Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 34 (1974)

Buchbesprechung: Zur Erlanger Philosophie der Praxis

Autor: Hügli, Anton

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Rezensionsabhandlung – Etude critique

Zur Erlanger Philosophie der Praxis

Die praktische Philosophie hat ihre Rehabilitierung erfahren[1], ihre Relevanz wird heute kaum mehr ernsthaft bestritten. Sobald man aber zu fragen beginnt, was «praktische Philosophie» eigentlich sei und sein solle, ist es mit dem Konsens auch schon vorbei. Der Begriff «praktische Philosophie» erweist sich als bloße Etikette für ein Durch- und Nebeneinander verschiedenster Definitionsvorschläge, Fragestellungen und methodischer Ansätze. Die oft als der Weisheit letzter Schluß angebotenen Neuauflagen und Neuformulierungen aristotelischer, humescher, kantischer, hegelscher, marxistischer usw. Philosopheme erinnern auf unangenehme Weise daran, daß die praktische Philosophie zu den ältesten und traditionsreichsten Disziplinen der Philosophie gehört.

Die Lage ist allerdings nicht ganz so hoffnungslos, wie es zunächst scheinen mag. Es gibt zweifellos Fragen, die eine praktische Philosophie, wie immer man sie auch verstehen mag, nicht umgehen kann, und es gibt Methoden, von denen jeder, mehr oder weniger reflektiert, Gebrauch machen wird, der sich darüber klar zu werden versucht, was überhaupt gefragt ist. Unumgänglich zum Beispiel ist die Frage, ob praktische Philosophie lehrbar und ihre Normen rational begründbar seien, und zu den grundlegenden methodischen Voraussetzungen gehört sicherlich ein gewisses Maß an Sprachanalyse, und sei es auch nur in dem minimalen Sinn einer Klärung oder Normierung der verwendeten Begriffe. Zu den vielversprechendsten Ansätzen praktischer Philosophie zählt daher mit Recht die in den letzten Jahrzehnten vor allem im angelsächsischen Raum entwickelte Metaethik. Die Methode der Sprachanalyse wurde hier zu einer virtuos beherrschten Technik ausgebaut, und die Begründungsproblematik wurde schon durch das erste bahnbrechende Werk, Moores «Principia Ethica» in den Mittelpunkt gerückt.

Bezeichnenderweise ist die analytische Ethik in Deutschland lange Zeit völlig ignoriert worden[2]. Das Interesse an ihr ist erst in jüngster Zeit, nicht zuletzt auf Grund einer entscheidenden Wendung in der philosophischen

---

[1] Vgl. den vielsagenden Titel des von Manfred Riedel herausgegebenen Sammelbandes: Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Band 1: Geschichte, Probleme, Aufgaben, Freiburg 1972.

[2] Erste Zeugnisse einer Auseinandersetzung mit der Metaethik im deutschsprachigen Raum sind meines Wissens der Abschnitt über die analytische Ethik in Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart 1969[4], S. 504–523, und Hans Alberts Aufsatz: Ethik und Meta-

Diskussion, richtig erwacht. Im Verlaufe der letzten Kontroversen zeigte sich nämlich immer deutlicher, daß die Antwort auf die Frage nach der rationalen Begründung von Normen auch darüber entscheidet, ob es zwischen den maßgebenden gegnerischen Positionen ein sinnvolles Gespräch oder gar eine Einigung geben kann oder nicht. Auf der einen Seite steht, grob gesprochen, die kritische Theorie der Gesellschaft, welche die Irrationalität und Ungerechtigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse zu entlarven versucht, sich aber selbst den Vorwurf des Romantizismus und Irrationalismus gefallen lassen mußte, weil sie sich bisher methodisch als unfähig erwies, die Normen ihrer Kritik rational zu rechtfertigen. Ihr gegenüber steht die analytische Philosophie, die zwar in Bereichen wie Logik und Wissenschaftstheorie äußerst subtile rationale Methoden und Techniken entwickelt hat, aber bis anhin – belastet durch die in ihren positivistischen Anfängen geschaffene Kluft zwischen wissenschaftlich erkennbaren Tatsachen und dezisionistisch entscheidbaren Normen – im Bereich des praktischen Handelns kaum festen Fuß zu fassen vermochte[3]. Die Frage, ob Normen rational begründbar seien, wurde daher in dieser Situation zur Frage, ob eine den Intentionen der kritischen Theorie verpflichtete praktische Philosophie den strengen Rationalitätskriterien der analytischen Philosophie unterworfen werden könne.

Einer der ersten, der diese Problematik klar gesehen und die Verbindung von kritischer Theorie der Gesellschaft und analytischer Philosophie zum Programm erhoben hat, ist Paul Lorenzen in seinem Aufsatz «Szientismus versus Dialektik»[4]. Lorenzen sieht die Lösung des Problems in einer «Grundlegung der praktischen Philosophie», wie er sie bereits in «Normative

---

Ethik, Das Dilemma der analytischen Moralphilosophie, in: Archiv für Philosophie, Band 11, 1961, wieder abgedruckt in: Hans Albert, Konstruktion und Kritik, Hamburg 1972, S. 127–167. Gegen Ende der 60-er Jahre erschienen dann eine Reihe weiterer Arbeiten. Vgl. etwa Hans Lenk: Der «Ordinary Language Approach» und die Neutralitätsthese der Meta-Ethik, Zum Problem der sprachanalytischen Deutung der Ethik, in: Das Problem der Sprache, hrsg. H.-G. Gadamer, München 1967, S. 183–206 (wieder abgedruckt in: Metalogik und Sprachanalyse, Studien zur analytischen Philosophie, Freiburg 1973); Helmut Fahrenbach, Sprachanalyse und Ethik, in: Das Problem der Sprache, a.a.O. S. 373–385; Günther Patzig, Ethik ohne Metaphysik, Göttingen 1971; vgl. weiter die Arbeiten von Helmut Fahrenbach, Ingrid Craemer – Ruegenberg, Friedrich Kambartel, in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie, a.a.O. Einen guten Überblick über die metaethische Literatur gibt Annemarie Pieper: Analytische Ethik, Ein Überblick über die seit 1900 in England und Amerika erschienene Ethik-Literatur, in: Philosophisches Jahrbuch, 78/1, 1971, S. 144–176.

[3] Sprechendster Ausdruck der Kontroverse zwischen diesen beiden Richtungen ist der berühmte «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie». Vgl. den von Heinz Maus und Friedrich Fürstenberg herausgegebenen gleichnamigen Sammelband, Neuwied/Berlin 1969 (1970[2]).

[4] In: Hermeneutik und Dialektik, Festschrift für H.-G. Gadamer, hrsg. von R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, Tübingen 1970, Bd. 1, S. 57–72.

Logic and Ethics» (Mannheim 1969, S. 73–89) entworfen hat. Dieser Lösungsvorschlag ist inzwischen von seinem Schüler Oswald Schwemmer in einer Arbeit mit dem Titel «Philosophie der Praxis, Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren, in Verbindung mit einer Interpretation der praktischen Philosophie Kants» (Frankfurt am Main 1971) weiter ausgeführt worden. Schwemmers Werk kommt darum zweifellos eine Schlüsselrolle zu. Wie weit hat er die gestellte Aufgabe tatsächlich gelöst? Eine Analyse seiner Arbeit kann diese Frage vielleicht beantworten.

Wie der Untertitel verrät, verfolgte Schwemmer mit seiner Arbeit zwei Ziele: den Aufbau einer Lehre vom moralischen Argumentieren und eine kritische Interpretation der praktischen Philosophie Kants. Meine Analyse wird vor allem dem ersten Teil seiner Aufgabe, der Lehre vom moralischen Argumentieren, gelten. Vergegenwärtigen wir uns zunächst kurz den Inhalt seines Werkes!

Schwemmer versteht seinen Vorschlag als eine Thematisierung dessen, was wir im Alltag immer schon tun. Es gehöre zu unserer täglichen Erfahrung, daß unsere Wünsche untereinander und mit den Wünschen anderer in Konflikt gerieten, ebenso aber auch, daß es uns nicht selten gelinge, solche Konflikte auszuräumen. Der Wille, Interessenkonflikte mit Hilfe einer verbindlichen Methode zu lösen, sei daher das leitenden Motiv für seinen Versuch, eine Lehre vom moralischen Argumentieren aufzustellen (20).

Die gemeinsame Praxis beginnt nach Schwemmer schon beim Aufbau dieser Lehre: als Redepraxis. Darum müsse zunächst eine gemeinsame Terminologie geschaffen werden. Schwemmer schlägt dazu das in der Erlanger-Schule übliche Verfahren vor: Mit Hilfe einer sogenannt «deiktischen» Sprache soll auf gewisse Redesituationen hingewiesen werden, in denen die ersten Termini der einzuführenden «logischen» Sprache gebraucht werden sollen; «dann werden mit Hilfe dieser so eingeführten Termini neue Situationen *hergestellt*, in denen die weiteren Termini der logischen Sprache . . . eingeführt werden» (35).

Als erstes führt Schwemmer «anthropologische Elementartermini» ein, die das Verhalten von Menschen in der alltäglichen «Lebenspraxis» beschreiben sollen (37–57). A wird von B zur Ausführung einer Handlung «aufgefordert». Kommt A der Aufforderung nach, so «verhält» er sich ihr gemäß oder führt eine «Verhaltung» aus. Wenn ein «Zustand», d. h. das Bestehen von Gelegenheiten zu bestimmten Verhaltungen oder die Ausführung von bestimmten Verhaltungen, auf Grund einer Verhaltung x mit einer bestimmten Regelmäßigkeit eintritt, dann ist er eine «Wirkung» der Verhaltung x.

Durch die Einführung «dialogischer Elementartermini» soll die sprachliche Vorbereitung unseres Verhaltens normiert werden (57–68). «Probeweise» vorgetragene Aufforderungen innerhalb eines die Verhaltungen regelnden Redezusammenhanges nennt Schwemmer «Vorschläge» und «Gegenvorschläge». Werde ein Vorschlag auf Grund einer vorausgehenden «Beratung» angenommen, so werde ein «Beschluß» gefaßt. Berate jemand mit sich selbst, so «überlege» er sich, was zu tun sei, und fasse auf Grund seiner Überlegungen einen «Entschluß». Die Verhaltungen, die nach einer vorbereitenden Beratung ausgeführt werden, sollen «Handlungen» heißen.

Um über die Wirkung von Handlungen reden zu können, brauchen wir nach Schwemmer eine dritte Art von Begriffen: die «noologischen Termini» (68–77). Wer eine Handlung vorschlage, von dem könne man sagen, er «begehre» den durch die Handlung bewirkten Zustand; dieser Zustand sei sein «Zweck», die Handlung das «Mittel». Das Ziel einer Beratung lasse sich daher wie folgt formulieren: Es gilt, den Konflikt unverträglicher Begehrungen dadurch zu beheben, daß man sich – mit Hilfe eines methodischen Vorgehens – auf miteinander verträgliche Zwecke einigt und diese nun gemeinsam begehrt. Abgeschlossen sei die «praktische» Beratung aber erst dann, wenn auf Grund des gemeinsam gebildeten Willens eine «theoretische» Beratung über die richtigen Mittel zur Herbeiführung des gewollten Zustandes erfolge und ein Beschluß über die Ausführung oder Unterlassung bestimmter Handlungen gefaßt werde. Diese theoretische Beratung beginne mit «Vermutungen» von der Art «die Handlung x bewirkt den Zustand A» und ende mit einer «Meinungsbildung», die sich auf ein – hier als problemlos vorausgesetztes – theoretisches «Wissen» stütze.

Durch eine Interpretation des Kantischen Glückseligkeitsbegriffs versucht Schwemmer im folgenden, das von ihm gestellte Problem, die Bildung eines einsichtigen Willens, anhand von Kants Texten kritisch zu rekonstruieren (78–105). Das Hauptgewicht seiner Interpretation liegt dabei auf der Kantischen Unterscheidung zwischen «Glückseligkeit durch Natur» und «Glückseligkeit durch Freiheit».

Die «Glückseligkeit durch Natur» ist nach Schwemmer gleichbedeutend mit dem, was Kant auch als Glückseligkeit «unter bloss empirischen Bedingungen» bezeichne (88). Ihre Eigenart bestehe darin, daß sowohl die Materie der Glückseligkeit (das, was von verschiedenen Menschen zu verschiedenen Zeiten als glückseligmachend begehrt werde) wie auch die Möglichkeit und die Wege, die begehrten Zustände zu erreichen, nur empirisch festgestellt werden könne (88f.). Ihr Prinzip laute: Handle so, daß du «jeweils den Zustand herbeiführst, der deinen Begehrungen am meisten (nach deinem eigenen Urteil) entspricht» (104). Kants entscheidende Einsicht sei nun ohne Zweifel, daß eine solche Glückseligkeit durch Natur «unmöglich sei», weil sie weder erkannt noch erreicht werden könne. Falls aber auch die über diese Einsicht hinausgehende These Kants zuträfe, Glückseligkeit sei, von der Natur des Menschen her gesehen, überhaupt nicht erreichbar, so wäre jeder Versuch, Begehrenskonflikte zu beheben, von vornherein zum Scheitern verurteilt (96ff.). Kant habe jedoch selbst zugestanden, daß zumindest eine Art von Glückseligkeit möglich sei: die Glückseligkeit durch Freiheit (101). Worin diese Glückseligkeit besteht, kann nach Schwemmer allerdings erst dann methodisch geklärt werden, wenn die nächste Aufgabe gelöst ist: die Formulierung des Moralprinzips und die Rekonstruktion des kategorischen Imperativs (106–131, 132–166).

Wenn Begehrenskonflikte lösbar sein sollen, so muß ein Prinzip gefunden werden, dessen Befolgung die Verträglichkeit der Begehrungen ermöglicht, und das zugleich verhindert, daß ein von der Wirkung der vorgeschlagenen Handlungen Betroffener oder eine der vorgebrachten Begehrungen von der Beratung ausgeschlossen wird (106f.). Den Beweis dafür, daß Handeln nach

einem solchen Prinzip nicht unmöglich ist, sieht Schwemmer in unserem faktischen Verhalten. Es gehöre zu unserer täglichen Erfahrung, daß jemand seine Begehrung b (den Zweck Z) zurückstelle, weil sie mit dem gemeinsamen Willen (dem Oberzweck Z) seiner Gruppe nicht verträglich sei, und statt dessen die verträgliche Begehrung b* (den Zweck Z*) übernehme. Diese Handlungsweise sei aber auch das Ziel der gesuchten Methode: Die faktischen Begehrungen $b_1 \ldots b_n$ sollen in die miteinander verträglichen Begehrungen $b_1^* \ldots b_n^*$ transformiert werden können. Die Beratung selbst bestehe darin, daß jeweils für eine bestimmte Begehrung b der Vorschlag gemacht werde, b durch b* zu ersetzen. b wird, wie Schwemmer dies nennt, durch die Annahme von b* «gedeutet». Stimme der Betreffende der Deutung zu, so «interpretiere» er b durch b*. Die rein faktische Zustimmung genüge freilich noch nicht, es müsse vielmehr ein «kritisches Verstehen» gesucht werden, das die Richtigkeit der Interpretation für jedermann einsichtig mache. Das gesuchte Moralprinzip sei darum nichts anderes als die Aufforderung: «Laßt uns gemeinsam . . . unser Wissen oder unser Verständnis bilden bzw. unseren Willen bilden!» (126) Oder negativ ausgedrückt: «Transzendiere deine Subjektivität» (deine bloß subjektiven Begehrungen)!

Nach Schwemmers (und Lorenzens) Auffassung ist dieses Prinzip der Transsubjektivität eine bloße Neuformulierung von Kants kategorischem Imperativ. Die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs, handle nach der Maxime, von der du wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde, werde zwar häufig im Sinne eines Konsistenzprinzips verstanden, das sich etwa wie folgt umschreiben lasse: «Wenn du den Zustand, der dadurch herbeigeführt wird, daß jeder so handelt wie du, nicht begehrst, dann sollst du die Maxime dieser Handlung verwerfen» (140f.). Diese Deutung sei aber schon darum falsch, weil nach Kant für die moralische Beurteilung nicht die Wirkungen einer Handlung maßgebend seien und weil niemals angenommen werden könne, daß alle auf gleiche Weise handelten. Der kategorische Imperativ könne nur auf eine Weise interpretiert werden: als die Formulierung des Programms, «daß ein Wille einsichtig sein soll, bzw. daß man – in der Sprache Kants – nur solche Maximen annehmen oder befolgen soll, die . . . von jedermann (in der relevant-gleichen Situation) angenommen oder befolgt werden sollen» (153). Diese Interpretation bestätigten auch die übrigen Formulierungen des kategorischen Imperativs. Die erste «Subformel» vom Naturgesetz als eines «Typus» des Sittengesetzes besage nicht mehr, als daß die Allgemeinheit einer Begehrung oder eines Zweckes von jedermann übernommen werden solle (156). Die zweite «Subformel», nach der jeder nicht nur als Mittel, sondern auch als Zweck zu behandeln sei, drücke bloß die allgemeine Forderung aus, «bei der Willensbildung nicht irgendwelche Begehrungen faktisch auszuzeichnen, sondern eine jede Begehrung . . . zunächst für gleichberechtigt anzunehmen» (160). Die dritte «Subformel» vom «Reich der Zwecke» schließlich könne nur verstanden werden als die Aufforderung, durch transsubjektive Beratung jenen Zustand herzustellen, in dem alle Betroffenen miteinander verträgliche Zwecke verfolgten (161 ff.).

Die Rekonstruktion des kategorischen Imperativs im Sinne des Transsubjektivitätsprinzips zeigt nun nach Schwemmers Auffassung auch, wie

Sittlichkeit und Glückseligkeit bei Kant zusammenhängen. Glückseligkeit soll erstrebt werden, Sittlichkeit aber sei Bedingung der Möglichkeit für die (einzig mögliche) Glückseligkeit, weil durch sie der Konflikt der Begehrungen gelöst werde. Kurz, Moralität bestehe in der Erzeugung der Glückseligkeit durch Freiheit, die – im Gegensatz zur Glückseligkeit durch Natur – die eigene Glückseligkeit nur in dem Maße realisiere wie die allgemeine Glückseligkeit realisiert werde (167–175).

Schwemmers letztes Kapitel (207–242) dient der bisher ungeklärten Frage, wie der Übergang vom Deuten oder Interpretieren zum kritischen Verstehen einsichtig gemacht werden kann. Um einen Zweck Z* vor einem Zweck Z als geeigneten Unterzweck von $\overline{Z}$ auszuzeichnen, genügt es nach seiner Ansicht nicht, zu wissen, daß beide Unterzwecke von $\overline{Z}$ sind. Eine solche Auszeichnung sei erst möglich, wenn es zusätzliche, bereits gerechtfertigte Zwecke gebe, die mit Z*, aber nicht mit Z verträglich seien. Dies wiederum bedinge, daß zwischen sämtlichen als geboten anerkannten Zwecken die Unter- und Oberzweckbeziehung angegeben und so die «Struktur» des von ihnen gebildeten «Systems» herausgestellt werden könne. Schwemmer schlägt daher zur Bestimmung von Z* folgende Methode vor: «Wir sollen ein System gerechtfertigter Normen finden, deren Zwecke mit Z* verträglich sind und von deren Zwecken einer als Oberzweck $\overline{Z}$ zu Z* und Z verstanden werden kann» (213). Gerechtfertigt seien Normen dann, wenn über die von ihnen geforderten Handlungsweisen transsubjektiv beraten worden sei, ungerechtfertigt, wenn bloß subjektive Begehrungen die Festlegung der Handlungsweisen bestimmten, und insbesondere, wenn durch sie eine transsubjektive Beratung über ihre Gerechtigkeit verhindert werde (215).

Nach welchen Regeln eine transsubjektive Beratung durchgeführt werden soll, läßt sich nach Schwemmer nicht von vornherein sagen, da die Beratung immer in einer bestimmten Situation stattfinde und bereits bestimmte Zwecke als geboten, verboten oder freigestellt voraussetze (208f., 216). Es müsse sich hingegen ein allgemeines Verfahren angeben lassen, mit dessen Hilfe geprüft werden könne, ob jeweils die Bedingungen transsubjektiver Beratung erfüllt seien oder nicht. Der Aufbau dieses Verfahrens könne zugleich als eine kritische Rekonstruktion der dialektischen Methode von Marx verstanden werden[4a].

Als erstes sei zunächst die «faktische Genese» des faktisch verfolgten Normensystems unserer Gesellschaft zu leisten. Den besten Ausgangspunkt dafür bilden nach Schwemmers Auffassung die sogenannten «Primärzwecke», d. h. jene Zwecke, die der Befriedigung der physischen Bedürfnisse

---

[4a] Diese Rekonstruktion der dialektischen Methode ist allerdings sehr lückenhaft und erschöpft sich weitgehend in der Rekonstruktion einzelner Marxscher Termini. Ausführlicher dargestellt – wenn auch im Ausgang von Hegel und nicht von Marx – hat Schwemmer eine solche Rekonstruktion dagegen in dem gemeinsam mit Siegfried Blasche verfaßten Aufsatz «Methode und Dialektik, Vorschläge zu einer methodischen Rekonstruktion Hegelscher Dialektik», in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie, a.a.O. (Anm. 1), S. 457–486.

der Gruppenmitglieder und der Realisierung des allgemeinen Interessens am konfliktfreien Miteinanderleben dienten. In einem zweiten Schritt gelte es dann, alle weiteren Zwecke, die sich in der Verfolgung der Primärzwecke auf Grund der Arbeitsteilung und der organischen Differenzierung der Gesellschaft herausgebildet hätten, miteinander in Strukturbeziehung zu bringen (220ff.). Als Richtschnur für diese Systemerweiterung könne die historische Entwicklung dienen, wobei aber die Zwecke früherer gesellschaftlicher Situationen nur soweit aufzunehmen seien, als sie in unserer Gesellschaft tatsächlich noch verfolgt würden (229). Die «historische Genese» sei in diesem Sinne ein Hilfsmittel für die faktische Genese, aber mit ihr nicht identisch.

Aber auch die faktische Genese hat nach Schwemmer ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern soll schließlich in eine dritte Methode ausmünden: in die «normative Genese». Deren Aufgabe bestehe darin, die in der faktischen Genese herausgestellten Zwecke und Handlungsweisen auf die Frage hin zu untersuchen, ob sie eine transsubjektive Beratung verhinderten oder nicht. Verhindert werde die Beratung überall dort, wo die «gesellschaftlichen Verhältnisse», d. h. die Beziehung zwischen jenen Untergruppen der Gesellschaft, die zu den Auffordernden, und jenen, die zu den Aufgeforderten gehören, zu «Herrschaftsverhältnissen» geworden seien in dem Sinne, daß «jemand schon auf Grund seiner bloß faktischen Zugehörigkeit zu einer Untergruppe der Gesellschaft in die Position des Auffordernden oder des Aufgeforderten gerät» (218). Die normative Genese müsse also bei jedem Schritt der faktischen Genese prüfen, ob auf Grund der gesellschaftlich notwendigen Systemerweiterung ein Herrschaftsverhältnis entstehe oder nicht. Ziel der gesellschaftlichen Praxis sei es dann, die Verhältnisse so zu verändern, daß die Bedingungen transsubjektiven Beratens erfüllt werden (234ff.).

Eine explizite Bestimmung der Begriffe «Ethik» oder «Moral» wird man in Schwemmers Werk vergeblich suchen; der Begriff des Guten, der traditionellerweise zu den Schlüsselbegriffen praktischer Philosophie gehört, wird nur am Rande erwähnt. Schwemmer läßt uns aber über sein Verständnis dieser Begriffe keinen Augenblick im unklaren. Die Lehre vom moralischen Argumentieren dient der «Ausarbeitung von Normen zur Konfliktsbewältigung». Sie ist motiviert durch die Erfahrung von Konflikten zwischen unvereinbaren Wünschen, «verbunden mit dem Wissen, daß sie – zumindest teilweise – ausräumbar sind, und dem Willen, sie auszuräumen» (20). In moralischen Wertbegriffen ausgedrückt: Jeder Zustand des Konflikts ist vom Übel. Gut in sich selbst ist nur jener Zustand, in dem auf Grund einer vorausgehenden transsubjektiven Beratung gehandelt wird, und moralisch gut handelt nur, wer dem gemeinsamen Beschluß gemäß den gebotenen Handlungsweisen folgt und die verbotenen unterläßt. Diese Wertungen entspringen offenbar – wie Schwemmers Rekonstruktion des Kantischen Glückseligkeitsbegriffs nahelegt – der menschlichen Natur: Jeder Mensch will glücklich werden. Glückseligkeit aber ist nur im konfliktfreien Zustand möglich. Jeder wird daher den konfliktfreien Zustand dem Zustand des Konflikts vorziehen und vernünftigerweise jenen einzigen Weg wählen, der zu diesem Ziel führt: die transsubjektive Beratung unter den Auspizien des Moralprinzips.

Schwemmers Argumentation wirft eine Reihe von Fragen auf: 1. Hat Moral einen Zweck, und kann ein solcher Zweck anthropologisch begründet werden? 2. Wird Moral, wie Schwemmer sie versteht, dem gesetzten Zweck tatsächlich gerecht? 3. Ist das von ihm vorgeschlagene Argumentationsverfahren überhaupt durchführbar? Ich will diese Fragen zum Ausgangspunkt meiner Kritik wählen.

I.

Daß alle Menschen nach Glückseligkeit streben, sei unbestritten. Dies folgt, wie Schwemmer mit Recht hervorhebt, material-analytisch aus der Bestimmung der Glückseligkeit als des «Zustandes, der durch die Erfüllung aller Begehrungen einer Person herbeigeführt wird» (80f.). Ebenso unbestritten sei, daß Glückseligkeit im Zustand des Konflikts nicht für alle erreichbar ist; denn dies ergibt sich aus der einfachen Tatsache, daß verschiedene Menschen verschiedene und veränderliche Begehrungen haben (95). Aber lassen diese unbestrittenen Prämissen irgendwelche Schlüsse auf das Wesen und den Zweck der Moral zu? Eines der klassischen Beispiele für eine solche Schlußfolgerung ist Hobbes' Erklärung des Staatsvertrages aus der Mechanik der natürlichen Begierden, und Schwemmers Gedankengang erinnert tatsächlich weit mehr an Hobbes als an Kant.

Zugegeben, die Unterschiede zwischen Schwemmers und Hobbes' Argumentation sind nicht zu übersehen: Schwemmer setzt nicht hypothetisch einen imaginären Naturzustand voraus, sondern geht von dem faktischen gesellschaftlichen Zustand aus, der bereits alle Formen der Kommunikation und Interaktion, der staatlichen und rechtlichen Bindung und des moralischen Handelns in sich enthält. Er scheint auch nicht beweisen zu wollen, daß sich die Handelnden, um ihren Interessenkonflikten zu entgehen, ebenso zwangsweise dem Moralprinzip unterwerfen müßten, wie die Hobbeschen Staatsbürger, zur Beendigung des Krieges aller gegen alle, dies gegenüber dem Staatsoberhaupt tun. Schwemmer hebt bei seiner Interpretation der Kantischen Redeweise vom «Faktum der Vernunft» sogar ausdrücklich hervor, daß jeder Versuch, das Moralprinzip zu rechtfertigen, sinnlos sei. Das Moralprinzip könne dem einzelnen nur dadurch einsichtig werden, daß er an der gemeinsamen Praxis teilnehme; denn nur so erfahre er, daß die gemeinsame Transformation die Erfüllung seiner ursprünglichen Begehrungen bedeute (193f.). Schwemmer unterstreicht damit die an sich sehr sympathische Einsicht, daß jede philosophische Rechtfertigung einmal ein Ende hat. Seine Selbstbescheidung ist hier aber durchaus fehl am Platz und dient bloß dazu, die Argumentation dort abzubrechen, wo sie – von seinem eigenen Ansatz her gesehen – am dringlichsten erforderlich wäre und wo sie Hobbes auch weitergeführt hat.

Moralisches Handeln, wie Schwemmer es versteht, ist nichts anderes als Mittel zum Zweck, nämlich zur Herstellung jenes Zustandes, in dem Glückseligkeit erst möglich wird. Die Frage, ob dieser Zweck für alle erstrebenswert sei, ist daher ebenso berechtigt wie die Frage, ob moralisches Handeln auch das zweckmäßigste Mittel sei. Und die Behauptung, durch Teilnahme an der

moralischen Praxis werde sowohl die Wünschbarkeit des Zwecks wie die Zweckmäßigkeit des Mittels einsichtig – der theologischen Weisheit des credo ut intelligam verblüffend ähnlich – ist sicher nicht die Antwort, die man auf diese Frage erwartet.

Daß Schwemmer die einer Zweck-Mittelbetrachtung entsprechenden Überlegungen, zumindest in bezug auf die Frage der Zweckmäßigkeit der Moral, nicht völlig fremd geblieben sind, beweist seine Kritik an Kants Wertung des kategorischen Imperativs als eines absoluten Prinzips, das unter allen Umständen, auch wenn niemand sonst es tue, zu befolgen sei (172 ff.). Nur auf Grund einer dogmatischen Wertung könne Kant dazu kommen, von der Situation, in der gehandelt werden soll, abzusehen und sich «‚monologisch dogmatisch' eine Welt auszudenken, die nach ‚bloßen Vernunftgesetzen' geordnet ist, anstatt das Vernünftigerwerden der faktischen Welt gemäß dem Moralprinzip zu betreiben zu versuchen» (175).

Das Handeln nach dem Moralprinzip ist also offenbar nur ein bedingt taugliches Mittel zur Erreichung des konfliktfreien Zustandes. Ist vielleicht der konfliktfreie Zustand auch nur ein bedingt gültiger Zweck? An eine solche Möglichkeit scheint Schwemmer nicht gedacht zu haben. Aber nur darum, weil er in dieser Frage selbst dogmatisch verfährt. Schwemmer bezeichnet zwar eine Rechtfertigung des Moralprinzips als sinnlos, hält er es aber für selbstverständlich, daß niemand, ohne dazu motiviert zu sein, auf die moralische Praxis eingehen würde. Er läßt auch keinen Zweifel offen, worin er diese Motivation sieht: «Das Verlangen nach Glückseligkeit (zunächst nach der eigenen) motiviert (durch die Erfahrung der Fehlschläge bei den Versuchen, dieses Verlangen zu befriedigen) die Sittlichkeit» (172). Was unterscheidet eine solche «Motivation» von einer Rechtfertigung? Schwemmer hat sich dazu nicht geäußert; doch seine Ausführungen über die Unmöglichkeit, das Moralprinzip zu rechtfertigen, geben zumindest einige Fingerzeige. Jede Rechtfertigung von Zwecken, Begehrungen oder Handlungen setzt nach seiner Auffassung das Moralprinzip bereits voraus; es könne daher keine Rechtfertigung des Prinzip aller Rechtfertigung geben (193). Dieses Argument ist zweifellos richtig, solange Rechtfertigung als moralische Rechtfertigung verstanden wird. Niemand wird bestreiten, daß man das Prinzip aller Moral nicht seinerseits wieder moralisch rechtfertigen kann. Aber muß denn jede Rechtfertigung eo ipso moralisch sein? Schwemmer hat mit seiner «Motivation» selbst angedeutet, daß es ein dem Moralprinzip vorausgehendes Prinzip geben muß: das egoistische Prinzip der eigenen Glückseligkeit oder, wie Kant es nennen würde, das Prinzip der Klugheit. Er hat darüber hinaus auch zu verstehen gegeben, worin eine Rechtfertigung auf Grund dieses Prinzips besteht: die Tatsache, daß eine Handlung der eigenen Glückseligkeit förderlich ist, ist ein Grund, sie zu tun. Genau genommen hat er damit zweierlei behauptet: Er hat einerseits eine normative Aussage darüber gemacht, was einen nicht-moralischen Gruend zu inem Rechtfertigungsgrund macht, und er hat anderseits eine anthropologische Erklärung dafür gegeben, warum jedermann einen solchen Grund als Grund anerkennen wird.

Betrachtet man Schwemmers «Motivation» im Lichte dieser Voraussetzungen, dann wird auch ihr Inhalt etwas klarer. Schwemmer gibt zwar

keine Rechtfertigung des Moralprinzips, aber er macht eine Rechtfertigungsbehauptung, die sich etwa wie folgt umschreiben ließe: Jedermann kann zu der Einsicht geführt werden, daß die durch das Moralprinzip geforderte Transzendierung der subjektiven Begehrungen seiner Glückseligkeit besser dient als der Versuch, Begehrungen unmittelbar zu befriedigen. Diese Rechtfertigungsbehauptung impliziert eine kosmologische Behauptung über die Beschaffenheit der Welt und eine soziologische über die Beschaffenheit der Gesellschaft. Unsere Welt und unsere Gesellschaft sind so beschaffen, daß jeder, gleichgültig in welcher Position er sich auch befinden mag, gleich viel Gewinn aus einer nach dem Moralprinzip geregelten Praxis ziehen kann. Aber trifft diese Behauptung wirklich zu? Hobbes geht in seiner Theorie von einer ähnlichen These aus, allerdings unter der zusätzlichen Annahme eines Naturzustandes. Bereits unter dieser zusätzlichen Bedingung kann man sich berechtigterweise fragen, ob angesichts der allen gemeinsamen «conditio humana» die natürlichen Unterschiede zwischen den Menschen tatsächlich so wenig ins Gewicht fallen, daß jeder, wie stark und mächtig er auch sein mag, durch den Zusammenschluß mit den andern in jedem Fall mehr gewinnt als verliert[5]. Die bekannten Schwierigkeiten in einem analogen Fall, dem Versuch, den internationalen Naturzustand der Staaten durch die Gründung eines Weltstaatenbundes zu beenden, sprechen jedenfalls eher gegen die Richtigkeit der Hobbeschen These. Noch berechtigter aber sind die Zweifel, wenn es nicht um den Übergang vom Naturzustand zu einem Rechtszustand, sondern – wie bei Schwemmer – um den Übergang vom faktischen gesellschaftlichen Zustand zu einer gemeinsamen moralischen Praxis geht. Es mag sicherlich Fälle geben, in denen das Handeln nach dem Moralprinzip von allen Beteiligten als im Sinne des Glücksprinzips lohnend empfunden wird. Aber stehen dieser Erfahrung, auf die sich Schwemmer so gerne beruft, nicht zahlreiche andere, gegenteilige Erfahrungen gegenüber? Und führen diese nicht zum Zusammenbruch seiner Hauptvoraussetzung, der konfliktfreie Zustand sei im wohlverstandenen Interesse eines jeden? Wenn jedoch das Ziel der moralischen Praxis nicht mehr für alle und nicht in jedem Fall wünschenswert erscheint, was könnte es dann für Gründe geben, dennoch auf sie einzugehen? Etwa die Anerkennung eines moralischen Prinzips zweiter Ordnung, das von uns forderte, die eigene Glückseligkeit nur in dem Maße zu betreiben, als dies die Glückseligkeit der andern nicht verhindert? Unter welchen Bedingungen könnte man aber hoffen, daß ein solches Prinzip Anerkennung fände? Jedenfalls nicht auf Grund der Schwemmerschen und Hobbeschen Voraussetzung, einziges außermoralisches Motiv menschlichen Handelns sei das rein egoistische Interesse an der eigenen Glückseligkeit. Weit eher müßte man, wie etwa Butler, neben dem natürlichen egoistischen Interesse ein ebenso natürliches altruistisches Interesse an der Glückseligkeit der andern voraussetzen. Oder sollte man vielleicht auf den Versuch, eine Motivation für das Moralprinzip zu finden, überhaupt verzichten?

---

[5] Vgl. dazu etwa D. P. Gauthier: Morality and Advantage, in: Philosophical Review, LXXVI, 1967, S. 460–75; Norbert Hoerster: Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung, Freiburg/München 1971, S. 118ff.

Ich habe nicht die Absicht, diese Fragen zu beantworten[6]. Ich möchte bloß auf ihre Existenz und dadurch auf die Zweifelhaftigkeit der Schwemmerschen Voraussetzungen hinweisen. Die These, das Moralprinzip lasse sich nur durch eine Tathandlung, d. h. durch Teilnahme an der gemeinsamen Praxis einsichtig machen, hat Schwemmer mit seiner versteckten Rechtfertigungsbehauptung selbst in Frage gestellt. Seine anthropologische Voraussetzung, der Mensch handle primär nur aus Selbstinteresse, ist alles andere als selbstverständlich. Und noch weniger die stillschweigende Annahme, jedermann müßte schon aus Selbstinteresse den konfliktfreien Zustand dem Zustand des Konflikts vorziehen. Am allerwenigsten aber geht es an, die Annahme oder Verwerfung des Moralprinzips mit einem Entscheid für oder gegen die Vernunft gleichzusetzen. Zu den wesentlichen Aufgaben der Vernunft gehört nämlich unter anderem, Zwecke auf ihre Wünschbarkeit und Mittel auf ihre Zweckmäßigkeit hin zu prüfen, und man könnte aus durchaus rationalen Gründen zu dem Ergebnis kommen, daß sich der ganze Aufwand der Moral, von ihrem Zweck her gesehen, nicht lohne, oder daß dieser Zweck auf anderem Wege besser erreichbar sei[7]. Für die traditionelle praktische Philosophie jedenfalls ist die Frage, warum ich überhaupt moralisch handeln soll, von größter Bedeutung. Beinahe jeder Philosoph bemühte sich, darauf eine Antwort zu finden, von Platon und Aristoteles über Hobbes, Spinoza und Hume bis zu Bentham und Mill. Der erste, der mit dieser Tradition bricht, und die Pflicht um der Pflicht willen preist ist Kant.

Die Zwiespältigkeit Schwemmers in der Frage der Rechtfertigung des Moralprinzips weckt gewisse Zweifel, ob er diesem Umstand in seiner Kantinterpretation genügend Rechnung getragen hat.

Schwemmer scheint sich der Schwierigkeit, Kants deontologische Pflichtethik mit der teleologischen Bestimmung des Moralprinzips (als eines Mittels zum Zweck der Konfliktbewältigung)[8] in Einklang zu bringen, bewußt gewesen zu sein. Aber sein Vermittlungsversuch ist wenig überzeugend. Das Moralprinzip, schreibt er, sei insofern Mittel, als es «zur Erreichung der faktisch entstandenen Begehrungen» diene, und insofern Zweck, als es diese Begehrungen verändere und somit keinem der schon bekannten Zwecke als

---

[6] Zur Diskussion dieser Fragen vgl. etwa: J. A. Brunton: Egoism and Morality, in: The Philosophical Quarterly, VI, 1956, S. 289–303; P. Foot: Moral Beliefs, in: Proceedings of the Aristotelian Society, LIX, 1958–59, S. 83–104; P. Winch: Nature and Convention, in: Proceedings of the Aristotelian Society, LX, 1959–60, S. 231–252; D. Z. Phillips: Does ist Pay to Be Good? in: Proceedings of the Aristotelian Society, LXV, 1964–65, S. 45–60; P. Winch: Moral Integrity, Oxford 1968; W. D. Hudson: Modern Moral Philosophy, London/Basingstoke 1970, S. 272 ff.

[7] Vgl. dazu etwa G. J. Warnock: The Object of Morality, London 1971, S. 152 ff.

[8] Zur Unterscheidung zwischen deontologischen und teleologischen Theorien vgl. C. D. Broad: Five Types of Ethical Theory, London 1930, S. 278: «The concepts of obligation are fundamental and the concepts of value are definable in terms of them. Thus it might be held that the notion of *fittingness*

dienlich angesehen werden könne (173). Dieses Argument beruht jedoch auf einer reinen Aequivokation der Begriffe «Mittel» und «Zweck». Nach Schwemmers Sprachregelung ist eine Handlung x ein Mittel, sofern die relevanten Wirkungen dieser Handlung x (im Sinne einer hinreichenden Bedingung) zu dem als Zweck begehrten Zustand führen (69). So verstanden ist jedoch das Moralprinzip für keinen materialen Zweck ein Mittel, sondern allenfalls eine notwendige Bedingung dafür, daß die materialen Zwecke durch die Ausführung der für sie erforderlichen Handlungen überhaupt realisiert werden können, indem es alle Handlungen anderer, die diesen Handlungen zuwiderlaufen, ausschließt. Mittel im Schwemmerschen Sinn ist das Moralprinzip nur für einen Zweck: den Zustand, in dem miteinander verträgliche Zwecke verfolgt werden; denn nur dieser Zweck kann durch die Handlung der intersubjektiven Beratung tatsächlich erreicht werden. Im Hinblick auf diesen Zweck bleibt aber das Moralprinzip stets Mittel und wird niemals zum Zweck selbst – was wohl kaum Kants Meinung gewesen sein dürfte.

II.

Ich habe bisher mit Schwemmer vorausgesetzt, Moral sei ein Mittel zur Lösung von Begehrungskonflikten. Aber entspricht dies tatsächlich der Rolle des moralischen Handelns? Anders gefragt, ist die Lösung von Konflikten in jedem Fall ein moralisches Problem, und ist jedes moralische Problem reduzierbar auf einen Begehrungskonflikt? Man könnte diesen Fragen mit dem Hinweis begegnen, es sei Schwemmer schließlich unbenommen, die Rolle der Moral auf seine Weise festzulegen. Und dies wäre auch kaum zu bestreiten. Aber Schwemmer erhebt den Anspruch, mehr zu geben als eine willkürliche Neudefinition, nämlich eine Rekonstruktion des alltäglichen Verständnisses von Moral. Seine Rekonstruktion muß sich daher vor dem Alltagsverständnis rechtfertigen können.

Die Frage, ob die Lösung von Begehrenskonflikten stets ein moralisches Problem sei, läßt sich wohl nicht ohne weiteres beantworten. Offenkundig ist jedoch sicher dies: Gewaltlose Lösung von Konflikten ist nicht nur eine Angelegenheit des moralischen Handelns im engeren Sinn, sondern ebensosehr auch des Rechts, der Politik und der Wirtschaft. In allen diesen Bereichen wurden spezielle Verfahrensweisen ausgebildet, die keinem andern Zweck dienen als dem, Interessenkonflikte zu lösen. Die These, jeder Begehrenskonflikt sei moralischer Natur, ließe sich darum nur durch die Behauptung aufrecht erhalten, jeder rechtliche, politische und wirtschaftliche Konflikt sei auch ein moralischer. Aber was heißt dies? Wenn diese Identitätsbehauptung zuträfe, dann wären die bisher üblichen Verfahren der Konfliktlösung in Politik, Recht und Wirtschaft entweder mißbildete Formen der transsubjektiven Beratung – eine Annahme, die so unplausible klingt, daß sie beson-

---

is fundamental, and that ‚X is intrinsically good' means that it is fitting for every rational being to desire X. Such theories might be called *Deontological.* The concepts of value are fundamental, and the concepts of obligation are definable in terms of them. Such theories may be called *Teleological.*»

derer Rechtfertigung bedürfte, oder Verfahren, die sich zwar von der transsubjektiven Beratung prinzipiell unterscheiden, durch diese aber in Zukunft zu ersetzen wären – eine Forderung, die wohl jedermann als unrealistisch, wenn nicht als absurd, zurückweisen würde. Besagt jedoch die Identitätsbehauptung nicht mehr, als daß bei jeder Lösung von Interessenkonflikten auch moralische Überlegungen mitspielten, so ist dagegen sicher nicht viel einzuwenden, außer daß es genauerer Aufklärung bedarf, worin dieses «Mitspielen» eigentlich besteht.

Ein möglicher Ausweg wäre vielleicht noch der, sich auf die generelle These zurückzuziehen, jede politische, rechtliche und wirtschaftliche Institution sei das Resultat von menschlichen Handlungen und bedürfe, wie jedes Handeln, der moralischen Rechtfertigung. Aber auch dieser Ausweg führt nicht weiter, denn die Tatsache, daß diese Institutionen moralisch begründet werden können, macht die durch sie zu lösenden Interessenkonflikte ebenso wenig zu moralischen, wie die Tatsache, daß die Institution Wissenschaft philosophisch gerechtfertigt werden kann, die wissenschaftlichen Probleme in philosophische verwandelt. Schwemmers Behauptung, Begehrenskonflikte seien durch moralisches Handeln zu lösen, scheint daher ziemlich zweifelhaft und bedarf zumindest eingehender Erörterung.

Wie steht es aber mit der in Schwemmers Programm implizierten umgekehrten Voraussetzung, daß jedes moralische Problem auf einen Begehrenskonflikt zurückzuführen sei? Der allgemeinste Ausruck eines ethischen Problems ist zweifellos die Frage: Was soll ich tun? Oder: Was habe ich zu tun? Diese Frage ist aber keineswegs immer durch einen Interessenkonflikt motiviert, und sie dient auch nicht in erster Linie dazu, versteckte Interessenkonflikte aufzudecken. Die Frage etwa, in der die antiken Philosophen das Hauptproblem der Ethik zu fassen pflegten – wie soll ich leben? was macht ein gutes Leben aus? –, hat zunächst überhaupt nichts mit Interessenkonflikten zu tun, außer man bezeichnete jede Alternative zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten von vornherein als Konflikt. Allerdings kann hier vielleicht zu Recht eingewendet werden, die Frage, wie man leben soll, sei kein genuin moralisches Problem: es gebe kein für alle verbindliches gutes Leben und keinen Lebenszweck, den alle befolgen müßten; moralische Praxis betreffe nur die sozialen oder sozial relevanten Handlungen. Aber selbst wenn man das Gebiet der Moral auf diese Weise beschränkt[9], bedeutet das noch lange nicht, daß Moral ausschließlich der Lösung von Konflikten dienen müsse. Sind etwa die utilitaristischen Zweckbestimmungen der Ethik

---

[9] Wer diese Beschränkung anerkennt, muß aber jede Polemik gegen die Existenzphilosophen unterlassen, welche eine «vernünftig nicht begründbare ‚Existenzerhellung' (Jaspers) von der interpersonal anerkennbaren Wissenschaft» unterscheiden (vgl. Wilhelm Kamlah/Paul Lorenzen: Logische Propädeutik oder Vorschule des vernünftigen Redens, Mannheim 1967, S. 146ff.). Denn das, was man unter Ethik versteht und rational diskutierbar und lehrbar zu machen versucht, hat dann eo ipso nichts mehr mit jener von der Existenzphilosophie wieder ins Bewußtsein gerückten Frage zu tun, wie man leben soll.

wie größtes Glück der größten Zahl, Förderung der sozialen Harmonie, Verbesserung der conditio humana usw. nicht ebenso berechtigt, wenn nicht umfassender? Oder hat Schwemmer diesen utilitaristischen Zwecken schon durch das Postulat Rechnung getragen, daß die Begehrungen aller Betroffenen in die Beratung aufgenommen werden müßten?

Lorenzen hat in seiner eigenen Darstellung einer «Grundlegung der praktischen Philosophie» auf eine Zweckbestimmung der praktischen Philosophie verzichtet und ihre Funktion auf die Rechtfertigung praktischer Normen beschränkt[10]. Diese Möglichkeit hätte auch Schwemmer offengestanden. Aber er ist, wie ich glaube zu Recht, nicht darauf eingegangen. Eine Methode zur Rechtfertigung praktischer Normen läßt sich nur unter der Voraussetzung entwickeln, daß man sich zuvor über die Bedeutung der Moral oder der moralischen Urteile klargeworden ist. Denn wie soll ich Normen rechtfertigen, wenn ich nicht weiß, wozu sie dienen? Wie kann ich nach der Rechtfertigung von Urteilen fragen, wenn ich nicht weiß, welcher Art diese Urteile sind? Eine solche Bedeutungsanalyse moralischer Urteile ist umso dringlicher, als bisher noch keineswegs feststeht, worin ihre Eigenart besteht. Sind es Beschreibungen? Vorschriften? Erklärungen? Direktiven? Exklamationen? Der größte Teil der metaethischen Literatur dient keinem andern Ziel als der Klärung dieser Fragen. Es ist jedoch zweifelhaft – und wird heute selbst innerhalb der Oxforder-Schule immer mehr bezweifelt[11] – ob durch diese Sprachanalysen Brauchbares zutage gefördert wurde, ja ob es überhaupt so etwas wie eine Sprache der Moral gebe. Weit fruchbarer scheint es, das Wesen der Moralität nicht mehr in dem zu suchen, was *durch* die moralischen Urteile geschieht (das Wecken von Überzeugungen, Emotionen usw.), oder was *in* ihnen ausgedrückt wird (Attitüden, Imperative usw.), sondern vielmehr von dem Gegenstand auszugehen, *über* den in moralischen Urteilen gesprochen wird[12], oder von dem Gesichtspunkt, durch den moralische Überlegungen erst zu moralischen werden. Ein solcher inhaltlicher Ausgangspunkt kommt dem Schwemmerschen Ansatz sehr nahe, führt aber keineswegs mit Notwendigkeit zu seiner Bestimmung der Moral als eines Mittels zur Konfliktlösung. Die dem gleichen Ansatz verpflichtete metaethische Literatur weist jedenfalls bisher in anderer Richtung[13].

---

[10] Vgl. Normative Logic and Ethics, a.a.O., S. 74f.

[11] Zu den vehementesten Gegnern der rein sprachanalytischen Betrachtung gehören etwa Mary Warnock (vgl. Ethics since 1900, London 1960 (1966²), S. 98f., 144ff.) und G. J. Warnock (vgl. etwa The Object of Morality, a.a.O. (Anm. 7), S. 125–138).

[12] Zu diesen Unterscheidungen vgl. G. J. Warnock: Contemporary Moral Philosophy, London/Basingstoke 1967, S. 48–61; The Object of Morality, a.a.O., S. 128ff. Einen Einblick in die Schwierigkeiten, die sich einer adäquaten Definition von Moral oder Ethik in den Weg stellen, vermittelt etwa der von G. Wallace und A. D. M. Walker herausgegebene Sammelband «The Definition of Morality» (London 1970).

[13] Als Beispiele für eine inhaltlich orientierte analytische Ethik vgl. etwa: Stephen Toulmin: An Examination of the Place of Reason in Ethics, Cam-

Diese Tatsache zu ignorieren zeugt nicht eben von großer Kommunikationsbereitschaft und führt höchstens dazu, daß man, trotz aller Bemühungen um eine schrittweise aufgebaute Terminologie, die Gefolgschaft schon vor dem Beginn seines Unternehmens verliert.

Gesetzt aber, man wäre sich darin einig, daß Moral der Lösung von Konflikten zu dienen habe, so bleibt noch immer die Frage, ob Schwemmers Lehre vom moralischen Argumentieren dieser Funktion der Moral auch gerecht werde. Rekapitulieren wir die Hauptschritte seines Verfahrens: Als erstes gilt es, ein in bezug auf die Situation S gerechtfertigtes System von Normen zu finden. Die Rechtfertigung eines zur allgemeinen Annahme vorgeschlagenen Zweckes Z* besteht dann in dem Nachweis, daß Z*, im Gegensatz zu dem ursprünglich begehrten Zweck Z, mit diesem Normensystem verträglich ist und daß ein Zweck $\overline{Z}$ dieses Systems als Oberzweck von Z und Z* verstanden werden kann. Verträglich mit einem System gerechtfertigter Normen ist ein Zweck offenbar unter zwei Bedingungen. Er ist entweder aus diesem System als geboten ableitbar oder aber freigestellt in dem Sinne, daß er weder geboten noch – auf Grund einer Ableitbarkeit aus einem System ungerechtfertigter Normen – verboten ist (vgl. 176ff.). In bezug auf jeden möglichen Zweck Z müßte also mit Hilfe einer solchen Deduktion entscheidbar sein, ob er als geboten, verboten oder freigestellt zu betrachten sei. Können durch dieses Verfahren tatsächlich alle Begehrenskonflikte gelöst werden? Eine notwendige Voraussetzung dafür ist zweifellos die, daß – nach durchgeführtem Beratungsverfahren – keine Normenkonflikte auftreten können. Wie weit ist diese Voraussetzung erfüllt? Nach Schwemmer voll und ganz. «Daß die durch eine gerechte Norm zu übernehmen geforderte Begehrung in ihrer Erfüllung nicht durch die Erfüllung einer Begehrung, die durch eine andere gerechte Norm zu übernehmen gefordert ist, behindert werden kann, versteht sich: Damit überhaupt der Fall einer solchen Behinderung auftreten kann, müssen die beiden Normen für einen gemeinsamen Handlungszusammenhang aufgestellt werden, d. h. die Situation, relativ zu der sie zur Übernahme einer Begehrung auffordern, ist die gleiche. Mit den gleichen Angaben, durch die die in ihnen angegebene Situation beschrieben wird, können sie aber nicht zu einer verschiedenen Wissens- und Verständnisbildung kommen, d. h. können sie nicht zu miteinander unverträglichen Begehrungen auffordern» (177).

Der Nerv der Schwemmerschen Argumentation liegt darin, daß jede Rechtfertigung in bezug auf eine Situation S durchgeführt wird und daß darum, nach Abschluß des Rechtfertigungsverfahrens, für die Situation S jeweils nur noch eine situationsgerechte Norm übrig bleiben kann. Ein Normenkonflikt ist damit per definitionem ausgeschlossen. Doch was heißt in diesem Kontext «Situation» und «situationsgerecht»?

Wie Schwemmer gleich zu Beginn seines Werkes betont, darf von ihm niemand den Vorschlag einer «Situationsethik» erwarten, «in der eine Recht-

---

bridge 1950; Kurt Baier: The Moral Point of View, New York 1958; G. J. Warnock: The Object of Morality, a.a.O.; Carl Wellmann: Challenge and Response, Justification in Ethics, London/Amsterdam 1971.

fertigung von Normen unseres Handelns nur relativ zu der jeweiligen ‚konkreten Situation' . . . zugelassen wird» (17). Nicht einzelne Handlungen sollen gerechtfertigt werden, sondern die «Handlungsweisen» der «gruppenmäßig üblichen Praxis», d. h. die Handlungen, «die immer wieder in (relevant) gleichen Situationen ausgeführt werden» (215). Wenn Schwemmer von Situation spricht, meint er also nie eine aktuelle, historisch einmalige Situation, sondern einen bestimmten Situationstypus, der durch die Angabe der (in den verschiedenen Situationen) gleichbleibenden Umstände charakterisiert wird. Die in den Normen enthaltenen Situationsbeschreibungen dürfen daher nur Prädikatoren enthalten, aber keine Eigennamen, Kennzeichnungen oder Indikatoren.

Schwemmers Behauptung, sein Verfahren schließe Normenkonflikte aus, muß entsprechend relativiert werden. Normenkonflikte sind ausgeschlossen – in bezug auf ein und denselben Situationstyp. Moralische Konflikte haben jedoch die unangenehme Eigenart, nicht auf der Ebene der Situationstypen, sondern in konkreten Situationen aufzutreten. Konkrete Situationen wiederum haben die ebenso unangenehme Eigenschaft, daß sie durch keinen Situationstyp erschöpfend beschrieben werden können. Es ist darum logisch nicht unmöglich und erfahrungsgemäß oft zutreffend, daß ein und dieselbe konkrete Situation sowohl die Charakteristika des Situationstyps S_1 wie die des Situationstyps S_2 enthält. Konsequenz: die für den Situationstyp S_1 geforderte Norm gerät in Konflikt mit der für S_2 geforderten Norm.

Leider hat Schwemmer kein Beispiel gegeben für das, was er unter einer Norm versteht. Aber die in der ethischen Literatur gebräuchlichen Standardbeispiele für Prinzipien- und Normenkonflikte könnten wohl alle zur Veranschaulichung des von mir umschriebenen Konfliktfalls beigezogen werden. Ich erinnere bloß an eines der bekanntesten Exempel: Sartres junger Franzose, der vor der Frage steht, ob er bei seiner kranken Mutter bleiben oder in die Résistance eintreten soll[14]. Sowohl die Forderung, bei einer Besetzung seines Landes (S_1) für die nationale Befreiung zu kämpfen, wie auch die Forderung, bei fehlender staatlicher oder anderer Altersfürsorge (S_2) für seine notleidenden Eltern zu sorgen, dürfte als Beispiel für eine gerechtfertigte Norm betrachtet werden können. Der Normenkonflikt entsteht nun gerade dadurch, daß in der konkreten Situation sowohl die Bedingungen von S_1 wie die von S_2 erfüllt sind, die beiden Normen sich aber in ihrer Erfüllung ausschließen. Wie kann ein solcher Konflikt gelöst werden? Durch Schwemmers Verfahren jedenfalls nicht. Es bleibt nichts anderes übrig, als für den jeweiligen Fall und im Hinblick auf die betroffenen Personen Pro und Contra gegeneinander abzuwägen und sich, wie man in der Alltagssprache zu sagen pflegt, nach bestem Wissen und Gewissen für die eine oder die andere Alternative zu entscheiden. Das Ergebnis der Entscheidung könnte dann zwar wieder als eine Norm formuliert werden, zum Beispiel, daß bei einem Konflikt zwischen der Pflicht gegenüber den Eltern und der Pflicht gegenüber dem Vaterland die Pflicht gegenüber den Eltern den Vorrang habe, aber damit wäre überhaupt nichts gewonnen; denn die Entscheidung wird ja

[14] L'Existentialisme est un Humanisme, Paris 1946, S. 39ff.

nicht durch diese Norm gerechtfertigt, sondern die Norm durch die – als berechtigt vorausgesetzte – Entscheidung.

Schwemmers Deduktionismus wäre letztlich nur auf eine Weise zu retten: dadurch, daß in seine Normen die Lösung für alle möglichen Konfliktfälle eingebaut würde. Aber vermutlich wäre eine solche Norm gar nicht formulierbar oder dann so kompliziert, daß sie sich für die Praxis als unbrauchbar erwiese. Zudem, was ich für entscheidender halte, besteht niemals Gewähr dafür, daß alle Konfliktfälle erfaßt werden konnten. Die Aufgabe, jede einzelne Situation für sich zu prüfen, bleibt daher weiterhin bestehen, und von dieser Prüfung allein hängt ab, ob der betreffenden Norm im jeweiligen Fall Gültigkeit zukommt oder nicht. Dies besagt jedoch nicht mehr und nicht weniger, als daß jedes noch so vollständige System gerechfertigter Normen für die Lösung von praktischen Konflikten letztlich irrelevant ist. Schwemmers Verfahren bietet allenfalls einen denkökonomischen Vorteil: Es verhilft uns zu einem Satz von Standardlösungen für Normalsituationen und gewährt dadurch eine gewisse Entscheidungshilfe. Aber es ist weit von dem entfernt, was es zu geben verspricht: ein Instrument zur Lösung von Begehrenskonflikten. Daß Schwemmer diese Tatsache entgangen ist, kann nur durch ein schwerwiegendes Versäumnis erklärt werden. Er setzte all seinen Ehrgeiz in den Versuch, ein Verfahren zur Rechtfertigung von Normen, Handlungsweisen und Entscheidungsregeln zu entwickeln ohne auch nur einen Augenblick an die Frage zu verschwenden, wozu solche Normen überhaupt gut sind. Der besagte denkökonomische Vorteil hätte den ganzen Aufwand wohl kaum gerechtfertigt. Oder gibt es vielleicht Gründe, die das Schwemmersche Verfahren als lohnender erscheinen lassen?

Schwemmer versteht seine Lehre vom moralischen Argumentieren in erster Linie nicht als Instrument zur Lösung individueller moralischer Probleme, sondern als Teil einer kritischen Theorie der Gesellschaft, der in Verbindung gesehen werden muß mit der postulierten faktischen und normativen Genese unseres gesellschaftlichen Normensystems. Vor diesem Hintergrund erscheint sein Programm als durchaus sinnvoll; denn zu den Hauptgeschäften einer kritischen Gesellschaftstheorie gehört sicherlich die Kritik und Rechtfertigung der rechtlichen, sozialen, ökonomischen und politischen Institutionen und Handlungsweisen, und soweit es um die Rechtfertigung von Handlungsweisen geht, habe ich ja die Brauchbarkeit des Schwemmerschen Deduktionsverfahrens nicht angezweifelt. Ich habe bloß bestritten, daß die Rechtfertigung von Handlungsweisen ein taugliches Mittel sei zur Lösung von Begehrenskonflikten. Welchen Sinn hat es dann aber noch, Handlungsweisen rechtfertigen zu wollen?

Falls Handlungsweisen, wie ich bisher mit Schwemmer voraussetzte, nur dazu dienen, die Praxis zu beschreiben, «die – im Durchschnitt – von jedem Gruppenmitglied übernommen werden, wenn es in eine bestimmte Situation gerät» (215); so ist die Antwort durch meine Kritik schon gegeben. Durch die Rechtfertigung von Handlungsnormen gewinnt man bestenfalls gewisse Entscheidungshilfen für Standardsituationen, die psychologisch gesehen nützlich, aber im Prinzip überflüssig sind, weil sie allein als solche keine Handlung rechtfertigen und keinen Begehrenskonflikt lösen. Bei näherem Zusehen wird

man jedoch bald entdecken, daß es neben diesen handlungsleitenden Normen oder «Handlungsmaximen» Handlungsweisen völlig anderer Art gibt. Ich möchte sie «institutionalisierte Handlungsweisen» nennen[15].

Im Gegensatz zu den Handlungsmaximen müssen institutionalisierte Handlungsweisen öffentlich bekannt, autorisiert und – wie das Adjektiv besagt – auf irgendeine Weise institutionalisiert sein, sei es informell durch Erziehung und öffentliche Meinung oder formell durch eine politische oder rechtliche Körperschaft. Wer insitutionalisierte Handlungsweisen nicht befolgt, hat darum meist mit irgendwelchen Sanktionen zu rechnen, nicht selten sogar mit strafrechtlichen. Noch ein anderer Unterschied zu den Handlungsnormen verdient in unserem Zusammenhang Beachtung. Durch die institutionalisierten Handlungsweisen werden die unter sie fallenden Handlungen vollständig bestimmt oder gar erst konstituiert. Ein Gesetz brechen zum Beispiel kann man nur auf Grund dessen, daß es Gesetze gibt. Anders als bei den Handlungsmaximen bedarf daher die einzelne Handlung keiner besonderen Rechtfertigung. Ihre Rechtfertigung liegt darin, daß sie durch eine institutionalisierte Handlungsweise geboten wird, und sie ist nur dann richtig ausgeführt, wenn sie der vorgeschriebenen Praxis folgt. Dieser zweite Unterschied zeigt deutlich, wo man ansetzen muß, wenn man auf die gruppenmäßige Praxis Einfluß nehmen will: nicht bei den Handlungsmaximen, sondern bei den institutionalisierten Handlungsweisen. Die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer Handlungsweise entscheidet hier über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer ganzen Praxis. Im Hinblick auf die institutionalisierten Handlungsweisen scheint daher Schwemmers Verfahren äußerst fruchtbar zu sein. Es erlaubte uns, die bestehenden Institutionen einer rationalen Kritik zu unterziehen und Begehrenskonflikte, zumindest soweit sie sich in der Forderung nach institutionalisierten Handlungsweisen ausdrücken, transsubjektiv zu lösen.

Leider ist dies nur die Hälfte der Geschichte. Einer institutionalisierten Handlungsweise gegenüber kann man nämlich nicht nur fragen, ob die betreffende Handlungsweise gerecht sei, sondern ebenso sehr, warum sie überhaupt institutionalisiert werden soll. Eine Institutionalisierung ist ein so schwerwiegender Schritt, daß er besonderer Rechtfertigung bedarf; denn er bedeutet nicht weniger als daß für einen bestimmten Bereich durch einen einzigen Akt alle weiteren moralischen Überlegungen darüber, was im Einzelfall zu tun oder zu lassen sei, außer Kraft gesetzt werden. Aus welchen Gründen kann man einen solchen Schritt tun? Aus moralischen jedenfalls nicht,

---

[15] Meine Unterscheidung zwischen Handlungsmaximen und institutionalisierten Handlungsweisen entspricht weitgehend John Rawls' Distinktion zwischen der «summary conception of rules», nach der die Einzelfälle logisch die Priorität haben vor der Regel, und den «rules of practices», die logisch die Priorität haben vor den Einzelfällen. Vgl. Two Concepts of Rules, in: Philosophical Review, LXIV, 1955, S. 3–32, und die dort angegebenen Literaturhinweise. In derselben Richtung geht auch J. R. Searles Unterscheidung zwischen «regulativen» und «konstitutiven» Regeln, vgl. Speech Acts, Cambridge 1969, S. 33–42.

denn es wird sich kaum ein moralischer Grund finden lassen, der dazu legitimierte, die moralische Entscheidung des einzelnen zu suspendieren. Würde zum Beispiel im Verlaufe der transsubjektiven Beratung der Vorschlag gemacht, eine Handlungsweise zu institutionalisieren, so käme dies dem Eingeständnis gleich, daß entweder die betreffende Handlungsweise nicht allen verständlich gemacht werden konnte und Institutionalisierung bewirken soll, was Einsicht nicht vermochte, oder nicht allen die moralische Integrität zugetraut werden kann, der allgemeinen Einsicht entsprechend zu handeln. In beiden Fällen wäre Institutionalisierung ein Ausdruck dafür, daß die transsubjektive Beratung versagt hat und die Sache darum einer Institution übergeben muß. Aber wenn schon institutionalisiert werden soll, warum dann nur einzelne Handlungsweisen und nicht auch – in Form von Institutionen zweiter Stufe wie zum Beispiel Parlamente und Gerichte – die Lösung von Begehrenskonflikten selbst?

Schwemmer gerät hier offensichtlich in ein Dilemma: Beschränkt er sich darauf, Begehrenskonflikte durch die Rechtfertigung von Handlungsmaximen zu lösen, so kann er zwar das vorgeschlagene Verfahren zur Anwendung bringen, aber wird dadurch sein Ziel verfehlen; sucht er die Konfliktlösung auf dem Weg einer Rechtfertigung von institutionalisierten Handlungsweisen, so kann er sein Ziel zwar prinzipiell erreichen, aber muß zugleich sein Verfahren in den wesentlichsten Punkten preisgeben. Im einen Fall ist er gezwungen, das Ziel dem Verfahren, im andern, das Verfahren dem Ziel zu opfern. Kurz, wenn moralisches Argumentieren ein Mittel zur Konfliktlösung sein soll, dann ist Schwemmers Lehre vom moralischen Argumentieren das falsche Mittel.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: meine Zweifel an der ethischen Relevanz von Handlungsmaximen implizieren keineswegs eine irrationale «Situationsethik», und mein Nachweis, daß die Schwemmersche Methode die Institutionalisierung von Handlungsweisen nicht rechtfertigen kann, besagt nicht, daß Schwemmers Formulierungen des Moralprinzips unzutreffend und die Idee des moralischen Diskurses als einer transsubjektiven Beratung falsch wäre. Eine «Situationsethik» braucht schon darum nicht irrational zu sein, weil die Einsicht, daß moralisches Argumentieren auf die konkrete Situation bezogen werden müsse, die Idee einer transsubjektiven Beratung keineswegs ausschließt. Die transsubjektive Beratung erfordert nämlich nicht, daß sich alle auf einen Satz von starren Normen verpflichten, sondern bloß, daß alle – falls sie in dieselbe konkrete Situation gerieten – dieselbe Norm als die richtige erachten würden. Ob aber nur einer ausnahmsweise oder die meisten täglich vor der betreffenden Situation stehen, ist völlig bedeutungslos. Bedeutung gewinnt diese Frage erst, wenn man, wie Schwemmer, die stillschweigende Voraussetzung macht, eine Rechtfertigung von einzelnen Handlungen sei nur möglich, wenn man diese unter eine allgemeine Regel oder Norm subsumieren könne. Aber diese Voraussetzung ist ein reines Dogma, und ein übles dazu[16].

---

[16] Ein gutes Heilmittel gegen dieses Dogma ist die Lektüre von Carl Wellmanns «Challenge and Response» (a.a.O. (Anm. 13)). Vgl. vor allem S. 4–31.

Mit meinen letzten Sätzen deutete ich an, daß sich Schwemmer nicht unbedingt in einem ausweglosen Dilemma befindet. Soweit es um nicht-institutionalisierte Handlungsweisen geht, wäre sein Ziel, die Lösung von Begehrenskonflikten, durch eine transsubjektive Beratung möglicherweise erreichbar, allerdings unter Preisgabe des von ihm vorgeschlagenen deduktiven Verfahrens. Umgekehrt ist nicht auszuschließen, daß sein deduktives Verfahren und die von ihm geforderte faktische und normative Genese des gesellschaftlichen Normensystems – bei entsprechender Modifikation der Idee der transsubjektiven Beratung – tatsächlich zur Rechtfertigung institutionalisierter Handlungsweisen beigezogen werden könnte. Prüfen wir daher als letztes die Frage, ob sein methodischer Vorschlag – mit oder ohne Modifikation – überhaupt durchführbar wäre.

III.

Die Anwendung des deduktiven Verfahrens setzt voraus, daß die Beratenden über die Gerechtigkeit eines bestimmten Normensystems bereits einen gemeinsamen Willen gebildet haben. Worauf stützt sich Schwemmers Annahme, daß eine solche Einigung tatsächlich erzielt werden kann? Eine Anerkennung bestimmter Zwecke ergibt sich nach Schwemmer schon daraus, daß sich die Beratenden in einem Handlungszusammenhang befinden. Dies heiße nämlich, «daß sie gewisse Zwecke immer schon gemeinsam verfolgen – denn sonst bestünde eben kein Handlungszusammenhang» (208). Erst weil sie schon einige Zwecke gemeinsam verfolgten, könnten sie überhaupt in die Lage geraten, sich über bestimmte andere Zwecke uneinig zu sein. Aber garantiert diese partielle Einigkeit auch schon, daß sie sich über ein ganzes Normensystem einigen können?

Aufschlußreich in dieser Beziehung scheint mir Schwemmers Postulat, bei der Genese des faktisch verfolgten Normensystems von den sogenannten Primärzwecken auszugehen, «deren Erreichung als ein Mittel verstanden werden kann zur Erfüllung der Begehrungen, die die Sicherung der Gruppenexistenz zum Ziel haben» (220), oder als ein Mittel für die «*Realisierung* der Kommunikation» und des «konfliktfreien Miteinanderhandelns» (222). Die Berechtigung solcher negativer Zwecke, wie ich sie nennen möchte, wird wohl kaum jemand bestreiten, denn niemand kann ein Interesse daran haben, die notwendigen Bedingungen seiner physischen und sozialen Existenz in Frage zu stellen[17]. Aber zwischen den Zwecken, von deren Erreichung oder Nicht-Erreichung die Existenz der Gesellschaft abhängt, und jenen Zwecken, deren Realisierung eine sinnvolle, erfüllte, «gute» – oder wie man sie auch immer nennen mag – Existenz ausmacht, besteht ein erheblicher Unterschied. Empirisch gesehen ist es jedenfalls sehr zweifelhaft, ob man sich über die positiven Ziele eines «guten» sozialen Lebens auch nur annähernd so gut wird einigen können wie über die negativen Zwecke.

---

[17] Wie Peter Winch in seinem Artikel «Nature and Convention» (a. a. O., Anm. 6) überzeugend gezeigt hat, gibt es aus diesem Grunde Normen, die in dem Begriff einer Gesellschaft schon enthalten sind.

Für Schwemmer scheint diese Schwierigkeit nicht zu bestehen. Dies wohl aus mehreren Gründen: Durch vage Begriffe wie «Sicherung der Gruppenexistenz», «Realisierung der Kommunikation» wird der Unterschied zwischen positiven und negativen Zwecken schon terminologisch verwischt. Die Redeweise von «gesellschaftlich notwendigen Bedürfnissen» (234) legt nahe, daß alle Handlungsweisen, die als Konkretisierung und Differenzierung der Primärzwecke verstanden werden können, von jedermann ebenso akzeptiert werden müßten wie die Primärzwecke selbst. Und gesellschaftlich notwendig in diesem Sinne sind letztlich alle Zwecke; denn nach Schwemmer kann es keinen Zweck geben, der nicht *auch* als Unterzweck der Primärzwecke verstanden werden kann, da ein Zweck per definitionem erst dann verstanden ist, wenn sein Zusammenhang mit den Primärzwecken aufgezeigt werden kann (226). Was für einen Grund kann es dann überhaupt noch geben, einen Zweck als ungerecht zurückzuweisen? Letztlich nur den, daß der betreffende Zweck die Erfüllung eines Primärzweckes oder eines zur Erfüllung eines Primärzweckes erforderlichen Unterzweckes verhindert. Aber ist die Tatsache, daß ein Zweck die Erfüllung der Primärzwecke nicht verhindert, auch schon ein Grund, ihn als geboten zu betrachten? Sicherlich nicht, denn daraus, daß ein Zweck nicht verboten ist, folgt ja nach Lorenzens Modallogik noch nicht, daß er geboten ist; er könnte auch freigestellt sein.

Wäre die Deduktionsbasis in Form eines Systems gerechtfertigter Zwecke schon errichtet, so könnte das Gebotensein eines Zweckes mit Hilfe einer Ableitung leicht erwiesen werden. Doch solange es darum geht, die Deduktionsbasis erst zu finden, bleibt zur Prüfung eines Zweckes nur das negative Kriterium des Verboten- oder Nicht-Verbotenseins. Auf Grund welcher Kriterien sollen die Beratenden in diesem Fall über Geboten oder Nicht-Gebotensein eines Zweckes entscheiden? Etwa auf Grund dessen, daß er faktisch von allen begehrt wird? Wenn sich Schwemmer mit einer bloß faktischen Einigkeit begnügte, so wäre dieses Kriterium ausreichend, aber er fordert nicht eine «*faktische generelle*», sondern eine «*normative universelle*» Einigkeit, «deren Herstellung schrittweise beraten und geregelt worden ist und die nicht nachträglich zu ihrem Eintreffen in einer bestimmten Gruppe festgestellt . . . wird» (124). Die allgemeine Annahme eines Zweckes ist also kein Kriterium für seine Richtigkeit, sondern seine Richtigkeit der Grund für seine allgemeine Annahme. Dadurch wird die Frage nach den Kriterien der normativen Richtigkeit eines Zweckes nur noch dringlicher. Eine Antwort aber wird man bei Schwemmer vergeblich suchen und aus zwei Gründen, wie ich glaube, auch nicht erwarten dürfen.

Der erste Grund liegt in der von Schwemmer implizit vorausgesetzten Konsensustheorie der Wahrheit, der Theorie der «interpersonalen Verifizierung», wie Kamlah und Lorenzen sie nennen[18]. Nach dieser Theorie ist die Aussage «x ist P» dann und nur dann wahr, «wenn auch jeder andere, der mit mir dieselbe Sprache spricht, der sachkundig und vernünftig ist», dem Gegenstand x «nach geeigneter Nachprüfung den Prädikator ‚P' (oder

[18] Vgl. Logische Propädeutik, a.a.O. (Anm. 9), S. 120.

einen synonymen Prädikator) zusprechen würde»[19]. Das einzige Wahrheitskriterium ist die potentielle Zustimmung aller andern und nicht – wie bei den ontologischen Wahrheitstheorien – die sogenannte Übereinstimmung mit der Wirklichkeit oder die Wiedergabe oder Abbildung von Sachverhalten.

Welche Bedeutung die Entscheidung zwischen diesen Wahrheitstheorien für die praktische Philosophie hat, läßt sich in unserm Zusammenhang leicht illustrieren. Die von mir verwendete Alternative, ob ein Zweck darum gut sei, weil ihn alle begehrten, oder ob ihn alle begehrten, weil er gut sei, ist nur auf dem Boden der Korrespondenztheorie der Wahrheit formulierbar; denn sie setzt voraus, daß Gutsein eine Qualität ist, die einem Zweck an sich, unabhängig von seiner faktischen oder potentiellen Anerkennung, zukommt. Für die Konsensustheorie dagegen ist die Frage, ob ein Zweck, der potentiell von allen als gerechtfertigt anerkannt und begehrt wird, wirklich gut sei, sinnlos[20]. Mein Einwand fällt damit allerdings nicht dahin. Den Unterschied zwischen scheinbar und wirklich gerechtfertigt, gibt es ja, wie gezeigt, auch innerhalb der Schwemmerschen Konsensustheorie. Ein Zweck ist erst dann wirklich gerechtfertigt, wenn er nicht faktisch, sondern auf Grund transsubjektiver Beratung anerkannt wird. Eine transsubjektive Beratung setzt jedoch irgendwelche gültigen Argumentationsregeln voraus. Schwemmer müßte daher für die Beratung über die Normen der Deduktionsbasis ein ebenso gültiges und den Konsensus garantierendes Verfahren angeben können, wie er dies für die Ableitung gebotener, verbotener und freigestellter Zwecke auf der Grundlage einer schon bestehenden Deduktionsbasis getan hat. Ein solches vorgängiges Prüfungsverfahren kann es aber schon aus rein logischen Gründen nicht geben; denn zur Aufstellung von Beratungsregeln wird, wie Schwemmer selbst sagt, bereits «die Annahme bestimmter Zwecke als geboten, verboten oder freigestellt benötigt» (216). Der einzige Ausweg wäre die Angabe von ontologischen Kriterien, z. B. daß ein Zweck dann gerechtfertigt sei, wenn er gewisse Eigenschaften oder Qualitäten wie etwa die Förderung von Lust oder die Verminderung von Schmerz usw. aufweise. Doch diesen Ausweg hat sich Schwemmer mit der Entscheidung für die Konsensustheorie der Wahrheit verbaut. Muß er also vor der Frage, wie es zu einer universellen Einigung über ein System gerechtfertigter Normen kommen kann, endgültig kapitulieren?

Wir haben bisher bloß festgestellt, daß eine entscheidende Wahrheitsbedingung der Konsensustheorie, die «geeignete Nachprüfung», bei der Errichtung der Deduktionsbasis nicht erfüllt werden kann. Die Konsensustheorie nennt aber noch eine zweite Wahrheitsbedingung, die Bedingung der

---

[19] A. a. O., S. 118f.

[20] Dies wäre meines Erachtens auch das Argument, das für Schwemmers formale Zweckbestimmung der Moral (Methode der Konfliktlösung) spräche und gegen die üblichen inhaltlichen Zweckbestimmungen der utilitaristischen Theorien ins Feld geführt werden könnte; denn inhaltliche Bestimmungen wie «größtes Glück der größten Zahl» usw. bergen die Gefahr in sich, das, was Ergebnis eines Konsensus sein soll, durch einen reinen Definitionsakt vorwegzunehmen.

Vernünftigkeit der Beratenden. Wenn die erste Bedingung nicht erfüllt werden kann, dann muß eben das volle Gewicht der Wahrheit auf der zweiten ruhen. Mit andern Worten: das einzige Kriterium für das Gebotensein der grundlegenden Normen ist nicht irgendeine ontologische Qualität, nicht das Bestehen eines Prüfungsverfahrens und nicht die Tatsache, daß sie faktisch anerkannt werden, sondern die Tatsache, daß sie von vernünftigen Beratenden anerkannt werden. Und was macht die Vernünftigkeit der Beratenden aus?

Vernünftigkeit ist zunächst eine individuelle Qualität, die sich unter anderem in der Fähigkeit ausdrückt, dem Moralprinzip Folge leisten zu können. Aber diese individuelle Qualität kann nur unter bestimmten sozialen Bedingungen zur Geltung kommen: in der «Gemeinsamkeit» der Beratungssituation[21]. Die Hoffnung auf einen Normenkonsens kann daher nur durch die Annahme legitimiert werden, daß es in der Beratungssituation keine unlösbaren Begehrenskonflikte mehr geben wird. In eben dieser Annahme sehe ich den zweiten Grund dafür, daß Schwemmer die Errichtung der Deduktionsbasis für unproblematisch hält. Er hat eine solche Annahme zwar nicht explizit ausgesprochen, aber seine Bemerkungen über die normative Genese weisen unzweideutig darauf hin.

Die normative Genese eines Normensystems besteht nach Schwemmer darin, «die faktische Genese schrittweise zu wiederholen, und zwar jeweils mit der Frage, ob durch die gesellschaftlich notwendige Systemerweiterung in einem bestimmten Schritt ein Herrschaftsverhältnis entsteht oder nicht» (235); d. h. ob jemand allein auf Grund seiner faktischen Zugehörigkeit zu einer Untergruppe der Gesellschaft in die Position des Aufgeforderten oder des Auffordernden gerät und eine transsubjektive Beratung dadurch verunmöglicht wird (217). Überall dort, wo sich die gesellschaftlichen Verhältnisse als Herrschaftsverhältnisse entpuppten, müsse die praktische Philosophie in eine diese Verhältnisse verändernde Praxis übergehen mit dem Ziel, die Bedingungen transsubjektiven Beratens erst herzustellen. «Die Philosophie der Praxis hat», wie Schwemmer es formuliert, «die Aufgabe, zu einer Praxis zu führen, durch die ein Zustand herbeigeführt wird, in dem Philosophie als Methode der Konflikbewältigung – wie sie hier vorgetragen worden ist – überflüssig werden sollte» (236).

In dieser Formulierung klingt nicht nur die Marxsche These von der Aufhebung der Philosophie durch die Aufhebung des Proletariats nach; sie gibt zugleich dem mit dieser These verbundenen Dogma Ausdruck, daß sich mit der Aufhebung des Privateigentums und der Klassengesellschaft (der Herrschaftsverhältnisse in Schwemmers Terminologie) alle sozialen Konflikte

---

[21] Die individuelle Vernünftigkeit ist schon darum nicht von der Beratungssituation zu isolieren, weil die Kriterien zur Prüfung der Vernünftigkeit eines Beratenden wiederum nur durch eine transsubjektive Beratung festgesetzt werden können. Vgl. dazu Jürgen Habermas: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Jürgen Habermas/ Niklas Luhmann; Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt am Main 1971, S. 123–136, insbesondere S. 134f.

(Begehrenskonflikte) von selbst auflösen werden. Daß ein Dogma ungeprüft übernommen wird, ist eines, ein anderes, daß sich Schwemmers Philosophie der Praxis mit diesem bestimmten Dogma selbst diskreditiert. Auf der einen Seite wird eine Lehre vom moralischen Argumentieren entwickelt, die nur unter den idealen Bedingungen transsubjektiver Beratung anwendbar ist, auf der andern Seite wird zugestanden, daß diese Bedingungen in unserer mit Herrschaftsverhältnissen durchsetzten Gesellschaft nicht erfüllt sind und die entscheidende Praxis darin besteht, sie erst zu erfüllen. Kurz, Schwemmer bietet uns eine Methode der Konfliktlösung für eine Situation, in der es keine ernsthaften Konflikte mehr geben kann, während er über die tatsächlich bestehende Konfliktsituation nicht mehr zu sagen weiß, als daß sie zum Verschwinden gebracht werden müsse. Wie und nach welchen Normen soll dies geschehen? Oder bedarf die gesellschaftsverändernde Praxis keiner Normen? Ist jedes Mittel gerechtfertigt, das zur Realisierung der Vernunft führt? Auch die Anwendung von Gewalt? Die Antwort auf diese zentralen Fragen bleibt im dunkeln. Aber solange Schwemmer die Vernunft nicht zur Praxis bringen kann, darf er kaum hoffen, die Praxis je zur Vernunft zu bringen.

Was bleibt von Schwemmers Philosophie der Praxis, aufs Ganze gesehen, noch übrig? Ich rekapituliere die Hauptschritte meiner Kritik. Schwemmer geht von einem als selbstverständlich vorausgesetzten Zweck des moralischen Handelns aus, der Lösung von Begehrenskonflikten, ohne sich die Frage zu stellen, ob moralisches Handeln überhaupt einen Zweck und ob es gerade diesen Zweck hat. Er preist das von ihm entwickelte Verfahren der transsubjektiven Beratung als das einzige Mittel zur Erreichung des gesetzten Zwecks, ohne sich um die augenscheinliche Tatsache zu kümmern, daß es eine Reihe gesellschaftlicher Institutionen gibt, die zu eben diesem Zwecke geschaffen worden sind. Nach Schwemmers Ansicht läßt sich auf der Grundlage eines Systems gerechtfertigter Normen die Berechtigung einer Begehrung durch ein rein deduktives Verfahren erweisen. Er übersieht, daß Handlungsnormen einzelne Begehrungen grundsätzlich nicht rechtfertigen können, solange diese Normen nicht institutionalisiert werden, und der Bereich moralischer Argumentation verlassen wird, sobald sie institutionalisiert werden. Schwemmer setzt voraus, unter den Bedingungen transsubjektiver Beratung könne eine Einigung über ein System gerechtfertigter Normen erzielt werden, vermag aber nicht anzugeben, worauf sich diese Hoffnung stützt. Er hält die Bedingungen transsubjektiver Beratung für erfüllbar, weiß aber über ihre Erfüllbarkeit nicht mehr zu sagen, als daß sie auf dem Wege gesellschaftsverändernder Praxis gesucht werden müsse.

Mit einem Wort: Schwemmers Bemühung um eine methodisch gesicherte Sprache mag begrüßenswert, seine Formulierung des Moralprinzips richtig, die Vorstellung des moralischen Diskurses als einer transsubjektiven Beratung grundlegend und der Versuch, bei der Rechtfertigung von Normen die historische Situation zu berücksichtigen, wegweisend sein, aber dem eigentlichen Ziel, der Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren hat uns sein Werk nicht wesentlich näher gebracht.

Anton Hügli