

# Die pragmatische Wende

**Sprachspielpragmatik  
oder Transzendentalpragmatik?  
Herausgegeben von Dietrich Böhler,  
Tore Nordenstam und  
Gunnar Skirbekk**  
suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 631

Die Gegenwartsphilosophie war lange von einem schroffen Gegensatz zwischen analytischer Philosophie angelsächsischen Ursprungs und kontinentalen Strömungen wie Hermeneutik und Phänomenologie gekennzeichnet. In der letzten Zeit haben sich nicht zuletzt Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas darum bemüht, die Einseitigkeit der herkömmlichen Positionen durch eine neue Synthese zu überwinden, die eine *pragmatische Wende* darstellt. Hier – wie auch in Norwegen – unternimmt man den Versuch, die philosophischen Einzelgebiete auf einer pragmatischen, kommunikations- und handlungsreflexiven Grundlage systematisch aufzubauen, u. a. in Anknüpfung an Ludwig Wittgensteins Spätphilosophie einerseits, an Transzendentalphilosophie und Kritische Theorie andererseits.

Einsetzend mit einer Kritik des modernen Objektivismus, den die Carnap-Morris-Semiotik und die behavioristische Wissenschaftstheorie von Arne Næss sakrosankt zu machen schienen, hat sich in Norwegen eine fruchtbare Pragmatikdebatte entwickelt. Sie läßt die positivistische Verabsolutierung der hypothetisch-deduktiven Methode (DN-Schema) ebenso hinter sich wie die spieltheoretische Verabsolutierung des instrumentell-strategischen Handlungstyps. Die Debatte spitzt sich in der Alternative zu: Wittgenstein-Pragmatik oder »Frankfurter Pragmatik«.

Dieser Band, der dem deutschen Publikum erstmals eine Auswahl moderner norwegischer Philosophie präsentiert, ist jener Debatte gewidmet. Er enthält Beiträge norwegischer Autoren und des deutschen Mitherausgebers zur philosophischen Auseinandersetzung zwischen einer kontext- und beispielorientierten Praxeologie und den universalistischen Ansprüchen der Transzendentalpragmatik.

# Die pragmatische Wende

Sprachspielpragmatik  
oder Transzendentalpragmatik?

Herausgegeben von  
Dietrich Böhler, Tore Nordenstam  
und Gunnar Skirbekk

Suhrkamp

# Inhalt

Vorbemerkung der Herausgeber . . . . .	5
--	---

## I WISSENSCHAFTSPRAGMATIK

<i>Hans Skjerovheim</i> Der moderne Objektivismus und die Wissenschaft vom Menschen . . . . .	9
---	---

<i>Knut Erik Tranøy</i> Pragmatik der Forschung. Methodologien als normative Systeme . . . . .	36
--	----

<i>Kjell S. Johannessen</i> Sinnkonstitution und Wissenschaftsgeschichte. Zur Formulierung der Grundzüge einer Historiographie der Wissenschaften . . . . .	55
---	----

<i>Audun Øfsti</i> Rationale Argumentation, Erklären und Verstehen. Zum Universalitätsanspruch der hypothetisch-deduktiven Methode . . . . .	73
--	----

<i>Ånund Haga</i> Interaktion und Intentionalität. Bemerkungen zum Versuch, die Sozialwissenschaften spiel- und entscheidungstheoretisch zu rekonstruieren . .	91
--	----

## II VERSTEHENSBEDINGUNGEN UND VERSTÄNDIGUNGSVERHÄLTNISSE

<i>Jakob Meløe</i> Über Sprachspiele und Übersetzungen . . .	113
--	-----

<i>Ingemund Gullvåg</i> Bedingungen der Rationalität und Objektivität . . . . .	131
---	-----

<i>Aste Måseide</i> How To Do Things Without Words. Notizen zum Verhältnis zwischen Pragmatik und Phänomenologie . . . . .	148
--	-----

## III KOMMUNIKATION UND MORAL

<i>Per Hellesnes</i> Ethischer Konkretismus und Kommunikationsethik. Versuch einer Vermittlung . . . . .	171
--	-----

*Viggo Rossvær* Transzendentalpragmatik, transzendentale Hermeneutik und die Möglichkeit, Auschwitz zu verstehen . . . . . 187

*Tore Nordenstam* Ethische Kompetenz in pragmatischer Sicht . . . . . 202

#### IV DIE UNBEFRIEDIGTE NATUR

*Gunnar Skirbekk* Pragmatischer Naturbegriff? Anmerkungen zu Habermas . . . . . 221

*Ragnar Fjelland* Natur und instrumentelle Vernunft. Bemerkungen zu Marcuse, Habermas und Apel . . . . . 239

#### V ZUR PRAGMATISCHEN WENDE ENTWICKLUNGSLINIEN UND STREITFRAGEN

*Dietrich Böhler* Wohin führt die pragmatische Wende? Norwegische Diskussionsbeiträge in transzendentalpragmatischer Sicht . . . . . 261

*Kjell S. Johannessen* Wittgenstein-Pragmatik gegen Frankfurter Pragmatik . . . . . 317

*Viggo Rossvær* Ein Kommentar zu Dietrich Böhler . . . . . 320

*Tore Nordenstam* Wohlvertrautheit – Gewißheit – kritische Reflexion. Bemerkungen zur Pragmatik-Diskussion . . . . . 321

Auswahlbibliographie: Zur pragmatischen Wende der norwegischen Philosophie seit Arne Næss . . . . . 334

Hinweise zu den Autoren . . . . . 343

Begriffsregister . . . . . 348

Namenregister . . . . . 356

## Vorbemerkung der Herausgeber

*Pragmatische Wende* oder »pragmatisch-hermeneutische Wende« – diese Ausdrücke, fast schon termini technici, weisen auf eine tiefgreifende Neuorientierung der Philosophie und der Wissenschaftstheorie hin: sie verändert das Selbstverständnis und die Methodenlehre der Wissenschaften vom Menschen und seines Naturverhältnisses ebenso, wie sie der Kritik der Moderne und der Suche nach einem post-modernen Geist Impulse geben kann. Jene Ausdrücke beziehen sich auf eine Umwälzung, die nicht minder einschneidend ist als die cartesianische, deren philosophische Kritik und Überwindung sie anzeigen. Descartes' bewußtseinsphilosophische Wende zum »Subjekt« und ihre Etablierung des Subjekt-Objekt-Schemas als Rahmen der Vernunft und der Welterkenntnis hatte, wiewohl ein Reflexionsfortschritt innerhalb des vorpragmatischen Horizonts der abendländischen *theoria*-Tradition, Verzerrungen und Verkürzungen des Vernunft-, Erkenntnis-, Erfahrungs- und des Welt-Begriffs zur Folge. Diese erfahren wir heute als verhängnisvoll *und* können sie heute, auf dem Niveau einer Reflexion des kommunikativen Charakters der Vernunft sowie des Getragenseins der möglichen Welterfahrung durch Kommunikation/Interaktion, erst als Aporien erweisen. Vor diesem traditionskritischen Hintergrund stehen die Ansätze zur pragmatischen Wende der Philosophie.

In sich vielfältig, kann »pragmatische Wende« als Familienbegriff einer Neuorientierung des Denkens durch Selbstbesinnung auf seine »pragmatische Dimension« (im Sinne der Semiotik der Peirce-Tradition) genommen werden, der nur durch Familienstreit zu fortschreitender Klärung findet.

Auf der Tagesordnung steht ein solcher Streit insbesondere zwischen den pluralistisch orientierten Praxis- und Lebensform-Analytikern der Sprachspiel- bzw. Wittgenstein-Pragmatik und den universalistisch orientierten, sei es als Formalpragmatiker sei es als Transzendentalpragmatiker auftretenden, reflexiven Diskurs- und Kommunikationsanalytikern im Umkreis der »Frankfurter Pragmatik«. Deshalb erscheint es uns angemessen, dem Band einen Essay aus transzendentalpragmatischer Perspektive beizugeben, der die präsentierende und erläuternde Funktion

einer Einleitung in die Diskussionslage mit der diskutierenden eines Diskursbeitrages verbindet: Der Essay Dietrich Böhlers soll sowohl die pragmatische Wende, insbesondere deren norwegische Repräsentanten, dem Leser vorstellen, als auch deutlich Stellung beziehen, um Streitpunkte zu markieren und Fragen zu stellen. Auf Böhlers Essay antworten seine Kritiker: Kjell S. Johannessen, Viggo Rossvær und Tore Nordenstam.

Weil sich die *norwegische* Pragmatik-Debatte vor allem zwischen den angelsächsisch sprachanalytischen bzw. wittgensteinianischen Ansätzen einerseits und den kontinentalen Ansätzen, insbesondere den kritisch pragmatischen »Frankfurter« Perspektiven, andererseits abspielt und damit das Spektrum der »Pragmatik«-Diskussion abdeckt,

weil sie zudem aus der Beerbung der Phänomenologie und Existenzphilosophie mithervorgegangen ist *und* von daher auch wieder Kritik an der pragmatischen Wende hervorgebracht hat,

weil sie – last not least – gegenüber dem stark kategorialen Reflexions- und Deduktionsstil der mitteleuropäischen Philosophie einen unverwechselbar beispielanalytischen Argumentationsstil repräsentiert,

deshalb kann sie den anhängigen Klärungsprozeß fruchtbar vorantreiben. So jedenfalls hoffen die Herausgeber.

Allen, die dazu beigetragen haben, daß dieser Band erscheinen konnte, sagen die Herausgeber herzlichen Dank – insbesondere dem Übersetzer *Matthias Kaiser*, der Bearbeiterin Dr. Christiane Böhler-Auras und Horst Gronke, der half, als es brannte. Besonders danken wir den norwegischen Kollegen für ihre Beiträge.

Vor allem aber gilt unser Dank der *Alfred- und Cläre-Pott-Stiftung*, Essen, die durch eine großzügige Unterstützung die Übersetzungsarbeiten finanziert und damit das Erscheinen des ersten Sammelbandes norwegischer Philosophen in Deutschland ermöglicht hat.

T. N., G. S. und D. B.



# Tore Nordenstam

## Ethische Kompetenz in pragmatischer Sicht

### I

Die Begründungsproblematik in der Ethik wird oft auf der Aussageebene behandelt. In *Treatise on Human Nature* weist David Hume darauf hin, daß es unmöglich ist, Wertungen und Normen aus reinen Beschreibungen und Tatsachenaussagen abzuleiten. In der späteren Philosophie hat sich diese Trennung von Tatsachenaussagen und Wertaussagen oder Normen verfestigt (z. B. in G. E. Moores Lehre vom Naturalistischen Fehlschluß). Wenn man von einer scharfen Unterscheidung zwischen Tatsachenaussagen und Normen ausgeht, kann man zwischen mehreren Strategien wählen. Einige haben versucht, die Kluft zwischen Sein und Sollen zu überbrücken, z. B. mit Hilfe von Aussagen über elementare menschliche Bedürfnisse. John Searle hat behauptet, daß Tatsachenaussagen doch aus Beschreibungen abgeleitet werden können. Eines von seinen Beispielen sei herausgegriffen:

1. Jones hat geäußert, »Hiermit verspreche ich dir, Smith, fünf Dollar zu bezahlen«.
2. Jones hat versprochen, Smith fünf Dollar zu zahlen.
3. Jones hat sich der Verpflichtung unterworfen, Smith fünf Dollar zu zahlen.
4. Jones ist verpflichtet, Smith fünf Dollar zu zahlen.
5. Jones muß Smith fünf Dollar zahlen.

Searle behauptet nicht, daß die letzte Aussage (5) aus den vier vorangehenden ((1) bis (4)) folgt. Offensichtlich folgt (5) auch nicht daraus. Wenn Jones etwa ein Lehrer ist, der seinem Schüler Smith während einer Sprachstunde sagt: »Hiermit verspreche ich dir, Smith, fünf Dollar zu zahlen«, geht er damit nicht die Verpflichtung ein, dem Schüler Smith später fünf Dollar zu zahlen. Aber Searle behauptet, daß (5) aus (1) bis (4) normalerweise folgt. Searle behauptet auch, daß die Aussagen (1) bis (4) normalerweise als *Beschreibungen* charakterisiert werden könnten und daß (5) normalerweise als eine *wertende* Aussage betrachtet werden müßte. Somit sollten also wertende Aussagen doch aus Beschreibungen, aus Tatsachenaussagen, folgen können.

Karl-Otto Apel hat Searles Beispiele kommentiert. Apel ist der Auffassung, daß es doch normative Elemente in den Prämissen dieser Beispiele gibt. Zunächst sei ja bereits eine Norm, eine Sollensaussage, in unserem Beispiel vorausgesetzt: »Versprechen sollten gehalten werden.« Sodann könnten alle Aussagen mit Anerkennung oder mit Anerkennungsvorbehalt behandelt werden. Wenn die Aussagen (1) bis (4) mit Anerkennung betrachtet werden, muß auch (5) mit Anerkennung behandelt werden. Und umgekehrt, wenn etwa ein Sozialanthropologe die Äußerung von Jones »Hiermit verspreche ich dir, Smith, fünf Dollar zu zahlen« beobachtet, dann weiß der Sozialanthropologe, daß (5) unter normalen Umständen für Jones verbindlich ist; aber der Anerkennungsvorbehalt des Beobachters überträgt sich für ihn von den Prämissen auf die Schlußfolgerung.

Zu Apels Analyse möchte ich ein paar kurze Bemerkungen hinzufügen. Erstens geht Apel von einer unanalysierten Unterscheidung zwischen »Sein« und »Sollen«, Tatsachenaussagen und Normen aus. Aber gerade Searles Beispiele zeigen, daß diese Unterscheidung in manchen Fällen unklar ist. Im Versprechensbeispiel etwa handelt es sich um eine Tatsache, die auch normative Konsequenzen hat. Ein Versprechen zu geben heißt ja auch, gewisse Verpflichtungen zu übernehmen. Man kann hier von »institutionellen Tatsachen« sprechen. Die Existenz solcher Tatsachen kompliziert das Verhältnis von Tatsachenaussagen und Normen. Zweitens ist es nicht völlig befriedigend, ohne weiteres von »Normen« in diesem Zusammenhang zu sprechen. *Alle* Aussagen, sowohl Tatsachenaussagen wie auch Normen und alle anderen Typen von Aussagen, können ja mit oder ohne Anerkennung betrachtet werden. Das Anerkennungsmoment kann darum nicht ohne weiteres mit Normen im herkömmlichen Sinne identifiziert werden.

Man kann die Sachlage in einem Schema zusammenfassen:

	Mit Anerkennung	Mit Anerkennungsvorbehalt
Tatsachenaussagen	1	2
Normen, Wertungen	3	4

Es ist dann irreführend, in Searles Versprechensbeispiel von einer Ableitung des Sollens aus einem Sein zu sprechen. Es ist auch irreführend, in diesem Falle von einer Ableitung eines Seins aus einem Sein zu sprechen. Wie etwa auf dem Gebiet der Leib/Seele-Problematik werden die Analysen auf dem ethischen Gebiet von einem zu einfachen Begriffspaar gelenkt. Außerdem handelt es sich nicht um eine Ableitung im Sinne einer logischen Deduktion. Es handelt sich hier eher um etwas, das man als eine *Artikulation* bezeichnen könnte. In Searles Beispiel werden einige der Bedingungen, die für das Gelingen von Versprechensakten notwendig sind, artikuliert.

Vielleicht sollte man die Grundlagenproblematik in der Ethik in einer anderen Weise behandeln. Vielleicht sollte man seine Aufmerksamkeit nicht so sehr auf *Aussagen* der Ethik lenken, sondern davon ausgehen, daß *handelnde Personen* angesprochen sind, also *Akteure*, die notwendigerweise gewisse *Fähigkeiten* haben müssen, um ihre *Handlungen* ausführen zu können.

Wenn man allgemein die Betrachtung von Aussagen eine *semantische* Sehweise nennt, kann man sagen, daß die herkömmlichen Analysen des Verhältnisses von »Sein« zu »Sollen« sich auf einer semantischen Ebene befinden oder auch auf einer *ontologischen* Ebene, wie in der neukantianischen Tradition, in der man vom Verhältnis zwischen Fakten und Werten redet.

Anstelle der traditionellen ontologischen und semantischen Ansätze möchte ich nun eine *pragmatische* Perspektive eröffnen. Mit einer pragmatischen Perspektive meine ich einen Ansatz, in welchem die Akteure, ihre Handlungen und Handlungsvoraussetzungen im Zentrum stehen.

Im folgenden werde ich einen Übergang von der Semantik zur Pragmatik skizzieren: ich werde einige Momente andeuten, die für einen solchen Perspektivenwechsel sprechen könnten.

## II

In der klassischen Moralphilosophie wird die Ethik als ein System von Tugenden vorgestellt. Man denke etwa an die *Nikomachische Ethik* von Aristoteles: dort liegt das Schwergewicht auf den Eigenschaften, die ein guter Mann haben sollte. David Humes Moralphilosophie hat denselben Schwerpunkt, um nur ein späteres Beispiel zu erwähnen.

In der modernen Moralphilosophie wird die Ethik gewöhnlicherweise als ein System von Normen und Werten vorgestellt. Dieser Übergang von einer personenorientierten Ethik zu einer normen- und wertorientierten Ethik (die man bei Sidgwick in statu nascendi studieren kann) ist m. E. ein entscheidendes Merkmal in der Entwicklung der neueren Moralphilosophie, das die Art und Weise, wie wir heute Moralfragen behandeln, durchaus mitbestimmt. Die Schwierigkeiten, an die man auf dem Gebiet der Gültigkeitsproblematik gestoßen ist, hängen zum Teil mit dieser Orientierungsweise im modernen Denken über Moralfragen engstens zusammen.

Heutzutage stellt man sich die Ethik oft ganz unbefangen als ein System von Normen vor. Die allgemeinen Normen werden dem Individuum im Laufe seiner Erziehung beigebracht; nachher hat das Individuum selbst dafür die Verantwortung, den Normen so gut wie möglich zu folgen. Einzelentscheidungen können dann mit Hinweis auf die allgemeinen Normen begründet werden. Aber wie steht es mit den allgemeinen Normen selbst? Gibt es eine Möglichkeit, die grundlegenden Moralnormen selbst zu begründen?

Die Aufgabe ist scheinbar unmöglich. Wenn eine Norm wirklich grundlegend ist, kann es dann überhaupt möglich sein, weitere Begründungen ausfindig zu machen? Wenn wir eine gute Begründung für eine Norm finden, zeigt dies dann nicht, daß die Norm noch nicht so grundlegend war, wie wir es uns zuerst vorgestellt haben? Oder –?

So werden wir vor das sogenannte Münchhausen-Trilemma (Hans Albert) gestellt: Wenn es um die wirklich grundlegenden Normen geht, können wir nur zwischen drei recht ungenügenden Alternativen wählen: (1) wir können die Begründungskette ins Unendliche fortführen – dann hängt die Moral letzten Endes in der Luft; oder (2) wir geraten in einen *circulus vitiosus*, in dem die zu begründende Norm nach einem sinnlosen Ausflug schließlich zu sich selbst zurückkehrt; oder auch (3) wir werden am Ende gezwungen, einige Normen einfach zu akzeptieren oder zu verwerfen, ohne irgendeine Möglichkeit des Argumentierens, eben weil es sich um letzte Setzungen handelt. Der dritte Ausweg ist vielleicht der in der neueren Moralphilosophie bekannteste: er entspricht eigentlich dem Dezisionismus eines Popper und eines Sartre.

Aber die Situation ist in der Tat nicht so bedrückend, wie sie beim ersten Anblick aussieht. Die These, daß die Moral notwendigerweise eine irrationale Basis hat, beruht auf einer schiefen Vorstellung dessen, was Moral ist. Die Macht des Beispiels und die Rolle der moralischen Erfahrung kommen in diesem Bilde nicht zu ihrem Recht, wie wir in der folgenden Skizze eines realistischeren Porträts der Moral zeigen wollen.

Wenn man von »grundlegenden Normen« oder »Wertaxiomen« o. dgl. spricht, wird vorausgesetzt, daß die Moral, das Recht und andere Normensysteme wie axiomatische Systeme in der Mathematik aufgebaut sind (z. B. Euklids Geometrie). Von den grundlegenden Aussagen (den Axiomen) werden die weniger grundlegenden Aussagen (die Theoreme) durch logische Deduktion abgeleitet. Das ist aber kein realistisches Bild von dem, was in einer ethischen oder juristischen Argumentation geschieht. Um komplizierte Moral- und Rechtsprobleme lösen zu können, wird etwas mehr gefordert als die formale Begabung, logische Schlußfolgerungen korrekt ausführen zu können. Es wird etwas gefordert, das man Lebensweisheit, praktische Klugheit, Erfahrung, ethische Kompetenz nennen kann.

Was heißt das – ethische Kompetenz? Es ist, wie der Fall der Jura deutlich zeigt, nicht genug, die Regeln zu kennen. Die Regeln müssen auch befolgt werden können, und das setzt voraus, daß der Handelnde mit den relevanten Beispielen und Handlungszusammenhängen vertraut ist. Was in einer einseitigen Normenperspektive auf solchen Gebieten wie Moral, Recht und Ästhetik nicht deutlich wird, ist, wie Normen (Regeln), Beispiele und Kompetenzen notwendigerweise miteinander verknüpft sind. Regeln werden normal mit Hilfe von Beispielen gelernt, und manche Regeln können nur mit Hilfe von Beispielen gelernt werden.

Letzteres gilt u. a. für die Regeln, von denen der Gebrauch ethischer und ästhetischer Begriffe geregelt wird. Sowohl die Regeln wie die Beispiele sind für das Verstehen notwendig. Das Verstehen einer Regel wird von den Beispielen, aus welchen sie abgeleitet ist, gesteuert; und zur gleichen Zeit können die Beispiele nur als Beispiele irgendeiner Regel verstanden werden. Das Regelverstehen und das Beispielverstehen sind von einer Zirkelstruktur gekennzeichnet, die dem Verhältnis zwischen Ganzheitsverstehen und Teilverstehen in bezug auf Texte ähnlich ist (»der hermeneutische Zirkel«).

Um den Zirkel des Regel- und Beispielverstehens zu illustrieren, können wir z. B. darüber nachdenken, was es heißt, freigebig zu sein. Die Auffassungen von dem, was die Freigebigkeitsregel fordert, und die Auffassungen von den Grenzen zwischen Freigebigkeit, Verschwendung und Geiz wechseln von Gesellschaft zu Gesellschaft; und die einzige Art, sich mit dem Begriff der Freigebigkeit vertraut zu machen, ist, eine Reihe von Beispielen und Gegenbeispielen durchzugehen. Zwar kann man wie Aristoteles auf einige Faktoren hinweisen, auf die man Rücksicht nehmen muß, wenn man eine Tugend wie Freigebigkeit ausüben will. Die Absicht muß gut sein; man muß zur richtigen Zeit genug an die richtigen Personen geben; und ähnliche, ganz allgemein formulierte Forderungen. Aber für einen, der noch nicht weiß, was Freigebigkeit heißt, ist das ziemlich nichtssagend. Die allgemeinen Forderungen gewinnen nur dann eine konkrete Bedeutung, wenn sie auf die vorliegende konkrete Situation angewandt werden, die wiederum im Lichte der allgemeinen Forderungen verstanden werden muß. Dies ist auch das, was in aller Erziehung geschieht.

Um die Rolle der expliziten Normen auf dem Gebiete der Moral richtig einzuschätzen, bedarf es eines Perspektivenwechsels. Der zentrale Begriff ist dann nicht mehr der Normenbegriff, sondern der Begriff des regelfolgenden Handelns. Durch Einübung in verschiedene Handlungsweisen erwerben wir die Kompetenz, die für selbständige Arbeit auf dem zutreffenden Gebiet erforderlich ist. Um selbständig handeln zu können, muß man das erforderliche Wissen erworben haben. Ich verwende nun den Ausdruck »Wissen« in einem weiten Sinne. Eine Art von Wissen kann durch das Beispiel: Kenntnis des Archimedischen Gesetzes illustriert werden. Es handelt sich in diesem Falle um eine theoretische Kenntnis oder um »Behauptungswissen«: wir verstehen, was das Gesetz besagt, und können Gründe für die Wahrheit der Gesetzesbehauptung anführen. Eine andere Art von Wissen kann durch folgendes Beispiel illustriert werden: den Klang einer Klarinette kennen. Wir können hier von »Vertrautheit« sprechen. Eine dritte Wissensart kann durch das Hobeln-Können illustriert werden. Es handelt sich hier um eine Fertigkeit, die ein notwendiger Teil der Berufskompetenz jedes Tischlers ist. Auf englisch spricht man in solchen Fällen von »know how«. Ich werde in solchen Fällen von »Fertigkeiten« oder »Fertigkeitswissen« spre-

chen. (Die Begriffe »Behauptungswissen«, »Vertrautheitswissen« und »Fertigkeitswissen« verdanke ich meinem Kollegen Kjell S. Johannessen.)

Behauptungswissen, Vertrautheitswissen und Fertigkeitswissen sind notwendige Komponenten der meisten Tätigkeiten. Die Pointe ist nun, daß alle Verwendung unseres Wissens in einem gewissen Sinne von Regeln geleitet ist. Die Regeln, die unsere Tätigkeiten leiten, sind gewöhnlicherweise implizit vorhanden in dem, was wir tun. Hobeln lernen heißt, eine Menge von Regeln kennenzulernen, die für die Verwendung dieses Gerätes gelten. Die Regeln sind meistens nicht in einem Lehrbuch zu finden; die muß man durch eigene Erfahrung kennenlernen. Der Lehrling folgt der Arbeit des Meisters und wird aufgefordert, eigene Aufgaben unter der Leitung des Meisters auszuführen. Wenn er mal einen Fehler macht, wird er korrigiert. Auf diese Weise lernt er die Regeln kennen.

Wie auf den meisten Gebieten ist der Löwenanteil der Regeln, die unsere Ansichten von Recht und Unrecht mitbestimmen, nicht in der Form von ausdrücklichen Regeln, i. S. von Behauptungssätzen, formuliert. Die meisten unserer Moralregeln sind in unsere Handlungen eingebettet und als Vertrautheitswissen und Fertigkeiten vorhanden. Wir *wissen* in manchen Fällen, was richtig und unrichtig ist, ohne es klar *sagen* zu können. Dieses Wissen ist von einigen Philosophen als »Intuition« ausgelegt worden (so bei W. D. Ross). Bei den klassischen Intuitionisten wird aber die Existenz moralischer Intuitionen einfach unterstellt. Nicht so in der pragmatischen Perspektive, die hier vorgeschlagen wird: das Wissen, das für moralisch richtiges Handeln und Beurteilen erforderlich ist, wird durch Erziehung und Erfahrung erworben und ist unzertrennlich an ein Repertoire von Musterbeispielen geknüpft. Das Vorhandensein von richtigen moralischen Intuitionen ist der Kern der praktischen Klugheit, die wir ethische Kompetenz nennen.

Der Begriff der ethischen Kompetenz ist mit dem juristischen Kompetenzbegriff verwandt. »Daß eine Person Kompetenz hat, bedeutet (um den norwegischen Rechtswissenschaftler Sundby zu zitieren), daß er oder sie unter gewissen Bedingungen neue Normen festlegen kann, deren Existenz eben dadurch begründet wird, daß man auf die Ausübung der Kompetenz hinweisen kann.« Um ein Beispiel zu nehmen: nach dem norwegischen sog.

Preisgesetz, § 26, Abschnitt 2, kann der König »Vorschriften erlassen, daß bestimmte Gruppen von Erwerbsarbeitenden die Pflicht haben sollen, ihre Jahresrechenschaft zu veröffentlichen«.

Es gibt aber auch wesentliche Unterschiede zwischen ethischer und juridischer Kompetenz: Juridische Kompetenz wird gewissen Instanzen und Rolleninhabern durch ausdrückliche Festsetzungen zugeschrieben; moralische Kompetenz hingegen muß jeder durch eigene Erfahrung selbst erwerben. Juridische Kompetenz ist für einige Instanzen und Rolleninhaber reserviert; moralische Kompetenz ist etwas, was alle erwachsenen Menschen normalerweise haben (in einer mehr oder weniger entwickelten Form). Die Erwerbung moralischer Kompetenz ist ein wesentliches Moment der Erziehung in allen Gesellschaften.

Der Begriff der ethischen Kompetenz erschließt die Möglichkeit, die Gültigkeitsproblematik auf dem Gebiet der Ethik in ähnlicher Weise zu behandeln wie auf dem Gebiet des Rechts. Eine Moralnorm oder ein moralischer Standpunkt ist diesem Vorschlag zufolge *gültig (gerechtfertigt)*, wenn sie daraus resultiert, daß *ethisch kompetente Personen oder Gruppen ihre Kompetenz ausgeübt haben*.

Um nun von dieser recht harmlosen oder gar trivialen Aussage ein Stück weiterzukommen, müssen wir die Frage nach der Natur der ethischen Kompetenz weiter verfolgen. Was heißt es, ethisch kompetent zu sein? Allgemein können wir sagen: Ethische Kompetenz kann nur denen zugeschrieben werden, die die Erfahrung und das nötige theoretische und praktische Wissen haben, um Handlungssituationen in einer fruchtbaren Weise strukturieren zu können, und die die Fertigkeit erworben haben, Lösungen für Moralprobleme finden zu können, die sich nachträglich als gut erweisen.

Diese Formulierung einer allgemeinen Bedingung für ethische Kompetenz legt das Schwergewicht auf die Fähigkeit, Situationen *strukturieren* und gute Handlungsalternativen *finden* zu können; sie steht also in bewußtem Gegensatz zu der, wenigstens in der analytischen moralphilosophischen Literatur üblichen, Betonung der Wahl in schon strukturierten Situationen mit einer endlichen Anzahl von Handlungsalternativen. (Vgl. die verschiedenen Spielarten des Utilitarismus in der Moralphilosophie, Nationalökonomie, Sozialanthropologie usw.)



Eine wesentliche Komponente der ethischen Kompetenz ist die internalisierte Fähigkeit, von dem einzelnen Fall zu einer Verallgemeinerung kommen zu können, so daß man eine diskriminierende Behandlung von anderen oder sich selbst vermeidet. Der ethisch kompetente Akteur weiß zum Beispiel, daß egoistische Handlungen mit der ethischen Perspektive unvereinbar sind. Um Mißverständnissen möglichst vorzubeugen, füge ich hinzu, daß das Verallgemeinerungsvermögen hier *nicht* mit der Gewohnheit gleichgesetzt wird, auf dem Gebiet der Moral sich auf allgemeine Formulierungen zu stützen.

Vor dem Hintergrund des oben angeführten Zirkels von Normen und Beispielen kann die Verallgemeinerungsfähigkeit, von der hier die Rede ist, als die Fähigkeit charakterisiert werden, von einer gegebenen Reihe von *Musterbeispielen* selbständig zu klugen und moralisch richtigen Resultaten zu gelangen. Das Verallgemeinerungsvermögen ist wesentlich an einzelne Fälle gebunden, erfordert aber, wie alles kreative Handeln, die Fähigkeit, vom Gegebenen zum Unbekannten klug weiterzukommen.

Der klassische Ausdruck des Generalisierungsprinzips, um das es sich hier handelt, ist Kants »Kategorischer Imperativ«: Du sollst immer so handeln, daß Du wollen kannst, daß Deine Handlungsmaxime als allgemeines Gesetz akzeptiert wird. Folgende Reformulierung des Kantischen Prinzips legt darauf Gewicht, daß egoistische Handlungen mit dem Prinzip unvereinbar sind:

Eine Handlung, die eine Partei auf Kosten einer anderen Partei begünstigt, ist moralisch unrecht.

Ich werde dieses Prinzip »*das Rücksichtsprinzip*« nennen. Das Rücksichtsprinzip ist ein Beispiel dafür, was eine grundlegende ethische Norm ist. (Die moralische Unrichtigkeit einer einseitigen Begünstigung der einen Partei auf Kosten der anderen kann inzwischen durch die schon vorhandene Ungleichheit aufgehoben werden. Aber auch für *moralstrategisches Handeln* dieser Art, das eine nähere Analyse verdiente, wird das oben angeführte grundlegende Prinzip oder ein gleichwertiges Prinzip notwendigerweise vorausgesetzt.) Wenn sie wirklich eine grundlegende ethische Norm ist, kann sie *per definitionem* nicht mit Hinweis auf andere ethische Normen begründet werden. Man könnte dann eventuell einen Versuch machen, andere Normen zu finden, die als Begründung des Rücksichtsprinzips dienen könnten. Was für Normen könnten dann in Frage kommen?

Um einen Zugang zu einer Antwort auf diese Frage zu bekommen, kann man über die Bedingungen nachdenken, die notwendigerweise erfüllt sein müssen, um überhaupt eine ethische Kompetenz erwerben zu können. Es scheint einleuchtend, daß eine notwendige Bedingung für ethische Kompetenz darin besteht, daß man ein sprachliches Subjekt ist, ein Mensch, der eine grundlegende kommunikative und argumentative Kompetenz erworben hat. Um denken, sprechen und handeln zu können, muß man eine gewisse kommunikative Kompetenz haben, eine Kompetenz, die alle Menschen normalerweise im Laufe ihrer ersten Lebensjahre erwerben und die anderen Tierarten zu fehlen scheint. Als Beispiele für zentrale Normen in der grundlegenden kommunikativen Kompetenz schlage ich die Aufrichtigkeitsforderung (Habermas: »Wahrhaftigkeit«) und die Konsistenzforderung (d. h. die Regel gegen Selbstwidersprüche) vor.

Um eine Regel zu beleuchten, die notwendigerweise immer schon vorausgesetzt werden muß, kann man darüber nachdenken, was geschieht, wenn man einer solchen Regel nicht folgt. Was geschieht, wenn man gegen die Aufrichtigkeitsforderung verstößt? Es ist eine Bedingung dafür, daß eine Lüge gelingen kann, daß die Person, an die man sich wendet, die Aussage als eine aufrichtig gemeinte auffaßt, d. h. sie muß annehmen, daß der Sprecher für seine Aussage verantwortlich ist. Es ist nun vorgeschlagen worden, daß es sich in solchen Fällen lediglich um soziale Konventionen oder »Konversationspostulate« (Schnelle) handelt: »In unserer Gesellschaft, und vielleicht auch in allen anderen Gesellschaften, ist es zufälligerweise so, daß wir von unseren Gesprächspartnern erwarten, daß sie gewöhnlicherweise ernst und aufrichtig sind. Aber wie wir alle wissen, trifft das nicht immer zu. Ab und zu werden wir hereingelegt.« Aber auch der Lügner muß den Anschein erwecken, daß er aufrichtig ist. Eine Bedingung für das Gelingen einer Lüge ist es ja, daß die Lüge als aufrichtige bzw. wahrhaftige Äußerung aufgefaßt wird. Man kann als Lügner mit einer Aussage wie dieser keinen Erfolg haben: »Hiermit behaupte ich den falschen Satz, daß ...«. Auch der Lügner muß bereit sein, für seine Aussage zu argumentieren, wenn das gefordert wird, und sich auch im übrigen so zu benehmen, als ob die Aussage wahr wäre. Es ist eben, wie auch die Transzendentalpragmatiker betonen, eine notwendige Bedingung für das Gelingen einer Lüge, daß die Aufrichtigkeitsregel vorausgesetzt wird. Wenn man

versucht, die Aufrichtigkeitsregel selbst außer Spiel zu setzen, fällt auch die Möglichkeit des Lügens weg.

Man kann – mit Apel – hinzufügen, daß eine Person, die zwischen den Fällen, in welchen sie aufrichtig ist, und den Fällen, in welchen sie nicht aufrichtig ist, grundsätzlich nicht unterscheiden kann, auf dem Wege zum Zusammenbruch als Individuum ist. Auch für Selbstkommunikation, Denken, ist die Aufrichtigkeitsregel eine notwendige Bedingung. (Fehlende Selbstkenntnis und ideologische Verzerrungen sind eine andere Sache; solche Phänomene liegen nicht auf der grundlegenden, konstitutiven Ebene, auf die wir uns in dieser Argumentation beziehen.)

Es scheint auch einleuchtend, zu behaupten, daß die Konsistenzforderung denselben Status hat als notwendige Bedingung für alles Denken und alle Kommunikation. Wenn eine Person allen Ernstes etwas behauptet und später allen Ernstes das Entgegengesetzte behauptet, müssen wir davon ausgehen, daß sie sich geändert hat oder daß sie, wenn sie ein bißchen nachdenkt, die eine Behauptung verwerfen würde; alles unter der Bedingung, daß es sich um eine normale Kommunikationssituation handelt. Aber auch in bewußten Paradoxien wird die Konsistenzforderung doch letzten Endes vorausgesetzt. Wenn jemand etwa von einem Freunde behauptet, er sei alt und jung zur gleichen Zeit, müssen wir, im Namen der Konsistenz, eine Interpretation der Aussage finden, die widerspruchlos ist.

Die grundlegende kommunikative Kompetenz, die wir alle einmal erworben haben, besteht aus der Beherrschung der Aufrichtigkeitsforderung, der Konsistenzforderung und einer Reihe von anderen, ebenso elementaren Forderungen, die an die Teilnehmer in verschiedenen Typen von Sprechhandlungssituationen gerichtet werden müssen. Wenn man etwa einem einen Rat gibt, muß man seine Aussage auch begründen können. Ein Rat muß angemessen sein; und wer das nicht weiß, beherrscht das Spiel des Ratgebens nicht.

Meine These ist nun, daß alle ethische Kompetenz als eine entwickelte Form der grundlegenden kommunikativen Kompetenz angesehen werden kann. Die grundlegende kommunikative Kompetenz, die ich kurz angedeutet habe und die weiter geklärt werden muß, um die These einleuchtend zu machen, diese kommunikative Kompetenz ist der Grund, auf dem die ethische Kompetenz beruhen muß und worauf sie sich allererst entfalten kann.

Wenn das richtig ist, müßte man die grundlegende kommunikative Kompetenz als eine *protoethische* Kompetenz betrachten. Eine elementare kommunikative Kompetenz ist logisch gesehen ein Vorstadium der ethischen Kompetenz. Wenn man eine rudimentäre kommunikative Kompetenz erworben hat, beherrscht man auch einige Argumentationsprinzipien, in einer mehr oder weniger gut entwickelten Form. Es sind diese Argumentationsprinzipien, die auch auf dem Gebiete der Ethik verwendet werden müssen. Als ein Beispiel kann uns das Rücksichtsprinzip dienen. Kann das Rücksichtsprinzip argumentativ begründet werden, oder dreht es sich hier etwa um ein Postulat, ein Wertaxiom, das nur kraft Entscheidung angenommen oder verworfen werden kann?

Das Rücksichtsprinzip besagt, daß eine Handlung, die eine Person oder eine Gruppe auf Kosten der anderen betroffenen Personen oder Gruppen begünstigt, unter normalen Umständen moralisch unrichtig ist. Ein ethischer Egoist, der das Prinzip verwirft, muß also die These vertreten, daß es moralisch richtig sein kann (oder sogar moralisch gefordert sein kann), etwa Handlungen auszuführen, die den Egoisten selbst auf Kosten anderer betroffener Personen begünstigen. Das Argument gegen den ethischen Egoismus und somit für das Rücksichtsprinzip ist, daß die egoistische These nicht rational verteidigt werden kann. In der moralphilosophischen Literatur liegt eine Reihe von solchen Argumentationsversuchen vor, die sich mit verschiedenen Varianten der egoistischen These befassen. Betrachten wir aber lieber ein Beispiel. Wie könnte ein vernünftiger Mensch das Apartheidsystem in Südafrika verteidigen?

Ein Verteidiger des Apartheidsystems wird sich wahrscheinlich in erster Linie darum bemühen, die Gerechtigkeit des Systems aufzuzeigen. Als ein Argument für Apartheid kann er zum Beispiel anführen: Die verschiedenen Rassen haben je ihre eigene Natur; es ist die Aufgabe der Gesellschaft, jedem Individuum die besten Voraussetzungen für eine volle Entwicklung der Möglichkeiten des Individuums zu geben; die Weißen, die Schwarzen, die Inder und die Gemischten haben nun einmal verschiedene Voraussetzungen, die berücksichtigt werden müssen. Ein entschiedener Verfechter des Systems könnte zusätzlich behaupten, daß das jetzige System in Südafrika das bisher beste System für diesen Zweck ist. Ein vorsichtigerer Verteidiger des Systems könnte die

These vertreten, daß Apartheid noch nicht besonders gut entwickelt ist, so daß im Moment die Kritiker zugegebenermaßen in vielem recht haben, aber trotzdem könne der heutige Zustand verteidigt werden als ein Schritt in die richtige Richtung.

In solchen Fällen geht man von dem Rücksichtsprinzip aus, und die Diskussion verschiebt sich auf das Gebiet der Annahmen über die Natur des Menschen. Wenn diese Skizze richtig ist, können zum Beispiel Apartheidverteidiger und Apartheidgegner sich durchaus auf dieselben Moralprinzipien berufen, was meines Erachtens nur darauf hindeutet, daß Moralprinzipien das Gebiet der Moral nicht erschöpfen können. Moralprinzipien gehören zu umfassenderen Gebilden, die man *ethische Paradigmen* nennen könnte. In einem ethischen Paradigma sind neben allgemeinen Handlungsprinzipien notwendigerweise auch Vorstellungen von der Natur des Menschen einbegriffen und andere Vorstellungen wie Annahmen von der Natur der Tiere und anderer Lebewesen und Vorstellungen von der Natur des Universums, kurzum metaphysische Bestandteile, und dazu noch ein Repertoire von Musterbeispielen.

In der Ethik der Schulphilosophie gibt es eine starke Tendenz, die metaphysischen Bestandteile unserer ethischen Paradigmen zu ignorieren (und dasselbe gilt für die Musterbeispiele), was natürlich einen gewissen Eindruck von lebensferner Abstraktion hervorrufen kann.

Wenn ein Apartheidverteidiger versuchen sollte, seine Vorstellungen ohne Hinweis auf das Rücksichtsprinzip oder eine ähnliche Variante des Verallgemeinerungsprinzips in der Ethik zu verteidigen, wenn er also eine rein egoistische Argumentation durchführen wollte, kann er, wenn ich richtig sehe, in einer rationalen Diskussion nie gewinnen. Unter einer rationalen Diskussion verstehe ich eine Diskussion, in der die existierenden Unterschiede in bezug auf intellektuelle Ressourcen, empirische Kenntnisse, rhetorische Begabung und so weiter, also alle die Verzerrungen, die mit der jetzigen Ungleichheit zusammenhängen, möglichst eliminiert werden. Ein Apartheidideologe kann eventuell die These verteidigen, daß die verschiedenen Rassen von Natur aus unterschiedliche Möglichkeiten haben, sich in einer rationalen Diskussion zu beteiligen, aber das ist eben die Annahme, die überprüft werden sollte. Mir scheint es einleuchtend, daß ein Apartheidverteidiger in einer solchen Diskussion à la

longue nicht alle anderen von der Triftigkeit seiner Position überzeugen könnte. Daraus ziehe ich die Schlußfolgerung, daß das Egoismusprinzip nicht rational verteidigt werden kann. Auch z. B. sogenannte Realpolitiker von der Art Bismarcks und Kissingers müssen sich so benehmen, als ob sie das Rücksichtsprinzip oder ein gleichwertiges Prinzip annehmen, wenn sie überhaupt mit dem Anspruch auftreten, rationale Akteure zu sein.

Von diesem Beispiel ausgehend, würde ich (wie Apel, Habermas und Böhler) vorschlagen, daß eine ethische Aussage nur dann als begründet angesehen werden kann, wenn man sich über sie in einer freien Diskussion mit allen Betroffenen einigen kann. (Vgl. etwa Böhler 1985, S. 384, 24 f.) Nach diesem Vorschlag können ethische Prinzipien durchaus begründet werden. Aber ich würde nicht vorschlagen, daß alle Moralaussagen einer Begründung bedürfen. Genau wie auf dem Gebiet der empirischen Erkenntnis gibt es auf dem Gebiet der Moral Aussagen, die einfach feststehen. Descartes behauptete zwar, daß er alles bezweifeln könnte, aber die Richtigkeit dieser Annahme kann man aus guten Gründen bezweifeln. Wie könnte Descartes zum Beispiel bezweifeln, daß er ein Mann war, der Descartes hieß? Unsere Kriterien für die Feststellung vom Geschlecht eines Menschen sind ja unzertrennlich mit typischen Beispielen verbunden. Angenommen daß Descartes ein typisches Beispiel war, hatte er überhaupt keine reelle Möglichkeit, an seiner Geschlechtsidentität zu zweifeln, ebenso wenig wie er allen Ernstes bezweifeln konnte, daß er Descartes hieß. (Vgl. L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*; und H. Grimen, *Praxis, Handlung und Sicherheit* [norwegisch].) In derselben Weise, würde ich vorschlagen, sind unsere Moralvorstellungen unzertrennlich an ein Repertoire von Musterbeispielen geknüpft. Wenn jemand allen Ernstes die moralische Richtigkeit des Folterns von Kindern diskutieren will, muß man sich fragen, ob er eigentlich versteht, was »Moral« heißt. Eine andere Sache ist es, in gewissen Situationen eine an und für sich unrichtige Handlung zu verteidigen. Aber ich beziehe mich nun auf den Fall, wo die *prima facie* Richtigkeit einer solchen Handlung in Frage gestellt wird. Die *prima facie* Richtigkeit (d. h. die Richtigkeit an und für sich) einer Reihe von ethischen Aussagen, die von W. D. Ross einfach unterstellt wurde, kann also, wenn dieser Vorschlag richtig ist, begriffslogisch begründet werden. Es ist eine notwendige Bedingung für die Ausbildung der ethischen Kompetenz, daß ein

Repertoire von Musterbeispielen vorhanden ist, die für unsere grundlegenden Moralbegriffe *konstitutiv* sind. (Und hier sind wir wieder bei einem Zirkel, bei einem Zirkel von allgemeinen Begriffen und Musterbeispielen.)

Eine Entwicklung von elementarer kommunikativer Kompetenz zu einer wohlausgebildeten ethischen Kompetenz kommt nicht von selbst. Unter anderem setzt eine solche Entwicklung den Willen zu vernünftiger Diskussion voraus. Es lohnt sich nicht, mit denen zu diskutieren, die sich außerhalb des Gebietes der argumentativen Vernunft gestellt haben und die ihre Privilegien mit Hilfe von roher Macht aufrechterhalten. Rationale Willensbildung, Erziehung zu vernünftigem Reden und Handeln, muß ein Element in aller Erziehung zu ethischer Kompetenz sein.

Zusammenfassend können wir nun sagen, daß die Grundlage der Moral aus vier Komponenten besteht: erstens, der grundlegenden moralischen Kompetenz, die darin besteht, daß man ein Repertoire von Musterbeispielen kennt und von den Musterbeispielen zur Strukturierung der eigenen Situation und zur Orientierung seines Handelns weiterkommen kann; zweitens, einer grundlegenden kommunikativen Kompetenz, die u. a. darin besteht, daß man solche Prinzipien wie die Forderung der Aufrichtigkeit und der Widerspruchsfreiheit beherrscht – diese Kompetenz kann man nur durch Einübung in konkrete Sprachspiele erwerben; drittens, der Beherrschung des Rücksichtsprinzips und der mehr oder weniger klar erkannten Einsicht, daß es zum Rücksichtsprinzip (oder einem gleichwertigen Prinzip) keine Alternative gibt, die sich in einer freien rationalen Diskussion in bezug auf alle betroffenen Individuen und Aspekte bewähren kann; viertens, einem allgemeinen Willen zu vernünftigem, oder besser: zu menschlichem, klugem Handeln und Reden.

Um mehr oder weniger ethisch kompetent genannt werden zu können, muß man diese Fertigkeiten mehr oder weniger erworben haben.

Nun scheint es so zu sein, daß diese Fähigkeiten in mehr oder weniger entwickelter Form in allen Kulturen vorliegen. In allen menschlichen Gesellschaften muß eine elementare Kommunikations- und Handlungskompetenz vorhanden sein; in allen Gesellschaften gibt es einen Kern von ethischen Musterbeispielen, die sich auf allgemeine menschliche Bedürfnisse beziehen; in allen Gesellschaften ist das Rücksichtsprinzip wenigstens tendenziell

vorhanden, und zwar als Vorstellungen von menschlicher Würde und Gleichberechtigung; in allen Gesellschaften gibt es ein gewisses Ausmaß von klugem Handeln und Reden. Es scheint durchaus möglich, von solchen Grundelementen einer jeden ethischen Kompetenz auszugehen mit dem Ziel, auf dem Grunde einer so eruierten Minimaletik funktionstüchtige allgemeingültige ethische Paradigmen zu entwickeln.

## Literatur

- Apel, K.-O., »Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen«, in: K.-O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976, S. 11-173.
- Apel, K.-O., Böhler, D., u. a. (Hrsg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*: Studentexte. 3 Bde. Weinheim u. Basel 1984.
- Böhler, D., *Rekonstruktive Pragmatik*. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985.
- Grimen, H., *Praksis, handling og sikkerhet* [Praxis, Handlung und Sicherheit], Dissertation, Universität Bergen, 1982.
- Johannessen, K. S., *Wittgensteins senfilosofi, et utkast til fortolkning* [Wittgensteins Spätphilosophie, Entwurf einer Interpretation], Universitetet i Bergen, Filosofisk institutt, stensilserie nr. 42, Bergen 1978.
- Johannessen, K. S., »Language, Art and Aesthetic Practice«, in: K. S. Johannessen & T. Nordenstam (Hrsg.), *Wittgenstein – Ästhetik und transzendente Philosophie*, Wien: Holder, Pichler-Tempsky, 1981, S. 108-126.
- Nordenstam, T., *Sudanese Ethics*, Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1968.
- Nordenstam, T., »Vom ›Sein‹ zum ›Sollen‹ – Deduktion oder Artikulation?«, in: W. Kuhlmann & D. Böhler (Hrsg.), *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982, S. 503-517.
- Nordenstam, T., *Fra »er« til »bør«? Ethiske grunnlagsproblemer i et pragmatisk perspektiv* [Vom »Sein« zum »Sollen«? Ethische Grundlagenprobleme in pragmatischer Sicht], Oslo: Solum forlag, 1984.
- Ross, W. D., *The Right and the Good*, New York: Oxford University Press, 1930.
- Searle, J. R., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: University Press, 1969; deutsch: *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971.
- Wittgenstein, L., *Über Gewißheit/On Certainty*, Oxford: Basil Blackwell, 1969.



Tore Nordenstam  
Wohlvertrautheit – Gewißheit – kritische  
Reflexion

Bemerkungen zur Pragmatik-Diskussion

Deutlich zeigen die vorhergehenden Beiträge, daß das Etikett »Pragmatische Philosophie« an ziemlich verschiedene philosophischen Praktiken geklebt werden kann. Am größten ist der Abstand zwischen den Transzendentalpragmatikern (in diesem Band durch Audun Øfsti und Dietrich Böhler vertreten) und den Philosophen, die den vom Spätwerk Wittgensteins ausgehenden Traditionen zugerechnet werden können (in diesem Bande etwa durch Jakob Meløe, Viggo Rossvær, Kjell S. Johannessen und Tore Nordenstam vertreten). Daß ein Transzendentalpragmatiker wie Dietrich Böhler die am stärksten von Wittgenstein inspirierten Beiträge am schlechtesten versteht, scheint kein Zufall zu sein. Es handelt sich hier um Traditionen, die im Hinblick auf teilweise recht verschiedene Zwecke mit verschiedenartigen Mitteln arbeiten. Nach einigen einleitenden Bemerkungen zum transzendentalpragmatischen Stil möchte ich in diesem abschließenden Kommentar auf einige Themen hindeuten, die gerade in der norwegischen Wittgenstein-Tradition eine, dem kritischen Blick Dietrich Böhlers entgangene, wichtige Rolle spielen.

Böhlers Landschaft mit Philosophen

Die Transzendentalpragmatiker haben ihren eigenen Stil. Sie arbeiten vorzugsweise mit den großen Entwürfen; in ihren Werken findet man eher umfassende Synthesen und Übersichten als präzise Detailstudien. Idealtypen und Schemata spielen in ihren Arbeiten eine zentrale Rolle; der Blick ist dem Universalen zugewandt – ganz zu schweigen von den für diese Schule typischen Merkmalen, wie etwa die wiederholten Hinweise auf »die ideale Kommunikationsgemeinschaft« oder die impliziten »Geltungsansprüche«, mit denen die Vertreter dieser philosophischen Praxis immer schnell zur Hand sind. Dietrich Böhlers großange-

legte Skizze eines Monumentalbildes der norwegischen Philosophie-Landschaft weist, keineswegs überraschend, solche charakteristischen Züge auf.

Wenn man ein Landschaftsbild anfertigt, muß man zuallererst einen Standort wählen. In Abhängigkeit von diesem Standort werden dann gewisse Dinge ganz deutlich hervortreten, andere Dinge eher undeutlich, und wieder andere Dinge werden ganz aus dem Blickfeld verschwinden. So auch mit Dietrich Böhlers Landschaft mit Philosophen. Der Standort ist fest innerhalb der Frankfurter Tradition verankert, und im Zentrum seines Bildes findet man daher Figuren wie Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas. Die anderen Figuren des Gruppenportraits sind im Bildfeld in jeweils verschiedenen Abständen zu diesem Zentrum plaziert, und zwar aufgrund einer mehr oder weniger großen Ähnlichkeit mit den Zentralfiguren. Das hat dann zur Folge, daß die portraitierte Ähnlichkeit ziemlich variiert. Der, der durch die Böhlersche Perspektive am undeutlichsten abgebildet wird, ist ein Philosoph, der ganz unzweideutig dort anzusiedeln ist, wo man von einer wittgensteinpragmatischen Tradition reden kann, nämlich Viggo Rossvær, der in diesem Bild vollständig hinter dem hermeneutisch-dialogischen Massiv verborgen bleibt. Aber auch einige andere Philosophen, deren Praxis deutlich von Wittgensteins Spätphilosophie beeinflusst ist, erscheinen dort auf eine Weise, die es ihnen schwer macht, sich selbst wiederzuerkennen. Jakob Meløe, Kjell S. Johannessen und Tore Nordenstam wird z. B. eine »phänomenologisch-theoretische« Einstellung zugeschrieben, von der behauptet wird, sie sei so sehr »sachkonzentriert«, daß alle Möglichkeit der Reflexionskritik systematisch ausgeschlossen sei.<sup>1</sup> Was freilich in diesem Bild nicht hervortritt, ist, daß die Beschreibungen von konkreten Situationen und bestimmten Praxisformen, bei Wittgenstein wie auch bei den erwähnten norwegischen Philosophen, immer die eine oder andere *philosophische Pointe* haben: Sinn dieser detaillierten Beschreibungen ist nicht etwa die Beschreibung der Wirklichkeit auf besonders wissenschaftliche Weise, sondern deren Beitrag zur Elimination der Verdrehungen und intellektuellen Verkrampfungen, zu denen philosophische Darstellungen häufig der Anlaß sind. (»Sage, was du willst, solange dich das nicht verhindert, zu sehen, wie es sich verhält.« Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Paragraph 79.) Dietrich Böhler schreibt z. B., daß man »mit

Nordenstam und Aristoteles« sehen kann, »daß in der Handlungswelt die Trennung von Sein und Sollen bzw. von Sein und Geltung nicht ursprünglich ist«: »Sein und Sollen, Realisierung und logische Geltung (sind) a priori verwoben«. <sup>2</sup> Diese Einsicht bewahrt ihn freilich nicht davor, Darstellungen, die nicht unbedingt die idealtypischen Unterscheidungen verwenden, die für den transzendental-pragmatischen Ansatz wie auch für die kantische Tradition überhaupt charakteristisch sind, als Beispiele von unangebrachten Niveauermischungen zu sehen. <sup>3</sup> Das ist meiner Meinung nach ein gutes Beispiel für das, was Wittgenstein als »geistige Verkrampfung« bezeichnete und was man auch »philosophische Neurose« nennen könnte. Die rituelle Heraufbeschwörung der idealen Kommunikationsgemeinschaft kann leider (ganz entgegen den Absichten ihrer Erfinder) eine ähnliche negative Funktion erhalten, anstatt die beabsichtigte emanzipatorische Leistung zu erfüllen.

### Sinnbildung – das Kellergeschoß der Philosophie

Hinter all dem verbirgt sich der entscheidende Unterschied zwischen den Transzendentalpragmatikern und den genannten praxisorientierten Philosophen. Dieser beruht auf einer unterschiedlichen Sicht sowohl des Verhältnisses von Allgemeinbegriffen zu den partikularen Instanzen, die typischerweise unter den Begriff fallen, als auch des Verhältnisses von allgemeinen Regeln zu den Handlungen, in denen sich regelbefolgendes Verhalten äußert. Wenn man erkannt hat, daß diese Verhältnisse konstitutiver Art sind, daß sie also jede Sinnbildung prägen, dann ist auch die Grundlage geschaffen, derartig traditionelle Gegensatzpaare wie Universalismus und Historizismus, Absolutismus und Relativismus zu überschreiten.

In der Verlängerung von Dietrich Böhlers stimulierendem Diskussionsbeitrag liegt eine weitergehende Behandlung dieses Problemkreises der Sinnbildung, der, so kann man sagen, in den unterschiedlichen Gegensätzen, die sich heutzutage zwischen transzendentalpragmatischen und praxisorientierten Philosophen aufspüren lassen, »des Pudels Kern« darstellt.

## Die wohlbekannten Schubladen

Wie auf anderen Gebieten gibt es auch in der Philosophie gewisse Berufskrankheiten, zum Beispiel die eigentümliche Perspektivenblindheit, von der gerade der in einer bestimmten Tradition strengeschulte Philosoph manchmal betroffen wird. Angesichts des Neuen wird der so geschulte Denker immer versuchen, das Neue dadurch zu verstehen, daß es zum Wohlbekannten zurückgeführt wird. Tendenzen dieser Art kann man auch in Dietrich Böhlers Beitrag zu diesem Band beobachten. Der Leser, der in der philosophischen Literatur etwas bewandert ist, wird z. B. bald entdecken, daß der Begriff der ethischen Kompetenz, so wie er in meinem Beitrag zu diesem Bande skizziert worden ist, sowohl an das erinnert, was Aristoteles »phronesis« oder »praktische Klugheit« nannte, als auch an das, was Kant als »reflektierende Urteilskraft« bezeichnete, und schließlich an das, was bei Habermas »das Vermögen hermeneutischer Klugheit« heißt.<sup>4</sup> Bei den Vermögen, auf die sich diese Ausdrücke beziehen, handelt es sich allerdings nur um Aspekte derjenigen Kompetenz, die benötigt werden, um als moralisch Handelnder annehmbar zu sein – von den Vermögen, die man für eine reife und durchdachte moralische Handlung in einer Welt wie der unsrigen benötigt, ganz zu schweigen. Der hier skizzierte Begriff der ethischen Kompetenz ist also ein viel umfassenderer Begriff als die traditionellen Begriffe der ethischen Klugheit.

Man kann sagen, daß meine Darstellung der ethischen Kompetenz eine therapeutische Zielsetzung verfolgt. Das geschieht freilich auf dem Hintergrund der Vorstellungen und Strategien, die im Bereich der Ethik von den kantianischen und utilitaristischen Traditionen verwaltet werden. Meine Absicht war es, das Augenmerk auf einige Momente zu richten, die in diesen Traditionen häufig übersehen oder gar verdreht werden, nicht zuletzt auch in jener Variante des Kantianismus, für den die Diskursethik eintritt. Das schlimmste, was einem Beitrag wie diesem passieren kann, ist daher, daß er von dem einen oder anderen Dogmatiker auf die wohlbekannten Schubladen zurückgeführt wird. Denn gerade diese Schubladen sind es, die hier in Frage gestellt werden sollen.

## Das stillschweigende Wissen

Wenn Philosophen und andere theoretisierende Personen von Wissen reden, dann denken sie in der Regel an etwas, was sich durch Beispiele wie die folgenden veranschaulichen läßt: zu wissen, wie die Hauptstadt Frankreichs heißt; Newtons Gravitationsgesetz zu kennen; die soziale Struktur auf den Trobriandinseln darlegen zu können. Das Wissen aber, das Philosophen und alle anderen in Wirklichkeit besitzen, ist umfassender, als hierdurch angedeutet. Worum es sich hierbei drehen mag, kommt deutlich in der Beschreibung des Fotografen Peter Gullers zum Ausdruck, wie er Lichtverhältnisse abschätzt.

»Was mache ich, wenn ich in einer konkreten Situation Lichtverhältnisse einschätze? Ich beobachte eine Reihe unterschiedlichster Faktoren, die alle die Lichtintensität und das fotografische Resultat beeinflussen. Haben wir Sommer oder Winter, ist es am Morgen oder am Abend? Bricht die Sonne durch eine Wolkendecke, oder befinde ich mich im Halbschatten unter einem Laubbaum? Befinden sich Teile des Motivs in dunklem Schatten und der Rest in starkem Sonnenlicht? Ich muß dann Licht und Dunkel gegeneinander abwägen ... Auf ähnliche Weise sammle ich Eindrücke aus anderen Situationen und Umgebungen. In einer neuen Situation rufe ich frühere Situationen und Umgebungen wieder in die Erinnerung zurück. Diese dienen dann als Vergleichs- und Assoziationsmaterial, und die früheren Erlebnisse, Fehler und Erfahrungen liegen der endgültigen Beurteilung zugrunde. Es sind freilich nicht nur die Erinnerungen des jeweiligen Fotografierens, die hier mit hineinspielen. Die Stunden in der Dunkelkammer, als ich den Film entwickelte, die Neugier auf das Resultat, die mühsame Arbeit, die Wirklichkeit durch die graphische Welt des Bildes wiederzuerschaffen, an all das erinnere ich mich ...

Alle diese früheren Erinnerungen und Erfahrungen, die im Laufe der Jahre sich überlagern, kommen beim Augenblick der Beurteilung der Lichtverhältnisse nur zum Teil auf die Ebene des Bewußtseins. Mit Daumen und Zeigefinger der rechten Hand stelle ich einen Zeitwert am Kameragehäuse ein, der richtig erscheint; gleichzeitig stellt die linke Hand den Blendenring am Objektiv ein. Es geht fast automatisch vor sich.«<sup>5</sup>

Das Wissen, das sich der Fotograf im Laufe der Jahre angeeignet hat, liegt in erster Linie in Form ganz bestimmter Einsichten und Fertigkeiten vor. Seine Erfahrungen kann auch er nur begrenzt in Worte fassen. Wenn wir einmal diese Arten des Wissens mit den oben gegebenen Beispielen (Newtons Gravitationsgesetz zu kennen, mit der sozialen Struktur auf den Trobriandinseln vertraut

zu sein usw.) kontrastieren, dann können wir unser Wissen allgemein in drei Arten unterteilen: Behauptungswissen, was aus allem besteht, was wir in Form von Behauptungen ausdrücken können («Paris ist die Hauptstadt Frankreichs»); Vertrautheitswissen, z. B. daß man genau weiß, wie es sich anhört, wenn Nina Hagen singt; Fertigkeitwissen, wie etwa das Objektiv richtig einstellen zu können.<sup>6</sup>

Die berufliche Kompetenz, die wir uns bei der Erlernung eines bestimmten Fachgebietes erwerben, besteht hauptsächlich aus Vertrautheit und Fertigkeiten. Gleiches gilt für die Kompetenz, die wir uns nach und nach auf allen anderen Tätigkeitsgebieten aneignen (z. B. die soziale Kompetenz als Mitglieder einer bestimmten Gesellschaftsform, unsere Kompetenz auf Gebieten, die uns zufälligerweise mehr oder weniger als Liebhaberei interessieren: Fußball, Schach, Barockmusik, tibetanische Mystik oder was es auch sonst noch sein mag). Alle diese Fertigkeiten und dieses Vertrautsein umschreiben wir durch den Ausdruck »stillschweigendes Wissen«.

Teile des stillschweigenden Wissens lassen sich artikulieren und somit zu Behauptungswissen umwandeln. Das unternimmt z. B. der Sozialanthropologe, wenn er die soziale Struktur auf den Trobriandinseln beschreibt. Als Malinowski um 1915 dort einige Jahre verbrachte, lernte er auch die stillschweigende Struktur dort kennen, das implizite Wissen, die Erfahrungen und die Fertigkeiten der Inselbewohner. Um dieses dann für Außenstehende verständlich zu machen, formte er Teile des vorliegenden stillschweigenden Wissens zu explizitem Behauptungswissen um.

Auch unsere moralischen Erfahrungen, Einsichten und Fertigkeiten liegen größtenteils in Form stillschweigenden Wissens vor. Der sichtbare Teil der Moral, der Teil der Moral, den wir diskutieren und thematisieren, beruht auf einer Menge stillschweigender Annahmen und Erfahrungen.<sup>7</sup>

Wir wollen uns in den nachfolgenden Paragraphen zwei Züge unserer moralischen Fertigkeiten ansehen, nämlich unser Vermögen, in unseren Handlungen Regeln zu folgen, und die Rolle, die Vorbilder und Beispiele in unserem regelgeleiteten Handeln spielen.

## Offene und geschlossene Regeln

Man kann zwischen ausdrücklichen Regeln und stillschweigenden Regeln eine Unterscheidung treffen. Rechtsregeln sind Beispiele ausdrücklich formulierter Regeln. Regeln, die angeben, wie man Figuren auf einem Schachbrett bewegt, sind weitere Beispiele desselben. Der Großteil unserer Handlungen wird aber von Regeln gesteuert, die nicht ausdrücklich formuliert vorliegen.

Wenn ich meine Kollegen begrüße, dann mache ich dies gewöhnlich mit Gesten, die leicht variieren können. Wenn dann meine Kollegen meine Körperbewegungen als Ausdruck für einen Gruß ansehen, dann heißt das, daß wir uns auf dieselben Regeln beziehen. Regeln, wie man in unterschiedlichen Situationen grüßt, sind etwas, was man gewöhnlich durch Beispiele aufschnappt. Vielleicht wird man auch, mehr oder weniger deutlich, zurechtgewiesen, wenn man hierbei einen Fehler macht; oder man wird vielleicht überhaupt nicht verstanden, und man muß es noch einmal versuchen. Für kompliziertere Handlungsweisen, wie z. B. Blockflöte zu spielen, russisches Ballett zu tanzen oder eine bestimmte Position im Wirtschaftsleben innezuhaben, gibt es auf ganz ähnliche Weise Regeln, die sich nur teilweise artikulieren lassen. Solcherart Handlungsweisen lernt man für gewöhnlich, indem man einer Reihe von Beispielsituationen ausgesetzt wird, welche dann durch eine Fachterminologie, die sich auf dem betreffenden Gebiet herausgebildet hat, erklärt werden. Der Musiker, der Tänzer und der Wirtschaftsfachmann führen vor und erklären; der Neuling hört zu und versucht es selbst. Durch Übung erwirbt sich der Neuling nach und nach die Erfahrung und die Fertigkeiten, die auf dem betreffenden Gebiet benötigt werden.

In Lernprozessen dieser Art erlernt man eine Reihe von Regeln vermittelt einer Reihe von Beispielen. Teilweise kann es sich dabei um einfache Regeln handeln, die bei Bedarf klar formuliert werden können. Falls jemand sagt: »3, 6, 9, 12, – und nun weiter!« entstehen mir keine Schwierigkeiten; und es ist ganz einfach, die Handlungsregel anzugeben, die meiner Handlung zugrunde liegt (»Addiere 3 zu der zuletzt genannten Zahl!«).

Regeln dieser mechanischen Art, die sogar von einem Computer »erlernt« werden können, kann man geschlossene Regeln nennen. Unsere Handlungsregeln sind aber häufig von ganz anderer Art und verlangen von der handelnden Person mehr als ein Computer

leisten kann. Normalerweise sind Regeln fest verankert in einer Reihe von Beispielfällen (die mehr oder weniger vage abgegrenzt sein können). Und es wird von der handelnden Person ein gewisses Maß an Erfahrung und guter Urteilskraft verlangt, um herausfinden zu können, wie man von den gegebenen Beispielen auf neue Situationen schließen kann. Im Fall solcher Regeln, die gute Urteilskraft und Erfahrung von Handelnden voraussetzen, kann man von offenen Regeln sprechen.

In der Theorie der Textdeutung (Hermeneutik) redet man gerne davon, daß in jedem Verstehen ein Zirkel vorkommt. Um einen Teil eines Texts zu verstehen, muß man bereits eine Auffassung davon haben, von welcher Gesamtheit dieser Text ein Teil ist (handelt es sich z. B. um ein Gedicht oder um eine Rechtsregel?); entsprechend setzt ein richtiges Verstehen einer Gesamtheit ein richtiges Verstehen seiner Teile voraus. Heidegger und andere haben dies als den »hermeneutischen Zirkel« bezeichnet. Der Teil-Ganzes-Verstehenszirkel ist aber nicht der einzige hermeneutische Zirkel. Unser Verstehen von Regeln und Beispielen ist normalerweise von einer ähnlichen Zirkelbewegung gekennzeichnet. Um ein Beispiel zu verstehen, müssen wir es als ein Beispiel für etwas auffassen, und um eine allgemeine Regel zu verstehen, müssen wir normalerweise eine Reihe von Beispielen für die Regel durchgegangen sein. Auch Beispiel-und-Regel-Verstehen ist also durch eine Zirkelbewegung gekennzeichnet. Beispiel-und-Regel-Verstehen ist somit ebenfalls ein hermeneutischer Zirkel. Die Regeln, von denen hier die Rede ist, sind zum Großteil sowohl impliziter Art (nicht ausdrücklich formuliert) als auch offen (nicht mechanisch anwendbar).

### Die Rolle der Vorbilder

Wenn das soeben Gesagte über den Zusammenhang von Regeln und Vorbildern richtig ist, so bedeutet das, daß es ziemlich irreführend ist, die Ethik als ein System von allgemeinen Regeln (Normen, Bewertungen) darzustellen. Das ist nur die eine Seite der Medaille. Die andere Seite besteht aus Beispielen.

Auf dem Gebiet der Moral läßt sich mit gutem Recht behaupten, daß die Beispiele die wichtigste Rolle haben. Der entscheidende Schritt bei jeder ethischen Kompetenz besteht darin, von gegebe-



nen Musterbeispielen zu neuen Situationen übergehen zu können. Das erfordert von der handelnden Person Fertigkeiten und Einsichten, die man sich nur durch eigene Erfahrung (am Anfang durch Anleitung einer an Erfahrung reicheren Person, allmählich mehr und mehr selbständig) aneignen kann. Ein selbständig moralisch Handelnder muß unter anderem die Fähigkeit besitzen, neue Handlungssituationen auf fruchtbare Weise so zu strukturieren, daß sich ihm verschiedene Handlungsalternativen eröffnen. Er muß weiterhin auf dem betreffenden Gebiet die nötigen empirischen Erfahrungen besitzen, um sich die möglichen Konsequenzen der verschiedenen Handlungsalternativen ausmalen zu können. Schließlich muß er auch noch eine Reihe von Beispielfällen beherrschen und zu deren jeweiliger Rangordnung Stellung genommen haben, so daß er die neue Lage im Verhältnis zu früheren und anderen denkbaren Fällen einstufen kann.

Genau diese Fähigkeit, Dinge auf der Basis einer Reihe von Musterbeispielen einstufen zu können, ist meiner Meinung nach das, was die Utilitaristen meinen, wenn sie davon reden, die positiven und die negativen Seiten der Konsequenzen gegeneinander abzuwägen und dabei die unterschiedlichen Werte in Betracht zu ziehen. Das Bewertungsvermögen, das bei den Utilitaristen als der Kern des moralischen Urteils erscheint, ist ein Aspekt der Vertrautheit mit Beispielen und der Fähigkeit, neue Situationen im Lichte gemachter Erfahrungen neu zu strukturieren – und damit ein Aspekt dessen, was wir hier »ethische Kompetenz« nennen.

Das Vorbild, das Beispiel, der Musterfall spielt (wenn wir Aristoteles Glauben schenken können – und meines Erachtens können wir es in diesem Fall) auf moralischem Gebiet eine ganz entscheidende Rolle. Will man jemandem beibringen, was Freigebigkeit heißt, dann kann man freilich, wie Aristoteles ja zeigt, der betreffenden Person eine allgemeine Regel der folgenden Art an die Hand geben: »Gib den richtigen Personen zu den richtigen Zeitpunkten hinreichend viel, und achte darauf, daß die Absichten richtig sind!« Für jemanden aber, der nicht bereits eine gewisse Vorstellung davon hat, was der Begriff »Freigebigkeit« in einer bestimmten Kultur bedeutet, ist diese Regel ziemlich nichts-sagend. Was hinreichend viel ist, wer die richtigen Personen und was die richtigen Zeitpunkte sind, dies alles sind Dinge, die man selber unter Anleitung anderer Personen erst in Erfahrung brin-

gen muß. Mit anderen Worten, die allgemeine Regel muß unter Zuhilfenahme faktischer oder gedachter Beispiele erst konkretisiert werden. Dies ist ganz ähnlich wie mit den juristischen Gummiparagraphen, die erst durch die rechtliche Auslegung in Gerichtsverhandlungen einen spezifischeren Inhalt erhalten.

In Diskussionen um Führungseigenschaften findet man ebenfalls, daß Hinweise auf Beispiele eine weit wichtigere Rolle spielen als Versuche, allgemeine Normen und Bewertungen angeben zu können. Das gilt für den Führungsstil (wobei man gerne auf konkrete Personen verweist: Gyllenhammar, Werthén, Carlzon, Rausing, Kamrad), für Handlungen, Organisationsformen, Planausarbeitung usw.<sup>8</sup> Doch all die Vertrautheit, die sich bei den Akteuren eines bestimmten Tätigkeitsfeldes auffinden läßt, läßt sich nur teilweise zu Behauptungswissen umformen. Die empirischen und moralischen Einsichten existieren in erster Linie in Form von Vertrautheits- und Fertigkeitwissen der Akteure selber.

### Moralische Intuitionen und kritische Reflexion

In der moralphilosophischen Literatur lassen sich zwei Traditionen unterscheiden; eine, die das Hauptgewicht auf die Rolle der Erfahrung legt, und eine, die die Rolle der Regeln betont. Die erste Tradition können wir als die aristotelische Tradition der Ethik bezeichnen, da schließlich Aristoteles der erste war, der das Thema moralische Erfahrung ausführlich behandelt hat. Die andere Tradition können wir die kantianische Tradition nennen, da Kant vielleicht derjenige Philosoph war, der am meisten dazu beigetragen hat, die Vorstellung von Moral als ein System von Regeln zu verbreiten (die Kant zufolge durch den »kategorischen Imperativ« gekrönt werden: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne!«)

Meiner Meinung nach ist die kantianische Tradition das Resultat einseitiger philosophischer Kost. Kant und seine Nachfolger waren so sehr mit der Möglichkeit beschäftigt, universell gültige Moralnormen aufzustellen, daß sie dazu neigten, alle anderen Seiten des moralischen Gebiets zu übersehen. Ein aktuelles Beispiel ist der amerikanische Psychologe Lawrence Kohlberg, der in

moralischer Hinsicht eindeutig in der kantianischen Tradition verankert ist. Kohlberg zufolge kennzeichnet universalistisches Regeldenken eine höhere Entwicklungsstufe als das an den Kontext gebundene Beispieldenken.<sup>9</sup> Dies ist eine Annahme, die sich aufgrund des notwendigen Zusammenspiels von allgemeiner Regel und konkretem Beispiel, sehr wohl in Frage stellen läßt. Insofern die kantianische Tradition moralischer Entwicklung Kohlbergs Untersuchungen und die seiner Nachfolger prägt, muß man von diesen sagen, daß sie mit einer verdrehten Ansicht über die Natur von Moral belastet sind.

Kant und die Utilitaristen vertreten unterschiedliche Auffassungen über die Grundlage der Moral, aber sie sind sich darin einig, daß Moral auf einer grundlegenden Norm beruht (der kategorische Imperativ für Kant, das Prinzip der Maximierung des allgemeinen Nutzens für die Utilitaristen). Deswegen können sowohl Kantianer als auch Utilitaristen zu einer einzigen Tradition zusammengenommen werden, die durch die Vorherrschaft von Regeln auf moralischem Gebiet gekennzeichnet ist.

Als Gegengewicht zur kantianischen Überbetonung der Rolle von universellen Regeln auf moralischem Gebiet (im übrigen auch auf juridischem Gebiet) möchte ich einige Seiten der Moral herausstreichen, für die ich die Sammelbegriffe Ethische Kompetenz und Ethisches Paradigma verwende. Der Ausdruck »Paradigma« wird hier genauso gebraucht, wie es in der Wissenschaftstheorie üblich ist: als Bezeichnung für eine Reihe von Musterbeispielen, die auf einem bestimmten Gebiet die Tätigkeiten anleiten, sowie für eine Reihe von grundsätzlichen Auffassungen über die Natur dieser Tätigkeiten. Im Zentrum der ethischen Paradigmen und ethischen Kompetenz stehen also das stillschweigende Wissen und die Fähigkeit, offene Regeln – von mehr oder weniger vergessenen aber internalisierten Vorbildern geleitet – zu handhaben.

Bei den Diskursethikern steht eine spezielle Art der ethischen Kompetenzausübung im Brennpunkt, nämlich die freie Diskussion, die zur Aufgabe hat, existierende oder vorgeschlagene Moralnormen oder Handlungen zu legitimieren.<sup>10</sup> Die Diskursethiker neigen jedoch dazu, diese Art der Kompetenzausübung zu verabsolutieren, was dann auf Kosten derjenigen Form von Kompetenzausübung geht, die darin besteht, daß man ohne viel Aufsehen und große Reden tatsächlich zu den jeweils angemessenen

Handlungsweisen gelangt. Ein Teil der Erklärung dafür, daß die kritische Diskussion solcherart unterstrichen wird, auf Kosten dessen, was man »die praktische Einstellung« nennen könnte, liegt wohl in einer übertriebenen Vorstellung darüber, was ein Übergang von einer konventionellen Moral zu einer post-konventionellen, kritischen Moral zur Folge haben würde. Habermas drückt dies folgendermaßen aus: »Vor den reflexiven Blicken eines Diskursteilnehmers zerfällt die soziale Welt in rechtfertigungsbedürftige Konventionen; der faktische Bestand an überlieferten Normen teilt sich in soziale Tatsachen einerseits, Normen andererseits – diese haben ihre Rückendeckung durch lebensweltliche Evidenzen verloren und müssen im Lichte von Prinzipien gerechtfertigt werden.«<sup>11</sup> Durch einen Übergang zu einer kritisch reflektierten Einstellung auf moralischem Gebiet würden also alle, d. h. absolut alle, Moralauffassungen ihre Grundlage verlieren. Alles müßte aufs Neue einer Prüfung in Form eines kritischen Diskurses unterzogen werden.

Diese Cartesianische Einstellung kommt mir allerdings auf dem moralischen Gebiet genauso unhaltbar vor wie auf dem erkenntnistheoretischen Gebiet. Auf dem moralischen Gebiet gibt es eine Menge Gewißheiten, die überhaupt nicht angefochten werden können, wie etwa die Gewißheit, daß das Foltern von kleinen Kindern moralisch unrecht ist. (Vgl. oben S. 215.) Der Übergang von einem rein konventionellen Denken und Handeln auf moralischem Gebiet zu einem post-konventionellen, kritischen Denken, erscheint somit im Lichte des eben Gesagten als weit weniger abrupt, als uns die Diskursethiker glauben machen wollen. Eine Menge moralischer Gewißheiten verbleiben mit Notwendigkeit auch auf dem post-konventionellen Niveau. Sie gehören zu den von den Diskursethikern nicht thematisierten Voraussetzungen, ohne die die kritische Reflexion ins Leere gehen würde.

## Anmerkungen

1 Siehe oben S.

2 Siehe oben S. 297-298.

3 Vgl. z. B. S. 297.

4 Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983, S. 191.

- 5 Gullers, P., »Om ljusbedömning i fotografi« [Einschätzung von Lichtverhältnissen in der Photographie], in: Bo Göranson (Hrsg.), *Datautvecklingens filosofi* [Die Philosophie der Datensystementwicklung], Stockholm: Carlsson & Jönsson Bokförlag, 1984, S. 31-34.
- 6 Vgl. Johannessen, K.S., »Sinnkonstitution und Wissenschaftsgeschichte«, in diesem Bande; ders., »Language, Art and Aesthetic Practice«, in: K.S. Johannessen & T. Nordenstam (Hrsg.), *Wittgenstein – Ästhetik und Transzendente Philosophie*, Wien: Holder – Pichler – Tempsky, 1981, S. 108-126.
- 7 Vgl. Nordenstam, T., »Technocratic and Humanistic Conceptions of Development«, in: ders. (Hrsg.), *Research and Development in the Sudan*, Khartoum: Khartoum University Press 1985, S. 7ff.
- 8 Vgl. A. Danielsson (Hrsg.), *Samtal om ledarskap, ledning och ledare* [Gespräche über Leiterschaft, Leitung und Leiter], Stockholm: Svenska Dagbladets Förlag 1986.
- 9 Kohlberg, L., *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1981.
- 10 Vgl. Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983; Apel, K.-O., »Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen«, in: K.-O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976, S. 11-173; Apel, K.-O., Böhler, D., u. a. (Hrsg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studentexte*, 3 Bde., Weinheim u. Basel 1984; Böhler, D., *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt a. M. 1985. Vgl. Nordenstam, T., »Vom ›Sein‹ zum ›Sollen‹ – Deduktion oder Artikulation?«, in: W. Kuhlmann & D. Böhler (Hrsg.), *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982, S. 503-517; sowie mein Beitrag zu diesem Bande. Selbstkritisch möchte ich nun sagen, daß es in diesen Beiträgen von meiner Hand wohl Formulierungen gibt, die sich zu eng an das diskursethische Programm anschließen, etwa wenn ich im vorliegenden Band behaupte, daß »alle ethische Kompetenz als eine entwickelte Form der grundlegenden kommunikativen Kompetenz angesehen werden kann« (S. 212 oben). In solchen, von Apel und Habermas beeinflussten Formulierungen, wird die Rolle der Vorbilder und der Erfahrung auf dem moralischen Gebiete unterschätzt, wie ich jetzt meinen würde.
- 11 Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, S. 179. Vgl. z. B. S. 173: »die bodenlos gewordenen Normensysteme« bedürfen »einer anderen Grundlage«; und S. 194: »Die postkonventionelle Entflechtung von Moral und Sittlichkeit bedeutet den Verlust der Deckung moralischer Grundauffassungen durch kulturelle Selbstverständlichkeiten, lebensweltliche Gewißheiten überhaupt.«

**Die zumal vom frühen Wittgenstein ausgelöste – später »linguistic turn« genannte – Wende machte die Philosophie zur logisch empiristischen Sprachkritik. Diese erneuerte freilich das Dilemma des modernen Geistes: Descartes' Subjekt-Objekt-Spaltung kehrte auf methodologischer Ebene wieder – als Solipsismus und Objektivismus.**

**Erst die pragmatische Wende erkennt und überwindet jenes Dilemma durch Besinnung auf den intersubjektiv-kommunikativen Charakter von Denken, Erfahrung und Forschung.**

**Zugleich mit der analytischen Philosophie, dem Peirceschen Pragmatismus und den kontinentalen Traditionen (Phänomenologie, Hermeneutik, Kritische Theorie) im Gespräch, wirkt die norwegische Pragmatikdebatte wie ein Brennglas: Sie bündelt Haupttendenzen der weltweiten Diskussion über den pragmatic turn als Neuorientierung von Philosophie, Wissenschaftstheorie und Ethik, von Sozialwissenschaften und Ökologie. Sie kulminiert im Streit zwischen kontext- und beispielorientierter Sprachspielpragmatik und diskurs- bzw. begründungsorientierter Transzendentalpragmatik.**