und selektive Begriffsperspektiven fördern.) Jedoch, *allgemeine* skeptische Ansprüche, ohne selbstbezüglichen Vorbehalt, enthalten selbstreferenzielle Paradoxien, und aus diesem Grunde müssen wir jedenfalls schon einen gewissen Grad von Gültigkeit für unsere Ansprüche annehmen.

¹⁰⁹ Über „post-normale Wissenschaft“, siehe z.B. Jerome Ravetz und Silvio Funtowicz, *Uncertainty and Quality in Science for Policy*, Dordrecht, Kluwer, 1990.

¹¹⁰ Und eine „Modernisierung des Bewusstseins“, vgl. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005, S. 146.

¹¹¹ Vgl. die „transzendente Praxeologie“, Skirbekk, *Praxeologie der Moderne*, Weilerswist, Velbrück Verlag, 2002.

¹¹² Es gibt ja Gründe, eine kritische Diskussion über mehrere Aspekte dieses Werkes zu führen (was ja in Rücksicht auch von Habermas selber zugegeben ist). Was wäre aber das sinnvolle Gegenargument gegen das erwähnte Hauptargument? Wenn wir die nachfolgenden Diskussionen berücksichtigen, möchten wir wohl zugeben, dass der wichtigste Einwand

- nicht ein schlichtes Leugnen der relativen Angemessenheit des Begriffs von kommunikativer Rationalität, als Ergänzung des Begriffs von instrumenteller Rationalität, wäre, sondern eher ein Versuch die Distinktion zwischen kommunikativer und instrumenteller Rationalität zu kontextualisieren und dekonstruieren. Diese Kritik ist schon interessant, philosophisch ist sie aber unzureichend, denn auch solche kritischen Argumente fordern selbstbezügliche Konsistenz (wie wir es oben erwähnt haben): Performative Selbstwidersprüche müssen vermieden werden, da sie eine definitive (selbstbezügliche) Absurdität implizieren.
- ¹¹³ Siehe John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, S. 54-58.
- ¹¹⁴ Siehe den nächsten Aufsatz in diesem Band: „Ethischer Gradualismus?“.
- ¹¹⁵ Vgl. z.B. Herbert Keuth, *Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1993.
- ¹¹⁶ Siehe „Begriffliche Angemessenheit“ in diesem Band.
- ¹¹⁷ Vgl. Gunnar Skirbekk, *Nihilisme?*, Oslo, Tanum, 1958.
- ¹¹⁸ Vgl. Apels späteste Veröffentlichung, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2011.
- ¹¹⁹ Siehe z.B. mein Beitrag in der Festschrift für Karl-Otto Apel, *Reflexion und Verantwortung*, Hrsg. Dietrich Böhler, Matthias Kettner und Gunnar Skirbekk, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003.
- ¹²⁰ Siehe „Ethischer Gradualismus?“ in diesem Band.
- ¹²¹ Vgl. Gunnar Skirbekk, *Praxeologie der Moderne*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2002.
- ¹²² Siehe Gunnar Skirbekk, *Multiple Modernities. A Tale of Scandinavian Experiences*, Hong Kong, Chinese University Press, 2011.
- ¹²³ Z.B. gegen Arne Næss' Frühschrift, *Erkenntnis und wissenschaftliches Verhalten* (1936).
- ¹²⁴ Z.B. gegen Arnes Næss' Skeptizismus ('Possibilismus'), *Scepticism* (1968).
- ¹²⁵ Vgl. z.B. Jakob Meløe, "The Agent and his World", in Gunnar Skirbekk, Hrsg., *Praxeology*, Oslo, Norwegian University Press, 1983.
- ¹²⁶ Vgl. *Praxeologie*, Hrsg. Gunnar Skirbekk, Bergen,
- ¹²⁷ Gilbert Ryle, *Philosophical Arguments*, Oxford, Clarendon Press, 1945. Siehe z.B. S. 6: "A pattern of argument which is proper and even proprietary to philosophy is the *reductio ad absurdum*".
- ¹²⁸ Vgl. Gunnar Skirbekk, *Praxeologie der Moderne*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2002.
- ¹²⁹ Es gibt ja keinen König von Frankreich.
- ¹³⁰ Siehe Anmerkung 104 oben; ausführlichere Kommentare in Skirbekk, *Praxeologie der Moderne*, vor allem im Kapitel 3.
- ¹³¹ Vgl. den letzten Teil der Anmerkung 104 oben.
- ¹³² Siehe Skirbekk, *Praxeologie der Moderne*, S. 43-44.
- ¹³³ *Ibid.* S. 51.
- ¹³⁴ Worte wie „sinnlos“ und „absurd“ sind natürlich in vielerlei Hinsicht mehrdeutig. Das ist hier gerade eine entscheidende Pointe, siehe Anmerkung 104 oben. Darin liegt dann auch die Herausforderung, jedes Mal (in jedem Fall) diese Mehrdeutigkeit (beispielbezogen und distinktionsempfindlich) diskursiv zu berücksichtigen. Hier gibt es z.B. unterschiedliche sprachliche Genres, so wie poetische Wortanwendungen, wobei z.B. Kategorienfehler wie „sieben ist grün“ glatt geäußert werden können (aber dann deshalb weil hier dieselben Worte für andere Begriffe, d.h., mit anderen Bedeutungen, benutzt werden). Auch gibt es geschichtliche Veränderungen; heute denken wir nicht mehr, dass es „absurd“ wäre, das geozentrische Weltbild abzulehnen. (Wittgenstein dachte damals, in den frühen 1950er Jahren, vgl. *Über Gewissheit*, dass es z.B. für uns kaum verständlich wäre, von einer Reise zum Mond zu reden, *ibid.* § 108; heute wissen wir besser.) Dazu gibt es Fragen über Psychopathologie: Wo liegt der Unterschied zwischen normalen Menschen und den Verrückten und Wahnsinnigen (wie es damals hieß). Kurzum, auch für Worte wie „Sinnlosigkeit“ und „Absurdität“ gibt es Mehrdeutigkeiten (Vielfalt und graduelle Meinungsinhalte, wie oben schon gesagt). Gerade deswegen sind hier nuancenempfindliche beispielbezogene Analysen über unterschiedlichen Wortanwendungen und dazugehörige Begriffe vonnöten.

-
- ¹³⁵ Vgl. Karl-Otto Apels diskursive Rekonstruktion des transzendentalpragmatischen bzw. transzendentalsemiotischen Paradigmas, durch eine ‚Aufhebung‘ alternativer Positionen, z.B. bei Descartes und Husserl, siehe *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2011, z.B. S. 193 f.
- ¹³⁶ Vgl. die Begriffsanalysen von *the geography of our ideas* in Gilbert Ryle, *Philosophical Arguments*, Oxford, Clarendon Press, 1945, S. 10.
- ¹³⁷ Einer harten Version der Neubeschreibungsthese zufolge wird „alles“ durch eine Neubeschreibung (einen Paradigmenwechsel) verändert. In dem Fall ist unser Argument von der Begriffs(un)angemessenheit eine Gegenthese. Aber einer mäßigeren Version der Neubeschreibungsthese zufolge wird nur einiges (und nicht „alles“) durch eine Neubeschreibung verändert. In dem Fall können wir, ganz umgekehrt, die Neubeschreibungsthese mit der Begriffs(un)angemessenheit gut vereinbaren, denn wir können dann die Punkte der Neubeschreibung gerade als eine (mögliche) begriffliche Verbesserung darlegen. Der Punkt einer Neubeschreibung und der Punkt eines Arguments für bessere Begriffsangemessenheit sind dann grundsätzlich dasselbe, in dem Sinne, dass man in beiden Fällen bessere Begriffe und bessere Handlungsmöglichkeiten erreichen möchte.
- ¹³⁸ Siehe oben, „Ethischer Gradualismus?“.
- ¹³⁹ Siehe Jakob Meløe in Gunnar Skirbekk, Hrsg., *Praxeology*, Oslo, Norwegian University Press, 1983.
- ¹⁴⁰ Konvertierung zwischen „modernisierten“ Versionen des Christentums und „modernisierter“ säkularer Identität wäre ein Beispiel des ersterwähnten Falles. Konvertierung zu nicht „modernisierten“ Versionen einer der monotheistischen Religionen wäre ein Beispiel des letzterwähnten Falles. Siehe oben, die Kapitel über Religionskritik.
- ¹⁴¹ Siehe z.B. Kapitel 8 in Gunnar Skirbekk, *Multiple Modernities*, Hong Kong, Chinese University Press, 2011.
- ¹⁴² Siehe „Ethischer Gradualismus?“.
- ¹⁴³ Vgl. Gunnar Skirbekk, *Den filosofiske uroa*, Oslo, Universitetsforlaget, 2005.

Sechs Essays erörtern in diesem Band die Vielschichtigkeit der Moderne aus wissenschaftsphilosophischer Sicht.

- Wie und warum sind Gläubige oft unabsichtlich blasphemisch?
- Warum und wie dürfen Fundamentalisten kulturell modernisiert werden?
- Wie und warum hängt Demokratie mit der Aufklärung zusammen?
- Wie könne man Tier und Mensch in ethischer Hinsicht scharf voneinander trennen?
- Warum ist Begriffsarmut in modernen Gesellschaften eine ernsthafte Herausforderung?
- Wie gestaltet sich unsere Denkweise als eine diskursive Universalität?

Kurzum, warum ist die menschliche Unzulänglichkeit so überwältigend, und warum ist ein andauerndes Verbesserungsstreben in modernen Gesellschaften vonnöten?

Der Autor, Gunnar Skirbekk, ist Professor für Wissenschaftsphilosophie an der Universität Bergen und Gründer des dortigen Zentrums für Wissenschaftstheorie. Seine Texte sind in mehr als 20 Sprachen erschienen. Zu den deutschsprachigen Büchern gehören *Wahrheitstheorien* (1977), *Geschichte der Philosophie* (1993) und *Praxeologie der Moderne* (2002).

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-3057-0