

*Ulrich Steinvorth*

## **Macht oder Metaphysik**

*Abstract:* Our acting and thinking can be guided by two ends which may combine but are irreducible nevertheless: the end of satisfying one's interests and the end of distinguishing between true and false, right and wrong. Recognition of the difference between these ends led philosophers before the modern age to contrasting the life of power and the life of spirit or mind. Modern philosophers, in particular pragmatists, utilitarians and communication theorists, tried to show that truth and justice can be conceived of without implying an opposition to power and mind. I argue that they are wrong.

### **1. Zur These**

Meine These ist: Metaphysik ist die Alternative zur Macht, in einem doppelten Sinn:

- *Praktisch:* Wer nicht an der Macht orientiert handelt, folgt metaphysischen Ideen.
- *Theoretisch:* Wer die Welt nicht in Orientierung am Machtstreben versteht, versteht sie gemäß metaphysischer Ideen.

Macht und Metaphysik bilden zwei Pole, zwischen die alle Möglichkeiten unseres Handelns und Denkens gespannt sind. Die Pole sind Abstraktionen aus einer Mannigfaltigkeit möglicher Verhaltensweisen, die vielleicht nicht in allen Gesellschaften erkennbar sind. Aber in den modernen Gesellschaften ebenso wie in antiken Hochkulturen lassen sich die zwei genannten Handlungsorientierungen erkennen.

Vielleicht gebrauche ich die Begriffe "Macht" und "Metaphysik" in einem zu allgemeinen Sinn.<sup>1</sup> Statt von Macht könnte ich auch von Interessen sprechen und statt von Metaphysik von Wahrheit. Denn die Orientierung an der Macht ist zuerst eine Orientierung an Interessenbefriedigung, die erst zur Machtorientie-

---

<sup>1</sup> Ich gebrauche "Macht" im Sinn von Hobbes und Russell, die sie als Mittel zur Durchsetzung von Interessen nicht nur gegenüber Menschen, sondern auch der Natur verstanden. S. dazu den Aufsatz von Peter Koller in diesem Heft.

rung wird, wenn Macht als das universal einsetzbare Mittel der Interessenbefriedigung verfolgt wird. Die Orientierung an metaphysischen Ideen wiederum ist unmöglich ohne Orientierung an Wahrheit, ja ist eine Orientierung an Wahrheit. Der Wahrheitsbegriff, den ich hier benutze, ist allerdings nicht allgemein akzeptiert. Deshalb scheint es mir erlaubt, statt von Wahrheits- auch von Metaphysikorientierung zu sprechen, und der Gebrauch des Machtbegriffs statt des Interessenbegriffs erlaubt provokativere Formulierungen. Deshalb nenne ich die Pole allen menschlichen Verhaltens 'Macht' und 'Metaphysik' und hoffe, daß der Sinn dieser Kennzeichnungen noch deutlicher werden wird.

Macht kann durch eine metaphysische Orientierung gesteigert, eine metaphysische Orientierung kann durch Macht gestützt werden. Nur als letzte Ziele des Handelns und Denkens sind sie unverträglich. Wenn aber die Alternative zwischen Macht- und Metaphysikorientierung als letzten Handlungszielen ausschließend und erschöpfend ist, müßten wir einige liebgewordene Vorstellungen begraben. Insbesondere die Vorstellung, wir seien mit kommunikativen Handlungen weder an Macht oder Interessenbefriedigung, noch an metaphysischen Ideen orientiert.

Ich beginne mit einer Erinnerung daran, daß meine These eine lange Tradition hat und ihre Verneinung jüngeren Datums ist, und frage nach den Gründen ihrer heute vorherrschenden Ablehnung. Dann werfe ich einen Blick auf den amerikanischen Pragmatismus, der die These noch bejahte, aber im Gegensatz zu den meisten früheren Philosophen nicht die metaphysische, sondern die Machtorientierung empfahl. Schließlich versuche ich zu zeigen, daß die zeitgenössischen universal- und formalpragmatischen Philosophen entgegen ihrer Absicht keinen Ausweg aus der Alternative von Macht und Metaphysik finden, sondern nur der pragmatistischen Option für die Macht eine solidere demokratische Form geben.

## 2. Konráds Unvereinbarkeitsthese

Zu den wenigen zeitgenössischen Autoren, bei denen ich Zustimmung für meine These finde, gehören Intellektuelle aus den ehemals sozialistischen Staaten des östlichen Mitteleuropas. "Die Macht des Geistes und die Macht des Staates", so schrieb der Ungar György Konrád vor sieben Jahren, "sind miteinander unvereinbar. Wir haben keinen Grund dazu, die jahrtausendelange Trennung von geistiger und weltlicher Macht für anachronistisch zu halten." (Konrád 1984, 203)

Die Macht des Staates oder die weltliche Macht, von der Konrád hier spricht, ist die Macht in ihrer griffigsten Form, in der sie als Mittel zur Befriedigung beliebiger Interessen eingesetzt werden kann. Die Macht des Geistes oder geistige Macht ist die Attraktion der Wahrheit in einem Sinn, in dem Havel oder Solschenizyn sprachen, wenn sie erklärten, sie wollten in der Wahrheit und nicht in der Lüge leben. Sie ist eine Macht, weil sie der Gegenpol zur weltlichen Macht ist, aber mit ihr läßt sich keine Interessenbefriedigung fördern, sondern

nur behindern. Die weltliche Macht ist attraktiv, weil sie Macht ist; deshalb ist sie an und für sich Macht; die geistige Macht hört auf, geistige Macht zu sein, wenn sie um der Macht willen erstrebt wird, die sie gibt.

Diese Unterscheidung folgt jedenfalls dem traditionellen Verständnis von weltlicher und geistiger Macht, und sie hatte zur praktischen Konsequenz, den Dienern der geistigen Macht, den Intellektuellen, Priestern, Dichtern und Philosophen, von einer engen Verflechtung mit den weltlichen Mächten, den Instanzen der Interessenbefriedigung, abzuraten. Solche Verflechtung müßte ihrer Wahrheitsorientierung schaden. Haben wir aber wirklich keinen Grund, diese "jahrtausendealte Trennung ... für anachronistisch zu halten"?

Natürlich haben wir Grund genug. Die meisten Wissenschaftler, nicht nur Natur-, sondern auch Geistes- und Sozialwissenschaftler, sehen keinen Schaden für ihre Wahrheitsorientierung, wenn sie mit ihren Arbeiten die Befriedigung konkreter Interessen fördern. Im Gegenteil sehen sie im allgemeinen darin eine Auszeichnung, solange sie die Interessenförderung billigen können. Dasselbe gilt für andere Intellektuelle. Sie alle wollen zugleich der Wahrheit und den Interessen dienen, die sie billigen. Sie wollen die weltliche Macht mehren, nämlich die Mittel, Interessen zu befriedigen, und zugleich der geistigen Macht dienen, der Wahrheit. Und wäre die Beschränkung auf die geistige Macht nicht sogar unmoralisch, weil sie den Verzicht auf die Förderung von Interessen bedeutete, die gefördert zu werden verdienen? Konráds These, in der ich meine eigene wiederfinde, scheint nur unter Umständen vertretbar, in denen Intellektuelle zwar eine begrenzte Unabhängigkeit von den staatlichen Autoritäten entwickeln konnten, aber gegenüber einem ungebrochenen Parteiapparat zur Ohnmacht in allen politischen und ökonomischen Entscheidungen verurteilt waren.

Konráds Unvereinbarkeitsthese wird allerdings überzeugender, wenn man den Intellektuellen vor die Entscheidung gestellt sieht, welchem Ziel er zuerst dienen wolle, dem der Wahrheit oder der Interessenbefriedigung. Offenbar kann nur *ein* Ziel das letzten Endes verhaltensbestimmende sein, und auch heute muß der Intellektuelle wohl anerkennen, es gehe ihm zuerst um die Wahrheit, die Interessenbefriedigung dagegen sei nur ein erfreuliches Abfallprodukt. Versteht man also Konráds These als These der Unvereinbarkeit von weltlicher und geistiger Macht nicht unter allen Umständen, wohl aber im Grundsätzlichen oder in der Zielorientierung, so ist ihr schwer zu widersprechen. Man kann nicht zugleich geistige und weltliche Macht als erstes Ziel verfolgen - das scheint ihr rationaler Kern und ebenso der der jahrtausendealten Tradition, auf die sich Konrád beruft.

### 3. William James' Wahrheitsverständnis

Diese Tradition ist zu Beginn dieses Jahrhunderts vom amerikanischen Pragmatismus herausgefordert worden. Er leugnete nicht, daß man sich außer an der weltlichen Macht oder Interessenbefriedigung auch an metaphysischen Ideen

orientieren könne, aber behauptete, daß die metaphysische Orientierung nichts mit Wahrheit zu tun habe. Denn die Orientierung an der Wahrheit sei letzten Endes auch eine Orientierung an Interessenbefriedigung oder Nützlichkeit. Wie William James formulierte: "The true is only the expedient in our way of thinking, just as the right is only the expedient in the way of our behaving." (James 1909, vii)

James' Bestimmung der Wahrheit wurde von Bertrand Russell (1910) und Arthur Lovejoy kritisiert (1908), die den Pragmatismus insgesamt kritisieren wollten. Aber auch Pragmatisten selbst kritisieren sie; so Dewey (1916) und Peirce (1934), und ihre Argumente scheinen ähnlich denen von Russell und Lovejoy. Sie alle bestehen nämlich darauf, daß die Unterscheidung von 'wahr' und 'falsch' entgegen der James'schen Definition durch Verfahren der Verifikation oder Falsifikation erfolge, die unabhängig davon seien, ob die Verfahrensergebnisse nützlich oder schädlich sind. Wenn jemand eine Flüssigkeit trinkt, um über die Wahrheit der Annahme zu entscheiden, sie sei giftig, "... does the badness of the consequences", so fragt Dewey, "detract from the verifying force of the consequences?" (Dewey 1916, 320)

Aber dem ersten Anschein zum Trotz unterscheidet sich die James-Kritik der Pragmatismuskritiker Russell und Lovejoy grundsätzlich von der der Pragmatisten. Für Russell und Lovejoy zeigt das Beispiel eines experimentellen Entscheidungsverfahrens, daß es *spezifische* Gründe gibt, eine Annahme für 'wahr' oder 'falsch' zu halten; Gründe, die ihrer Natur nach von solchen Gründen unterschieden sind, mit denen wir zwischen nützlichen und schädlichen Annahmen unterscheiden, oder auch solchen, mit denen wir zwischen erbaulichen und nicht erbaulichen, interessanten und nicht-interessanten, schönen und nicht schönen Annahmen unterscheiden. "Die wesentliche Neuheit des Pragmatismus ist es, als Glaubensgrund jede Art von Befriedigung zuzulassen, die vom Glauben herrührt, nicht nur die theoretische Befriedigung, die die Wissenschaft sucht." (Russell 1971, 81)

Dewey und Peirce stimmen mit James darin überein, daß man von einer Wahrheitsentscheidung und damit auch von 'wahr' und 'falsch' überhaupt nur soweit sprechen kann, wie die Bedeutung der fraglichen Annahme durch ihren Bezug auf die menschliche Praxis erklärbar ist. Die Bedeutung einer Annahme kann deshalb nach Peirce nur daran abgelesen werden, "what practical consequences might conceivably result by necessity from the truth of that conception, and the sum of these consequences will constitute the entire meaning of the conception" (Peirce 1934, 6). Traditionelle metaphysische Sätze haben aber nach Peirce keine praktischen Konsequenzen in dem von ihm beschriebenen Sinn; deshalb sei "almost every proposition of ontological metaphysics ... meaningless gibberish" (1934, 282). James zählt dagegen zu den praktischen Konsequenzen metaphysischer Sätze auch soziale Umstände wie den, daß der Glaube an einen Gott die Moral einer Gesellschaft stärkt und ihre Überlebenschancen erhöht; weil er diese Konsequenz für nützlich hält, hält er es für unvermeidlich, auch den

Glauben 'wahr' zu nennen. Es ist schwer zu sehen, wie Peirce dieser konsequenten Auffassung ohne Preisgabe seiner Bedeutungstheorie entgehen kann. Worin er sich, und ähnlich Dewey, von James unterscheidet, ist nicht, daß man letzten Endes die Wahrheit einer Annahme an der Nützlichkeit ihrer praktischen Konsequenzen ablesen muß, sondern *welche* Konsequenzen man einer Annahme zurechnen muß.

Auf einer allgemeineren Ebene der Argumentation kann James in jedem Fall gegen Peirce und Dewey anführen, daß die Wissenschaften gerade das soziale Instrument sind, die auf die Menschheit insgesamt bezogene Nützlichkeit von Annahmen und Theorien zu überprüfen, und zwar mit Methoden, die ihre partikulare und vorübergehende Schädlichkeit in Kauf nehmen. Der Verweis auf die wissenschaftlichen Methoden der Wahrheitsentscheidungen kann James daher nur treffen, wenn man wie Russell daran festhält, daß die Wahrheit eines Satzes unabhängig von einem Bezug auf die menschliche Praxis erkannt werden kann.

Ich behaupte nun, daß William James' Wahrheitsbestimmung sich mittlerweile bei vielen Philosophen durchgesetzt und György Konráds These der grundsätzlichen Unvereinbarkeit von weltlicher und geistiger Macht deshalb ihren früheren Konsens verloren hat. Die Wahrheitsorientierung wird heute insbesondere auch von den Diskurstheoretikern als eine Orientierung an der Nützlichkeit einer Annahme für die Menschheit insgesamt betrachtet. Was aber für die Menschheit nützlich ist, fällt zusammen mit ihrem allgemeinen oder gemeinsamen Interesse. Wenn die Wahrheitsorientierung Nützlichkeitsorientierung ist, so ist sie auch eine Interessenorientierung, und als solche eine Machtorientierung - eine Orientierung an der Macht freilich nicht einer partikularen Gruppe, sondern der Menschheit insgesamt. Folglich tritt an die Stelle des traditionellen Gegensatzes von weltlicher und geistiger Macht, oder Macht und Metaphysik, der Gegensatz von Orientierung an partikulärer und allgemeiner Macht, Partikular- und Allgemeininteresse oder Partikular- und Allgemeinwillen. Die Orientierung an metaphysischen Ideen dagegen, die traditionellerweise als Wahrheitsorientierung verstanden wurde, wird nun als Produkt mangelnder Selbstdurchsichtigkeit hinsichtlich der wahren Handlungsmotive erklärt. Wir werden sehen, daß mangelnde Selbstdurchsichtigkeit eher der Annahme eines Allgemeinwillens zu unterstellen ist.

#### 4. Wahrheit und Gerechtigkeit

Ich behaupte weiter, daß das neue Modell einer Polarisierung menschlichen Handelns zwischen Allgemein- und Partikularinteresse den menschlichen Verhaltensmöglichkeiten viel weniger angemessen ist als die traditionelle Entgegensetzung von Macht und Metaphysik. Denn das neue Modell stützt sich nicht nur auf die problematische Annahme eines Allgemeinwillens; es wird auch nicht der menschlichen Fähigkeit gerecht, unabhängig von jedem Interessen- und Nutzen-

standpunkt zwischen 'wahr' und 'falsch' zu unterscheiden. Bevor ich diese Begründung ausführe und mich der Diskurstheorie zuwende, will ich etwas zum Zusammenhang von Wahrheits- und Gerechtigkeitskriterium sagen. Sowohl William James als auch sein Kritiker Russell haben angenommen, daß das Kriterium, mit dem wir zwischen 'wahr' und 'falsch' unterscheiden, dem Kriterium verwandt sein muß, mit dem wir zwischen 'recht' und 'unrecht' unterscheiden, und dieselbe Auffassung finden wir bei den zeitgenössischen Diskurstheoretikern ebenso wie in der Tradition wieder, auf die sich Konrád beruft. Es ist gut, sich diese Verwandtschaft klar zu machen, weil dadurch der Charakter des Wechsels der traditionellen Macht/Metaphysik-Polarisierung zum neuen Modell der Polarisierung von Partikular- und Allgemeininteresse hervortreten kann.

Die Tradition, auf die sich Konrád beruft, glaubte, daß wir zwischen 'wahr' und 'falsch' unterscheiden, weil und wenn wir auf die vom fraglichen Satz gemeinte Wirklichkeit blicken und diese mit dem Satz vergleichen. Aber auch unsere Unterscheidung von 'recht' und 'unrecht' sah sie als einen ähnlichen Vorgang. Wir müssen uns der Natur der Wesen vergewissern, um zu erkennen, welche Handlungen für sie und ihnen gegenüber recht und unrecht sind. (Das war, nebenbei, nicht unbedingt ein 'naturalistischer Fehlschluß'. Wer zwischen 'recht' und 'unrecht' unterscheidet, bejaht nicht notwendig, daß er oder man dem Rechten folgen sollte. Ebenso wenig bejaht, wer die Unterscheidung von 'wahr' und 'falsch' durch die Dinge bestimmt sieht, daß er nicht lügen sollte.) Die Tradition konzipierte die zwei Fähigkeiten, die den Menschen vom Tier unterscheiden, seine theoretische und praktische Urteilskraft, als Vernunft, nämlich als Vermögen, die faktischen und wesentlichen Eigenschaften der Dinge zu 'vernehmen'. Sie hielt es für unrecht, Wesen mit Urteilsvermögen zu verletzen oder zu zwingen, das heißt, ihnen ihren Anspruch auf eigene Lebensführung und Verfügung über die eigenen Vermögen einzuschränken, denn sie betrachtete es für Wesen mit Urteilsvermögen als unangemessen, widernatürlich oder unwürdig, daß sie ihre Vermögen nicht gebrauchen. Die Unterscheidung von 'recht' und 'unrecht' galt ihr wie die von 'wahr' und 'falsch' als die Erkenntnis von etwas, was einer Sache oder einem Wesen zukommt. Sie *schloß* nicht von der Natur auf Rechte, sondern sie erkannte in einer bestimmten Natur eine Eigenschaft, die bestimmte Handlungen als falsch oder unziemlich ausschließt. Daß sie diese Natur nicht bei allen Menschen fand, hinderte sie daran, allgemeine Menschenrechte im modernen Sinne zu behaupten, auch wenn sie die Idee solcher Rechte entwickelte.

Das traditionelle Gerechtigkeitskriterium fiel der neuzeitlichen Kritik am Essentialismus zum Opfer und wurde durch ein Kriterium ersetzt, das sich am Allgemeininteresse oder -willen orientierte. Daß das traditionelle Wahrheitskriterium erst Jahrhunderte später dem Abtritt des Gerechtigkeitskriteriums folgte, ist bemerkenswert. Denn wenn man dem Menschen die Fähigkeit abspricht zu erkennen, was einem Wesen angemessen ist, wäre es nur konsequent, ihm auch die Fähigkeit abzusprechen zu erkennen, welche kontingenten Eigenschaften

einem Wesen zukommen. Umgekehrt ist es nur konsequent, dem Menschen die Fähigkeit zu Angemessenheitsurteilen zuzusprechen, wenn man ihm die Fähigkeit zuspricht zu erkennen, welche Eigenschaften einem Ding oder Wesen zukommen. Genau diese Konsequenz setzt sich bei Russell durch, wenn er nach seiner Kritik am pragmatistischen Wahrheitskriterium auch das pragmatistische Gerechtigkeitskriterium kritisiert. "In einem pragmatistischen Gemeinwesen", stellt Russell fest, "(leitet) die Gerechtigkeit sich von den Interessen des Gemeinwesens ab ... und (ist) kein unabhängiges Element dieser Interessen". Ein pragmatistisches Gemeinwesen "erhebe den Menschen zum Gegenstand (seiner) Verehrung", weil nur die Interessen der Menschen bestimmen, was gerecht ist. Aber der Mensch sei kein "angemessener" Gegenstand der Verehrung für den Menschen. Welche Orientierung aber ist angemessen? Der "Hunger nach Vollkommenheit" oder die "Freiheit der Stoiker" (Russell 1971, 97f.). Russell schreckt davor zurück, diese Orientierungen als allgemein verbindlich zu behaupten, und begnügt sich damit, sie der pragmatistischen Orientierung gegenüberzustellen. Aber es wäre nur ein konsequenter Schritt von der Behauptung interessenunabhängiger wahrheitsspezifischer Gründe zur Behauptung interessenunabhängiger gerechtigkeitspezifischer Gründe des Urteilens gewesen. Insbesondere für den heutigen Leser, dem Russells Festhalten an einem interessenunabhängigen Wahrheitskriterium nicht weniger metaphysisch vorkommt als seine Sehnsucht nach einem interessenunabhängigen Gerechtigkeitskriterium.

## 5. Der Pragmatismus der Diskurstheorie der Wahrheit

Erkennt man einmal die Verwandtschaft zwischen dem Wahrheits- und dem Gerechtigkeitskriterium sowohl in der Tradition Konráds als auch bei den Pragmatisten, so kann man auch erkennen, daß der Pragmatismus zwar eine konsequentere Philosophie entwickelt hat als Russell, aber daß auch er noch nicht die volle Konsequenz aus der neuzeitlichen Verwerfung des traditionellen Gerechtigkeitskriteriums gezogen hat. Denn auch er hält ja die Erkenntnis von Interessen für möglich und setzt sich damit dem Einwand aus: wenn Erkenntnis von Interessen möglich ist, warum dann nicht auch *interessenunabhängige* Erkenntnis *anderer* menschlicher Eigenschaften?

Diese Inkonsequenz des Pragmatismus hat die Diskurstheorie überwunden. Denn nach ihr ist jede Erkenntnis, ob theoretisch oder praktisch, das Ergebnis eines kommunikativen Prozesses zwischen Individuen. Meinungen werden in dem Maß zu Erkenntnissen, wie ihre Äußerung formuliert wird auf die mögliche Kritik oder Zustimmung eines jeden hin, der von ihr betroffen sein kann. Wahrheit und Gerechtigkeit kommen daher einem Urteil nicht zu, wenn es die Sache trifft, auch nicht, wenn es die Interessen trifft, sondern wenn es den Konsens der möglicherweise Betroffenen trifft. Das Konsensmodell der neuzeitlichen politischen

Philosophie zur Bestimmung von Gerechtigkeit ist so konsequent auf die Bestimmung von Wahrheit übertragen worden.

Soweit die Diskurstheorie die Wahrheitsentscheidung nicht an den Interessen orientiert, sondern am Konsens, scheint sie nicht zu meiner Behauptung zu berechtigen, auch sie verstehe die Wahrheitsorientierung als eine Interessenorientierung. Zudem ist es gerade der Ehrgeiz der Diskurstheoretiker, den kategorialen Unterschied zwischen Macht- und Interessenansprüchen einerseits, Wahrheits- und Gerechtigkeitsansprüchen andererseits begründen zu können. Sie glauben ja, in kommunikativen Sprechhandlungen den eigentümlichen Ort von Wahrheit und Gerechtigkeit gefunden zu haben. Denn soweit Sprechhandlungen die mögliche Kritik des Angesprochenen schon berücksichtigen, erkenne der Sprecher an, daß er die Ansprüche, die er mit den Sprechhandlungen gegenüber dem Angesprochenen erhebt, nur unter bestimmten 'Akzeptabilitätsbedingungen' erhebt, und die Anerkennung solcher Bedingungen wandle seine Ansprüche in die der bloßen Natur unbekannt Form von 'Geltungsansprüchen', dem Anspruch von Wahrheit nämlich und dem von Gerechtigkeit oder normativer Richtigkeit.

Aber bei näherer Betrachtung schrumpft die Distanz zu James' Wahrheitsbestimmung. Habermas hat zwar die Situation, in der ein Sprecher mögliche Kritik des Angesprochenen berücksichtigt und sich ebenso wie der Angesprochene Bedingungen der Akzeptabilität der Sprechhandlungen unterwirft, als ideale Sprechsituation und als Diskurs modelliert, aber seine Beschreibungen lassen dabei keinen grundsätzlichen Unterschied gegenüber James erkennen. Zuerst einmal ist kein Ort mehr für wahrheitsspezifische Urteilsgründe, an denen Russell noch festhielt. Die Rationalität der Wahrheitsentscheidung hängt nicht an wahrheitsspezifischen Gründen, sondern nur an der Art von Zustimmungsmotivation, die Habermas beschreibt als den eigentümlich zwangsfreien Zwang des besseren Arguments. Diese Rationalität schließt James' pragmatistische Argumentation für die Wahrheit der Gottesannahme nicht aus, an der sogar noch Peirce und Dewey Anstoß genommen hatten. Fragen wir sodann, was man überhaupt im Diskurs als Argument für die Wahrheit einer Annahme anführen kann. Es kann kein Argument derart sein, die Annahme *scheine* wahr oder sei *wahrscheinlich*. Denn daß eine Annahme wahr scheint, kann nach dem diskurstheoretischen Ansatz nur heißen, sie scheine den Konsens erhalten zu können. Die Berufung darauf, die Annahme sei wahrscheinlich, *behauptet* daher nur deren mögliche Konsenszubilligung und *argumentiert* nicht dafür.

Ebensowenig kann es ein Argument sein zu sagen, eine Aussage, die die fragliche Annahme stützen könnte, sei wahr. Denn entweder stützt sie sie, weil sie sie logisch impliziert; in dem Fall ist der Diskurs überflüssig; oder sie stützt sie, weil sie sie wahrscheinlich macht; in dem Fall entpuppt sich das Argument wieder nur als Behauptung der möglichen Konsensfähigkeit.

Ein Argument muß andererseits nach Habermas' Beschreibungen auch so beschaffen sein, daß jeder Urteilsfähige es anführen und verstehen kann. Worauf sonst also kann ein Argument verweisen als darauf, daß die Anerkennung der

Wahrheit auch dem Angesprochenen nützt oder doch nicht schadet oder in irgend einer anderen Weise ihm entgegenkommt? Was bleibt Diskursteilnehmern, die sich weder auf die Wahrheit noch auf die Wahrscheinlichkeit irgendeiner Aussage berufen dürfen und doch für die Wahrheit einer Annahme *argumentieren* müssen, noch übrig, als auf ihre Nützlichkeit, Schönheit, Interessantheit, Annehmlichkeit, Erhabenheit, zu verweisen? Sie können nur auf Umstände verweisen, die für alles mögliche relevant sein dürfen, nur nicht direkt für die Wahrheit. Sie können daher nur Interessen ins Spiel bringen, gewiß nicht nur politische oder ökonomische, auch ästhetische, religiöse und was es sonst welche geben mag. Nur eins dürfen sie nicht, weil damit der Anspruch der Diskurstheorie hinfiele, Wahrheit als Konsens erklären zu können: auf einen spezifischen Wahrheitsgrund verweisen.

Zweifellos versuchen die Diskurstheoretiker zwischen praktischem und theoretischem Diskurs zu unterscheiden und demgemäß zwischen Argumenten, die die Konsensfähigkeit von *Normen*, und Argumenten, die die Konsensfähigkeit von *Annahmen* erweisen sollen. Aber kann der Unterschied in etwas anderem bestehen als darin, daß Annahmen, wenn wahr, "expedient in our way of thinking" seien, Normen, wenn gerecht, "expedient in the way of our behaving"?

Die Diskurstheorie der Wahrheit reduziert ebenso wie die pragmatistische Wahrheitstheorie Wahrheit auf Kategorien, die leichter verständlich oder uns durch die Motive und Orientierungen unserer alltäglichen Praxis vertrauter sind als der Gesichtspunkt der Wahrheit. Denn dieser Gesichtspunkt hat die Eigentümlichkeit, unabhängig von irgendwelchen Interessen, seien sie die einer Gruppe oder die der Menschheit insgesamt, allein darauf zu sehen, ob eine Aussage etwas so aussagt, wie es ist. Diskurstheoretiker und Pragmatisten haben ebenso wie die philosophische Tradition sehr wohl erkannt, daß dieser Gesichtspunkt ein Fremdkörper in der alltäglichen Lebenspraxis ist. Die Alten ebenso wie die Modernen haben aus dieser Fremdartigkeit geschlossen, daß sie jeden auf metaphysische Ideen festlegt, der ihr folgt. Jedoch erkannten die Alten die Metaphysikorientierung als eine gleichberechtigte, ja schließlich ausgezeichnete Handlungsweise an. Die Modernen haben sie dagegen als die Sinnlosigkeit eines falschen Selbstverständnisses, als Produkt mangelnder Selbstdurchsichtigkeit verworfen.

Aber ist es den Diskurstheoretikern im Unterschied zu den Pragmatisten denn nicht gelungen, durch ihren Verweis auf die *Kritisierbarkeit* von Wahrheitsansprüchen zwischen Wahrheits- und Machtansprüchen *kategorial* zu unterscheiden? - Der Verweis auf diese Kritisierbarkeit vermag gegen die pragmatistische Reduzierung von Wahrheit auf Nützlichkeit sowenig wie Russells Verweis auf wissenschaftliche Testverfahren. Entscheidend ist nicht, daß es wissenschaftliche Experimente und akzeptabilitätsbedingengestützte Kritik gibt, sondern nur, *woran* sich die Wahrheitsentscheidung sei es durch Experimente, sei es über Akzeptabilitätsbedingungen orientiert: daran, ob das Experiment oder die Erfüllung der Akzeptabilitätsbedingungen eine Theorie testen soll, die unabhängig von menschlichen Interessen die Welt zeigt, wie sie nach unseren beschränkten

Informationen ist, oder ob sie eine Theorie testen soll, die nur dazu dient, den Menschen bei der Befriedigung ihrer Interessen zu helfen. Und in dieser Frage verknüpft zumindest Habermas Erkenntnis nicht weniger konsequent mit Interesse als James es tat. Wie immer "Sprechhandlungen, mit denen der Sprecher einen kritisierbaren Geltungsanspruch verbindet", Sprecher und Hörer über die Ebene der gestenvermittelnden Kommunikation von Tieren hinaus auf die höhere Ebene der symbolvermittelten Kommunikation und damit von Freiheit und Vernunft erheben, auch die neue Kommunikation bleibt ein "Mechanismus der Handlungskoordination" (Habermas 1981, 409f.), der mit den Handlungen die Interessen der Menschen koordiniert. Woran sonst kann also die Wahrheitsentscheidung in einem Diskurs orientiert sein als daran, ob die fragliche Annahme zur Koordination von Handlungen und der sie motivierenden Interessen taugt?

## 6. Die Schwäche interessebezogener Gerechtigkeitskriterien

Betrachten wir nun das diskurstheoretische *Gerechtigkeitskriterium*, so hat Habermas den Interessengesichtspunkt der Gerechtigkeitsentscheidung in seinem Universalisierungsgrundsatz ausdrücklich gemacht. Denn nach diesem ist eine Norm dann und nur dann gültig, "wenn die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus (ihrer) allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der *Interessen* eines jeden Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen (möglicherweise Betroffenen) zwanglos akzeptiert werden können" (Habermas 1983, 103; meine Hervorhebung).

Das interessebezogene Gerechtigkeitskriterium erfreut sich schon seit Beginn der Neuzeit weiter Anerkennung und konnte deshalb für das interessebezogene Wahrheitsverständnis Modell stehen. Aber nicht nur Kant und die deutschen Idealisten, auch so unkantianische Philosophen wie Russell hatten gute Gründe zur Kritik am interesseorientierten Gerechtigkeitsverständnis, die ich hier nur zu aktualisieren brauche. Denn auch die vernünftige Zustimmung der Betroffenen kann einer Norm keine Legitimität garantieren, wie die Diskurstheoretiker meinen.

Daß die Zustimmung 'vernünftig' sein muß, heißt nur, daß der Betroffene seine Interessen unverzerrt von äußerem und innerem Zwang, von Herrschaft und Neurose, wahrnimmt und vertritt. Die Vernünftigkeit der Zustimmung kann daher nicht an moralischen Standards gemessen werden, die unabhängig von einem rationalen Konsens bestehen. Insbesondere kann sie nicht den Standard der Menschenrechte voraussetzen. Wenn etwa ein paternalistisches Interessenverhältnis in einer Gesellschaft besteht, das bestimmten Individuen kein selbstgeführtes Leben erlaubt, dann ist das Verhältnis legitim, wenn für es ein zwangfreier Konsens konstruiert werden kann. Deshalb ist Habermas konsequent genug, die indische Witwenverbrennung unter der genannten Bedingung für legitim zu halten (Habermas 1986, 209). Aber die Legitimität gesellschaftlicher

Verhältnisse an einem zwangsfreien Konsens zu messen statt die Legitimität eines zwangsfreien Konsenses am Recht auf ein selbstgeführtes Leben, das ist ebenso verdreht wie die Wahrheit einer Theorie am begründeten Konsens zu messen statt die Begründetheit eines Konsenses an spezifischen Wahrheitsgründen. Daß die Verdrehung auch in der Moraltheorie von vielen nicht bemerkt oder in ihrer Bedeutung verkannt wird, erklärt sich vermutlich aus derselben Hoffnung wie im Fall der Wahrheitstheorie: aus der Hoffnung, den eigentümlichen Charakter des Legitimitätsanspruchs durch seine Zurückführung auf leichter begreifbare soziale Verhältnisse erklären zu können.

Aber wodurch, wenn nicht durch das allgemeine Interesse einer Gesellschaft oder der Menschheit insgesamt, soll Gerechtigkeit bestimmt werden? Russell berief sich zwar auf ein Gerechtigkeitskriterium, "das die Ursache und nicht die Wirkung der Wünsche des Gemeinwesens ist" (1971, 98), also überhaupt erst festlegt, was ein Gemeinwesen legitimerweise wollen darf. Aber auch er sagte nicht, woher man ein solches Kriterium nehmen sollte.

Stellen wir zuerst einmal fest, wie wenig selbstdurchsichtig die Berufung auf ein Allgemeininteresse oder einen Allgemeinwillen ist, die die neuzeitliche Philosophie der Politik und Moral bis Habermas liebt. Wer hat nicht schon das Allgemeine für sich beansprucht! Und doch gibt es in Gesellschaften, die aus Menschen und nicht aus Heiligen bestehen, überhaupt kein Allgemeininteresse. Denn unter den menschlichen Interessen gibt es auch kriminelle Interessen, so wie es unter Menschen auch Verbrecher gibt und jeder Mensch zum Verbrecher werden kann. Menschliche Gesellschaften sind Gesellschaften aus potentiellen Verbrechern und Opfern, und zwischen ihnen gibt es kein gemeinsames Interesse und keinen Allgemeinwillen. Wer den allgemeinen Willen zum Gerechtigkeitskriterium machen will, müßte einen Kompromiß zwischen Verbrecher und Opfer Gerechtigkeit nennen. Kommt der Kompromiß 'zwanglos' zustande, wie es der Diskurstheorie entspricht, dann schließt entweder das Zwangverbot kriminelle Interessen aus; dann aber bestimmt das Zwangverbot und nicht der Konsens, was gerecht ist. Oder der Konsens bestimmt, was gerecht ist; dann ist das Zwangverbot nur eine Formalie und der Kompromiß faul.

Bereits diese Überlegung kann zeigen, daß Gerechtigkeit nicht auf einem Allgemeininteresse gründet, sondern auf dem Verbot, Menschen zu zwingen oder ihren Willen zu verletzen, solange sie nur nicht selbst andere zwingen wollen. Dies Verbot aber läßt sich aus keinem menschlichen Interesse ableiten. Es gilt nicht, weil, um mit Russell zu sprechen, der Mensch dem Menschen ein "angemessener Gegenstand der Verehrung" ist, sondern weil ein autonomes, selbstgeführtes Leben ein angemessener Gegenstand der Verehrung ist; ein Leben, das die Menschen auch dann führen sollten, wenn sie es nicht wollen. Wir stoßen bei der vorurteilslosen Suche nach einem Gerechtigkeitskriterium wie Kant auf eine unbedingte Pflicht, die die Orientierung an der Gerechtigkeit ebenso wie die Orientierung an der Wahrheit als eine metaphysische Orientierung erscheinen läßt. Diese Gemeinsamkeit von Wahrheits- und Gerechtigkeitsorientierung war

wiederum ein gewichtiges Argument dafür, die Metaphysik überhaupt erst zu nehmen und als Gegenpol zur Interessen- und Machtorientierung anzusehen, ebenso wie dafür, zwischen dem Wahrheits- und dem Gerechtigkeitskriterium eine innere Verwandtschaft anzunehmen.

## 7. Die Kosten des Metaphysikverzichts

Kann eine Metaphysikorientierung aber heute überhaupt noch irgendein Gewicht haben? Sind ihre Zeiten nicht unwiederbringlich dahin, und ist es nicht eine unverantwortliche Nostalgie, ihr nachzuhängen, statt unsere Handlungsmöglichkeiten eingespannt zu sehen zwischen die zwei Pole einer Orientierung an Partikularinteressen und einem konsensuell festgelegten Interesse?

Zweifellos kann eine metaphysische Orientierung bloße Nostalgie sein oder kann zur Kaschierung ungerechter Traditionen mißbraucht werden. Aber das gilt, wie das Beispiel der Witwenverbrennung zeigt, nicht weniger für ein metaphysikfreies Gerechtigkeitsverständnis. Worauf es hier allein ankommt, ist zu sehen, daß die Orientierung an der Gerechtigkeit wie an der Wahrheit die gewöhnlichere und verlässlichere Orientierung an menschlichen Interessen übersteigt und in diesem Sinn metaphysisch ist. Allein in diesem Verlassen alltäglicher Interessensgesichtspunkte besteht der rationale Kern der Metaphysik, an dem man trotz aller ihm verdeckenden Verkrustungen festhalten *sollte*. Nichts zwingt freilich dazu, an ihm festzuhalten. Wir sind frei, uns allein an Interessen zu orientieren. Der Verzicht auf eine metaphysische Orientierung impliziert jedoch einen Verzicht auf die spezifisch menschliche Lebensform des eigenen Urteilens oder der Vernunft. Dieser Preis ist vermutlich auch dem Metaphysikkritiker zu hoch.

Der Kritiker der Metaphysik wird allerdings die Kosten des Metaphysikverzichts geringer einschätzen. Er wird behaupten, daß unsere alltäglichen Interessen uns notwendig zum Gebrauch unseres Urteilsvermögens führen und dadurch den Menschen ihre spezifische Lebensform sichern. Diese Auffassung war für die Zeiten berechtigt, in denen die Sorge für die Lebensnotwendigkeit einen immer wieder erneuten Gebrauch der menschlichen Intelligenz erforderte. Heute hat die moderne Technik die Aussicht eröffnet, die Sorge für die Lebensnotwendigkeiten in einigen wenigen Entscheidungen über einen weltumspannenden Produktions- und Verteilungsprozeß zu konzentrieren. Diese Entscheidungen können nach unveränderlichen Regeln gefällt werden, auf die sich die Weltgesellschaft demokratisch und diskursiv einigen könnte. Alle späteren Entscheidungen, die solchen Regeln folgen würden, könnten nach Eingang der Daten über die gegebenen Konsumverhältnisse automatisch und ohne Gebrauch des Urteilsvermögens gefällt werden. In einer solchen von technischer Verfügung restlos kontrollierten Gesellschaft gäbe es keinen Platz für Freiheit und Vernunft, weil es keinen Platz für den individuellen Gebrauch des Urteilsvermögens gäbe. Aber trotz ihrer Vernunft- und Freiheitsfeindlichkeit gibt es gute Argumente für ihre Bejahung,

solange man sich nur an seinen Interessen und nicht an Metaphysik orientiert. Im praktischen Diskurs, in dem ein rationaler Konsens über die Legitimität einer solchen Gesellschaft hergestellt würde, könnte sich folgendes Argument durchsetzen:

'Der individuelle Gebrauch des Urteilsvermögens hat die Menschen von einem Unglück zum nächsten geführt. Weil sich die Individuen auf ihr eigenes Urteil verließen, gab es Zwietracht und Krieg, Konkurrenz und Neid. Weil sie selbst urteilten, litten sie unter der Qual der Wahl, der Last der Verantwortung, der Pein der Schuldgefühle, dem Zweifel an sich und der Welt. Wer zwischen wahr und falsch, recht und unrecht unterscheiden muß, kann nicht glücklich sein. Wer das Glück dem Unglück vorzieht, muß für die Abschaffung des individuellen Urteilens eintreten.'

Als Vertreter ihrer eigenen Interessen ebenso wie als Advokaten ihrer Nachkommen würden die Diskursteilnehmer in ihrer Orientierung an Interessenbefriedigung ihre Vernunft zu ihrer größten Entscheidung gebrauchen, die Vernunft abzuschaffen.

Es kommt hier nicht darauf an, zu beschreiben, wie ein restlos technisch kontrolliertes Leben im einzelnen aussehen würde. Wichtig sind hier nur zwei Punkte. Erstens, was mir unstrittig scheint, daß man ein technisch kontrolliertes Leben schon heute anstreben könnte. Zweitens, was bestritten wird, daß die Kritik an einer technisch kontrollierten Lebensform nicht ohne metaphysische Orientierung möglich ist. Man wird argumentieren, daß es eben ein Interesse des Menschen ist, nicht technisch kontrolliert zu werden, vielmehr seine Urteilskraft zu gebrauchen. Warum muß man sich auf eine metaphysische Orientierung berufen?

Dies Argument stützt sich auf eine Zweideutigkeit des Interessebegriffs, den der Gebrauch des Begriffs Macht deutlich machen kann. Wir können allerdings das Verlangen, selbst die eigene Vernunft zu gebrauchen, ein Interesse nennen. Aber wir sollten den Unterschied dieses Interesses von einem alltäglichen Interesse sehen, von dem Interesse, das ich der metaphysischen Orientierung gegenüberstelle. Ein alltägliches Interesse folgt dem Verlangen eines Organismus oder Subjekts, sich selbst zu erhalten und zu genießen. Es kann mehr oder weniger befriedigt werden und strebt nach maximaler Befriedigung. Daher tendiert es zur Macht als dem universal einsetzbaren Mittel zur Förderung der eigenen Befriedigung, das als universales Mittel zum Selbstzweck werden kann. Das Interesse, die eigene Urteilskraft zu gebrauchen, strebt nach Erkenntnis der Wahrheit und dem Tun des Rechten, für die die Unterscheidung von wahr und falsch, recht und unrecht die Bedingung ist. Dies Ziel muß nicht, aber kann oft genug im Widerspruch zum Ziel der Selbsterhaltung und des Selbstgenusses stehen. Es hat keine Affinität zur Macht, weil es für die Unterscheidung von wahr und falsch, recht und unrecht kein universal einsetzbares und maximierbares Mittel gibt. Es kann mit den alltäglichen Interessen an Selbsterhaltung und Selbstgenuß zusammengehen, solange diese durch die Bestimmung des Rechten ihr Maß und ihre

Begrenzung finden. Da eine solche Begrenzung oft Streit und Zerstörung unter den Individuen verhindern kann, gibt es auch ein alltägliches Interesse an der Verfolgung des Interesses, die eigene Urteilskraft zu gebrauchen. Aber dies Interesse macht das Interesse an der Vernunft nicht zum alltäglichen Interesse. Denn sobald man zwischen wahr und falsch, recht und unrecht nur unterscheidet, um Selbsterhaltung und Selbstgenuß zu fördern, hört das Interesse an der Vernunft auf, ein Interesse an der Unterscheidung von wahr und falsch, recht und unrecht zu sein.

Ein technisch kontrolliertes Leben könnte Selbsterhaltung und Selbstgenuß maximieren. Für jeden Theoretiker, der die Maximierung von Selbstgenuß zum Maßstab des Guten und Gerechten macht, müßte die Einrichtung eines technisch kontrollierten Lebens, das den Selbstgenuß maximiert, deshalb moralisch geboten sein. Die zeitgenössischen Utilitaristen, die mit dem Maßstab der Utilitätsmaximierung auch den Maßstab der Maximierung von Selbstgenuß als Kriterium von gut und böse behaupten, müßten daher ein solches kontrolliertes Leben empfehlen. Sie tun es überwiegend dennoch nicht; ihre praktische Vernunft siegt über ihre Theorie. Repräsentativ ist hier Jonathan Glover, der sich vom traditionellen utilitaristischen Kriterium der Glücksmaximierung distanziert: es sei "eindimensional" und müsse durch einen "komplexen Utilitarismus" ersetzt werden, der die Werte der Selbsttätigkeit, Selbstentfaltung und des Kontaktes mit der Wirklichkeit und mit anderen Menschen behauptet (Glover 1984, 133ff., 157ff., 167). Insbesondere im Ideal des Wirklichkeitskontakts ist das Ziel der Erkenntnis der Wahrheit um der Wahrheit willen zu entdecken.

So sehr diese utilitaristische Selbstkorrektur für die Praxis zu begrüßen ist, so wenig kann sie als Theorie überzeugen. Sie erinnert an John Stuart Mills Versuch, zu zeigen, daß auch der Utilitarist das Leben eines unglücklichen Sokrates dem Leben eines glücklichen Schweines vorziehen müsse (Mill 1962, 258ff.). Sie entspringt dem Verlangen, als mögliche Handlungsorientierung nur anzuerkennen, was alltäglich und leicht verständlich ist. Denn daß sich Menschen an der Wahrheit und am Gerechten um der Wahrheit und des Gerechten willen orientieren können, ist zweifellos schwer verständlich und paßt nicht zum Erkenntnisideal der Zurückführung des Unverständlichen auf das Leichtverständliche.

Erkennt man an, daß Wahrheit und Gerechtigkeit weder utilitaristisch noch pragmatistisch verstanden werden können, so muß man auch anerkennen, daß ihre Verfolgung keinem alltäglichen Interesse entspringt. Statt von einem Gegensatz zwischen Macht- und Metaphysikorientierung könnte man daher auch von einem Gegensatz zwischen alltäglicher und außeralltäglicher Orientierung sprechen, wenn man dabei nur das Außeralltägliche als das spezifische Interesse an Wahrheit und Gerechtigkeit versteht. An der Unterscheidung dieses Interesses von den alltäglichen sollte gerade der Intellektuelle ein Interesse haben, denn wenn er eine Aufgabe hat, ist es die, wahr und falsch, recht und unrecht zu unterscheiden, ohne sein Urteil von den alltäglichen Interessen bestimmen zu lassen.

William James nannte jeden einen Intellektualisten, der kein Pragmatist ist. Er wußte, daß die Orientierung des Intellektuellen an Wahrheit und Gerechtigkeit diesen zur Kritik am Pragmatismus bestimmt. Er wußte aber auch, daß die Welt ohne diese Orientierung ärmer wäre. Deshalb glaubte er als Pragmatist auch dem 'Willen zu glauben' folgen und so tun zu dürfen, als sei das Leben mehr als die Verfolgung alltäglicher Interessen. Der Intellektualist hat diese Raffinesse nicht nötig. Er braucht nur darauf zu bestehen, daß man Wahrheit und Gerechtigkeit nicht in der Hoffnung, sie besser zu verstehen, als Ergebnisse gesellschaftlicher Prozesse versteht.<sup>2</sup>

### Bibliographie

- Dewey, John (1916), What Pragmatism Means by Practical, in: *Essays in Experimental Logic*, Chicago, 303-334
- Glover, Jonathan (1984), *What Sort of People Should There Be?*, Harmondsworth
- Habermas, Jürgen (1981), *Theorie kommunikativen Handelns, Bd.1*, Frankfurt/M.
- (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M.
  - (1986), *Autonomy and Solidarity*, Peter Caws (ed.), London
- James, William (1909), *The Meaning of Truth*, New York
- Konrád, György (1984), *Antipolitik*, Frankfurt/M.
- Lovejoy, Arthur (1908), The 13 Pragmatists, in: *The Journal of Philosophy* 5, 29-39
- Peirce, Charles S. (1934), *Collected Papers, Vol. V*, Cambridge/Mass.
- Russell, Bertrand (1910), Pragmatism, in: *Philosophical Essays*, London 1910, 79-111; dt. in: B. Russell, *Philosophische und politische Aufsätze*, Stuttgart 1971, 61-98

---

<sup>2</sup> Für Kritik und Kommentar zu vorangegangenen Fassungen dieses Aufsatzes danke ich Hella Peperkorn.