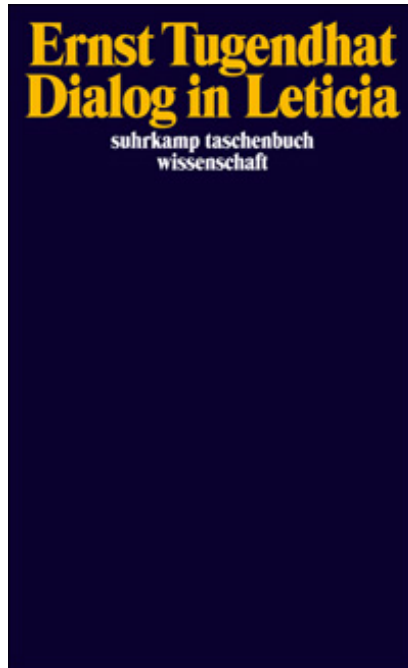


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Tugendhat, Ernst
Dialog in Leticia

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1302
978-3-518-28902-0

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1302

In Leticia, einem kolumbianischen Dorf am Amazonas, trifft der Autor auf einen alten Herrn aus Santo Domingo, der ihn in ein Gespräch über die Grundlagen der Moral verwickelt. Den Ort gibt es wirklich, der alte Herr und das Gespräch dagegen sind fiktiv. Der Dialog entzündet sich zunächst an Tugendhats bisheriger Moralphilosophie, insbesondere am Begründungsbegriff, den er in seinen *Vorlesungen über Ethik* entwickelt hat. Moralische Normen, so erklärt der alte Herr, seien *per definitionem* Handlungsregeln, die als begründungsbedürftig angesehen werden, aber sie können nicht an und für sich begründet werden, sondern sie sind *gegenüber* den Betroffenen zu begründen. Im weiteren Verlauf des Gesprächs geht es um den Gerechtigkeitsbegriff und den moralischen Universalismus, um Sitten und Konventionen, um moralische Motive und schließlich auch um die »Blutrünstigkeit« der Moral: Die Moral der Herzensgüte wird als hölzernes Eisen verworfen. Am Ende des Gesprächs wenden sie sich dem Problem der Korruption in modernen Gesellschaften zu und erwägen den Vorschlag, Korruption zu entmoralisieren und nur durch externe Sanktionen zu unterbinden.

Ernst Tugendhat ist Professor für Philosophie an der Universität Tübingen. 2005 wurde er mit dem Meister-Eckart-Preis ausgezeichnet. Im Suhrkamp Verlag liegen u.a. vor: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen* (stw 221); *Ethik und Politik. Vorträge und Stellungnahmen aus den Jahren 1978-1991* (es 1714); *Vorlesungen über Ethik* (stw 1100); *Aufsätze 1992-2000* (stw 1535).

Ernst Tugendhat Dialog in Leticia

Suhrkamp

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.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1302

Erste Auflage 1997

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1997

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-28902-0

2 3 4 5 6 7 - 13 12 11 10 09 08

Vorwort

Dieser Text, in der zweiten Hälfte 1995 in Santiago de Chile geschrieben, hat in einem Kolloquium im Sommersemester 1996 an der Universität Konstanz nicht viel Zustimmung gefunden. Offenbar ist manches falsch (wenn ich nur genau wüßte, was), anderes zu kurz gesagt oder unklar aufgebaut. Ich lasse trotzdem die ursprüngliche Fassung stehen. Nachdem ich mich in den letzten Jahren schon zu oft revidiert habe, soll das jetzt nicht immer so weitergehen. Die Frage, was an dem Text brauchbar ist und was nicht, mögen die Leser selbst entscheiden. Es hat ohnehin nie einen philosophischen Autor gegeben, dessen Aussagen von seinen Lesern nicht anders beurteilt worden wären als von ihm. Dank schulde ich meinen geduldigen und scharfsinnigen Gesprächspartnern in Konstanz und auch dem *Institut für die Wissenschaften vom Menschen* in Wien, das mich während der Zeit, in der die Umarbeitung vorgesehen war, mit viel Freundlichkeit und Nachsicht beherbergt hat.

Im November 1996

E. T.

Der alte Herr aus Santo Domingo und das Gespräch sind mehr oder weniger erfunden, der Ort nicht. Kolumbien hat im Süden einen schmalen Ausläufer zwischen Perú und Brasilien, der dem Land einen Zugang zum Amazonas gibt, und Leticia ist der Hafen. Daß ich auf Leticia kam, hat nicht mit der Etymologie des Namens zu tun, sondern lag vielleicht daran, daß ich damals daran dachte, aus Spanisch-amerika nach Brasilien zu wechseln. Leticia ist ein Ort zwischen zwei Welten, die freilich gemeinsam eine Welt bilden, die sich z. B. von der mitteleuropäischen unterscheidet, obwohl sie – trotzdem das weder dort noch in Europa im allgemeinen so gesehen wird – genauso europäisch ist; daher die Wahl meines Gesprächspartners: die geographischen Differenzen (diese jedenfalls) spielen auf einer gewissen Abstraktionsebene keine Rolle.

Wir hatten uns schon beim Einsteigen ins Flugzeug in Bogotá wiedererkannt und begrüßt. In den fünfzig Jahren, seit er mir für kurze Zeit Privatstunden in spanischem Stil gegeben hat, hatten wir uns nicht gesehen. Damals, in Caracas (er lebte ohne Frau, umgeben von sechzehn Hunden, und empfing mich immer qualmend im Schlafrock), hat er mich nicht nur wegen seiner Gelehrtheit beeindruckt, sondern durch seine für mich provozierenden politischen Anschauungen (ich war damals fünfzehn). Als Emigrant von anderswo – er war von der Schreckensherrschaft von Trujillo aus der Dominikanischen Republik geflohen – war er voller Haß auf die U. S. Amerikaner, die Nazis seien nicht die einzigen Teufel. Es war meine erste Erfahrung im moralischen Perspektivismus gewesen, und er meine erste prägende Lehrerfigur.

Drei Stunden danach begegneten wir uns wieder am Hafen von Leticia. Er wollte auf ein Schiff nach Iquitos, ich strom-

abwärts nach Brasilien. Wir hatten beide noch viel Zeit und setzten uns in eine Kneipe. Dort stürzte er sich sofort aufs Philosophische, noch dazu auf mein Philosophisches, wie eine Gans auf faule Äpfel. Er habe, was ich zur Moralphilosophie seit 1978 geschrieben habe, gut verfolgt.

»Mit meinem letzten Buch *Vorlesungen über Ethik* (1993)«, sagte ich, »hatte ich gemeint, das Ei des Kolumbus gefunden zu haben, aber schon bald nach der Veröffentlichung befielen mich Zweifel, daß mir gerade in der Hauptsache – der Begründungsfrage – erneut grobe Fehler unterlaufen sind.«

»Es ist doch merkwürdig«, sagte er, »daß du in der Moraltheorie dauernd Rückzüge gemacht hast. Deine Schriften seit den ›Retraktationen‹ von 1983 machen den Eindruck, als ob du nur jeweils die Schwierigkeit der vorausgegangenen Position zu flicken versuchst. Dabei hast du bestimmte fragwürdige Voraussetzungen beibehalten und nicht ange-tastet. Wenn man sich die Reihe im ganzen ansieht, muß man sich fragen, was hier eigentlich passiert ist. Du wirst überrascht sein, wenn ich dir sage, daß ich die ›Drei Vorlesungen über Probleme der Moral‹ von 1981, also ausgerechnet die Arbeit, die du schon bei ihrer Veröffentlichung verworfen hast, für deine wichtigste halte. Hier ist der Fortschritt gegenüber deinem ersten moraltheoretischen Aufsatz von 1978 – ›Sprache und Ethik‹ (*Philos. Aufsätze* S. 275 ff.) – klar zu fassen: du entwickelst im ersten der drei Vorträge ein neues Konzept, was unter Begründung in der Moral zu verstehen sei, das ich überzeugend finde und mit dem ich für meinen Teil seither gearbeitet habe. Aber in den ›Retraktationen‹, die du gleichzeitig mit den ›Drei Vorträgen‹ in *Probleme der Ethik* (Reclam 1984) veröffentlicht hast, bricht die aufsteigende Linie ab, und du bist wie in einen Sumpf geraten, aus dem du seither nicht mehr herausgekommen bist, und warum? Weil dir das Konzept, wie die Moral in der Moderne zu begründen sei, zu dem du am Ende des dritten Vortrags gekommen warst, aussichtslos

kontraktualistisch erschienen war. Die Position war aber gar nicht kontraktualistisch; sie blieb lediglich in Andeutungen stecken. Sie ging von der richtigen Voraussetzung aus, daß eine moderne Moral nur in der Weise begründet werden kann, daß die Begründungsinstanz nur die empirischen Interessen eines jeden sein können. Man kann das getrost eine instrumentalistische Position nennen, aber Instrumentalismus und Kontraktualismus sind nicht dasselbe. Der Kontraktualismus ist nur *eine* Form von Instrumentalismus.«

»Das«, sagte ich, »wirst du mir noch erklären müssen. Erst einmal bin ich in der Tat über deine Hochschätzung dieser alten Arbeit schockiert. Ich muß gestehen, daß ich sie nie mehr angesehen habe.«

»Das ist leider zu merken«, lachte er. »Diese Arbeit ist außer von mir wohl von niemandem sonst ernst genommen worden, und das ist verständlich genug, da du sie selbst schon bei ihrer Veröffentlichung desavouiert hast (vgl. das Vorwort zu *Probleme der Ethik* S. 8). Es kam hinzu, daß Jürgen Habermas sich, noch vor ihrer Veröffentlichung, mit dem englischen Originalmanuskript in dem »Exkurs« seines Buchs *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (S. 78 ff.) auf eine Weise auseinandergesetzt hat, daß die Schrift nicht wiederzuerkennen ist. Und allemal im angelsächsischen Raum ist sie nur in dieser indirekten Weise bekannt geworden.«

»Was die ›Retraktationen‹ betrifft«, sagte ich, »muß ich zugeben, daß ich sie zu flüchtig geschrieben habe und daß ich beim Problem der Begründung der modernen Moral zwischen verschiedenen Auffassungen hin und her schwankte.«

»Das ist es nicht, was ich meine«, antwortete er. »Daß man flüchtig und schwankend schreibt, kann einem passieren; die 2. und 3. Sektion dieser Arbeit ist das Unleserlichste, was ich von dir kenne. Das wäre aber noch kein Unglück. Das Unglück besteht in der fixen Idee, daß die einzige

Möglichkeit, dem vermeintlichen Kontraktualismus von 1981 auszuweichen, die Annahme einer ›wesentlichen Eigenschaft‹ der Mitglieder der moralischen Gemeinschaft sei. Mit Recht hattest du seit 1981 die Auffassung vertreten, daß, was du traditionalistische Moral nennst, stets auf eine geglaubte überempirische Eigenschaft begründet gewesen war (wie z. B. Kind Gottes zu sein oder in der Tradition einer sonstigen Autorität zu stehen). Das war die Folie, gegen die du in den ›Drei Vorlesungen‹ darauf bestanden hast, daß die Moral in der Moderne nur auf den empirischen Interessen begründet sein könne. Statt dessen führtest du nun in den ›Retraktationen‹ wieder eine zwar nicht mehr überempirische, aber doch ›wesentliche Eigenschaft‹ ein (S. 153). Das wirkt etwa analog zu der Art, wie in der stoischen Tradition von der ›Natur‹ des Menschen gesprochen wurde, und wir in der katholischen Tradition können davon ein Lied singen. Aber das Unglück ist nicht so sehr, daß du diese Auffassung damals vertreten hast, sondern daß du sie bis inklusive der *Vorlesungen über Ethik* nicht mehr grundsätzlich in Frage gestellt hast, auch wenn die Rede von einer ›wesentlichen Eigenschaft‹ nicht mehr explizit vorkommt; in den *Vorlesungen* wird sie durch die Rede von einem ›Konzept des Guten‹ ersetzt. Am aufschlußreichsten sind die zwei Aufsätze der Zwischenzeit – ›Zum Begriff und zur Begründung von Moral‹ und ›Die Hilflosigkeit der Philosophen‹ (*Philos. Aufsätze* S. 315 ff. und 371 ff.) –, weil du in beiden daran festhältst, daß gegenüber den empirischen Interessen – du sprichst weiterhin einfach von ›Kontraktualismus‹ – ein Plus erforderlich sei, um von ›Gewissen‹ und von ›moralischer Achtung‹ sprechen zu können, aber du erklärst, nicht zu wissen, worauf dieses Plus gegründet sein soll. Man sieht dich hier förmlich an deinem selbsterzeugten Angelhaken zappeln.«

»Ich war«, sagte ich, »damals der Auffassung, daß ich nicht mehr machen könne als nur die Schwierigkeit kenntlich zu machen. Die Hoffnung auf eine Lösung hatte ich aufgege-

ben, weil mir klar war, daß man in der Moderne etwas Höheres nicht mehr postulieren dürfe, weder religiös noch metaphysisch, aber eine – wie du sagst – instrumentalistische Lösung erschien mir aussichtslos. Ich sah, wie dann auch noch in den *Vorlesungen* (vgl. S. 81 f.), das Verhältnis zum Kontraktualismus ähnlich wie es bei Kant gegeben ist: der Kontraktualismus erscheint bei Kant gleichsam als Basis, aber um von einem Gewissen und einem unbedingten Sollen sprechen zu können, glaubte er seine reine Vernunft einführen zu müssen. Die Diskursethik ist eine Variante, indem sie an dem starken Vernunftbegriff festhält, ihn aber anders interpretiert. Daß diese ›fettgedruckte‹ Vernunft, wie ich sie nannte, Augenwischerei sei, war mir seit langem klar. Wie nun also das gesuchte Plus verstehen? Hier schlug ich nun in den *Vorlesungen* vor, daß es einen ›Sinn von ›gut‹ gibt, der von allen nicht anerkannt werden *muß*, aber doch anerkannt werden *könnte*, und kein anderer‹ (S. 80). Der Zusatz ›und kein anderer‹ sollte heißen, man könne wenigstens begründen, daß der durch die Achtung ›verstärkte‹ Kontraktualismus der einzig noch verbleibende Begriff des Guten sei, daß es aber der Freiheit des einzelnen überlassen bleibe, ob er sich darauf einlasse. In dieser Freiheit, also dem Autonomiebegriff, schien jetzt die Lösung zu liegen.«

»Aber das war eben nur das Ei des Kolumbus«, lachte er. »Es ist vor allem wichtig, sich die Kontinuität dieses Lösungsversuchs mit der Position der ›Retraktationen‹ klarzumachen. Die Voraussetzungen sind dieselben. Nach wie vor muß an eine ›wesentliche Eigenschaft‹ appelliert werden können, nur soll diese jetzt keine wirkliche, sondern eine mögliche sein. Aber auf eine mögliche Eigenschaft, auch wenn sie die einzige des Gutseins sein soll, kannst du keine Moral aufbauen. Es kommt hinzu, daß du, was und wie in der Moral begründet werden kann, in den *Vorlesungen* entstellt hast. Darauf kommt es doch nicht an, ob ein bestimmtes Konzept als Konzept des Guten zu begründen

ist, sondern ob man dieses Konzept *den* Individuen *gegenüber* begründen kann, bzw. wie sie es sich wechselseitig begründen können, und hier müssen sie auf etwas Wirkliches verweisen können, mit dem sie sich identifizieren, und wenn das nicht eine ›höhere Eigenschaft‹ sein kann, können es nur ihre Interessen sein. Du hast mit Recht seit Ende der achtziger Jahre die Wichtigkeit der moralischen Gefühle herausgestellt: Entrüstung, Groll und Schuldgefühl; in diesen negativen Gefühlen konstituiere sich erst das moralische Sollen. Wie soll ich aber einem anderen gegenüber begründen können, daß er, wenn er sich so und so verhalte, Grund habe, Schuldgefühle zu bekommen, weil er mit der berechtigten Empörung der anderen rechnen müsse, wenn Schuld und Empörung davon abhängen sollen, daß er sich nur möglicherweise so verstehe?«

»Das hat aber doch«, antwortete ich, »seinen guten Sinn. Wenn jemand sich auf das Spiel der Moral nicht eingelassen hat, stößt ihm gegenüber die Empörung ins Leere.«

»Daß hier der Freiheit ein Stellenwert zukommt, will ich nicht bestreiten. Es ist auch systematisch zwingend, daß, wie du schreibst, das Müssen auf einem Wollen aufruht. Gleichwohl hast du dieser Möglichkeit des ›lack of moral sense‹ ein Gewicht zugewiesen, das sie nach meiner Auffassung in dieser Form nicht hat. Wenn du vom ›Spiel der Moral‹ sprichst, so kann ich nur antworten: die Moral ist eben kein Spiel. Der Unterschied besteht darin, daß es jedem freisteht, an einem Spiel teilzunehmen oder nicht. Den negativen moralischen Gefühlen hingegen sieht er sich ausgesetzt, ob er will oder nicht (hier wiederhole ich nur deine eigenen Ausführungen); die Normen, auf die bezogen er sich diesen Gefühlen ausgesetzt sieht, kann er als unbegründet ansehen, aber er kann sie eben auch als begründet ansehen, und sie müssen ihm gegenüber begründet werden können, wenn er sie als legitim empfinden können soll. Ich sage übrigens ›er‹, weil bei uns die europäische-angelsächsische Mode, ›er oder sie‹ sagen zu müssen oder gar nur ›sie‹

und dann das mit den ›Innen‹ bis hin zur Veränderung des Vaterunser noch nicht durchgedrungen ist.«

»Ich weiß. Ihr seid eben unverbesserliche Machisten.«

»Das mag der Fall sein oder auch nicht. Aber zu glauben, durch Verhunzung der Sprache und gar der Religion etwas ändern zu können, ist doch wohl wegen seiner Scheinheiligkeit noch schlimmer.«

»Gewiß. Aber verlier deinen Faden nicht.«

»Also ich wollte sagen: moralische Normen zu begründen, heißt, sie *gegenüber* jedem Mitglied der moralischen Gemeinschaft zu begründen. Aber das können wir nicht, wenn wir dabei auf eine Eigenschaft verweisen müssen, die als mögliche in der Luft hängt; Normen können gegenüber jedem nur begründet werden relativ zu seinen gewöhnlichen empirischen Interessen, und er muß nur wissen, daß dasselbe für alle gilt. Damit stünden wir aber bei dem instrumentellen Ansatz, den du seit den ›Retraktationen‹ verworfen hast.«

»Verworfen nur, weil er mir nicht durchführbar schien. Es mag voreilig gewesen sein. Denn im Grunde weiß ich: wenn eine Moral nicht so ist, daß wir sie einem beliebigen Menschen gegenüber mit Bezug auf seine normalen Interessen begründen können, sondern bestimmte Voraussetzungen machen, an die er glaubt oder glauben muß – seien es religiöse oder metaphysische oder sogenannte transzendente oder gar nationalistische oder meinetwegen z. B. ökologische –, dann geht der ganze Witz einer modernen Moral verloren. Wir können nicht ausschließen, daß solche Moralen auch in der Moderne wiederauftreten, wie in den fundamentalistischen Strömungen bis hin zum Faschismus; aber die Frage kann nur sein: angenommen, wir ›glauben‹ an nichts Besonderes, weder an etwas, was als allgemein menschlich angesehen wird wie die fettgedruckte Vernunft noch gar an werthafte Eigenschaften etwa einer Gruppe, bleibt dann noch eine Moral übrig, die wir als gewöhnliche Menschen wollen können, und wie sieht sie aus, und kann

es nur eine sein? Ebenso wichtig wie die Abgrenzung gegen Glaubensinhalte ist die Abgrenzung gegen vermeintliche biologische Inhalte, die sei es in biologischer sei es psychologischer Forschung festzustellen wären. Natürlich haben alle (oder fast alle) Menschen eine *Anlage* zur Moral, aber das heißt, daß sie die Fähigkeit haben, ein durch die wechselseitigen moralischen Gefühle und Begründungen abgestütztes moralisches Verhalten zu *lernen*, und was so gelernt wird, kann inhaltlich ganz verschieden sein. Im Unterschied zu ›Moralsystemen‹ bei anderen Spezies – wenn man von solchen sprechen will – sind die Moralsysteme bei Menschen normativ und infolgedessen einsozialisiert, und d. h. sie müssen, eben weil sie nicht vorgegeben sind, *begründet* werden können, und ›begründet‹ kann nur heißen – hier stimme ich dir zu –: begründet entweder relativ zu geglaubten Eigenschaften (man kann ebenso gut sagen: relativ zu geglaubten höheren Interessen) oder relativ zu unseren gewöhnlichen Interessen. Angenommen, es gibt eine allgemein menschliche Moral, so kann dieses ›es gibt‹ nicht heißen, daß alle Menschen sie haben, als metaphysisch-transzendente oder biologisch-psychologische Mitgift, sondern daß sie allen Menschen gegenüber begründet werden kann. Wenn sie aber allen Menschen gegenüber begründet werden kann, ohne bereits auf eine Mitgift, also einen moralischen Sinn oder dergleichen, zu rekurrieren, so kann das nur heißen, sie, wie du sagtest, instrumentell zu begründen, aber wie das möglich sein soll, müßtest du jetzt zeigen.«

»Du hast recht«, sagte er, »ich habe jetzt das *onus probandi*. Aber bevor ich damit beginne, sollten wir uns des recht verstandenen moralischen Begründungsbegriffs, wie du ihn soeben wieder wie in den ›Drei Vorlesungen‹ verwendet hast, so klar versichern, daß er uns nicht wieder, wie in deinem letzten Buch, ent schlüpfen kann.«

»Einverstanden,« sagte ich. »Ich muß mich nachträglich selbst darüber wundern, daß ich in diesem Buch das Be-

gründungsproblem in der Moral als zentral bezeichnet, aber nirgends prinzipiell geklärt habe.«

»Wenn du das so siehst, wirst du auch einverstanden sein, daß ich hier etwas weiter ausholen muß. Wenn wir diesen Punkt nicht wirklich geklärt haben, ist alles weitere auf Sand gebaut. Am einfachsten ist es vielleicht, wenn ich Thesen nenne und sie jeweils erläutere.«

»Tu das. Wenn ich nicht einverstanden bin, werde ich Einspruch erheben.«

»Gut. Wir können, wie du das auch in deinem Buch getan hast, von dem soziologischen Gemeinplatz ausgehen, daß die Moral einer Gemeinschaft in denjenigen Regeln besteht, die auf sozialem Druck beruhen. Du hast hier mit Recht zwei Präzisierungen gebraucht (S. 47): erstens, der soziale Druck ist nicht nur ein äußerer, er besteht in der inneren Sanktion, der sich in der Wechselbeziehung von Entrüstung und Schuldgefühl konstituiert. Diese innere Sanktion macht den spezifischen Sinn des moralischen Sollens aus. Nun aber zweitens: als moralische bezeichnen wir die entsprechenden Normen doch wohl nur dann, wenn sie als begründet angesehen werden. Das also ist die erste These: der Anspruch des Begründetseins ist ein definitorisches Charakteristikum alles Moralischen. Ich will es vorerst offen lassen, ob dieses Charakteristikum dazu taugt, das Moralische vom Konventionellen abzugrenzen, wie du es getan hast. Allemal kann man sich an diesem Charakteristikum klarmachen, wie moralische Normen sich von Spielnormen unterscheiden, und der Grund wird sich im weiteren als wichtig erweisen: Spielnormen erheben keinen Anspruch, begründet zu sein – es wäre nicht einmal verständlich, was das heißen soll –, und das hängt damit zusammen, daß Spielnormen auch nicht begründungsbedürftig sind (vgl. *Probleme der Ethik* S. 75). Merkwürdig, daß, wenn der Anspruch, begründet zu sein, charakteristisch ist für alle moralischen Normen, so viel, was über Moral geschrieben wird – gerade heute –, diesen Wesenszug

nicht einmal berücksichtigt. Hier bildet die Diskursethik eine löbliche Ausnahme. – Die zweite These betrifft die Frage, was hier mit Begründetsein gemeint ist. Häufig sagt man: moralische Sätze haben einen Aussagecharakter und erheben insofern einen Anspruch, begründet zu sein. Aber hier geraten wir sofort in eine Menge Konfusion. Erstens, was sind moralische Sätze? Wertsätze, Sätze der Form »x zu tun ist gut/schlecht«, oder normative Sätze, Sätze der Form »x muß/darf nicht getan werden«, und sind die beiden Satzarten ineinander übersetzbar? Nicht in allen Sprachen bilden Wertsätze eine Variante. Im übrigen gibt es Wertsätze, die, auch wenn sie einen objektiven (intersubjektiven) Anspruch erheben, keinen Begründungsanspruch erheben, so die ästhetischen Aussagen. Und auch bei den normativen Sätzen gilt nicht, daß sie allgemein einen Anspruch auf Begründetheit erheben: so werden Spielnormen in Sätzen formuliert, die die gleiche Form haben, aber keinen Begründungsanspruch erheben.«

»Du willst also sagen, daß aus der sprachlichen Form nichts darüber zu entnehmen ist, was hier Begründetsein besagen kann. Ich stimme im wesentlichen zu. Vielleicht kann es helfen sich klarzumachen, daß das Begründungsproblem in Wertsätzen und normativen Sätzen häufig zwei Stufen hat. Wenn gesagt wird ›was du da getan hast, ist schlecht‹ (oder: ›so darf nicht gehandelt werden‹), ist es durchaus normal, daß diese Sätze als Aussagen angesehen werden, die in einem ganz normalen Sinn begründet werden können, freilich in einem ganz bestimmten normalen Sinn, nämlich deduktiv (eine induktive Begründung wäre unsinnig). Das heißt dann aber, daß die konkreten Wert- und normativen Urteile durch allgemeinere Normen begründet werden, aber das kann nicht immer weitergehen. Also wäre eine Moral, so gesehen, immer auf Normen begründet, die ihrerseits nicht weiter begründungsfähig sind.«

»Richtig. Das heißt dann aber, daß sie, wenn sie nicht begründungsfähig sind, auch keinen Anspruch mehr erheben

können, begründet zu sein, jedenfalls nicht im Sinn von Aussagen. Dann stimmt aber, was ich in der ersten These behauptet habe, daß alle moralischen Normen einen Begründungsanspruch erheben, entweder nicht, oder dieser Anspruch, begründet zu sein, kann überhaupt nicht mehr in einem Begründetsein wie dem einer Aussage bestehen. Wie wenig die Sprachform hier hergibt, kannst du auch daran sehen, daß wir auch bei den Normen eines Spiels Worte wie ›wirklich‹ und ›wahr‹ verwenden, aber ohne daß darin ein Begründungsanspruch impliziert ist; entsprechend liegt es also auch nahe, daß, wenn wir von jenen Ausgangsnormen, auf die du eben hingewiesen hast, sagen, z. B., ›es ist wirklich so, daß man nicht töten darf‹, das ›wirklich‹ auf keinen Begründungsanspruch verweist. Die Worte ›wirklich‹ und ›wahr‹ haben hier nur den Sinn, das Emphatische des Gesagten hervorzuheben. Jemand könnte z. B. daran zweifeln, ob die kleine Rochade im Schach genau so vollzogen werden muß, und man kann antworten ›doch, es ist wirklich so‹, und das heißt dann nur: ›es ist wirklich die Regel in diesem Spiel‹. – Eine kuriose Variante in diesem Zusammenhang ist die Auffassung von Habermas: Normen und Aussagen seien zwei verschiedene Sprachformen, aber beide hätten einen Begründungsanspruch, die Aussagen, daß sie wahr sind, und die Normen, daß sie richtig sind, und beides sei analog zu verstehen und falle unter einen einheitlichen Gattungsbegriff, den er als ›Geltung‹ bezeichnet. Aber wie aus dem eben Gesagten hervorgeht, spielt das Wort ›wahr‹ beim Begründungsanspruch von Aussagen gar keine Rolle; wir wissen jedoch, was es heißt, sie zu begründen, so sehr, daß man sagen kann: eine Aussage verstehen, heißt wissen, was es heißt, sie zu begründen. Es ist nicht sinnvoll, etwas Analoges von Normen zu sagen. Ich verstehe, was die Normen des Schachspiels sind, aber das heißt nicht, daß ich verstehe, wie sie zu begründen sind; sie sind überhaupt nicht zu begründen. Moralische Normen hingegen erheben einen Be-

gründungsanspruch, aber man versteht eine moralische Norm durchaus ohne zu wissen, wie sie zu begründen ist. Habermas hat hier also lediglich an der Intuition festgehalten, daß moralische Normen einen Anspruch erheben, begründet zu sein, aber durch die Analogie mit den Aussagen hat er die Frage, was Begründetsein bei Normen heißt, verbaut. Die Orientierung an der bloßen sprachlichen Form ist hier in jedem Fall verderblich, egal ob man die normativen Sätze wie Aussagen betrachtet oder sie in Analogie zu Aussagen stellt. In den ›Drei Vorlesungen‹ hast du ganz richtig formuliert: ›Eine Norm ist ein generalisierter Imperativ, und ein Imperativ ist ein Satz, der im Gegensatz zu einem Aussagesatz seinem Sinn nach nicht auf Begründung angelegt ist ... Die Idee, daß eine Norm als solche begründbar sein könnte, so wie eine Aussage als solche begründbar ist, ist also abwegig« (S. 76 f.). Dann stellt sich die Frage: wenn eine Norm als solche nicht begründbar ist, *was* an ihr ist dann – in bestimmten Fällen, nämlich bei moralischen Normen, nicht bei Spielnormen – begründbar, und was heißt dabei Begründetsein? Der Umweg, den du an dieser Stelle in den ›Drei Vorlesungen‹ über die von dir so genannten Normenbegründungsprädikate nimmst, ist durchaus sinnvoll, aber nicht zwingend. Das Entscheidende ist, daß Begründung, wenn vom *Begründungsanspruch* von moralischen Normen gesprochen wird, denselben Sinn haben muß, wie wenn von ihrer *Begründungsbedürftigkeit* gesprochen wird, die sie im Unterschied zu Spielnormen haben. Ich zitiere noch einmal aus den ›Drei Vorlesungen‹: ›Der Sinn der Rede von einer Begründung ist also hier letztlich nicht eine Begründung *von* (einem sprachlichen Gebilde), sondern eine Begründung *für* (ein Handeln): die Begründung ist eine Begründung dafür, die intersubjektive Praxis, die durch ein normatives System definiert ist, einzugehen‹ (84)¹. Du hattest dort auch richtig

1 Im Original heißt es »(einer Aussage)« statt »(einem sprachlichen Gebilde)«.

erkannt, daß Begründung hier den Sinn der Angabe eines *Motivs* hat. Wir verwenden die Wörter ›Grund‹ sowie im Englischen, Spanischen usw. ›reason‹, ›razón‹ usw. zweideutig, entweder im Sinn von Grund einer Aussage oder im Sinn von Motiv für ein Handeln. Wir fragen z. B. ›was ist der Grund für deine Reise?‹ oder ›warum, aus welchem Grund gehst du täglich spazieren?‹, und in der Antwort wird das Motiv genannt. Deine These in den ›Drei Vorlesungen‹ war nun – und sie scheint mir richtig –, daß wenn von Begründungsbedürftigkeit und Begründungsanspruch einer moralischen Norm gesprochen wird, nicht so etwas wie der Grund einer Aussage gemeint ist, sondern Grund im Sinn von Motiv, nur daß es hier nicht um eine einzelne Handlung geht, sondern um das Eingehen einer intersubjektiven Praxis. Wie hat man sich das vorzustellen? Bei einem Spiel ist man frei, teilzunehmen oder nicht, und deswegen bedarf das Normensystem auch keiner Begründung. Eine Moral ist aber eine Lebenspraxis, die eine Einschränkung des Freiheitsspielraums impliziert, und wenn man an die Sanktionen der moralischen Gefühle denkt, noch mehr. Hier muß daher dem Individuum ein Motiv genannt werden, ein ›Grund‹ in diesem Sinn, weswegen es sich gleichwohl nahelegt, aus freien Stücken bereit zu sein, diese Praxis von wechselseitigen potentiellen Vorwürfen einzugehen. Die Rede von ›Grund‹ hat hier also erstens einen praktischen und zweitens einen auf die Individuen bezogenen Sinn: es ist jedes Individuum, für das das Eingehen der normativen Praxis zunächst begründungsbedürftig und dann gegebenenfalls begründet ist. Aber da es sich um eine wechsel- und allseitige Praxis innerhalb einer Gemeinschaft handelt – diese konstituiert sich eben dadurch –, eine Praxis, die deswegen auch in einem generellen Imperativ zum Ausdruck kommt, weiß jedes Individuum, daß sich die Frage genauso für jedes andere stellt. Man kann eine solche Praxis gar nicht einzeln eingehen. Die moralischen Gefühle sind gemeinsame Gefühle, ihrem Sinn nach, und in ihnen

kommt außerdem zum Ausdruck, daß nicht nur ich nicht, sondern auch kein anderer diese Normen übertreten darf, und darin liegt, daß die normative Praxis allen anderen gegenüber genauso begründet sein muß, d. h. daß sie ein ebensolches Motiv haben müssen, die Praxis einzugehen. Der Umstand also, daß die Rede von Grund hier erst einmal individuell verstanden werden muß, impliziert angesichts der Tatsache, daß es sich um eine gemeinsame Praxis handelt, daß diese Praxis allen gegenüber gleichermaßen begründet sein muß. Von daher ergibt sich dann die Möglichkeit, von der Norm geradezu zu sagen, *sie sei* begründet, aber diese Rede ist jetzt definitorisch so festgelegt, daß sie besagt, daß alle gleichermaßen ein Motiv haben, das normative System einzugehen. – Bitte unterbrich mich noch nicht. Ich muß diese Definition, die sich in den ›Drei Vorlesungen‹ noch nicht findet, nach verschiedenen Seiten erläutern. Erstens, die Formulierung, die Norm sei begründet, wirkt sprachlich wieder wie eine Annäherung an die Rede von einem Begründetsein einer Aussage, aber das ist ein äußerlicher Schein. Sobald man sich fragt, was das denn heiße, ist die Erklärung unvermeidlich, die in der Definition genannt wurde: daß alle gleichermaßen ein Motiv haben, sie einzugehen. Daß die Norm begründet ist, ist also nur ein Kürzel dafür, daß sie allen gegenüber gleichermaßen begründet ist. Zweitens: muß eine Norm wirklich allen gegenüber, und noch dazu gleichermaßen, begründet sein? Natürlich nur, wenn sie eine moralische sein soll. Wir waren ja von der Definition ausgegangen, daß moralische Normen einen Begründungsanspruch erheben; daß das heißt, daß sie allen gegenüber gleichermaßen begründet sein muß, folgt daraus, daß sie auch allen gegenüber gleichermaßen begründungsbedürftig ist. Damit soll nicht ausgeschlossen sein, daß in einer Gemeinschaft auch Normen bestehen, die denjenigen gegenüber, die ihnen unterworfen sind, nicht als begründungsbedürftig angesehen werden, nur sind es dann keine moralischen, sondern Machtnor-

men. Die Betroffenen – im Extremfall: Sklaven – werden gezwungen, sie einzuhalten, und dann besteht natürlich kein Begründungsanspruch ihnen gegenüber, sie sind nicht Mitglieder der moralischen Gemeinschaft.«

»Also jetzt darf ich etwas sagen?« fragte ich. »Ich will zuerst versuchen, die wesentlichen Schritte dieses Gedankengangs zu rekapitulieren, um sicher zu sein, daß ich dich richtig verstanden habe. Du hebst dich sowohl gegen diejenigen ab, die das Begründetsein einer Norm für etwas sei es Eingebildetes sei es Sekundäres ansehen, als auch gegen diejenigen, die einfach voraussetzen, die Begründung von Normen muß wie die von oder analog zu der von Aussagen verstanden werden. Statt dessen gehst du erst einmal von der universellen Tatsache aus, daß niemand eine Norm akzeptiert, die er nicht für begründet hält. Z. B. ein Kind fragt seine Eltern: ›warum reagiert ihr auf diese harte emotionale Weise, wenn ich das und das tue?«, und die Eltern werden ihm das Motiv nennen, das das Kind und auch alle anderen haben, auf das Zuwiderhandeln der Norm so negativ zu reagieren, und wenn sie einen solchen Grund nicht nennen können, warum man wechselseitig so reagiert, werden sie das als Manko empfinden; dann erscheint die Norm wohl als traditionelles Überbleibsel und im heutigen Kontext irrational. Das zeigt, daß allemal das Bedürfnis nach einer Begründung ein universelles Phänomen ist, und es ist auch verständlich aus der Abhebung gegen die andersartige Situation bei Spielen. Aus dieser Darstellung geht zweitens hervor, daß, was in der Moral begründet wird, nicht wie bei einer Aussage das sprachliche Gebilde (oder der entsprechende ›Gedanke‹, wie Frege sagen würde) selbst ist, sondern das Begründetsein ist erst einmal ein Begründetsein-für-x und besagt, daß x ein Motiv hat, diese Praxis mit ihren entsprechenden Gefühlen einzugehen, und das genauso für alle x. Und daraus folgerst du nun drittens, daß, wenn man von einem Begründetsein der Norm einfachhin spricht, dies nur heißen kann, daß sie allen gegenüber gleicherma-