

Abschlussarbeit

Zur Erlangung des Magister Artium im Fachbereich Philosophie

Johann Wolfgang Goethe-Universität
Institut für Philosophie und Geschichtswissenschaft

Zwischen Wert und Norm Zur Auseinandersetzung zwischen Hilary Putnam und Jürgen Habermas

1. Gutachter: Prof. Dr. Matthias Lutz-Bachmann
2. Gutachter: Dr. Andreas Niederberger

Vorgelegt von: Timo Sauer
aus: Baden-Baden

Einreichungsdatum: 20. Februar 2006

Der reziprok gleichmäßige Respekt für jeden, den der differenzempfindliche Universalismus verlangt, ist von der Art, einer nicht-nivellierenden und nicht beschlagnahmenden Einbeziehung des Anderen in seiner Andersheit.

Jürgen Habermas, Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral

Der Glaube an ein pluralistisches Ideal ist nicht dasselbe wie der Glaube, daß jedes Ideal des menschlichen Gedeihens ebenso gut ist wie jedes andere. Es gibt menschliche Ideale, die wir als verfehlt, infantil, krankhaft oder einseitig ablehnen.

Hilary Putnam, Vernunft, Wahrheit und Geschichte

EINLEITUNG	5
I. DIE DISKURSETHIK-KONZEPTION VON JÜRGEN HABERMAS	9
1. Die Diskurstheorie normativer Gültigkeit als moralisches Begründungsprogramm	10
1.1. Der Kantische Hintergrund	10
1.2 Der Apelianische Hintergrund	13
1.3 Allgemeine Kommunikationsvoraussetzungen als Quelle universeller moralischer Strukturen	17
1.4 Der Diskurs als Überwindung des „einsamen Denkens“	18
2. Diskurs und Lebenswelt: ein kompliziertes Verhältnis.....	21
2.1 Zwischen Präferenz und Norm: Werte in der Diskursethik.....	21
2.2 Werte als „Input“ für praktische Diskurse.....	25
2.3 Wertbindungen als motivationale Kraft und Anwendungskompetenz für moralisches Handeln	26
2.4 Exkurs: Nachmetaphysische Bezugnahme auf religiöse Diskurse	27
3. Zusammenfassung.....	30
II. PUTNAM'S MORALISCHER REALISMUS	31
1. Metaphysischer, interner und direkter Realismus.....	31
2. Dichte ethische Begriffe	33
3. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy	36
4. Ethics without Ontology/ Objectivity without Objects	40
5. Was versteht Putnam unter Ethik?	42
6. Zusammenfassung.....	44
III. WERTE UND NORMEN: BESTANDSAUFNAHME EINER KONTROVERSE	46
1. Hilary Putnam: Werte und Normen	46
1.1 Putnams Rekonstruktion der Diskursethik	47
1.2 Der Kontext des Kantianismus.....	48
1.3 Der Absolutismus von Williams	50
1.4 Wahrheit bei Apel und Habermas	52
1.5 Gründe für die Naturalisierung von Werten	55
1.6 Zusammenfassung und Kommentar	56
2. Jürgen Habermas: Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantianischen Pragmatismus.....	57
2.1 Putnams pragmatischer Vernunftbegriff und praktische Fragestellungen.....	58
2.2 Objektive Werte	59
2.3 Pragmatische Werteethik und universalistische Moral	63

2.4 Zusammenfassung und Kommentar	65
3. Hilary Putnam: Antwort auf Jürgen Habermas.....	66
3.1 Verfehlte Kritik	66
3.2 Habermas als „minimalistischer Moralphilosoph“	67
3.3 Putnams Position aus der Perspektive Habermas’ und dessen tatsächliche Position	68
3.4 Habermas und der Wertpluralismus	70
3.5 Putnams Conclusio	71
3.6 Zusammenfassung und Kommentar	73
 IV. WEGE AUS DER KONTROVERSE.....	 74
1. Zweifel an der Konsistenz der Putnamschen Position	74
1.1 Wertpluralismus versus Wertrealismus	75
1.2 Sind ethische und empirische Urteile natürliche Arten?	77
1.3 Gottesgesichtspunkt versus Intersubjektivität.....	79
1.4 Expertenkultur versus Diskurs	81
2. Lösungsintuitionen	82
2.1 Semantische Objektivität versus universelle Geltung	83
2.2 Dichte ethische Begriffe versus Konzeptionen des guten Lebens	85
2.3 Diskurs als Raster: vorgefundene oder konstruierte Moral?	88
3. Zur Revision des Wertbegriffs	89
3.1 Ist der Wertbegriff der Diskursethik unterkomplex?	90
3.2 Die Dreidimensionalität des Wertbegriffs	93
3.3 Universalität versus Deontologie als Differenzkriterium zwischen Wert und Norm.....	95
4. Schlussbetrachtung.....	99
4.1 Rückblick und Zusammenfassung der bisherigen Rekonstruktion und Argumentation	99
4.2 Zur Revision des Verhältnisses zwischen Wert und Norm	100
5. Exkurs: Moralisch-ethische Fragen im Bereich der Ökologie, des Tierschutz und der Gentechnologie	105
 BIBLIOGRAPHIE	 111
1. Jürgen Habermas.....	111
2. Hilary Putnam	112
3. Sekundärliteratur, Auseinandersetzungen und Referenztheorien	113

Einleitung

Michael Walzer vertritt in seiner Schrift „Kritik und Gemeinsinn“¹ die These, dass es dreierlei „Wege der Moralphilosophie“² gibt. Er spricht vom Pfad der Entdeckung, vom Pfad der Erfindung und vom Pfad der Interpretation, die hier kurz charakterisiert werden sollen.

Der Pfad der Entdeckung³ ist zunächst religiös, im Sinne einer Offenbarung zu verstehen. In diesem Fall offenbart sich das Wort Gottes dem Entdecker, seinem Diener. Walzer beschreibt die Offenbarungsmoral als entdeckten, moralischen Kontinent. Diese Metaphorik deutete auf eines der zentralen Merkmale hin, auf die Präexistenz einer (göttlichen) moralischen Ordnung. Doch die Entdeckung eines moralischen Kontinents lässt sich auch säkular auslegen: In diesem Fall wäre es beispielsweise ein Philosoph, der „von der Existenz des natürlichen Moralgesetzes, von Naturrechten oder von sonstigen objektiven moralischen Gegebenheiten berichtet“⁴ und somit den Pfad der Entdeckung beschrte. Solche objektiven, moralischen Prinzipien⁵ entsprängen der Notwendigkeit der Ordnung der Verhältnisse zwischen den Menschen. Der Pfad der Erfindung steht für ein konstruktivistisches Verfahren⁶ an dessen Ende moralische (oder ethische) Strukturen stehen, die das Leben der Menschen untereinander regeln. Dieses Verfahren basiert auf dem „Tod Gottes oder [der] moralische[n] Sinnlosigkeit der Natur“⁷. Walzer merkt an, dass beim Beschreiten des Pfades der Erfindung das Erfindungsverfahren selbst thematisiert wird, d. h. dass der Weg selbst zum Ziel gemacht werden muss. Beim Pfad der Interpretation handelt es sich um den dritten und aus Walzers Sicht um den eigentlichen Pfad der Moralphilosophie. Walzer geht davon aus, dass wir uns stets schon in einem bestimmten oder bestimmbaren moralischen Kontext vorfinden. Bezeichnend für Walzer ist es, dass die er- oder gefundenen Moralkonzeptionen

¹ Walzer, Michael: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Frankfurt am Main: Fischer 1993.

² Ebd. S. 11-42. Walzer weist darauf hin, dass es sich mit den drei von ihm charakterisierten „Wegen“ lediglich um die drei wichtigsten und am weitesten verbreiteten handelt.

³ Ebd. S. 11.

⁴ Ebd. S. 13.

⁵ Als Beispiel zitiert er Thomas Nagels „entdeckten“ Grundsatz: „dass wir dem Leiden anderer Menschen gegenüber nicht gleichgültig sein dürfen“ oder auch Jeremy Bentham's utilitaristisches „Glückskalkül“. Ebd. S. 15 f.

⁶ Walzer nennt John Rawls und Jürgen Habermas als die wichtigsten Vertreter des moralischen Konstruktivismus. Vgl. Ebd. S. 17 f.

⁷ Ebd. S. 20.

diesem Kontext meist erstaunlich ähnlich sehen. Für Walzer sind konstruierte oder gefundene Moralen in Wirklichkeit letztlich nur Interpretationen des schon Bestehenden oder aber sie gehen grob an der moralischen Realität vorbei. Die moralische Interpretation ist letztlich der einzig gangbare Weg, Moralphilosophie zu betreiben. In diesem Sinne basiert der Pfad der Interpretation (ähnlich wie der Pfad der Entdeckung) auf einem moralischen Realismus.

Ungeachtet der weiteren Überlegungen, die Walzer in diesem Text anstellt, und der Probleme, die sein eigener Ansatz selbst produziert, scheint es sich bei seinen Differenzierungen um mehr oder minder klassische Frontverläufe der Moralphilosophie zu handeln, die in ähnlicher Form auch in der hier zum Thema gewählten Auseinandersetzung zwischen Hilary Putnam und Jürgen Habermas zum Tragen kommen. Habermas vertritt einen moralischen Konstruktivismus der auf einem rechtfertigungsimmanenten oder epistemischen Wahrheitsbegriff beruht, während (der späte) Putnam einen moralischen Realismus vertritt, der auf einem rechtfertigungstranszendenten oder realistischen Wahrheitsbegriff basiert.

Walzer expliziert zwar nicht, in wieweit Konzeptionen des guten Lebens Teil dessen sind, was über die drei von ihm beschriebenen Pfade realisiert bzw. erreicht werden soll, es scheint jedoch so zu sein, dass ethische Werte im Sinne eines guten Lebens nicht von vornherein außerhalb dessen stehen, was ihm unter dem Begriff der Moral vorschwebt⁸. Eben dieser Aspekt, die Frage nach dem sowohl Geltung als auch Genese betreffenden Verhältnis von ethischen Werten (Konzeptionen des guten Lebens) und moralischen Normen (deontologische Normen) ist ein weiteres zentrales Element der Auseinandersetzung der Putnam-Habermas-Debatte: Welchen Status haben ethische Werte und welche Rolle spielen sie bei der Konstitution von moralischen Normen?

Im Juli 1999 fand anlässlich des 70. Geburtstages von Jürgen Habermas ein Symposium an der Johann Wolfgang Goethe-Universität statt, in dem speziell die Aspekte seines Werkes diskutiert wurden, die das Verhältnis von Rechtfertigung und Wahrheit bzw. Richtigkeit betreffen. Diese Beiträge wurden im Anschluss daran von Lutz Wingert und Klaus Günther in dem Band „Die Öffentlichkeit der Vernunft und

⁸ Bei seinen Erörterungen der verschiedenen Pfade schwankt er: Im Zusammenhang mit dem Pfad der Entdeckung spricht er eher von deontologischen Geboten, während er im Zusammenhang mit dem moralischen Konstruktivismus auch von Grundwerten des guten Lebens spricht.

die Vernunft der Öffentlichkeit“⁹ publiziert. Aus diesem Band stammt auch eine erste kritische Auseinandersetzung¹⁰ des amerikanischen Philosophen Hilary W. Putnam mit der Moraltheorie von Jürgen Habermas. Putnam kritisiert die dichotome Trennung von Werten und Normen in der Diskursethik, aus der letztlich das Problem entstehe, dass entweder die in der Diskursethik generierten Normen keinen universellen Status erlangen könnten oder die Trennung zwischen Wert und Norm selbst unhaltbar wäre. Aus dieser ersten Kritik von Putnam an Habermas entwickelt sich in der Folgezeit eine mehr oder minder produktive Debatte um die Frage nach dem Verhältnis zwischen Norm und Wert. Im Kontext der Tagung 'Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus', die im Juni 2000 an der Wilhelms-Universität in Münster stattgefunden hatte, entstanden beispielsweise einige Texte u. A. von Jürgen Habermas, Hilary Putnam, Hans Joas und Ruth Anna Putnam, die von Marie-Luise Raters und Marcus Willaschek im gleichnamigen Band herausgegeben wurden¹¹. Die vorliegende Magisterarbeit soll in die moralphilosophischen Grundpositionen von Habermas und Putnam einführen (I. und II.), die spezifische Problematik der Debatte erarbeiten (III.) und einige Lösungsperspektiven erörtern (IV.)

Kompliziert wird die Debatte durch zahlreiche Missverständnisse und Fehlinterpretationen, die aus den unterschiedlichen philosophischen Terminologien, den Übersetzungsproblemen, aber auch aus der Ungenauigkeit einiger Darstellungen herrühren. Die begriffliche Ausgangslage ist entsprechend komplex und wäre ihrerseits eine weitergehende Untersuchung wert. Im Falle dieses Textes wird von der Terminologie der Diskursethik ausgegangen, d. h. der Begriff der Ethik wird primär im Zusammenhang mit Werten und/oder Konzeptionen des guten Lebens verwendet, während von Moral im Zusammenhang von deontologischen Normen die Rede ist¹².

⁹ Günther, Klaus; Wingert, Lutz (Hrsg.): Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.

¹⁰ Vgl. II. 1. Beide betonen allerdings, dass die Kontroverse auf einen langen Diskussionszusammenhang zurückgeht. Die Debatte wurde jenseits der hier behandelten Texte mehr oder weniger fundiert in Zeitschriften dargestellt, so z. B.: Informationen Philosophie Nr. 1 und 2, Jahrgang 2005.

¹¹ Raters, Marie-Louise; Willaschek, Marcus (Hrsg.): Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Frankfurt: Suhrkamp 2002, vgl. auch: Habermas, Jürgen: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S. 241-299.

¹² Die Kontingenz der Begriffsbestimmungen zeigt sich, wenn man sich die Etymologien der Begriffe vor Augen führt: Mores: Sitten, könnte man auch als Werte auslegen, oder auch Ethik als philosophische Reflexion auf Moral. Selbst der Begriff der „Diskursethik“ deutet scheinbar eher auf das Gute als auf das Gerechte hin. Diese Problematik spielt für die angestellten Überlegungen eine nur untergeordnete Rolle, wenngleich sie hier und da für Unschärfen sorgt. Diese Problematik wird auch in diesem Text relevant, wenn der Begriff der Ethik im allgemeinen Sinne genutzt wird, der sowohl Werte als auch Normen mit einschließt.

Darüber hinaus ist die gesamte Untersuchung eher ein Unternehmen aus der diskursethischen Perspektive als aus der Perspektive des moralischen Realismus. Es geht um die konstruktive Auseinandersetzung einer Kritik, die von Außen an die Diskursethik herangetragen wird, wenngleich auch ansatzweise versucht werden soll, diejenigen unplausiblen Aspekte der Position Putnams, die sich im Laufe der Auseinandersetzung herauskristallisieren, auf die kritische Position zurück zu werfen. Die Asymmetrie der rekonstruierten Grundpositionen resultiert schlicht aus dem zu umfangreichen Textmaterial, das für ein ausgeglichenes Verhältnis herangezogen werden müsste, und insofern wird hier die Not zur Tugend gemacht. Darüber hinaus muss noch auf die ein wenig zufällig anmutende Auswahl an Sekundärliteratur hingewiesen werden. Es gibt zahlreiche Autoren, die hervorragend geeignet wären, die Problemerkörterung zu bereichern, was eben aus zeitlichen Gründen nicht möglich war¹³.

¹³ An exponierter Stelle steht Lutz Wingert, der mit seiner systematischen Studie „Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption“, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993 möglicherweise die ein oder andere umständliche Argumentation vereinfacht hätte. Darüber hinaus gibt es einige Dissertationen, Dissertationsprojekte, Vorträge etc., die nur oberflächlich gesichtet werden konnten, die teilweise ebenfalls in eine Richtung einer Neugestaltung des Verhältnisses von Werten und Normen argumentierten. Vgl. hierzu: Bohmeyer, Axel: Das gute Leben und die Diskursethik, unveröffentlichter Vortrag, gehalten am 5. März 2003 in der evangelischen Akademie Arnoldshain, www.workshop-ethik.de/workshop/bohmeyer.pdf; Gröbel-Steinbach, Evelyn: Zum Problem der moralischen Objektivität. Vortrag, gehalten am Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, Universität Salzburg, am 6. 2. 2004; Konrad, Michael: Normen vs. Werte als Handlungsgründe, Bern: Lang 2000. Horster, Detlef: Gibt es objektive moralische Regeln oder sind es Konstrukte? www.uni-hannover.de/~hörster/texte/sysphonic.pdf.

I. Die Diskursethik-Konzeption von Jürgen Habermas

Schon in den frühen siebziger Jahren formulierte Habermas die sprachpragmatische Grundlage seiner Diskursethik-Konzeption¹⁴, die er schrittweise von „Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln“¹⁵ über die „Erläuterungen zur Diskursethik“¹⁶ bis hin zu „Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral“¹⁷ entwickelte. Habermas versteht diesen moraltheoretischen Ansatz als Gegenentwurf zu non-kognitivistischen Theorien, die entweder davon ausgehen, dass praktische Fragen überhaupt nicht rational zu entscheiden sind (starker Non-Kognitivismus) oder eben nur in Bezug auf kontingente Normen (schwacher Non-Kognitivismus)¹⁸. Die stark non-kognitivistischen Ansätze¹⁹ gehen davon aus, dass die Einhaltung von Normen rein empirisch motiviert ist, d. h. durch Neigungen und Interessen oder durch die Angst vor Sanktionen, und dass es rationalerweise aber keine Möglichkeit gibt, Normen zu beurteilen. Die schwach non-kognitivistischen Ansätze²⁰, gehen zwar davon aus, dass man Normen rational beurteilen kann, aber eben nur in Bezug auf vorher gesetzte Prämissen, die auf Glaubensakten oder freien Entscheidungen beruhen. Letztlich bleiben solche Ansätze im Kern ebenso non-kognitivistisch wie die Ansätze der ersten Gruppe. Habermas' Intention²¹ ist es nun, eine kognitivistische Moralphilosophie zu konzipieren, in der moralische Fragen eben nicht nur im dezisionistischen Sinne rational diskutierbar sind, sondern in der Moralität eine Form von Rationalität ist.

¹⁴ Beispielsweise: Die Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen, in: Habermas Jürgen: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt am Main: 1973, oder: „Wahrheitstheorien“ (1972) und „Was heißt Universalpragmatik“ (1976), in: Habermas, Jürgen: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.

¹⁵ Habermas, Jürgen: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main: 1983.

¹⁶ Habermas, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main: 1991.

¹⁷ Habermas, Jürgen: Eine genealogische Untersuchung zum kognitiven Gehalt der Moral, in: ders.: Die Einbeziehung des anderen, Frankfurt am Main: 1996.

¹⁸ Auch Apels Intention weist in die Richtung, „den Bann des Szientismus“ zu brechen, in dem sie nachweist, dass Normativität nicht gegen empirische Wissenschaften steht, sondern vielmehr eine ihrer Voraussetzungen ist: „Der Nachweis, daß die intersubjektive Geltung moralischer Normen eine Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit von Wissenschaft ist, kann immerhin zeigen, daß nicht schon – wie weitgehend angenommen – die Idee der wissenschaftlichen „Objektivität“ ein prinzipielles Argument gegen die Möglichkeit einer intersubjektiv gültigen Ethik sein kann.“ Vgl. Apel, Karl Otto: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Ethik, in: Transformation der Philosophie, Frankfurt am Main: 1973., S. 396.

¹⁹ Beispielsweise: Stevenson, L.: Ethics in Language, New Haven 1950 oder auch Monroe, D. H.: Empiricism and Ethics, Cambridge 1967.

²⁰ Beispielsweise: Hare, Richard Mervyn: Die Sprache der Moral, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982.

²¹ Zunächst in Anlehnung an Karl Otto Apel.

1. Die Diskurstheorie normativer Gültigkeit als moralisches Begründungsprogramm

1.1. Der Kantische Hintergrund

Grundsätzlich verortet Habermas die Diskursethik in einer kantischen Tradition. Für Habermas ist die Diskursethik eine Weiterführung der kantischen Moraltheorie mit kommunikationstheoretischen Mitteln. Insofern hat auch die Diskursethik einen deontologischen, kognitivistischen, formalistischen und universalistischen Charakter²².

Deontologisch ist die vorliegende Moraltheorie, da die Normen in jedem Fall, also nicht nur wünschenswerterweise eingehalten werden sollen. Für Kant gilt dies unbedingt und ausnahmslos. Für Habermas und die Diskursethik muss man die Unbedingtheit einschränken, da es durchaus konkrete Fälle geben kann, in denen Normen aufgrund anderer geltender Normen relativiert werden können.²³ Die Entscheidung über ggf. einander widerstrebende Normen wird in Anwendungsdiskursen geklärt. Im Anwendungsdiskurs geht es darum, welche von den prima facie zur Verfügung stehenden Normen im konkreten Fall zur Anwendung kommt. Die Konkurrenz verschiedener Werte ist nicht im Sinne einer Wertekonkurrenz zu verstehen. Es geht um die „Angemessenheit“ einer Norm, d. h. angemessen ist eine von allen Beteiligten als passend „empfundene“ Ableitung aus einer gültigen Norm in einem konkreten Fall.²⁴

Habermas trennt wie Kant den Bereich der deontologischen Moral vom Bereich der Ethik ab, da letztere konkrete Regeln einer sinnvollen Lebensführung beinhaltet, die sich auf ein bestimmtes Telos des Guten beziehen. Moralische Normen sind im Sinne einer Wahrheitsanalogie in eindeutiger Weise zu beurteilen. Moralische Normen zeigen sich ausschließlich in unbedingten Pflichten in negativer wie in positiver Art²⁵, während ethische Grundsätze nur wünschenswerterweise umgesetzt werden sollen.

²² Habermas: Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: derselbe: Erläuterungen, S. 9.

²³ Für Habermas ist klar, dass man, um einen Menschen zu retten, sehr wohl die Unwahrheit sagen darf, während Kant zum gegenteiligen Schluss kommt. Vgl. Habermas: Erläuterungen, S. 170 und Kant, Immanuel: Über das vermeintliche Recht aus Menschenliebe zu lügen, in: ders.: Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Band VIII, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 637-643.

²⁴ Habermas, Jürgen: Werte vs. Normen, in: ders.: Faktizität und Geltung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 317.

²⁵ Zur Frage eines möglichen Vorrangs negativer moralischer Pflichten gegenüber positiven moralischer Pflichten: Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, in: ders.: Erläuterungen, S. 169-176.

Kognitivistisch kann man die Diskursethik bezeichnen, da moralische Fragen durch Gründe, d. h. rational entschieden werden können. Die Einleitung zu diesem Kapitel hat bereits angedeutet, dass eines der zentralen Merkmale der Diskursethik (gleich welcher Spielart) die „Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen“ ist²⁶:

„Nicht die irrationalen Willensakte von Vertragspartnern, sondern die rational motivierte Anerkennung von Normen, die jederzeit problematisiert werden darf, begründet den Geltungsanspruch von Normen. Der kognitive Bestandteil von Normen beschränkt sich also nicht auf die propositionalen Gehalte der normierten Verhaltenserwartungen; der normative Geltungsanspruch selber ist kognitiv im Sinne der (wie immer kontrafaktischen) Unterstellung, dass er diskursiv eingelöst, also in einem argumentativ erzielten Konsensus der Beteiligten begründet werden könnte“.²⁷

Das Zitat zeigt die Differenz zur kantischen Rationalität: die Richtigkeit und damit der kognitive Gehalt einer Norm wird nicht vom Subjekt bestimmt²⁸, sondern in der argumentativen Auseinandersetzung im konstruktiven Sinne festgelegt. Entscheidend ist aber die Differenz (und die Gemeinsamkeit zur kantischen Moralphilosophie) zu den moralphilosophischen Ansätzen, die nicht von der Möglichkeit einer „praktischen“ Argumentation ausgehen.

Formalistisch ist sie, da sie „nur“ ein formales Prinzip bereitstellt, zu geltenden Normen zu kommen und eben keinen Katalog von konkreten Regeln zur unbedingten Einhaltung bereithält. In der kantischen Moralphilosophie ist der kategorische Imperativ (in seinen verschiedenen Formulierungen²⁹) „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“³⁰ von zentraler Funktion. Er ist ein rein formales Prinzip, das quasi als Raster für mögliche Normen dienen soll. Die kantische Moraltheorie ist durch den formalen Charakter des kategorischen Imperativs derart vom sittlichen Leben abgehoben, dass sie die Kritik Hegels auf sich zog, lediglich ein inhaltsleerer Formalismus zu sein, der in der konkreten Situation gerade keine moralische Orientierung zu bieten vermag³¹.

²⁶ Die Hervorhebungen des Originals werden ungeändert übernommen.

²⁷ Habermas: Die Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen, in: derselbe: Legitimationsprobleme, S. 144.

²⁸ „Vom Subjekt“ bedeutet in diesem Sinnen natürlich nicht nach dessen Neigung. Die Kriterien der Gerechtigkeit liegen nicht im Ermessen des Subjektes. Für Kant ist die praktische Vernunft aber sehr wohl in der Lage, das moralisch Gebotene wahr zu nehmen.

²⁹ Vgl. die Darstellung von John Rawls: Geschichte der Moralphilosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 224-289.

³⁰ Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, Werksausgabe Band VII, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 51.

³¹ Vgl. u. A.: Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Phänomenologie des Geistes, Werke Bd. 3, S. 448, und: Bd. 2, S. 460.

In ähnlicher Weise wurde auch die Diskursethik kritisiert. Habermas verweist darauf, dass die Kritik Hegels zum größten Teil nicht zuträfe, da sich die Diskursethik an entscheidenden Stellen von der kantischen Moralphilosophie entfernt hätte, ohne deren Grundintention zu verwerfen: Neben der schon erwähnten Überwindung des monologischen Prinzips sind dies die Aufgabe der strikten Zwei-Welten-Lehre (intelligible und phänomenale Welt) und die Verlagerung der Begründungsleistung moralischer Normen vom „Faktum der Vernunft“ in den Diskurs³², welche die Diskurstheorie gerade so weit von der kantischen Vorlage distanzieren, dass ihr die Kritik Hegels weitgehend erspart bleibt.

Universalistisch ist die Diskursethik, da die Normen nicht kulturell oder epochal verhaftet bleiben, da das Moralprinzip „D“ und der Universalisierungsgrundsatz „U“ auf den normativ gehaltvollen Diskursregeln beruhen, die als Bedingungen der Möglichkeit der Kommunikation überhaupt interpretiert werden.

Der dem kategorischen Imperativ entsprechende Grundsatz der Diskursethik bei Habermas ist das Moralprinzip „D“:

„Der Diskursethik zufolge darf eine Norm nur dann Geltung beanspruchen, wenn alle von ihr möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses Einverständnis darüber erzielen (bzw. erzielen würden), daß diese Norm gilt.“³³

Damit ist der kategorische Imperativ kommunikationstheoretisch gewendet, d. h. die Prüfungsleistung der Möglichkeit einer Verallgemeinerung einer Norm wird aus der Subjektivität eines, wenn auch um Unparteilichkeit bemühten Individuums in den Raum der Intersubjektivität verlegt.

Eine weitere Basisformulierung der Diskursethik bei Habermas ist der Universalisierungsgrundsatz „U“: Er besagt,

„daß eine Norm genau dann gültig ist, wenn die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Interessenlagen und Wertorientierungen eines jeden voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen gemeinsam zwanglos akzeptiert werden könnten.“³⁴

³² Habermas greift dies Kritik in „Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?“, in: ders.: Erläuterungen, S. 20 f.

³³ Habermas: Diskursethik, in: ders.: Moralbewußtsein, S. 76.

³⁴ Habermas: Eine genealogische Betrachtung, in: ders.: Die Einbeziehung, S. 60. In der ursprünglichen Fassung von „U“ war die Rückbindung an Präferenzen und Wertbindungen nicht enthalten. Diskursethik, ebd., S. 75 f.

Über „U“ kommen nun auch die möglichen Folgen von Handlungsnormen aber auch die Rückbindung der Diskursteilnehmer an ihre subjektive Interessen und Wertorientierungen ins Spiel. Habermas leitet „D“ aus den normativ-gehaltvollen Kommunikationsvoraussetzungen ab und formuliert daran anschließend den Verallgemeinerungsgrundsatz „U“³⁵. Beide Grundsätze gelten bei Habermas nicht als letztbegründet, aber eben als sinnvollerweise nicht zurückweisbar. Wie letztlich die genauen Begründungswege und das komplizierte Verhältnis von „U“ und „D“ zu denken sind, muss an dieser Stelle nicht geklärt werden. Entscheidend ist die Verdeutlichung des Grundgedankens, der aus den normativ-gehaltvollen Kommunikationsvoraussetzungen ein Prinzip der Normenbegründung „D“ ableitet, um daraus („abduziert“) einen Universalisierungsgrundsatz „U“ zu begründen, so dass die Habermasche Intention, dem kategorischen Imperativ eine intersubjektivistische Wendung zu geben, ermöglicht wird.

1.2 Der Apelianische Hintergrund

Der theoretische Hauptbezugspunkt für das Begründungsprogramm normativer Aussagen bei Habermas ist die transzendentalpragmatische Variante der Diskursethik von Karl Otto Apel³⁶. Apel geht bei seinen moralphilosophischen Überlegungen von der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit von Argumentation überhaupt aus, die den Status von nicht falliblen Präsuppositionen haben und die im Prinzip mit der „wechselseitigen Anerkennung von Personen als Subjekte der logischen Argumentation“³⁷ umschrieben werden kann. Der „performativen Widerspruch“ ist in diesem Kontext der zentrale Begriff. Er beschreibt ein widersprüchliches Verhältnis zwischen der performativer Äußerung und ihrem propositionalem Gehalt, der in diesem Falle besteht, wenn an die performative

³⁵ Konrad Ott weist darauf hin, dass eben dieses Verhältnis in der Diskursethik umstritten ist. Ott, Konrad: *Moralbegründungen zur Einführung*, Hamburg: Junius 2001, S. 164. Er geht davon aus, dass, entgegen der ursprünglichen Intention von Habermas, die Begründung von „D“ aus „U“ nicht möglich ist, dass aber umgekehrt unter bestimmten Voraussetzungen „U“ aus „D“ begründet werden kann. Ebd., S. 171. Habermas nimmt diese Kritik in seinen jüngeren Überlegungen zu „U“ und „D“ in der genealogischen Betrachtung auf. Ebd., S. 60 f.

³⁶ Zu den Grundlagen zu dieses Ansatzes: Apel, Karl-Otto: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, in: *Transformation der Philosophie*, Band 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, S. 358-437, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976. Vgl. auch: ders.: *Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik*, in: ders.: *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, S. 306-369. Vergleichbare Überlegungen finden sich auch Watt, A. J.: *Transcendental Arguments and Moral Principles*, in: *Philos. Quart.* 25, 1975, S. 40, oder Peters, R. S.: *Ethics and Education*, London 1974, S. 114 f.

³⁷ Apel: *Das Apriori*, S. 400.

Äußerung notwendig Bedingungen geknüpft sind, die im propositionalem Gehalt bestritten werden: „Man kann zu allem „Nein“ sagen, nur nicht zu den Bedingungen der Möglichkeit eines vernünftigen Nein-sagen-Könnens.“³⁸ Formalisiert kann man diesen Sachverhalt folgendermaßen ausdrücken: Wenn „p“ für „eine Aussage treffen“ steht, dann ist die getroffene Aussage „ich behaupte, dass „p“ unmöglich ist“ selbstwidersprüchlich. In der Weise kommt ein Diskursteilnehmer nicht umhin, den anderen potenziellen Diskursteilnehmern die uneingeschränkte Anerkennung als „Subjekt der logischen Argumentation“ zuzugestehen.

Daraus lassen sich Ansätze für „ethische“³⁹ Normen gewinnen:

„Alle der sprachlichen Kommunikation fähigen Wesen müssen als Personen anerkannt werden, da sie in all ihren Handlungen und Äußerungen virtuelle Diskussionspartner sind und die unbegrenzte Rechtfertigung des Denkens auf keinen Diskussionspartner und auf keinen seiner virtuellen Diskussionsbeiträge verzichten kann. Diese Forderung der wechselseitigen Anerkennung von Personen als Subjekten der logischen Argumentation [...] rechtfertigt m. E. die Rede von der „Ethik der Logik“. Kurz: In der Argumentationsgemeinschaft ist die wechselseitige Anerkennung aller Mitglieder als gleichberechtigte Diskussionspartner vorausgesetzt.“⁴⁰

Aussagen, die auf diese Weise begründet werden, gelten als letztbegründet und haben den Status von Grundnormen. Eine solche Grundnorm wäre beispielsweise auch das Gebot, nicht zu lügen, da es eine „Wahrheitsfindung“ im Diskurs unmöglich macht.⁴¹

Die Praxis der Argumentation setzt darüber hinaus noch zweierlei voraus:

„Erstens eine reale Kommunikationsgemeinschaft, deren Mitglied er selbst [derjenige, der argumentiert] durch seine Sozialisation geworden ist, und zweitens eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, die prinzipiell im Stande sein würde, den Sinn seiner Argumente zu verstehen und seine Wahrheit definitiv zu beurteilen.“⁴²

Für Apel ist die ideale Kommunikationsgemeinschaft eine reale Möglichkeit in der realen Kommunikationsgemeinschaft, die im Diskurs immer schon antizipiert wird. Daraus ergibt sich nun eine allgemeine Pflicht zur Erhaltung der realen und zur Förderung der idealen Kommunikationsgemeinschaft, quasi den

³⁸ Ott: Moralbegründungen, S. 153 f.

³⁹ „Ethisch“ meint in diesem Zusammenhang „moralisch“.

⁴⁰ Apel: Das Apriori, S. 400.

⁴¹ „Lügen z. B. würde offenbar den Dialog der Argumentierenden unmöglich machen; aber dasselbe gilt auch schon von der Verweigerung des kritischen Verständnisses bzw. der Explikation und Rechtfertigung von Argumenten.“, ebd., S. 400.

⁴² Ebd., S. 429.

Argumentationsvoraussetzungen aufsitzende, ebenfalls als letztbegründete geltende Normen⁴³.

Die „Transformation der Philosophie“ liegt nun darin, den „methodischen Solipsismus“ der klassischen Philosophie seit Descartes überwunden zu haben, der von der Vorstellung ausgeht, „[...] man könne schon denken und sinnvoll entscheiden, bevor man die Regeln der Kommunikation als solche einer kritischen Kommunikationsgemeinschaft zumindest implizit anerkannt hat [...]“⁴⁴ Apel hat somit den Anspruch, die Subjektphilosophie (nicht nur) im Bereich der Moralphilosophie überwunden zu haben, indem er den monologischen Standpunkt durch die Intersubjektivität ersetzt.

Jürgen Habermas übernimmt das Grundprinzip der normativ gehaltvollen Argumentationsvoraussetzungen und entwickelt daraus seinen eigenen Ansatz einer Diskurstheorie der normativen Gültigkeit, die sich jedoch im Laufe ihrer theoretischen Evolution schrittweise vom Apelschen Ursprung entfernt.

Habermas hatte von vornherein nicht den Anspruch einer Letztbegründung, wie ihn Apel sehr deutlich vertritt. Schon in der ursprünglichen Fassung der „Notizen zu einem Begründungsprogramm“ aus dem Jahr 1983 konzipierte er eine Form der Diskursethik, die auf einen Letztbegründungsanspruch im Sinne einer Bezugnahme auf ein „durch nichts zu erschütterndes Wissen“⁴⁵ verzichtete. Für Habermas hat der Nachweis über notwendige Voraussetzungen der Argumentation keineswegs den Status eines infalliblen Wissens. Es ist vielmehr so, dass das Sprachspiel der Argumentation ohne die Akzeptanz von bestimmten Regeln nicht funktioniert. In den „Erläuterungen zur Diskursethik“⁴⁶, in denen er u. A. die Auseinandersetzung zwischen Universal- und Transzendentalpragmatik erneut aufnimmt, verwendet er im Vergleich zu Apel deutlich schwächere Formulierungen:

Der „[...] Nachweis der faktischen Nichtverwerfbarkeit von normativ gehaltvollen Präsuppositionen einer mit unserer soziokulturellen Lebensform intern verschränkten Praxis, steht gewiß unter dem Vorbehalt der Konstanz dieser Lebensform. Wir können nicht a priori ausschließen, dass sich diese ändert. Aber das bleibt eine leere Alternative, da wir uns eine fundamentale Veränderung unserer Lebensform ohne

⁴³ „Erstens muß es in allem Tun und Lassen darum gehen, das *Überleben* der menschlichen Gattung als der realen Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen, zweitens darum, in der realen die *ideale* Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen.“, ebd., S. 431.

⁴⁴ Ebd., S. 414 oder auch ebd. S. 426.

⁴⁵ Habermas: Diskursethik, in: Moralbewußtsein, S. 105.

⁴⁶ Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, in: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 119-226.

science fiction, die Menschen in Zombies verwandelt, nicht einmal vorstellen können. [...] Dieser im schwachen Sinne transzendente Nachweis [...] genügt [...], um den universalistischen [...] Geltungsanspruch eines Moralprinzips zu begründen. [...] Eine Letztbegründung der Ethik ist weder möglich noch nötig.⁴⁷

Das Zitat zeigt nicht nur, dass Habermas' Diskursethik einen gewissermaßen bescheideneren Anspruch hat, sondern auch, dass der weitergehende Anspruch Apels für die Rekonstruktion einer universalistisch-kognitivistischen Moral nicht nötig ist, eben weil die normativ gehaltvollen Argumentationsregeln nicht vernünftigerweise zurückzuweisen sind, auch wenn sie im stärksten Sinne des Wortes nicht infallibel sind. Die den Letztbegründungsanspruch betreffenden Auseinandersetzungen zwischen Apel und Habermas sind komplex und weitverzweigt und nahmen im Laufe der Jahre eher zu. Die ansatzweise Charakterisierung dieser Differenz soll an dieser Stelle nur dazu dienen, die Position Habermas in einen weiteren Kontext zu stellen⁴⁸.

Eine weitere Differenz zwischen Apel und Habermas ergibt sich hinsichtlich des zugrundegelegten Wahrheitsbegriffes. Habermas vertrat zunächst wie Apel einen epistemischen Wahrheitsbegriff sowohl für den Bereich empirischer als auch für den Bereich moralischer Aussagen. Noch in den „Erläuterungen zur Diskursethik“ spricht er von einer konstruktivistischen Epistemologie, die sowohl für den Bereich der praktischen als auch für den Bereich der theoretischen Vernunft gilt:

„Auch die objektivierende Erkenntnis der Erfahrungswissenschaften hängt ab von konstitutiven und sinnerschließenden Leistungen der Expertengemeinschaft der Forscher; konstitutive und sinnerschließende Leistungen sind keine Prerogative der öffentlichen Kommunikationsgemeinschaft der Bürger.“⁴⁹

Diese Position verwirft er in „Wahrheit und Rechtfertigung“:

„Rückblickend sehe ich, daß sich der Diskursbegriff der Wahrheit einer Überverallgemeinerung des speziellen Falls der Geltung moralischer Urteile und Normen verdankt. Ein konstruktivistisches Verständnis des moralischen Sollens verlangt zwar ein epistemisches Verständnis der normativen Richtigkeit. Aber an diesen Sinn von moralischer Akzeptabilität unter annähernd idealen Bedingungen darf

⁴⁷ Ebd., S. 194 f.

⁴⁸ Apels Ansatz beispielsweise zielt darauf ab, das Moralischsein selbst zu begründen. Das Moralischsein selbst wird zur Norm erhoben. Habermas lehnt dies ab. Er geht davon aus, dass das Zwingende in den Normen sich selbst genügt. Eine „Supernorm“ könnte dem nicht noch etwas hinzusetzen. Vgl.: ebd., S. 186 f.

⁴⁹ Ebd., S. 131.

der Begriff der Aussagewahrheit nicht assimiliert werden, wenn wir realistischen Intuitionen gerecht werden sollen.⁵⁰

Damit vollzieht er einen weiteren Schritt weg von Apels ursprünglicher Diskursethik-Fassung⁵¹, einen Schritt, den Putnam in einen Kontext eines „Schlingerkurses“ weg von der Apelschen Position verortet⁵². Für den Status der Diskursethik verändern die angedeuteten Differenzen, die tatsächlich noch zahlreicher und vielfältiger sind, nichts: Die „moralische Wahrheit“ einer Norm ist als „normative Richtigkeit“ nur dann gegeben, wenn der Normenkandidat einen entsprechenden Diskurs erfolgreich passiert hat.

1.3 Allgemeine Kommunikationsvoraussetzungen als Quelle universeller moralischer Strukturen

Die im Anschluss an Apels „Transzendentalpragmatik“ formulierte „Universalpragmatik“ rekonstruiert die internen Regeln des Kommunizierens, die ein kompetenter Sprecher kennen muss, damit seine Rede verständlich ist, in ähnlicher Weise, wie die Linguistik die internen Regeln der Sprache rekonstruiert, damit ein (ggf. gesprochener Satz) hinsichtlich Phonetik, Semantik und Syntaktik richtig ist. Der Kern der Universalpragmatik ist Habermas zufolge kontexttranszendent also universell, genau so, wie Chomsky zufolge der Kern der Linguistik universell gilt⁵³. Das Feld der Linguistik ist die Sprachkompetenz (betrifft Sätze), das der Universalpragmatik, oder genauer der universalpragmatischen Sprechakttheorie, ist die Sprachperformanz (betrifft Äußerungen bzw. Sprechhandlungen oder Sprechakte)⁵⁴.

Im Anschluss an die universalpragmatischen Überlegungen formuliert Habermas die Voraussetzungen der Argumentation überhaupt. Es geht darum, aus den allgemeinen Argumentationsvoraussetzungen den universellen Gehalt einer Moral zu gewinnen, eben weil diese nicht an einen kulturellen Kontext, sondern an die Sprachpraxis

⁵⁰ Habermas: Wahrheit und Rechtfertigung, S. 15 f. Vgl. auch die Auseinandersetzung mit Richard Rortys „Epistemisierung des Wahrheitsbegriffs“, ebd.: S. 230-270.

⁵¹ Interessant hierzu ist Habermas' Aufarbeitung der Auseinandersetzung mit Karl Otto Apel: Zur Architektur der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine große Auseinandersetzung, in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 84 –105.

⁵² Putnam, Hilary: Werte und Normen, in: Wingert/Günther, S. 296.

⁵³ Chomsky, Noam: Aspects of the Syntaxtheory, MIT-Press, 1969.

⁵⁴ Habermas: Universalpragmatik, in: Vorstudien, S. 386 f.

überhaupt gebunden sind. Habermas formuliert die (wichtigsten) Argumentationsvoraussetzungen wie folgt: „(a) Niemand, der einen relevanten Beitrag machen könnte, darf von der Teilnahme [am Diskurs] ausgeschlossen werden; (b) allen wird die gleiche Chance gegeben, Beiträge zu leisten; (c) die Teilnehmer müssen meinen, was sie sagen; (d) die Kommunikation muss derart von äußeren und inneren Zwängen frei sein, daß die Ja/Nein-Stellungnahmen zu kritisierbaren Geltungsansprüchen allein durch die Überzeugungskraft besserer Gründe motiviert sind.“⁵⁵ Damit geht Habermas davon aus, dass eine verständigungsorientierte Kommunikation nur unter diesen Prämissen möglich, und dass sie gegenüber den anderen Formen ursprünglich ist⁵⁶. Damit ist die Basis für eine universalistische Moral ausgemacht, die keineswegs schon eine Moral ist. Habermas spricht von normativ-gehaltvollen Kommunikationsvoraussetzungen, die allerdings die Grundlage für eine universalistische Moral überhaupt sind.

1.4 Der Diskurs als Überwindung des „einsamen Denkens“

Zentrales Element der kantischen Moralphilosophie ist der kategorische Imperativ. Er hat die Funktion, über das Kriterium der Verallgemeinerungsfähigkeit zu unbedingten moralischen Geboten zu kommen. Doch aus der Perspektive der Diskursethik darf der kategorische Imperativ nicht monologisch ausgelegt werden, auch wenn man mit Kant den Eindruck hat, dass die Normenprüfung vom Subjekt in einer einsamen Leistung vorgenommen werden könnte. Kant sieht nicht, oder konnte aufgrund der philosophiegeschichtlichen und kulturellen Situation, aus der er dachte, nicht sehen, dass sich das Subjekt alleine nicht aus der Schicht traditioneller ethischer Ansichten und partikularen Interessen herausbewegen kann⁵⁷, um die allgemeine Anerkennungswürdigkeit zu bestimmen. Der kategorische Imperativ wird deshalb

⁵⁵ Habermas: Eine genealogische Untersuchung, in: ders.: Die Einbeziehung, S. 62. Eine genauere Darstellung der „Diskursregeln“ finden sich in: ders.: Diskursethik, in: ders.: Moralbewußtsein, S. 97-99.

⁵⁶ „Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne. [...], dass der verständigungsorientierte Sprachgebrauch der *Originalmodus* ist, zu dem sich die indirekte Verständigung, das Zu-verstehen-geben oder das Verstehen-lassen, parasitär verhalten.“ Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, S. 387 f.

⁵⁷ Vgl. hierzu: Habermas: Eine genealogische Betrachtung, in: ders.: Die Einbeziehung, S. 46-50. Habermas spricht davon, dass Kant „als Sohn des 18. Jahrhunderts noch unhistorisch dachte“ und somit die eigene wertgebundene Identität übersah. Den epistemischen Sinn erlangt die Normenkonstruktion erst durch die Überschreitung der Wertgebundenheit im Diskurs.

durch das Moralprinzip „D“ ersetzt, um die individualistisch verkürzte Verallgemeinerungsregel auf die Ebene der Intersubjektivität zu heben.

Die alltagssprachliche Formulierung „Was du nicht willst, dass man dir tut, das füg’ auch keinem anderen zu.“, die durchaus mit der Intention vergleichbar ist, die dem kategorischen Imperativ zugrunde lag, reicht nicht hin, diesem Anspruch (der Überwindung des Monologischen) zu genügen. Zwar muss „Alter“ sich in „Ego“ hineinversetzen, womit dessen Subjektivität bis zu einem gewissen Grade überschritten wird, dass aber ans Licht kommt, was „Egos“ tatsächliche Bedürfnisse und Interessen (und Argumente) sind, muss „Alter“ mit ihm in den Diskurs eintreten, denn:

„Die in foro interno durchgespielten Argumentationen sind [...] keine Äquivalente für nicht durchgeführte reale Diskurse; sie stehen unter dem Vorbehalt bloß virtueller Veranstaltungen, die ein unter gegebenen Umständen undurchführbares Verfahren simulieren. Dieser Vorbehalt kann freilich um so mehr in Kauf genommen werden, als auch die real durchgeführten Diskurse unter raumzeitlichen und sozialen Beschränkungen stehen, welche eine nur annähernde Erfüllung der meist kontrafaktisch gemachten Voraussetzungen von Argumentation überhaupt zulassen.“⁵⁸

Der erste Teil des Zitates zeigt, dass sowohl die eingangs erwähnte „goldene Regel“ als auch der kategorische Imperativ auf der Ebene der Subjektphilosophie verbleiben, Sie bleiben monologisch und sind daher kein adäquater Ersatz für real durchgeführte und insofern notwendige Diskurse. Der zweite Teil des Zitates zeigt die Quasi-Unmöglichkeit des idealen Diskurses, da die sozialen und raum-zeitlichen Beschränkungen ebenso unhintergebar sind, wie die Argumentationsvoraussetzungen. Nichts desto trotz muss die Existenz einer ideal entschränkten Kommunikationsgemeinschaft vorausgesetzt werden⁵⁹. Man muss eine solche Idealisierung als selbstreflexive und –korrektive Verständigungspraxis verstehen, die ein aus den Kommunikationsvoraussetzungen abgeleitetes positives Szenario ist⁶⁰. Habermas vergleicht die Idealisierung der Diskursethik mit den Idealisierungen in naturwissenschaftlichen Disziplinen. So wie es keinen perfekten Kreis geben kann, so kann es auch keinen perfekten Diskurs geben. Die

⁵⁸ Habermas, Jürgen: Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über „Stufe 6“, in: Erläuterungen, S. 61.

⁵⁹ Vgl. die analoge Vorgehensweise bei Karl Otto Apel: Kapitel II, 1.1.2, S. 14.

⁶⁰ Habermas: Erläuterungen, in: ders.: Erläuterungen, S. 159-166.

kontrafaktische Unterstellung ist für den realen Diskurs aber notwendig, da sonst eine verständigungsorientierte Kommunikation keinen Sinn machen würde. Die Idealisierung beinhaltet allerdings keine Abstraktion vom Individuum oder von der Alltagspraxis, wie man meinen könnte, sondern eine Entschränkung der Perspektiven. Trotz des epistemischen Wahrheitsbegriffs ist der praktische Diskurs fallibel:

„Der Fallibismus, der von jedem Wissen, also auch von Ergebnissen moralischer Begründungs- und Anwendungsdiskurse⁶¹ gilt, bedeutet den Vorbehalt gegenüber einem kritischen Potential künftigen besseren Wissens, d. h. gegenüber der Geschichte in Gestalt unserer eigenen nicht antizipierbaren Lernprozesse.“⁶²

Die Fallibilität ist aber nur die Kehrseite des kritischen Potenzials, da ohne den eingebauten Fallibismus Moral als kritische Instanz der Alltagspraxis keinen Sinn machen würde.

Am Ende des praktischen Diskurses steht dann, bei allen Fallibilitätseinwänden, ein vernünftiger Konsens, d. h. die normative Richtigkeit. Abzugrenzen ist der Konsens vom Kompromiss:

„Soweit Normen verallgemeinerungsfähige Interessen ausdrücken, beruhen sie auf einem vernünftigen Konsensus [...]. Sofern Normen nicht verallgemeinerungsfähige Interessen regeln, beruhen sie auf Gewalt; wir sprechen dann von normativer Macht. Es gibt nur einen Fall von normativer Macht, der sich dadurch auszeichnet, dass er indirekt gerechtfertigt werden kann: den Kompromiß.“⁶³

Der Kompromiß ist ggf. die rationale Lösung für einen Zustand, in dem es keinen Konsens gibt, d. h. wenn eine normative Konfrontation nicht mit den Mitteln der rationalen Argumentation aufgelöst werden kann. Habermas spricht dann von einer „vernünftigen Nichtübereinstimmung“.

⁶¹ Der Begriff des „Anwendungsdiskurses“, d. h. die Sensibilität, dass es vom Begründungsdiskurs zur Anwendung einer als akzeptabel erachteten Norm ein weiter Weg ist, entstanden in der Folge von Auseinandersetzungen mit Albrecht Wellmer und Klaus Günther. Vgl. hierzu: Wellmer, Albrecht: Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986; Günther, Klaus: Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.

⁶² Habermas: Erläuterungen, in: derselbe: Erläuterungen, S. 141.

⁶³ Habermas: Das Modell der Unterdrückung verallgemeinerungsfähiger Interessen, in: ders.: Legitimationsprobleme, S. 153 f.

2. Diskurs und Lebenswelt: ein kompliziertes Verhältnis

An verschiedenen Stellen deutete sich bereits an, dass praktische Diskurse nicht freischwebend ablaufen, sondern dass sie mit der jeweiligen Lebenspraxis der Diskursteilnehmer eng, ja notwendig verbunden sind. Eine gelungene Sozialisation ist die Grundvoraussetzung für den Zugang zu den für eine „menschliche Praxis“ überhaupt notwendigen Ressourcen, vor deren Hintergrund das Subjekt erst zu einem solchen wird:

„Sprach- und handlungsfähige Subjekte werden [...] als Individuen allein dadurch konstituiert, daß sie als Mitglieder einer jeweils besonderen Sprachgemeinschaft in eine intersubjektiv geteilte Lebenswelt hineinwachsen. In kommunikativen Bildungsprozessen formen und erhalten sich die Identität des Einzelnen und die des Kollektivs gleichursprünglich.“⁶⁴

Individualität lässt sich also nur vor dem Hintergrund einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt verstehen und genau dieser Hintergrund ist in dreifacher Weise für den praktischen Diskurs relevant. Sowohl, was den Input des praktischen Diskurses angeht, als auch die Kompetenz und Motivation zur Umsetzung der als allgemeingültig anerkannten Normen, sind die lebensweltlich verankerten Wertsysteme von zentraler Bedeutung.

Zunächst soll zwischen Norm, Wert und Präferenz differenziert werden (2.1), dann soll der Wertekontext als notwendiger Input für den praktischen Diskurs (2.2), als Quelle der Motivation und Anwendungskompetenz charakterisiert werden (2.3). Im darauf folgenden Exkurs soll auf eine aktuelle Diskussion hingewiesen werden, die durchaus vor diesem Hintergrund zu verstehen ist (2.4).

2.1 Zwischen Präferenz und Norm: Werte in der Diskursethik

Der Status von Normen erscheint vor dem Hintergrund der Habermas-Putnam-Debatte unproblematisch. Normen sind Sollsätze, die in wahrheitsanalogerweise Geltung besitzen. Habermas spricht in diesem Zusammenhang vom Geltungsanspruch der normativen Richtigkeit. Die normative Richtigkeit ist an einen konstruktivistisch⁶⁵ verstandenen rationalen Diskurs gebunden. D. h. also, gegenüber moralische Normen

⁶⁴ Habermas: Hegels Einwände gegen Kant und die Diskursethik, in: ders.: Erläuterungen, S. 15.

⁶⁵ Genaugenommen findet die Konstruktion der Norm nicht im Diskurs statt, da die Normenkandidaten aus dem normativen Wissen der Lebenswelt stammen.

ist eine Ja/Nein-Stellungnahme in eindeutiger Weise möglich. Normen sind, wenn man so will, binär kodiert. Der Status der Normen ist deontologisch, d. h. eine Norm ist eine Pflicht, die für sich gesehen richtig ist, nicht nur in Bezug auf irgendwelche empirischen Gesichtspunkte. Normen sind in jedem Falle, zu jeder Zeit und für alle gleichermaßen gültig.

Werte hingegen haben für Habermas einen teleologischen Sinn und sind als „intersubjektiv geteilte Präferenzen“ zu verstehen:

„Werte drücken die Vorzugswürdigkeit von Gütern aus, die in bestimmten Kollektiven als erstrebenswert gelten und durch zielgerichtetes Handeln erworben oder realisiert werden können. Werte [legen] Vorzugsrelationen fest, die besagen, dass bestimmte Güter attraktiver sind als andere; deshalb können wir evaluativen Sätzen mehr oder weniger zustimmen.“⁶⁶

Werte konkurrieren miteinander und können vom einzelnen als mehr oder weniger gut beurteilt werden. Sie haben also nicht die binäre Kodierung von Normen, sondern eine graduelle Kodierung. Sie geben Orientierung, sie sagen dem Individuum, was jeweils gut für es ist, in dem Kontext, in dem es sich ursprünglich oder hauptsächlich bewegt. Ein gescheitertes Leben in Bezug auf seine Werterückbindung gilt als entfremdet.

Tabellarische Gegenüberstellung der Charakteristika von Normen und Werten⁶⁷

Normen	Werte
Binäre Kodierung	graduelle Kodierung
Obligatorisches Handeln	Teleologisches Handeln
universelle Geltung	partikulare Geltung
Normative Richtigkeit	(<i>Authentizität</i>)
eindeutiger kognitiver Gehalt	mehrdeutiger kognitiver Gehalt
Moralität/Unmoralität	gelungenes Leben/Entfremdung

Es zeigt sich, dass Werte und Normen, auch wenn sie alltagssprachlich ein Kontinuum bilden, strukturell stark unterschieden sind. Interessant ist, dass es in der Terminologie Habermas' für den Begriff der normativen Richtigkeit kein Äquivalent

⁶⁶ Habermas, Jürgen: Werte vs. Normen, in: ders.: Faktizität und Geltung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 311.

⁶⁷ Erstellt nach: Habermas: ebd., S. 309-324.

auf der Wertseite gibt. Dies überrascht zunächst nicht, da die normative Richtigkeit im Sinne einer Analogie zur Wahrheit konzipiert ist und dass Werte eben nicht in diesem Sinne Geltung besitzen. Andererseits widerspricht dies der alltagssprachlichen Intuition, dass auch Werte als richtig oder falsch zu beurteilen sind, denn wären sie das nicht, dann könnte man nicht im eigentlichen Sinne über sie diskutieren. Dass Werte tatsächlich aber diskursfähig sind, steht auch für Habermas außer Frage: „Von einem Diskurs ist gleichwohl die Rede, weil auch hier die Argumentationsschritte nicht ideosynkratisch sein dürfen, sondern intersubjektiv nachvollziehbar bleiben müssen.“⁶⁸

Indirekt spricht er aber vom Begriff der Authentizität im Sinne einer relativen Geltung oder Angemessenheit:

„Die Relativierung der Gültigkeit ethischer Aussagen bedeutet kein Defizit; sie ergibt sich aus der Logik einer Frage, die nur an mich (oder uns) gerichtet und letztlich auch nur von mir (oder uns) beantwortet werden kann. Authentische Deutungen müssen freilich mit gültigen Moralnormen vereinbar sein.“⁶⁹

Habermas geht davon aus, dass die Frage nach dem, was ethisch angemessen ist, nicht für alle gleichermaßen zu beantworten ist, wohl aber innerhalb eines umschriebenen Kontextes. Es ist aber unklar, in wie weit dies mit dem Wertebegriff, den er an verschiedenen Stellen entwirft, überhaupt möglich ist. Es erscheint problematisch, dass entweder das Individuum oder das Kollektiv über die Angemessenheit eines Wertes befinden können. Denn wenn das Individuum einen Wert als unangemessen einfach ablehnen kann, wozu braucht es dann das Kollektiv? Umgekehrt gilt ähnliches: Wenn das Kollektiv einen Wert ablehnen kann, wie sollte das dann das Individuum im Alleingang tun können? Auch der Begriff der Authentizität, dessen semantischer Differenz zur „Wahrhaftigkeit“ erst noch zu erläutern wäre, deutet auf einen stark subjektivistischen Zug hin und erscheint deswegen wenig geeignet, den Sachverhalt einer regionalen „Quasi-Geltung“ auszudrücken. Es liegt auf der Hand, dass Habermas nicht den Begriff der normativen Richtigkeit bemühen kann, das würde Werte zu stark an Normen assimilieren. Auf der andern Seite erscheint es wenig sinnvoll, Werte durch einen Begriff (und durch Formulierungen wie oben) ungewollt an Präferenzen zu assimilieren.

⁶⁸ Habermas: Vom pragmatischen Gebrauch, in: ders.: Erläuterungen, S. 111.

⁶⁹ Habermas: Kohlberg, in: ebd., S. 93 f.

Normen haben auf eindeutige Weise einen kognitiven Gehalt und auch Werte müssen auf die ein oder andere Weise einen kognitiven Gehalt haben, denn sonst wäre eine intersubjektive Anerkennung schlechterdings nicht möglich. Habermas spricht von einer „intersubjektiv anerkannten Präferenz“. Zunächst ein widersprüchlich anmutender Begriff: Präferenzen sind Vorlieben, die auf kontingenten Gründen basieren. Werte müssen mindestens in zweierlei Hinsicht über den Status von Präferenzen hinausgehen: Sie müssen das Zusammenleben auf eine bestimmte Art und Weise regeln und einer Evaluation zugänglich sein.

Vor dem Hintergrund der verschiedenen Auseinandersetzungen der Diskursethik mit einerseits nonkognitivistischen Ansätzen und andererseits auch mit dem moralischen Realismus Putnams, kann man den Eindruck gewinnen, dass Habermas mit Werten genau so verfährt, wie einige schwach-nonkognitivistische Philosophen mit Normen. Beispielsweise Bernard Williams⁷⁰ geht davon aus, dass Normen nur in einem schwachen Sinne kognitiven Gehalt haben, dass sie zwar in analoger Weise wie die Wissenschaft in der empirischen Welt in der sozialen Welt für Orientierung sorgen, dass diese orientierende Funktion aber von Kontext zu Kontext differiert. Sowohl Habermas als auch Putnam haben sich mit diesem Ansatz auseinandergesetzt und kritisieren die eigenartig-widersprüchliche Konzeption von Normen, die eine Art wahrheitsanaloger Geltung haben können, die jedoch nur lokale Gültigkeit besitzen. Habermas setzt sich mit seiner Wertekonzeption aber der Kritik aus, dass Werte, die nicht wahrheitsfähig sind, eigentlich auch nicht diskursfähig sein können. Diese Problematik zeigt sich schon in den unterschiedlichen Auslegungen, die der Begriff des Wertes erfährt. Noch in der Theorie des kommunikativen Handelns, wo er Werturteile an ästhetische Urteile assimiliert, hält er Werte für nicht im strengen Sinne für diskursfähig:

„Der Hof intersubjektiver Anerkennung, der sich um kulturelle Werte bildet, bedeutet noch keineswegs einen Anspruch auf kulturell allgemeine oder gar universelle Zustimmungsfähigkeit. Daher erfüllen Argumentationen, die der Rechtfertigung von Wertstandards dienen, nicht die Bedingungen von Diskursen. Im prototypischen Fall haben sie die Form der ästhetischen Kritik.“⁷¹

Auch ästhetische Urteile haben wie Werturteile einen seltsamen Zwischenstatus, die weder als reine Geschmacks- oder Neigungsurteile aufzufassen sind, noch den Status

⁷⁰ Williams, Bernard: *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985.

⁷¹ Habermas: *TdkH*, Bd. 1, S. 41.

einer allgemeingültigen Aussage haben. Ob diese konzeptionelle und/oder terminologische Unschärfe in der Diskursethik ein Grund für die Kritik Putnams ist, wird im letzten Kapitel zu zeigen sein.

2.2 Werte als „Input“ für praktische Diskurse

Um dem Problem des inhaltsleeren Formalismus zu entgehen, stellt Habermas die Diskursethik von vorneherein nicht gänzlich außerhalb des lebensweltlichen Kontextes: Die Diskursethik

„[...] ist freilich ein Verfahren nicht zur Erzeugung von gerechtfertigten Normen, sondern zur Prüfung der Gültigkeit vorgeschlagener und hypothetisch erwogener Normen. Praktische Diskurse müssen sich ihre Inhalte geben lassen. Ohne den Horizont der Lebenswelt einer bestimmten sozialen Gruppe und ohne Handlungskonflikte in einer bestimmten Situation, in der die Beteiligten die konsensuelle Regelung einer strittigen gesellschaftlichen Materie als ihre Aufgabe betrachten, wäre es witzlos, einen praktischen Diskurs führen zu wollen. [...] In seiner Offenheit ist der Diskurs gerade darauf angewiesen, dass die kontingenten Inhalte in ihn „eingegeben“ werden. Freilich werden diese Inhalte im Diskurs so bearbeitet, dass partikuläre Wertgesichtspunkte als nicht konsensfähig am Ende herausfallen.“⁷²

Demnach stellt sich das Verhältnis zwischen praktischem Diskurs und lebensweltlichem Kontext wie folgt dar. Menschen verfügen über ein indifferent-normatives Alltagswissen, das erst im Falle eines Handlungskonfliktes droht, problematisch zu werden. Die Rationalität des praktischen Diskurses nun funktioniert wie ein Raster, mit dem normative Problemstellungen in ethische und moralische aufgespalten werden. Praktische Fragen im Sinne des guten Lebens können somit nicht entschieden werden, bzw. werden als Normenkandidaten als nicht verallgemeinerungsfähig abgelehnt während Normenkandidaten, die als verallgemeinerungsfähig anerkannt werden, als deontologische Normen in ihrer Geltung bestätigt werden. Dieser Sachverhalt der diskursiven Konstitution von Normen mittels normativer Begriffe, die in den jeweiligen Bereichen der Lebenswelt wurzeln, ist der Hintergrund der Putnam-Kritik.

⁷² Habermas: Notizen, in: ders.: Moralbewußtsein, S. 113.

2.3 Wertbindungen als motivationale Kraft und Anwendungskompetenz für moralisches Handeln

Eben weil in der Alltagspraxis das Ethische nicht von vorneherein vom Moralischen getrennt ist, geht die Entwicklung der Fähigkeit, sich in einen Diskurs zu begeben und einen moralischen, d. h. die eigene Subjektivität entgrenzenden Standpunkt einzunehmen, mit der Differenzierung einher, die Ethik und Moral in zwei Lager trennt. D. h. die Teilnahme an einem idealen praktischen Diskurs setzt auch eine gelungene Sozialisation in einen lebensweltlichen Kontext voraus. Gleichzeitig folgt aus dieser Abstraktionsleistung des Eintretens in den Diskurs, dass die quasi naturgegebenen normativen Komplexe zu Gunsten eines kontexttranszendenten, abstrakten Sollens an Geltung verlieren⁷³. Aus dieser Entwicklung ergibt sich ein Folgeproblem: Woher kommt die Motivation in den Diskurs einzutreten und dessen interne Regel zu akzeptieren und letztlich auch gemäß eines moralischen Gebotes zu handeln?

Habermas spricht von einer schwachen Überzeugungskraft der rationalen Argumente im praktischen Diskurs⁷⁴. Diese schwachen Kräfte reichen als Motivationsquelle für die Umsetzung der Moralität allerdings nicht aus. Die einzelnen Faktoren, die den motivationalen Grund des moralischen Handelns bilden, stehen bei den Überlegungen zur Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen nicht im Zentrum des Interesses sondern eher bei den Überlegungen zu einer Phänomenologie des Moralbewusstseins⁷⁵. Aber auch wenn beispielsweise positive wie negative moralische Gefühle oder die Angst vor Sanktionen⁷⁶ für die Sollgeltung eines moralischen Gebotes nicht konstitutiv sind, spielen sie doch eine Rolle, da sie der schwach motivierenden Kraft moralischer Einsicht die nötige zusätzliche Schubkraft verleihen.

„Einsicht schließt Willenschwäche nicht aus. Ohne Rückendeckung durch entgegenkommende Sozialisationsprozesse und Identitäten, ohne den Hintergrund

⁷³ Habermas: Was macht eine Lebensform rational? In: ders.: Erläuterungen, S. 36 ff. Die Differenzierung der normativen Sphären wird von Habermas in den Kontext der Weberschen Differenzierung der modernen Kultur gestellt. Dieser These zufolge ist die Moderne durch ein Auseintreten der drei „Wertsphären“ der Wissenschaft, der Kunst und des Rechtes und der Moral gekennzeichnet. In diesem Sinne wäre die Differenzierung von Wert- und Moralfragen nur eine interne Differenzierung in einem dieser drei „Wertsphären“. Vgl. hierzu: ebd. S. 38.

⁷⁴ Gleiches gilt im Prinzip für die nur schwachen-transzendentalen Nötigung der normativ gehaltvollen Diskursvoraussetzungen.

⁷⁵ Z. B.: Phänomenologie des Moralbewußtseins, in: Wingert, Lutz: Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 53 - 110.

⁷⁶ An dieser Stelle kommt bei Habermas üblicherweise das positive Recht ins Spiel, das die Motivationsdefizite ausgleichen soll. Vgl. hierzu beispielsweise: Habermas: Faktizität, S. 135 ff.

entgegenkommender Institutionen und normativer Kontexte kann ein moralisches Urteil, das als gültig akzeptiert wird, nur eines sicherstellen: der einsichtige Adressat weiß dann, dass er keine guten Gründe hat, anders zu handeln.⁷⁷

An dieser Stelle zeigt sich die konzeptionelle Entkoppelung von moralischer Einsicht und moralischem Handeln in der Diskursethik. Es ergibt sich darüber hinaus auch noch das Problem, wie das Individuum die Abstraktheit einer moralischen Norm an eine konkrete Sittlichkeit zurückbinden kann. Habermas spricht von einer Art Klugheit, die zur konkreten Anwendung von Normen notwendig ist:

„Auch die Diskursethik muß sich dem schwierigen Problem stellen, ob nicht die Applikation von Regeln auf besondere Fälle eine Art Klugheit oder reflektierende Urteilskraft erfordert, die an die lokalen Übereinkünfte der hermeneutischen Ausgangssituation gebunden ist und somit den universalistischen Anspruch der Vernunft unterläuft. Der Neoaristotelismus zieht daraus die Konsequenz, dass eine an den jeweiligen Kontext gebundene Urteilskraft den Platz der praktischen Vernunft einnehmen müsste.“⁷⁸

Das Zitat zeigt, dass auch in den Fragen der Normenanwendung eine Rückbindung an lebensweltliche Kontexte notwendig ist, d. h. die Anpassung einer allgemein akzeptierten Norm an eine konkrete Situation kann nur von Individuen durchgeführt werden, die in noch nicht näher qualifizierter Weise in Konzeptionen des guten Lebens einsozialisiert worden sind. Der Neoaristotelismus, der gewissermaßen eine Gegenposition zur Diskursethik einnimmt, nimmt diesen Sachverhalt zum Anlass, in dieser Rückbindung die eigentliche praktische Vernunft zu verorten. Habermas hingegen geht nicht davon aus, dass die lebensweltabhängigen Elemente eine derart zentrale Rolle im Bereich des Normativen spielen. Er geht vielmehr von einem Primat der Moral aus.

2.4 Exkurs: Nachmetaphysische Bezugnahme auf religiöse Diskurse

Auf Einladung der Katholischen Akademie Bayern traf am 19. Januar 2004 der „religionskritische“ Philosoph Jürgen Habermas auf den Präfekten der römischen Glaubenskongregation Joseph Kardinal Ratzinger⁷⁹. Das auf den ersten Blick recht

⁷⁷ Habermas: Erläuterungen, in: ders.: Erläuterungen, S. 135.

⁷⁸ Habermas: Hegels Einwände, in: ebd., S. 24. Vgl. auch: ders.: Lebensform, in: ebd., S. 42 f.

⁷⁹ Habermas, Jürgen: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Habermas, Jürgen; Ratzinger, Joseph: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg: Herder 2005, S. 7.

ungewöhnliche Treffen ist nur der vorläufige Endpunkt einiger Bezüge zwischen Habermas und Vertretern des theologischen Denkens. Schon in den späten 80er Jahren setzte sich Habermas mit der theologisch motivierten Kritik an der Diskursethik bzw. am allgemeineren Entwurf der Theorie des kommunikativen Handelns auseinander. So kam Habermas im Rahmen seiner Überlegungen zum „nachmetaphysischen Denken“ zum Schluss:

„So lange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer religiösen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründete Diskurse noch harren, wird Philosophie in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.“⁸⁰

D. h. auch die nachmetaphysische Philosophie anerkennt die Religion als normatives Reservoir, dessen orientierende Kraft vorläufig nicht durch säkulare Ressourcen ersetzt werden kann.

Habermas zufolge sind die beiden Aufgaben, die eine autonome Moral zu leisten hat, die Gleichbehandlung und den gleichmäßigen Respekt vor der Würde eines jeden Einzelnen einerseits und den Schutz der intersubjektiven Beziehungen andererseits⁸¹.

Der Begriff der Gerechtigkeit bezeichnet Sachverhalte, die von der Gleichbehandlung und vom gleichmäßigen Respekt abhängen, während die Intaktheit der intersubjektiven Beziehungen von Solidarität abhängen. Damit sind Solidarität und Gerechtigkeit zwei Seiten der selben Medaille. Die Grundlage einer demokratischen Gesellschaft ist die Solidarität. Genau diese sieht Habermas bedroht durch die zunehmende Dominanz des wirtschaftlichen Systems⁸². In den normativen Beständen der Religion sieht er nun ein Potenzial vorhanden, das zur Rekonstruktion dieser Solidarität beitragen kann⁸³:

⁸⁰ Habermas: Transzendenz, in: ders.: Texte und Kontexte, S. 142. bzw. Habermas, Jürgen: Motive nachmetaphysischen Denkens, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, S. 60.

⁸¹ Habermas: Gerechtigkeit, in: ders.: Erläuterungen, S. 70 f.

⁸² Vgl. hierzu: Habermas: Von Lukács zu Adorno: Rationalisierung als Verdinglichung, in: ders.: TdkH, Bd. 1, S. 455-534; vgl. auch: ders.: Entkoppelung von System und Lebenswelt und eine Reformulierung der Verdinglichungsthese, in: ders.: TdkH, Bd. 2, S. 275 ff. Als „Kolonialisierung der Lebenswelt“ fasst Habermas die Hypertrophie des Systems gegenüber der Lebenswelt auf, die u. A. mit dem Zerfall der Solidarität einhergeht. Im Anschluss an Georg Lukács formuliert er eine Verdinglichungsthese vor dem Hintergrund einer kommunikationstheoretisch gewendeten kritischen Theorie. Vgl. auch: Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik, Berlin: Malik 1922.

⁸³ Freilich nicht nur zu dessen Rekonstruktion. Auf der anderen Seite bedrohen religiöse Fundamentalismen den demokratischen Rechtsstaat. Vgl. hierzu: Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

„Ich habe die Diagnose erwähnt, wonach die in der Moderne eingespielte Balance zwischen den drei großen Medien der gesellschaftlichen Integration in Gefahr gerät, weil Märkte und administrative Macht die gesellschaftliche Solidarität, also eine Handlungskoordination über Werte, Normen und verständigungsorientierten Sprachgebrauch aus immer mehr Lebensbereichen verdrängen.“⁸⁴

Die These des Zerfalls der staatsbürgerlichen Solidarität, die im Kontext der Ratzinger-Debatte primär die vorpolitische Grundlage des Rechtsstaates betrifft, lässt sich freilich auch auf den Bereich der Moral beziehen. Insofern wäre eine intakte Religionsgemeinschaft im Sinne einer Wertegemeinschaft durchaus eine motivationale und auch inhaltliche Voraussetzung, Moralität im Sinne einer universellen Gerechtigkeit gerade auch in der globalen Perspektive auf die Durchsetzung und Erhaltung der Menschenrechte zu realisieren:

„Moralische Einsichten und die weltweite Übereinstimmung in der moralischen Empörung über massive Menschenrechtsverletzungen allein würden nur für die hauchdünne Integration einer politisch verfassten Weltgesellschaft genügen (wenn es sie denn eines Tages geben sollte). Unter Staatsbürgern entsteht eine wie immer auch abstrakte und rechtlich vermittelte Solidarität erst dann, wenn die Gerechtigkeitsprinzipien in das dichte Geflecht kultureller Wertorientierungen Eingang finden.“⁸⁵

Habermas rückt die demokratische Praxis einerseits und die moralische Praxis andererseits eng an einen intakten „Werte-Background“ heran. Darin liegt die wichtige Neuerung einer in letzter Instanz kantischen Moralphilosophie. Der moralische Diskurs ist in dreifacher Weise von den Wertsystemen der Lebenswelt abhängig: Aus ihm stammen die Begriffe, mit denen normative Diskurse geführt werden. Gleichzeitig sind nur diejenigen Diskursteilnehmer in der Lage, sich über die Anwendung von allgemein zustimmungsfähigen Normen zu verständigen und anschließend ihre moralischen Einsichten umzusetzen, die über adäquate Konzeptionen eines nicht-verfehlten Lebens verfügen. Doch wie muss der Status von partikular gültigen Werten, von intersubjektiv geteilten Präferenzen sein, um die es sich auch im Falle religiöser Werte handelt, so dass eine inhaltliche Bestimmung von Normen möglich ist, ohne jedoch, einem moralischen bzw. ethischen Realismus zu verfallen?

⁸⁴ Habermas: Vorpolitische Grundlagen, in: ders./Ratzinger, S. 32 f.

⁸⁵ Ebd., S. 25.

3. Zusammenfassung

Die Konzeption der Diskursethik von Jürgen Habermas versteht sich selbst als intersubjektivistisch erweiterte kantische Moralphilosophie, die moralischen Normen einen deontologischen, kognitivistischen, universalistischen und formalistischen Status zuspricht. Anders aber als Kant, scheint Habermas (im Rahmen einer Theorie der Normativität) den Bereich des Gerechten doch nicht so deutlich vom Bereich des Guten abzutrennen. Das normative Wissen der jeweiligen Lebenswelt dient als „Input“ für den praktischen Diskurs, es dient als „Know-How“ im Bezug auf die Normenanwendung und als Quelle der Motivation überhaupt in den Diskurs einzutreten, dessen interne Regeln zu akzeptieren und im Anschluss nach moralischen Gesichtspunkten zu handeln. Dabei wurde im Ansatz gezeigt, dass insbesondere der Status von Werten insofern problematisch ist, da sie einerseits kognitiven Gehalt haben und somit diskursfähig sind, andererseits aber nicht im wahrheitsanalogen Sinne Geltung beanspruchen können.

II. Putnams moralischer Realismus

1. Metaphysischer, interner und direkter Realismus

Hilary Putnam gilt als einer der einflussreichsten Philosophen des angelsächsischen Raumes. Sein Werk umfasst neben den hier erörterten ethisch-moralischen Überlegungen auch die Bereiche der Wissenschaftstheorie, der Sprachphilosophie und der Philosophie des Geistes⁸⁶. Die Auseinandersetzung mit seiner Philosophie wird nicht nur durch die Bandbreite seines Denkens erschwert, sondern auch durch die Tatsache, dass er zweimal grundlegende Kurskorrekturen vornahm⁸⁷.

Zunächst vertrat er seinen eigenen Angaben zufolge eine metaphysisch-realistische Position, die unter den Vorzeichen einer Korrespondenztheorie der Wahrheit, von einer Unabhängigkeit der Wahrheit gegenüber den Erkenntnisbemühungen der Wissenschaft ausgeht. Aussagen über die Welt sind in diesem Kontext entweder wahr oder falsch (Bivalenzprinzip). 1976 veröffentlichte er „Realism and Reason“⁸⁸ und läutete damit die Phase des „internen Realismus“ ein. Wahrheit wird nun als idealisierte rationale Akzeptierbarkeit konzipiert⁸⁹.

„Wahrheit“ ist so etwas, wie (idealisierte) rationale Akzeptierbarkeit – so etwas wie ideale Kohärenz unserer Überzeugungen untereinander und in Bezug auf unsere Erfahrungen entsprechend der Darstellungen dieser Erfahrungen in diesem Überzeugungssystem [...].⁹⁰

Diese Konzeption der Wahrheit als (idealisierte) rationale Akzeptabilität erinnert stark an einen epistemischen Wahrheitsbegriff. Putnam ist sich der Problematik eines solchen Wahrheitsbegriffes bewusst. Er weist beispielsweise darauf hin, dass es vor 3000 Jahren allgemein akzeptiert war, die Erde als eine Scheibe zu bezeichnen. Doch kann man von dieser Aussage auch behaupten, dass sie wahr war? Putnam zufolge nein, denn der Begriff der Wahrheit impliziert eine raum-zeitlich unbegrenzte Stabilität. So gewinnt man den Eindruck, dass es neben der „Wahrheit“ als

⁸⁶ Burri, Alex: Hilary Putnam, Frankfurt am Main: Campus 1994, S. 9.

⁸⁷ Einen guten Überblick hierzu gibt: Putnam, Hilary: Von einem realistischen Standpunkt. Schriften zu Sprache und Wirklichkeit, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1993. Dieser Band vereinigt Aufsätze aus den Jahren 1973 bis 1992, d. h. aus allen drei Phasen, und eine umfassende Bibliographie.

⁸⁸ Putnam, Hilary: Realism and Reason, Philosophical Papers Vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press 1990.

⁸⁹ Zur „Wende“ in seiner Wahrheitstheorie: Putnam, Hilary: Referenz und Wahrheit, in: ders.: Von einem realistischen Standpunkt. Schriften zu Sprache und Wirklichkeit, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1993.

⁹⁰ Putnam: Vernunft, S. 75.

„idealisierte, rationale Akzeptabilität“ noch eine „eigentliche“ Wahrheit gibt. Putnam wirft dieses Problem zwar selbst auf, entwickelt in der für diesen Kontext herangezogenen Literatur aber keine Perspektiven zu dessen Überwindung.

Eine der Intentionen Putnams ist es, den radikalen Skeptizismus zu widerlegen. Er verwendet dabei ähnlich wie Karl Otto Apel das Prinzip des „performativen Widerspruchs“. Wenn der Skeptiker behauptet, dass „Wahrheit“ von der Mehrheit der Menschen innerhalb eines Kontextes abhängt, dann würde dies durch eine Abstimmung über die Bedeutung des Begriffs „Wahrheit“ wohl nicht bestätigt werden, da der Begriff der Wahrheit alltagssprachlich das genaue Gegenteil ausdrückt. Würde der Skeptiker dann weiterargumentieren, dass der radikale Skeptizismus dennoch richtig sei, würde er sich in einen Widerspruch verwickeln, da er nun davon ausgehen müsste, dass die Wahrheit einer Aussage von guten Argumenten abhinge und nicht von der bloßen Zustimmung der Mehrheit. Kurz: Der Relativismus relativiert sich selbst und entzieht sich damit die Geltungsbasis. Putnam sah den Internen Realismus als Vermittlungsfigur zwischen dem klassischen Realismus⁹¹ und dem klassischen Antirealismus⁹².

Spätestens mit den „Deweylectures“⁹³ vollzog er eine weitere Wende in seinem philosophischen Denken, wenngleich diese nicht mehr so deutlich ausfiel, wie der Übergang vom metaphysischen zum Internen Realismus. Diese zweite philosophische Wende zu charakterisieren ist schwierig und mit dem gegebenen Aufwand nicht zu leisten, für die hier angestellten Überlegungen jedoch von nur untergeordneter Bedeutung. Diese zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Putnam bei moralphilosophischen Überlegungen in der Phase des direkten Realismus sich selbst zitiert und zwar aus einem Text aus der Phase des internen Realismus⁹⁴. Die antiskeptizistische bzw. –relativistische Grundhaltung und der realistische Status von Werten bleiben folglich gültig⁹⁵.

⁹¹ Beispielsweise der frühe Putnam in „Meaning and Moral Sciences“, London: Routledge & Keagan 1978.

⁹² Z. B. Paul Feyerabend: Wider dem Methodenzwang, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, oder im Bereich der Ethik: Alfred Jules Ayer: Sprache Wahrheit und Logik, Ditzingen: Reclam 1990.

⁹³ Putnam, Hilary: The Deweylectures, in: ders.: Journal of Philosophy, Nr. 91, S. 455-517.

⁹⁴ Putnam: Werte und Normen, er zitiert aus: ders.: Vernunft.

⁹⁵ Ludwig Nagl beschreibt den direkten Realismus einerseits als Alternative zum positivistischen Glauben an eine Fertigwelt andererseits aber auch als Alternative zu postmodernen Relativismen aller Art. Nagl, Ludwig: Pragmatismus, S. 155 ff. Doch eine solche Charakterisierung ließe sich auch auf den Internen Realismus anwenden.

Trotz aller Kontinuitäten gibt es letztlich keine umfassend ausgearbeitete metaethische Theorie, sondern nur Bruchstücke, die aus seiner Auseinandersetzung mit dem logischen Positivismus resultieren. Es scheint ohnehin, dass sich Putnam frei über die Grenzen der klassischen philosophischen Disziplinen hinweg bewegt, ohne die Intention zu haben, in einem bestimmten Bereich, eine bis ins Letzte ausgeklügelte Theorie zu entwickeln.

2. Dichte ethische Begriffe

Zentral für Putnams Moralphilosophie ist die Unterscheidung von „porösen“ oder „abstrakten“ und „dichten“ ethischen Begriffen, wie sie zu Beginn der Siebziger Jahre von Iris Murdoch⁹⁶ eingeführt wurde. Abstrakte ethische Begriffe wie „gut“, „falsch“ oder „richtig“ etc. haben einen nur geringen deskriptiven Gehalt während dichte ethische Begriffe wie „keusch“, „taktlos“ oder „grausam“ einen stärkeren deskriptiven Gehalt haben⁹⁷. Beide Arten von Begriffen, besonders die dichten ethischen Begriffe sind, wenn man so will, als Trägerbegriffe des ethischen Sprachspiels Kernelemente der Ethik überhaupt.⁹⁸

Putnam geht mit John McDowell⁹⁹ davon aus, dass die deskriptiven und normativen Bestandteile nicht getrennt werden können, bzw. dass es keine Möglichkeit gibt, den spezifischen Gehalt eines Wertbegriffes in rein deskriptive Begriffe zu fassen:

„[] ein Wort müsse mit einer bestimmten Menge von „evaluativen Interessen“ verknüpft sein, um als dichtes ethisches Wort zu fungieren, und der Sprecher müsse sich dieser Interessen bewusst sein und zur phantasievollen Identifikation damit imstande sein, um das Wort in der gleichen Weise wie ein bewandertes Wort der betreffenden Sprache auf neue Fälle oder Umstände anzuwenden.“¹⁰⁰

Das Zitat deutet zweierlei an. Zum einen, dass dichte ethische Begriffe einen spezifisch ethischen Gehalt haben, der nicht auf „nicht-ethische“ Weise auszudrücken

⁹⁶ Murdoch, Iris: *The Sovereignty of Good*, New York: Schocken Books, 1971.

⁹⁷ U. A. in: Putnam, Hilary: Bernhard Williams und die Absolutheit der Welt, in: ders.: *Für eine Erneuerung der Philosophie*, Stuttgart: Reclam jun. 1997, S. 107 – 140.

⁹⁸ Interessant wäre der Vergleich zum (non-kognitivistischen) Emotivismus. Beispielsweise für Stevenson liegt im appellativen Charakter der ethischen Begriffe so etwas wie Geltung. Insofern sucht auch der Emotivismus, Normativität in der Sprache zu begründen, wenngleich dieser im Gegensatz zum ethischen Realismus davon ausgeht, dass ethisches Wissen letztlich illusorisch bleiben muss.

⁹⁹ McDowell, John: *Are moral requirements hypothetical imperatives?* In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 52, 1978. Oder auch: ders.: *Virtue and Reason*, in: *Monoist*, 62, 1979.

¹⁰⁰ Putnam: Williams, in: ders.: *Erneuerung*, S. 113 f.

ist und zum anderen, dass das Verfügen über dichte ethische Begriffe von bestimmten erlernten Fähigkeiten abhängt. Der (ethische) Nonkognitivist geht davon aus, dass ethische Aussagen kognitiv nicht sinnvoll sind, da sie (in seinen Augen) weder verifizierbar noch falsifizierbar sind. Ethische Aussagen machen demnach schlicht keinen Sinn. Nichtsdestotrotz sind sie aber integraler Bestandteil des alltäglichen Sprachgebrauchs. Um dieses widersprüchliche Verhältnis zu entspannen, ist es eine non-kognitivistische Strategie, beispielsweise den Begriff der „Grausamkeit“ dahin gehend auf seinen deskriptiven Gehalt zu reduzieren, dass eine definierte Handlung „jemand schießt jemanden ins Bein“, in einem bestimmten Kontext als grausam empfunden wird, die jedoch auf einer subjektiven Einstellung beruht. Das Objektive der als grausam beschriebenen Handlung wäre demnach der Vorgang der Tat. Doch eben diese Handlung kann in einem anderen Kontext, sei es, um noch mehr Gewalt zu verhindern, entsprechend als nicht grausam empfunden werden. Der spezifische Unterschied zwischen diesen beiden Handlungen kann nur durch einen normativ (oder wie Putnam sagt evaluativ) gehaltvollen Begriff wie beispielsweise „grausam“ beschrieben werden. Mit rein deskriptiven Begriffen, beispielsweise, wenn ein Chirurg die durch den Schuss entstandenen Verletzungen oder wenn ein Kriminologe den Tathergang beschreibt, bleibt das spezifisch Grausame unbeschrieben.

Ein anderes Beispiel, dass Putnam an verschiedenen Stellen erörtert, ist das Problem, wenn ein Vertreter einer liberalen, westlichen Gesellschaft mit einem Vertreter einer konservativen, islamischen Gesellschaft über den Begriff oder die Tugend der „Keuschheit“ spricht¹⁰¹. Es ist wenig spekulativ zu prognostizieren, dass es zu keinem Konsens kommen wird. Aus non-kognitivistischer Sicht macht eine solche Auseinandersetzung keinen Sinn. Oder aber, wie bereits angedeutet, der Non-Kognitivist unternimmt den Versuch, den deskriptiven Gehalt vom präskriptiven Gehalt einer Aussage „Person X hat sich unkeusch verhalten“ zu trennen. Für den durchschnittlichen Vertreter der konservativen islamischen Gesellschaft ist bereits „unkeusch“ und verwerflich wenn eine Frau mit einem ihr fremden Mann in einem Raum verweilt. Für den durchschnittlichen Vertreter der liberalen, westlichen Gesellschaft wäre ein solches Verhalten keineswegs verwerflich. Der Nonkognitivist könnte nun argumentieren, dass in der Diskussion eine teilweise Einigung (die kognitiv sinnvoll wäre) darin liegen könnte, dass der Vertreter der westlichen

¹⁰¹ U. A.: Putnam, Hilary: Bernard Williams und die Absolutheit der Welt, in: ders.: Erneuerung der Philosophie, Stuttgart: Reclam, 1997 S. 137 ff.

Gesellschaft akzeptierte, dass ein solches Verhalten unkeusch sei, dass er dazu aber keinerlei negative Einstellung hegte. Putnam weist jedoch darauf hin, dass eine solche Argumentation nicht plausibel sei, da das Verhalten einer Frau, die sich in einem Raum mit einem ihr fremden Mann aufhält, in den Augen des Vertreters der westlichen Gesellschaft einfach nicht als unkeusch bezeichnet werden kann. Das Spezifische der Unkeuschheit, die „moralische“ Konnotation, ist konstitutiv für den Begriff und kann nicht eliminiert werden. „Unkeuscheit“ ist aus der Sicht beispielsweise eines Nordeuropäers einfach keine sinnvolle Beschreibung für eine Frau, die sich mit einem ihr fremden Mann in einem Zimmer aufhält.

Insofern sind aus der Perspektive von Putnam der evaluative und der deskriptive Gehalt eines dichten ethischen Ausdrucks nicht von einander trennbar. Folglich muss es auch Maßstäbe für dichte ethische Begriffe wie „Grausamkeit“ geben, die jenseits subjektiver Einstellungen liegen, was für eine Wahrheitsfähigkeit von ethischen Aussagen spricht. Denn die Unmöglichkeit, das Präskriptive vom Deskriptiven zu trennen, beschränkt sich nicht auf dichte ethische Begriffe, sie entspricht der grundsätzlichen Unmöglichkeit, eine eindeutige Linie zwischen Wert- und Tatsachenurteilen zu ziehen.

Bernard Williams, mit dessen metaethischer Position sich Putnam immer wieder auseinandersetzt, vertritt die These, dass ethisches Wissen im schwachen Sinne wahrheitsfähig ist, nicht aber im starken Sinne, wie im Falle des absoluten (naturwissenschaftlichen) Wissens¹⁰². Ihm zufolge wäre es aus der Perspektive des westlichen Menschen nicht möglich, zu sagen, dass die Tugend der Keuschheit falsch oder antiquiert sei. Es handelt sich dabei zwar um eine Art Wissen, jedoch kein absolutes Wissen, das kontexttranszendent wäre. Dennoch ist es ein wahrheitsfähiges Wissen. Diese Position hat den Vorteil, dass man sich, von einer hypothetischen, externen Position aus, nicht fragen muss, ob „Keuschheit“ in der oben beschriebenen Weise nun geboten ist oder nicht. Putnam weist allerdings zurecht auf die Probleme dieser komplizierten Position hin, da ein Wert gleichzeitig wahr und relativ sein kann. Auch Habermas würde einen derart strengen Begriff der „Keuschheit“ aus der Perspektive der Diskursethik nicht kritisieren können, da er davon ausgeht, dass Werte zwar diskursfähig sind, aber keine universelle Geltung haben können. Diese

¹⁰² U. A.: Bernard Williams und die Absolutheit der Welt, in: Putnam, Hilary: Für eine Erneuerung der Philosophie, Stuttgart: Reclam, 1997, S. 106 – 140, oder: Putnam, Hilary: The Collapse of the Fact/Value-Dichotomy, Cambridge: Harvard University Press, 2002, S. 40 ff.

Position vermeidet das Problem eines widersprüchlichen Verhältnisses zwischen Wahrheit und Relativität. Es besteht aber das entsprechende Problem, wie man die Diskursfähigkeit mit dem partikularen Charakter von Werten in Einklang bringen kann. Problematisch ist allerdings, dass man einen Wert wie die rigide Form der Keuschheit nur insofern kritisieren kann, als er deontologischen Normen widerspräche¹⁰³. Für Habermas widerspräche die „Keuschheit“ in der oben beschriebenen Form lediglich der westlichen Vorstellung eines gelungenen Verhältnisses zwischen den Geschlechtern und wäre nicht grundsätzlich zu kritisieren¹⁰⁴.

Putnam hingegen geht von der möglichen Objektivität von Werten aus. Diese Position vermeidet die beiden beschriebenen Probleme, erzeugt aber ihrerseits das Problem, dass entweder der Wert der Keuschheit in der konservativ-islamischen Gesellschaft falsch ist, oder eben entsprechend, der westliche Umgang zwischen den Geschlechtern. Oder aber, der Wert der Keuschheit ist selbst kein objektiver, was Putnam nicht ausschließt. Doch dann stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien man festlegen könnte, welches nur objektive und welches kontextabhängige Werte sind. Darüber hinaus müsste man sich angesichts des niemals endenden ethischen Dissenses die Frage stellen, ob es überhaupt objektive Werte gibt.

3. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy

Zentrales Element der Argumentation von Hilary Putnam ist die Zurückweisung der Dichotomie zwischen normativen und empirischen Aussagen. Dabei erinnert die Argumentation einmal mehr an diejenige von Karl Otto Apel, für den die „wertfreie“ Wissenschaft selbst noch die intersubjektive Geltung von bestimmten, den Diskurs betreffenden Regeln voraussetzt¹⁰⁵ und der insofern im Hinblick auf die Wahrheit im

¹⁰³ Dabei bleibt noch unberücksichtigt, dass es aus der Perspektive Putnams zu keinerlei deontologischen Normen käme, wenn nicht wenigstens einige Werte objektiv wären.

¹⁰⁴ Es muss darauf hingewiesen werden, dass das Beispiel, das Putnam in seiner Williams-Auseinandersetzung heranzieht, kein Machtungleichgewicht zwischen den Geschlechtern impliziert, was im Bezug auf islamische Kulturen aber nahe liegen würde. Natürlich kann man nur vor dem Hintergrund der Geschlechtergleichberechtigung aus der diskursethischen Perspektive pluralistische Zurückhaltung üben.

¹⁰⁵ Beispielsweise: Apel, Karl Otto: Das Apriori, S. 395. Auch im Bezug auf die argumentative Zurückweisung eines erkenntnistheoretischen Skeptizismus verwendet Putnam eine Variante des performativen Widerspruchs.

Bereich der Wissenschaft auch die „Wahrheit“ im Bereich der Ethik begründet. Putnams Intention ist, die Objektivität von Wertbegriffen nachzuweisen, in dem er darauf hinweist, dass Wertbegriffe im Erkenntnisprozess der „wertfreien“ Wissenschaft eine notwendige Rolle spielen.

Diese Argumentation taucht schon im Kontext des „internen Realismus“ in „Reason, Truth and History“ auf. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die allgemein akzeptierte, ja „kulturell institutionalisierte“ Auffassung, dass Werturteile und Tatsachenaussagen geradezu absolut von einander getrennte Bereiche sind¹⁰⁶. Die „Widerlegung“ dieser Institution erfolgt durch den Nachweis, dass im auf Objektivität ausgerichteten Wissenschaftsbetrieb bestimmte Werte vorausgesetzt sind. Die Wahrheit einer Aussage, die aus der menschlichen Perspektive mit einer rationalen Akzeptabilität gleichgesetzt werden kann¹⁰⁷, hängt beispielsweise von Wertbegriffen wie „funktionaler Einfachheit“ oder „Kohärenz“ ab. Diese Wertbegriffe fungieren als Kriterien der Wahrheit:

„Worauf ich hinaus will, ist, daß wir Kriterien rationaler Akzeptierbarkeit brauchen, um überhaupt erst eine empirische Welt zu haben, [...] Kurz, meine These ist, dass die „wirkliche Welt“ von unseren Werten abhängt (und [...] auch umgekehrt).“¹⁰⁸

Putnam zufolge besteht also eine Interdependenz zwischen bestimmten Wertbegriffen und der empirischen Welt. Wenn es nun also möglich sein soll, objektive, d. h. wahre Aussagen über die empirische Welt zu machen, dann müssen auch die impliziten Wertbegriffe objektiv, d. h. „wahr“ sein. Die „Wertbegriffe“, die ihm vorschweben, sind Begriffe wie „Kohärenz“, „Eleganz“, „Einfachheit“ oder „Stringenz“. Dabei ist ihm klar, dass sich diese Wertbegriffe nicht mit Begriffen wie „Freundlichkeit“ oder „Hilfsbereitschaft“ identisch sind – an anderer Stelle spricht er von kognitiven und ethischen Werten¹⁰⁹ - er geht aber davon aus, dass sie hinreichend strukturgleich sind, so dass ein Analogieschluss von epistemischen auf ethische Werten möglich ist¹¹⁰.

¹⁰⁶ Putnam: Vernunft, S. 173.

¹⁰⁷ So zumindest in der Phase des internen Realismus.

¹⁰⁸ Putnam: Vernunft, S. 182.

¹⁰⁹ Ebd., S. 192. In „The Collapse of the Fact/Value-Dichotomy“ spricht er in diesem Zusammenhang auch von „ethical“ und „epistemical“ values. Dort (Chapter 7/8) findet sich auch eine Auseinandersetzung mit der Vergleichbarkeit oder Nichtvergleichbarkeit von ethischen und epistemischen oder kognitiven Werten. In Ethics without Ontology hingegen spricht er von „ethical“ und „methodological value judgements“. Putnam, Hilary: Ethics without Ontology, Cambridge: Harvard University Press 2004. S. 67 – 70.

¹¹⁰ Putnam: Vernunft, S. 184. Vgl. auch die entsprechende Passage in Kapitel II.2.2 in diesem Text.

Er räumt allerdings ein, dass es sich bei der Objektivität der Werte keinesfalls um eine Objektivität im Sinne einer wissenschaftlichen Aussage handelt. Er spricht im aristotelischen Sinne von einer groben, umrisshaften Wahrheit oder davon, dass „sittliche Maximen“ nur im „Großen und Ganzen“ wahr sind¹¹¹.

Er leitet aus seinen Überlegungen ab, dass Wissenschaft und Ethik keine gänzlich voneinander getrennten „Welten“ sind, sondern nur unterschiedliche Ebenen der Realität:

„Die Ethik steht nicht in Konflikt mit der Physik, wie der Ausdruck „unwissenschaftlich“ suggeriert; es ist einfach so, daß „gerecht“ und „gut“ und „Gerechtigkeitssinn“ Begriffe einer Sprachebene sind, die nicht auf die Sprachebene der Physik reduzierbar ist. [...] Das Sprechen von „Gerechtigkeit“ kann [□] ebenso nicht-wissenschaftlich sein, ohne deshalb un-wissenschaftlich zu sein.“¹¹²

Putnam stellt der „Wissenschaftlichkeit“ nicht nur die „Unwissenschaftlichkeit“ im Sinne einer willkürlichen Aussage gegenüber, sondern auch die „Nichtwissenschaftlichkeit“ einer (richtigen) ethischen Aussage. Zunächst sind diese Überlegungen gegen einen ethischen Relativismus gerichtet und differenzieren nicht explizit zwischen Werten und Normen. Es geht ihm vielmehr um den Nachweis der Möglichkeit einer „Wahrheitsfähigkeit“ von normativen Begriffen überhaupt. Damit stehen seine Überlegungen noch nicht im Widerspruch zur Diskursethik. Das obenstehende Zitat ist geradezu verführerisch, die Position Putnams im Sinne der Diskursethik zu interpretieren. Scheinbar ist im Begriff der „Nichtwissenschaftlichkeit“ (als „wahrheitsfähiger“ Gegenbegriff der „Unwissenschaftlichkeit“) die Objektivität im Sinne einer „wahrheitsanalogen“ Geltung enthalten. Doch das Zitat deutet auch schon die Differenz an: Putnam spricht gleichermaßen vom „Gerechten“ und vom „Guten“. Habermas würde Putnam im Bezug auf das Gerechte“ zustimmen, nicht jedoch im Bezug auf das „Gute“, das zumindest eher kontextrelativ als objektiv ist. Darüber hinaus spricht der Hinweis auf die Nähe zur aristotelischen Wertkonzeption eher gegen die Möglichkeit einer deontologischen Geltung moralischer Normen.

Systematisch und historisch ausgearbeitet findet sich seine Kritik der strikten Trennung zwischen Werten und Fakten in „The Collapse of the Fact/Value-

¹¹¹ Ebd., S. 183 bzw. 191.

¹¹² Ebd., S. 195.

Dichotomy“¹¹³. Ziel seiner Kritik ist der „geschichtsreiche“ Gedankengang des Empirismus, dass ethische Aussagen keine Faktenaussagen und deswegen subjektive Aussagen seien.

In engem Zusammenhang mit der „fact-value-dichotomy“ steht die Dichotomie zwischen analytischen und synthetischen Urteilen, die Fakten nicht mit Werten kontrastiert, sondern mit Tautologien¹¹⁴. In dieser scharfe Trennung, die spätestens mit Quine’s Kritik in „Two Dogmas of Empiricism“¹¹⁵ ins Wanken geraten war, sieht Putnam eine Analogie zur überscharfen Trennung zwischen Werten und Normen¹¹⁶. Doch Putnam will keineswegs faktische Unterschiede negieren, er verweist vielmehr darauf, dass Distinktionen keine Dichotomien sind. Die Dichotomie zwischen Tatsachen- und Wertaussagen basiert schon auf einer aus Putnams Perspektive falschen Fakten-Konzeption, die unter Anderem auf der scharfen Trennung von analytischen und synthetischen Urteilen beruht. Denn aus positivistischer Perspektive¹¹⁷ gibt es nur zwei Formen von Wissen, die kognitiv-sinnvoll sind: tautologisches Wissen im Sinne von analytischen Urteilen und Faktenwissen aus synthetischen Urteilen. Wenn also ethisches Wissen weder der einen noch der anderen Gruppe von Urteilen zugeordnet werden kann, dann kann man auch nicht sinnvollerweise von Wissen sprechen. Ein anderer Aspekt geht zurück auf den Humeschen Begriff einer Tatsache¹¹⁸, der besagt, dass von einer Tatsache dann gesprochen werden kann, wenn etwas in der Lage ist, einen sensorischen Eindruck zu hinterlassen. Dieses Bild setzte sich bis in den logischen Positivismus fort, der auch nach dem Aufkommen der Relativitätstheorie und der Quantenmechanik, die ja gerade nicht von „Dingen“ sprechen, die einen sinnlichen Eindruck hinterlassen können. Putnam zufolge verhindert dieses grundfalsche Bild von Werten, dass sich

¹¹³ Putnam, Hilary: *The Collapse of the Fact/Value-Dichotomy and other Essays*, Cambridge: Harvard University Press 2002. In diesem Band enthalten ist auch die englische Version von „Werte und Normen“ (Values and Norms).

¹¹⁴ Eine weitere Dichotomie, die Putnam in diesen Kontext erörtert, ist die scharfe Trennung zwischen beobachtbaren Fakten und theoretischen Fakten.

¹¹⁵ Quine, Willard: *Two Dogmas of Empiricism*, in: ders.: *From a Logical Point of View*, Cambridge: Harvard University Press, 1961.

¹¹⁶ Putnam: *The Collapse*, S. 8 – 19.

¹¹⁷ „Positivistische Perspektive“ steht immer wieder für Carnap und Stevenson.

¹¹⁸ Putnam: *The Collapse*, S. 21. Putnam weist zurecht darauf hin, dass diese Argumentation problematisch ist, da ggf. auch „unsichtbare“ Dinge wie sehr weit entfernte Planeten durch Teleskope sinnlich erfahrbar werden. Vgl. Fußnote 29, S. 21. Gleiches gilt ggf. für die Welt der Quantenmechanik.

der Positivismus überhaupt mit ethischen Fragen auseinandersetzt¹¹⁹. Folglich überrascht es nicht, dass der logische Positivismus nicht davon ausgeht, dass es sich im Bereich der Ethik um Faktenwissen handelt. Doch auch nach der Zurückdrängung dieser positivistischen Konzeption einer „Tatsache“, bleibt die Dichotomie zwischen Wert- und Tatsachenaussagen weitgehend erhalten.

Vor diesem Hintergrund formuliert er erneut sein Hauptargument, dass die Selbstwidersprüchlichkeit der positivistischen Sichtweise:

„It is self-refuting because their key philosophical terms „cognitively meaningful“ and „nonsense“ are not „observations terms“, not „theoretical terms“ of a of a physical theory, and not logical/mathematical terms, and these are the only kind of terms that their language of science was allowed to contain.“¹²⁰

Der Begriff des „kognitiv Sinnvollen“ ist also eine Art Wertbegriff, der zumindest implizit Objektivität beansprucht, was nach logisch-positivistischer Denkart jedoch nicht möglich ist, da er weder analytisches Urteil (logischer Schluss) noch synthetisches Urteil (Beobachtung) ist. Gleiches gilt auch für den Begriff des „nonsense“ und andere epistemische Werte. Wenn also analytische oder synthetische Urteile wahr (oder falsch) sein können, dann müssen auch die zugrundeliegenden epistemischen Wertbegriffe wahr (oder falsch) sein können. Genau in dieser Reziprozität liegt die Verwicklung von Tatsachen und Werten („entanglement of fact and value“¹²¹), die gleiche Verwicklung, die sich in der Nichttrennbarkeit der deskriptiven und normativen Bestandteile von dichten ethischen Begriffen zeigt.

4. Ethics without Ontology/ Objectivity without Objects

In seiner jüngsten Publikation „Ethics without Ontology“¹²² zeichnet er weiter am Bild seiner metaethischen Theorie, welche die Ethik nicht nur gegenüber positivistischen und relativistischen Positionen verteidigt, sondern auch gegenüber

¹¹⁹Putnam weist ferner darauf hin, dass Hume selbst durchaus Interessen am Bereich der Ethik zeigte. Seine non-kognitivistische Grundhaltung führte nicht wie im logischen Positivismus zur völligen Ausklammerung des Ethischen aus dem philosophischen Denken.

¹²⁰ Putnam: *The Collapse*, S. 34.

¹²¹ So auch das gleichnamige Kapitel in „*The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*“, Putnam: *The Collapse*, S. 28 – 45.

¹²² Putnam, Hilary: *Ethics without Ontology*, Cambridge: Harvard University Press 2004.

metaphysisch-ontologischen. Er unterscheidet zwischen „inflationary ontology“ und „deflationary ontology“¹²³. Die inflationären Ansätze, für die in erster Linie der Platonismus¹²⁴ steht, verorten beispielsweise „Formen“ wie das Gute jenseits der Wahrnehmbarkeit und sehen in diesen Formen die eigentliche Realität. Als deflationäre Ansätze von Ontologie bezeichnet Putnam reduktionistische und eliminatorische Ansätze, die beispielsweise versuchen, das Gute auf das Angenehme zu reduzieren¹²⁵. Die bekanntesten Formen von reduktionistisch-eliminatorischen Positionen sind diejenigen von Demokrit, der die gesamte phänomenale Welt auf Atome und deren Bewegungen und diejenige von Berkley, der alles auf den Geist und dessen Ideen reduzieren wollte. All diesen Ansätzen gemein ist Putnam zufolge, dass sie sprachunabhängige, letzte Gründe für Ethik finden wollen:

„My answer is that I hold, with the pragmatist and again with Wittgenstein, that pragmatic pluralism does not require us to find mysterious and supersensible objects behind our language games; the truth can be told in language games that we actually play when language is working.“¹²⁶

Es geht ihm folglich darum, die Ethik in den Sprachspielen selbst zu begründen¹²⁷.

Ein Element des Platonismus ist die Aussage, dass im Zusammenhang von „Objektivität“ auch immer von einem korrespondierenden (natürlichen) Objekt gesprochen werden muss, ein Sachverhalt, der schon etymologisch in den Begriff selbst eingeschrieben ist.¹²⁸ Die korrespondierenden Objekte sind als Teil der „objektiven Welt“ beschreibbar. Objektive Aussagen sind also Beschreibungen der Realität. Im Bereich der Ethik gibt es keine korrespondierenden natürlichen Objekte, die beschreibbar wären. Insofern muss man, wenn man an der Objektivität ethischer

¹²³ Ebd., S. 17 f.

¹²⁴ Eine der zeitgenössischen Positionen der „inflationary ontology“ ist für Putnam: Moore, G. E.: *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press 1994.

¹²⁵ Putnam: *Ethics*, S. 20 f.

¹²⁶ Ebd., S. 22.

¹²⁷ Eine interessante Form von Ethik ohne Ontologie, mit der sich Putnam am Rande auseinandersetzt, ist die Moralphilosophie von Emmanuel Levinas: „For Levinas, the irreducible foundation of ethics is my immediate recognition, when confronted with a suffering fellow human being, that I have an obligation to do something. [] Levinas' thought experiment is always to imagine myself confronted with *one* single suffering human being []. I am supposed to feel the obligation to help *this* human being [].“ Diese starke Form der Ethik kommt ohne übernatürliche Entitäten aus, noch will sie ethische Wahrheiten auf irgend eine Neigungs- oder Naturtatsache reduzieren. Die zentrale Differenz liegt im Sachverhalt, dass Levinas das „moralische“ Moment in einer nicht- oder vorsprachlichen Intersubjektivität verortet sieht. Ebd., S. 24 ff. Ausgearbeitet finden sich diese Gedankengänge in: Putnam, Hilary: *Levinas and Judaism*, in: Bernasconi, R.; Critchley, S.: *The Cambridge Companion to Levinas*. Vgl. auch: Levinas, Emmanuel: *Éthique comme philosophie première*, Paris: Payot & Rivages 1992.

¹²⁸ Putnam: *Ethics*, S. 52.

Aussagen festhält, notwendig auf nicht-natürliche Objekte schließen. Putnam zufolge ist dieser Gedankengang sehr verständlich aber falsch. Man könne auch von Objektivität sprechen, wenn es dazu keine korrespondierenden Objekte gibt. Ein Beispiel für wahre Aussagen, die weder mit natürlichen noch mit nicht-natürlichen Objekten korrespondieren, sind logische Beziehungen. Logische Beziehungen haben weder korrespondierende Objekte in der Welt noch korrespondieren sie mit nicht-natürlichen Objekten jenseits der Welt. Dennoch würde kaum einer ernsthaft bestreiten, dass Aussagen über logische Beziehungen weder wahr noch falsch sein können. Darin sieht Putnam zunächst weniger eine Analogie zu Wertaussagen als vielmehr ein Argument gegen die zwingende Verknüpfung von Objektivität und Objekt. Dennoch kann man auf diese Art und Weise die Objektivität von Wertbegriffen verstehen, seien sie nun epistemischer oder ethischer Natur. Putnam charakterisiert die Anwendung solcher Wertausdrücken als „extrem komplex“:

„[] just as the ethically important adjectives „cruel“ and „compassionate“ describe properties that human beings may have or lack, not supernatural properties, but also not properties that one can simply perceive (or „measure“) without having understood and learned to imaginatively identify with a particular evaluativ outlook, so „simple“ and „coherent“ (in their scientific applications) describe properties that certain human products, scientific theories, may have or lack, and that one cannot perceive without having understood and learned to imaginatively identify with a particular evaluativ outlook.“¹²⁹

Wertbegriffe beschreiben folglich reale Eigenschaften, die allerdings weder auf natürliche noch auf nicht-natürliche Objekte zurückzuführen sind und dennoch nicht mit subjektivem Meinen zu verwechseln sind. Auch in dieser Passage deutet sich an, dass das Verständnis solcher Begriffe an spezifische Lernprozesse gebunden ist¹³⁰.

5. Was versteht Putnam unter Ethik?

Putnam versteht „Ethik“ nicht im Sinne eines letzten Prinzips wie beispielsweise das der „goldenen Regel“ oder deren philosophisch fundierteren Versionen wie beispielsweise derjenigen des kategorischen Imperativs, wenngleich diese auch Teil der Ethik sind. Er versteht unter Ethik eher ein System aus gegenseitiger Sorge oder

¹²⁹ Ebd., S. 68 f.

¹³⁰ Ebd., S. 70 f.

gegenseitigen Interessen („system of interrelated concerns“) und gegenseitiger Unterstützung („mutual support“), das aber immer unter einer gewissen Spannung („partial tension“) steht¹³¹. Die Voraussetzung für Ethik als Korrektiv für praktische Probleme sind für ihn “[t]he human capacity for loyalty to something larger than the individual, something at least as large as the community []“¹³². Er geht davon aus, dass „praktische Probleme“ in der menschlichen Praxis auftauchende Probleme sind, die typischerweise unscharf sind, für die es keine eindeutigen Lösungen gibt, sondern nur mehr oder weniger gute Lösungen. Es handelt sich um situierte, spezifische Probleme, nicht um abstrakte, idealisierte oder theoretische Probleme. Darüber hinaus dürfen „praktische Probleme“ auch nicht als instrumentelle Probleme missgedeutet werden.

Für Putnam kann man aus der „Tatsache“, dass es niemals eine letztgültige Einigung in praktischen Fragen geben kann, keineswegs ableiten, dass es keine richtigen Antworten auf praktische Fragen geben kann, sondern nur, dass ethische Probleme situierte, spezifische Probleme sind, die nicht ein für alle mal beantwortet werden können. Die Gründe warum es in ethischen Fragen viel Dissens und wenig Konsens gibt, liegen seines Erachtens darin, dass in Werturteilen immer philosophische, religiöse und faktenbezogene (factual)¹³³ Überzeugungen mitbeteiligt sind. Darüber hinaus sind praktische Probleme immer situativ in Kontexten verortet. Doch auch Putnam spricht von Bereichen der Ethik, in denen in der Regel alle Beteiligten zustimmen würden, wenn es beispielsweise darum geht, schwere Menschenrechtsverletzungen zu beurteilen. Er gibt sich betont universalistisch und hebt den Verdienst der kantischen Philosophie hervor, als „[] powerful statement that ethics is universal []“¹³⁴. Diesen Universalismus sieht er aber schon in den „Jerusalem-based religions“, im Konfuzianismus, Hinduismus und Buddhismus begründet¹³⁵.

Es fällt auf, dass er einerseits den kategorischen Imperativ zu Ethik hinzurechnet, dass er auch von unumstrittenen Kernbereichen der Ethik spricht, dass er andererseits aber praktische Fragen „en bloc“ nur im Sinne eines teleologischen Wertes für entscheidbar hält. Aus seinen Überlegungen geht nicht hervor, wie eine primär

¹³¹ Ebd., S. 22. Leider führt er nicht aus, was er unter „partial tension“ versteht.

¹³² Ebd., S. 23.

¹³³ Es wäre noch zu klären, was er unter „factual values“ versteht.

¹³⁴ Putnam: Ethics, S. 25

¹³⁵ Ebd., S. 25

situative Ethik mit einem universalistisch-deontologischen Kern zusammen passen könnte. Man hat aber den Eindruck, dass die universelle Geltung über die Grenze der Deontologie hinausgehen könnte oder anders formuliert, dass deontologische Normen „nur“ eine spezifische Form von universellen Werten sind.

„[] the concerns of ethics range from the statements of very abstract principles, such as the principle of human rights, to the solution of situated and highly specific practical problems.“¹³⁶ In diesem Zitat deutet sich die übliche Trennung zwischen abstrakten, kontextunabhängigen und konkreten, kontextabhängigen Bereichen an. Ungewöhnlich ist allerdings, zumindest aus der Perspektive der „kontinentalen“ Philosophie, was alles Putnam unter ethischen Urteilen versteht: Ein Urteil wie „[] the Lisbon earthquake of 1755 was a very bad thing.“¹³⁷ ist aus seiner Sicht ebenso ein ethisches Urteil, wie „[] killing of the innocent, cheating, robbery etc. are wrong.“¹³⁸ Es gibt folglich deskriptive ethische Urteile, die kein Imperative, Regeln, Pflichten und Verurteilungen enthalten und preskriptive ethische Urteile, die eben genau solche Elemente enthalten. Aber auch bei diesen beiden „Klassen“ von ethischen Urteilen ist davon auszugehen, dass sie nicht scharf von einander getrennt werden können, sondern, dass sie nur mehr oder weniger deskriptiv oder preskriptiv sind.

6. Zusammenfassung

Die Rekonstruktion hat nicht den Anspruch, die Position Putnams in umfassender Weise dargestellt zu haben. Es geht vielmehr darum, seine Kritik an der Diskursethik in einen weiteren Kontext zu stellen.

Putnams vertritt einen moralischen Realismus, der davon ausgeht, dass es objektive Werte gibt. Er argumentiert einerseits postmetaphysisch, d. h. er wendet sich gegen den ethischen Platonismus, der die Objektivität von Werten jenseits der wahrnehmbaren Welt verortet, andererseits auch antinaturalistisch, d. h. gegen Philosophien, die das ethisch Richtige auf art- oder umweltspezifische Fakten reduzieren wollen. Die Objektivität von Werten ist folglich nicht von

¹³⁶ Putnam: Ethics, S. 73

¹³⁷ Ebd., S. 73 f.

¹³⁸ Ebd., S. 73 f.

korrespondierenden Objekten abhängig. Putnam begründet die Richtigkeit von Werten pragmatistisch¹³⁹ im ethischen Sprachspiel.

Sein Hauptargument für die „Objektivität von Werten“ ist die Zurückweisung einer „kulturellen Institution“, der radikalen Trennung von Wert- und Tatsachenaussagen im Hinblick auf die quasi-apriorische Verflechtung von epistemischen Werten und empirischen Aussagen. Putnam glaubt nachweisen zu können, dass Wert- und Tatsachenaussagen nicht scharf voneinander zu trennen sind, und dass, wenn Tatsachenaussagen wahr oder falsch sein können, dies notwendigerweise auch für Wertaussagen gelten müsse.

¹³⁹ Und immer wieder im Rekurs auf Wittgenstein.

III. Werte und Normen: Bestandsaufnahme einer Kontroverse

Der Bezug zur Diskursethik ist nun, dass Putnam die bei der Konstitution von empirischen Aussagen quasi als Prämissen zugrunde gelegten epistemischen Wertbegriffe in Analogie zu den für die Konstitution von Normen zugrunde gelegten diskursethischen Wertbegriffen begreift. Er nennt „gerechtfertigt“, „bestätigt“, „beste vorhandene Erklärungen“ etc. als Beispiele. Wenn die Normen, die in einem Diskurs gerechtfertigt werden objektiv sein sollen, dann können die Wertbegriffe, die verwendet werden, um das diskursive Verfahren zu beschreiben, nicht subjektiv sein: „Wir sind also zu dem Schluss gezwungen, daß zumindest diese Wertausdrücke so etwas wie eine objektive Anwendung, so etwas wie objektive Rechtfertigungsbedingungen haben.“¹⁴⁰ Putnam spricht in diesem Zusammenhang von den „Normen des kommunikativen Handelns“¹⁴¹. Gleiches gilt auf der inhaltlichen Ebene. Wenn die normativen Begriffe, die im Diskurs verwendet werden, kontextabhängig sind, dann können auch Normen am Ende keine universelle Geltung besitzen.

Im Folgenden sollen nun die wichtigsten Argumente der Kritik von Putnam, Habermas' Entgegnung und wiederum Putnams Antwort auf diese Entgegnung rekonstruiert werden. Am Ende eines jeden Rekonstruktionsschrittes erfolgen kurze Kommentare und erste Bewertungen.

1. Hilary Putnam: Werte und Normen

In diesem ersten Text¹⁴² rekonstruiert Putnam die Position von Habermas¹⁴³, um die „dichotome Trennung“ von Wert und Norm zurück zu weisen. Er stellt Habermas in den Kontext des Kantianismus¹⁴⁴, konfrontiert ihn mit positivistischen Positionen, die „dichte“ ethische Begriffe in deskriptive und evaluative Begriffe aufzutrennen versuchen. Er diskutiert verschiedene Positionen: Bernard Williams Position der

¹⁴⁰ Putnam: Vernunft, S. 183. Putnam ignoriert, dass die „Normen der Diskursethik“ einen Sonderstatus besitzen. Sie sind weder kontextabhängige Werte noch diskursabhängige Normen.

¹⁴¹ Putnam spricht in „Werte und Normen“ (S. 281) von „Normen des kommunikativen Handelns“. Tatsächlich sollte man eher von den Normen des Diskurses sprechen, da Habermas den Diskurs vom kommunikativen Handeln abgrenzt.

¹⁴² In: Wingert/Günther: Die Öffentlichkeit der Vernunft, S. 280-313.

¹⁴³ Ebd., S. 280-286.

¹⁴⁴ Ebd., S. 286-291.

„absoluten“ und „sozialen“ Welt¹⁴⁵ und Apels Wahrheitstheorie und deren Anwendbarkeit auf ethische Fragen bei Habermas¹⁴⁶. Am Ende erörtert er die Gründe, warum kantianische oder vergleichbare Philosophien überhaupt Werte „naturalisieren“ wollen¹⁴⁷ und kommt zum Schluss, dass „zur Ethik mehr gehört als nur „Diskursethik“¹⁴⁸.

1.1 Putnams Rekonstruktion der Diskursethik

Habermas versteht Putnam zufolge unter einer „Norm“ ein allgemeingültiges Pflichturteil im kantischen Sinne, das seine Geltung kraft der Verbindlichkeit des rationalen Denkens erlangt. Normen seien die einzigen universellen Regeln, die sich jedoch nur auf den Diskurs bezögen. Putnam zitiert sie folgendermaßen: die Norm der Aufrichtigkeit, die Norm der Wahrhaftigkeit [sic!] und die Norm, Geltungsansprüche rational zu begründen. Im Gegensatz dazu hätten Werte nur den Charakter von „kontingenten, sozialen Produkten“¹⁴⁹. Putnam wirft Habermas im Bezug auf „Werte“ einen Naturalismus vor, der ebenso non-kognitivistisch sei, wie die Haltung des Positivismus im Bezug auf Normen, da er Werte mehr oder weniger auf „naturgegebene“ Präferenzen reduziert. Interessant ist, dass sich der von Putnam attestierte „Naturalismus“ im Bezug auf Werte und eine kontingente Entstehung widersprechen. Sind Werte auf irgendeine Weise „naturalistisch“ determiniert, dann könnte man doch gerade von ihrer Objektivität ausgehen.

Für Putnam liegt die Quelle für Habermas Werte-Normen-Dichotomie in „der Furcht vor zu vielen (zu speziellen) ethischen Normen“¹⁵⁰, welche die Gefahr des Abgleitens in den Autoritarismus in sich trügen. Er gibt ein Beispiel für einen Wert, der keine Norm wäre, gleichzeitig aber auch mehr als nur eine Präferenz ist:

„Ich glaube, dass unter sonst gleichen Bedingungen eine solche Welt besser ist, in der es eine Vielfalt von (moralisch zulässigen) Vorstellungen vom menschlichen Gedeihen gibt, als eine solche Welt, in der jedermann nur einer einzigen Vorstellung zustimmt.“¹⁵¹

¹⁴⁵ Ebd., S. 292 ff.

¹⁴⁶ Ebd., S. 297-312.

¹⁴⁷ Ebd., S. 306-312.

¹⁴⁸ Ebd., S. 312.

¹⁴⁹ Ebd., S. 281.

¹⁵⁰ Ebd., S. 283.

¹⁵¹ Ebd., S. 282.

Putnam geht davon aus, dass ein Pluralismus in Bezug auf Werte selbst ein Wert ist. Doch ist dieses Beispiel plausibel? Wenn der Wertpluralismus selbst ein Wert ist und zugleich objektiv, dann müsste er ggf. mit dem Wert eines „Wertmonismus“ konkurrieren, da er ja eine tolerante Haltung gegenüber ggf. auch widersprechenden Werten impliziert. Es stellt sich also die Frage der Kompatibilität von Wertpluralismus und Wertrealismus. Putnam könnte natürlich argumentieren, dass es sich bei dem Beispiel des Wertpluralismus um eine Art Meta-Wert handelt, er eine Priorität besäße. Doch in diesem Fall hätte er das Problem, dass einige Werte doch „objektiver“ wären als andere.

Am Ende wendet er sich mit Michele Moody-Adams gegen radikale Positionen, die der Philosophie entweder eine dominante oder überhaupt keine Funktion in ethischen Diskursen zusprechen. Putnam spricht sich für den Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen aus, in dem er der Philosophie die Rolle eines wertvollen und nicht austauschbaren Teilnehmers am ethischen Diskurs zuschreibt. Auf diese Art und Weise will er auch die Diskursethik verstanden wissen. Es stellt sich allerdings die Frage, was aus seiner Sicht gegen eine Expertenkultur in ethischen Fragen spräche, da er doch von der Objektivität von Normen und Werten ausgeht und diese nicht von der Teilnahme aller „von den möglichen Folgen eines praktischen Diskurses Betroffenen“ abhängen. Vor diesem Hintergrund wäre doch der Moralphilosoph besser geeignet als beispielsweise ein Physiker oder ein Biologe, da sich diese professionell nicht mit moralischen Dilemmata sondern mit naturwissenschaftlichen Fragestellungen auseinandersetzen.

1.2 Der Kontext des Kantianismus

Putnam zufolge liegt schon in einer bestimmten Form des Kantianismus ein Problem begründet, das in engem Zusammenhang mit der hier erörterten Problematik der Norm-Wert-Dichotomie steht. Christine Korsgaard¹⁵² beispielsweise vertritt mit Kant die These, dass Menschen Werte nicht vorfinden oder in sich tragen, sondern dass sie Gegenstände (oder Verhaltensweisen) vorfinden, und diese dann ihrer Neigung entsprechend beurteilen. Werden die vorgefundenen Gegenstände (oder Verhaltensweisen) positiv „bewertet“, dann werden sie zu Werten. Es ist die

¹⁵² Putnam bezieht sich auf Texte in dem u. A. von Christine M. Korsgaard (mit G.A. Cohen, Raymond Geuss, Thomas Nagel und Bernard Williams) herausgegebenen Sammelband „The sources of normativity“, Cambridge 1996.

Vernunft, die aus gewissermaßen attraktiven Gegenständen „Werte“ macht, aber eben auf keineswegs zwingende Art und Weise. Unklar bleibt auch in diesem Kontext das Verhältnis zwischen dem attestierten Naturalismus und der zumindest augenscheinlichen Zufälligkeit der Neigungen.

Als einziges Prinzip lässt Korsgaard Putnam zufolge das „Prinzip der praktischen Vernunft gelten“, dass der Mensch seine Maximen als universelle Gesetze wählen sollte. Problematisch für Putnam ist hierbei, dass in den Maximen selbst schon Wertbegriffe in Form von dichten ethischen Begriffen wie „grausam“, „unverschämt“ oder „freundlich“ enthalten sind: „Man sollte den Menschen gegenüber nicht ohne Grund unfreundlich sein.“ Diese Maxime ist, zumindest aus der Perspektive Putnams, als allgemeines Gesetz im Sinne von Kant ohne weiteres denkbar. Das Problem ist, dass man, bevor man „Freundlichsein“ zur allgemeinen Maxime erklären kann, schon wissen muss, was das eigentlich ist. Genau dieses Wissen impliziert Putnam zufolge schon eine Geltung. So stellt sich die Frage, wie man eine Maxime bestimmen, d. h. sie zu einem universellen Gesetz machen kann, wenn darin Begriffe enthalten sind, die im Rahmen dieses Kantianismus auf Präferenzen beruhen. Was fehlt, ist ein reiches, auf objektiven Werten beruhendes Vokabular, mit dem sich Normen überhaupt formulieren lassen.

Um diesem Problem zu entgehen, schlagen verschiedene non-kognitivistische Philosophen¹⁵³ eine Faktorisierung von dichten ethischen Begriffen vor: Sie versuchen, den deskriptiven Kern einer ethischen Aussage freizulegen, indem sie eine Aussage wie: „Es war sehr grausam, dies zu tun“ in eine deskriptive Aussage: „Die Tat hatte die Eigenschaft ‚D‘“ und eine evaluative Aussage: „Ich habe eine negative Einstellung zu ‚D‘, die du m. E. auch haben solltest“¹⁵⁴, zerlegen. Somit soll der Nachweis erbracht werden, dass ethische Aussagen immer einen Kern (von „Wahrheit“) haben, der sich unmittelbar auf die Welt bezieht. Insofern hätte man dichte ethische Begriffe, ohne jedoch die Frage nach der Geltung beantworten zu müssen. Putnam zufolge funktioniert diese Zerlegung nicht. Er führt diese Überlegung jedoch nicht aus, sondern verweist auf die Ausarbeitung dieses Problems in John McDowells „Non-Cognitivism and Rule-Following“¹⁵⁵.

¹⁵³ Putnam nennt Rudolf Carnap, Hans Reichenbach und Charles Leslie Stevenson als wichtigste Vertreter dieses Ansatzes.

¹⁵⁴ Putnam: Werte und Normen, in: Wingert/Günther, S. 289.

¹⁵⁵ McDowell, John: Non-Cognitivism and Rule-Following, in: Crary, Alice Marguerite; Read, Rupert J. (Hrsg.): The New Wittgenstein, Taylor & Francis Books 2004.

1.3 Der Absolutismus von Williams

Einen anderen Weg, die Wahrheitsfähigkeit ethischer Aussagen zu ermöglichen schlägt Bernard Williams ein. Er geht ebenfalls nicht davon aus, dass „dichte ethische Begriffe“ in ihre Bestandteile zerlegt werden können. Dennoch hält er daran fest, Werten insgesamt keinen objektiven Status zuzugestehen. Für Williams sind ethische Aussagen (er unterscheidet nicht explizit zwischen Wert und Norm) dementsprechend, da sie sich nicht ausschließlich auf die physikalische Welt (und damit auf die eigentliche Realität) beziehen, auch nicht wahr im absoluten Sinne. Man kann zwar von Wahrheit im ethischen Sinne sprechen; diese Form von Wahrheit ist aber relativ, d. h. nur innerhalb begrenzter Kontexte gültig. Williams versucht, das logische Problem zu vermeiden, dass ein ethisches Urteil unter diesen Prämissen gleichzeitig wahr und falsch sein könnte, indem er es nur innerhalb eines Kontextes für möglich hält. Insofern verzichtet er auf einen absoluten Standpunkt jenseits aller Kontexte. Putnam weist darauf hin, dass ein solcher Wahrheitsbegriff hochproblematisch sei. Er kann folglich die Möglichkeit der Wahrheit einer ethischen Aussage in Bezug auf einen bestimmten Kontext nicht akzeptieren. Für Putnam schlägt Williams den falschen Weg ein, die Wahrheitsfähigkeit von ethischen Aussagen zu rekonstruieren, indem er sie gegenüber der absoluten Welt der Physik relativiert:

„Die Ethik steht nicht in Konflikt mit der Physik, wie der Ausdruck ‚unwissenschaftlich‘ suggeriert, es ist einfach so, daß ‚gerecht‘ und ‚gut‘ und ‚Gerechtigkeitssinn‘ Begriffe sind, die nicht auf die Sprachebene der Physik reduzierbar ist. [...Es gibt] noch weitere wesentliche Sprachebenen, ohne, dass sie aus diesem Grund illegitim wären. Das Sprechen von ‚Gerechtigkeit‘ kann, ebenso wie das Sprechen von ‚Bezugnahme‘ nicht-wissenschaftlich sein, ohne deshalb un-wissenschaftlich zu sein.“¹⁵⁶

Putnam will damit zeigen, dass Williams zwar die richtige Intuition hat, indem er die Faktorisierung von „dichten ethischen Begriffen“ ablehnt, dass er aber weiterhin mit dem Bild einer „absoluten Welt“ im Sinne einer „naturwissenschaftlich-physikalischen“ Welt verhaftet bleibt, so dass er seiner eigenen „Erkenntnis“ über eine mögliche Wahrheit von ethischen Aussagen oder Urteilen nicht traut und ihnen nur relative, d. h. aus der Perspektive der absoluten Welt keine Aussagekraft zugesteht. Insofern könnte der Ansatz von Williams auch kantianischen Positionen

¹⁵⁶ Putnam: Werte und Normen, in: Wingert/Günther, S. 292, Putnam zitiert sich selbst: Putnam: Vernunft, Wahrheit und Geschichte, S. 195.

wie jener von Christine Korsgaard nicht hilfreich sein, die von Putnam geübte Kritik zu entkräften, da wahrheitsfähige Wertbegriffe nicht gleichzeitig kontextabhängig sein können.

Im Anschluss daran spannt er den Bogen zurück zu Habermas, und stellt die Frage, wie Habermas dieser Problematik begegnen könnte, Werte und Normen vor dem Hintergrund einer möglichen Wahrheitsfähigkeit zu rekonstruieren. Hierzu konstruiert er das Fallbeispiel zweier kultureller Kontexte, die sich über das Gebot der Keuschheit auseinandersetzen: In einem Kontext ist schon der Begriff der „Keuschheit“ ein Anachronismus, in einem anderen Kontext gilt er nach wie vor.

Putnam zufolge führt ein normativer Diskurs mit dem Inhalt der strittigen Norm „Vermeide unkeusches Verhalten!“ in eine unauflösbare diskursive Situation, da es keine zwingenden Pro- oder Kontraargumente gibt. Wenn in einem kulturellen Kontext der Begriff der Keuschheit ein Anachronismus wäre, dann ist eine kognitiv-sinnvolle Diskussion mit dem Vertreter eines anderen kulturellen Kontextes, der von der „Keuschheit“ als moralischer Notwendigkeit überzeugt ist, nicht möglich. Putnam glaubt, dass sich für eine kognitiv nicht-sinnvolle Wertaussage auch kein kognitiv-sinnvolles Gegenargument finden lässt. Die Diskursethik mutet auf diese Weise sehr minimalistisch an, da es keinen Grund gäbe, überhaupt auf normative Konsense zu hoffen. Sie liefe lediglich auf das hinaus, was Richard Rorty „im Gespräch bleiben“¹⁵⁷ nennt.

Doch wäre nicht genau das Argument kognitiv sinnvoll, dass zeigt, dass sich für das Verbot der Unkeuschheit eben keine rationale Begründung finden lässt? Wenn sich der Befürworter der Norm der „Keuschheit“ auf einen normativen Diskurs einlässt, dann kann er sich im Gegenzug auch nicht dem „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ verschließen, das in diesem Falle eben der Hinweis auf den Mangel eines zwingenden normativen Pro-Argumentes für die „Keuschheit“ ist. Die Konsequenz ist, dass auch der Verfechter der „Keuschheit“ nicht ohne performativen Widerspruch an der Keuschheit als Norm festhalten kann.

Putnam ignoriert an dieser Stelle das Potenzial einer differenzempfindlichen Diskursethik. Die „Keuschheit“ wäre als Norm nicht durchsetzbar, könnte als Wert jedoch durchaus ihre Berechtigung behalten, sofern es keine moralischen Einwände gibt. Der springende Punkt an Putnams Kritik jedoch ist, dass er glaubt, dass auf diese

¹⁵⁷ Ebd., S. 295.

Weise jeder normative Diskurs enden würde, gäbe es nicht den ein oder anderen Wert, der kognitiv sinnvoll wäre.

Seltsamerweise spricht Putnam von einem umstrittenen Begriff und nicht von einer umstrittenen Norm. Auch wenn diese Differenzierung zunächst unwichtig erscheinen könnte, wird sie doch dann wichtig, wenn man sich vor Augen führt, dass in interkulturellen Konflikten nicht unbedingt Begriffsdefinitionen¹⁵⁸ zur Debatte stehen, sondern primär eben die Geltung von Normen.

1.4 Wahrheit bei Apel und Habermas

Apel fasst „Wahrheit“ als das Ergebnis eines idealen (und hinreichend lange geführten) Diskurses auf, in dem alle Diskursteilnehmer einer Aussage uneingeschränkt zustimmen können¹⁵⁹. Putnam interpretiert diesen Ansatz auf die Weise, dass eine Wahrheit, die nicht vom Menschen verifiziert worden ist, überhaupt nicht denkbar sei. Er selbst ist kein Anhänger dieser Form des „Antirealismus“¹⁶⁰. Er verwirft diese Position mit der Begründung, dass es einfach unplausibel sei, „[...] daß es über das Leben des Moses keine Wahrheit gibt, außer derjenigen, die wir und andere in Zukunft noch verifizieren können, [...]“¹⁶¹. Dabei ist diese Unplausibilität nicht nur auf ein Alltagsverständnis gestützt, sondern vielmehr auf Prinzipien zeitgenössischer wissenschaftlicher Theorien, die davon ausgehen, „[...] daß es viele Wahrheiten gibt, deren gesicherte Feststellung die Möglichkeiten unserer Gattung übersteigt.“¹⁶² Putnam distanziert sich von dieser Position, die er selbst jahrelang vertreten hatte¹⁶³, stellt gleichzeitig aber die Frage, ob sich das Prinzip einer diskursabhängigen Wahrheit – so wie es Apel aber auch Habermas tun – auf normative Fragen anwenden lässt. Putnam geht nun zumindest nicht davon aus, dass ein epistemischer Wahrheitsbegriff in Bezug auf das Feld Ethik ähnlich einfach zurückgewiesen werden kann, wie in Bezug auf das Feld der Wissenschaft. Zumal es

¹⁵⁸ Natürlich kann es auch solche interkulturellen Auseinandersetzungen geben, in denen Begriffsdefinitionen eine zentrale oder wichtige Rolle spielen, diese unterscheiden sich jedoch von den hier erörterten praktischen Fragen.

¹⁵⁹ Apel entwickelt seine Konzeption der Wahrheit basierend auf den Arbeiten von Charles Sanders Peirce. Vgl. Apel, Karl-Otto: *Der Denkweg des Ch. S. Peirce*: Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975.

¹⁶⁰ Putnam: *Werte und Normen*, in: Wingert/Günther, S. 298.

¹⁶¹ Ebd., S. 298.

¹⁶² Ebd., S. 298, Putnam hat beispielsweise astrophysikalische Theorien vor Augen, die besagen, dass in Schwarzen Löchern „Informationen“ vernichtet würden. Dieses Argument ist unproblematisch, da Habermas Putnam nach „Wahrheit und Rechtfertigung“ zustimmen würde.

¹⁶³ Putnam, Hilary: *The Dewey Lectures: Sense, Nonsense, an the Senses. An Inquiry into the Powers of the Human Mind*, In: ders.: *The Threefold Cord*, Columbia University Press 2001.

in der Ethik seit langem zur argumentativen Tradition gehört, „[...] daß unsere Pflichten für uns erkennbar sind und daß sie eigentlich nicht unsere Pflichten sein könnten, wenn sie es nicht wären.“¹⁶⁴

Dennoch akzeptiert Putnam nicht, dass die Einsicht in die ethische Pflicht am Ende eines idealen Diskurses steht. Für Putnam gibt es drei Gegenargumente¹⁶⁵, einen epistemischen Wahrheitsbegriff im Bereich der Ethik anzuwenden:

- (1) Diskursregeln sind notwendige Bedingungen, zu ethisch wahren Aussagen zu kommen. Putnam zufolge sollten sie aber hinreichende Bedingung für ethisch wahre Aussagen sein.
- (2) Putnam konstruiert ein Fallbeispiel, in dem ein Vater gegenüber seinem Kind ein „grausames“ Verhalten an den Tag legt, dies aber aufgrund einer fehlenden „moralischen Sensibilität“ auch in einem hinreichend lange geführten, idealen Diskurs nicht einsieht¹⁶⁶.
- (3) Das dritte Argument nimmt einen Gedanken von Lyotard auf, der besagt, dass die Habermassche Diskursethik die „Sprachlosen marginalisiere“: Wenn sich die Diskursteilnehmer eines idealen Diskurses darauf einigten, die „sprachlosen“ Mitglieder auszubeuten und zu manipulieren, dann würde dies ggf. nicht die Diskursregel verletzen.

Das erste Argument scheint aus einer anderen Perspektive das gleiche zu beschreiben, wie das zweite. Putnam akzeptiert hypothetisch¹⁶⁷ den Diskurs als generatives Verfahren, an dessen Ende die normative Richtigkeit steht. Doch Putnam zufolge muss die Diskursethik mehr als das leisten. Sie muss gewährleisten, dass am Ende eines praktischen Diskurses die normative Richtigkeit nicht nur stehen kann, sondern auch muss. Genau das ist nicht der Fall, wenn man an den Fall des ethisch uneinsichtigen Vaters denkt.

Das zweite Argument erscheint plausibel, da man sich intuitiv den uneinsichtigen Vater, der dem „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ mit schlichtem Unverständnis gegenübersteht, sehr gut vorstellen kann. Darüber hinaus wirft es die

¹⁶⁴ Putnam: Werte und Normen, in: Wingert/Günther, S. 299.

¹⁶⁵ Ebd., S. 300. Tatsächlich spricht er in der Einleitung zu diesem Kapitel von vier Argumenten. Das vierte Argument bleibt er dem Leser allerdings schuldig.

¹⁶⁶ Das Beispiel lautet wie folgt: „Ein Vater verhält sich psychologisch grausam, indem er sein Kind mit irgendetwas aufzieht, während er gleichzeitig leugnet, daß die Tränen des Kindes ernst zu nehmen sind (entweder weil er stumpf ist oder aus einem Anflug von Sadismus). „Es muss lernen, das zu verkraften“, bemerkt der Vater.“, Putnam: Werte, in: Wingert/Günther, S. 302.

¹⁶⁷ Aufgrund des rechtfertigungstranszendenten Wahrheitsbegriffes hat der Diskurs freilich keinen Einfluss auf die Geltung, d. h. die Objektivität der Normen.

Frage auf, was es eigentlich heißt, ein moralisches Argument zu verstehen. Man könnte aber argumentieren, dass es sich bei der Anwesenheit eines „moralisch unsensiblen“ Vaters schlicht nicht um eine ideale Diskurssituation handelt. Habermas selbst spricht in diesem Zusammenhang von einer notwendigen, „entgegenkommenden Lebensform“, die eine moralische Sensibilität beinhaltet. Eine solche Voraussetzung ist für eine streng kognitivistische Moraltheorie allerdings ungünstig, da eigentlich Sozialisationsaspekte bei der Frage des moralischen Verstehens unbeteiligt sind. Insofern kann man zumindest sagen, dass es sich an dieser Stelle um einen problematischen Aspekt der Diskursethik handelt.

Putnam selbst weist das Argument der dritten Möglichkeit als „unfair“ zurück. Er begründet seine Ablehnung mit dem Argument, dass die Idealität eines Diskurses keineswegs gewährleistet sei, wenn die Diskutanten sich einigten, die „Schreie der Verwundeten“ (William James) zu überhören. Doch zur Zurückweisung des Lyotardargumentes glaubt Putnam dichte ethische Konzepte zu benötigen. Insofern wird das Argument gegen Lyotard zu einem Argument gegen Habermas' Wertekonzeption umgemünzt. Die „Schreie der Verwundeten“ sind selbst Diskursbeiträge, auch wenn sie nicht adäquat sind. Und auch wenn man den Gedanken Lyotards weiter zuspitzt, indem man sich Menschen vorstellt, die auch zu diesen Schreien nicht in der Lage sind, so kommt man doch am Universalisierungsprinzip „U“¹⁶⁸ nicht vorbei: „[Es] muß jede gültige Norm der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von allen Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können.“¹⁶⁹ So wäre möglicherweise eine Einigung aller Diskursteilnehmer in Übereinstimmung mit den Diskursregeln denkbar, die besagt, dass die gänzlich Sprachlosen auszubeuten seien, nicht aber eine gültige Norm, da die Hauptbetroffenen von dieser Norm, die gänzlich Sprachlosen, eben nicht in der Lage wären, sich zu einer solchen Norm überhaupt zu äußern. Eine solche Norm wäre im Rahmen der Diskursethik ausgeschlossen. Putnam zufolge benötigt man zur Zurückweisung der Kritik von

¹⁶⁸ Der Universalisierungsgrundsatz „U“ ist neben dem Diskursprinzip „D“ eines der zentralen Elemente der Habermasschen Diskursethik. Er entwickelt es in der programmatischen Schrift „Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm“, in: Derselbe: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln: S. 53-126.

¹⁶⁹ Habermas: Diskursethik, in: ders.: Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln, S. 75 f.

Lyotard jedoch dichte ethische Konzepte. Das ist insofern nachvollziehbar, als es einer „moralische Sensibilität“ bedarf, um eine solche faktische Exklusion auch als moralischen Sachverhalt wahrzunehmen und nicht nur im formalen Sinne, dass die von den Folgen Hauptbetroffenen einer Norm im Diskurs stumm bleiben und nicht zustimmen.

1.5 Gründe für die Naturalisierung von Werten

Der Grund, warum Werte naturalisiert werden sollten, liegt Putnam zufolge in der Angst vor den Argumenten des (moralischen) Skeptikers, da dieser die hohe Begründungslast für „gesichertes Wissen“ einfordert. Die Begründungslast kann dem Positivismus zufolge nicht getragen werden, da das Gute eines Wertes eben nicht beobachtbar und deswegen „ontologisch absonderlich“ ist¹⁷⁰. Daraus resultiert die Einstellung: „Gib dem Skeptiker fast alles, was er verlangt, solange du ein gewisses absolutes Minimum wahren kannst.“¹⁷¹ Die Folgen dieser Einstellung seien zum einen die Zurückweisung der Möglichkeit einer rationalen ja/nein-Stellungnahme zu „ethischen Sätzen“ ohne Zusätze wie „in Bezug auf eine bestimmte soziale Welt“ oder „in Bezug auf die Präferenzen eines bestimmten Individuums“ und zum anderen die Reduktion ethischer Sachverhalte (zu denen man in diesem Falle rational mit ja oder nein Stellung beziehen kann) auf Inhalte oder Zwecke, die durch nicht-ethische Begriffe erklärt werden können. Für den ersten Fall könnte man Habermas' oder auch Apels Ansatz der Diskursethik heranziehen, da beide Werten keine wahrheitsanaloge Geltungskraft zugestehen. Für den zweiten Fall könnte man beispielsweise utilitaristische Ansätze heranziehen, die altruistisches Verhalten etwa als Mechanismus zur Überlebenssicherung einer Gruppe auslegen. Es folgt das Argument, dass auch der logische Positivismus faktisch nicht ohne „epistemische“ Werte auskommt, d. h. dass auch er nicht hält, was er verspricht. Putnam zufolge ist der logische Positivist in einer analogen Situation, wenn er glaubt, dem Skeptiker möglichst viele Zugeständnisse zu machen, um einen Rest wissenschaftlicher Objektivität zu retten, wie der Moralphilosoph, der einen Rest moralischer Objektivität zu retten versucht.

¹⁷⁰ Putnam, Hilary: Werte und Normen, in: Wingert/Günther, S. 310.

¹⁷¹ Ebd., S. 307.

Putnam räumt zwar ein, dass Habermas selbst keine reduktionistische, positivistische oder naturalistische Position vertritt – der radikale Skeptiker würde im Gegensatz zu Habermas mit Normen auf die gleiche Weise verfahren wie dieser mit Werten – er glaubt aber, dass Habermas vor dem Hintergrund der skeptischen Bedrohung noch zu viele Zugeständnisse macht. Auch an dieser Stelle muss auf die verwirrende Parallelisierung zwischen einer naturalistischen und im strengen Sinne non-kognitivistischen Wertkonzeption hingewiesen werden, die er auch in diesem Text nicht auflöst.

1.6 Zusammenfassung und Kommentar

Putnam akzeptiert einige Aspekte der Diskursethik. Er teilt Habermas Ansicht, dass die Philosophie nicht nur in metaethischen sondern auch in ethischen Fragen eine wichtige, nicht austauschbare, keineswegs aber eine dominante Rolle spielen sollte. Er akzeptiert letztlich auch die diskursethischen Grundannahmen der normativ gehaltvollen Argumentationsvoraussetzungen. Im Gegensatz zu Habermas geht Putnam aber davon aus, dass es neben diesen „Normen des Diskurses“ noch andere Normen, d. h. universell geltende Regeln gibt. Für Habermas gibt es zwar die Normen, die im Diskurs gerechtfertigt werden, die aus seiner Perspektive universelle Geltung haben, auch wenn sie nicht universalpragmatisch begründet sind. Diese Normen kann Putnam aber nur dann als universell gültig ansehen, wenn auch Werte objektiv und nicht kulturspezifisch sind. Wenn in einem Normendiskurs, so lautet Putnams Argument, mit kulturvarianten Werten argumentiert wird, so kann die daraus entstehende Norm keineswegs universellen Charakter haben.

Unklar ist das Verhältnis von Universalität und Objektivität. Zunächst erscheint es nicht widersprüchlich, wenn man von Werten oder Wertbegriffen ausgeht, die einen objektiven Sinn haben, die jedoch nur innerhalb der Grenzen eines kulturellen Kontextes Geltung besitzen. Ein Vertreter eines kulturellen Kontextes kann sehr wohl wissen, was der Vertreter eines anderen kulturellen Kontextes unter „Keuschheit“ versteht, ohne jedoch von der Notwendigkeit eines Keuschheitsgebots ausgehen zu müssen. Inwieweit der Begriff der Objektivität nun auch den Begriff der Universalität impliziert, wird noch zu erörtern sein. Auf der anderen Seite ergeben sich auch für Putnam Probleme, wie beispielsweise, dass sich Putnam gegen eine Expertenkultur in ethischen Fragen wendet, diese aber vor dem Hintergrund seiner Argumentation

durchaus denkbar wäre. Ferner stellt sich die Frage, wie ein Werterealismus mit einem Wertepluralismus kompatibel sein kann.

2. Jürgen Habermas: Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantianischen Pragmatismus

Dieser Text¹⁷² lag dem Eröffnungsvortrag der Konferenz „Putnam und die Tradition des Pragmatismus“ zugrunde und hatte somit auch würdigenden und einführenden Charakter. Die teilweise problematische und holzschnittartige Rekonstruktion der philosophischen Position Putnams und deren interne Evolution sind für die in diesem Text erörterte Fragestellung nur von untergeordneter Bedeutung und werden daher nicht zusammengefasst¹⁷³.

Schon in der Einleitung reformuliert er das Hauptargument Putnams:

„Putnam behauptet [...] ein Kontinuum zwischen Tatsachen- und Werturteilen. Unserer Sicht auf die Dinge sind Interessen und Wertorientierungen so tief eingeschrieben, daß es ein sinnloses Unterfangen wäre, den wertimprägnierten Tatsachen alles Normative abstreifen zu wollen. Wenn aber schon empirische Aussagen, an deren Wahrheit wir nicht zweifeln, mit Wertbindungen unauflöslich verflochten sind, ist es [...] ebenso sinnlos, den evaluativen Aussagen, die solche Werte explizit zum Ausdruck bringen, zu bestreiten, wahr oder falsch sein zu können.“¹⁷⁴

Im zweiten Teil des Aufsatzes rekonstruiert Habermas den Zusammenhang des pragmatischen Vernunftbegriffes mit praktischen Fragestellungen bei Putnam¹⁷⁵, die Verteidigung der Objektivität von Werten gegenüber nonkognitivistischen und realistischen Ansätzen¹⁷⁶ und die daraus resultierende Problematik der Unvereinbarkeit einer pragmatischen Werteethik mit einer universalistischen Moral einerseits und den Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates andererseits¹⁷⁷.

¹⁷² In: Raters/Willaschek, S. 271-298.

¹⁷³ An dieser Stelle sei nur ein Beispiel gegeben: Habermas stellt den von Putnam seit Mitte der siebziger Jahre entwickelten „internen Realismus“ als den „nur unwesentlich modifizierten“ Kern der Putnamschen Philosophie dar. Tatsächlich hat sich Putnam spätestens seit den „Dewey Lectures“ aus dem Jahr 1994 vom internen Realismus, wie er in „Vernunft, Wahrheit und Geschichte“ dargestellt ist, distanziert.

¹⁷⁴ Habermas: Werte und Normen, in: Raters/Willaschek, S. 280.

¹⁷⁵ Ebd., S. 289 ff.

¹⁷⁶ Ebd., S. 291-297.

¹⁷⁷ Ebd., S. 297-303.

2.1 Putnams pragmatischer Vernunftbegriff und praktische Fragestellungen

Habermas würdigt zunächst Putnams Distanzierung von einem „szientistisch verengten Rationalitätsbegriff“, der nur solchen Aussagen kognitiven Gehalt zuschreibt, die im strengen Sinne der Logik empirischer Wissenschaften genügen. Begründet sieht dies Habermas in Putnams Perspektive auf den wissenschaftlichen Prozess als soziale Praxis. Die „wertfreie“ Wissenschaft ist insofern eben nicht wertfrei, da sie von der gleichen Rationalität durchdrungen ist und in den gleichen lebensweltlichen Kontexten wurzelt, wie jede andere menschliche Praxis. Die Ergebnisse der objektivierenden Wissenschaften gelten als Wissen; Wissen erschöpft sich aber nicht in eben diesen Ergebnissen. Ein derartiges Bild des Wissens wäre unvollständig. Damit befindet sich Putnam durchaus im Einklang mit der kantischen Differenzierung von Verstand und Vernunft, welche die gleichen Dimensionen von Wissen im Auge hat. Habermas zufolge geht auch Putnam davon aus, dass „die Vernunft an sich selbst praktisch ist“.¹⁷⁸ Zwar orientiert sich die Wissenschaft an der Wahrheit im Sinne einer objektivierenden Wissenschaft, die Wissenschaftspraxis selbst ist jedoch ein normativ strukturiertes Unterfangen und ist letztlich nur durch eine weitere Form von Wissen zu beschreiben. Wie schon angedeutet, läuft diese Überlegung auf das Argument hinaus, dass es, wenn Aussagen von „nomologischen Erfahrungswissenschaften“ objektive Geltung beanspruchen können und die Praxis dieser Form von Wissenschaft von Wertbindungen durchsetzt ist, keinen Grund gibt, den impliziten Werten nicht einen ebenso objektiven Charakter zu zuschreiben.

Habermas deutet Putnams Unterscheidung zwischen kognitiven und ethischen Werten an. Kognitive Werte seien beispielsweise die im Wissenschaftsbetrieb wichtigen Werte wie „Relevanz“, „Kohärenz“, „Einfachheit“ oder „Eleganz“, die dort ebenso „handlungsleitend“ seien wie „ethische Werte“ in anderen Bereichen des Lebens. Diese Trennung erscheint ebenso problematisch wie nachvollziehbar. Nachvollziehbar erscheint sie, weil es sich bei „Relevanz“, „Kohärenz“, „Einfachheit“ oder „Eleganz“ ja tatsächlich nicht um Werte im ethischen Sinne handelt, da sich deren kognitiver Gehalt über eine funktionelle Bewährung erschließt, oder eben diskursiv in der Antizipation dieser Bewährung. Insofern sind kognitive und ethische Werte nicht, wie es bei Putnam den Anschein macht, von der gleichen Natur.

Das Problem ist, dass ethische Werte bei Habermas vom Diskurs und der lebensweltlichen Praxis abhängen, funktionale Werte hingegen von Verhältnissen in

¹⁷⁸ Ebd., S. 290.

der „objektiven Welt“. Die strukturelle Verschiedenheit steht und fällt somit mit dem zugrundegelegten Wahrheitsbegriff. Da Putnam als (direkter) Realist keinen epistemischen Wahrheitsbegriff mehr vertritt, kann oder muss er den Analogieschluss zwischen kognitiven und ethischen Werten ziehen.

Problematisch erscheint die Unterscheidung in begrifflicher Hinsicht, da ethische Werte, wie Habermas an vielen Stellen bestätigt, kognitiven Gehalt haben (und insofern auch kognitive Werte wären), wenngleich sich der kognitive Gehalt an der intersubjektiven Anerkennung in einem bestimmten Kontext bemisst. Von welcher Art dieser kognitive Sinn allerdings ist, bleibt unklar. Kognitive Werte „haben [...] bindenden Charakter und können selbst zum Gegenstand argumentativer Auseinandersetzung werden“¹⁷⁹. An diesem Zitat zeigt sich wiederum ein wichtiger Unterschied: Ethische Werte haben keinen im strengen Sinne bindenden Charakter. Letztlich bleibt das Verhältnis zwischen kognitiven und ethischen Werten bei Habermas uneindeutig.

2.2 Objektive Werte

Habermas hält fest, dass auch für Putnam Werturteile eine wahrheitsanaloge Geltung beanspruchen können: Er interpretiert „ought implying facts“ als tatsachenanaloge Werte. Doch er glaubt, dass Putnam die Geltung von Werten zu dicht an die Geltung von Tatsachenaussagen heranrückt. Die ontologische Konnotation von Tatsachenurteilen färbt auf Werturteile ab. Habermas rekonstruiert weiter die Position von Putnam: „Empirische Urteile sagen, wie es sich in der objektiven Welt verhält, während uns evaluative Urteile ans Herz legen, wie etwas in der Welt eingeschätzt zu werden verdient oder behandelt werden soll. Das Problem liegt auf der Hand: auch wenn Werturteile keinen deskriptiven Sinn haben, sollen sie wie empirische Urteile „wahr“ oder „falsch“ sein können. Aber richtige Urteile unterscheiden sich je nachdem, ob sie einen empirischen oder normativen Gehalt haben, in ihrem Geltungssinn.“¹⁸⁰ Habermas würdigt, dass allgemein gesprochen normative Aussagen wahrheits-analogen Charakter haben, dass dies im Falle von Werten aber problematisch sei, da Wertaussagen für Putnam (aus der Perspektive von Habermas) keinen deskriptiven Gehalt haben und somit schlecht verifiziert oder falsifiziert

¹⁷⁹ Ebd., S. 290.

¹⁸⁰ Ebd., S. 291.

werden können. Doch es scheint so, dass Habermas bei seiner Auseinandersetzung Elemente der Diskursethik in die Position Putnams hineinliest: Putnam differenziert Aussagen (zunächst) nicht entlang verschiedener Geltungsansprüche, er geht aber auch nicht davon aus, dass Werturteile keinen deskriptiven Gehalt haben. Es ist vielmehr so, dass der putnamsche Werterealismus gerade impliziert, dass Wertaussagen einen deskriptiven Sinn haben.

Dann führt Habermas die deontologische Auffassung von Normen ein, die schon in ähnlicher Weise von Kant vertreten wurde:

„Verallgemeinerungsfähige Normen verdienen Anerkennung, weil sie im gemeinsamen Interesse aller liegen oder gleichermaßen gut sind für jeden. Die Gültigkeit von Normen bemißt sich in den antizipierten Verhältnissen reziproker Anerkennung im inklusiven „Reich der Zwecke“.“¹⁸¹

Mit dieser deontologischen Auffassung würden moralische Aussagen von ihrer ontologisch-naturrechtlichen Konnotation befreit. Dieser postkantianischen Ansicht steht der Ansatz Putnams gegenüber, der die Objektivität von Werten nicht nur gegenüber dem empirischen Nonkognitivismus, der normativen Aussagen überhaupt keine Wahrheitsfähigkeit attestiert, sondern auch gegenüber einem Kantianismus, der nur verallgemeinerungsfähigen „Werten“ Wahrheitsfähigkeit bescheinigt, verteidigt. Die Argumente für diese Ansicht fänden sich schon bei Iris Murdoch¹⁸², die davon ausgeht, dass schon die grammatikalische Form von deskriptiven Aussagen ein Indiz für die „Objektivität“ von Wertbegriffen ist und dass schon die Logik der Verwendung von dichten ethischen Begriffen gegen eine Zerlegung in einen evaluativen und einen deskriptiven Bestandteil spricht. Habermas scheint dieses Argument bis zu einem gewissen Grade zu teilen:

„Mit Hilfe von Wittgensteins Sprachspielkonzept läßt sich überzeugend zeigen, daß sich im evaluativen Vokabular und in den Verwendungsregeln für normative Sätze wichtige Bestandteile des praktischen Wissens einer Kultur niederschlagen. [...] Aber damit ist noch nicht entschieden, in welchem Sinne diese evaluative Wissen „Objektivität“ besitzt.“¹⁸³

Es geht Habermas also darum, dass Werte zwar auf gewisse Weise Geltung besitzen, dass diese aber nicht mit der Geltung von moralischen Aussagen vergleichbar ist. Habermas kommt Putnam einen Schritt entgegen, in dem er Werten in Bezug auf die

¹⁸¹ Ebd., S. 292.

¹⁸² Murdoch, Iris: *The Sovereignty of Good*, London: 1970.

¹⁸³ Habermas: *Werte und Normen*, in: Raters/Willaschek, S. 293.

strikte kantische Trennung zwischen Pflicht und Neigung einen Zwischenstatus einräumt:

„Natürlich finden Werte in der Gemeinschaft, für deren Lebensform sie konstitutiv sind, intersubjektive Anerkennung. Und soweit sich diese Anerkennung auf gute Gründe stützt, drückt die Objektivität von Werturteilen mehr als nur die soziale Tatsache der Akzeptanz der zugrunde liegenden Wertstandards im Rahmen einer Kultur aus.“¹⁸⁴

Habermas versteht das putnamsche Argument in der Weise, dass die Bewährung eines intersubjektiv geteilten „Gebrauchswissens“ nur vor dem Hintergrund einer objektiven Natur Geltung besitzt, wobei diese Objektivität quasi auf die Werte übergeht. Dennoch geht Habermas nicht davon aus, dass ethisches Wissen mehr als nur kulturspezifische Geltung besitzt.

Putnam akzeptiert nicht die von Habermas vertretene Differenzierung von Geltungsmodi von Aussagen über die objektive und die soziale Welt¹⁸⁵. Habermas geht von drei Argumenten aus, die Putnam für diese Zurückweisung geltend macht: die Überlappung kognitiver und nicht-kognitiver Werte, die Nähe von weltanschaulichen und theoretischen Pluralismen und die Möglichkeit der normativen Beurteilung fremder Ansätze des guten Lebens, die er der Reihe nach kurz erläutert.

Habermas zufolge reicht das erste Argument, dass sich kognitive und ethische Werte überlappen, nur hin, um deren Verhältnis zu „entdramatisieren“. Die eigentliche Differenz zwischen beiden, der funktionale Wahrheitsbezug von kognitiven Werten und der wie auch immer geartete „Wahrheitsbezug“ von ethischen Werten, bleibt dadurch unangetastet. Habermas kritisiert, dass Putnam „Wahrheit“ selbst als Wert definiert, der allem wissenschaftlichen Streben zugrunde liegt, mit dem Argument, dass es nicht die Wahrheit selbst, sondern nur der epistemische Begriff der Vergewisserung sei, der als Wert der Wissenschaft innewohnt.

Das zweite Argument ist unklar. Putnam setzt sich mit der Ansicht auseinander, dass man, im Gegensatz zum Bereich des theoretischen Wissens, im Bereich des praktischen Wissens immer mit konvergierenden Meinungen zu rechnen hat. Habermas schreibt nun: „[...] er bestreitet, daß eine solche Divergenz der Deutungen

¹⁸⁴ Ebd., S. 293.

¹⁸⁵ Habermas vertritt diese Differenzierung schon seit Mitte der Siebziger Jahren. Sie hat im Laufe seiner theoretischen Entwicklung nur unwesentliche Modifikationen erfahren. Vgl. „Was ist Universalpragmatik“, in: derselbe: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, S. 354 – 440.

nur für praktisches und nicht ebenso für empirisches Wissen charakteristisch ist.“¹⁸⁶ Putnam scheint davon auszugehen, dass es weder im Bereich der Wissenschaft noch im Bereich der Ethik ein im vernünftigen Sinne kohärentes Wissen geben kann. Habermas kritisiert nun, dass diese Position konsequenterweise auf einen Inkommensurabilitätsansatz in der Wissenschaft hinauslaufen sollte, eine Position, die Putnam expliziter Weise aber nicht vertritt. Habermas weist dieses Argument zurück und bekräftigt, dass es zwar in beiden Bereichen immer erwartbare, vernünftige Dissense geben wird, dass sich diese Dissense aber strukturell unterscheiden, weil schlicht das „Wissen“ im wissenschaftlichen Sinne und im ethischen Sinne völlig verschieden ist. Wofür das Putnamargument vor dem Hintergrund der Eingangsfrage zum Status von Werten überhaupt sprechen soll, bleibt zunächst unklar, da es eher die Geltung von wissenschaftlichen Aussagen relativiert als die Geltung von ethischen Aussagen zu stärken. Erwarten könnte man eigentlich ein Argument, das, um den Werterealismus zu stärken, das ethische Wissen auf die Ebene des empirischen Wissens hebt.

Habermas würdigt, dass Putnam die Möglichkeit einer kontextübergreifenden normativen Beurteilung gesellschaftlicher Praxis gegenüber dem relativistischen Argument verteidigt, dass sich dadurch rechtfertigen will, dass sich ethische Kontexte aus dichten ethischen Begriffen zusammensetzen, die außerhalb des Kontextes unverständlich bleiben. Putnam weist darauf hin, dass weite ethische Begriffe wie „gut“, „sollen“, „Verpflichtung“ oder „richtig“ aber in allen kulturell-ethischen Kontexten verstehbar sind und dass aufgrund dieser allen Kulturen gemeinsamen semantischen Basis ein kulturüberschreitender normativer Diskurs möglich ist. Habermas übernimmt Putnams Beispiel und stellt die Frage, „warum wir uns beispielsweise bei den Azteken des Urteils über die Praxis des Menschenopfers enthalten sollen, während wir ihren Mythos für falsch halten dürfen.“¹⁸⁷ Er bemerkt aber, dass Putnam keine Differenzierung zwischen kontexttranszendenten moralischen Strukturen einerseits und kontextimmanenten ethischen Strukturen andererseits vorsieht, da man zwar grausame Praktiken kontextübergreifend kritisieren kann, nicht jedoch spezielle Heiratspraktiken (so Habermas' Beispiel). Die Gründe für Putnams Ablehnung dieser Differenzierung bleiben unklar. Habermas bekräftigt vielmehr seinen eigenen Ansatz einer Differenzierung zwischen einem

¹⁸⁶ Habermas: Werte und Normen, in: Raters/Willaschek, S. 294.

¹⁸⁷ Ebd., S. 296.

moralischen Universalismus auf der einen und einem ethischen Partikularismus auf der anderen Seite.

2.3 Pragmatische Werteethik und universalistische Moral

Zunächst verteidigt sich Habermas gegen Putnams Ansicht, dass Werte in der Diskursethik lediglich willkürlich gesetzte Präferenzen sind, denen eine „gewisse“ Objektivität zukommt, die jedoch nicht in tatsachenanaloger Weise festgestellt werden kann:

„Sie [die Geltung von Werten] stützt sich vielmehr auf die intersubjektive Anerkennung von Wertstandards, für die sich mit Bezugnahme auf eine korrespondierende Lebensform gute Gründe finden. Die als Intersubjektivität begriffene Objektivität von Werturteilen trägt den Index des Bezuges zu bestimmten Gemeinschaften.“¹⁸⁸

Damit kommt Werten ein seltsamer Status zwischen willkürlich gesetzter Präferenz und universalistischer Norm zu. Werte können weder mit „wahr“ und „falsch“, noch mit „richtig“ und „falsch“ charakterisiert werden, ihre Geltung kann innerhalb bestimmter Grenzen gut oder weniger gut begründet werden. Vor dem Hintergrund immer umfassenderer Gemeinschaften und posttraditionaler Gerechtigkeitsstandards kann die Geltung von Werten entsprechend ihren Kontext transzendieren und quasi universell werden. Ein Wert in diesem Falle wäre tendenziell in allen Kontexten gültig, aber eben nicht im deontologischen Sinne, sondern weiterhin im Sinne einer mehr oder weniger gut begründeten Einstellung.

Demgegenüber steht die Richtigkeit moralischer Urteile im Sinne einer universalen Anerkennung in einem idealen Diskurs¹⁸⁹. Im Gegensatz zur Geltung von Werten befindet sich die Richtigkeit von Normen in echter Analogie zur Wahrheit von empirischen Aussagen, aber eben in keiner Identität. Vor dem Hintergrund eines epistemischen Wahrheitsbegriffes im Bereich der Ethik und eines realistischen Wahrheitsbegriffs im Bereich der Wissenschaft weist diese Analogie auf den Unterschied zwischen praktischer und theoretischer Vernunft hin. In diesem Aspekt zeigt sich Habermas zufolge die zentrale Differenz zwischen seiner eigenen und der Position Putnams: „Als Realist auf ganzer Linie sucht Putnam diese Bifurkation der

¹⁸⁸ Ebd., S. 297.

¹⁸⁹ Zu den Bedingungen des idealen Diskurses: Vgl. Kapitel I.1.3.

Vernunft und eine entsprechende Differenzierung der Geltungsdimension (in Wahrheits- und Sollgeltung) zu vermeiden“.¹⁹⁰

Um die Unauflösbarkeit von Geltungsebenen zu belegen, gibt Putnam Beispiele wie „Hätte Peter intensiver studiert, wäre er ein besserer Philosoph geworden.“¹⁹¹ Habermas zufolge vermischen sich zwar deskriptive (Peter studiert intensiv/nicht intensiv) und evaluative Anteile (Peter ist ein guter/schlechter Philosoph), die logische Verknüpfung von diesen beiden Elementen deutet aber keinesfalls auf eine Ununterscheidbarkeit von Geltungsdimensionen hin, sondern lediglich darauf, dass unterschiedene Geltungsdimensionen hierarchisch verbunden sind. Insofern „geht der Geltungsanspruch der ‚Wahrheit‘ in Führung“. Peter ist eben ein schlechter Philosoph. Habermas weist darauf hin, dass die Entscheidung über die Geltungsdimension anhand der zugrunde gelegten Maßstäbe, d. h. anhand der Art der Gründe erfolgt. Im Falle des Beispielsatzes hängt die Richtigkeit der evaluativen Aussage von der Akzeptabilität der Kriterien für einen „guten Philosophen“ ab. Mit dem Hinweis auf mathematische, hermeneutische und ästhetische Fragen, gibt Habermas zu bedenken, dass auch die Einteilung in praktische und theoretische Fragen und entsprechende Gründe noch zu unspezifisch ist. Und sogar im Bereich der praktischen Fragen ist eine Differenzierung der Gründe bzw. deren Geltungsdimension notwendig. Gegenüber moralischen Wertausdrücken im deontologischen Sinne gibt es für nicht-moralische Wertausdrücke nur gute Gründe innerhalb eines bestimmten kulturellen Bereichs. Interessant ist, dass Habermas den kognitiven Gehalt einer solchen Wertaussage unbeeinflusst sieht. Bedeutet das, dass Habermas die Geltung eines Werturteils und ihren kognitiven Gehalt trennt? Dieser Gedanke erscheint plausibel, denn auch Nichtangehörige eines kulturellen Kontextes können die Richtigkeit einer Wertaussage in Bezug auf die intersubjektiv anerkannten Wertestandards eben dieses Kulturkreises (sofern sie hinreichende Kenntnis davon haben) beurteilen.

Problematisch ist die Einebnung von Geltungsdimensionen, d. h. die faktische Gleichsetzung von Werten und Normen, aus Habermas' Perspektive auch für Putnam, der ja auch von deontologischen Normen ausgeht. Putnam geht eigentlich mit Dewey¹⁹² von einer eher aristotelischen Konzeption von Ethik aus, die Werte in einen

¹⁹⁰ Habermas: Werte und Normen, in: Raters/Willaschek, S. 297 f.

¹⁹¹ Ebd., S. 298.

¹⁹² Z. B. Dewey, John: Quest for Certainty, New York 1929.

engen Zusammenhang mit dem Selbstverständnis eines kulturellen Kontextes stellt. Für Habermas ist diese Konzeption nicht nur mit einem moralischen Universalismus, sondern auch mit einem ethischen Realismus unvereinbar. Diese Kritik scheint nachvollziehbar, denn, führt man sich den realistischen Wahrheitsbegriff in Bezug auf ethische „Sachverhalte“ bei Putnam vor Augen, wie sollte eine Ethik, die im kollektiv-historischen Selbstverständnis einer bestimmten Gruppe wurzelt, wahr im realistischen Sinne sein oder gar über die Grenzen eines kulturellen Kontextes hinaus Geltung besitzen?

Am Ende stellt Habermas die Frage:

„Sind die Grundsätze des egalitären Universalismus, sind Menschenrechte und Demokratie, sind die normativen Grundlagen des differenzempfindlichen Pluralismus, für die Putnam und der Pragmatismus so entschieden eintreten, mit einer pragmatistischen Werteethik überhaupt vereinbar?“¹⁹³

Er gibt damit seiner Überzeugung Ausdruck, dass Pluralismus und Demokratie notwendig kulturellen Kontexten ihre ethischen Eigenheiten zugestehen muss, ohne selbstwidersprüchlich zu werden. Eine pragmatistische Werteethik, die von objektiven Werten ausgeht, muss umgekehrt ebenfalls zwangsläufig widersprüchlich sein, wenn sie am Pluralismus festhält. Denn wie sollte die objektive Norm des Pluralismus mit regionalen Werten, die ebenso objektiv sind, die einander aber, sonst wären sich nicht regional, widersprechen, vereinbar sein?

2.4 Zusammenfassung und Kommentar

Habermas würdigt ausdrücklich Putnams Distanz zu wertrelativistischen Positionen. Er stellt Putnam und den Pragmatismus damit in den gleichen universalistisch-pluralistischen Kontext, in dem er sich selbst befindet. Doch genau in der Verbindung der Begriffe des Universalismus und des Pluralismus scheint für Habermas die Crux an Putnams Position zu liegen, die er selbst zu umgehen sucht, in dem er Normativität strukturell in die Bereiche einer Ethik des guten Lebens und einer deontologischen Moral aufsplittet. Putnam differenziert nicht wie Habermas zwischen den Geltungsansprüchen der propositionalen Wahrheit und der normativen Richtigkeit, was eine normative Aussage zunächst mit einer empirischen Aussage gleichsetzt. Und auch Werte sind in der gleichen Art und Weise objektiv wie Normen. Damit entsteht

¹⁹³Habermas: Werte und Normen, in: Raters/Willaschek, S. 301.

ein Kontinuum zwischen empirischen Aussagen, Werten und Normen, das einem pluralistischen Universalismus grundsätzlich im Wege steht. Habermas bekräftigt seine eigene Position, er weist auf aus seiner Perspektive problematische Aspekte des Werterealismus bei Putnam hin, er vermeidet aber die Auseinandersetzung mit der eigentlichen Kritik Putnams: der Frage nach der Notwendigkeit objektiver, dichter ethischer Begriffe für einen praktischen Diskurs, an dessen Ende universelle Normen stehen.

Auch Habermas gibt zu bedenken, dass eine postkonventionelle Moral auf eine gelungene Sozialisation in eine entgegenkommende Lebensform angewiesen ist. Wenn er auch nicht wie Putnam von „dichten ethischen Konzepten“ spricht, so steckt etwas Ähnliches im Begriff der gelungenen Sozialisation.

3. Hilary Putnam: Antwort auf Jürgen Habermas

Putnams Antwort¹⁹⁴ folgte noch im Kontext des gleichen Kongresses. Zunächst stellt er fest, dass Habermas nicht auf seine eigentliche Kritik einging¹⁹⁵. Im Anschluss daran stellt er erneut die Frage, ob Habermas ein minimalistischer Moralphilosoph ist¹⁹⁶, er charakterisiert die Position, die dieser ihm zuschreibt¹⁹⁷ und kontrastiert diese mit seiner tatsächlichen Position¹⁹⁸. Am Ende erörtert er das Verhältnis von Habermas zum Wertpluralismus¹⁹⁹ und zieht daraus einige Schlüsse²⁰⁰.

3.1 Verfehlte Kritik

Putnam stellt fest, dass Habermas dem Kern seiner Kritik in seinem Vortrag nichts entgegnet. Um diesen Umstand zu erläutern fasst er eben diesen Kern aus dem Vortrag „Werte und Normen“ nochmals systematisch zusammen: „Ich habe argumentiert, daß es keinen Grund gibt zu glauben, das Ergebnis einer idealen und hinreichend lange geführten Diskussion ethischer Fragen werde unvermeidlich richtig

¹⁹⁴ In: Raters/Willaschek, S. 305-321.

¹⁹⁵ Ebd., S. 306-308.

¹⁹⁶ Ebd., S. 308f.

¹⁹⁷ Ebd., S. 309.

¹⁹⁸ Ebd., S. 310-316.

¹⁹⁹ Ebd., S. 316-319.

²⁰⁰ Ebd., S. 319f.

sein.²⁰¹ Um diese These zu illustrieren konstruiert er (sich selbst zitierend) erneut das Beispiel des ethisch unsensiblen Vaters. Die Problematik im Beispiel besteht darin, dass der Vater weder ein schlechter Mensch ist, noch den Regeln des Diskurses zuwider handelt, dass er schlicht das „dichte ethische Vokabular“, das im Diskurs zur Anwendung kommt, um die „Spur Sadismus“ in seinem Verhalten zu beschreiben, nicht versteht. Diese Erläuterung läuft auf das Argument hinaus, dass eine „ideale Sprechsituation“ ohne dichte ethische Begriffe leer sei. Putnam leitet daraus ab, dass Habermas einräumen müsste, dass dichte ethische Begriffe, damit die Diskursethik kein leerer Formalismus bleibt, einer Art objektiver Geltung fähig sein müssen. Er sieht sich mit dieser Kritik durchaus im Kontext der Kritik Hegels am Kantianismus.

3.2 Habermas als „minimalistischer Moralphilosoph“

Putnam stellte im Rahmen der Kritik an kantianischen Positionen, die bei der Formulierung von allgemeinen Maximen dichte ethische Begriffe verwenden, die Hypothese auf, dass Habermas zwangsläufig eine extrem minimalistische moralphilosophische Position einnehmen müsste:

„Wenn die Gesetze, welche die „Vernunft“ gibt, diese Worte enthalten dürfen, während gleichzeitig diese Wörter nur relativ auf besondere Gemeinschaften als bedeutungsvoll angesehen werden, könnten diese Gesetze trotzdem formale Allgemeinheit besitzen, aber ihr Inhalt wäre alles andere als allgemein. Relativismus jeder Art mit Hinblick auf Wertausdrücke kann die Objektivität von „Normen“ nicht unbeeinflusst lassen.“²⁰²

Vor diesem Hintergrund wäre laut Putnam nur eine Reaktion denkbar, die Habermas in einen - nicht nur für ihn selbst - unhaltbaren Minimalismus trieben. Habermas müsste sich auf die Position zurückziehen, universelle Geltung nur noch den Regeln des Diskurses zuzuschreiben, da diese ja universalpragmatisch und nicht durch ethisch dichte Begriffe begründet werden. Dies hätte zur Folge, dass das Ergebnis eines praktischen Diskurses kein Konsens mehr sein könnte. Formeln wie „Sei nicht grausam“ könnten auf diese Art und Weise keine universelle Geltung haben. Der Kern des Putnamschen Arguments scheint an dieser Stelle recht schwerwiegend, da die Kritik aus seiner Perspektive die Akzeptanz der Objektivität von dichten ethischen Begriffen bewirken soll. Doch eine solche Akzeptanz würde die Diskursethik als

²⁰¹ Ebd., S. 307.

²⁰² Ebd., S. 308 f.

ganzes gefährden, da sie auch den der Diskursethik zugrunde liegenden epistemischen Wahrheitsbegriff im Bereich der Ethik ad absurdum führen würde.

3.3 Putnams Position aus der Perspektive Habermas' und dessen tatsächliche Position
Putnam fasst die Missverständnisse Habermas' bezüglich seiner eigenen moralphilosophischen und epistemologischen Position in drei Hauptaspekte zusammen: (1) Es gäbe nur eine einzige Art von Geltung, gleich um welche Aussageform es sich handelt, (2) es handle sich bei dieser Form von Geltung um eine Wahrheitsgeltung und (3) sowohl Normen als auch Werte hätten diese Form der Geltung.²⁰³ Alle drei Aspekte treffen Putnam zufolge nicht zu. In der Folge entwickelt er anhand dieser Hauptaspekte seine tatsächliche Position:

(1) Zunächst weist er die ihm von Habermas zugeschriebene Indifferenz bezüglich der Geltungsansprüche zurück:

„Korrekte „empirische“ Aussagen bilden keine homogene Klasse. Sie korrespondieren der Realität nicht in ein und demselben Sinn. Sie treten in einer Fülle von verschiedenen Sprachspielen auf. Folglich verwerfe ich die Idee, daß alle wirklich wahren Aussagen auf eine und dieselbe Art funktionieren.“²⁰⁴

„Empirische Aussage“ in diesem weiteren Sinne impliziert lediglich eine Bezugnahme zu Dingen und Ereignissen. Putnam geht mit Wittgenstein und James davon aus, dass die verschiedenen Relationen von Aussagen und eben Dingen oder Ereignissen nicht gleicher Natur sind sondern jeweils eigene Geltungsformen haben. Zur Plausibilisierung wählte er mehrere Beispiele, u. A. dass die Geltung von Aussagen über „die Leidenschaft einer Person für Musik“ nicht die gleiche sei, wie diejenige der Bezugnahmen auf „das Blau des Himmels.“ Darüber hinaus geht aus seinen Ausführungen hervor, dass er tatsächlich auch zwischen deskriptiven und evaluativen Aussagen unterscheidet. Er spricht davon, dass das auch von Habermas verwandte Beispiel der grausamen Behandlung der Eingeborenen durch die europäischen Kolonisatoren einen deskriptiven (also empirischen) und einen evaluativen (also nichtempirischen) Gehalt hat. Folglich besteht auch zwischen einer evaluativen und einer deskriptiven Aussage, wenn sich schon die verschiedene deskriptiven Aussagen nicht in der selben Art und Weise auf die Realität beziehen,

²⁰³ Ebd., S. 309.

²⁰⁴ Ebd., S. 310.

eine Differenz auf der Ebene der Geltungsansprüche. Putnam glaubt dieses Missverständnis in seiner (ausschließlichen) Anwendung der Begriffe „wahr“ und „falsch“ begründet, gleich auf welchen Geltungszusammenhang sie sich beziehen. Seine Kritik richtet sich gegen Habermas' Auffassung seiner Teilung von Geltungsansprüchen im Sinne von „natürlichen Arten“.

(2) Putnam beginnt mit einem Exkurs in die verschiedenen Positionen der analytischen Sprachphilosophie, die das Prädikat „wahr“ betreffen. Der Exkurs, der an dieser Stelle nicht weiter erläutert wird, hat den Sinn, seine Anwendung der Begriffe „wahr“ und „falsch“ auf sowohl normative als auch deskriptive Sätze zu begründen. Diesen Ansätzen ist gemein, dass die Prädikate „wahr“ oder „falsch“ logische Funktionen haben. Er könne deshalb gar nicht anders, als sie auf die hier zur Debatte stehenden Sätze anzuwenden. Zur Plausibilisierung führt er das folgende Beispiel ein, das Habermas in ähnlicher Form zuvor verwandt hatte:

- Wenn John gründlicher übt, wird er besser Klavier spielen.
- John hat gründlicher geübt.
- John spielt jetzt besser Klavier.

Dieser „modus ponens“ enthält Putnam zufolge ein deskriptives und ein normatives Element und ist dennoch gültig im Sinne von „wahr“, denn, das zeigte der Exkurs in die analytische Sprachphilosophie, wenn die Elemente eines Satzes logisch verknüpft werden, dann gibt es hierfür nur einen Geltungsbegriff, denjenigen der Wahrheit. Habermas, der seinerseits von dieser logisch-verknüpfenden Funktion spricht, geht aber davon aus, dass einer der beiden Geltungsansprüche „in Führung“ geht und dass somit die Conclusio im obigen Beispiel tatsächlich wahr oder falsch sein könne, da es sich letztlich um einen deskriptiven Satz handelt. Insofern stellt sich die Frage, ob die Kritik von Putnam an dieser Stelle tatsächlich greift.

(3) Wie sich bereits in der Abhandlung der Aspekte (1) und (2) gezeigt hatte, lehnt Putnam Habermas „These“ ab, dass er von indifferenten Geltungsansprüchen im Bezug auf ethische und deskriptive Aussagen ausgehe. Er begründet dies noch einmal mit dem Hinweis darauf, dass Habermas die aus seiner Sicht logische notwendige Anwendung der Begriffe „wahr“ und „falsch“ auf Aussagen beider Kontexte fehlinterpretiert.

Tatsächlich scheint Habermas Putnam an einigen wichtigen Punkten misszuverstehen, wengleich man Putnams Position in dieser definitorischen Schärfe zumindest nicht

aus dem ersten in diesem Kontext behandelten Text entnehmen kann²⁰⁵. Putnam geht keinesfalls von ein und dem selben Geltungsanspruch für deskriptive und normative Aussagen aus, sondern davon, dass es ebenso viele Geltungsansprüche wie Aussageformen gibt, dass es aber aus logischen Gründen keinen Sinn macht, den verschiedenen Geltungsansprüchen auch verschiedene „Wahrheitsbegriffe“ zuzuordnen.

Ob dies bedeutet, dass, wenn man von seinen Prämissen ausgeht (von den natürlichen Arten der „Wahrheit“ und „Richtigkeit“ und eng verbunden damit von unterschiedlichen Wahrheitsbegriffen im Bezug auf „objektive“ und „soziale Welt“) ihm (wie von Putnam impliziert) ein logischer Fehler unterlaufen ist, ist die letztlich entscheidende Frage in dieser Debatte.

3.4 Habermas und der Wertepluralismus

Zunächst betont Putnam seine Nähe zu Habermas in der Auffassung, „daß es Werturteile gibt, hinsichtlich derer man nicht pluralistisch sein darf [...]“²⁰⁶, wenn dies eine Verletzung allgemeingültiger Normen bedeuten würde. Doch wie verhält es sich mit Werten, die keine allgemeingültigen Normen verletzen²⁰⁷? Putnam unterstellt Habermas, dass der Grund, warum er den Werterealismus ablehne, in seiner Angst davor läge, das Gebot des Wertepluralismus zu verletzen.

Putnam definiert „Pluralismus“ als ein stärkeres Prinzip als bloße Toleranz. Pluralismus in seinem Sinne bedeutet die Akzeptanz anderer Lebensformen, die andere Einsichten haben, eben weil sie auf eine andere Art und Weise leben. Diese Form von Pluralismus impliziert mehr als nur Akzeptanz vor zumindest Teilen fremder Kulturen und Wertsystemen: Damit räumt er ihnen die Möglichkeit ein, ethische Erkenntnisse gewonnen zu haben, welche die eigene Kultur noch nicht gewonnen hat.

Dies scheint aus Putnams Perspektive nicht die Definition von Habermas zu sein, da er Werte nur im Bezug auf ihre Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit

²⁰⁵ Ebd., S. 280-313.

²⁰⁶ Ebd., S. 316 f.

²⁰⁷ Tatsächlich spricht Putnam von Normen, die Ausnahmen haben und Werten, die keine Normen sind. Beides scheint in diesem Kontext keinen Sinn zu machen, da Werte per definitionem keine Normen und Normen die Ausnahmen haben Werte sind. Es scheint nicht der Fall zu sein, dass Putnam bei „Normen“ mit Ausnahmen auf Probleme der Umsetzung und der Angemessenheit anspielt, was eine weitere Auslegungsmöglichkeit wäre. Vgl. Putnam: Antwort auf Habermas, in: Raters/Willaschek, S. 317.

deontologischen Normen beurteilen kann. Dann weist er erneut auf das Beispiel der Keuschheit hin²⁰⁸. Er schlägt drei hypothetische Positionen in einem Diskurs über die Notwendigkeit der Keuschheit vor: Die Position der Befürwortung der Keuschheit als wichtigen Wert, eine moderate Position, in der Keuschheit im Kontrast zur Promiskuität noch einen gewissen Sinn behält und eine radikal ablehnende Position, in der die Keuschheit „eine Verkrüppelung der freien menschlichen Sexualität“ ist. Er selbst vertritt die moderate Position desjenigen, der die „Keuschheit“ als Wert nicht vollständig ablehnt. Doch er führt nicht aus, was eigentlich passiert, wenn diese drei Positionen im Diskurs aufeinander treffen. Denn - um an dieser Stelle die Perspektive von Habermas zu übernehmen - wäre der Wert der Keuschheit objektiv im Sinne einer Wahrheit, dann könnte am Ende eines Diskurses durchaus ein Konsens und nicht nur ein Kompromiss stehen, was gerade im Fall der Keuschheit nicht zu erwarten ist. Putnam weist aber darauf hin, dass „[...] die Objektivität von Ausdrücken wie „Keuschheit“ [...] nicht für die „Geltung“ der „allgemeinen Normen“ der Diskursethik, sondern für ihre inhaltliche Bestimmtheit vorausgesetzt [ist] .“²⁰⁹ An dieser Stelle zeigt sich, dass die „Objektivität“ eines Wertes nicht mit dessen universeller Geltung oder allgemeiner Akzeptabilität gleichbedeutend ist. Denn genau das könnte man vor dem Hintergrund einer Analogie von Objektivität im Sinne einer propositionalen Wahrheit und normativer Richtigkeit darunter verstehen. Wenn Putnam von der Objektivität des Wertes der „Keuschheit“ spricht, dann ist dies somit kein Widerspruch zu seinem Pluralismus. Doch könnte dem Habermas nicht problemlos zustimmen? Trennt Putnam trivialerweise nur den Gehalt einer Norm (Keuschsein bedeutet ein bestimmtes Verhalten.) und deren Geltung (Vermeide unkeusches Verhalten!)?

3.5 Putnams Conclusio

Am Ende würdigt er einmal mehr Habermas „unvergleichliche Breite des Wissens, seine Gründlichkeit und seine demokratische Vision.“²¹⁰ Er betont erneut, dass er davon überzeugt ist, dass die Frage der Richtigkeit oder Falschheit von „Aussagen“ nicht vom Konsens aller Beteiligten abhängt. Er grenzt sich gleichermaßen aber vom extremen Realismus ab, den Habermas ihm unterstellt und auch von einer Art

²⁰⁸ Ebd., S. 318.

²⁰⁹ Ebd., S. 319.

²¹⁰ Ebd., S. 319.

Platonismus, der mit seiner Form des Pragmatismus nicht vereinbar wäre. Er weist darauf hin, dass es in seinem moralischen Realismus keinen absoluten Gottesgesichtspunkt geben kann und gibt seinem Verdacht Ausdruck, dass Habermas letztlich diesen Gottesgesichtspunkt zu seiner Differenzierung der Normativität in Moral und Ethik benötigt. Putnam geht also davon aus, dass die für die Diskursethik so wichtige Zweiteilung der Normativität letztlich nicht ohne einen quasi externen Beobachterstandpunkt auskommt, der über die allgemeine Anerkennungswürdigkeit von Normen entscheidet. Sein eigener pragmatischer Werterealismus kommt ohne diesen Gottesgesichtspunkt aus, ja Werte scheinen nicht einmal einer im Habermasschen Sinne „allgemeinen Geltung“ fähig zu sein. Putnam spricht von einer Art gemeinschaftsrelativen Vernünftigkeit²¹¹. Diese letzten Formulierungen werfen ein anderes Licht auf Putnams Werterealismus, da eine „gemeinschaftsrelative Vernünftigkeit“ eher an Habermas Konzeption von Werten im Sinne eines guten Lebens erinnert, als an einen „extremen moralischen Realismus“, wie Habermas ihn Putnam zuschreibt²¹². Die „gemeinschaftsrelative Vernünftigkeit“, die ein schwächerer Begriff ist, als die „allgemeine Geltung“, scheint aber aus Putnams Perspektive nicht im Widerspruch zur Objektivität zu stehen. Wenn es keinen Gottesgesichtspunkt gibt und auch der praktische Diskurs keine konstruktivistische Funktion hat, dann können auch Normen nur eine „gemeinschaftsrelative Vernünftigkeit“ besitzen, was wiederum schwer mit einem moralischen Universalismus zu vereinbaren ist, den Putnam ja keineswegs preisgeben will. Dass Habermas einen impliziten Gottesstandpunkt vertreten soll, erscheint abwäglich. Zum einen betont er an verschiedenen Stellen, dass es im praktischen Diskurs nicht darum geht, die Teilnehmerperspektive zu verlassen, sondern in der Teilnehmerperspektive durch die rationale Annahme des besseren Argumentes die eigene Parteilichkeit zu überwinden. Zum andern wäre ein Gottesgesichtspunkt mit einem konstruktivistisch verstandenen Diskurs nicht vereinbar.²¹³

²¹¹ Ebd., S. 320.

²¹² Ähnlich „unpassend“ erscheint eine Formulierung im gleichen Aufsatz, in der er plötzlich in Bezug auf die Auflösung einer rationalen (normativen) Meinungsverschiedenheit nicht von der Wahrheit spricht, sondern von den besseren Argumenten. Vgl. Putnam: Antwort, in: Raters/Willaschek, S. 294.

²¹³ Vgl. hierzu die Erläuterungen zum moralischen Gesichtspunkt in der Diskursethik, in: Habermas: Erläuterungen, S. 152-159, oder: Habermas, Jürgen: Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, in: ders.: Die Einbeziehung, S. 16, oder auch: Kapitel V.1.2 in diesem Text.

3.6 Zusammenfassung und Kommentar

Putnams Antwort auf Jürgen Habermas reproduziert im Großen und Ganzen die Argumente, die er bereits in seinem Vortrag „Werte und Normen“ formuliert hatte. Er weist auf die Fehlinterpretation Habermas' hin, dass es für alle möglichen Aussagen nur eine Form der Geltung geben würde, dass er tatsächlich aber aus sprachanalytischen Gründen lediglich die Begriffe „wahr“ oder „falsch“ verwenden würde. Neue Aspekte dieses Textes sind zum einen der Begriff der „gemeinschaftsrelativen Vernünftigkeit“, der nicht zur Vorstellung eines objektiven Wertes zu passen scheint. Zum anderen deutete Putnam an, dass er den Begriff der Objektivität von Werten nicht auf die Geltung, sondern die inhaltliche Bestimmtheit einer Norm bezieht. Darüber hinaus betont er, dass es auch im moralischen Realismus mehr als nur einen einzigen Geltungsanspruch gibt, dass er aber aus logischen Gründen dennoch nur vor „wahr“ oder „falsch“ sprechen kann.

IV. Wege aus der Kontroverse

Es hat sich gezeigt, dass Putnam ähnliche Intuitionen bzw. Ambitionen hat, wenn es darum geht, gegen den ethischen Relativismus zu argumentieren, bzw. die Wahrheitsfähigkeit ethischer Aussagen zu verteidigen, dass er aber aus einer völlig anderen Perspektive heraus argumentiert. Im Vergleich der beiden Positionen ergibt sich ein Kern der (scheinbaren) Unvereinbarkeit, der sich aus der Perspektive Putnams im Wertebegriff Habermas' zeigt: Wie können die Normen, die aus dem Diskurs hervorgehen, objektiv sein, wenn die Wert (-begriffe), mit denen argumentiert wird, relativ sind? Aus der Perspektive Habermas' zeigt sich die Unvereinbarkeit in einer fraglichen Kompatibilität von Wertrealismus und Pluralismus.

In diesem letzten Kapitel soll nun der Versuch unternommen werden, für die bisher immer wieder aufgeworfenen Problemstellungen Lösungsstrategien zu entwickeln. Zunächst wird der Faden aus Kapitel III. wieder aufgenommen, in dem bereits problematische Aspekte der Kritik von Putnam angedeutet wurden (1) um dann einige Intuitionen zu formulieren, die Argumentationslinien gegen die Kritik Putnams darstellen könnten (2). Im Anschluss daran wird eine Revision des Wertebegriffs vorgeschlagen, um so eine Perspektive für die Überwindung der durch die Kritik Putnams aufgeworfene Problematik der Diskursethik zu gewinnen (3). In einem Fazit werden nochmals abschließende Bemerkungen gemacht (4) um danach einen Ausblick auf konkrete moralisch-ethische Problemstellungen zu wagen (5).

1. Zweifel an der Konsistenz der Putnamschen Position

Im Folgenden werden die problematischen Aspekte der schweren Vereinbarkeit von ethischem Pluralismus und Realismus (1.1), die Frage nach den „natürlichen Arten“ (1.2), die Unterstellung eines Gottesgesichtspunktes (1.3) und die Frage nach der Expertenkultur (1.4) erörtert.

1.1 Wertpluralismus versus Wertrealismus

Putnam vertritt einen Wertpluralismus. Das impliziert aus seiner Perspektive, dass es besser ist, viele Werte zu haben, als wenige²¹⁴. Gleichzeitig vertritt er einen Wertrealismus, der impliziert, dass (zumindest einige) Werte objektiv sind. Aus dieser Kombination resultieren mindestens drei Auslegungsmöglichkeiten²¹⁵: (a) Es gibt viele objektive Werte, die entweder miteinander in Einklang stehen oder zumindest nicht im Widerspruch zueinander. (b) Es viele objektive Werte, die einander auch widersprechen können und (c) nur diejenigen Werte sind objektiv, zu denen es keine widersprechenden Werte gibt.

(a) Die erste Auslegung ist auch bei Putnam nicht zu erwarten. Auch Putnam geht davon aus, dass die Streitigkeiten über Werte niemals überwunden werden können. Davon (tendenziell) ausgenommen sind zum einen abstrakte Prinzipien, wie die Menschenrechte aber auch unstrittige moralische Aussagen, beispielsweise, dass Mord schlecht ist²¹⁶. Ob die Unstrittigkeit in jedem Fall gegeben wäre, ist noch eine andere Frage.

(b) Die zweite Möglichkeit ist ebenfalls schwer denkbar, da, wenn es mehrere einander widersprüchliche Werte gäbe, die Behauptung der Objektivität kaum aufrecht zu erhalten wäre. Putnam kritisiert zu Recht den Status von Werten (oder allgemeiner von normativen Aussagen) bei Bernard Williams²¹⁷, der ihnen eine Wahrheitsfähigkeit zugesteht, die allerdings nur auf bestimmte kulturelle Kontexte beschränkt ist. Werte können nicht wahr und kontextabhängig zugleich sein. Umso unverständlicher wäre es, wenn Werte bei Putnam selbst zugleich objektiv und einander widersprechend sein könnten. Doch genau darauf deutet die bereits mehrfach erwähnte „gemeinschaftsrelative Vernünftigkeit“ hin. Wie kann eine ethische Aussage, die auf eine Gemeinschaft bezogen als vernünftig betrachtet wird, objektiv sein, wenn doch der Begriff der „Gemeinschaftsrelativität“ dies auszuschließen scheint? Es ist unklar, wie Putnam einen Ausweg aus diesem Problem finden könnte, sofern dies eine Auslegung in seinem Sinne wäre.

²¹⁴ „Ich glaube, daß unter sonst gleichen Bedingungen eine solche Welt besser ist, in der es eine Vielfalt der (moralisch zulässigen) Vorstellungen vom menschlichen Gedeihen gibt, als eine solche Welt, in der jedermann nur einer einzigen Vorstellung zustimmt.“ Putnam: Werte und Normen, in: Wingert/Günther, S. 282.

²¹⁵ Eine mögliche Wertedominanz oder Wertepaternalismus kommt wegen des Pluralismus nicht in Frage.

²¹⁶ Putnam: Ethics, S. 72.

²¹⁷ Putnam: Williams, in: ders.: Erneuerung, S. 137 f.

(c) Die dritte Möglichkeit bietet ebenfalls eine nur unbefriedigende Perspektive. Putnam betont immer wieder, dass es in ethischen Fragen immer Dissens geben wird. Es stellt sich folglich die Frage, was dann überhaupt jenseits aller Dissense stehen könnte. Selbst wenn man sich darauf einigte, nur in relativ unstrittigen Fällen von objektiven Werten zu sprechen, wäre aus seiner Perspektive ungünstig, wenn sich nur diejenigen Werte als objektiv herausstellten, die auch in der Diskursethik als universelle Normen gelten. Damit wäre das Argument, dass es für die Konstitution von universellen Normen (wie beispielsweise Menschenrechte oder Aussagen wie „Mord ist schlecht“) notwendigerweise objektive Werte geben muss, wenig schlagkräftig, da objektive Werte auf universelle Normen hinausliefen.

Es ist zunächst also unklar, wie Pluralismus und Realismus im Bezug auf Werte kompatibel sein können²¹⁸.

Zu Recht kritisiert auch Habermas diesen Ansatz, da der Werterealismus letztlich mit dem Universalismus einer deontologischen Moral einerseits und einen Pluralismus als eine Ermöglichungsbedingung der Demokratie überhaupt, kaum vereinbar ist²¹⁹. In der Diskursethik sind nur diejenigen Normen „objektiv“, d. h. normativ richtig, deren Folgen und Nebenwirkungen von allen Beteiligten zwanglos akzeptiert werden können. Darüber hinaus gibt es kontextrelative Werte, die über die Grenzen der Kontexte hinweg nicht kritisierbar²²⁰ sind. Darin besteht der „differenzempfindliche“ Pluralismus der Diskursethik, der in Habermas Augen Voraussetzung für die demokratisch-rechtsstaatliche Praxis ist. Das hat aber zur Folge, dass er über eine nur schwache Basis zur Wertekritik verfügt. Denn wie könnte man Wertaussagen kritisieren, wenn diese tendenziell von Subjektivität der Angehörigen eines Kulturkreises abhängen?

Die Problemkonstellation an diesem Punkt ist wie folgt: Putnam hat Probleme, den Pluralismus mit dem Objektivismus „unter einen Hut“ zu bringen, während Habermas, in Vermeidung dieses Problems, einen relativ schwachen Wertbegriff hat,

²¹⁸ Eine mögliche Perspektive zur Überwindung des Problems der Kompatibilität von Wert-Pluralismus und Realismus liegt aus Putnams Sicht wahrscheinlich in der Konzeption der „Conceptual Relativity“. Relevant hierzu sind Putnams Überlegungen zu den „merologischen Summen“, die unterschiedliche Existenzaussagen über Objekte und Zustände in der Welt zulassen, die einander weder widersprechen, noch in einander übersetzbar sind. Solche Überlegungen lassen sich ggf. auch auf ethisches „Wissen“ anwenden. Ob damit die Kritik an der Unvereinbarkeit ausgeräumt werden kann oder nicht, würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Putnam, Hilary: A Defense of Conceptual Relativity, in: ders.: Ethics, S. 34 – 51.

²¹⁹ Habermas: Werte und Normen, in: Raters/Willaschek, S. 297 – 303.

²²⁰ Zumindest nicht im harten Sinne des Wortes, oder anders formuliert: nicht von einem ethischen Standpunkt aus.

und damit auch eine nur schwache argumentative Basis für eine Wertekritik, was im Hinblick auf Probleme beispielsweise einer ökologischen Ethik oder auch einer Tierethik, in der nicht Diskursteilnehmer im Mittelpunkt stehen, ungünstig ist.

1.2 Sind ethische und empirische Urteile natürliche Arten?

Putnam betreibt viel Aufwand, zu zeigen, dass epistemische Werturteile so tief in den Erkenntnisprozess eingebunden sind, dass an ihrer Objektivität nicht zweifeln ist, da man ansonsten auch nicht von Objektivität im Zusammenhang mit Tatsachenurteilen sprechen könnte. Dann kommt er zum Analogieschluss, dass epistemische und ethische Werte hinreichend strukturgleich sind, so dass man auch in deren Fall, von einer Objektivität sprechen kann. Doch überzeugt dieser Analogieschluss? Oder hängt er nicht auch vom impliziten Wahrheitsbegriff ab?

Epistemische, oder wie Habermas formuliert, kognitive Werte „haben [...] bindenden Charakter und können selbst zum Gegenstand argumentativer Auseinandersetzung werden“²²¹. Habermas bescheinigt Werten wie „Kohärenz“ oder „Stringenz“ also eine Diskursfähigkeit, die er ethischen Werten nicht unbedingt zuspricht. Doch worin liegen die Unterschiede zwischen beiderlei Werten? Für Habermas haben epistemische Werte zumindest einen Bezug zur objektiven Welt und diesen Bezug kann man mit rationalen Argumenten diskutieren, bzw. letztlich kann man sich guten Argumenten in dieser Hinsicht nicht verschließen. Das Gleiche gilt nicht für ethische Werte, diese hängen nicht in letzter Instanz von rationalen Argumenten ab. Anders verhält es sich im Falle von Normen, die von rationalen Argumenten abhängen. Normen unterscheiden sich allerdings hinsichtlich ihres Zustandekommens von epistemischen Werten und sind insofern schon unterschiedlicher Art. Aus der Perspektive Putnams spielt die Differenzierung zwischen Normen und Werten ohnehin eine nur untergeordnete Rolle.

Die Frage nach der Plausibilität ist eng verbunden mit der Frage nach dem richtigen Wahrheitsbegriff und kann folglich an dieser Stelle nicht entschieden werden, ohne in diese komplizierte Debatte einzusteigen, was an dieser Stelle freilich nicht geleistet werden kann. Man könnte aber folgendermaßen argumentieren:

²²¹ Habermas: Werte und Normen, in: Raters/Willaschek, S. 290.

- Wenn Putnam die Analogie zwischen kontextrelativen Werten und epistemischen Werten sieht, muss man das mit Habermas ablehnen, da epistemische Werte diskursfähig sind und ethische Werte (tendenziell) nicht.
- Wenn Putnam die Analogie zwischen objektiven Werten im Sinne von universalistisch-deontologischen Normen (Was er ja nicht ausschließt!) und epistemischen Werten sieht, dann müsste man ebenfalls verneinen, da Normen von der Teilname „aller von den Folgen und Nebenwirkungen Betroffenen“ am Diskurs abhängen und epistemische Werte von (beispielsweise) der Tragfähigkeit theoretischer Konstrukte.

Was hat nun die Analogie zwischen epistemischen und ethischen Werten mit der Frage nach den natürlichen Arten zu tun? Epistemische Werte sind Werte, die den Erkenntnisprozess notwendig begleiten. Insofern sind sie von der gleichen Objektivität wie empirische Urteile. Aus der Perspektive Putnams gibt es zwischen ethischen und epistemischen Werten keine hinreichend spezifischen Unterschiede, so dass man von natürlichen Arten sprechen könnte. Gleiches gilt für empirische Urteile. Geht man wie Habermas von zweierlei Wahrheitsbegriffen aus, dann liegt es nahe, im Bezug auf die beiden Urteile (ethische und empirische) von natürlichen Arten zu sprechen. Denn, wenn nicht das Zustandekommen der Wahrheitskriterien über die Natur einer „Art“ entscheidet, was könnte es dann? Putnam lehnt die „Bifurkation der Vernunft“, wie es Habermas formuliert, ab und geht von keiner grundlegenden Differenz zwischen empirischen und ethischen, d. h. moralischen Urteilen aus. Die Rede von „normativer Richtigkeit“ und „propositionaler Wahrheit“ macht für ihn keinen Sinn. Aber auch er spricht von unterschiedlichen Geltungsarten von Aussagen: „Korrekte „empirische“ Aussagen bilden keine homogene Klasse. Sie korrespondieren [sic!] der Realität nicht in ein und demselben Sinn. Sie treten in einer Fülle von unterschiedlichen Sprachspielen auf. Folglich verwerfe ich die Idee, daß alle wirklich wahren Aussagen auf ein und dieselbe Art funktionieren.“²²² Putnam sieht folglich vielerlei Differenzen zwischen Begriffen aus verschiedenen Sprachspielen. Doch bedeutet das zwangsläufig, dass die Charakteristika der Unterschiede selbst eine homogene Klasse bilden? Anders formuliert, sind nicht manche Unterschiede groß, andere wiederum klein? Läge es nicht nahe, von ähnlichen

²²² Putnam: Antwort, in: Raters/Willaschek, S. 310.

und unähnlichen Geltungsansprüchen zu sprechen? Wahrscheinlich würde Putnam das nicht verneinen.

Auch wenn man nun versucht, aus der Perspektive eines realistischen Wahrheitsbegriffs über Ethik nachzudenken, scheint der Unterschied zwischen verschiedenen empirischen Urteilen (im weiteren Sinne) und moralischen Urteilen ein anderer, weniger tiefgreifender zu sein, als im Vergleich zwischen einem empirischen und einem ethischen Urteil. Putnam räumt zwar ein, dass es zwischen epistemischen und ethischen Werten Unterschiede gibt, dass es selbst Unterschiede zwischen verschiedenen ethischen Werten gibt²²³. Er geht aber nicht davon aus, dass es zwei große Gruppen von im weiteren Sinne normativen Aussagen gibt. Folglich gibt es auch zwischen empirischen und ethischen Urteilen Unterschiede. Doch auch diese Unterschiede scheinen nicht spezifisch genug zu sein, um von natürlichen Arten zu sprechen. Leuchtet das ein? Um mit Putnam gegen Putnam zu argumentieren, könnte man sagen, dass es die Klasse der wahren Urteile im Sinne einer Objektivität ohne Objekte und die Klasse der wahren Urteile im Sinne einer Objektivität mit Objekten gibt²²⁴. Insofern müsste man eigentlich zu dem Schluss kommen, dass es sich im Bezug auf ethische und empirische Urteile doch um zwei spezifisch von einander getrennte Gruppen, wenn man so will, um zwei natürliche Arten handelt. Polemisch könnte man formulieren, dass Putnam in seinem Drang Dichotomien zu überwinden übers Ziel hinausschießt, und seinerseits letztlich unplausible Einheitlichkeiten schafft.

1.3 Gottesgesichtspunkt versus Intersubjektivität

Sowohl Hilary Putnam als auch Jürgen Habermas vertreten kognitivistische Positionen, d. h. sie gehen davon aus, dass ethische Aussagen wahrheitsfähig sind. Beide argumentieren postmetaphysisch, d. h. ohne Bezug auf nicht-natürliche Entitäten wie im Platonismus oder gar mit Bezug auf einen Schöpfergott, wie beispielsweise in der christlichen Metaphysik. Dennoch hat Putnam an verschiedenen Stellen den Verdacht geäußert, dass Habermas einen impliziten Gottesstandpunkt vertreten würde, da die Diskursethik den Anspruch hat, die normative Richtigkeit im

²²³ Putnam: *The Collapse*, S. 31.

²²⁴ Putnam: *Objectivity without Objects*, in: ders.: *Ethics without Ontology*, S. 52 – 70.

Sinne einer Objektivität festsetzen zu können²²⁵. Der Gottesgesichtspunkt ist diejenige Instanz, die quasi die Objektivität des moralisch Richtigen bestimmt, bzw. diejenige Instanz, die darüber entscheidet, ob ein Wert allgemeine Anerkennung verdient oder nicht. Lässt sich dies tatsächlich mit der Position von Habermas in Einklang bringen? Habermas spricht vom moralischen Standpunkt, von dem aus die Frage nach der „normativen Objektivität“ zu entscheiden ist. Doch der moralische Standpunkt ist keineswegs der eines neutralen Beobachters, wie beispielsweise bei Kant. Habermas konzipiert ihn nicht als Überschreitung der Subjektivität durch das Subjekt selbst, sondern als Entschränkung der Subjektivität im Diskurs²²⁶. Die Objektivität des moralischen Standpunktes wird nicht etwa wie bei John Rawls durch ein Gedankenexperiment erreicht, in dem sich alle Beteiligten hinter den „Schleier des Nichtwissens“²²⁷ begeben, sondern durch eine tatsächlich durchgeführte Argumentation. Der Diskursteilnehmer erlangt den moralischen Standpunkt nicht dadurch, dass er sich aus der kommunikativen Praxis in eine vermeintliche Neutralität zurückzieht, sondern in dem er sich in eine spezielle Praxis hineinbegibt, in die der argumentativen Auseinandersetzung der Intersubjektivität:

„Der praktische Diskurs läßt sich als ein Verständigungsprozess begreifen, der seiner Form nach, d. h. allein aufgrund unvermeidlicher allgemeiner Argumentationsvoraussetzungen, alle Beteiligten gleichzeitig zur idealen Rollenübernahme anhält.“²²⁸

In der idealen Rollenübernahme spiegelt sich die Austauschbarkeit der Perspektiven, die letztlich die Unparteilichkeit garantiert. Der moralische Standpunkt bei Habermas ist also als Überwindung einer vermeintlichen Neutralität konzipiert, die man letztlich als einen in die Subjektivität hinein projizierten Gottesstandpunkt interpretieren könnte. Insofern kann man von der Diskursethik eher sagen, sie sei ein Projekt zur Überwindung eines Gottesstandpunktes in der Moraltheorie.

Putnam ist mit Wittgenstein der Meinung, dass es keinen absoluten Standpunkt geben kann, von dem man aus von einer normativen Richtigkeit sprechen könnte. Er konzipiert die Objektivität von Werten überraschenderweise als „gemeinschaftsrelative Vernünftigkeit“²²⁹. Überraschend ist diese Formulierung in

²²⁵ Putnam: Antwort, in: Raters/Willaschek, S. 320.

²²⁶ Habermas: Erläuterungen, in: ders.: Erläuterungen, S. 152 - 159.

²²⁷ Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S. 159-166.

²²⁸ Habermas: Erläuterungen, in: ders.: Erläuterungen, S. 155.

²²⁹ Putnam: Antwort, in: Raters/Willaschek, S. 320.

vielerlei Hinsicht: Wenn man diese Formulierung ernst nimmt, erinnert sie zum einen stark an den Status von Werten in der Diskursethik wie Putnam sie eigentlich kritisiert. Putnam hat natürlich auch deontologische Normen im Sinn. Doch in diesem Falle erinnert seine Position an diejenige von Bernard Williams, für den normative Aussagen wahr sein können, aber eben nur in Bezug auf eine bestimmte Gemeinschaft. Auch diese Position kritisiert Putnam berechtigterweise, da sie das Problem erzeugt, dass es verschiedene einander ggf. widersprechende (ethische) Wahrheiten geben kann. Darüber hinaus ist unklar, wie eine „gemeinschaftsrelative Vernünftigkeit“ mit einem Werterealismus oder –objektivismus vereinbar sein soll. Man kann den Eindruck gewinnen, dass Putnam aus Angst vor einer zu großen Nähe zum Platonismus oder vor einem impliziten Gottesstandpunkt seinen Geltungsbegriff stärker reduziert, als es im Hinblick auf das von ihm akzeptierte „Label“ des Realismus möglich ist. Habermas hat trotz seines schwächeren Anspruchs ein stärkeres Begründungsmotiv.

1.4 Expertenkultur versus Diskurs

Ebenfalls erwähnt wurde das Problem, dass Putnam mit Habermas am Diskurs als Verfahren zur Konstitution von universellen Normen festhält. Er akzeptiert die normativ gehaltvollen Diskursvoraussetzungen und das Moralprinzip „D“. Darüber hinaus spricht er der Philosophie oder den Philosophen in ähnlicher Weise wie Habermas eine wichtige aber nicht essenzielle Rolle in praktischen Diskursen zu²³⁰. Doch vor dem Hintergrund eines Werterealismus stellt sich die Frage warum? Was spräche aus seiner Sicht gegen eine „Expertenkultur“ auch im Bereich der Ethik? Bei Habermas ist die Sachlage klar: Aufgrund des epistemischen Wahrheitsanspruches im Bereich der Normativität ist er darauf angewiesen, dass alle „von den Folgen und Nebenwirkungen“ einer möglichen Norm Betroffenen am praktischen Diskurs teilnehmen, da nur im Diskurs die Subjektivität der einzelnen entgrenzt wird²³¹. Insofern ist schon von vornherein ausgeschlossen, dass Philosophen einen Beitrag im praktischen Diskurs leisten, der sich im Hinblick auf seine Wahrheitsfähigkeit signifikant von beispielsweise dem eines Biologen unterscheidet. Möglicherweise wäre ein Philosoph besser in der Lage, eine neutrale Beobachterrolle

²³⁰ So beispielsweise in: Putnam: Werte, in: Wingert/Günther, S. 85 f.

²³¹ Vgl. Kapitel I.1.4.

zu simulieren, als einer seiner naturwissenschaftlichen Kollegen, da er möglicherweise eine größere Sensibilität für perspektivische Verzerrungen hat²³². Doch für die normative Richtigkeit einer Norm ist nicht die Fähigkeit zur Simulation eines neutralen Beobachterstandpunktes relevant, sondern die Überwindung der Monologie im Diskurs.

Schon alleine die Tatsache, dass Putnam den epistemischen Wahrheitsbegriff fallen gelassen hat, zeigt, dass der Diskurs für Putnam keine zentrale Funktion haben kann. Wenn Werte und in diesem Falle auch Normen ihre Objektivität bereits vor dem Diskurs haben, dann ist dieser in der spezifisch diskursethischen Form nicht mehr nötig. Natürlich könnte Putnam mit pragmatischen Gründen für einen möglichst breiten Diskurs argumentieren, in etwa, dass mehr Stimmen mehr Wahrheit sprechen, doch es wäre nicht das gleiche Argument, wie das von Habermas. In der Diskursethik steht und fällt die „normative Richtigkeit“ mit einer möglichst großen Annäherung an das Ideal, dass alle von den Folgen und Nebenwirkungen einer Norm potenziell Betroffenen am Diskurs teilnehmen.

Bei genauer Betrachtung könnte man aus der Perspektive Putnams auch gegen eine allzu breite Beteiligung an praktischen Diskursen argumentieren, da die Integration sehr vieler Stimmen einen übergroßen Koordinierungsaufwand erzeugt und kontraproduktiv wäre. Ein solches Argument wäre eben von einem diskursethischen Standpunkt aus letztlich nicht möglich. Wer könnte vor diesem Hintergrund moralische Dilemmata besser überwinden als Moralphilosophen oder Experten für angewandte Ethik²³³?

2. Lösungsintuitionen

Einige Überlegungen, die auch Einfluss auf die oben nur cursorisch abgehandelten Zweifel an der Konsistenz der Position Putnams haben könnten, werden im

²³² Selbst das ist letztlich zu bezweifeln!

²³³ Thomas Assheuer weist in einem Zeit-Artikel darauf hin, dass beispielsweise im Streit um die Embryonen- und Hirnforschung alle „klärenden Argumente“ von Philosophen stammen. Wenn man davon ausgeht, dass die „klärenden Argumente“ normative Argumente waren, dann könnte man folgendermaßen argumentieren. Das normative Argument des Philosophen im normativen Diskurs zählt zwar nicht a priori mehr als andere Argumente, es ist aber aufgrund seines höheren Grades an Durchdachtheit eher geeignet, von allen Diskursteilnehmern zwanglos akzeptiert zu werden. Vgl. Die Zeit Nr. 4, 19. Januar 2006, S. 20.

Folgenden formuliert: die mögliche Differenz zwischen semantischer Objektivität und universeller Geltung (2.1), die mögliche Differenz zwischen dichten ethischen Begriffen und Konzeptionen des guten Lebens (2.2) und die Frage nach dem Diskurs als Raster (2.3), die eng mit der Frage verbunden ist, ob Werte entdeckt oder erfunden werden.

Es muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass die unter 2.1 bis 2.3 erörterten Fragen (gleiches gilt für die unter 1.1 bis 1.4 abgehandelten Aspekte) lediglich Problematisierungen sind, die im Ergebnis tendenziell offen bleiben müssen.

2.1 Semantische Objektivität versus universelle Geltung

Am Ende seiner „Antwort auf Jürgen Habermas“²³⁴ fügt Putnam seiner Kritik ergänzend hinzu, dass die Objektivität von Werten nicht für die Geltung von Normen sondern nur für deren inhaltliche Bestimmung notwendig ist:

„Wie ich anfangs argumentiert habe, wird die „Objektivität“ von Ausdrücken wie „Keuschheit“ und „Grausamkeit“ und „reich“ und „sensibel“ (und übrigens auch der Ausdrücke, die für die Diskursethik selbst benötigt werden – „Respekt vor anderen“, „Nichtmanipulierung“, „Aufrichtigkeit“) nicht für die „Geltung“ der „allgemeinen“ Normen der Diskursethik, sondern für ihre inhaltliche Bestimmung vorausgesetzt.“²³⁵

Bedeutet das, dass Putnam nicht die Geltung eines Wertes sondern nur die Verständlichkeit vor Augen hat, wenn er dessen Objektivität einfordert?

Man könnte argumentieren, dass Putnam mit seinem Hinweis auf die „inhaltliche Bestimmung“ nur die semantische Objektivität eines dichten ethischen Begriffs und nicht dessen Geltung als Voraussetzung für die Generierung universeller Normen betrachtet. Es geht also darum, dass es notwendig dichte ethische Begriffe gibt, die von allen Teilnehmern praktischer Diskurse verstanden werden können. Ansonsten wäre eine Verständigung nicht möglich und folglich auch keine Formulierung und inhaltliche Bestimmung von Normen. Wenn diese Überlegung sich als tragfähig erwiese, dann wäre die Kritik Putnams insofern entkräftet, als Wertbegriffe im Diskurs objektiviert werden könnten, ohne jedoch universelle Geltung zu beanspruchen. Doch überzeugt diese Argumentation? Zwei schwerwiegende Einwände liegen auf der Hand:

²³⁴ Putnam: Antwort, in: Raters/Willaschek, S. 319.

²³⁵ Ebd., S. 318.

Zum einen könnte Putnam seinen Einwand auch anders gemeint haben. Es ging ihm nicht um die semantische Verständlichkeit von dichten ethischen Begriffen sondern darum, dass es schlicht nicht erwartbar ist, dass am Ende von praktischen Diskursen universell-deontologische Normen als allgemein anerkannt gelten, gäbe es nicht vorher nicht schon Werte (im Sinne von Normenkandidaten), die objektiv sind im Hinblick auf Semantik und Geltung. In einem solchen Fall könnten sich die Teilnehmer praktischer Diskurse ggf. auf Begriffe und Inhalte einigen, die Universalität wäre aber nicht das Ergebnis des Diskurses. Die Wertebegriffe, die zwar semantisch objektiv wären, könnten kein weitergehendes Potenzial entwickeln, was sie nicht schon vorher auch gehabt hätten. Dichte ethische Begriffe wären demnach lediglich semantisch vermittelbare subjektive Einstellungen.

Zum anderen machen diese Überlegungen vor dem Hintergrund der Debatte um die „Zweikomponententheorie“ dichter ethischer Begriffe, d. h. um deren mögliche oder unmögliche Zerlegbarkeit, ohnehin keinen Sinn. Denn die semantische Objektivität von der normativen Geltung abzutrennen wäre nichts anderes als den deskriptiven Gehalt vom evaluativen Gehalt zu isolieren.

Nichtsdestotrotz erzeugt die angedeutete Formulierung den Eindruck, dass es doch eine Differenz zwischen semantischer Objektivität und universeller Geltung gibt. U. A. weil die Formulierung ihrerseits Geltung und Semantik trennt. Man kann die Putnam-These folgendermaßen zusammenfassen: Wir müssen vor dem Diskurs schon wissen, was grausam ist, um eine grausame Handlung als eindeutig ablehnenswert zu erkennen! Könnte dem Habermas nicht problemlos zustimmen? Wissen wir, was grausam ist, bevor wir in den praktischen Diskurs eintreten? Man könnte dagegen halten, dass der Begriff der Grausamkeit unproblematisch sei, da er sich ohnehin auf Normen bezieht und dass wir als soziale Wesen schon hinreichend viele solcher Diskurse durchlaufen haben. Doch genügt das, um zu „wissen“, was es heißt, dass etwas grausam ist? Doch wie verhält es sich mit alltäglichen, dichten evaluativen Begriffen wie „Hilfsbereitschaft“ und „Freundlichkeit“? Habermas wird wahrscheinlich nicht bestreiten, dass es sich bei diesen Begriffen um objektive Begriffe handelt. Doch wenn man das Argument von Putnam ernst nimmt, dass der evaluative nicht vom deskriptiven Bestandteil eines dichten ethischen Begriffs getrennt werden kann, dann impliziert die Akzeptanz der Objektivität der „Freundlichkeit“ auch die Universalität des Wertes „freundlich“ zu sein. Ein anderer

Ausweg wäre freilich die Geltung der These des „Entanglement of Fact and Value“²³⁶ anzugreifen, d. h. die These der Untrennbarkeit von evaluativem und deskriptivem Gehalt.

Eine weitere Frage, die sich aufdrängt, ist die folgende: Wenn Putnam formuliert, dass objektive Werte nicht zur Geltung sondern nur zur inhaltlichen Bestimmung wichtig seien, akzeptiert er dann nicht indirekt den konstruktivistischen Charakter der Diskursethik und damit einen epistemischen Wahrheitsbegriff für universell-deontologisch Normen? Die Antworten auf Fragen der Gerechtigkeit liegen bei Putnam jenseits des Diskurses. Die Frage, wozu überhaupt ein Diskurs im strengen Sinne notwendig sein soll, wurde bereits aufgeworfen und stellt sich an dieser Stelle erneut. Für welche Art von Diskurs müssen objektive Werte vorhanden sein? Putnam benennt eine Voraussetzung für das Funktionieren eines Diskurses, an dessen Notwendigkeit er im Hinblick auf die Konstitution von geltenden Normen per definitionem eigentlich nicht glaubt: Der praktische Diskurs im Habermasschen Sinne hat als notwendige Voraussetzung die Existenz von objektiven Werten. Die Notwendigkeit der Objektivität von Werten zielt also auf die Konstruktion von Normen ab, die aber, aus der Perspektive Putnams, d. h. vor dem Hintergrund eines realistischen Wahrheitsbegriffs, eine Fehlkonzeption ist. Umgekehrt könnte man aber auch argumentieren, dass wenn Werte schon vor dem Diskurs objektiv sind, dann bedarf es keines praktischen Diskurses um von Normen objektiver Geltung zu sprechen.

Es zeigt sich folglich, dass im Bezug auf die semantische Objektivität und normative Geltung einige Fragen offen bleiben müssen, Fragen, die für die Überwindung des Putnam-Habermas-Problems jedoch von besonderer Bedeutung sind.

2.2 Dichte ethische Begriffe versus Konzeptionen des guten Lebens

Dichte ethische Begriffe sind für Putnam Begriffe wie „grausam“, „hilfsbereit“, die sich dadurch auszeichnen, dass sie eine deskriptive (Die Handlung „xy“ ist grausam. Person A ist hilfsbereit.) und eine normative Komponente (Man soll nicht auf die Weise „xy“ handeln. Es ist gut, dass Person A hilfsbereit ist.) haben, die jedoch untrennbar miteinander verflochten sind²³⁷. Habermas Beispiele hingegen gehen meist

²³⁶ Putnam: *The Collapse*, S. 28 – 46.

²³⁷ Vgl. Kapitel II.2. in diesem Text.

in eine ganz andere Richtung. Er spricht beispielsweise von einer „bestimmten Heiratspraxis“ oder von „bestimmten Erziehungsmethoden“²³⁸. Worin unterscheiden sich die gewählten Beispiele? Zunächst muss schon zwischen „grausam“ und „hilfsbereit“ unterschieden werden. Würde man eine Handlung in eindeutiger Weise als „grausam“ bezeichnen, dann handelte es sich in jedem Falle um ein moralisches Vergehen. Insofern wäre der Begriff der „Grausamkeit“ schon nicht mehr mit Konzeptionen des guten Lebens vergleichbar, sondern eindeutig im Kontext von Normen zu erörtern. Beim Begriff der „Hilfsbereitschaft“ verhält es sich anders. Für Putnam ist Hilfsbereitschaft ein bestimmtes Verhalten, das gleichermaßen aber impliziert, gut zu sein. Man kann nicht a priori sagen, dass jede Person in jedem Fall hilfsbereit sein muss. Insofern kann man von einem Wert sprechen²³⁹. Für die Argumentation Putnams ist diese Differenz allerdings eher unwichtig. Habermas Beispiel zielt auf etwas anderes ab: Eine bestimmte Heiratspraxis ist integraler Bestandteil einer kulturellen Identität und wird insofern ggf. als gut oder als attraktiv empfunden. In einem solchen Fall gibt es rationaler Weise kein Argument, warum Angehörige eines anderen Kulturkreises ihre eigenen Hochzeitsrituale zu Gunsten dieser angesprochenen Heiratspraxis aufgeben sollten. Es ist sogar schwerlich ein rationaler „Anlass“ denkbar, warum man überhaupt eine negative Einstellung gegenüber einer Hochzeitspraxis in einem fremden Kulturkreis haben könnte, es sei denn man ist Angehöriger dieses Kulturkreises und empfinde den Ritus als zu traditionell, oder er verstieße gegen moralische Normen, was wiederum ein ganz anderes Problem wäre. Problematischer ist die Frage nach den richtigen Erziehungsmethoden. In dieser Hinsicht kann man zumindest aus pädagogischer Perspektive zwingende Argumente gegen bestimmte Erziehungsmethoden anführen. Doch aus ethischer Perspektive lässt sich kein rationaler Einwand bringen, dem man sich als Angehöriger eines kulturellen Kontextes nicht auch entziehen könnte. Der Begriff der „Freundlichkeit“ scheint tatsächlich anderer Natur zu sein. Im Gegensatz zu den Heiratspraktiken und den Erziehungsmethoden lassen sich durchaus gute (ethische) Argumente für die Freundlichkeit finden: Es ist einfach „gut“ freundlich zu sein. Freundlichkeit erzeugt ein angenehmes Kommunikationsklima, kann helfen,

²³⁸ So beispielsweise in: Habermas: Werte und Normen, in: Raters/Willaschek: Putnam, S. 296.

²³⁹ Wenngleich man mühelos Fälle konstruieren kann, in der eine unterlassene Hilfeleistung ein moralisches Vergehen darstellt.

Konflikte abzubauen oder gegenseitiges Verständnis aufzubauen etc.²⁴⁰. Es stellt sich die Frage, ob man im Hinblick auf Heirats- oder Erziehungspraktiken ähnliche Argumente anführen kann.

Es zeigt sich rasch, dass sich hinter dem Begriff des Wertes, nicht nur in der Alltagssprache, auch schon im philosophischen Diskurs, vielerlei Vorstellungen und Implikationen verbergen. Man kann schon auf den ersten Blick zahlreiche Ebenen entdecken:

- Die Ebene der evaluativen Begriffe, wie „grausam“, „hilfsbereit“, „freundlich“,
- Die Ebene von Imperativen: „Sei hilfsbereit!“, „Sei freundlich!“ „Unterlasse Grausamkeit!“ etc.,
- die Ebene der Befürwortung von ethischen Praktiken, wie beispielsweise die bestimmten Heirats- oder Erziehungspraktiken,
- die Ebene zur Bekenntnis einer Wertgemeinschaften oder -kontexten: „Ich bin Christ“, vielleicht auch: „Ich bin Sozialist“ oder: „Ich bin Grüner“.

Es handelt sich hier keinesfalls um eine systematische Darstellung. Es geht lediglich darum, auf die Vielschichtigkeit dessen hinzuweisen, was man gemeinhin unter „Werten“ versteht. Bei den ersten beiden genannten Ebenen handelt es sich um die semantische Ebene eines ethischen Begriffs und dessen implizite Geltung, die Ebenen, von denen Putnam spricht, von denen er glaubt, dass sie untrennbar eins sind. Die dritte Ebene ist die Ebene von ethischen Regeln, die auf die Ausgestaltung des guten Lebens innerhalb der Grenzen einer Gemeinschaft abzielen. Regeln, die als solche partiell identitätsstiftend sind, sowohl für die Gruppe als auch für die Individuen.

Die vierte Ebene beschreibt ganze Regelkomplexe, Empfehlungen und Typen von Rollen und Verhaltensweisen, die letztlich eine (Sub-) Kultur als Ganzes ausmachen. Es stellt sich nun also die Frage, ob die Kritik Putnams an Habermas überhaupt greift, da unklar ist, ob beide das gleiche im Sinn haben, wenn sie von Werten sprechen. Zumal auch die Problematik der unplausiblen Vereinbarkeit von Wertpluralismus und Wertrealismus sich eher auf die dritte und vierte Ebene bezieht. Es zeigt sich, dass „Wert“ bei Habermas nicht das Gleiche ist wie „Wert“ bei Putnam, dass es mehrere Ebenen oder Aspekte in diesem Zusammenhang gibt. Bestätigt wird dieser Eindruck

²⁴⁰ An dieser Stelle könnte man sicherlich fragen, ob es sich dabei um ethische Argumente handelt oder nicht. Vielleicht genügt es für ein ethisches Argument einfach „gut“ zu sein.

durch Lutz Wingerts Überlegungen zum Wertbegriff. Er weist darauf hin, dass Evaluationen wie etwa „x ist gut“ nicht mit Werten oder Wertmaßstäben verwechselt werden dürfen²⁴¹. Evaluationen sind Beurteilungen beispielsweise von Handlungen²⁴² im Bezug auf Werte. In der Evaluation drückt sich ein Urteil über einen Gegenstand aus, der einem Wertmaßstab entspricht oder auch nicht. Putnam spricht von den Begriffen, die ein evaluativer Satz („X“ ist grausam!“ oder „Y“ ist hilfsbereit!“) beinhaltet, während Habermas meist von Wertmaßstäben spricht, d. h. ein bestimmtes Ideal von Heiratspraxis ist selbst ein Maßstab, mit dem die faktische Praxis beurteilt werden kann. Werte sind Maßstäbe für Wertungen!

Trotz aller noch offenen Fragen kann man zum Schluss kommen, dass Wertbegriffe im Sinne von dichten ethischen Begriffen und Werten im Sinne von Konzeptionen des guten Lebens nicht identisch sind. Unklar ist jedoch, wie unabhängig beide voneinander sind. Dass es eine unklare Verwandtschaft oder möglicherweise auch eine Schnittmenge gibt, dafür spricht schon die Tatsache, dass Habermas Putnams Argument nicht einfach mit dem Argument zurückgewiesen hat, dass Werte und dichte ethische Begriffe nicht das gleiche seien.

2.3 Diskurs als Raster: vorgefundene oder konstruierte Moral?

„[] [G]erechte Ordnungen werden nicht nur konstruiert sondern auch entdeckt.“²⁴³

In dieser Formulierung von Habermas zeigt sich, dass das konstruktivistische Moment nicht eindeutig im praktischen Diskurs selbst liegt. Habermas betont immer wieder, dass der Diskurs kein Verfahren ist, um universelle Normen zu generieren, sondern vielmehr ein Verfahren zu Prüfung eines möglichen universell-deontologischen Gehaltes eines Normenkandidats²⁴⁴. Vor diesem Hintergrund könnte man sogar zum Schluss kommen, dass der praktischen Diskurs überhaupt kein konstruktives Moment hat, sondern vielmehr, dass in der normativen „Masse“, die aus der Lebenswelt stammt, bestimmte verallgemeinerungsfähige Bestandteile bereits enthalten sind, die im Diskurs als solche erst kenntlich gemacht werden. Insofern fungiert der Diskurs

²⁴¹ Wingert, Lutz: *Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 140.

²⁴² Oder: natürliche Gegenstände, Artefakte, Zustände, Regelwerke. Wingert: *Gemeinsinn*, S. 140.

²⁴³ Habermas: *Erläuterungen*, in: ders.: *Erläuterungen*, S. 159.

²⁴⁴ So z. B. in: „Was macht eine Lebensform rational?“, in: ders.: *Erläuterungen*, S. 34. Habermas spricht von der „Prüfung der Gültigkeit vorgefundener, aber problematisch gewordener und hypothetisch erwogener Normen“.

lediglich als Erkenntnisinstrument²⁴⁵. Für Habermas, als einen Vertreter einer konstruktivistischen Moralthorie und eines epistemischen Wahrheitsbegriffs im Bereich der Normativität, hätte die Frage, ob Werte und Normen vorgefunden oder erfunden werden, augenscheinlich leicht zu beantworten gewesen sein müssen. Doch vor dem Hintergrund der in diesem Kapitel zitierten Passage lässt sich diese Frage nicht mehr eindeutig beantworten. Ob die Prüfung einen konstruktiven Sinn hat, ist eine weitreichende Frage, die nicht ohne weiteres entschieden werden kann. Habermas ungewöhnliche „sowohl-als-auch-Formulierung“ scheint dies zu bestätigen. Insofern kann der in der Einleitung angesprochenen Aussage Michael Walzers, dass Habermas einer der typischen Vertreter einer konstruktivistischen Moralthorie sei (Pfad der Erfindung) nicht uneingeschränkt zugestimmt werden²⁴⁶. Auch bei Putnam ist diese Frage nicht ganz eindeutig zu beantworten. Als Vertreter eines realistischen Wahrheitsbegriffs, so hätte man zumindest erwarten können, müsste er zu dem eindeutigen Urteil kommen, dass Werte vorgefunden werden: „[] we make ways of dealing with problematical situations and we discover which ones are better and which are worse.“²⁴⁷ Auch bei Putnam liegt eine „sowohl-als-auch-Formulierung“ vor. Wie ist das zu verstehen? Offensichtlich gibt es auch bei Putnam ein gewisses konstruktives Moment im Bereich der Moralphilosophie. Insofern scheint sich hier eine zunächst unerwartete Parallele anzudeuten, die jedoch gründlich untersucht werden müsste. Es bleibt auch zunächst unklar, inwieweit diese Überlegungen Einfluss auf die Beantwortung der Eingangsfrage haben könnten.

3. Zur Revision des Wertebegriffs

Trotz der problematischen Aspekte der Kritik von Hilary Putnam am diskursethischen Verhältnis von deontologischen Normen und teleologischen Werten weist sie doch möglicherweise auf ein theoriearchitektonisches Problem hin, das sich schon durch

²⁴⁵ Auch Rainer Forst betont, dass die Differenz zwischen ethischen Empfehlungen und moralischen Normen apriorisch ist, d. h. das sie nicht erst durch den Diskurs entsteht, dass sie im Diskurs erst formal, prozedural und substanziell wird. Forst: Ethik, in: Wingert/Günther: Öffentlichkeit, S. 347.

²⁴⁶ Denn es ist fraglich, ob man in diesem Zusammenhang von einem Pfad der Erfindung sprechen kann, wenn das konstruktivistische Moment nicht mehr im praktischen Diskurs verortet ist. Wenn man aber im weiteren Sinne von einer „Moralthorie“ (oder besser: Theorie der Normativität) spricht, dann bliebe der konstruktivistische Aspekt erhalten. Vgl. Fußnote 6, S. 5.

²⁴⁷ Putnam: The Collapse, S. 97.

die schwankende Ausgestaltung des Wertbegriffs durch Habermas zeigt. Zunächst soll die Frage erörtert werden, ob es möglich ist, ein derart vielschichtiges Phänomen unter einem einheitlichen Begriff zu subsumieren (3.1). Im Anschluss daran werden die Überlegungen von Reiner Forst zu diesem Thema erörtert, der von der Dreidimensionalität von Werten spricht (3.2), um dann auf einen Vorschlag von Hans Joas überzugehen, die bei Habermas zwingende Verknüpfung von Deontologie und Universalität zu entspannen (3.3).

3.1 Ist der Wertbegriff der Diskursethik unterkomplex?

Werte werden mal eher als Präferenzen gedeutet oder mit ästhetischen Urteilen verglichen, die nicht diskursfähig sind (a), mal eher als intersubjektiv geteilte Präferenzen, die durch zielgerichtetes Handeln zu erreichen sind (b). Schließlich werden Werte als diskursfähig dargestellt, mit einem Potenzial haben, Kontexte zu transzendieren (c).

(a) In der Theorie des kommunikativen Handelns beispielsweise findet sich die folgende Formulierung, die Wertaussagen letztlich als nicht diskursfähig definiert und an ästhetische Urteile annähert:

„Der Hof der intersubjektiven Anerkennung, der sich um kulturelle Werte bildet, bedeutet noch keineswegs einen Anspruch auf kulturell allgemeine oder gar universale Zustimmungsfähigkeit. Daher erfüllen Argumentationen, die der Rechtfertigung von Wertestandards dienen, nicht die Bedingungen von Diskursen. Im prototypischen Fall haben sie die Form der ästhetischen Kritik.“²⁴⁸

Habermas konzipiert Werte an dieser Stelle in einer schwachen Form. Es ist zwar nicht klar, was er unter „ästhetischer Kritik“ versteht, Wertaussagen scheinen seiner Sicht nach aber nicht nur nicht universell, sondern nicht einmal kulturspezifisch begründbar zu sein (kulturell-allgemeine Zustimmungsfähigkeit).

(b) Eine andere Konnotation haben „Werte“ in den späteren Schriften wie in „Faktizität und Geltung“, wo von einer „[...] Vorzugswürdigkeit von Gütern, die in bestimmten Kollektiven als erstrebenswert gelten [...]“ aber auch von einer „intersubjektiven Anerkennung“²⁴⁹ die Rede ist. Werte bleiben (wie in allen Charakterisierungen von Habermas) nicht-kognitiv oder zumindest nur schwach-

²⁴⁸ Habermas: TdkH, Bd. 1, S. 41. In diesem Kontext klassifiziert Habermas den Wertediskurs nicht als praktischen Diskurs, sondern als ästhetische Kritik! Vgl. ebd., Fig. 2, S. 45.

²⁴⁹ Habermas: Faktizität, S. 311.

kognitiv. Der Begriff der „intersubjektiven Geltung“ jedoch deutet darauf hin, dass Werte mehr sind, als bloße Präferenz. Problematisch bleibt das unklare Verhältnis von „intersubjektiver Geltung“ und der „Vorzugswürdigkeit von Gütern“.

(c) In den „Erläuterungen zur Diskursethik“ ringt sich Habermas dazu durch, Diskurse für Werte zu öffnen: „Von einem Diskurs ist gleichwohl die Rede, weil auch hier die Argumentationsschritte nicht ideosynkratisch sein dürfen, sondern intersubjektiv nachvollziehbar bleiben müssen.“²⁵⁰ Habermas geht nun doch davon aus, dass Wertaussagen gut begründet werden können. Doch welcher Art kann ein Grund sein, der nur innerhalb eines Kontextes als gut erachtet wird? In der „genealogische[n] Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral“ geht er noch einen Schritt weiter: „Was jeweils wertvoll und authentisch ist, drängt sich uns gewissermaßen auf und unterscheidet sich von bloßen Präferenzen durch eine bindende, über die Subjektivität hinausweisende Qualität.“²⁵¹ Damit liegt die bisher stärkste Formulierung vor, in der Wertaussagen quasi als „normativ richtig“ in bestimmten Kontexten charakterisiert werden können. Habermas benutzt freilich keine solche Formulierung. Es hat sich gezeigt, dass es keinen echten Äquivalenzbegriff zur „normativen Richtigkeit“ gibt, den es, sofern man von Diskursfähigkeit von Werten sprechen will, eigentlich geben müsste²⁵². Eine regionale „normative Richtigkeit“ macht, im Hinblick auf die Debatte um die „absolute und relative Wahrheit“ von Williams auch keinen Sinn. Es zeigt sich aber, dass Habermas nach und nach die Ausgestaltung seines Wertbegriffs verändert, ohne jedoch dessen Geltungstypus in Frage zu stellen. So entwickelt sich eine Widersprüchlichkeit: Wie kann es sein, dass „intersubjektiv anerkannte“ Werte über die „Subjektivität von Präferenzen“ hinausweisende Qualität haben, ohne jedoch wahr (im Sinne einer Wahrheitsanalogie) oder falsch sein zu können?

Eine weitere problematische Formulierung findet sich ebenfalls in den „Erläuterungen zur Diskursethik“:

„Die Relativierung der Gültigkeit ethischer Aussagen bedeutet kein Defizit; sie ergibt sich aus der Logik einer Frage, die nur an mich (oder uns) gerichtet und letztlich auch

²⁵⁰ Habermas: Vom pragmatischen Gebrauch, in: ders.: Erläuterungen, S. 111.

²⁵¹ Habermas: Eine genealogische Untersuchung, in: ders.: Die Einbeziehung, S. 15.

²⁵² An verschiedenen Stellen spricht er von Authentizität oder auch von Konsequenz. Diese Begriffe haben jedoch das Problem, dass sie lediglich ein bestimmtes Verhalten im Bezug auf akzeptierte Werte beschreiben, nicht jedoch die Werte selbst. Angemessener wäre ggf. der Begriff der „Angemessenheit“, der sowohl ein wertorientiertes Verhalten als auch die Wertmaßstäbe selbst beschreiben könnte.

nur von mir (oder uns) beantwortet werden kann. Authentische Deutungen müssen freilich mit gültigen Moralnormen vereinbar sein.²⁵³

Wie kann eine Frage, die „an mich“ gerichtet ist und letztlich „nur von mir“ beantwortet werden kann mit einer Frage identisch sein, die „an uns“ gerichtet ist und letztlich nur „von uns“ beantwortet werden kann? Es drängt sich der Verdacht auf, dass Habermas unter dem Begriff des Wertes unterschiedliche Fragen und Aspekte subsumiert, oder anders formuliert, dass der Begriff des Wertes eine Einheit oder Homogenität suggeriert, die nicht gegeben ist. Kurz: Der Begriff des Wertes in der Habermasschen Diskursethik scheint unterkomplex, da er je nach Fokus und Erkenntnisinteresse in einem anderen Licht dargestellt wird. Man hat den Eindruck, dass Habermas seinen Wertbegriff nach dem Ausschlussverfahren konzipiert: Alles was nicht Norm, Präferenz oder epistemischer Wert ist, ist ethischer Wert. Angesichts der schwankenden Definitionen deutete sich an, dass das, was nach diesem Ausschlussverfahren übrig bleibt, Bezüge zu mehr als einer „Welt“ im Popperschen Sinne hat.

Doch nicht nur bei Habermas trifft man auf das Problem einer „intersubjektiven Geteiltheit“ und einer gleichzeitigen Personenbezogenheit. Lutz Wingert beispielsweise konzipiert „das ethisch Gute“²⁵⁴ als ein graduelles Erfüllen von Maßstäben des guten Lebens. Ein Mensch beurteilt sich selbst, sein Wollen und Handeln vor ebenen diesen Maßstäben. Es geht um ein praktisches Selbstverständnis und somit um die „je eigene Identität“. Das „ethisch Gute“ ist dabei relativ gut zur spezifischen Lebensweise desjenigen, für den es gut ist (Aktorrelativität). Darin liegt die kontextrelative Komponente. Ethische Probleme sind partikulare Probleme, deren Lösungen nicht verallgemeinerbar sind. Sie sind zunächst nur Lösungen der „je meinigen“ Probleme. Im Gegensatz dazu stehen moralische Probleme, die keine Bezüge zu spezifischen Lebenswelten haben (Aktorneutralität). Aber auch bei Wingert haben Werte eine gewisse „intersubjektive Konnotation“, dadurch, dass das „ethisch Gute“ als ein Zusammenspiel von einerseits Handlungen in Orientierung auf Wertmaßstäbe hin und andererseits von stellungnehmenden Reaktionen Anderer charakterisiert wird²⁵⁵. Darüber hinaus gibt es einfach Fälle, in denen personal

²⁵³ Habermas: Kohlberg, in: ders.: Erläuterungen, S. 93 f.

²⁵⁴ Wingert: Gemeinsinn, S. 131 –156.

²⁵⁵ Ebd., S. 138 f.

gebundene Wertorientierungen von anderen Personen geteilt werden²⁵⁶. Da Personen niemals vereinzelte Personen sind, sind auch ethische Probleme keine vereinzelten. Doch er vertritt dabei eine vergleichsweise schwache These, denn damit beläuft sich die intersubjektive Geteiltheit lediglich darauf, dass sich jemand in einer sehr persönlichen Angelegenheit auf ganz ähnliche Weise verhält. Prinzipiell bleibt eine spezifische Wertorientierung eine Sache eines einsamen Subjektes. Die „Anderen“ kommen erst im Nachhinein ins Spiel. Die ethische Kritik von Alter an Ego bleibt in dessen Horizont, sie lässt sich aus dessen Perspektive als Selbstkritik auslegen, da Alter über die gleichen Wertmaßstäbe verfügt. Auch bei Wingert ist es schwierig sich vorzustellen, wie man rational über Werte diskutieren kann. Die angesprochene Kritik bezieht sich lediglich auf eine authentische oder konsequente Haltung gegenüber subjektiv anerkannten ethischen Werten²⁵⁷, nicht jedoch auf diese Werte selbst.

3.2 Die Dreidimensionalität des Wertbegriffs

Rainer Forst zufolge ist die Trennung zwischen dem Guten und dem Gerechten, wie sie bei Kant in Reinform vorliegt, notwendig, da das Gute im Sinne einer Glückseligkeit immer an die jeweilige Subjektivität gebunden bleibt, während das Gerechte jenseits aller Subjektivität liegt²⁵⁸. Er betont aber auch, dass ethische Werte keineswegs Abfallprodukte normativer Diskurse sind, sie bilden vielmehr einen eigenständigen Bereich, der die komplexen Fragen nach dem guten Leben innerhalb der Grenzen eines bestimmten kulturellen Kontextes beantwortet. Forst trägt dieser Komplexität dadurch Rechnung, dass er seinen Wertbegriff dreidimensional anlegt²⁵⁹.

- Er spricht von der Ebene der ethisch-existenziellen Rechtfertigung gegenüber sich selbst und „signifikanten Anderen“. Auf dieser Ebene geht es um subjektive Lebensentwürfe und -entscheidungen, die in erster Linie vor sich selbst, aber im Kontext einer Wertegemeinschaft gerechtfertigt werden („Wie will ich leben?“). Forst spricht von „ethischer Autonomie“, was darauf hindeutet, dass solche Entscheidungen und Rechtfertigungen primär subjektiv sind.

²⁵⁶ Ebd., S. 146.

²⁵⁷ Es muss allerdings angemerkt werden, dass dieser kurze Exkurs keineswegs dem Gehalt und der Dichte der Überlegungen Wingerts angemessen ist. Das würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Es scheint jedoch so, dass Wingert in dieser speziellen Frage keine signifikant andere Position einnimmt als Habermas.

²⁵⁸ Forst, Rainer: Ethik und Moral, in: Wingert/Günther, S. 345.

²⁵⁹ Forst: Ethik, in: Wingert/Günther, S. 348 f.

- Er spricht von der Ebene der ethischen Rechtfertigung eines spezifischen Verhaltens gegenüber „signifikanten Anderen“ im Bezug auf Werte („Wie möchte ich mich anderen gegenüber verhalten?“). Als Beispiel führt er den Wert der Freundschaft heran und ein entsprechendes Verhalten gegenüber einem Freund.
- Ferner spricht er von der Ebene der ethischen Rechtfertigung eines kollektiven Lebensentwurfs. Auf dieser Ebene geht es um die Reflexion auf kollektive Lebensentwürfe („Wie wollen wir leben?“).

Forst weist in diesem Kontext der Dreidimensionalität auf subjektive, intersubjektive und objektive Hinsichten hin²⁶⁰, in denen Wertentscheidungen gerechtfertigt werden müssen. Hinsichten, die allerdings nicht scharf voneinander getrennt werden können. Sowohl subjektive Lebensentwürfe als auch Verhaltensweisen gegenüber „signifikanten Anderen“ (im Bezug auf geteilte Werte), müssen vor sich selbst und „signifikanten Anderen“ gerechtfertigt werden. Sie sind allerdings auch nicht ohne Bezug zu kollektiven Lebensentwürfen zu betrachten. Jede Form von Bezugnahme auf Werte hat folglich eine intersubjektive Dimension.

Forst betont aber gleichermaßen, die strukturellen Unterschiede zwischen Normen und Werten. Charakteristisch für Normen ist die „Reziprozität und Allgemeinheit“²⁶¹. Werte müssen nicht diesen strengen Kriterien genügen. Das hat den Vorteil, dass somit auch normative Forderungen und Gründe rekonstruiert werden können, die vernünftigerweise angenommen aber eben auch abgelehnt werden können.²⁶² Im Gegensatz dazu zeichnet sich eine deontologische Norm dadurch aus, dass es eindeutige Gründe gibt, die von niemand vernünftigerweise zurückgewiesen werden können. Für Forst bezeichnen die „Reziprozität“ und die „Allgemeinheit“ der Gründe die Grenze zwischen Werten und Normen, die letztlich dafür sorgen, dass praktische Konflikte überhaupt lösbar sind und insofern erlaubt die Unterscheidung von Werten und Normen erst eine deontologische Universalität²⁶³. Forst räumt auf der anderen Seite aber ein, dass das Verhältnis zwischen Wert und Norm keineswegs zu einer

²⁶⁰ Aus dem Bezugstext wird allerdings nicht eindeutig klar, warum er von „objektiven Evaluationshinsichten“ spricht, wenn man „objektiv“ auf die „objektive Welt“ bezieht.

²⁶¹ Forst: Ethik, in: Wingert/Günther, S. 351.

²⁶² Auch bei Forst zeigt sich die Eigentümlichkeit, dass es gleichzeitig gute Gründe für und gegen einen Wert geben kann. Aus dieser Struktur ergibt sich das Problem, dass nicht eindeutig von einem kognitiven Gehalt gesprochen werden kann.

²⁶³ Forst: Ethik, in: Wingert/Günther, S. 352 ff.

„Privatisierung des Guten“²⁶⁴ führen darf, d. h. dass Fragen des Ethischen durch eine Verlagerung in die Sphäre des Privaten dem argumentativen Zugriff entzogen werden, oder dass sie subjektiven Präferenzen anheim fallen. Es geht ihm um die Rekonstruktion des intersubjektiven Gehaltes der Ethik im engeren Sinne. Das hat zur Folge, dass auch unter der Prämisse eines modernen Pluralismus sich bestimmte Wertkontexte diskursiv durchsetzen können.

Am Ende dieses Exkurses zeigt sich, dass Forst die Trennung der beiden normativen Bereiche von Wert und Norm verteidigt, im Bezug auf den Wertbegriff hingegen Revisionsbedarf sieht. Er konzipiert Normativität in zwei Teilbereichen unter Wahrung der Autonomie der Moral²⁶⁵, spricht sich dabei aber „gegen eine rigide und reifizierte Unterscheidung von klar trennbaren normativen „Sphären“ des Ethischen und Moralischen“²⁶⁶ aus. Er kritisiert die Tendenz von Habermas, Werte auf subjektive oder gar private Angelegenheiten zu reduzieren und betont seinerseits deren Dreidimensionalität, d. h. auch deren intersubjektive Dimension.

Forst geht mit dieser Differenzierung einen Schritt, dessen Notwendigkeit man angesichts der Unschärfe und Mehrdeutigkeit des Wertbegriffs bei Habermas gut nachvollziehen kann. Welchen Einfluss die Erweiterung des Wertbegriffs auf drei Dimensionen für die Fragestellung dieser Untersuchung hat, kann noch nicht entschieden werden.

3.3 Universalität versus Deontologie als Differenzkriterium zwischen Wert und Norm
Hans Joas, der sich ebenfalls im unmittelbaren Kontext zu der Kontroverse zwischen Habermas und Putnam geäußert hat²⁶⁷, befasst sich in einer umfangreichen Untersuchung mit dem Thema der „Entstehung der Werte“²⁶⁸, die er zunächst aus einer klassisch pragmatistischen Perspektive unternimmt²⁶⁹. Im letzten Kapitel „Werte und Normen“ resümiert er dann seine Überlegungen vor dem Hintergrund einer diskursethischen Ausgangsposition. Dabei kritisiert er die Position von Habermas,

²⁶⁴ Vgl. hierzu: MacIntyr, Alasdair: Die Privatisierung des Guten, in: Honneth, Axel: Pathologien des Sozialen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.

²⁶⁵ Forst: Ethik, in: Wingert/Günther, S. 371.

²⁶⁶ Ebd., S. 354.

²⁶⁷ Joas, Hans: Werte versus Normen. Das Problem der moralischen Objektivität bei Putnam, Habermas und den klassischen Pragmatisten, in: Raters/Willaschek, S. 163-279. Der Text im Sammelband von Raters und Willaschek ist teilweise mit dem Kapitel aus Joas' eigenem Buch identisch.

²⁶⁸ Joas, Hans: Die Entstehung der Werte, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.

²⁶⁹ Seine Hauptbezugspunkte sind neben Nietzsche, Durkheim, Simmel, Scheler vor allem William James, John Dewey, Charles Taylor und Richard Rorty.

eine Kritik, die gleichzeitig als Verteidigung der Diskursethik gegenüber den Putnamschen Argumenten ausgelegt werden kann.

Doch zunächst zu Joas' moralphilosophischem Fazit aus seinen Überlegungen zu der „Entstehung der Werte“. Joas geht mit dem Pragmatismus von einem ausgeglichenen Verhältnis zwischen dem Guten und dem Gerechten aus²⁷⁰. Eine solche pragmatistische Ethik steht gegen einen kulturalistischen Relativismus. Charakteristisch für eine solche pragmatistische Ethik ist die Fundierung der moralischen Universalität in einer spezifisch anthropologisch-universellen Struktur²⁷¹ einerseits und die Betonung der Teilnehmerperspektive andererseits. Aus der Sicht von Joas' Rekonstruktion einer pragmatistischen Ethik kann der Diskurs nur die Funktion haben, die in der konkreten, moralisch problematischen Handlungssituation gegebenen Handlungsoptionen zu prüfen. Vom moralischen Standpunkt aus können keine Normen abgeleitet werden, es können lediglich aus der Lebenswelt stammende, dem (jeweiligen) Guten verpflichtete Handlungen (ggf. auch Werte im Sinne von Normenkandidaten) auf ihre Universalisierbarkeit geprüft werden. Die Werte selbst entstehen aus der Kontingenz heraus, in „Erfahrung der Selbstbildung und Selbsttranszendenz“.²⁷² Diese Sichtweise scheint sich mit derjenigen von Habermas zu decken, insbesondere wenn man die Modifikationen der Diskursethik über die Jahre hinweg mit einbezieht²⁷³, wobei ergänzt werden muss, dass bei Habermas die Entstehung der Werte in keinem Zusammenhang mit der Frage nach der normativen Richtigkeit steht.

Aus dieser pragmatistischen Konzeption, gerade auch im Hinblick auf die Kontingenz der Wertgenealogie, lässt sich keinesfalls eine Relativierung des universalistisch-deontologischen Teils der Normativität ableiten, aber eben auch kein Primat des moralischen Diskurses. Ethik im allgemeinen Sinne erscheint als Komplex aus binär codierten Normen und graduell codierten Werten. Beide stehen zueinander in einem komplementären Verhältnis. Joas spricht von einem Reflexionsgleichgewicht

²⁷⁰ Im Speziellen geht er dabei von Dewey und Mead aus und betont dabei, dass diese Ausgeglichenheit sowohl eine kontingente Wertentstehung und eine universalistische Moral beinhaltet. Joas: Entstehung, S. 264 f.

²⁷¹ Vgl. hierzu: Dewey, John: Human Nature and Conduct, New York 1922, Mead, George Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

²⁷² Joas: Entstehung, S. 255 ff.

²⁷³ Vgl. hierzu: Kapitel I.2 in diesem Text.

zwischen diesen beiden Orientierungen in der konkreten Handlungssituation²⁷⁴, wohingegen Habermas immer vom Primat der Moral sprechen würde.

Joas rekonstruiert die Begriffe „Wert“ und „Norm“ aus der Perspektive von Habermas, um auf die konzeptionelle Problematik dieser Beziehung hinzuweisen. Werte werden bei Habermas als teleologisch, auf das je eigene Leben bezogen und partikularistisch konstruiert, während er Normen als obligatorisch, auf interpersonale Beziehungen ausgerichtet und universell betrachtet²⁷⁵.

Vereinfachte Charakterisierung von Werten und Normen in der Diskursethik

Werte	Normen
teleologisch	obligatorisch
Bezug: je eigenes Leben	Bezug: interpersonale Beziehungen
Partikularität	Universalität

Joas stimmt der ersten der drei Klassifizierungen zu, dass Werte teleologisch sind, d. h. also nur Handlungsempfehlungen geben, die auf ein bestimmtes Telos des Guten ausgerichtet sind, während Normen obligatorisch sind, d. h. also in jedem Falle einzuhalten. Die zweite Klassifizierung weist Joas jedoch zurück. Aus seiner Perspektive stimmt es zwar, dass sich Normen auf interpersonale Gerechtigkeitsaspekte beziehen, die Ausschließlichkeit des Bezugs auf das „je eigene“ Leben scheint ihm im Bezug auf Werte jedoch ein Reduktionismus zu sein. Er begründet seine Ablehnung damit, dass er glaubt, Habermas sei einer „sprachlichen Doppeldeutigkeit“²⁷⁶ der Begriffe „für mich“ und „für uns“ auf den Leim gegangen. Die Maßstäbe, was für das „je eigene“ Leben gut sei, liegen nur dann im Subjekt, wenn man das Gute im Sinne von lokalen Präferenzen auslegt. Das funktioniert nicht, wenn man dem Guten eine über „bloße Präferenzen hinausweisende Qualität“ zugesteht. Dann liegen die Maßstäbe nicht in der Subjektivität, sondern eben in der Intersubjektivität, da das „je eigene“ gute Leben vom Kollektiv abhängig ist. In diesem Sinne bedeutet das „für mich“ ein „für uns“ und eben kein „für mich“ im eigentlichen Sinne. Darüber hinaus sieht er auch keinen

²⁷⁴ Joas: Die Entstehung, S. 271.

²⁷⁵ Ebd., S. 286.

²⁷⁶ Ebd., S. 286.

zwingenden Grund, weswegen nicht ein bestimmtes Telos des Guten, nicht auch alle Kontexte auf eine Universalität hin überschreiten könnte, wie es der dritte Aspekt impliziert.

In dieser Fehlkonstruktion sieht Joas nun die Ursache für Habermas überscharfe Trennung zwischen Werten und Normen. Wenn man, wie Habermas es tut²⁷⁷, Werte als ausschließlich teleologisch, partikular und auf das personale Glück (wenngleich auch im Bezug auf eine Gruppe) hin auslegt, dann ist diese scharfe Trennung gerade im Hinblick auf einen „weltanschaulichen Pluralismus“ folgerichtig.

Joas zufolge sind universalistische Werte logisch denkbar und empirisch nachweisbar. Als Beispiel weist er auf die universalistischen Tendenzen im Christentum hin, die gerade die Übewindung der Egozentrik einfordern. Es lassen sich weitere, simplere Beispiele finden: Das Gebot der Gastfreundschaft gilt gerade nicht nur für die Mitglieder der eigenen Sippe. Doch an diesem Beispiel zeigt sich auch ein Problem dieser Argumentation: Das Gebot der Gastfreundschaft beispielsweise gilt in bestimmten Kontexten und schließt ggf. alle Menschen mit ein, d. h. eben auch Fremde und diejenigen, die sich nicht an dieses Gebot halten. Doch dort, wo die Gastfreundschaft nicht zur Tradition gehört gilt sie auch nicht als Gebot. Wovon hängt nun die Universalität ab, von der Vollständigkeit der Entschränktheit der Geltung oder vom (subjektiv) vollständigen Bruch mit der ego- bzw. ethnozentrischen Perspektive? Vielleicht liegt darin einer der Unterschiede zwischen universellen Werten, welche die ethnozentrische Perspektive gänzlich überschreiten und universellen Normen, die darüber hinaus auch noch in ihrer Geltung alle handlungs- und sprachfähigen Subjekte mit einschließen. Ebenso scheint nicht einsichtig, warum beispielsweise ein Wert wie „Freundlichkeit“ ausschließlich auf das je eigene Leben ausgerichtet sein soll. Dabei muss angemerkt werde, dass deswegen Unfreundlichkeit keineswegs eine Form von Ungerechtigkeit darstellt.

Wie bereits an anderer Stelle angedeutet wären beispielsweise auch Werte, die bioethische oder ökologische Fragen betreffen keine Werte, die primär die eigene Existenz oder kulturelle Identität einer bestimmten Gesellschaftsform betreffen, sondern tendenziell alle Gesellschaftsformen. Liegt nun darin eine Perspektive zur Lösung des Putnam-Habermas-Problems, in dem man nachweist, dass es bestimmte

²⁷⁷ Tatsächlich hat sich gezeigt, dass Habermas in seiner Ausgestaltung des Wertbegriffes schwankt. Dies geht aber nicht so weit, dass er vom Primat der Moral abrückt, oder vom der Exklusivität des deontologisch-universalistisch Charakters von Normen.

Werte gibt, die kontexttranszendent sind? In einem solchen Falle hätten Wertargumente kognitiven Gehalt im starken Sinne und wären diskursfähig.

4. Schlussbetrachtung

In diesem letzten Teil sollen nun die verschiedenen Argumentationslinien zusammengeführt werden: Zielt die Kritik am Wertbegriff von Habermas, die unter 3. abgehandelt wurde (Forst und Joas), auf die gleiche Problematik ab, wie die Argumente, die Putnam ins Feld führt? Sind die Vorschläge, die gemacht werden, die konzeptionellen Defizite der Diskursethik zu beheben auch in der Lage, die Kritik von Putnam zurückzuweisen? Zunächst sollen jedoch die bisher vorgebrachten Argumente kurz zusammengefasst werden.

4.1 Rückblick und Zusammenfassung der bisherigen Rekonstruktion und Argumentation

Hilary Putnams zentrales Argument für die Objektivität von epistemischen Werten beruht auf der „Verflochtenheit“ von Werten und Tatsachen. Wenn Tatsachenurteile wahrheitsfähig sein sollen, dann müssen die impliziten evaluativen Begriffe auf die eine oder andere Weise ebenfalls wahrheitsfähig sein können. Der Bezugspunkt zur Diskursethik liegt darin, dass er ein analoges Verhältnis zwischen der Verflochtenheit von epistemischen Werten und Tatsachen und dem Verhältnis zwischen ethischen Werten und Normen sieht. Wenn also Normen einen objektiven Status haben, dann können die im Normendiskurs implizit und explizit beteiligten Werte oder Wertbegriffe schlechterdings nicht kontextabhängig sein. Akzeptiert man diese Analogie, dann deutet sie mindestens auf eine „schwelende“ Problematik der Diskursethik hin.

Putnam hat eine tendenziell andere Vorstellung von Werten als Habermas. Darüber hinaus stellt sich in der Erörterung der Problematik heraus, dass es eine ganze Menge von im weitesten Sinne des Wortes normativen Phänomenen mit ganz unterschiedlichen Bezügen gibt, die durch den Begriff „Wert“ bezeichnet werden. Daraus entsteht der Eindruck, dass der Begriff „Wert“ bei Habermas unterkomplex konzipiert wurde, was im Umkehrschluss auch für Putnam gilt. Bestätigt wird dies

durch die tendenziell schwankenden Definitionen des Wertbegriffs zwischen der „Theorie des kommunikativen Handelns“ (1981) und der „genealogische[n] Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral“ (1999).

Eine weitere Bestätigung findet diese These durch die Ausführungen von Rainer Forst, der darauf hinweist, dass es eine Überbetonung des „subjektiven Faktors“ in Habermas Wertkonzeption gibt. Er konzipiert den Raum der evaluativen Rechtfertigungen dreidimensional, d. h. er vertritt die These, dass jede Rechtfertigung Bezüge zur subjektiven, zur objektiven und zur intersubjektiven Welt hat. Habermas scheint sich dessen bewusst zu sein, das zeigt die „Evolution“ des Wertbegriffs, der im Laufe der Entwicklung an Stärke gewinnt. Letztlich bleiben Werte jedoch zu stark mit reinen Selbstverständigungsprozessen verhaftet. Forst betont, dass es der Autonomie der Moral keinen Abbruch tut, einen eigenständigen Geltungsbereich der Ethik zuzulassen. Seine Argumentation zielt darauf ab, einen unabhängigen Geltungsbereich einer primär intersubjektiv-verfassten Ethik zu rehabilitieren, ohne jedoch die Trennung zwischen dem Guten und dem Gerechten insgesamt in Frage zu stellen. Im Gegenteil, er betont deren Notwendigkeit, um überhaupt eine Ebene der Normativität zu haben, auf der fundamentale Konflikte gelöst werden können.

Auch Hans Joas zweifelt nicht die konzeptionelle Notwendigkeit eines unabhängigen Bereichs der Moral an. Aber er geht noch einen Schritt weiter als Forst. Der Wertbegriff der Diskursethik ist für ihn nicht unterkomplex, sondern falsch konzipiert. Er wendet sich einerseits gegen die exklusive Verknüpfung der Begriffe Deontologie und Universalität. Universalität ist bei Joas nicht zwingend auf deontologische Normen beschränkt. Und auch die einseitige Bezugnahme auf das „je eigene“ Leben hält Joas für nicht gerechtfertigt. Wertorientiertes Handeln kann sich in seinen Augen durchaus auf interpersonale Relationen beziehen. Das Unterscheidungskriterium zur Moral wäre demnach nicht die Frage der Universalität oder die Begrenztheit auf intersubjektive Verhältnisse, sondern der deontologische Aspekt, die Unbedingtheit der Geltung, die im Bereich der Ethik nicht vorliegt.

4.2 Zur Revision des Verhältnisses zwischen Wert und Norm

Eine der Thesen Putnams ist, dass zur Ethik mehr gehört, als nur Diskursethik²⁷⁸. Wenn man den Begriff der Ethik als den allgemeinsten Begriff des Normativen

²⁷⁸ Putnam: Werte und Normen, in: Wingert/Günther, S. 102.

auffasst, so schließt er sicherlich auch bei Habermas teleologische Werte mit ein. Der Begriff der Diskursethik selbst ist unglücklich gewählt. Betrifft er doch ausschließlich moralische Aspekte: Die Diskursethik ist der Versuch einer Rekonstruktion einer moralischen Praxis als Verfahren, das von den normativ gehaltvollen Diskursvoraussetzungen abgeleitet ist, durch das jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt in praktischen Diskursen Stellung beziehen kann. In diesen Diskursen kann jedes normative Problem thematisiert werden, aber nur solche normativen Gehalte „passieren“ den Diskurs, die von allen Teilnehmern zwanglos akzeptiert werden können. Diese gelten als „normativ richtig“. Wertfragen überschreiten nicht die Grenze der Verallgemeinerungsfähigkeit (zumindest bei Habermas). Insofern könnte man sagen, dass Moralität nicht über die Diskursethik hinausgeht. Doch die Praxis der Diskursethik vollzieht sich nicht völlig unabhängig. Spricht man von Normativität im weiteren Sinne, dann bleibt auch bei Habermas Raum für „mehr als nur Diskursethik“. Man kann sogar sagen, dass die Diskursethik von einem intakten Wertekontext abhängt. Die Rekonstruktion in Kapitel II.1 hat gezeigt, dass Werte als ein in der Lebenswelt verankerter „Background“ durch ihre dreifache Motivation (zum Eintritt in den Diskurs, zur Akzeptanz der Diskursregeln und zur Umsetzung der akzeptierten Normen), als Quelle des „Know-Hows“ zur Anwendung von allgemeinen Normen auf spezielle Fälle und darüber hinaus auch „Input“ für den Diskurs einen notwendigen Bestandteil einer umfassenden Theorie der Normativität²⁷⁹ darstellen. Folglich kann man auch mit Habermas zum Urteil kommen, dass zur Ethik mehr gehört als nur Diskursethik, wenngleich eine solche Äußerung eine andere Konnotation hätte. Denn Putnam glaubt, dass Werte nicht nur eine Ergänzung für eine vernunftzentrierte Moral sind, sondern, dass ihnen eine zentrale Funktion im Bereich der Normativität zukommt und dass diese zentrale Funktion von ihrer Objektivität abhängt. Im praktischen Diskurs verwenden die Teilnehmer ein unspezifisches normatives Vokabular. Dieses Vokabular wird von ihm als aus dichten ethischen Begriffen bestehend charakterisiert, deren semantische Objektivität auch eine Geltungsdimension mit einschließt. Für Putnam ist es unplausibel, dass Werte bei Habermas „en bloc“ als kontextabhängig und relativ behandelt werden, während moralische Normen, die von den praktischen Diskursen abhängen, universellen Status genießen.

²⁷⁹ Von einer Theorie der Normativität ist deswegen die Rede, weil sich Moralität zumindest aus der diskursethischen Perspektive auf interpersonale Gerechtigkeitsaspekte beschränkt.

Der Fokus dieser Arbeit liegt nun darauf, die problematischen Aspekte der Diskursethik so zu revidieren, dass die Kritik von Putnam zurückgewiesen werden kann, ohne jedoch an ihren Grundprämissen zu rühren. Der Vorschlag von Rainer Forst zeigt, auch aus der diskursethischen Binnenperspektive, dass ein Revisionsbedarf besteht. Er weist Werten eine stärkere Rolle als bisher zu und betont deren intersubjektive Geltung. Hans Joas spricht gar davon, dass Werte universell sein können, auch im Bezug auf interpersonale Relationen. Doch dies gilt freilich nicht für alle Werte. Die Mehrzahl der Werte wird weiterhin nur partikular gültig sein und eher Bezüge zur eigenen Identität oder der Identität der Gruppe haben. Diese Werte sind deswegen nicht falsch. Habermas hat hingegen schlagkräftige Gründe, eine Überbetonung von Werten vermeiden will. Er betont die „nicht-nivellierende Differenzempfindlichkeit“ der Diskurstheorie und weist sie gleichermaßen als Ermöglichungsbedingung einer pluralistisch-universalistischen, demokratischen Praxis aus. Da Werte aus seiner Perspektive weder wahr noch falsch sein können, wäre eine Art Wertpaternalismus mit einem Pluralismus nicht vereinbar und faktisch auch eine Bedrohung für einen echten Universalismus. Und tatsächlich, beispielsweise für Werte wie „Wohllorganisiertheit“ oder auch „Monogamie“ gibt es keine zwingenden kontexttranszendenten Argumente. Solche Werte sind strukturell aber von bestimmten Werten zu unterscheiden. Werten wie „Freundlichkeit“ oder auch „Artenvielfalt“ oder „Artgerechtigkeit“ räumt man intuitiv sehr viel mehr Gewicht ein. Es ist einfach nicht plausibel, dass solche Werte primär mit der „je eigenen“ Existenz zu tun haben oder nur in bestimmten Regionen Geltung besitzen. Wenn man Freundlichkeit als Wert betrachtet, dann bezieht sich dieser sicherlich auch auf das „je eigene“ Leben und auf die kollektive Identität, hauptsächlich bezieht er sich jedoch auf Beziehungen zwischen sprach- und handlungsfähigen Subjekten. Ähnlich kann man von einem Wert der Artenvielfalt sagen, dass es unplausibel wäre, nur auf „eigenem Territorium“ an Artenvielfalt interessiert zu sein. Die Differenzempfindlichkeit bzw. die weltanschauliche Neutralität, um die es Habermas bei der Insistenz der strukturellen Unterscheidung von Wert und Norm primär geht, ist durch die Akzeptanz solcher, tendenziell über seine eigene Konzeption von Werten hinausreichenden Werte nicht gefährdet. Sie wird, um einen Begriff von Habermas selbst zu benutzen, lediglich entdramatisiert. Habermas akzeptiert die Differenz zwischen epistemischen und ethischen Werten. Könnte er nicht auch eine Differenz zwischen partikularen und universellen Werten akzeptieren?

Tabellarische Gegenüberstellung der modifizierten Charakteristika von Normen und Werten

Normen	Werte
binäre Kodierung	graduelle Kodierung
obligatorisches Handeln	teleologisches Handeln
universelle Geltung	partikulare Geltung/universelle Geltung
normative Richtigkeit	Authentizität/Konsequenz/Angemessenheit
eindeutiger kognitiver Gehalt	Mehrdeutiger kognitiver Gehalt
Moralität/Unmoralität	gelungenes Leben/Entfremdung ²⁸⁰
Bezug: Intersubjektivität	Bezüge: Subjektivität, Objektivität, Intersubjektivität (kontextuelle und überkontextuelle)
vollständiger Bruch mit der ego (ethno-) zentrischen Perspektive	Vollständiger und nichtvollständiger Bruch mit der (ethno-) egozentrischen Perspektive
Spezifische Handlungsbezogenheit: Intersubjektivität	unspezifische Handlungsbezogenheit (Lebensart, Intersubjektivität, Umwelt)

Nach der vorläufigen Sichtung aller relevanten Argumente kommt man tatsächlich zum Schluss, dass zu einer umfassenden Theorie der Normativität mehr gehört als nur Diskursethik. Die Kritik von Putnam legt Schwächen der Diskursethik offen. Sie ist aber dennoch nicht in der Lage, sie als Ganzes zu gefährden – genau darauf liefe es hinaus, wenn Habermas die strukturelle Trennung von Wert und Norm fallen ließe, so wie es Putnam verlangt. Die Trennung zwischen Norm und Wert wird lediglich „enschärft“, in dem das deontologische Moment als nunmehr einziges (von den bisherigen) Unterscheidungsmerkmalen angesehen wird.

Die kritischen Einwände von Forst und Joas zielen insofern auf den gleichen Aspekt der Diskursethik ab, als sie ihr einen Revisionsbedarf im Bezug auf den Wertbegriff attestieren. Habermas neigt dazu, im Hinblick auf die „Differenzempfindlichkeit“ mit guten Gründen, Werten einen relativen, nur marginalen Status im Rahmen einer Theorie der Normativität einzuräumen. Sowohl Forst als auch Joas, auf je unterschiedliche Art und Weise, kritisieren diese Tendenz, und betonten den intersubjektiven Charakter und eigenständigen Geltungsbereich der Werte. Joas räumt dem Bereich der Ethik dabei sogar eine Gleichrangigkeit gegenüber dem Bereich der Moral ein (Reflexionsgleichgewicht). Ungeachtet der Frage, ob man nun diese doch recht deutliche Modifikation mitträgt, oder nicht, scheint es sich doch um Revisionen zu handeln, welche die Diskursethik einerseits nicht grundlegend verändern und sie

²⁸⁰ An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass die Nichteinhaltung „universeller Werte“ nicht durch ein verfehltes Leben beschrieben werden kann.

andererseits unanfälliger machen, gegenüber Kritiken wie derjenigen von Putnam. Ein Indiz dafür, dass sich auch bei Habermas eine Revision des Wertbegriffs anbahnen könnte, ist die bereits erwähnte Passage in seiner Replik an Putnam (2002)²⁸¹. Er spricht davon, dass in posttraditionalen Gesellschaften auch kontextüberschreitende Wertstandards ins Spiel kommen.

Diese Argumentation mag plausibel sein, sie wirft ihrerseits aber Probleme auf. Woher kommt die Universalität ohne Diskurs? Diese Frage drängt sich auf. Doch wenn man den Diskurs nicht als konstruktives Verfahren deutet, sondern als Verfahren zur Prüfung von bereits existierenden, aber strittig gewordenen normativen Gehalten, stellt sich die Frage überhaupt nicht, bzw. sie ist nicht brisanter als sie in Bezug auf geltende Normen nicht ohnehin schon wäre. Eine andere Frage, die sich aufdrängt ist, die Frage, ob nicht auch im praktischen Diskurs bestimmte normative Gehalte, die nicht intersubjektive Gerechtigkeitsaspekte betreffen, thematisiert werden und ggf. auch von allen von den Folgen und Nebenwirkungen möglicherweise Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können. Gibt es wirklich gute Gründe der Norm, Tiere nicht unnötig zu quälen, nicht zuzustimmen? Die Betroffenheit der Diskursteilnehmer wäre indirekt, sie könnte als Verletzung angesichts grundlosen Leidens interpretiert werden. Doch diese Verletzung impliziert schon die moralische Verwerflichkeit.

Eine Intuition, die von Anfang an immer wieder aufkommt, aber wegen des unklaren Verhältnisses zwischen Werten im Sinne von Konzeptionen des guten Lebens und dichten ethischen Begriffen, nicht ausformuliert werden konnte, drängt sich an dieser Stelle erneut auf. Könnte Habermas der Aussage, dass es dichte ethische Begriffe gibt, die einen objektiven semantischen Gehalt haben, zustimmen? Eine solche Lösung erscheint banal. Aus einer bestimmten Perspektive wäre eine solche Lösung aber gar nicht so unplausibel. Dichte ethische Begriffe sind zunächst indifferent hinsichtlich ihrer Orientierung auf Normen oder Werte. Sind sie auf Normen hin orientiert („Sei nicht grausam!“) könnten sie auch mit Habermas einen objektiven Gehalt haben, da es kein Telos der Abwesenheit der „Grausamkeit“ gibt, sondern dass Grausamkeit in jedem Falle zu vermeiden ist. Mit der Modifikation des Wertbegriffs, für deren Notwendigkeit es auch innerhalb des diskursethischen Kontextes einige Hinweise gibt, könnte man auch im Hinblick auf Werte von einer Objektivität

²⁸¹ Habermas: Werte und Normen, in: Raters/Willaschek, S. 297.

sprechen. D. h., dichte ethische Begriffe können objektiven Gehalt (inklusive Geltungsdimension) haben. Dichte ethische Begriffe sind also dann objektiv, wenn sie eine universelle Korrespondenz im Bereich der Moral oder der Ethik haben. Dieses Korrespondenzverhältnis ist durch die immer von Neuem geführten normativen Diskursen und Alltagspraxen bis zu einem gewissen Grade „im Fluss“. Das erklärt, dass Wertbegriffe wie beispielsweise „Monogamie“ zunehmende ihren evaluativen Gehalt verlieren. Insofern wäre es auch plausibel den Begriff „monogam“ rein deskriptiv zu benutzen.

5. Exkurs: Moralisch-ethische Fragen im Bereich der Ökologie, des Tierschutz und der Gentechnologie

Auch wenn man noch nicht davon ausgehen kann, dass die Debatte zwischen Habermas und Putnam gelöst ist, soll dennoch ein Blick auf Konsequenzen geworfen werden, welche die vorgebrachten Argumente auf andere Debatten, beispielsweise im Bereich der Öko- oder Bioethik, haben könnten.

Habermas ist sich der Problematik bewusst, dass die Konzeption der Diskursethik deutliche Schwächen offenbart, wenn es um nicht-sprachfähige Wesen oder gar um Ökosysteme geht²⁸²: Schwerwiegend „[...] sind die Konsequenzen eines engen Moralbegriffs für Fragen der ökologischen Ethik. Der anthropozentrische Zuschnitt scheint Theorien des Kantischen Typs im Ansatz blind zu machen für Fragen, die sich aus der moralischen Verantwortung für seine nicht-menschliche Umwelt ergeben.“²⁸³

Das Zitat zeigt, dass Habermas von einer moralischen Verantwortung ausgeht, was per definitionem eigentlich nicht möglich wäre, da sich moralische Probleme aus der Perspektive der Diskursethik nur in einem sozialen Kontext sprach- und handlungsfähiger Subjekte stellen. Es zeigt sich also, dass es eine Diskrepanz gibt, zwischen der Intuition, dass man Tieren gegenüber und ggf. auch ganzen Ökosystemen, eine moralische Verantwortung hat, und einer auf Reziprozität beruhenden Moralität in der Diskursethik. Habermas weist darauf hin, dass Fragen des Tierschutzes und der Erhaltung der Artenvielfalt dennoch nicht zu Fragen des „guten Lebens“ hinzugezählt werden dürfen. Tiere nicht zu quälen ist nicht

²⁸² Habermas: Erläuterungen, in: ders.: Erläuterungen, S. 219 – 226.

²⁸³ Ebd., S. 219.

kontextabhängig oder nur empfehlenswert: „Wir sollen Tiere nicht brutal vernachlässigen oder gar grausam quälen“.²⁸⁴ Habermas hält es aber nicht für möglich, den Rahmen einer universell-deontologischen Moral aufgrund der bloßen Leidensfähigkeit über die Grenzen der Reziprozität zu erweitern²⁸⁵. Der Grund hierfür liegt in der Konzeption der Moral als Schutzvorrichtung für eine spezifisch-menschliche Verletzlichkeit, die in ihrer soziokulturellen Lebensform selbst angelegt ist. Habermas spricht dennoch von einem „moralanalogen“ Charakter des Verantwortungsverhältnisses gegenüber Tieren. Er begründet dies damit, dass Menschen mit Tieren interagieren und dass sie sich somit in einer Art Quasi-Reziprozität befinden. Auf eine gewisse Art und Weise erfüllen sie die Rolle einer intersubjektiven Teilnahme, „wenn auch nicht vollständig“²⁸⁶. Diese Argumentation überzeugt in zweierlei Hinsicht nicht. Zum einen läuft sie doch darauf hinaus, den Rahmen der auf Reziprozität beruhenden deontologisch-universalistischen Moral zu erweitern, was er an anderer Stelle abgelehnt hatte. Zum anderen greift die Argumentation nur in Bezug auf Tiere, mit denen wir interagieren²⁸⁷. Das schließt nicht nur Tiere aus, mit denen wir nicht interagieren, die nicht mit uns interagieren können, sondern auch Arten als Ganzes oder Pflanzen²⁸⁸. In diesem Bereich lässt er dann doch gute „ethische“ Gründe gelten²⁸⁹.

Kant hatte möglicherweise ähnliche Intuitionen, was eine „moralische Verantwortung“ gegenüber Tieren anbetrifft. Auch er hat das Problem, dass Tiere als nicht-intelligible Wesen von der praktischen Vernunft nicht erfasst werden. Nichts desto trotz widerspricht für Kant das Quälen von Tieren, auch die bloße Zerstörung von Naturschönheit, der Pflicht des Menschen gegen sich selbst²⁹⁰. Der Grund dafür liegt in den negativen Auswirkungen, die eine solche Tätigkeit auf spezifisch

²⁸⁴ Ebd., S. 221.

²⁸⁵ Wie es beispielsweise G. Patzig unternimmt: Patzig, G.: Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Elster, H. J.: Umweltschutz – Herausforderung unserer Generation, Studienzentrum Weikersheim 1984, S. 67 ff.

²⁸⁶ Habermas: Erläuterungen, in: ders.: Erläuterungen, S. 224.

²⁸⁷ An dieser Stelle wäre zu klären, was Habermas unter „Interaktion“ versteht. Verträte er in diesem Kontext einen schwachen Interaktionsbegriff (im Sinne einer mechanischen Ausbeutung ohne „soziale“ Dimension) dann wäre sein Argument schlagkräftiger.

²⁸⁸ Pflanzen sind freilich nur insofern von Relevanz, als dass es beispielsweise um die Erhaltung einer bestimmten botanischen Art geht.

²⁸⁹ Diese Passage ist, wenn man die Geschichte der Entfaltung des Habermasschen Denkens betrachtet, interessant, da er aus der Perspektive „eines Angehörigen der zivilisierten Weltgesellschaft“ argumentiert. Solche Passagen kann man durchaus als Vorwegnahme dessen sehen, was Jahre später unter dem Begriff des „Gattungsethos“ subsumiert wird. Vgl. Habermas: Erläuterungen, in: Ders.: Erläuterungen, S. 226.

²⁹⁰ Kant, Immanuel: Metaphysik der Sitten, S. 578 f.

menschliche Fähigkeit des Mitgefühls hätte. Tierquälerei ist also deswegen schlecht, weil es Menschen durch den sinnlichen Eindruck, der dabei entsteht, verroht. Diese Verrohung hat dann entsprechend negativen Einfluss auf das moralische Verhalten gegenüber Menschen. Die Argumentation Kants wirkt wie eine Hilfskonstruktion, den (moralisch) kontraintuitiven Sachverhalt, dass nicht vernunftbegabte Wesen durch das moralische Raster fallen, zu vermeiden. Auf ähnliche Art und Weise wie bei Habermas ist dies wenig überzeugend, da es in Abwesenheit eines sinnlichen Eindrucks auch keinen (moralischen) Grund gäbe, Tiere nicht zu quälen.

Die Haltung von Habermas, den Tier- und Artenschutz, in den Bereich der Ethik (im engeren Sinne) zu stellen, ist konsequent. Gleichzeitig hat er aber Probleme, die Analogie zwischen einer auf Reziprozität beruhenden Moral und einem universellen Verhaltenskodex gegenüber Tieren zu begründen.

Eine Möglichkeit das problematische Verhältnis zwischen moralisch-intuitivem Soll und moraltheoretischem Haben zu entspannen, wäre die von Joas vorgeschlagene Modifikation des Wertbegriffs. Mit universellen Werten (Arterhaltung, Tierschutz) hätte man die enorme Begründungslast der Reziprozität auf das Niveau eines Wertes herabgestuft, ohne dass man sich jedoch, als Vertreter welches kulturellen Kontextes auch immer, einem ethischen Argument entziehen könnte.

Eine ähnliche Problemkonstellation fand sich jüngst in Habermas' Beitrag zu der Debatte um Möglichkeiten und Risiken der Gentechnologie²⁹¹. Habermas fasst die rasanten technischen Veränderungen und neuen Möglichkeiten als „regelungsbedürftigen Zuwachs an Freiheit“ auf, nicht als „Selbstermächtigung einer präferenzabhängigen Transformation“²⁹². Prinzipiell geht es in dieser Debatte um die Probleme der Präimplantationsdiagnostik (PID). Der Begriff der PID beschreibt ein Verfahren, durch welches das Genom von Embryonen in einem sehr frühen Entwicklungsstadium untersucht werden kann, um so schwere Erbdefekte zu verhindern. Habermas zufolge liegt das normative Problem dieses Verfahrens darin, dass die Vermeidung von schwersten Erbdefekten kaum von der präferenzabhängigen Verbesserung des Erbgutes abzugrenzen ist („verbessernde Eugenik“)²⁹³. Die (möglichen) normativ problematischen Folgen für das „designte“ Subjekt liegen in der Problematik einer nicht vollständig autonomen Lebensführung und daraus ggf.

²⁹¹ Habermas, Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

²⁹² Ebd., S. 28.

²⁹³ Ebd., S. 34 – 45.

resultierend, in der Wahrnehmung einer „Minderwertigkeit“ gegenüber anderen Subjekten²⁹⁴. Eine unregulierte Anwendung solcher Verfahren gefährdet durch die Verfügbarmachung von etwas seit jeher Unverfügbarem die Naturwüchsigkeit der menschlichen Existenz und damit das „ungehinderte Selbstseinkönnen“, um nur einige Schlagworte zu nennen. Habermas spricht davon, dass die Anwendung solcher Verfahren „das ethische Selbstverständnis der Menschheit im Ganzen“ berührt²⁹⁵. Er spricht von „intergenerationellen Handlungssträngen“, für die niemand zur Rechenschaft gezogen werden kann²⁹⁶. Insofern handelt es sich letztlich doch um eine andere Problemkonstellation als im Bereich der Ökologie oder Tierethik. Was die angesprochenen Problemfelder allerdings gemeinsam haben, ist, dass es weder Fragen sind, die nur „von mir“ „für mich“ beantwortet werden können noch Fragen, die sich im intersubjektiven Raum sprach- und handlungsfähiger Subjekte abspielen. Es handelt sich um Fragen, die alle Kontexte transzendieren, die gleichermaßen nicht von einer anthropozentrischen Moral erfasst werden. Das Problem, dass eine bestimmte Spezies vom Aussterben bedroht ist, beschränkt sich nicht auf eine Tradition oder einen Kulturkreis. Es kann aber auch keine Frage in einem auf Reziprozität beruhenden normativen Diskurs sein. Gleiches gilt für tierrechtliche Fragen, oder eben für die Frage, ob wir als Menschheit wollen können, dass künftige Generationen mehr oder weniger nach den Präferenzen der Elterngeneration geformt werden.

Habermas Intention liegt nun darin, durch den Begriff der Gattungsethik eine starke Zurückhaltung gegenüber der Präimplantationsdiagnostik und ein Abstinenz gegenüber verbessernden eugenischen Eingriffen zu begründen. Die „Gattungsethik“ ist ein Bekenntnis für die Unverfügbarkeit des menschlichen Genoms und damit für die zukünftige Sicherung der vollständigen Autorenschaft des „je eigenen“ Lebens, welche die Grundlage für moralisch ausgeglichene intersubjektive Verhältnisse ist.

Die Frage nach der Art und Weise, wie wir uns zu den sich ständig erweiternden technischen Möglichkeiten verhalten, ist eine Wertfrage, der Begriff der „Gattungsethik“ deutet das an. Doch Geltung und Begründung eines solchen Wertes

²⁹⁴ Ebd., S. 132 f.

²⁹⁵ Ebd., S. 32.

²⁹⁶ Ebd., S. 10. Interessant ist, dass er im gleichen Text das Problem der nuklearen Energieerzeugung als klassische Wertfrage charakterisiert. Doch gerade in diesem Falle kann man davon sprechen, dass, wegen der jahrtausendelangen Halbwertszeiten der radioaktiven Abfallprodukte dieser Produktionsform, „intergenerationelle Handlungsstränge“ entstehen, für die niemand zur Rechenschaft gezogen werden kann. Vgl. hierzu: Ebd. S. 72.

scheint nicht vom Individuum in seiner Vereinzelung und letztlich auch nicht vom Kollektiv abzuhängen. Damit bekommt der Wertbegriff eine intersubjektive Geltung, die in ihrer Eindeutigkeit weit über die intersubjektive Dimension von Fragen des guten Lebens hinausgeht. Folglich könnte man den Habermaschen Begriff der „Gattungsethik“ als einen weiteren Beleg für den Revisionsbedarf des Wertbegriffs in der Diskursethik sehen²⁹⁷.

Handelt es sich bei den angedeuteten normativen Problemen nun nicht mehr um Fragen des nicht-verfehlten Lebens? Wahrscheinlich ist dies zu bejahen. Doch es bleiben Wertfragen. Insofern soll an dieser Stelle von universellen Werten gesprochen werden.

Die hier entfaltete Argumentation lässt noch mindestens zwei Fragen offen: Die Frage nach der Deontologie gegenüber Tieren oder Ökosystemen (a) und die Frage nach der Kontingenz der Wertentstehung im Falle von „ökologischen Werten“ (b).

Wie bereits angedeutet räumt Habermas ein, dass Menschen eine moral-analoge Verpflichtung gegenüber Tieren haben. Doch welcher Art dieser „moralische“ Charakter ist, bleibt unklar. Bisher wurde nun die Strategie vertreten, diese Problematik durch „universelle Werte“ zu überwinden, da diese quasi an einer anthropozentrischen Moraltheorie vorbei, kontexttranszendente Geltung besitzen. Das Problem ist nun, dass die moralische Verantwortung, von der Habermas spricht, auch eine Unbedingtheit der Geltung impliziert, die auch von einer universalistischen Wertargumentation nicht geleistet werden kann. Tatsächlich ist es plausibel, dass es nicht nur sehr wünschenswert wäre, Tiere nicht zu quälen, sondern dass dies in jedem Falle zu unterlassen ist. Eher funktioniert das entwickelte Argument im Bezug auf Ökosysteme oder auf „Artenvielfalt“ und „Artgerechtheit“. Es scheint beispielsweise plausibel, dass es wünschenswert ist, ein Gewässer nicht durch Schadstoffe zu belasten. Aber spitzt man dieses Beispiel zu, wenn es um die partielle Zerstörung von Ökosystemen geht, etwas, das durchaus im Bereich zu Möglichen liegt, scheint eine schwache universelle Geltung zu kurz zu greifen. Wenn man nun versuchte, auch noch eine deontologische Geltung für bestimmte Werte zu beanspruchen, dann würde dies, sofern man überhaupt eine Argumentation entwickeln könnte, die in jedem Falle notwendige Grenze zwischen Normen und Werten auflösen. Andererseits könnte man argumentieren, dass im Bezug auf ökologische Probleme nicht eindeutig und

²⁹⁷ Interessant ist, dass Rainer Forst darauf hinweist, dass Habermas damit „ohne Not“ vom „Pfade der deontologischen Tugend“ abweiche. Vgl. Habermas: Zukunft, S. 121, Fußnote 70.

ausschließlich Werte sinnvollerweise zur Anwendung kommen, sondern eben auch Normen. Doch in diesem Falle stößt man wieder auf das Problem einer anthropozentrischen Moraltheorie.

(b) Das zweite Problem liegt darin, dass die von Joas rekonstruierte Genealogie der Werte ausdrücklich auf der Kontingenz der Wertentstehung basiert. Es stellt sich nun die Frage, ob man im Falle von Ökosystemen von Kontingenz sprechen kann, wenn intakte Ökosysteme Grundlage der menschlichen Existenz überhaupt sind. Ob das für die vertretene Argumentation ein strukturelles Problem ist, kann ad hoc nicht entschieden werden.

Bibliographie

1. Jürgen Habermas

Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt: Suhrkamp 1970²⁹⁸

Theorie und Praxis, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971

Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt am Main: 1973

Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976

Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981

Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983

Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984

Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985

Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988

Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991

Faktizität und Geltung. Beiträge zur Theorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992

Texte und Kontexte, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991

Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996

Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: 1999

Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001

Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001

²⁹⁸ Einzelne Aufsätze von Habermas und Putnam werden nur dann aufgeführt, wenn sie in Sammelbänden erschienen sind, die von Dritten herausgegeben wurden.

Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus, in: Raters, Marie-Luise; Willascheck, Marcus: Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002

Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates, in: Habermas, Jürgen; Ratzinger, Joseph: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau: Herder 2005

Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005

2. Hilary Putnam

Representation and Reality, Cambridge: MIT-Press 1988, dt.: Repräsentation und Realität, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988

Reason, Truth and History, Cambridge: Cambridge University Press 1981, dt.: Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990

Il pragmatismo: una questione aperta, Roma: Editori Guis. Laterza & Figli 1992, dt: Pragmatismus, eine offene Frage, Frankfurt am Main: Campus 1992

Von einem realistischen Standpunkt. Schriften zu Sprache und Wirklichkeit, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1993

Words and Life, (herausgegeben von James Conant): Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1994

Über die Rationalität von Präferenzen, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 21.3 (1996), S. 209-228

Renewing Philosophy, Cambridge: Harvard University Press 1992, dt.: Für eine Erneuerung der Philosophie, Stuttgart: Reclam 1999

Ein deutscher Dewey, in: Neue Züricher Zeitung 12./13. Juni 1999

Werte und Normen, in: Günther, Klaus; Wingert, Lutz: Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001

The Threefold Cord, New York: Columbia University Press 2001

Antwort auf Jürgen Habermas, in: Raters, Marie-Luise; Willascheck, Marcus: Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002

The Collapse of the Fact/Value Dichotomy (and other essays), Cambridge: Harvard University Press 2002

Ethics without Ontology, Cambridge: Harvard University Press 2004

3. Sekundärliteratur, Auseinandersetzungen und Referenztheorien

Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976

Apel, Karl-Otto: Diskurs und Verantwortung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988

Apel, Karl-Otto: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990

Apel, Karl-Otto: Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Jg. 40 (1986), Heft 1, S. 3 – 31

Burri, Alex: Hilary Putnam, Frankfurt/New York: Campus 1994

Günter, Klaus; Wingert, Lutz (Hg.): Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit der Vernunft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001

Höffe, Ottfried: Lexikon der Ethik, München: C. H. Beck 1999

Joas, Hans: Werte versus Normen. Das Problem der moralischen Objektivität bei Putnam, Habermas und den klassischen Pragmatisten, in: Raters, Marie-Luise; Willascheck, Marcus: Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002

Ders.: Die Entstehung der Werte, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999

Kant, Immanuel: Die Kritik der praktischen Vernunft/Grundlegungen zur Metaphysik der Sitten, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977 (Werksausgabe Band VII, Hg. von Wilhelm Weischedel)

Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977 (Werksausgabe Band VIII, Hg. von Wilhelm Weischedel)

Nagel, Ludwig: Pragmatismus, Frankfurt/New York 1998

Ott, Konrad: Moralbegründungen, Hamburg: Junius 2001

Putnam, Ruth Anna: Putnam über die Objektivität von Normen und Werten, in: Raters, Marie-Luise; Willascheck, Marcus: Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002

Raters, Marie-Luise; Willascheck, Marcus: Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Frankfurt: Suhrkamp 2002

Walzer, Michael: Drei Wege in der Moralphilosophie, in: Derselbe: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Frankfurt am Main: Fischer 1993

Wingert, Lutz: Gemeinsinn und Moral, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993

Lebenslauf

20. 12. 1971	geboren in Baden-Baden
1989	Realschulabschluss in Baden-Baden
1990	Abschluss des kaufmännischen Berufskollegs I in Baden – Baden
1990-1991	Zivildienst in Baden-Baden
1992-1995	Ausbildung zum Krankenpfleger am Urbankrankenhaus in Berlin und an der Stadtklinik Baden-Baden
1995	Examen an der Stadtklinik Baden-Baden
1995-1996	Berufstätigkeit als Krankenpfleger in Baden-Baden
1996-2006	Teilzeittätigkeit als Krankenpfleger in Frankfurt am Main
1996-1999	Besuch des Hessenkollegs in Frankfurt am Main
1999	Abitur am Hessenkolleg in Frankfurt am Main
2000-2006	Studium der Philosophie, Soziologie und Geschichte an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main
2002-2003	Auslandssemester an der Université de Picardie Jules Vernes Amiens, Frankreich

Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen Hilfsmittel benutzt habe. Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, wurden durch Angabe der Quellen kenntlich gemacht.

Frankfurt am Main, den 20. Februar 2006