

Dietrich Böhler

Verbindlichkeit aus dem Diskurs

VERLAG KARL ALBER 

Über dieses Buch:

Der Berliner Transzendentalpragmatiker und Verantwortungsethiker Dietrich Böhler führt im Licht der sprachpragmatischen Wende zunächst durch die Problemgeschichte und gibt eine traditionskritische Einführung in die Philosophie. Der Leser wird in die Auseinandersetzung mit den Meistern der westlichen Denk- und Begriffstradition lebendig einbezogen. Hier und im systematischen zweiten Teil – dialogische Prinzipienbegründung – zeigt der Autor z.B., wie tief und fruchtbar die Idee des strikt argumentativen und partnerschaftlichen Diskurses – seit Sokrates – als Stachel im Fleisch der Gewohnheiten, der Konventionen und Institutionen, aber auch des Relativismus und Skeptizismus sitzt. Hat diese Idee neben ihrer emanzipatorisch kritischen Funktion auch die Begründungskraft eines tragenden Prinzips der Gültigkeit und der Moral? Besitzt sie auch Verbindlichkeit für die Lösung moralischer Konflikte und Orientierungskraft für das neuartige ethische Grundproblem der technologischen Zivilisation: Zukunftsverantwortung?

Der Autor:

Dietrich Böhler, 1942 in Berlin geboren, 1970 in Kiel promoviert, habilitierte sich 1981 in Saarbrücken: »Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion«, Frankfurt am Main 1985. Seit 1975 ord. Professor in Berlin, zuerst PH, seit 1980 Freie Universität. Initiierte mit G. Kadelbach (Hessischer Rundfunk) das Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik und leitete es 1980/81 zusammen mit Karl-Otto Apel, Otfried Höffe und Manfred Riedel. Er ist verantwortlich für das »Hans Jonas-Zentrum e.V.« ([www.hans-jonas-zentrum.de](http://www.hans-jonas-zentrum.de)) mit der interdisziplinären Theorie-Praxisgruppe »EWD – Ethik und Wirtschaft im Dialog«.

Dietrich Böhler

# Verbindlichkeit aus dem Diskurs

Denken und Handeln nach der  
sprachpragmatischen Wende

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2013  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Föhren  
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48187-5

# Inhaltsverzeichnis

Vorblick . . . . . 11

## Erster Teil: Alte Meister – neue Einsichten

I Erstaunen und Erschrecken –  
Seinsschau oder Dialog als Anfang des Philosophierens?  
Sprachpragmatische Kritik der theoria-Tradition . . . . . 21

I.1 Sokratisches Erstaunen: Vor der Entdeckung der  
Diskurspartnerschaft . . . . . 22

I.2 Seinsschau versus Dialog als Anfang des Philo-  
sophierens? Platon und »Fußnoten« zu Platon . . . . . 26

2.1 Politisch ethischer Vorgriff: Platons latent  
totalitäre Kosmo-Theologik und Kosmo-Politik . . . . . 28

2.2 Die pragmatischen Dimensionen des Etwas-  
Denkens – verdrängt durch Platons akommunika-  
tive Sprach- und Erkenntnisauffassung . . . . . 39

2.3 Metaphysik des geistigen Sehens und Leerheit der  
Idee des Guten . . . . . 53

2.4 Platonische Lektionen für uns: Vorschein der  
Transzendentalphilosophie versus totalitäre  
politische Bildung und kosmo-naturalistischer  
Fehlschluß . . . . . 58

I.3 Aristoteles: Zwischen teleologischer Seinmetaphysik,  
dialogischer Sokratik und konventioneller Ethik . . . . . 73

3.1 Aristoteles' teleologische theoria-Ontologie, deren  
Fortleben, Ablösung und Aufhebung . . . . . 75

3.2 Aristoteles' pragmatisch konventionelle Ethik . . . . . 89

3.3	Erstaunliche Verbindlichkeit aus dem Diskurs: der unhintergehbare Satz vom Widerspruch . . . .	92
I.4	Aristoteles' Schatten: Verbannung des kommunika- tiven Handelns aus der Philosophie – Türöffnung für den methodischen Solipsismus . . . . .	101
I.5	Die unbefriedigte Kommunikation: Rhetorik im Schatten der Metaphysik . . . . .	111
5.1	Isokrates und Cicero. Rhetorik als konsens- bezogene Alternative zur theoria-Ontologie oder als relativistischer Diskursersatz mit naturalistischem Sicherheitstitel? . . . . .	111
5.2	Rhetorik und Ideologie – Kulturrelativistische Anfälligkeit der Rhetorik von Cicero bis Rorty . .	124
I.6	Diskurs im dualistischen Rahmen einer christianisierten theoria. Von Augustinus und Thomas zementierte Erblasten . . . . .	128
6.1	Wirkmächtiger Augustinus. Verfestigung der akommunikativen Erkenntnis- und instrumentellen Sprachauffassung . . . . .	136
6.2	Thomas von Aquin. Der unbiblische Seins- bzw. Kontemplationsgott und das akommunikative Erkenntnisschema ›diskursiver Verstand versus intuitive Vernunft‹ . . . . .	140
6.3	Weder Nominalismus noch Logizismus. Wittgensteins Staunen und seine halbherzige Wende zur Sprachpragmatik . . . . .	152
I.7	Diskurswillige Wanderschaft? Biblisches Dialog- und Moralerbe . . . . .	167
<b>II</b>	<b>Kritik der Moderne: Vernunft in den Grenzen des Subjekt-Paradigmas . . . . .</b>	<b>173</b>
II.1	Hintergrund der Neuzeit. Vom kopernikanischen Choc zum selbstbewußten Subjekt und zur mathemati- sierten Technologie . . . . .	174
II.2	Zwei Formen der Aufklärung – ein Preis: Subjekt-Objekt-Dualismus und Verdrängung der Kommunikation durch einen Solipsismus der Methode	178

II.3	Descartes: Selbstvergewisserung durch wissenschaftliche Methode und durch Reflexion des Erkenntnissubjekts . . . . .	183
II.4	Hobbes' Antwort auf die konfessionellen Bürgerkriege: Zweckrationalistische Vertragstheorie in mechanistischem Rahmen . . . . .	196
II.5	Kants Suche nach Verbindlichkeit in den Grenzen einer Zwei-Welten-Metaphysik und deren Gesinnungsethik . . . . .	205
5.1	Kopernikanische Wende der Ethik: Verallgemeinerbarkeitstest als Weg zur Verbindlichkeit . . . . .	216
5.2	Folgelasten der Zwei-Welten-Metaphysik: Solipsistische Gesinnungs- statt kommunikativer Handlungsethik . . . . .	223

**Zweiter Teil:**

**Zukunftsverantwortung aus dem Diskurs**

III	Diskurspragmatik. Dialogbezogene Grundlagen der Ethik . . . . .	235
III.1	»Wo bist du immer schon?« – Das Apriori des Begleitdiskurses . . . . .	235
III.2	»Dialog« und »Diskurs«. Beziehungs- und Geltungsaspekt des Diskurses versus empirische Mannigfaltigkeit der Diskurse . . . . .	244
III.3	Sokratische Dialogreflexion. Vermittlung von Sollen und Wollen: Prinzipienbegründung <i>und</i> Willensmotivation aus dem Diskurs . . . . .	250
III.4	Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Die praktischen Elemente der Vernunft . . . . .	262
4.1.	Sprachliche Verständigung – durch Aussage oder durch Kommunikation, primär semantisch oder dialogpragmatisch? . . . . .	263
4.2	Selbsteinholung als Methode: Vorverständnis, Rekonstruktion, sinnkritische Reflexion . . . . .	267

4.3	Dialektik der Existenz: Das Zugleich von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft oder Ich I versus Ich II . . . . .	278
4.4	Sinnbedingungen des Diskurses: Geltungsansprüche und vorgängige Dialogversprechen der leibhaften Diskursteilnehmer . . . . .	287
4.5	Die Unmöglichkeit einer Privatsprache oder die Unhintergebarkeit der kommunikativen Vernunft	300
4.6	Kurzer Reflexionsdiskurs: ›Kannst du die Diskurspartnerschaft mit dem, was du sagst und willst, vereinbaren?‹ . . . . .	316
III.5	Autonomie und Verantwortung. Entwicklung und Aufstufung der praktischen Vernunft . . . . .	324
5.1	Die »Achsenzeit«: Diskurs als Befreiung aus dem tragischen Neben- und Gegeneinander von Institutionen . . . . .	325
5.2	Entwicklungslogik der moralischen Urteilsbildung – Kohlberg redivivus . . . . .	336
5.3	›Aufhebung‹ der Gesinnungsethik: Moralische Strategiebildung angesichts ›schmutziger‹ Handlungsbedingungen und fragwürdiger Zumutbarkeit . . . . .	350
5.4	Erfüllte Autonomie: ›Meine‹ Verantwortung und Glaubwürdigkeit als Diskurspartner . . . . .	364
III.6	Sokrates und ›wir‹: Diskursglaubwürdigkeit und Moral sind verwoben . . . . .	373
6.1	Was der Logosgrundsatz bedeutet . . . . .	378
6.2	Platonischer Sokrates versus Moral aus dem Dialog	387
6.2.1	Expertenmetaphysik der Wahrheit versus Pluralität und Verständigungsgegenseitigkeit im Diskurs . . . . .	388
6.2.2	Vor der Gefahr des Rechtspositivismus oder: Naturalistisch fehlschlüssige Vertragstheorie versus biblisch motivierte Menschenwürde . . . . .	391
6.2.3	Faktische Anerkennung versus Diskursglaubwürdigkeit . . . . .	399
6.2.4	Moralische Strategien: Verantwortung für den Erfolg und die Zumutbarkeit des Moralischen	401



IV	Zukunftsverantwortung und Menschenwürde . . . . .	407
IV.1	Mitverantwortung für die Menschheitszukunft in der Gefahrenzivilisation . . . . .	408
IV.2	Hans Jonas, Karl-Otto Apel und die Berliner Diskurs- ethik – prinzipienethische Antworten auf den technologischen Prometheismus und die Entethisierung der Wissenschaften . . . . .	413
2.1	Mikro-, Meso-, Makro- und Tiefendimension des zu Verantwortenden – eine paradoxe Wissenspflicht . . . . .	419
IV.3	Spekulativ metaphysische versus reflexiv dialogische Begründung des Prinzips Mitverantwortung. Läßt sich das Zugleich von Freiheit und Verantwortung (Kants »Faktum der reinen Vernunft«) einholen? . . .	428
IV.4	Absolute Pflicht zum Dasein der Menschheit? . . . .	440
4.1	Hans Jonas' orientierende Gedankenexperimente .	440
4.2	Pflicht zur Daseinsbewahrung der Menschheit. Als Diskurspartner hast du dich zur Vereinbarkeit deiner Thesen/Entscheidungen mit einem un- begrenzten argumentativen Konsensus verpflichtet	448
IV.5	Naturverantwortung als Diskursverantwortung . . . .	453
5.1	Solidarität mit der belebten Natur: Öko-Holismus oder Diskursverantwortung? . . . . .	455
5.2	Diskursverantwortung als Naturverantwortung: Die öko-verantwortungsethische Einsicht des leibhaften Diskurspartners . . . . .	462
5.2.1	Wahrnehmung der »Naturinteressen«: Quasi- Verstehen und Diskursverantwortlichkeit . .	466
IV.6	Fürsorge oder Sich-Verantworten? Verantwortung in theoretisch intuitiver versus diskursiv kommunikativer Einstellung . . . . .	470
IV.7	Ist Atomenergie verantwortbar? . . . . .	491
7.1	Diskursverantwortung versus »pragmatische« Atomenergiepolitik . . . . .	498
7.2	Metaphysisch versus diskurspragmatisch: zwei komplementäre Denkweisen – eine erschreckende Einsicht . . . . .	505

## Inhaltsverzeichnis

IV.8 Die Grundnorm Menschenwürde – Verbindlichkeitserweis im Dialog mit einem Zweifler . . . . .	514
IV.9 Was heißt und wo beginnt Menschenwürde? . . . . .	529
9.1 »Menschenwürde« – der Schirm für zugleich potentiell vernunftfähige und vernunftunfähige Leibwesen . . . . .	530
9.2 Anspruch auf <i>Achtung der Menschenwürde</i> versus ›verbrauchende Embryonenforschung‹ und PID . . . . .	532
Literatur . . . . .	539
Personenregister . . . . .	561
Sachregister . . . . .	569

## Vorblick

Es kommt wohl einer rhetorischen Frage gleich, ob die Menschheit angesichts der lebensbedrohenden Gefahren ihrer weltumspannenden technologischen Zivilisation einer verbindlichen Ethik bedarf, die zu einer solidarischen Zukunftsverantwortung verpflichtet. Gleichwohl hat der vernunftverdrossene Zeitgeist das Dogma einer, teils relativistischen, teils zweckrationalistischen Unverbindlichkeit festgeschrieben. Doch sehe ich es als vornehmste Aufgabe der Philosophie an, das argumentativ aufzuweisen, was die Menschheit verbinden sollte – und was sich eigentlich von allen, die nachzudenken willens sind, als verbindlich erkennen läßt.

Die Frage der normativen Ethik ›Was sollen wir tun?‹ wird hier sokratisch reflexiv gestellt: ›Gibt es etwas, wozu wir alle, die wir denken können, wir als mögliche Diskursteilnehmer, einsehbar verpflichtet sind?‹

Die äußere Lage – die ökologische, soziale, fiskalische und monetäre Situation – macht diese Begründungsaufgabe nicht minder dringlich; zeigt sie doch das Ausmaß der neuartigen kollektiven Mitverantwortung, deren Wahrnehmung es als allgemeine Menschenpflicht zu erweisen gilt.

Das, was wir seit Ende des 20. Jahrhunderts *in* und *mit* der technologischen Zivilisation, vorangepeitscht durch die unheilige Allianz von verantwortungsfreier Spekulation auf den Geldmärkten und ungebremster Verschuldungspolitik vieler Staaten, bewirken oder geschehen lassen, betrifft die ganze Erde und die Zukunft der Gattung. Es stellt die Gerechtigkeit zwischen den Generationen in Frage. Es beeinträchtigt die Zukunft der Menschenwürde und der Menschenrechte. Seit den Atomverbrechen von Hiroshima und Nagasaki, seit den letztlich selbstverschuldeten Katastrophen von Tschernobyl und Fukushima, seit der alltäglichen Vergiftung des Planeten durch das Weiter-so des quantitativen wirtschaftlichen »Wachstums«, seit der Möglichkeit und Wirk-

lichkeit der Genmanipulation, seit der embryonalen Stammzellenforschung und der ärztlichen bzw. familienpolitischen Nutzung von Fortpflanzungstechnologien wie PID, seit den pränatalen Gentests z. B. auf das Down-Syndrom – seither steht die Ethik vor dem gewaltigen Orientierungsbereich »Zukunftsverantwortung«.

Der Begriff umfaßt neben der Verantwortung für das Leben auf der Erde die Verantwortung für die Moral selbst, insonderheit für die Achtung der Menschenwürde. Dieser Begriff wirft manche Grundfragen auf: Wer ist das Subjekt, oder: wer sind die Subjekte dieser, doch augenscheinlich kollektiven, neuen Verantwortung? Wodurch erhält diese Geltung, und wie weit reicht sie? Ist sie nichts als eine Sache der Entscheidung, oder kommt ihr, unabhängig vom guten Willen der Subjekte, logische Verbindlichkeit zu – Verbindlichkeit aus unwiderleglichen Gründen? Gibt es ein Prinzip der Verantwortung im Sinne von Hans Jonas, und würde es zureichen? Ist Verantwortung auch das Prinzip des Philosophierens selbst?

Das Desiderat eines Verbindlichkeitserweises, mit dem sich auch der skeptische Argumentationspartner überzeugen ließe, ist verwoben mit der Frage nach dem systematischen Anfang der Philosophie und mit der Frage nach ihrem Selbstverständnis – z. B. (methodisch) einsam wie der Grundzug der westlichen Denktradition oder aber (methodisch) kommunikativ? Liegt der Ursprung des Erkennens im sprachlosen Sehen oder etwa in der argumentativen Kommunikation? Die traditionellen »Paradigmen der Ersten Philosophie« (Karl-Otto Apel), die unser Denken bis eben, sei es affirmativ, sei es ex negativo, beherrscht haben, stehen zur Prüfung an. Traditionskritik und Begründungsreflexion fordern einander.

Auch zur *Einleitung in die Philosophie* dürften Fragen wie diese gut geeignet sein. Philosophie ist ja keine Lerndisziplin, sondern zielt auf ein sich rechtfertigendes und sich einholendes Denken. So will dieses Buch eine Einleitung geben, die zugleich Begründung und Traditionskritik sein soll – und die beides zu sein vermag, sofern sie auf sinnkritisch ist. *Sinnkritisch* als stete Prüfung, ob sich eine Annahme oder Forderung in dem gerade anhängigen argumentativen Diskurs als widerspruchsfreier Beitrag vertreten läßt, oder ob sich der Diskurspartner damit in Widerspruch zu den Geltungsansprüchen setzt, die mit seiner Diskurspartnerrolle verbunden sind. Eine solche sinnkritische Prüfung *im* Dialog gibt nicht allein Kritik sondern Begründung: Evidenz- und Verbindlichkeitstest auf postcartesischem und nachhusserlschem, eben

dialogreflexivem Niveau. Sie macht die Nagelprobe darauf, ob sich eine normativ gehaltvolle Annahme, die als Sinnvoraussetzung eines Diskursbeitrags gelten soll, im Diskurs widerspruchsfrei bezweifeln läßt. Ist das nicht der Fall, so muß sie absolut gelten...

Wer sich im Denken rechtfertigt, indem er sich auf sich selbst *als* Partner im Dialog der Argumente besinnt, der unterläuft die von der Tradition etablierte Scheidung von theoretischer und praktischer Philosophie. Zeigt er doch, daß eine »theoretische« Rede nicht minder moralgebunden ist als eine (vom Thema her) »praktische«. Denn worüber jemand auch rede, stets bringt er einen möglichen Diskursbeitrag vor, *durch* den er und *für* den er Geltung beansprucht. Und für sich selbst nimmt er Glaubwürdigkeit in Anspruch.

Erst wenn die Philosophie diese gemeinsame »praktische« Basis aller möglichen Rede aufgewiesen hat, wird sie eine einheitliche, sich selbst rechtfertigende Disziplin sein. Erst dann kann eigentlich von Philosophie im Singular gesprochen werden. Und erst dann haben wir einen Rechtsgrund für die Rede von Vernunft als *einer* Kompetenz, nämlich als der Kompetenz des sinnvollen Miteinander-Argumentierens bzw. des Gründe-Gebens. Als λόγον διδόναι (logon didonai) steht diese Kompetenz am Anfang des Philosophierens: Als methodisches und reflektiertes Einlösen von Geltungsansprüchen versteht sich das Philosophieren seit Sokrates in Analogie zum Gerichtsverfahren, dem ἔλεγχος (élenchos). Daraus entwickelte sich in Europa, eng mit der Gerichtshofmetapher verbunden, die Idee der kritischen Vernunft, insbesondere in Kants erster Kritik.<sup>1</sup>

Die Linie des Philosophierens als eines sich selbst einholenden Diskurses soll hier weitergeführt werden. Die dazu nötige Traditionskritik stößt zu Beginn der Philosophiegeschichte auf Platons und Aristoteles' *Seinslehre*, sodann auf die christlichen Tochterphilosophien dieser griechischen *theoria*, besonders auf die von Augustinus und Thomas von Aquin. Aber auch die neuzeitlichen Wendungen des Philosophierens zu einem Denken, das sich auf das Subjekt stellt, insbesondere die bewußtseinsphilosophischen Klassiker Descartes und Kant geraten ins Visier einer sprachpragmatisch und diskurspragmatisch orientierten Traditionskritik. In der Gegenwart bricht die sprachpragmatische Wende nicht nur mit der Seinskontemplation sondern auch mit der Kontemplation des Subjekts durch das vermeintlich einsame Erkenntnissubjekt. Sie

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (zit.: KrV), A XI f.; B 697, 767 f., 779 f.

setzt vielmehr bei der *Sprach- und Handlungsgemeinschaft* an, wenngleich in sehr unterschiedlichen Varianten, noch dazu schwankend zwischen transzendentalen und empirischem Sprachbegriff, zwischen Universalismus und Relativismus.

Die Leitidee dieses Buches besagt, daß nur ein reflexiv sinnkritischer Ansatz bei dem Sprachhandeln und dessen Dialogcharakter imstande ist, sowohl die Errungenschaften des spekulativen Seinsdenkens und des transzendentalen Subjekt Denkens zu würdigen, als auch deren verschiedenartige Fehlschlüsse und oft implizite, aber zerstörerische Selbstwidersprüche aufzudecken. Allererst wenn wir nach den Sinnvoraussetzungen des Etwas-Denkens fragen und diese Fragestellung sokratisch dialogbezogen durchdeklinieren, kann gelingen, was im (welt-)öffentlichen Diskurs und in der innerphilosophischen Auseinandersetzung not tut: Alle, die sich aufs Argumentieren einlassen, sollten und können im Prinzip davon überzeugt werden, daß sie nur dann *widerspruchsfrei denken* und *verantwortbar handeln*, wenn sie im Einklang mit dem argumentativen Dialog denken und handeln. Für das Philosophieren ergibt sich aus dieser Einsicht, wie gesagt, ein sprachpragmatisch reflektierendes Zusammenspiel von Traditionskritik und Begründung.

Besagtes Zusammenspiel durchzieht dieses Buch. Auf der Traditionskritik liegt der Akzent in dem ersten und zweiten Kapitel. Hier wird zunächst die zweideutige Frage nach dem Anfang des Philosophierens gestellt – historisch: ›Wie und womit hat es angefangen?‹ und systematisch: ›Was ist das tragfähige Fundament für das Unternehmen Philosophie?‹ Entscheidend ist die systematische Frage, in deren Licht auch die historische gefragt wird. Die hier versuchte Antwort auf die systematische Frage schlägt sich weder ganz auf die eine noch die andere der (in der Überschrift des ersten Kapitels) zur Wahl gestellten Seiten. Denn der ontologischen Perspektive kommt ebensowohl ein gültiges Recht zu wie der dialogbezogenen Methodik, wenngleich die erste nur in Verbindung mit der zweiten sinnvoll ist. Die Ontologie fällt nämlich ins Sinnwidrige, wenn man sie, wie Platon und tendenziell auch Aristoteles, von dem Bezugsrahmen isoliert, in dem sich das Problem des »Seins« erst stellen kann. Das ist der Zusammenhang von Sprache, Diskurs und Leben. Nur in diesem Sinnrahmen können wir sowohl nach Gültigem suchen als auch nach dem fragen, was uns umgibt und wozu wir gehören – danach, *was* dieses umgreifende Sein bedeutet.

Aus diesem Grunde halte ich es für angemessen und im Sinne eines Denkens, das sich rechtfertigen kann, geradezu für unabweisbar, in allen Streitfragen die Besinnung auf *uns*, die wir, fragend und antwortend, leibhaftig tätig sind, ins Spiel zu bringen und ihr Gehör zu schenken. Etwa so: ›Was nehmen wir (immer schon und notwendigerweise) in Anspruch und was geschieht eigentlich, wenn wir nach etwas fragen und Antwort suchen?‹ Diese Frage ist auch der ontologischen Frage nach dem »Sein« etc. geltungsmäßig vorgeordnet, weil nur sie es erlaubt, auch über die Seinsfrage Auskunft zu geben und sie rechtfertigungsfähig, als sinnvollen Diskursbeitrag, zu stellen. Unser Im-Diskurs-Sein liegt einer möglichen Erkenntnis dessen zugrunde, was wir mit dem Begriff ›Sein‹ umschreiben. Darum vertritt dieses Buch die These vom Primat und der Unhintergebarkeit des Diskurses – insbesondere in den Abschnitten III.1 und III.4. Daher geht es auch in den Dialogen, die hier mit Skeptikern – letztlich mit dem Skeptiker in uns selbst – geführt werden, immer wieder zurück auf uns als Dialogpartner. Stets von neuem stellt es die sinnkritische Gretchenfrage: ›Bist du mit dieser Rede ein glaubwürdiger Diskurspartner?‹ Das ist die stete Wiederkehr in den Reflexionsserpentinen dieses Buches.

Ein Diskurs ist dialogförmig, weil darin Auffassungen *gegenüber* Anderen (im Selbstgespräch gegen mich *als* meinen Anderen) geltend gemacht und an deren Argumenten geprüft werden. Deshalb muß er aber nicht als Dialog *veranstaltet* werden, sondern kann als Monolog, als schriftliche Darlegung usw. in Erscheinung treten. Insofern mögen Sie, geneigte Leserinnen und Leser, den Ausdruck »Dialog« im Titel des ersten Kapitels für überzogen halten (vgl. die Definition in Abschnitt III.2). Doch spricht der Blick auf den historischen Beginn des Philosophierens in der Sokratischen Schule für diesen Titel, begegnen wir hier doch lauter Dialogen. Zudem macht das Wort »Dialog« den Besinnungsrahmen und die Erkenntnisquelle nicht nur dieses Buches sondern der sprachpragmatischen Wende der Philosophie sinnfällig, die hier reflexiv vollzogen und moralphilosophisch durchbuchstabiert wird: in den Abschnitten I.3.3 und I.6.3, systematisch in Kapitel III und Kapitel IV, vor allem in den Abschnitten 2, 4, 6 und 8.

Schließlich ist es der Begriff des Dialogs, der uns darauf hinweist, daß wir von Gemeinschaft abhängig sind. Nun aber nicht bloß empirisch, weil andere Menschen zufällig anwesend sind, sondern im vorhinein und notwendigerweise – transzendentalpragmatisch. Denn bereits etwas *als* etwas verstehend bzw. erkennend und dafür unaus-

drücklich Geltung in Anspruch nehmend, sind wir nie allein sondern notwendigerweise in Gemeinschaft, und zwar zunächst in einer *realen Kommunikationsgemeinschaft*, die aus Sprache(n) und Tradition(en) erwächst.

Insofern ein Gespräch, auch Selbstgespräch, sich ohne vorausgesetzte Geltungsansprüche nicht durchführen läßt, verweist der Begriff des Dialogs auf den Begriff »Diskurs« freilich nicht auf den Allerwelts- und Sorten-Begriff, demzufolge alle Zeichenzusammenhänge so genannt werden, sondern auf den philosophischen Terminus im Sinne von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel. Dieser meint die argumentative Prüfung der zumeist unausdrücklichen Geltungsansprüche, vor allem der Gültigkeitsansprüche auf Wahrheit von Sachverhaltsaussagen und Richtigkeit der Anforderungen, Normen usw. Der argumentative Diskurs (élenchos in der Sokratischen Tradition) setzt eine *ideale Kommunikationsgemeinschaft* als Geltungsinstanz voraus, nämlich eine reine und unbegrenzte Argumentationsgemeinschaft, in der alle sinnvollen Argumente zur Sache aufgesucht und geprüft würden.

Können wir sagen, wozu unsere Diskursvernunft uns verpflichtet, dann erschließt sich auch, was es heißt, Mitverantwortung für das Leben, die Basis aller Vernunft, wahrzunehmen, und warum wir das tun sollen – wir Teilhaber der globalisierten, technologischen Zivilisation und, derzeit immer noch, des globalen Finanzkapitalismus. Darum geht es in dem abschließenden Kapitel IV. Es schlägt den Bogen von der reflexiven Selbstaufklärung der Diskursvernunft zu moralischen Herausforderungen, die im 21. Jahrhundert auf den Nägeln brennen.

Der Werdeprozeß des Buches setzt spätestens 2001 mit der Vorbereitung des Jubiläumskolloquiums der Forschungsgruppe »EWD« ein, dessen Ergebnisse 2004 unter dem Titel »Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral« im LIT-Verlag veröffentlicht worden sind. Für diese Lernstation und für spätere danke ich ebenso meinen Mitstreitern im Hans Jonas-Zentrum e. V. wie den diskutierenden Teilnehmern meiner letzten Vorlesungen und Seminare. Dank schulde ich auch Dr. Benjamin Böhler, der mir, als Holland in Not war, unter die Arme griff. Für seine geduldige, verständnisvolle Beratung danke ich dem Verleger Herrn Lukas Trabert und Frau Julia Pirschl in seinem Lektorat für das Personenregister. Daß der mehrfach unterbrochene Arbeitsprozeß schließlich in ein Buch gemündet ist, verdanke ich der so kompetenten wie langmütigen Unterstützung durch meine letzte Mitarbeiterin, Frau Bernadette Herrmann M.A., die das Ganze lektoriert, in Form ge-



bracht und das Sachregister erarbeitet hat. Ich habe ihr viel zu danken. Dieser Dank ist in das Buch mit eingeschrieben. Das Unzulängliche dieses Versuchs geht zu meinen Lasten.

Dietrich Böhler  
im November 2012

P.S.: Da ein Buch dieses Umfangs dem Leser wie dem Verleger genug zumutet, mußte auf einige Problemerkörterungen verzichtet werden, insbesondere auf das moralphilosophische Übergangskapitel zwischen dem historisch traditionskritischen und dem systematischen Teil: »III. Gesinnungsethik oder Verantwortungsethik? Jesuanisches Liebesethos und Max Webers ›unauflösbares‹ Dilemma«. Es mag anderswo seinen Ort finden.



Erster Teil:  
Alte Meister – neue Einsichten



# I Erstaunen und Erschrecken – Seinsschau oder Dialog als Anfang des Philosophierens? Sprachpragmatische Kritik der theoria-Tradition

Was, sagt man, von alters, sei der Anfang der Liebe zur Weisheit oder des Philosophierens? – Das *Erstaunen*.

Diese Antwort, auf die man in der Philosophiegeschichte immer wieder zurückgekommen ist, finden wir in Platons Dialog »Theaitetos«, 155 d. Sie ist eingebettet in das erste Paradigma der Philosophie, in den metaphysisch ontologischen Rahmen, in das spekulative Fragen nach dem, was eigentlich ist, nach dem »Sein«. An der genannten Stelle läßt Platon den Sokrates sagen, der Zustand des Erstaunens sei der »eines gar sehr die Weisheit liebenden Mannes [...]»; ja es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen, und wer gesagt hat, Iris sei die Tochter des Thaumas, scheint die Abstammung nicht übel getroffen zu haben.« In der griechischen Mythologie wird erzählt, daß Thaumas, eine archaische Urgottheit, deren Name an »wunderbar« anklingt, mit Elektra die regenbogenfarbene Iris gezeugt hat. Und diese bringt auf einem Regenbogen den Menschen göttliche Kunde, so daß man in jeder Hinsicht über sie ins Staunen gerät: über ihre schimmernde Schönheit ebenso wie über ihre göttliche Botschaft. In Homers »Odyssee« wird sie durch den Götterboten Hermes verdrängt, von dem Platon hier aber schweigt.

Das platonische Erstaunen ist die Reaktion auf die Perspektivendrehung, »periagogé«, Platons Umkehr der natürlichen Bewußtseinsrichtung – weg von der sinnlichen Wahrnehmung und hin zur »theoria«, einer geistigen Schau der Ideen als Strukturen des Seins und des Seins als dem Ganzen göttlicher Wohlordnung: »kosmos«.

Diese Wendung ist der eigentliche methodologische Eröffnungszug des reifen, nachsokratischen Platon. Freilich finden wir, selbst wenn das Wort »Staunen« in diesen Zusammenhängen nicht fällt, zuvor bereits eine ganz andere Verwunderung, ausgelöst von Sokrates als kritischem Dialogpartner.

## I.1 Sokratisches Erstaunen: Vor der Entdeckung der Diskurspartnerschaft

Sokrates provoziert ein Erstaunen als verwunderte, befremdete Reaktion auf die insistierende Befragung im Prozeß eines kritischen Diskurses (élenchos). Dieser Prozeß mutet den Beteiligten nämlich zweierlei zu: zunächst die Ersetzung des natürlichen Durchsetzungstriebes bzw. Rechthabenwollens durch die Einsicht in die eigene Irrtumsfähigkeit, ja durch die Einsicht, daß Wissen und Wahrheit kein Besitz ist sondern eigentlich ein diskursiver Prozeß, an dessen Anfang die selbstkritische Unterscheidung von Zu-wissen-Meinen und Wissen, von Geltungsansprüchen und Einlösung der Geltungsansprüche steht. Daraus ergibt sich die zweite Diskurszumutung: die Bereitschaft, nach dem besten Logos zu suchen und einzig diesem Folge zu leisten.

Sokrates erstaunt, befremdet, provoziert seine Gesprächspartner als unerbittlicher Anwalt des Diskurses, der dem Alltagsbewußtsein, auch und nicht zuletzt seinem eigenen, mit provokanter Ironie begegnet: ›Ohne die schmerzhafteste Einsicht, daß ich als natürlicher Alltagsmensch (Ich I) zwar Meinungen aber nicht Wissen mitbringe, kann ich kein Diskurspartner (Ich II) werden.‹ Das ist die implizite diskursphilosophische Einsicht, welche den Sokratischen Dialogen zugrundeliegt. Sie sprengt geradezu den Denk- und Begriffsrahmen, den die klassische Philosophie der Antike, die Platonische, aber auch die Aristotelische, wirkungsträchtig errichtet hat, den Rahmen einer geistigen Schau (theoria) des Seins, des ›Wesens‹ der Dinge. Weist diese Einsicht doch voraus auf den Begriffs- und Denkraum, der im gegenwärtigen Vollzug der sprachpragmatischen Wende, durchaus kontrovers, entwickelt wird. Sie greift nämlich vor auf das dritte Paradigma der Philosophie, auf eine *kommunikationsphilosophische* Pragmatik mit emanzipatorischen Obertönen. Auch die Ironie des Sokrates kann zur Autonomie des Selbst-Denkens führen. Es ist ja, als packe er seine Gesprächspartner permanent so an: ›Kannst du deinen Wissensanspruch, den Anspruch auf Wahrheit deiner Meinung, begrifflich präzisieren und einlösen? Du kannst es nur dann, wenn du nach nichts anderem suchst als nach dem Logos, der sich dir im Dialog als der beste zeigt.‹

Sokrates provoziert in theoretischer und moralischer Hinsicht. Theoretisch bzw. erkenntnistheoretisch, indem er seine Gesprächspartner des Nichtwissens überführt und das eigene Nichtwissen einbekennt. Er erscheint ihnen wie ein Zitterrochen, der Anderen lähmen-

de elektrische Schläge versetzt.<sup>1</sup> Will er sie doch aus dem bloßen Etwas-Meinen und Nachreden von Sprichwörtern herausschlagen, auf daß sie zu denken sich bemühten. Offenbar verfährt der kritische und ironische Sokrates nach der Maxime: Ohne schmerzhaft Einsicht des Logos-Suchers (Ich II) in das Nichtwissen, das sich hinter dem natürlichen Durchsetzenwollen von Meinungen, Praktiken bzw. Normvorstellungen des natürlichen Ich I verbirgt, ist der Weg zur Erkenntnis des Wahren und Richtigen im vorhinein verstellt.

Zwar steht die sokratische Negativität nicht nur am Anfang von Dialogen, sondern macht bei dem frühen Platon auch den Beschluß: Hier münden die Diskurse in eine Aporie, die Erkenntnis einer Ausweglosigkeit<sup>2</sup> oder in die Einsicht, daß das Gesagte nicht mit der Lebensweise des Sprechers übereinstimmt, daß Anspruch und Praxis auseinanderklaffen.<sup>3</sup> Eben das macht die moralische Befremdung, das ethische Ärgernis des sokratischen Diskurses aus. Aber zugrundeliegt eine positive Orientierung, insbesondere die moralische Forderung einer diskursbezogenen Einheit von Theorie und Praxis, von Reden und Tun. Denn als zuhöchst erstrebenswert zeichnet Sokrates die *Verträglichkeit* von *Lebenspraxis* und *diskursiver Einsicht* aus. Selbst Hegel, der die Sokratische Negativität emphatisch kritisiert, muß zugestehen, daß sich in der Gestalt des Sokrates das metakonventionelle Prinzip der Subjektivität mit dem des Logos verbindet<sup>4</sup> – genauer: mit dem Prinzip eines in gegenseitiger Achtung zu führenden argumentativen Dialogs.

Der Sokratische Dialog birgt durchaus eine positive moralische Orientierung: die zwiefältige Tugend der dialogischen Suche nach dem besten Logos, die der Diskurspartner als Selbstzweck bzw. Wert an sich

<sup>1</sup> Vgl. Platon, *Menon*, 80 a. Zur Ironie: G. Martin, *Sokrates in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1967, S. 127 ff.

<sup>2</sup> Zur Aporie: Platon, *Menon*, 80 a – 86 c; *Charmides*, 169 c–d; *Theaitetos*, 149 e. Dazu B. Waldenfels, *Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis*, Meisenheim am Glan 1961.

<sup>3</sup> Vgl. G. Picht, *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1969 (zit.: *Wahrheit* (1969)), bes. S. 91 ff., vgl. S. 87–107.

<sup>4</sup> »Dem zufälligen partikulären Innern hat Sokrates jenes *allgemeine, wahrhafte* Innere des Gedankens entgegengesetzt. Und dieses eigene Gewissen erweckte Sokrates, indem er nicht bloß aussprach: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, sondern: *Der Mensch als denkend ist das Maß aller Dinge.*« So G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: ders., *Werke in 20 Bänden*, Red. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1971 (zit.: *Werke* (1970 f.)), Bd. 18, S. 472, vgl. 467, 471, 497 und 514 f.

hochachtet, *und* des Strebens nach Übereinstimmung von Leben und Logos, woraus die wahre Glaubwürdigkeit erwächst. Jedenfalls in dem Maße, in welchem der Logos als Resultat eines argumentativen Dialogprozesses verstanden und also auf kommunikative Weise nach Erkenntnis gesucht wird, ergibt sich eine neue Tugend der Tugenden: *Glaubwürdigkeit* in Gestalt der Kohärenz von Lebenspraxis und Diskurs, Faktizität und Begründung, mithin von *Meinungs-* bzw. *Interessensubjekt* und *Argumentationspartner*.

In diesem Sinne würdigt der Feldherr Laches den Sokrates als Menschen, der die Tugend verwirkliche, weil er in der Übereinstimmung von Rede und Taten lebe.<sup>5</sup> Seine Lebensführung sei harmonisch gestimmt: »zusammenklingend mit den Worten die Werke«. <sup>6</sup> Wie bringt er es zu diesem Einklang? Nicht anders, als daß er jeweils kritisch-dialogisch danach sucht, und zwar nach dem Vorbild eines Gerichtsprozesses, in dem ein Rechtsanspruch geprüft wird. Ein erster Schritt in Richtung Diskursethik!<sup>7</sup>

Die bei Sokrates sonst im Hintergrund bleibende dialogethische Orientierung läßt sich gut am »Gorgias« explizieren. Dort führt Platon die sokratische Auseinandersetzung mit dem reaktionären Sophisten

---

<sup>5</sup> Platon, *Laches*, 188 c – 189 b. Ich folge hier der Auslegung Georg Pichts: *Wahrheit* (1969), S. 87–107, bes. S. 88 ff.

<sup>6</sup> Platon, *Laches*, 188 d.

<sup>7</sup> In diesem Sinne hatten Karl-Otto Apel und ich Sokrates 1980/81 in dem Einführungswerk »Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik« interpretiert. Natürlich aktualisiert eine solche Interpretation; sie ist nur möglich in dem Begriffsrahmen eines kommunikationsethischen Ansatzes und stellt eine »Applikation«, eine Aneignung des historischen Gegenstandes dar. Vgl. die späteren Buchveröffentlichungen jenes Funk- und Textprojekts: D. Böhler, »Ethische Vernunft und geschichtliche Praxis«, in: K.-O. Apel, D. Böhler u. a. (Hg.), *Praktische Philosophie/Ethik. Reader zum Funk-Kolleg*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1980 (zit.: *Funkkolleg Reader* (1980)), bes. S. 123–126; K.-O. Apel, D. Böhler u. G. Kadelbach (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Frankfurt a. M. 1984 (zit.: *Funkkolleg: Dialoge* (1984)), Bd. 1, S. 85 f., 96–98, 102–106, 281–288. Und: K.-O. Apel, »Zur geschichtlichen Entfaltung der ethischen Vernunft in der Philosophie (I)«, in: ders., D. Böhler u. K. Rebel (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studententexte*, 3 Bde., Neuauf. Weinheim/Basel 1984 (zit.: *Funkkolleg Studententexte* (1984)), Bd. 1, S. 86–89; Bd. 2, S. 317–319, 339 ff., 366–371.

Eine verwandte Aneignung hat Vittorio Hösle auf dem Weg zu einer Erneuerung des objektiven Idealismus vorgenommen, als er im »Gorgias« und dem ersten Buch der »Politeia« den »ersten Versuch einer Sprachethik (besser: Dialogethik)« zu rekonstruieren versuchte. Vgl. ders., *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984 (zit.: *Wahrh. u. Gesch.* (1984)), S. 334 f.



Kallikles vor.<sup>8</sup> Dieser will die Gerechtigkeit aus der Natur ableiten, indem er sie auf das Recht des Stärkeren zurückführt und dabei die natürliche Ungleichheit zwischen den Kräftigen, Tüchtigeren und den Schwachen, Untüchtigeren als den richtigen Bezugspunkt in den Dialog einbringt. Kann er das zu Recht?<sup>9</sup> Könnten Sie, meine Leser, oder ich, wenn wir etwas in einem argumentativen Dialog klären wollen, z. B. was Gerechtigkeit und Rechttun bzw. Unrechttun bedeute, uns legitimerweise auf die Natur beziehen – indem wir etwa die natürliche (Über-)Macht des Stärkeren als Kriterium für Gerechtigkeit geltend machen?

Was hieße es praktisch, wenn ›ich‹, ein Dialogteilnehmer, ›dir‹, meinem Dialogpartner, das natürliche Ungleichheitsverhältnis von Kraft und Schwäche mit der Folge einer Durchsetzung des Stärkeren als Kriterium für Gerechtigkeit und Rechttun ansinne? Ignoriere ›ich‹ dann nicht, was es moralisch bedeutet, daß ›ich‹ zu ›dir‹ in ein dialogisches Verhältnis getreten bin? – Solche Fragen nach der Basis und Praxis des Dialogs der Argumente, gewissermaßen »diskurspragmatische« Fragen, dürften der Antwort zugrundeliegen, die Sokrates hier versucht. So hat er schon kurz zuvor Kallikles entgegengehalten, daß dieser (wie Höhle analysiert) »eine gewisse Gleichheit der Gesprächspartner«<sup>10</sup> und die Selbigkeit ihres Bezugsrahmens notwendigerweise vorausgesetzt habe, nämlich den Dialog. Zur Führung eines Dialogs gehört einmal, daß man »frei heraus rede«, also *wahrhaftig*, wodurch man die Adressaten anerkennt und sie achtet, als sei man ihr Freund.<sup>11</sup> Überdies weiß ein Dialogteilnehmer – daran erinnert Sokrates sein Gegenüber –, daß man nach einem Konsens der Argumente strebt, weil die Übereinstimmung zwischen den Argumentationspartnern als hinlängliche Erprobung, mithin als Kriterium für Wahrheit bzw. für moralische Richtigkeit, gelten könne.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Zu den entgegengesetzten ethisch-politischen Konsequenzen, die seitens der beiden sophistischen Richtungen, dem oligarchisch reaktionären Flügel (Kallikles u. a.) und dem egalitär demokratischen Flügel (Antiphon u. a.), aus ihrem Ansatz bei dem »von Natur aus Richtigen« gezogen werden: K.-O. Apel, »Zur geschichtlichen Entfaltung der ethischen Vernunft in der Philosophie (I)«, in: *Funkkolleg Studentexte* (1984), Bd. 1, S. 74–78.

Bemerkenswert auch Apels Vergleich von Kallikles' Position mit Nietzsches »Genealogie der Moral«, a. a. O., S. 75.

<sup>9</sup> Platon, *Gorgias*, 483 a – 484 c.

<sup>10</sup> A. a. O., 481 c 5 – d 1. Dazu V. Höhle, *Wahrh. u. Gesch.* (1984), S. 348f., Fn. 245.

<sup>11</sup> Platon, *Gorgias*, 487 d 4–5 und e 5–6.

<sup>12</sup> A. a. O., 487 e 1–3 und 6–7.

Was Sokrates auf diese Weise, nämlich durch Reflexion *auf* einen argumentativen Dialog *in* dem gerade geführten Dialog, einem Gesprächspartner zu Bewußtsein bringt, sind tragende Voraussetzungen eines Dialogs. Im dritten Paradigma der Fundamentalphilosophie, die seit Aristoteles als »erste Philosophie« bezeichnet wird<sup>13</sup>, nämlich der transzendental fragenden Kommunikationsphilosophie<sup>14</sup>, werden sie als Sinnbedingungen des Diskurses und als Normen der Diskurspartnerrolle rekonstruiert. Es sind zunächst die »Geltungsansprüche« auf Wahrhaftigkeit bzw. *Glaubwürdigkeit* des eigenen Diskursverhaltens und auf (mögliche und erstrebte) *Wahrheit* bzw. *Richtigkeit* der eigenen Diskursbeiträge, insbesondere aber des gemeinsamen Diskursergebnisses. Diese sinnkonstitutiven Ansprüche der Rede lassen sich nicht einlösen, ohne daß man *Verpflichtungen* gegenüber den anderen Dialogteilnehmern und gegenüber dem gemeinsamen Handlungsrahmen, eben dem Dialog, anerkennt. So etwa die Sozialverpflichtung, dem Anderen »freund« zu sein und nicht etwa bloß Scherz mit ihm zu treiben; oder die Argumentations- und Sozialverpflichtung, solche Reden zu führen, die nicht etwa Willkürliches besagen: »bald so, bald so«,<sup>15</sup> sondern etwas geltend machen, das sich prüfen läßt *und* ein Kooperationsangebot einschließt, nämlich auf der gemeinsamen Suche nach »dem höchsten Ziel (τέλος, telos) der Wahrheit«. <sup>16</sup> Offenbar ist der zumal vom frühen Platon explizierte Sokrates im Begriff, die Rolle des Argumentationspartners als Urrolle des Denkenden zu entdecken und damit die Vernunft als Diskurs. Was das für die Begründung der Ethik bedeutet, wird uns in den Kapiteln III.4 und III.5 beschäftigen.

## 1.2 Seinsschau versus Dialog als Anfang des Philosophierens? Platon und »Fußnoten« zu Platon

Sokrates' Ansatz hat sich nicht nur bei seinen Zeitgenossen kaum durchgesetzt, auch sein bedeutendster, bis heute Philosophiegeschichte machender Schüler, Platon, hat ihn nicht als dialogethische Orientie-

---

<sup>13</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, 1004 a 2 f., 1026 a 23 ff., 1061 b 17 ff.

<sup>14</sup> Dazu K.-O. Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Frankfurt a.M. 2011, Teil I und Teil II, bes. S. 281 ff. und 254 ff.

<sup>15</sup> Platon, *Gorgias*, 481 d 5 – e 1.

<sup>16</sup> A. a. O., 487 e 6–7.