

PAUL LORENZEN

Erlangen

SZIENTISMUS VERSUS DIALEKTIK

SUMMARY

The discussion "scientism vs. dialectic" centers around the problem of value-judgements since Max Weber.

Scientism holds the thesis that in all scholarly disciplines (whether politics, economics, law or the sciences) the value-free methods of the sciences should be followed. The dialectical scholars, following Kant, Hegel and Marx claim on the other hand the primacy of practical reason, i.e. that reason can (and should) justify norms. After an historical introduction into the controversy, this lecture sketches how the dialectical thesis can be proven. The new approach consists in a critical reconstruction of *all* the words relevant for the discussion, beginning with such ethical modalities as "obligatory," "permissible." With these words we judge about aims: the judgements are norms of the form, e.g., "Under the condition C, the aim A is obligatory" (in Symbols: $C \triangle A$).

The task in practical reason is to justify such norms. Practical philosophy has to provide the basic vocabulary and the principles of justification. It starts with basic terms of the philosophy of mind as "wanting" and "willing." The teaching method has to be described without using these words. (For all details cf. *Normative Logic and Ethics*, B.J. Mannheim, 1969.) In the same sense as "true" opinions are the result of reasonable discussions in which all participants try to overcome ("transcend") their merely subjective opinions, it is the result of "transsubjective" argumentation whether in a certain situation an aim is (morally) required or forbidden. This categorical imperative of transcending all mere subjectivity is a "formal" principle for justifying norms. Material norms are justifiable only by investigating the genesis of the cultural situation in which they are applied. This leads, in a critical reconstruction of a method of Hegel (especially in his "philosophy or right"), to the formulation of a "dialectical" method as a spiral movement from factual geneses to normative geneses.

By this method philosophy does not prescribe any "values" but prescribes how the cultural sciences should proceed in establishing material norms.

* From : *Hermeneutik und Dialektik* (Tübingen : J. C. B. Mohr, 1970) pp. 57-72.

Der sogenannte Positivismusstreit, der z.Z. in Westdeutschland als ein Rechtsstreit "Szientismus vs. Dialektik" geführt wird, hat seine aktuelle Form auf der Tübinger Soziologentagung 1961 in den Referaten von Popper und Adorno zu dem Thema "Die Logik der Sozialwissenschaften" erhalten. Seitdem ist die Kontroverse — deutlich polemischer — von Habermas und Albert fortgesetzt worden.

Das Problem, um das hier gestritten wird, hat eine längere Vorgeschichte. Ich brauche jedoch nicht in die Antike zurückzugehen. Man könnte zwar m.E. viele relevante Einsichten aus Platon und Aristoteles für das Problem entnehmen — der Streit, den diese mit den Atomisten oder mit den Sophisten hatten, ist aber nicht als eine Vorform unserer Kontroverse anzusehen. Diese kann vielmehr erst entstehen, nachdem die berühmte 1000jährige christliche Pause in der Geschichte des autonomen Denkens eingetreten war, nachdem das Christentum dann — nach vielem Hin und Her im 15. und 16. Jahrhundert — schließlich durch die neue Physik des 17. Jh. im Zeitalter der Aufklärung geistig unterliegt. Erst mit der Aufklärung ist die bis heute wirksame Ausgangslage erreicht, von der aus die Kontroverse zwischen Szientismus und Dialektik entstehen kann. Die Dialektik entsteht als eine "Überwindung" der Aufklärung mit der Absicht, moralisch-philosophische Gehalte des Christentums zu retten. Der Anspruch, die Gegensätze von Aufklärung und Christentum in einer "Synthese" aufzuheben, ist am deutlichsten und wirkungsvollsten von Hegel erhoben worden, was übrigens nur nach Kants Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft möglich war.

Die Geschichte der letzten 150 Jahre ist dadurch ein kompliziertes Durcheinander von christlicher, aufklärerischer, Kantischer und Hegelscher bzw. Marxscher Philosophie.

Die antike Tradition einer *praktischen* Philosophie ist dabei nach Kant und Hegel zugrunde gegangen — als Nachfolgedisziplinen entstehen aufgrund der Hegelschen Unterscheidung von Staat und Gesellschaft die Soziologie und die Politologie, d.h. die Staatswissenschaft.

Max Weber präzisiert innerhalb der Soziologie dann den Werturteilsstreit. Das ist der unmittelbare Vorläufer der gegenwärtigen Kontroverse. Es ist damit sogar schon genau das Problem angegeben, um das es auch heute noch geht : ob wissenschaftliche Werturteile möglich sind.

Die streitenden Parteien sehen heute anders aus als zur Zeit von Max Weber — aber ich möchte im folgenden keine Beschreibung der Parteien

mit ihren vielfältigen Motiven geben. Es scheint mir vielmehr an der Zeit, daß das Problem wissenschaftlicher Werturteile, das Problem, ob Vernunft praktisch ist, ob Normen vernünftig begründbar sind — welche Formulierung adäquat ist, wird noch zu untersuchen sein — es scheint mir an der Zeit dies Problem wieder als rein philosophisches Problem zu durchdenken.

Dies philosophische Problem seinerseits hat eine Geschichte, die bis zu Sokrates zurückgeht : das wichtigste Ziel der Sokratiker (von Platon wie von Aristoteles) war der Nachweis, daß die Vernunft unser Leben leiten könne — und also solle. Das Christentum hatte keine Schwierigkeit mit diesem Problem — die Vernunft wurde durch Gottes Willen ersetzt, Normen ließen sich also durch Interpretationen von Gottes Wort begründen.

Die Aufklärung glaubte dann, das Studium heiliger Texte durch ein Studium der Natur — nach der mathematisch-experimentellen Methode Galileis und Newtons — ersetzen zu können.

Als legitime Fortsetzung der Aufklärung verstand sich der Wiener Kreis. Diese Tradition wird heute modifiziert weitergeführt z.B. von Popper und Topitsch. Wie von dort aus die Entwicklung seit dem 18. Jh. aussieht, hat Topitsch unlängst folgendermaßen geschildert :

“Noch immer halten einflußreiche intellektuelle Gruppen und weltanschauliche Institutionen an Formen der Weltauffassung und Selbstinterpretation fest, die tief in vorwissenschaftlichen und vorindustriellen, ja archaischen Überlieferungen verwurzelt sind. Dies gilt nicht zuletzt für Deutschland. Infolge ihres politischen, wirtschaftlichen und sozialen Sonderschicksals in der Neuzeit hat diese, “verspätete Nation” an der Aufklärung und der wissenschaftlich-industriellen Revolution nicht nur mit einem beträchtlichen Zeitrückstand, sondern auch in anderer Form teilgenommen als die westeuropäischen Staaten. Radikale Aufklärung nach englischem und zumal französischem Muster war kaum in Ansätzen vorhanden, und wo man sich den westlichen Gedankengängen aufschloß, suchte man sie in eine metaphysisch-theologische Weltdeutung einzubauen oder durch eine solche zu überwölben. Dies gilt auch — ja vor allem — für den deutschen Idealismus, der die “platte” und “zersetzende” Aufklärung ebenso wie die erstarrte Orthodoxie mit einem philosophisch veredelten Christentum überwinden wollte.”

Nach Topitsch, der sich dabei *auf Max Webers Lehre von der Werturteilsfreiheit der Wissenschaften beruft*, ist die Sache folgendermaßen: Wer nach dem 18. und 19. Jh., den Jahrhunderten der wissenschaftlich-

industriellen Revolution, noch darauf besteht, daß der Mensch nicht nur Naturwissenschaften betreiben solle oder empirische Sozialwissenschaften, stets einschließlich einer werturteilsfreien Geschichtsschreibung, wer vielmehr darauf besteht, daß der Mensch sich mit Hilfe eines Vermögens, das praktische Vernunft genannt wird, um die möglichst willkürfreie Setzung von Normen (oder Werten) bemühen könne und solle — ja, wer das noch tut, der ist nach Topitsch ein Romantiker.

Topitsch verallgemeinert die Bedeutung des Wortes "Romantik" dadurch, daß er diejenigen, die sich in eine "heile Welt" zurücksehnen (in der Annahme, es habe sie in der Vergangenheit einmal gegeben), *Rechtsromantiker* nennt. Romantisch wird aber von ihm auch jeder genannt, der sich eine heile, oder auch nur eine heilere Welt in der Zukunft erhofft. Das sind die *Linksromantiker*. Zu diesen Linksromantikern gehören alle Marxisten, alle Neuhegelianer, einschließlich — und das ist die polemische Pointe von Topitsch — der dialektischen Philosophen und Soziologen des Frankfurter Kreises.

Wer ein Vermögen des menschlichen Geistes annimmt, das normative Kraft hat, wer annimmt, daß — in Kantischer Terminologie — die Vernunft nicht nur theoretisch ist, sondern wer annimmt, daß Vernunft auch — und sogar primär — praktisch ist, d.h. Normen setzen kann, den Willen bestimmen kann, ja, der denkt nach der Meinung des Wiener Kreises "romantisch". Holt er sich seine Normen aus der Vergangenheit, so ist er ein Rechtsromantiker — das sind vergleichsweise harmlose Träumer. Behauptet er aber, zu Normen für die Gegenwart dadurch kommen zu können, daß er sich unsere Vergangenheit kritisch aneignet, und behauptet er, daß dadurch — nach seiner praktischen Vernunft — die Zukunft bestimmt sein *sollte*, dann ist er ein viel gefährlicherer Linksromantiker. In der Nachfolge Hegels nennen sich die Linksromantiker selber "Dialektiker". Ich bleibe aber auch gern bei dem Topitschischen Terminus — und zwar gerade deshalb, weil ich im folgenden die Sache der praktischen Vernunft verteidigen möchte. Wenn diese Sache es nötig hätte, sich vor einer polemisch gemeinten Terminologie zu fürchten, so stände es schlecht um sie.

Es bleibt dabei, daß noch gezeigt werden muß, wie man durch willkürfreies Reden und Denken zu Normen gelangen kann. Daß jeder an Normen *glauben* kann — das ist bekannt genug. Aber daß gewisse Normen mehr als bloße Bekenntnisse sind, mehr als bloß subjektive

Entscheidungen — das ist das Problem, um das es bei der sogenannten Werturteilsfreiheit der Wissenschaften geht.

Für die Aufklärung bestand dieses Problem nicht, weil sie in dem unschuldigen Zustand lebte, in dem ihr die *Unterscheidung von Verstand und Vernunft* — oder was *gleichbedeutend* ist: die *Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft* — noch nicht bewußt war. Man war vernunftgläubig wegen des unbestreitbaren Erfolges der Galilei-Newtonschen Physik — und man glaubte daher auch, Staat und Gesellschaft in wissenschaftlicher Weise erkennen und damit neu gestalten zu können. Die Nachfolger des Wiener Kreises sind deshalb keine Aufklärer, weil ihnen dieser naive Glaube fehlt. Sie wollen zwar — wie die Aufklärer — Wissenschaft nur nach dem Vorbild der Naturwissenschaften treiben — sie werden deswegen von ihnen Gegnern “Szientisten” genannt — aber sie *wissen* im Gegensatz zu den Aufklärern, daß ihre Wissenschaft daher wertfrei sein muß, daß sie keine Normen für Staat oder Gesellschaft liefern kann. Daher kämpfen sie zwar noch tapfer gegen *voraufklärerische* Dunkelmänner — und die gibt es auch in der Gegenwart noch genug —, aber sie kämpfen nicht mehr für politische Änderungen. Die Pointe Kants bestand jedoch darin, gegenüber dem Szientismus der Aufklärung den Primat der praktischen Vernunft wieder zur Geltung zu bringen. Man darf sagen: *wieder* zur Geltung zu bringen, weil dieser Primat der Praxis schon für Platon der Anlaß gewesen war, gegenüber den Sophisten mit der Philosophie überhaupt als einer selbständigen Lehrtradition zu beginnen. Bei Max Weber ist aber — aus intellektueller Redlichkeit, das sei gern zugegeben — von einer Lehrbarkeit der praktischen Vernunft nichts mehr übriggeblieben. So weit ist es, geistesgeschichtlich betrachtet, jedenfalls gekommen. Aber aus der bloßen Geschichte folgt nichts für unser Problem: Kant und Hegel könnten mit ihrer Behauptung, daß Vernunft praktisch sei, ja trotzdem recht haben — auch dann, wenn es scheint, als ob nur noch ein Häuflein Unentwegter, der Frankfurter Kreis der Dialektiker, bereit sei, diese Behauptung zu verteidigen.

Vom Szientismus aus gesehen sind das nur romantische Restbestände. Vom Frankfurter Kreis aus gesehen ist dagegen der Szientismus eine Variante der Aufklärung, die doch schon durch Kant und insbesondere durch Hegel “überwunden” war. Durch Betrachtung der Geistesgeschichte läßt sich in diesem Streit nichts entscheiden. Daher haben wir

zu versuchen, selbständig die Kantische Kritik zu wiederholen. Wir haben mit Kant nachzuweisen, daß unser theoretisches Wissen praktische Vernunft nicht ausschließt. Dies geschieht zunächst durch den Nachweis, daß die theoretische Vernunft selber ein normatives Fundament hat. Nur aus einem *immer schon*, wenn auch noch so unzulänglich begriffenen Sinnzusammenhang der Lebenspraxis heraus lassen sich erste Normen für ein wissenschaftliches Reden setzen : erst diese Normen ermöglichen dann diszipliniertes Argumentieren, z.B. logisches Schließen, Rechnen und objektive Messungen, wie sie der Physik zugrunde liegen.

Die Philosophie beginnt also zunächst damit, Vernunft in die *Wissenschaften* zu bringen. Ich kann diesen Anfang des zurückzulegenden Weges hier nicht durchgehen — aber wer sich die Mühe machte, die "Logische Propädeutik"¹ bis zu Ende zu lesen, der würde diesen Anfang zurückgelegt haben. Der Physiker, der sein eigenes Tun auf diese Weise begreift, daß er als erstes sich gewisse Normen des Redens (nämlich für das logische und mathematische Schließen) und gewisse Normen des Handelns (nämlich für das physikalische Messen) *kritisch* zu eigen machen muß, der hat damit in seiner Person schon den Szientismus widerlegt. Er hat durch sein Tun bewiesen, daß seine Vernunft ist, daß seine Vernunft normative Kraft besitzt. Und da er sich Normen nur dann *kritisch* zu eigen machen muß, der hat damit in seiner Person schon den Szientismus widerlegt. Er hat durch sein Tun bewiesen, daß seine Vernunft praktisch ist, daß seine Vernunft normative Kraft besitzt. Und da er sich Normen nur dann *kritisch* zu eigen gemacht hat, wenn er sie anderen gegenüber, auch dem Nichtphysiker gegenüber, begründen kann, hat er damit auch die Lehrbarkeit praktischer Vernunft durch sein Tun bewiesen.

Jetzt werden viele vermutlich dazu neigen zu denken, daß das wohl so sein mag: in die Naturwissenschaften solle Vernunft gebracht werden — aber wie ist es in den sogenannten Geisteswissenschaften, speziell in den Sozialwissenschaften, z. B. der Wirtschaftswissenschaft und der Staatswissenschaft ? Wie lassen sich die fundamentalen Zielsetzungen rechtfertigen, durch die diese *Kulturwissenschaften* — wie ich sie zusammenfassend nennen möchte — erst zu sinnvollen Tätigkeiten werden ?

Wenn ein Philosoph sich nicht als Dilettant in den zugehörigen Fachwissenschaften lächerlich machen will, muß er sich hier des Urteils in allen Spezialfragen enthalten. Um gleich das aktuellste Beispiel zu nennen,

kann ein Philosoph nicht "qua Philosoph" — wie man so sagt — darüber befinden, ob gegenwärtig für Westdeutschland es wünschenswert ist, das kapitalistische Wirtschaftssystem zu erhalten oder ein sozialistisches Wirtschaftssystem anzustreben. Dies gilt selbstverständlich aber nur dann, wenn die Fachwissenschaftler ihre Wissenschaft nicht bloß in szientistischer Verkürzung betreiben. Max Weber wandte sich mit Recht gegen solche Fachwissenschaftler, die ihre bloßen Meinungen, ihre Weltanschauungen, in wissenschaftlicher Verkleidung als Ergebnisse der Fachwissenschaft lehrten. Er hielt es eben nicht für möglich, daß die praktische Vernunft so diszipliniert werden kann, daß sie methodisch, d. h. jeden ihrer Schritte rechtfertigend, bis zur Beurteilung von Normen eines Kulturbereiches gelangen kann. Immer wieder ist dies aber nur die szientistische Meinung, Vernunft könne nicht praktisch sein — und immer wieder steht ihr die philosophische Forderung entgegen, Vernunft solle aber praktisch sein.

Verzichtet man auf diese Forderung, so liefert man die Kulturbereiche, z. B. die staatlichen und wirtschaftlichen Institutionen, den Interessen aus, die — wie Habermas einmal formulierte — "naturwüchsig aus dem Zwang zur Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens hervorgehen". Der Ton ist dabei auf die "Naturwüchsigkeit" zu legen. Verzichtet man auf die Anstrengung, einen Kulturbereich zu begreifen, so liefert man ihn *bloß natürlichen Interessen* aus, deutlicher gesagt: der Barbarei des rohen Naturzustandes. Alle Kulturinstitutionen, ob politischer, wirtschaftlicher, wissenschaftlicher oder künstlerischer Art, sind Leistungen, die der Mensch mühsam auf der Grundlage seiner natürlichen Bedürfnisse und seiner natürlichen Fähigkeiten errichtet hat. Der Mensch hat sich von einem bloßen Naturwesen zu einem Kulturwesen gebildet. Dieser Bildungsprozeß ist immer schon eine Leistung der praktischen Vernunft gewesen. Seit es Philosophie gibt, also seit Sokrates, hat der Mensch damit begonnen, seine Meinungs- und Willensbildung, die allem Handeln vorangeht, ebenfalls aus dem Zustand bloßer Naturwüchsigkeit herauszunehmen und schon diese zu einer Kulturleistung hochzustilisieren. Es ist heute ein offenes Geheimnis, daß die Anstrengungen der Platonischen Dialektik und anschließend der Aristotelischen Logik schon darauf gerichtet waren, aus der naturwüchsigen Sprache ein Werkzeug herauszuarbeiten, das gerade diese Aufgabe erfüllen konnte: Die Meinungs- und Willensbildung zu kultivieren, sie aus dem rohen Naturzustand herauszu-

führen. Daß die Disziplinierung des Meinens und Wollens mit einer Disziplinierung des eigenen Redens beginnen müsse, genau zu dieser Einsicht versucht der Platonische Sokrates seine Gesprächspartner immer wieder hinzulenken. Es ist zwar in der Geschichte der Philosophie nicht gelungen, diesen Sinn der Platonischen Dialektik zu bewahren — schon Aristoteles verfehlt ihn gelegentlich, ganz zu schweigen von den hellenistischen Philosophenschulen und vom Christentum — aber das beweist nichts Endgültiges gegen die Philosophie. Erst mit der neuzeitlichen Wissenschaft, popularisiert in der Aufklärung, kommt die *Vernunft* wieder zu sich selbst, allerdings nur in der schon beschriebenen *szientistischen Verkürzung*. Im deutschen Idealismus, also in der Romantik, insbesondere bei den Linksromantikern, wie Topitsch Kant und Hegel nennt, kommt die Vernunft auch als praktische Vernunft wieder zu sich. Es wird jedoch — und daran krankt auch die Frankfurter Dialektik — im deutschen Idealismus die Sprache, genauer gesagt: die Reflexion auf das eigene Reden, noch übersprungen. Auch das ist noch mißverständlich. Reflexionen über das eigene Reden könnten vorgetragen werden in einer Sprache, die selbst nicht reflektiert ist. Es wird sich aber darum handeln, die Termini, die man gebrauchen will, so einzuführen, daß das einführende Reden dabei diese Termini noch nicht benutzt — selbstverständlich auch keine Synonyma. Die gegenwärtige *Modemeinung* im Anschluß an den späten Wittgenstein ist die, daß es eine solche methodisch sich selbst aufbauende Redemöglichkeit nicht gibt.

In der Vorankündigung des deutschen Philosophenkongresses 1969 hieß es z. B. über die eine gemeinsame Welt, in der alle Fachwissenschaften mit der Philosophie zusammenwirken müssen: "Geeint ist diese gemeinsame Welt im Medium der Umgangssprache, auf die... die interdisziplinäre Verständigung immer wieder angewiesen ist."

Wenn ich statt "Modemeinung" das modische Wort "Mythos" gebrauche, so wäre das der "*Mythos von der unhintergehbaren Umgangssprache* — als ob diese nicht auch bloß historisch, naturwüchsig, entstanden wäre. Ich behaupte demgegenüber, daß es eine sinnvolle Aufgabe ist, die weitgehend unbekannte faktische Genese unserer Sprache durch eine normative Genese einer philosophischen Fachsprache und der einzelwissenschaftlichen Fachsprachen zu ersetzen.

Diese Behauptung selbst ist ersichtlich in traditioneller philosophischer Terminologie formuliert — sie kann so nur vorläufig, sozusagen

inoffiziell, verstanden werden. Als eine prüfbare Behauptung kann sie erst am Ende auftreten — dann, wenn die geforderten “normativen Genesen” schon durchgeführt sind, ohne als solche prädiiziert zu sein.

Auch über diesen letzten Satz läßt sich erst am Ende sinnvoll diskutieren. Und auch über diesen Satz usw., ad infinitum. Hier liegt kein unendlicher Regreß vor, sondern ein trivialer unendlicher Progreß. Auf ihn sich *nicht* einzulassen, ist eine einfache Sache — man läßt es einfach und fängt, statt endlos über das Ende zu reflektieren, mit dem Anfang an. Ich komme damit zu dem systematischen Hauptteil: zu der Möglichkeit, Werturteile zu begründen.

Durch die bisherigen historischen bis zeitgeschichtlichen Bemerkungen habe ich schon — wenn auch nur in einer vorläufigen Weise — motiviert, daß ich den modischen Ausdruck “Werturteile” einengen werde auf Normen als Urteilen über Zwecke. Im Deutschen, insbesondere in moralischen und rechtlichen Diskussionen, werden Wörter wie “gut”, “recht”, “geboten” oder “pflichtmäßig” und ihre Negationen zur Beurteilung von Zwecken (und damit auch für normengemäßes Handeln) gebraucht. Im bloßen Sprachgebrauch kann man aber keine vernünftigen Regeln für diese Prädikate, die Sätze als Subjekte haben, entdecken — der Sprachgebrauch ist im günstigsten Falle abgesunkenes Kulturgut, in ungünstigeren Fällen eine bloße Andeutung noch zu leistender Kultivierung. In unserem Falle liegt eine merkwürdige Mischung vor: Unter Anstößen aus der Brentanoschule ist erst seit ca. 30 Jahren von positivistischen Logikern eine sogenannte Deontik, eine Logik ethischer Modalitäten in Parallele zur traditionellen sogenannten ontischen Modallogik der Notwendigkeit und Möglichkeit von Aristoteles (und Theophrast, entwickelt worden. Chrysipp hatte zwar schon zwei Bücher *περὶ προσταγμάτων* geschrieben — sie sind aber verlorengegangen. Hier macht sich außerdem der desolate Zustand der modallogischen Tradition deutlich bemerkbar: bis heute ist der alte Streit zwischen Aristoteles und Theophrast, der in der Scholastik als Streit um die modales de re gegen die modales de dicto formuliert wurde, noch nicht zu einem allgemein anerkannten Ende gekommen.

Wir stehen daher vor der Aufgabe, eine ethische Modallogik kritisch zu rekonstruieren. Wenn wir uns von den modernen Modalkalkülen, die explizit von uns den positivistischen Verzicht auf kritisches Verstehen fordern, nicht blenden lassen, müssen wir uns schon selber — metho-

disch noch einmal von vorn anfangend — überlegen, an welcher Stelle in eine modalitätenfreie Sprache sinnvoll erstmalig eine Modalität — ich werde dafür den Buchstaben Δ verwenden — einzuführen ist. Um an eine solche Stelle zu kommen, beginne ich mit elementaren Imperativsätzen. Dieser grammatische Terminus ist irrelevant. Für elementare Indikativsätze A , wie z. B. "Johanna geht", schlage ich als Standardform des zugehörigen Imperativsatzes vor " $!A$ " — ich übersetze dies als "Bitte sieh zu, daß $A!$ " (Bitte sieh zu, daß Johanna geht!).

Es sei Σ ein — auf irgendwelche Weise — akzeptiertes System solcher Imperative. Schon dann, wenn die eigentliche Schwierigkeit noch gar nicht in den Blick gekommen ist, nämlich die Schwierigkeit, die Annahme eines solchen *Basissystems* zu "rechtfertigen", schon dann stellt sich die Aufgabe, das logische Schließen mit Imperativen zu normieren. Ich setze hier eine Logik der Indikativsätze als bekannt voraus. Aus dem Basissystem Σ entsteht durch Weglassen der " $!$ " ein indikativisches System Σ_0 . Impliziert Σ_0 logisch eine Aussage A , so braucht deshalb noch nicht der Befehl $!A$ akzeptiert zu sein — aber wer logisch denken kann, wird, wenn er Σ befolgen will, auch A befolgen. Das rechtfertigt ein neues Symbol für die von Σ_0 implizierten Aussagen A . Sie mögen Δ (relativ zu Σ) heißen, auf deutsch: geboten (relativ zu Σ).

Weitere Modalitäten lassen sich mit Hilfe von Δ definieren, z. B. heißt A "verboten", wenn die Negation von A geboten ist, A heißt "erlaubt", wenn A nicht verboten ist, usw.

Die einzelnen Schritte (Symbolisierung und Formalisierung), die von diesem Ansatz zu einem vollständigen *Modalkalkül* führen, der für jedes beliebige Σ gilt, will ich hier übergehen². Ich halte nur ein Resultat fest: Geht es um eine praktische Entscheidung, so haben die Fragen, die vorher zu beantworten sind, die Form: Ist A geboten oder nicht? Wer für das Gebotensein plädiert, muß ein Basissystem Σ von Geboten rechtfertigen, aus dem A folgt. Solange dies nicht gelungen ist, gilt A als nicht geboten. Hieraus folgt aber nicht, daß dann A verboten wäre. Es ist vielmehr völliges Einverständnis in einer Gruppe darüber möglich, daß A weder geboten noch verboten ist — trotz völligen Einverständnisses mag der eine dann versuchen, A zu verwirklichen, der andere non- A .

In der theoretischen Philosophie ist bekanntlich das *tertium non datur*

umstritten, in der Modallogik gilt aber unbestritten ein *tertium datur*:

A ist geboten oder verboten oder weder — noch.

Ich erwähne dies nur als ein Beispiel, um zu zeigen, daß man zumindest soviel Logik schon vorher kennen sollte, ehe man mit den Überlegungen darüber beginnt, wie sich *erste* Gebote oder Normen (darunter verstehe ich Gebote, die sich gleichmäßig an alle Beteiligten richten) rechtfertigen lassen.

Während es nämlich im Bereich des Theoretischen unvernünftig ist, an einer Meinung A festzuhalten, wenn A sich nicht als wahr hat nachweisen lassen, ist es im Praktischen durchaus vernünftig, wenn der eine A, der andere non-A erstrebt, sobald nur beide gemeinsam zu der Einsicht gekommen sind, daß weder A noch non-A verboten ist.

Zur Rechtfertigung eines Basissystems von Normen, etwa eines Recht- oder Moralkodex, müssen wir uns aus dem Gebiet der bloß formallogischen Untersuchungen herauswagen — wir haben damit zu beginnen, methodisch vorgehend, unsere menschliche Situation zu begreifen, daß wir uns zu Handlungen entschließen müssen, ohne zunächst zu wissen, woher wir Normen für unsere Entscheidungen gewinnen können.

Dieser Satz ist wieder ein solcher, der nicht am Anfang stehen kann, weil darin solche Ausdrücke wie "begreifen", "entscheiden", "wissen" — übrigens auch "müssen" und "können" vorkommen, die erst methodisch einzuführen sind.

Daher kann ich zunächst auch nur provisorisch folgende Unterscheidung einführen: Der Versuch, unsere Situation zu begreifen, um in ihr zu handeln, kann entweder bezugnehmen auf Besonderheiten unserer — wie man dann sagt — konkreten Situation, oder das Begreifen kann sich auf das beschränken, was allen konkreten Situationen gemeinsam ist, auf das, was *vor* dem Begreifen der Besonderheit immer schon begriffen sein muß.

Als Aufgabe der praktischen *Philosophie* — im Gegensatz zu den speziellen praktischen (oder normativen) *Wissenschaften* — betrachte ich die Untersuchung dessen, was einer so elementaren Schicht menschlicher Lebenspraxis zugehört, daß es in allen — wie auch immer differenzierten — konkreten Situationen enthalten ist.

Wer dagegen gerne den Terminus "Philosophie" so gebraucht, daß z. B. auch Diagnosen unserer gegenwärtigen geistigen Situation dazu gehören, dem schlage ich vor, das, was ich jetzt vortrage, als "allge-

meine" oder auch "reine" praktische Philosophie zu bezeichnen.

Unabhängig von dieser terminologischen Frage verstößt der Versuch, eine reine praktische Philosophie von allen ihren Anwendungen auf historisch-konkrete Situationen zu unterscheiden, eindeutig gegen die gegenwärtig herrschende Meinung, daß nichts über das, was wir tun sollen, so im allgemeinen gesagt werden könne, daß sich vielmehr alles, was gesagt werden kann, ohne sich auf historisch-Kontingentes einer Situation zu beziehen, auf analytisch-wahre Sätze reduziert, auf Tautologien.

Genau das ist das Problem! Ich behaupte, daß eine sorgfältigere Methode bei der Einführung einer fundamentalen Terminologie für die kritische Erörterung von Normen zeigen wird, daß in diesen vermeintlich analytisch-wahren Sätzen verschiedene Dinge zusammengeworfen sind. Ich behaupte, daß zumindest drei verschiedene Dinge vorher zu lernen sind, ehe man sinnvoll über die Besonderheiten einer Situation normativ argumentieren kann; drei verschiedene Dinge, die alle keine analytischen Wahrheiten sind, in dem Sinne, daß sie aus expliziten Definitionen der vorkommenden Termini mit Hilfe der Logik allein zu deduzieren wären.

Diese drei verschiedenen Dinge beziehen sich auf:

1. fundamentale Termini einer nicht-empirischen Noologie (traditionell sagte man dazu "rationale Psychologie" — im Englischen gibt es den treffenden Ausdruck "philosophy of mind");
2. das Prinzip aller Moral im Sinne eines kategorischen Imperativs;
3. eine — in Anführungszeichen — "dialektische" Methode zur *Unterscheidung zwischen Natur- und Kulturbedürfnissen*.

Die Einführung der für diese Dinge erforderlichen Termini kann ich hier nur skizzieren. Die assertorische und modale Logik werde ich dabei jetzt voraussetzen. Das bedeutet insbesondere, daß wir uns schon als Wesen begreifen, die sich diese logischen Instrumente geschaffen haben, damit wir uns über praktische Probleme miteinander verständigen können.

In solchen Diskussionen um praktische Dinge, in denen wir uns schon so lange befinden, wie wir überhaupt reden gelernt haben, werden *Vorschläge* für Handlungen gemacht, es folgt faktisch meist ein mehr oder weniger vernünftiges Argumentieren — schließlich wird ein Handlungsvorschlag oder eine Handlungsnorm *beschlossen*. Auf der Basis dieser

Praxis des Miteinander-Beratens, in der aus anfänglichen Vorschlägen ein Beschluß entsteht, können jetzt "mental terms", noologische Termini eingeführt werden. Die Vorschläge und Beschlüsse solcher Beratungen sind ja Sätze, sprachliche Gegenstände. Noologische Termini dienen aber dazu, auch über diejenigen Personen zu sprechen, die sinnvoll an solchen Beratungen teilnehmen, ohne gerade etwas zu sagen oder zu hören.

Nur wer an solchen Beratungen teilzunehmen versteht, kann diese Termini lernen — dazu gehören z. B. entgegen ihrem Selbstverständnis alle szientistischen Wissenschaftstheoretiker. Beschränkt man sich dagegen, wie es die Naturwissenschaftler tun, auf das bloße Beobachten sprachlichen Verhaltens, dann ist das ganze Unternehmen einer Noologie, einer philosophy of mind, sinnlos.

Von jemandem, der eine Handlungsweise vorschlägt, um einen gewissen Zustand A herbeizuführen, soll gesagt werden: "er begehrt, daß A" — in Deutschland werden Kinder oft so erzogen, daß sie sagen, sie "möchten, daß A". Die Pointe dieses Ausdrucks, der — wie man sagt — einen "inneren" Zustand beschreibt, liegt darin, daß auch dann jemand als "begehend" beschrieben werden kann, wenn er an der Beratung teilgenommen hat, ohne überhaupt etwas gesagt zu haben. Über den Verlauf der Beratung später berichtend, soll er jedenfalls selber sagen können, für oder gegen welche Vorschläge er war, also was er beehrte, was nicht.

Tiere diskutieren zwar ihre Handlungen nicht mit uns — auch die Schimpansin Washoe ist noch nicht so weit —, aber es ist keine bloße Analogie, wenn wir auch Tieren "Begehungen" zusprechen. Es ist dazu nur erforderlich, daß wir uns mit ihnen in einem sinnvollen Handlungszusammenhang befinden, z. B. wenn wir mit einem Hund spielen.

Nur dann, wenn durch argumentierende Beratung (evtl. mit sich selbst allein) aus ursprünglichen Vorschlägen ein Beschluß erarbeitet wird, ist es sinnvoll, neben dem Ausdruck "*Begehungen*" einen Ausdruck für einen weiteren "inneren" Zustand einzuführen. Wer dem Beschluß zustimmt, hat sich damit — so wird vorgeschlagen zu reden — einen *Willen* gebildet. Der Ausdruck "Wille" est dabei so zu verwenden, daß er wiederum nicht an das verbale Verhalten gekoppelt bleibt.

Dieser Prozeß der Willensbildung aus ursprünglichen Begehungen ist kein Prozeß, der nur zu beschreiben wäre — oder gar als Naturphänomen zu "erklären" wäre. Es ist ein Prozeß, der nach den Normen ver-

nünftiger Argumentation durchgeführt werden *sollte*. Wir haben bisher hierfür zwar nur die logischen Regeln, aber das genügt schon, um festzustellen, daß die Unterscheidung zwischen Begehren und Wollen eine normative Unterscheidung ist: Der Wille sollte durch vernünftige Argumentation aus den ursprünglichen Begehrenen gebildet werden.

Bei diesem Sprachgebrauch ist es dann übrigens gerechtfertigt, daß man bei Kindern, solange sie noch nicht argumentieren können, das Wort "wollen" stets durch "möchten" verbessert.

Ein spezieller Fall von Beratungen sind solche Diskussionen, in denen es — zur Vorbereitung der Willensbildung — nur um theoretische Fragen geht, insbesondere um unser sogenanntes Kausalwissen, das für die Voraussage der Wirkungen unserer Handlungen gebraucht wird. Hier haben wir den speziellen Fall, daß die Diskussion mit ursprünglichen "Meinungen" beginnt — sprachlich werden diese versuchsweise als Behauptungen geäußert — es bildet sich dann in der Diskussion eine endgültige Meinung ("endgültig" im Sinne von "bis auf weiteres endgültig").

Es kommt mir darauf an zu zeigen, daß die Einführung solcher noologischen Termini unabhängig von den Besonderheiten der natürlichen Sprache ist — wir haben zwei Termini *II, II'* für praktische Beratungen (diese habe ich ins Deutsche als "Begehren" und "Wollen" übersetzt), ferner zwei Termini Θ, Θ' für theoretische Beratungen. Diese habe ich als "ursprüngliche Meinungen" und "bis auf weiteres endgültige Meinungen" ins Deutsche übersetzt.

Schon diese Übersetzungen zeigen, daß im Deutschen — wie übrigens in den anderen indoeuropäischen Sprachen, die ich kenne — das theoretische Begriffspaar Θ, Θ' anders behandelt wird als das praktische Begriffspaar *II, II'*.

Das zeigt sich auch daran, daß im Deutschen ein Wort "Wissen" vorhanden ist, das so gebraucht wird, daß nur derjenige Wissen hat, der *wahre* Meinungen hat. Es gibt kein entsprechendes Wort für den praktischen Bereich. Was hat derjenige, der moralisch Gebotenes will? Einen guten Charakter? Verantwortungsbewußtsein? Einsicht, Gerechtigkeits-sinn? Alle diese Wörter sind kein genaues Analogon zu "Wissen", am ehesten wäre wohl "Einsicht" dafür zu gebrauchen.

Diese verschiedene Behandlung der Meinungs- und Willensbildung beweist nur, daß die Europäer in theoretischen Fragen zwar an Wahr-

heit und Wissen glauben, in praktischen Fragen aber an nichts Entsprechendes glauben.

Die Frage, ob das ein bloßes historisches Unglück ist, führt uns zu dem zweiten nicht-analytischen Teil einer reinen praktischen Philosophie, zu dem Prinzip aller Moralität.

Ich kann mich hier kurz fassen, da dieser Aufsatz in keinem Falle ausreichen wird, die Nicht-Kantianer zum Umdenken zu bewegen. Daß wir bei theoretischen Fragen, also bei Meinungen, von "Wahrheit" und von "Wissen" sprechen, ist dadurch gerechtfertigt, daß die Meinungsbildung "objektiv" ist. Dies bedeutet aber nichts anderes, als daß wir unsere Subjektivität hier so weit wie möglich disziplinieren. Wir bemühen uns, nicht auf unseren ursprünglichen Meinungen zu bestehen, sondern bemühen uns, der Vernunft, d. h. vernünftigen Argumenten nachzugeben.

Die Traditionen unserer natürlichen Sprachen enthalten keine eigenen Wörter, um auszudrücken, daß wir uns bei unserer Willensbildung in entsprechender Weise bemühen, nicht auf unseren ursprünglichen Begehungen zu bestehen, sondern daß wir uns auch hier bemühen, der Vernunft, d.h. vernünftigen Argumenten, nachzugeben.

Dieser sprachliche Tatbestand beweist aber nur, daß die Europäer sich das Ziel der sokratischen Philosophie nicht zu eigen gemacht haben: das Ziel, auch in praktischen Entscheidungen die eigene Subjektivität zu überwinden, zu transzendieren. Nichtsdestotrotz ist das Ziel, die eigene Subjektivität zu transzendieren (die Transsubjektivität, wie ich kurz sagen möchte), das Prinzip aller Moralität. Es ist nur eine andere Formulierung des kategorischen Imperativs: Handle so, daß die Norm Deines Handelns gegenüber jedermann verteidigt werden kann!

Auch hier hängt immer noch alles davon ab, ob die Methode vernünftiger Diskussion festgelegt werden kann. Der Einwand Hegels gegen das kantische Prinzip ist soweit gerechtfertigt: das Moralprinzip der Transsubjektivität ist "bloß formal".

Hegel sagte zwar nicht, daß dies Prinzip nur eine Leerformel, bloßes Gerede sei, aber er bestand darauf, daß noch mehr gesagt werden müsse, um dies Prinzip anwendbar zu machen. Es ist selbstverständlich, daß die Besonderheiten der konkreten Situation, in der wir versuchen, zu dem "Werturteil" zu kommen, ob eine Handlung geboten, verboten oder neutral ist, mit zum Moralprinzip hinzugenommen werden müssen. Das ist

nicht der springende Punkt — dieser liegt vielmehr darin, wie der kategoriale Imperativ noch innerhalb der reinen Philosophie ergänzt werden kann, also derart, daß die Ergänzung noch für jede beliebige konkrete Situation gilt. Ich spreche nicht als ein Hegel-Philologe. Ob die Ergänzung anzunehmen oder abzulehnen ist, bitte ich unabhängig davon, was Hegel gesagt hat, zu prüfen. Im Gegensatz zu Habermas nehme ich ja den Szientisten das “methodisch geübte Kannitverstan” nicht nur übel — ich finde die Forderung an die Dialektiker berechtigt, solche Wörter wie “dialektisch”, “normativ-genetisch”, “Sinnzusammenhang” usw. erst dann zu gebrauchen, *nachdem* man eine begreifbare Gebrauchsanweisung gegeben hat. Die Gebrauchsanweisung: “Lesen Sie mal 10 Jahre lang Hegel!” hat sich leider, soweit ich weiß, nicht bewährt.

Als Ausgangspunkt wähle ich eine Unterscheidung von “Natur” und “Kultur”. Wenn wir z. B. in einem zoologischen Garten für die Lebensbedingungen von Tieren verantwortlich sind, dann werden wir (innerhalb der Grenzen unseres zoologischen Wissens und des Budgets) versuchen, die Bedürfnisse der Tiere zu befriedigen. D. h. diejenigen *Begehrungen*, die wir zu befriedigen uns entscheiden, nennen wir “*Bedürfnisse*”. Auch wenn es sich um Menschen handelt, insbesondere um uns selbst, werden einige Begehrungen als “Bedürfnisse” ausgezeichnet. Aber der Versuch, gewisse Bedürfnisse als “natürliche” Bedürfnisse dadurch auszuzeichnen, daß wir sie mit den Tieren teilen, ist vergeblich. Selbstverständlich kann man von natürlichen Bedürfnissen in diesem Sinne sprechen, z. B. von einem Nahrungsbedürfnis, einem Ruhebedürfnis usw. Aber es gelingt schon nicht mehr, irgendein Maß, ein Quantum von Nahrung oder Ruhe als “natürliches” Quantum zu bestimmen. Unsere natürlichen Begehrungen sind stets eingebettet in einen größeren Komplex von Begehrungen, der auch *kulturelle Begehrungen* enthält. Ohne auf Zufälligkeiten der historischen Entstehung von Kulturen einzugehen, können wir in der Philosophie die Sprachen als exemplarische Kulturphänomene benutzen. Wer mit uns philosophiert, redet ja jedenfalls schon — das Kulturbedürfnis zu reden, kann er nicht verleugnen.

Die traditionellen Wortsprachen heißen zwar üblicherweise “natürliche Sprachen”, sie sind aber Paradigmen kultureller Leistung. Die Regeln der Logik in einer Diskussion zu beachten, ist kein natürliches Bedürfnis, sondern ein Kulturbedürfnis. Daß faktisch die meisten Leute

— *οι πολλοι*, wie Platon sagte — auch ohne Befriedigung dieses Kulturbedürfnisses rationaler Argumentation ganz zufrieden sind, das ist für die Anerkennung dieses Bedürfnisses als eines Bedürfnisses irrelevant. Ob ein Begehren ein Bedürfnis ist, das ist — in der hier vorgeschlagenen Terminologie — keine *quaestio facti*, sondern eine *quaestio juris*. Solche "Werturteile" wie die Anerkennung eines Bedürfnisses müssen gerechtfertigt werden. Gerade um eine Rechtfertigung zu ermöglichen, wird die folgende Unterscheidung von Natur- und Kulturbedürfnissen vorgeschlagen.

Kulturbedürfnisse heißen diejenigen, die historisch entstanden sind, Naturbedürfnisse diejenigen, die keine Genese hinter sich haben. Für jede konkrete Situation, in der wir praktische Entscheidungen zu treffen haben, gilt daher, daß Kulturbedürfnisse dadurch zu rechtfertigen sind, daß eine *Genese* von ihnen gerechtfertigt wird. Selbstverständlich kann i. a. nicht die faktische *Genese* kultureller Begehungen gerechtfertigt werden — es geht nur darum, eine *normative Genese* zu liefern: man hat nachzuweisen, wie die Begehungen hätten entstehen sollen. Eine normative Genese führt — im günstigsten Fall — von einem fiktiven Zustand mit bloß natürlichen Bedürfnissen schrittweise zu einem immer komplexeren Zusammenhang von Natur- und Kulturbedürfnissen. Jeder einzelne Schritt, der eine neue Differenzierung in der Genese des Gesamtkomplexes zu rechtfertigen hat, hat als sein einziges Prinzip dabei das Moralprinzip der Transsubjektivität.

Die faktische Genese unserer Situation hat als bloß faktische keine normative Kraft. Es ist vielmehr gerade die Aufgabe gestellt, die *faktische Genese mit Hilfe normativer Genesen kritisch zu beurteilen*. Trotzdem ist wiederum jeder, der sich um eine normative Genese etwa von Rechtsnormen oder von wirtschaftlichen Institutionen bemüht, gut beraten, sich gründlichst in historische Studien zu versenken — er sollte nur schließlich auch wieder einmal auftauchen.

Es ist eine Art von Spiralbewegung, die zu vollziehen ist, um Handlungsnormen in einer konkreten Situation zu rechtfertigen: Wir beginnen mit kurzen normativen Genesen, z. B. mit der Genese einiger Redenormen, die aus der gemeinsamen Lebenspraxis entnommen werden können, wir wenden dann diese Normen an, um ein Stück Geschichte zu begreifen, d. h. kritisch zu verstehen. Danach sind wir, wenn die Geschichtsbetrachtung erfolgreich war, in der Lage, längere normative Ge-

nesen vorzulegen, diese wenden wir wieder auf Geschichte an, usw.

Diese Spiralbewegung, die, ohne je zu Ende zu kommen, zwischen normativen und faktischen Genesen hin- und hergeht, nenne ich — noch einmal in Anführungszeichen — “*dialektische*” Methode. Auf den Terminus kommt es nämlich nicht an — die Wahl dieses Terminus bitte ich nicht als Anzeichen dafür zu betrachten, daß ich behaupten wolle, Hegel habe *genau* dieses gemeint.

Mein Thema ist nicht philosophiehistorisch. Ich habe in dem systematischen Teil nur skizzieren wollen, wie die szientistische Behauptung widerlegt werden kann, daß es keine normative Vernunft gebe. Es ist ja richtig, daß es diese nicht als Faktum gibt, schon gar nicht als ein Stück Natur. Es “gibt” sie also nur, wenn wir sie selber praktizieren. Die Forderung der Szientisten, daß die Praktizierung von Vernunft insbesondere eine kritische Rechtfertigung aller sprachlichen Mittel einschließen solle, habe ich dabei, soweit es mir in der Kürze möglich war, erfüllt. Als Ergebnis stellt sich dann heraus, daß — wie die Dialektiker immer schon behauptet haben — praktische Vernunft möglich ist. Diese “Möglichkeit” ist genauer die Lehrbarkeit der praktischen Vernunft. Daß sie nicht für jeden Menschen faktisch erlernbar ist, ist selbstverständlich. Es ist aber nur eine analytische Folgerung aus dem bisher Gesagten, daß die Methoden der praktischen Vernunft gelehrt werden *sollten*. Ob sich allerdings in absehbarer Zeit die professionelle Philosophie dazu bereit finden wird, sich als Lehrerin der praktischen Vernunft zu verstehen — darüber möchte ich nichts prophezeien.

NOTEN

¹ W. Kamlach und P. Lorenzen, *Logische Propädeutik*, BI Mannheim 1967.

² Vgl. P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, BI Mannheim 1969.