

Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas)*

Von Otfried HÖFFE (München)

I.

Eine Ansicht, die im Widerspruch zu allgemein anerkannten Vorstellungen steht, heißt paradox. Diese wörtliche Bestimmung trifft auf die jüngste, die Konsensustheorie der ‚Wahrheit‘ mit ihrem Versuch, ihren Gegenstand aus der Beziehung von Aussagen auf das Urteil anderer zu erläutern. Gewiß ist der Ausdruck Wahrheit sowohl im umgangssprachlichen wie im wissenschaftlichen und philosophischen Reden nicht eindeutig. Indessen greift die Konsensustheorie selbst jene Bedeutung heraus, die wir mit dem Ausdruck Wahrheit vornehmlich verbinden: Wahrheit im Sinne von Aussagenwahrheit. Trotz dieser grundsätzlichen Gemeinsamkeit wendet sie sich gegen das, was man gewöhnlich unter einer wahren Aussage versteht: nicht eine Behauptung, sofern sie Zustimmung findet, vielmehr eine, die Sachverhalte behauptet, wie sie tatsächlich zutreffen. Ähnlich charakterisiert die Grundformel, die sich bis in die Gegenwart als Ausgangs- und Bezugspunkt der philosophischen Diskussion behauptet hat, die Adäquationsformel, die Wahrheit als Übereinstimmung von Denken und Sache (*veritas est adaequatio intellectus et rei*)¹. Der Konsens gilt hier weder als Grund noch als Kriterium von Wahrheit, vielmehr in genauem Gegensatz die Wahrheit als Grund und Kriterium eines legitimen Konsenses. Zwar ist die Adäquationsformel noch in hohem Maße vage. Sie läßt offen, was mit Denken (*intellectus*) und Sache (*res*) gemeint, wie die

* Überarbeitete Fassung eines Vortrages vor der Philosophischen Fakultät I der Universität München vom 19. Februar 1975. Einige Grundgedanken wurden schon in einer Diskussion mit J. Habermas im Philosophischen Seminar I am 10. Juli 1974 vorgetragen.

¹ Thomas von Aquin, mit Berufung auf Isaac Israeli: *De veritate* I 1 (vgl. S. Th. I, q. 16, a. 2 ad 2; I, q. 21, a. 2 ad 2). – Vorläufer dieser Adäquationsformel bei Platon, *Crat.* 385 b, *Soph.* 263b; ferner bei Aristoteles, *Metaph.* Γ, 1011b 26f. u. a. – In der Gegenwart ist die Adäquationsformel Ausgangs- und Bezugspunkt für die Korrespondenztheorie (B. Russel, *Probleme der Philosophie* [1912, dt. 1967] Abschn. 12; M. Schlick, *Das Fundament der Erkenntnis*, in: *Erkenntnis* 4 [1934]; J. L. Austin, *Truth*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. XXIV [1950]), ebenso für die semantische Wahrheitstheorie (A. Tarski, *Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik*, Abschn. 14, in: J. Sinnreich, *Zur Philosophie der idealen Sprache* [1972] 53–100 [77f.]) sowie für die Redundanz- und die Kontexttheorie (F. P. Ramsey, *Facts and Propositions*, in: *The Foundations of Mathematics* [London 1931] 138–155; P. F. Strawson, *Truth*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. XXIV [1950]). Ein Unterfall der Korrespondenztheorie ist die Abbildtheorie, wie sie etwa Wittgenstein im *Tractatus* vertritt; die Idee der Korrespondenzwahrheit ist (in der gegen logische Paradoxien geschützten Form, wie sie ihr Tarski gegeben hat) auch bei K. Popper als semantische unerläßlich anerkannt: *Conjectures and Refutations* (London ³1969) 215–250.

Beziehung der *adaequatio* (auch: *correspondentia*, *conformitas*, *convenientia*) des näheren zu verstehen und vor allem auch philosophisch zu legitimieren sei. Aber die Konsensustheorie ist nicht deshalb paradox, weil sie die Adäquationsformel erläutern und begründen will. Sie ist es, weil sie die Formel nur als *negativen* Bezugspunkt gelten läßt. Die Konsensustheorie in ihrer jüngsten Gestalt, in Habermas' Beitrag zur Festschrift für Walter Schulz², tritt nicht als Fortsetzung, sondern allein in Abgrenzung zu jener Position auf, die von der Adäquationsformel ausgeht, der Korrespondenztheorie.

Auch wenn sich Habermas von anderen Vertretern einer Konsensustheorie kritisch absetzt, ist er sich mit ihnen doch in wesentlichen Punkten einig. Für die pragmatische Wahrheitstheorie eines Peirce, für die Konzeption der interpersonalen Verifikation von Kamlah und Lorenzen sowie für Habermas' Konsensus- oder Diskurstheorie ist folgendes charakteristisch: 1. Sie beziehen sich ausschließlich oder in erster Linie auf Aussagenwahrheit. – 2. Sie definieren diese durch ein Verfahren der Feststellung von wahren Aussagen. – 3. Dieses Verfahren geht von der Gesprächssituation aus und ist an der gegliückten Übereinstimmung orientiert. – 4. Übereinstimmung meint letztlich nicht ein historisch-faktisches Ereignis; sie ist normativ als wahrer Konsens oder sachgemäße Übereinstimmung verstanden. – 5. Als wahrer Konsens gilt die potentielle Übereinstimmung aller oder aller, die kompetent sind. (Die Unterschiede zwischen den einzelnen Vertretern betreffen in erster Linie den Anspruch, den sie mit ihrer Position verbinden, sowie die Aussagen über das Verifikationsverfahren.)

Habermas' eigener Beitrag zu einem Problemkomplex, der im philosophischen Denken seit je einen besonderen Rang einnimmt, der Wahrheitsproblematik, besteht aus zwei Teilen³. In der philosophischen Diskussion hat man, so der erste, der kritische Teil (besonders die Abschnitte I–III), verschiedene Wahrheitstheorien vertreten, die zwar jeweils richtige Beobachtungen enthalten, aus ihren Beobachtungen jedoch falsche Schlußfolgerungen gezogen haben und deshalb der Aufgabe einer Wahrheitstheorie nicht gerecht werden. Die bisherigen Wahrheitstheorien (außer der Korrespondenztheorie auch die Evidenztheorie, die semantische und die transzendente Wahrheitstheorie, die pragmatistische sowie die analytische Wahrheitstheorie) sind letztlich allesamt

² Wirklichkeit und Reflexion (1973) 211–265.

³ Die folgende Erörterung bezieht sich auf Habermas' Beitrag in der Schulz-Festschrift, a. a. O. Vgl. aber auch: J. Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Hermeneutik und Dialektik (Festschrift für H.-G. Gadamer), hrsg. v. R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (1970) I 73–104; Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: J. Habermas, N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie (1970) 101–141; ferner M. Horkheimer, Zum Problem der Wahrheit, in: Kritische Theorie. Eine Dokumentation, hrsg. v. A. Schmidt, Bd. I (1968) 228–276. Zur Konsensustheorie der Wahrheit allgemein: W. Kamlah, P. Lorenzen, Logische Propädeutik (1967) Kap. IV; W. Kamlah, Der moderne Wahrheitsbegriff, in: Einsichten. Festschrift für G. Krüger (1962) 107 ff. neue hefte für philosophie, H. 2/3: Dialog als Methode (1972) (darin besonders R. Wiehl, Dialog und philosophische Reflexion, 41–94; K. Lorenz, Der dialogische Wahrheitsbegriff, 111–123) und vor allem C. S. Peirce, Schriften, 2 Bde, hrsg. v. K.-O. Apel (1967, 1970).

zu verwerfen. Man muß sie, so der zweite, der konstruktive Teil (besonders die Abschnitte IV–V), durch eine neue Wahrheitstheorie, eben durch Habermas' Variante der Konsensustheorie (218 u. a.), auch Diskurstheorie genannt (264, Anm. 33), ersetzen.

Der so in äußerster Verkürzung skizzierte Gedankengang entwickelt keine Korrektiv-Theorie, die lediglich einen bisher vernachlässigten Aspekt zur Sprache bringen soll. Er enthält vielmehr den Anspruch, in der Konsensustheorie finde sich der Ansatz der einzig angemessenen Wahrheitstheorie. Ob dieser Anspruch Habermas' tatsächlicher Leistung entspricht, – zu diesem Fragenkomplex sollen drei ineinander verschränkte Überlegungsreihen vorgetragen werden:

1. Ist die Suche nach einer einzigen, in sich homogenen Wahrheitstheorie überhaupt sinnvoll?
2. Kommt Habermas' Konsensustheorie tatsächlich ohne Elemente jener Theorien aus, die er ablehnt, ohne Elemente einer transzendentalen Theorie sowie einer Kohärenz- und einer Korrespondenztheorie der Wahrheit?
3. In welchem Sinn wird durch Habermas eine Konsensustheorie der Wahrheit begründet?

II.

Den Anspruch, die einzig richtige Wahrheitstheorie zu entwickeln, haben andere moderne Wahrheitstheoretiker zu Recht entschieden von sich gewiesen⁴. Ein solcher Anspruch hat nämlich mindestens zwei sachliche Schwierigkeiten. Während auf der einen Seite der Ausdruck ‚Wahrheit‘ noch so unbestimmt ist, daß für die Aufgabe einer Wahrheitstheorie eine einzige klare Lösung gar nicht möglich erscheint, ist auf der anderen Seite der Ausdruck ‚(philosophische) Theorie‘ so umfassend, daß eine in sich nicht weiter differenzierte Konzeption kaum als sinnvoll gelten kann⁵.

Habermas beginnt seinen Aufsatz mit der Vorfrage: ‚Wovon dürfen wir sagen, es sei wahr oder falsch, von Sätzen, Äußerungen oder Aussagen?‘ (211) Bevor diese Frage entschieden wird, schon durch die begrenzte Auswahl des Alternativenspektrums wird der allgemeine, noch mehrdeutige und unscharfe Ausdruck ‚Wahrheit‘ von vornherein auf eine bestimmte Bedeutung, die Aussagenwahrheit, festgelegt. Dieser jede umständliche Einleitungsbemerkung vermeidende Anfang folgt zwei methodisch sinnvollen hermeneutischen Maximen. Er setzt bei dem geläufigsten Verständnis von Wahrheit, der Aussagenwahrheit (Urteilswahrheit, objektiven Wahrheit), an und stellt mit der

⁴ Tarski, a. a. O. 77 f.; vgl. W. Stegmüller, Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik (Wien 1957) 15 f.

⁵ Diesen zweiten Aspekt hat Tarski nicht gesehen. Deshalb kann es nicht nur, mit Tarski (a. a. O. 78), mehrere unvereinbare, aber gleichermaßen klare und präzise Wahrheitskonzeptionen geben, sondern auch mehrere, einander ergänzende Überlegungen zum selben Begriff der Wahrheit.

Konkurrenzsituation die eigenen Überlegungen in den Zusammenhang einer kritischen Diskussion anderer philosophischer Positionen. Allerdings wird diese Diskussion stark verkürzt; denn ebenso wie in der analytischen Sprachphilosophie, dem logischen Positivismus und der Philosophie der normalen Sprache, steht die Aussage- oder Darstellungsfunktion der Sprache im Mittelpunkt, während ihre Bedeutung für die Existenzerschließung vernachlässigt ist.

Da die Aussagenwahrheit einen Invarianzanspruch meint, Sätze (semantische Wahrheitstheorie) und Äußerungen (Austin) aber episodischen Charakter haben, entscheidet Habermas die Konkurrenz zugunsten der Aussagen (Strawson), sofern sie in einen konstativen Sprechakt eingebettet sind. Wahrheit, so bestimmt er nach dem Muster von Rechtsansprüchen, ist ein Geltungsanspruch, den wir mit konstativen Sprechakten verbinden (211 f.)⁶. In dieser Bestimmung verbirgt sich Habermas' Antwort auf die Frage, was Wahrheit sei⁷. Zugleich wirft sie eine neue Frage auf, nämlich wie man Geltungsansprüche einlösen oder legitimieren könne. Und genau auf diese *andere* Frage nach der Legitimation oder Verifikation von Aussagen sucht die Konsensustheorie eine Antwort.

Die Frage, was Wahrheit eigentlich sei (nature of truth), oder auch nur die, was wir unter Wahrheit verstehen (meaning of truth), kann man aber nicht so rasch abtun, um gleich auf ein Verfahren der Überprüfung (test of truth) zuzusteuern. Insofern philosophische Grundbegriffe im allgemeinen *παραλογῶς λεγόμενα* sind, bedarf es zunächst einer Sprachanalyse, um die im umgangssprachlichen und wissenschaftlichen Reden vorkommenden Verwendungen festzustellen und gegenüber der anfänglichen Bedeutungsvielfalt das genaue Thema zu präzisieren. Diese noch mehr propädeutische Aufgabe setzt Habermas gewissermaßen als geschenkt voraus; Wahrheit gilt ganz selbstverständlich als Aussagenwahrheit. Dadurch sind andere Verwendungen ausgeschlossen. Insofern man umgangssprachlich aber auch von wahren Gold oder einem falschen Freund spricht und auch bei Kunstwerken, den Religionen, selbst bei Gefühlen, Gebärden und vor allem auch bei Lebensformen die Wahrheitsfrage aufwirft, gehört zu einer umfassenden Theorie die Untersuchung, inwieweit es sich bei solchen Redeweisen um elliptische Formulierungen (so bei wahren Gold), inwieweit es sich um analoge oder schlicht äquivoke Verwendungen

⁶ Insofern die Aussagen daraufhin überprüft werden sollen, ob die behaupteten Sachverhalte existieren oder nicht (212), wird lediglich ihr propositionaler Gehalt zur Diskussion gestellt, nicht auch die spezifisch pragmatische Dimension, die Einbettung der Propositionen in (konstative) Sprechakte. *Damit erscheint die pragmatische Dimension in der Wahrheitsdefinition als redundant.* Vgl. auch: „Sachverhalte stehen im Diskurs zur Diskussion“ (248).

⁷ Habermas vermeidet es, in der Explikation des Wahrheitsbegriffs an die Adäquationsformel anzuknüpfen. Stattdessen führt er den Begriff zirkulär und vergleichsweise trivial ein; denn der Ausdruck ‚Geltungsanspruch‘ meint nichts anderes als die Präntention, wahr zu sein. Und dort, wo Habermas über diese Trivialität hinausgeht (Aussagenwahrheit ist die Präntention von Aussagen, wahr zu sein), kommt er *nicht ohne* Formulierungen aus, die die *Adäquationsformel* anerkennen. So heißt es z. B.: „aber wahr ist eine Aussage dann und nur dann, wenn sie einen wirklichen Sachverhalt oder eine Tatsache wiedergibt“ (212).

handelt. Auf jeden Fall ist es erforderlich, die Bedeutungsvielfalt zu explizieren und sie entweder in eine umfassende Konzeption zu integrieren oder die Beschränkung der Überlegungen auf eine bestimmte Bedeutung zu rechtfertigen⁸.

Um die anderen Aspekte und Perspektiven der Wahrheitsproblematik nicht einfach wegzudefinieren, müßte man etwas tiefer ansetzen und den Begriff der Wahrheit so bestimmen, daß er nicht von vornherein ausschließlich die Aussagenwahrheit meint. Wenn man den Sinn von Wahrheit in der Erschließung von Wirklichkeit, im Zur-Erscheinung-Bringen von Seiendem, letztlich des wahrhaft Seienden (ὄντως ὄν) sieht und im simultanen Sich-zur-Erscheinung-Bringen einer Person, wenn man also Wahrheit auf Wirklichkeit (*ontologischer Wahrheitsbegriff*)⁹ und auf Personsein (*subjektiver Wahrheitsbegriff*) im Modus ihrer Erschließung und Manifestation bezieht, dann wäre Wahrheit nicht von vornherein auf diskursive Rede festgelegt. Wahrheit meint nicht bloß die objektive Wahrheit des Verstandes, die sich im rationalen Erkennen eines Erkenntnismaterials erfüllt und in einer Aussage manifest wird. Die Aufgabe, Seiendes und Personsein offenbar zu machen, ist aber auch von anderen Verhaltensweisen zu übernehmen, so daß man ebenso bei Kunstwerken, Religionen oder Lebensformen von einer allerdings eigentümlichen Weise der Wahrheit sprechen kann, ohne deshalb den Ausdruck äquivok, vielmehr analog zu verwenden.

Darin liegt die Bedeutung etwa von Gadammers Werk *Wahrheit und Methode*¹⁰, daß es gegenüber der neuzeitlichen Vorherrschaft des Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriffs der Naturwissenschaften auch für die Kunst und die geschichtliche Überlieferung eine Dimension von Wahrheit offenzulegen und in ihrer Eigenart zu bestimmen sucht. Die grundlegende Leistung ist auch dann anzuerkennen, wenn man gegen einzelne Aspekte Bedenken äußern muß, so: daß hier Praxis auf Wirkungsgeschichte, Sprache auf Verstehen verkürzt

⁸ Zur mehrfachen Bedeutung von Wahrheit bei Aristoteles vgl. Nikom. Ethik VI, wo Aristoteles 5 Weisen des ἀληθεύειν unterscheidet und differenziert darstellt; zur mehrfachen Bedeutung von Falschsein: Metaph. Δ 29, 1024 a 17–1025 a 14. Über drei Aspekte des Begriffs der Wahrheit bei Thomas von Aquin: De veritate I 1 (vgl. auch S. Th. I, q. 16). – Auch Habermas erkennt an, daß Wahrheit nicht bloß Aussagenwahrheit meint (219–223). Die vier Bedeutungen, die er untersucht: (semantische, grammatische, phonetische) Verständlichkeit, Wahrhaftigkeit, Richtigkeit, (Aussagen-)Wahrheit, sind jedoch am Leitfaden der Geltungsansprüche eines wahren Konsenses gewonnen. Sie können sich weder auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch berufen, noch lassen sie für Kunstwerke oder Religionen eine eigentümliche Weise der Wahrheit zu. Im übrigen finden sich bei Habermas selbst Verwendungen des Ausdrucks ‚wahr‘, die in seiner Konzeption der Aussagenwahrheit nicht berücksichtigt sind. So spricht er von der „Idee des wahren Lebens“ (Der Universalitätsanspruch, a. a. O. 100) oder vom „wahren Konsens“ (Vorbereitende Bemerkungen, a. a. O. 123).

⁹ Thomas von Aquin, De veritate I 1 (mit Bezug auf Augustinus, Solil. II 5): „veritas est id quod est“. In diesen Zusammenhang gehört auch die – transzendental zu verstehende – Grundaussage der abendländischen Philosophie seit Parmenides über die Selbigkeit von Denken und Sein.

¹⁰ Tübingen 1965.

werde oder daß – mit Habermas – die „Tiefenhermeneutik“ kritischer Wissenschaften (Psychoanalyse, Ideologiekritik . . .) nicht in den Blick komme¹¹.

Daß Habermas das Begriffsfeld verengt und damit interessante Perspektiven zur Wahrheitsproblematik unterschlägt, zeigt sich vielleicht am deutlichsten im Vergleich zum *subjektiven* (ethischen, existentiellen) *Wahrheitsbegriff*. Das Verhältnis zur Wahrheit ist nämlich nicht bloß theoretischer Natur. Zur Wahrheit gehört auch ein Moment willentlicher Zustimmung. Worauf vor allem *Kierkegaard* hingewiesen hat: die Beziehung zur Wahrheit hat ethische Voraussetzungen und ethische Konsequenzen. Für gewisse Bereiche hält *Kierkegaard* die ethische Dimension sogar für die alles entscheidende, vor der die Dimension der objektiven Wahrheit belanglos werde. Für das Christentum und die mit ihm gestellte Frage nach der ewigen Seligkeit sei Wahrheit primär keine intellektuelle: spekulative oder historische, vielmehr eine existentielle Leistung: etwas, das sich durch Aneignung konstituiert¹². In Bezug auf Habermas formuliert: Sofern man die Wahrheitsfragen, die sich im praktischen Diskurs stellen, die Fragen nach der Richtigkeit von Normen, Institutionen und Lebensformen, nicht abstrakt auffaßt, gelten sie der Art und Weise, wie eine Person, auch eine Gesellschaft ihr Leben führen. Mit *Kierkegaard*: Wahrheit liegt, vom Subjekt her gesehen, im Existieren; Wahrheit ist ein Existenzakt, und dieser ist je unabgeschlossen.

Während *Kierkegaard* den subjektiven Wahrheitsbegriff nicht als Ersetzung des objektiven versteht, sondern als dessen Korrektiv, unternimmt *Nietzsche* eine Radikalisierung und gleichzeitige Absolutsetzung des subjektiven Wahrheitsbegriffs. Nietzsche geht von dem Ereignis aus, das seiner Meinung nach die (objektive) Wahrheit in eine Krisis geführt hat, dem Ereignis des europäischen Nihilismus. Zum Versuch, dieses geschichtliche Ereignis aufzuklären und kraft Aufklärung zu überwinden, gehört wesentlich ein neues Bewußtsein von Wahrheit, ein subjektiver Wahrheitsbegriff, der gegenüber dem objektiven zunächst nicht eine Relativierung, sondern eine Verschärfung der Wahrheitsfrage darstellt. Die (objektive) Wahrheit wird auf ihren Legitimationsgrund hinterfragt¹³ und dieser in einem vorgängigen Willen zum Erkennbar-Machen gesehen¹⁴. Die objektive Wahrheit wird also nach ihrer Funktion für das untersucht, was absoluten Wert hat, für das sich steigende Leben: den sogenannten Willen zur Macht. Unter diesem für Nietzsche sich selbst legitimierenden Kriterium kann die (objektive) Wahrheit der vorstellenden Vernunft als eine der zentralen Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen für das Leben gelten. Das Leben, ein stetes Werden, wird durch die objektive

¹¹ Der Universalitätsanspruch, a. a. O.; zur Gegenkritik: H.-G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erläuterungen zu ‚Wahrheit und Methode‘*; ders., *Replik*, beides in: *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971) 283–317. – Zur Wahrheit des Kunstwerkes: M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: *Holzwege* (1963) 7–68.

¹² Vgl. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, hrsg. v. H. Diem, W. Rest (1959) 204 ff.

¹³ Zur Genealogie der Moral, Werke ed. Schlechta II 891.

¹⁴ Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, Werke III 543 (sog. „Wille zur Macht“ 517).

Wahrheit zwar auf eine einengende Perspektive fixiert, die sich aber dann rechtfertigt, wenn sie für ein Wesen lebensfördernd ist. Wahrheit ist die lebensnotwendige perspektivische Fälschung im Dienste der Steigerung des Machtgefühls¹⁵, die sich in wachsender Lebenslust ausdrückt¹⁶.

Selbst wenn man die objektive Wahrheit (Aussagenwahrheit) für den einzigen Sinn der Wahrheit hält, stellt sich noch eine andere Aufgabe als die einer Theorie der Überprüfung von Wahrheitsansprüchen. Wer das Verfahren sucht, mittels dessen man diese oder jene Aussage als wahr einlösen kann, macht schon die Voraussetzung, daß Wahrheit überhaupt ein sinnvoller Anspruch ist. Für das Alltagsbewußtsein mag diese Voraussetzung selbstverständlich sein. Zur Philosophie gehört es aber, auch Selbstverständliches zu hinterfragen. Die Untersuchung dieser Voraussetzung auf ihre Bedingungen der Möglichkeit ist Aufgabe einer transzendentalen Analyse menschlicher Erkenntnis. Sie stellt sich die philosophisch fundamentale Frage, wie die Beziehung menschlicher Erkenntnis auf Wirklichkeit widerspruchlos gedacht werden kann, damit der Wahrheitsanspruch von Aussagen nicht als prinzipiell sinnlos erscheint. Die damit angesprochene *transzendente Wahrheitstheorie* hat Habermas kritisiert (230–234). Dabei bezieht er sich offensichtlich auf *Kant*. Die transzendente Wahrheitstheorie wird deshalb zu Recht als Konstitutionstheorie der Erfahrung interpretiert. Diese könne allerdings, so wendet Habermas ein, die Rolle einer Wahrheitstheorie nicht übernehmen. Denn transzendente Wahrheitstheorien nähmen die Wahrnehmung als Paradigma von Erkenntnis, hoben auf den Objektivitätsanspruch der Wahrnehmung ab und brächten so einerseits das Spezifische von Erkenntnis, die begriffliche Organisation des Erfahrungsmaterials, nicht zum Ausdruck und vertauschten andererseits die Bedingungen der Objektivität möglicher Erfahrung mit den Bedingungen der diskursiven Einlösung von Wahrheitsansprüchen. Mit anderen Worten: Kants transzendente Analytik sei die Konstitutionstheorie lediglich für einen Ausschnitt von Erkenntnis, und zwar für jenen, bei dem sich Wahrheitsfragen noch gar nicht stellen, für die Wahrnehmung.

Diese Argumentation ist irreführend, weil richtig in dem, was sie behauptet, und falsch in dem, was sie unterstellt. Es ist richtig, daß sich bei Wahrnehmungen Wahrheitsfragen nicht in einer der Aussagenwahrheit entsprechenden Form stellen; indessen rechnet Kant die Erfahrung, deren Konstitutionsbedingungen er untersucht, nicht zur Welt der Wahrnehmungen. Es ist ebenso richtig, daß die (transzendentalen) Bedingungen der Objektivität möglicher Erfahrung nicht mit den (formalen) Bedingungen der diskursiven Einlösung von Wahrheitsansprüchen gleichzusetzen sind. Allerdings wird das von Kant auch weder behauptet noch nahegelegt. Dann aber wird weder Kants als „Logik der Wahrheit“ (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., 87) bezeichnete

¹⁵ Werke III 919 (Wille zur Macht 534).

¹⁶ Werke III 744 (Wille zur Macht 434); III 750 (688).

Konstitutionstheorie der Erfahrung, die transzendente Analytik, durch Habermas als Beitrag zu einer umfassenden Wahrheitstheorie gegenstandslos, noch verliert Habermas' Versuch einer Legitimationstheorie von Wahrheit schon durch Kants transzendente Kritik jede Bedeutung. (Das schließt nicht aus, daß Habermas' eigene Position ohne transzendente Überlegungen philosophisch unbefriedigend bleibt.) Zwar beziehen sich sowohl Kant als auch Habermas auf denselben Gegenstand, auf die eingeschränkte Bedeutung von Wahrheit als nicht-analytischer Aussagenwahrheit (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., 190 f.). Aber während Habermas davon ausgeht, daß menschliche Erkenntnis in ihren einzelnen Aussagen der Irrtumsmöglichkeit unterworfen, also wahr oder falsch sein kann, interessiert sich Kant für die systematisch fundamentalere Frage, wie Erkenntnis überhaupt zu einem Realitätsbezug kommt, so daß die Dichotomie von wahren und falschem Bezug sich allererst eröffnet. *So sinnvoll es ist, zwischen Konstitutions- und Geltungsproblematik zu unterscheiden, so wenig macht es Sinn, eine philosophische Wahrheitstheorie auf den zweiten Bereich zu beschränken.*

Kants Lösung der Konstitutionsproblematik enthält zugleich eine Kritik des naiven realistischen Verständnisses der Adäquationsformel: Orientierungspunkt der als Übereinstimmung von Denken und Gegenstand bestimmten Wahrheit ist nicht der Gegenstand, sondern das Denken selbst und die durch es geleistete Konstitution von Vorstellung und Gegenstand. Zur Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekt führen die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien, und die transzendentalen Schemata – der Grund aller Wahrheit liegt in der Apriorität der Gesetze der reinen Vernunft –, und diese subjektiven Bedingungen des Denkens können deshalb objektive Gültigkeit haben, weil sie das Objekt selbst der logischen Form nach erzeugen. (Zugleich gilt aber auch, daß Wahrheit nur dann erreichbar ist, wenn sie auf Empfindungen als der Bedingung endlicher Erkenntnis rekurriert.)

Kants transzendente Wahrheitstheorie zeigt nicht nur, daß Wahrheit ein sinnvoller Anspruch an menschliche Erkenntnis ist; sie führt auch zu einem Wahrheitskriterium, allerdings nicht zu einem solchen, das Habermas sucht. Die transzendente Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* hat gezeigt, daß bestimmte Urteile die Wahrheitsfrage im Sinne einer objektiven Erkenntnis oder Erfahrungserkenntnis gar nicht zulassen, wenn sie nämlich Aussagen über Gott, Welt und Unsterblichkeit, über Vernunftbegriffe also, machen.

Transzendente Wahrheitstheorien sind nicht allein im Sinne einer transzendentalen Kritik möglich. Schon bei Platon, Aristoteles, selbst bei Parmenides finden sich transzendente Überlegungen zur Wahrheitsproblematik¹⁷, und bei Fichte, Husserl oder Heidegger¹⁸ werden kantische Gedanken aufgegriffen

¹⁷ Zu Platon: vor allem *Politeia* 504 a ff., 514 a ff.; zu Aristoteles: *Metaph.* Buch Λ ; zu Parmenides: fr. 1 ff.

¹⁸ Zu Fichte sind die verschiedenen Ausarbeitungen der Wissenschaftslehre, aber auch die *Transzendente Logik* u. a. heranzuziehen, zu Husserl die *Logischen Untersuchungen* (1928)

und kritisch fortentwickelt. Gemeinsam ist transzendentalen Ansätzen die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Wissen, sofern es wahres Wissen sein soll, und die dazu komplementäre Frage nach den Bedingungen der Möglichkeiten alles Seienden, sofern es als wahr erkannt werden soll. Wahrheit gilt hier als das Telos von Wissen, als die Aktualisierung dessen, was das Seiende und das Bewußtseiende an ihnen selbst sind. Der fundamentale Gegensatz zur Wahrheit ist nicht die Falschheit, sondern das Verschlossenheit, das Verborgensein dessen, was ist.

Den Grund der Wahrheit hat Kant in der Subjektivität des Erkennens gesehen. Mit dem Titel „Konsensustheorie der Wahrheit“ könnte – dann jedoch in Abweichung von Habermas' tatsächlichem Gedankengang – auch gemeint sein, daß der Grund der Wahrheit in der intersubjektiven Konstitution von Erkennen liege. Damit würde aber keine Differenz zwischen einer transzendentalen und einer nicht-transzendentalen Wahrheitstheorie, vielmehr eine Verschärfung der transzendentalen Konstitutionsproblematik bezeichnet, die Verschärfung von Kants im Rahmen einer Kritik unternommenen Theorie zu einer systematisch angelegten, zudem auf einem fortentwickelten Problembewußtsein beruhenden, gleichwohl transzendentalen Wahrheitstheorie. So hat Fichte gezeigt, daß Subjektivität wesentlich Freiheit sei und Freiheit sich wesentlich in einem Kommerzium von Freiheiten realisiere. –

Folgt man diesen ersten Differenzierungsvorschlägen – der Unterscheidung von objektivem, subjektivem und ontologischem Wahrheitsbegriff, von Begriffsexplikation, transzendentaler Konstitution und diskursiver Legitimation –, dann ist die Konsensustheorie sowohl in Bezug auf den verengten Wahrheitsbegriff, den der Aussagenwahrheit, als auch in Bezug auf die Aufgabenstellung, die Einlösung von Geltungsansprüchen, keine Wahrheitstheorie schlechthin. Die Mannigfaltigkeit von Wahrheitstheorien, die Habermas findet, verlangt nicht lediglich einen Wettstreit um die einzig richtige Theorie. Sie macht ein differenziertes und gestuftes Beurteilungsverfahren erforderlich, ein Verfahren, das eine Komplexion von Fragen und Methoden nicht bloß zuläßt, sondern von der Sache her gebietet¹⁹: *Habermas' Beitrag zur Wahrheitstheorie ist schon deshalb philosophisch unzureichend, weil er weder eine Explikation noch eine Reflexion der Grenzen seiner Fragestellung enthält. Überdies sind für eine umfassendere Wahrheitstheorie gerade auch solche Überlegungen vonnöten, die Habermas für eine Wahrheitstheorie glaubt verwerfen zu müssen, so die einer transzendentalen Kritik.*

VI; Formale und transzendente Logik (1929); zu Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen (1963) § 44; Vom Wesen der Wahrheit (1961).

¹⁹ Die elementare Pluralität der Fragen und Methoden zum Problemfeld der Wahrheit ist von jener gestuften Pluralität von Wahren zu unterscheiden, die sich innerhalb der ontologischen Wahrheitstheorie findet. Wenn Thomas von Aquin vor dem Hintergrund der christlichen Schöpfungstheorie von einem *minimum vere* (anorganische Materie) und einem *maximum vere* (Gott) spricht und damit zugleich die Pole eines Spektrums von Wahren bezeichnet (*De veritate* I 1 u. a., vgl. auch ebd. I 6), dann meint hier *verum* die Dignität oder das Maß an Seiendheit bzw. Wahrheit, die einem Seienden (*ens*) zukommen.

III.

Konzentriert man sich auf den geltungstheoretischen Aspekt im Problemfeld Wahrheitstheorie, dann kann man ganz allgemein dort von einer Konsensustheorie sprechen, wo Wahrheit vom Verständigungs- und Einigungsprozeß sprach- und handlungsfähiger Subjekte abhängig gemacht wird. In dieser Formulierung bleibt es allerdings noch unklar, welche Rolle die Übereinstimmung hinsichtlich der Wahrheit spielen soll und inwiefern die näher bestimmte Rolle eine Konsensustheorie der Wahrheit begründet. Da sich bei Habermas verschiedene Aussagereihen finden²⁰, muß eine kritische Erörterung den Weg einer schrittweisen Rekonstruktion der Position nehmen.

Zunächst: In diesem Zusammenhang sei nicht bestritten, daß das von Habermas skizzierte Verfahren zur Einlösung der Wahrheitsansprüche seinen Ausgang von alltäglichen Kommunikations- und Interaktionszusammenhängen nehmen und zu ihnen wieder zurückführen soll. Wahrheitsfragen entstehen nach Habermas dort, wo Behauptungen, die gemacht werden, und Gebote, die bestehen, keine allgemeine Zustimmung (mehr) finden (214 f.)²¹. In Argumentationsprozessen, die von Handlungszwängen abgekoppelt sind, den sogenannten theoretischen und praktischen Diskursen, werden die in den Behauptungen und Geboten enthaltenen Wahrheitsansprüche überprüft und als legitim bestätigt oder als illegitim verworfen. Damit wird durch Diskurse nicht bloß die Möglichkeit einer neuerlichen, sondern auch und primär die einer vernünftigen Übereinstimmung gegeben. Der Sinn des Diskurses liegt nicht in Übereinstimmung überhaupt, – das ließe auch andere, vielleicht weit geeignetere Wege zu. Der Diskurs hat vielmehr die Aufgabe, naturwüchsige Übereinstimmungen ihrer Zufälligkeiten und Verzerrungen zu entkleiden, um nicht bloß ein faktisches, sondern auch ein vernünftiges: ein durch Wahrheit der Aussagen und Richtigkeit der Normen geprägtes Zusammenleben zu ermöglichen. So gesehen begründet aber der Bezug des Diskurses auf alltägliche Kommunikation und Interaktion keine Konsensustheorie. Die diskursiv gewonnene Wahrheit gilt als Kriterium der alltäglichen Verständigungsprozesse, nicht die Verständigung als Kriterium der Wahrheit. Die Berechtigung einer Konsensustheorie erweist sich noch nicht im Verhältnis von

²⁰ Vgl. T. McCarthy, A Theory of Communicative Competence, in: Philosophy of the Social Sciences 3 (1973) 135–156.

²¹ Dabei wird allerdings nicht berücksichtigt, daß die Herausforderung zu einer Legitimation von Behauptungen und Geboten, daß Fragen, Bedenken und Zweifel nicht erst im sozialen Umfeld, sondern auch im „Gespräch“ einer Person mit sich selbst entstehen können. Und das ist nicht bloß psychologisch, sondern auch prinzipiell zu verstehen. Da menschliche Erkenntnis der Möglichkeit des Irrtums unterworfen ist, weil weder die Aussagen ihre Rechtfertigung in sich selbst tragen noch das subjektive Fürwahrhalten schon die objektive Wahrheit sichert, ist die Rechtfertigung von Wahrheitsansprüchen prinzipiell vonnöten. Darin liegt auch die genuin theoretische Aufgabe von Wissenschaft und Philosophie, daß sie grundsätzlich in Erfahrung bringen wollen, *was* der Fall ist und *warum* es ist, auch wenn dem keine technische, psychische oder soziale Relevanz innewohnt.

Diskurs und umgangssprachlicher Verständigung, sondern allein im Diskurs selbst und seinem Wahrheitskriterium.

Indem Habermas die Einlösung von Geltungsansprüchen an Argumentationsprozesse bindet, greift er jene Tradition der Philosophie auf, die eine Erkenntnis, die den Namen mit vollem Recht verdient, die eine wahre Erkenntnis an ihre Begründbarkeit bindet. Allerdings ist dieses allgemeine Begründen (*λόγον διδόναι*) nicht eo ipso ein konsensusabhängiges Kriterium. Begründen heißt, die Einlösung der Wahrheitsansprüche von dem Zufall und der Willkür eines historischen Einigungsprozesses, von Manipulation, Betrug, Selbsttäuschung, struktureller Gewalt usf. abzukoppeln, während Übereinstimmung ein historisches Ereignis ist, das den Raum für nicht-argumentative und insofern nicht-rationale Elemente eröffnet. *Die Ansprüche der beiden Kriterien Argumentation und Übereinstimmung konkurrieren miteinander.* In dem Maß, wie die Übereinstimmung als solche zählt, wird die Forderung nach Argumentation zurückgedrängt, und umgekehrt: die intentionale Bestimmung als Abweisen jedweder historischer Zufälligkeiten läßt für genuine Kommunikations- und Einigungsprozesse keinen Freiraum. Habermas will jedoch beides vermitteln. Und zwar soll ein vernünftiger Konsens – darin liegt der spezifische Anspruch der Diskurslogik – weder allein aus rein logischen Gründen (bloßer Konsistenz) noch durch ein Außen: die Evidenz von Erfahrungen, erklärt werden. Die Erklärung erfolgt aus formalen, gleichwohl nicht formallogischen Eigenschaften des Diskurses selbst.

Zur Diskurslogik gehören bei Habermas vor allem drei Elemente:

1. ein bestimmtes Schema von Argumentation;
2. substantielle Sprachkritik und Selbstreflexion;
3. die Bedingungen der idealen Sprechsituation, die einen Wechsel der Diskursebenen und damit die Sprachkritik und Selbstreflexion ermöglichen sollen.

Im Durchgang durch diese Hauptelemente der Diskurslogik ist zu prüfen, ob es Habermas doch gelingt, die konkurrierenden Ansprüche von Argumentation und Einigung zu vermitteln, er also tatsächlich eine Konsensustheorie begründet, oder ob er nicht den Anspruch der Argumentation so ernst nimmt, daß für genuine Einigungsprozesse kein Freiraum bleibt. Dann würde gerade die Überzeugungskraft seiner Diskurslogik den Anspruch auf eine Konsensustheorie in Frage stellen.

Erstens: Nach dem Argumentationsschema, das Habermas im Anschluß an *Toulmin* vorträgt (242 f.)²², kommt es darauf an, nach Maßgabe einer Schluß-

²² *The Uses of Argument* (Cambridge 1958) bes. chap. III–V. – Toulmin will die Logik aufspüren, die in den Schlußfolgerungen des wissenschaftlichen und täglichen Sprechens steckt. Dabei orientiert er sich – im Gegensatz zur vorherrschenden Theorie der Logik – am Modell der Jurisprudenz anstatt dem der Mathematik. Während es der traditionellen Logiktheorie ausschließlich um analytische Argumente gehe, seien in der Praxis des Argumentierens gerade die davon verschiedenen, die substantiellen Argumente relevant. Toulmins Versuch zu zeigen, daß es sich bei diesen anderen Argumenten nicht um versteckte oder verkürzte Syllogismen, also

regel (einer Gesetzhypothese oder einer Handlungsnorm) aus den entsprechenden Gegebenheiten Schlußfolgerungen zu ziehen. So wird die Aussage „Harry ist ein britischer Staatsbürger“ dadurch legitimiert, daß man sich auf die Gegebenheit bezieht, daß Harry in Bermuda geboren wurde, ferner auf die Schlußregel, daß jemand, der dort geboren ist, im allgemeinen zu einem britischen Staatsbürger wird. Die Schlußregel ihrerseits erfährt eine Rechtfertigung aus den Bestimmungen des britischen Staatsbürgerschaftsrechtes. Das ganze Argument lautet also: „Weil jemand, der in Bermuda geboren wurde, nach britischem Recht *im allgemeinen* die britische Staatsbürgerschaft erhält und weil Harry in Bermuda geboren wurde, ist die Aussage, Harry sei ein britischer Staatsbürger, *vermutlich* (das von Habermas unterschlagene ‚presumably‘) wahr“ (vgl. 242 f.). In Analogie zu diesem Beispiel aus der Rechtspraxis werden im theoretischen Diskurs Behauptungen über Ereignisse aus Ursachen dieser Ereignisse, aus Gesetzhypothesen über Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge sowie aus der Stützung der Gesetzhypothesen durch wiederholte Beobachtungen der angenommenen Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge (Induktion) gerechtfertigt.

Ein solches Argumentationsschema ist weder prinzipiell neu – es entspricht im theoretischen Bereich dem Standardmodell, dem Hempel-Oppenheim-Schema naturwissenschaftlicher Erklärung²³, verbunden mit einer induktiven Stützung der Gesetzhypothese, und im praktischen Bereich der Legitimationsfigur des Regelutilitarismus²⁴, sofern man die „Erfüllung akzeptierter Bedürfnisse“ (244) zum Begriff des allgemeinen Wohlergehens extrapoliert –; noch ist es auf einen genuinen Einigungsprozeß bezogen. *Argumentation nach diesem Schema ist als erstes deduktiv und insofern konsensusunspezifisch.*

Zwar interessiert sich Habermas nur für jene Fälle, in denen das Argument weder unmöglich noch zwingend, vielmehr triftig, das heißt möglich ist. Es sind Fälle, in denen die Schlußregel („wer in Bermuda geboren ist, wird im allgemeinen britischer Staatsbürger“) aus dem britischen Staatsbürgerschaftsrecht eine plausible („...im allgemeinen...“), aber nicht eine notwendige Rechtfertigung erfährt. Damit wird das traditionelle Deduktionsschema und

doch um analytische Argumente handelt, die aufgrund ihrer Form allein schlüssig sind, kann allerdings noch nicht überzeugen. Schon die erste, die aristotelische formale Logik ist von der zeitgenössischen Praxis des Argumentierens ausgegangen. In den gegenwärtigen Begründungsversuchen zu einer pragmatischen Logik, zu denen auch Toulmin zählt, könnte man sich also auf Aristoteles berufen. Jedoch findet sich bei Aristoteles – etwa in der *Topik* – keine veränderte, vom Syllogismus abweichende Binnenstruktur der Logik, sondern nur eine pragmatische Außenstruktur: ihr „Sitz im Leben“ ist der Disputierbetrieb in der Akademie, der in der Syllogistik (einschließlich der der topischen Schlüsse) gerade sein formalisiertes Instrumentarium gewinnen soll.

²³ Aus dem Explanans „wenn p, dann q“ und der Randbedingung „nun p“ folgt das Explanandum „also q“. – Deduktive Argumentationsstrukturen sind seit der Antike bekannt und schon in den *Ersten Analytiken* des Aristoteles formalisiert.

²⁴ Danach ist eine Handlung moralisch verbindlich, wenn sie mit einer Regel zusammenstimmt, die ihrerseits das allgemeine Wohlergehen befördert. Vgl. Verf. (Hrsg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik* (1975), Einleitung III, sowie Teil II.

sein rein formaler Wahrheitsbegriff aber nur scheinbar gesprengt. Denn in Habermas' Klasse von Fällen sind die Schlußregel, die im Schluß als Ausgangssatz erscheint, sowie die Konklusion selbst nur plausibel. Das deduktive Schema bleibt erhalten; es vermittelt nur jenes Maß an Überzeugungskraft, das in den Prämissen steckt. Deduktion dient der Entfaltung von Implikationen der Prämissen; es führt zu formaler, nicht zu materieller Wahrheit.

Zweitens: Neu oder doch charakteristisch ist erst der Hinweis, daß sich die Argumentation eines bestimmten Sprachsystems bedient, das die Beschreibung des zum Diskurs stehenden Phänomens leitet und durch das die Daten, auf die man sich bezieht, unvermeidlich selektiert sind (247). Deshalb ist Erfahrung, so Habermas, keine schlechthin unabhängige Instanz der Überprüfung. Sie folgt vielmehr kognitiven Schemata, die mit den dabei verwendeten Sprachsystemen schon vorgegeben sind. Die einzelnen Aussagen (Regeln, Hypothesen) werden nicht unmittelbar mit der Realität konfrontiert, sondern zunächst nur mit dem Sprachsystem, dem die Elemente des Arguments angehören. Daß eine Aussage wahr ist, wenn sie mit einem System anderer Aussagen zusammenstimmt, diese Behauptung kennzeichnet aber gerade den kohärenztheoretischen Ansatz zur Wahrheitstheorie. Was Habermas bei seinem Versuch der Begründung einer einzigen in sich homogenen Wahrheitstheorie nicht zulassen und deshalb auch nicht aussprechen kann: *seine eigene Diskurslogik kommt bei der Einlösung von Wahrheitsansprüchen nicht ohne ein kohärenztheoretisches Element aus.* –

Man könnte das für die Argumentation verwandte Sprachsystem als einen Konsens interpretieren, der immer schon, wenn wir argumentieren, „hinter unserem Rücken“ stattgefunden hat. Allerdings folgt aus dieser Interpretation noch nicht, daß Habermas' Diskurslogik eine Konsensustheorie der Wahrheit begründet. Denn Habermas sieht das Sprachsystem als Resultat von gattungsgeschichtlichen Bildungsprozessen, die es diskursiv zu überprüfen gilt. Außerdem drücken für ihn die Grundprädikate bewährter Begründungssprachen kognitive Schemata aus, die sich in Auseinandersetzung des Persönlichkeits- und des Gesellschaftssystems mit der Natur herausbilden. Wenn man diese mit Berufung auf Piaget vorgenommene materialistische Deutung anerkennt und die Auseinandersetzung mit der Natur als Arbeit bezeichnet, die von Auseinandersetzungen der Menschen untereinander, die von genuinen Kommunikations- und Interaktionsprozessen abzuheben sind, dann ist der Hintergrundkonsens die Folge von nicht-kommunikativen, von gattungsgeschichtlich relevanten psychischen und sozialen Arbeitsprozessen. Nicht die naturwüchsige Herkunft, sondern allenfalls die diskursive Überprüfung des Sprachsystems kann eine Konsensustheorie begründen.

Während in einem ersten Schritt die Kohärenz von Einzelaussagen mit dem Sprachsystem festgestellt wird, will Habermas in einem weiteren Schritt das Sprachsystem mit der Realität konfrontieren und dabei prüfen, ob es ihr gerecht wird oder ob es in irgendeiner Weise die Wirklichkeit verdeckt, unterdrückt, verzerrt. Diese Aufgabe, das verwendete Sprachsystem ins Bewußtsein zu heben und seine Angemessenheit an die Realität zu bestätigen oder,

im Falle der Unangemessenheit, es nach Maßgabe der Realität zu verändern, bezeichnet Habermas als Sprachkritik und Selbstreflexion. Nun liegt eine erste Schwierigkeit mit diesem Diskurselement in der Einschränkung der Wahrheit auf Aussagenwahrheit. Denn unter dieser Prämisse ist die Sprachkritik gar nicht für alle Wahrheitsfragen, gerade auch nicht für Habermas' Beispiele relevant. Eine Problematisierung der Behauptung, Harry sei ein britischer Staatsbürger, verweist die Einlösung der Behauptung an das britische Recht. Die Wahrheitsfrage ist hier von vornherein und ausschließlich in Bezug auf ein geltendes Recht: das britische Nationalitätsrecht, evtl. noch auf seine Kohärenz mit anderen britischen Rechtsbestimmungen und das dadurch bezeichnete Sprach- und Begriffssystem gestellt. Dazu gehört auch die Frage, welche Gegebenheiten relevant sind: der Geburtsort, die Staatsbürgerschaft der Eltern, usf. Eine reflexive Kritik oder Bestätigung mag für vielerlei Probleme sinnvoll sein, aber für die Frage, ob Harry de facto britischer Staatsbürger ist oder nicht, bleiben sie ohne Belang.

Insofern es in dem anderen Beispiel, dem der Ausdehnung von Wasser (244), um quantitative Beziehungen zwischen Erhitzen und Ausdehnen zu gehen scheint – worauf sich das Beispiel bezieht, wird nicht ganz klar –²⁵, ist eo ipso eine Beziehung des Volumens von Körpern auf ihre Temperatur und damit das Sprachsystem der Thermodynamik angesprochen. Auch hier ist eine reflexive Veränderung des Sprachsystems gegenüber dem Wahrheitsanspruch der ursprünglichen Aussage ohne Bedeutung. – Das gleiche trifft für Habermas' drittes Beispiel zu. Nicht der Rekurs auf die Regel „Darlehen sind zurückzugeben“ und ihre utilitaristische Legitimation, sondern der Hinweis, daß ich das Geld bis zu einem bestimmten Zeitpunkt zurückzuzahlen *versprochen* habe, begründet die moralische Verpflichtung. Weil „ein Versprechen abgeben“ heißt, sich selbst gegenüber anderen eine Verpflichtung aufzuerlegen, stehe ich in dieser Verpflichtung. Wie schon die entsprechende Diskussion im Umkreis des Utilitarismus²⁶, so ist auch Habermas in gewisser Weise „besides the point“. Sein Beispiel ist ein Fall von wahrhaftiger Rede, die Rechtfertigungsproblematik deshalb grundlegender als die Legitimation der sozialen Institution Kreditsystem.

Allgemein gesprochen ist die Sprachkritik dort wahrheitsirrelevant, wo der Wahrheitsanspruch einer Aussage sich lediglich auf deduktive Beziehungen zwischen Regel, Randbedingungen und Ereignis sowie auf Fragen der Kohärenz der Regeln untereinander erstreckt. Soll die Aufgabe einer reflexiven Sprachkritik wahrheitsrelevant sein, dann muß sich die Aussage, die zur Diskussion steht, überhaupt ohne Veränderung ihres genauen Gehaltes mit einer vom Sprachsystem unterscheidbaren Realität und damit auch mit einem anderen Sprachsystem in Verbindung bringen lassen (wie auch immer die

²⁵ Wenn man es wörtlich nimmt, steht die Behauptung zur Diskussion „Das Wasser in diesem Topf dehnt sich aus“ (244). Dann aber bedarf es nicht einmal der Gesetze der Thermodynamik, sondern nur einer Beobachtungsreihe, die etwa mit Hilfe eines Meßtopfes auszuführen ist.

²⁶ Vgl. J. Rawls, Zwei Regelbegriffe, in: Verf., a. a. O.

Realität und ihr Verhältnis zum Sprachsystem des näheren gesehen und widerspruchlos gedacht werden kann).

Die weitere Schwierigkeit der Sprachkritik besteht darin, daß sie selbst dort, wo sie wahrheitsrelevant ist, keine Basis für eine Konsensustheorie abgibt. Denn als Maßstab gilt gerade eine konsensusunabhängige Korrespondenzbeziehung, die Angemessenheit des Sprachsystems an die Objektbereiche (so im theoretischen Diskurs) bzw. an die Bedürfnisstruktur der Betroffenen (so im praktischen Diskurs), in beiden Fällen also eine Beziehung der Korrespondenz von Sprache und Realität.

Auch das zweite Element der Diskurslogik, die Sprachkritik, begründet keine Konsensustheorie der Wahrheit. Die schon explizierten analytischen und kohärenztheoretischen Momente werden vielmehr durch ein korrespondenztheoretisches Moment ergänzt. *Die Adäquationsformel ist für Habermas nicht bloß ein Ausgangspunkt* (s. o. Anm. 7), *sondern auch ein bleibender Bezugspunkt seiner Geltungstheorie von Wahrheitsansprüchen*. Sobald es im Diskurs über die Übereinstimmung von Aussagen mit Aussagensystemen hinaus auch um die Beziehung von Aussagen auf Realität gehen soll, ist die Ergänzung des kohärenztheoretischen Ansatzes durch den korrespondenztheoretischen vonnöten.

Sprachsysteme sind hinsichtlich ihrer sachlichen Angemessenheit nicht durch sich selbst gerechtfertigt. Das, was als Bürgschaft der Angemessenheit gilt, ist vielmehr außerhalb, es ist die Realität selbst. Wenn man nun diese Korrespondenzbeziehung zwischen Sprachsystemen und Objektbereichen realistisch interpretiert – eine Möglichkeit, die Habermas nicht explizit ausschließt –, dann gerät man in die Grundaporie jeder erkenntnistheoretischen Zweireiche-Lehre. Wenn man eine sprachlich verfaßte Welt von Aussagen einer sprachfreien Welt von Objektbereichen (und Bedürfnissen) gegenüberstellt, dann läßt sich weder erklären, wie die Sprachsysteme in eine Beziehung zu den Objektbereichen treten, noch wie die Objektbereiche als Kontrollinstanz für etwas schlechthin Heterogenes, die Sprachsysteme, fungieren können. Denn jede Berufung auf die Realität an sich geschieht selbst im Modus der Sprache. Im Theoretischen kann menschliche Erkenntnis den Bereich der Sprache nicht zu den Dingen an sich transzendieren, und im Praktischen sind Bedürfnisse erstens immer schon mehr als eine innere Natur, da sie von soziokulturellen und individuellen Entwicklungsprozessen abhängig sind; aufgrund dieser Abhängigkeit sind sie zweitens keine sakrosankte Basisinstanz; und drittens ist das bloße Gegebensein von (evtl. höchst unsozialen) Bedürfnissen für sich noch kein hinreichender Legitimationsgrund, sie auch zu befriedigen, so daß für den praktischen Diskurs die Korrespondenzbeziehung nicht bloß schwierig zu denken, sondern überhaupt abzulehnen ist.

Nach Habermas besteht eine grundsätzliche Parallelität von praktischem und theoretischem Diskurs. Nun ist es eine in der philosophischen Tradition immer wiederkehrende Einsicht, daß der Bereich des Theoretischen und der des Praktischen zwar eine Selbigkeit haben – in beiden Fällen handelt es sich um eine Beziehung zwischen Bewußtsein und Gegenständen –, daß die Art

der Beziehung jedoch eine grundverschiedene ist. Zum Erkennen gehört es, daß sich das Bewußtsein nach den Gegenständen richtet, zum (sittlichen) Handeln, daß sich die Gegenstände nach dem Bewußtsein orientieren. In der Sprache Kants: das sittliche Handeln gründet – unter Ausschluß jeder Bestimmung durch Neigungen und ihre Gegenstände oder Zwecke – in der Autonomie der Vernunft. *Insofern Habermas' Konsensustheorie der Korrespondenzbeziehung nicht entraten kann, läuft sie Gefahr, zuviel zu behaupten, nämlich das korrespondenztheoretische Element nicht nur für den theoretischen, sondern auch für den praktischen Bereich als konstitutiv anzusehen.*

Bei einer näheren Erörterung des korrespondenztheoretischen Elementes in Habermas' Diskurslogik bestätigt es sich übrigens, daß transzendente Überlegungen zur Konstitution von Erkennen und sittlichem Handeln keine beliebige Ergänzung zur Geltungsproblematik darstellen. Die Aporien im Verhältnis von Erkennen und Gegenstand einerseits, die im Verhältnis von sittlichem Handeln und Bedürfnissen andererseits fordern die transzendentalen Analysen geradezu heraus. Die Aporien der Korrespondenztheorie lösen sich erst dann auf, wenn man eine Erkenntnistheorie nicht auf dem vorstellenden Denken des Alltagsbewußtseins aufbaut, sondern dieses zu einem kritisch-spekulativen Denken hin übersteigt. Kant hat gezeigt, daß der letzte Orientierungspunkt der Wahrheit nicht im Gegenstand, sondern im Denken selbst zu suchen ist. Dessen subjektive Bedingungen können deshalb objektive Gültigkeit haben, weil sie das Objekt selbst der logischen Form nach erzeugen. In der Kritik der naiv-realistischen Interpretation der Adäquationsformel ist Hegel noch einen Schritt weiter gegangen. Die *Phänomenologie des Geistes* hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Realität nicht nur vom erkennen-den Subjekt überhaupt, sondern auch von der Art seiner Erkenntnis abhängt. Wenn sich aber mit dem Erkenntnis-(Sprach-)System auch die beiden Relata der Adäquationsformel, das Sein und das Denken, verändern, dann findet sich hier nicht nur wie bei Kant eine neue, eine aporiefreie Deutung der Adäquationsformel. Es findet sich hier auch eine Kritik jedweder statischen Begriffe von Sache und Denken. Wie für Habermas so ist auch für Kant die nichtanalytische Aussagenwahrheit der Gegenstand der Wahrheitstheorie. Die damit verbundene statische Beziehung von Aussage und Sachverhalt ist nach Hegel zu relativieren. In der dialektischen Verflüssigung des Verhältnisses von Sein und Bewußtsein wird jeder bewegungslose Gegensatz von Wahr und Falsch kritisiert und ein neuer, ein spekulativer Wahrheitsbegriff erforderlich.

Drittens: Folgt man den Struktureigenschaften der Diskurslogik, so gehört – entgegen Habermas' Selbstverständnis – zur wahren Aussage eine mindestens zweifache Beziehung: die Beziehung zu anderen Aussagen mit der Qualität der Kohärenz sowie die Beziehung zur Realität mit der Qualität der Korrespondenz. Soll der schon auf diese Weise eingeschränkte Begriff der Konsensustheorie noch einen Sinn haben, dann müßte eine weitere Beziehung konstitutiv sein: die der Aussagen auf das Urteil anderer mit der Qualität der übereinstimmenden Zustimmung.

Die zur Korrespondenz mit der Realität tendierende Sprachkritik vollzieht

sich nach Habermas in einer schrittweisen Selbstreflexion des erkennenden bzw. handelnden Subjektes. Auf (a) den Eintritt in Diskurse durch ein Problematisieren von Behauptungen oder Geboten/Verboten folgt (b) eine theoretische Erklärung (theoretischer Diskurs) bzw. theoretische Rechtfertigung (praktischer Diskurs) des Problematisierten, (c) ein Abwägen der Angemessenheit alternativer Sprachsysteme (metatheoretischer bzw. metaethischer Diskurs) sowie (d) eine Erkenntniskritik bzw. erkenntnispolitische Willensbildung (252–254). Diese vier Stufen des theoretischen/praktischen Diskurses sollen durch eine Kommunikationsform möglich werden, die sowohl von äußeren kontingenten Einwirkungen als auch von systematischen Verzerrungen frei ist. Der Diskurs, so das dritte Grundelement, mit dem sich Habermas von Peirce sowie von Kamlah und Lorenzen absetzt²⁷, ist an eine herrschaftsfreie, die sogenannte *ideale Sprechsituation* gebunden. Durch vier Momente einer symmetrischen Verteilung der Chancen, Sprechakte zu wählen und auszuführen, durch Chancensymmetrie in Bezug auf die Verwendung kommunikativer, konstativer, repräsentativer und regulativer Sprechakte (255 f.), soll die zur Sprachkritik und Selbstreflexion erforderliche Freizügigkeit zwischen den Diskursebenen gewährleistet werden. Zugleich gilt die ideale Sprechsituation als zureichendes Kriterium der Unterscheidung eines wahren Konsenses von einem falschen Konsens.

Die ideale Sprechsituation betrachtet den Diskurs unter dem Aspekt einer Beziehung der Sprecher untereinander, der Chancensymmetrie, so daß sich in diesem letzten Element der Diskurslogik die intendierte konsensusspezifische Dimension zu eröffnen scheint. Nun hat man gegen die ideale Sprechsituation eingewandt, daß man sie weder jemals vollständig erreichen noch jemals eindeutig identifizieren könne²⁸. Zu diesen noch mehr pragmatischen Einwänden wäre auch die weitere Frage zu rechnen, durch welche Art von Institutionen Diskursresultate in politische Wirklichkeit transferiert werden sollten²⁹. Meine Einwände im Rahmen einer Wahrheitstheorie³⁰ gehen indessen weiter. Auch

²⁷ Dort, wo Peirce von der potentiellen Zustimmung einer unbegrenzten Forschergemeinschaft, dem konditionalen Idealismus spricht (vgl. Schriften, a. a. O. I 220, 349, 362 ff., II 492) und Kamlah und Lorenzen eine kritische Nachprüfung durch kompetente Beurteiler fordern (Logische Propädeutik, a. a. O. 117 ff.), führt Habermas den Begriff der idealen Sprechsituation ein. – Peirces Position enthält allerdings eine Zweideutigkeit. Das, was in die Zeit schematisiert erscheint („in the long run“), die Überprüfung von Wahrheitsansprüchen, erhält durch die Qualifikationen „potentielle Zustimmung“ und „unbegrenzt“ den methodischen Status eines Totalitätsbegriffs; es wird also zum einen Ziel, das empirisch grundsätzlich nicht voll realisierbar ist. Dann aber wird die Wahrheit bei ihm, recht verstanden, zu einer im Sinne Kants regulativen Idee.

²⁸ W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt (1972) 173 ff.; A. Beckermann, Die realistischen Voraussetzungen der Konsensustheorie von J. Habermas, in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 3 (1972) 63–80; vgl. auch J. Habermas, Wahrheitstheorien, a. a. O. 259.

²⁹ Zu einem Modell der Vermittlung von Wissenschaft und Politik vgl. Verf., Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse (1975) Kap. 10–12.

³⁰ Zu den Einwänden im Rahmen einer Ethik politischer Entscheidungsfindung vgl. die Kritik am Erlanger Beratungsmodell: Verf., a. a. O. Kap. 9.2.

wenn man Habermas' Position stark machen will und die ideale Sprechsituation als vollständig realisierbar und eindeutig identifizierbar annimmt, sieht sie sich mindestens zwei Einwänden gegenüber.

Auf der einen Seite fehlt eine Legitimation der Bedingungen der idealen Sprechsituation. Durch die Annahme einer idealen Sprechsituation werden Fundamentalnormen als selbstverständlich angesetzt, obwohl der Diskurs doch jene Instanz sein soll, durch die die Normen allererst zu rechtfertigen sind. Die impliziten Verpflichtungen, das Leben der Diskursteilnehmer zu schützen, sie nicht bewußt zu täuschen, vielmehr wahrhaftig zu sein, sowie die weitergehenden Verpflichtungen, die im Begriff der idealen Sprechsituation *eo ipso* mitgesetzt sind, bilden in dem Sinn keinen möglichen Gegenstand des Diskurses, daß sie immer schon dessen Voraussetzung sind. Es ist die Aporie jedes nicht-reflexiven Begründungsversuches, daß in die Methode der Legitimation normative Voraussetzungen eingehen, die doch erst ausgewiesen werden sollen. Um einen Diskurs über den Diskurs und damit einen infinitiven Regreß zu vermeiden, müßte man auf transzendental-reflexive Methoden zurückgreifen und etwa in einer transzendentalen Hermeneutik die Fundamentalnormen legitimieren, indem man sie reflexiv als das expliziert, was wir in Kommunikations- und Interaktionsprozessen immer schon voraussetzen bzw. tun. Habermas indessen scheint weder den Regreß noch die methodische Aufhebung des Regresses, die transzendente Argumentation, zu wollen³¹.

Auf der anderen Seite schafft die ideale Sprechsituation nur etwas wie die „politischen“ Rahmenbedingungen dafür, daß überhaupt argumentiert und eine zwanglose Zustimmung erreicht werden *kann*. Die ideale Sprechsituation gewährleistet bestenfalls, daß Überredung, Täuschung, Manipulation usw. als Bestimmungsgründe ausgeschlossen werden. Die Ausräumung von Kommunikationsverzerrungen garantiert aber noch nicht das Gelingen der im Rahmen einer Überprüfung von Geltungsansprüchen intendierten Sprachkritik und des davon abhängig gemachten inhaltlichen Konsenses. Zunächst vergift man über den intersubjektiven die subjektiven Bedingungen für Selbstreflexion: eine entsprechende intellektuelle Kompetenz der Diskursteilnehmer sowie ein Interesse (zweiter Ordnung), diese Kompetenz auch gegen das momentane Selbstinteresse³² einzusetzen. Aber selbst wenn man analog und komplementär zur idealen Sprechsituation einen *idealen Sprecher* annimmt, sind erst notwendige, noch nicht zureichende Bedingungen für Übereinstimmung erfüllt. Mit der Situation, daß jeder mit gleichem Recht und gleicher Kompetenz seine Meinungen und Interessen artikuliert, ist noch kein Verfahren gegeben, mit dessen Hilfe man kontroverse Meinungen und Interessen behandelt, um – statt sich in einer permanenten Diskussion zu verlieren – eine Übereinstimmung zu finden. Diese Frage nach einem positiven Entscheidungsverfahren über Wahr-

³¹ Habermas legt eine Scheu gegenüber der transzendentalen Methode zu Tage, obwohl er ihr an anderer Stelle *de facto* nahekommt: Legitimationsprobleme, a. a. O. 151 f. und Anm. 160.

³² Vor allem dieses nichtdiskursive Moment, das genuin praktische Moment der Anerkennung, darf man nicht übersehen.

heitsansprüche innerhalb des mit der idealen Sprechsituation (und dem idealen Sprecher) angezeigten Rahmens weist zurück zur Binnenstruktur des Diskurses. Man kommt zur legitimen Übereinstimmung mit Hilfe des Toulminschen Argumentationsschemas und der Sprachkritik. Mit anderen Worten: *Kriterium der Wahrheit bleiben bei Habermas die schon erwähnten Momente der Kohärenz und der Korrespondenz.*

Soll im Rahmen der Legitimationsproblematik Konsensustheorie der Wahrheit nichts anderes heißen, als daß in den Begriffen von Argumentation und Diskurs für Herrschaftsbeziehungen kein Raum bleibt, so klingt die Aussage eher trivial. Das kann aber nicht gewollt sein, wenn anders die Polemik gegen abweichende Wahrheitstheorien ein sinnvolles Motiv hat. Wenn dagegen in dem emphatischen Sinn eine Konsensustheorie gesucht ist, daß der Konsens das Wahrheitskriterium oder zumindest ein Moment von ihm darstellen soll, dann stimmt ein solcher Anspruch nicht mit dem überein, was nach Habermas selbst die Grundelemente der Diskurslogik bildet. Allerdings kann man die Konsensustheorie noch in einem anderen, zwar abgeschwächten, gleichwohl nichttrivialen Sinn verstehen. Danach gilt die Übereinstimmung nicht als Grund oder Kriterium der Wahrheit, vielmehr als ihr Zeuge oder Bürge (vgl. 258). Der Diskurs bleibe auf Wahrheit und letztlich allein auf sie verpflichtet. Sein einziges Motiv wäre die (kooperative) Wahrheitssuche, sein einziger Zwang der des besseren Argumentes, wobei die Kriterien des Besser kohärenz- und korrespondenztheoretisch definiert bleiben könnten.

Ein Bürge soll für etwas oder jemanden eintreten. Dort, wo eine Sache oder eine Person nicht so sicher erscheinen, soll eine (größere) Sicherheit geboten werden. Auf die Wahrheitsproblematik angewendet, bedeutet dies, daß der Konsens eindeutig auf Wahrheit verweisen und sie zugleich sicherer zeigen müßte, als es durch die Forderung nach Kohärenz und Korrespondenz geschehen könnte. Nun kann man zwar einen Konsens empirisch feststellen. Jedoch meint Habermas nicht irgendeine faktische, insofern sehr zufällige, wenn auch beobachtbare Übereinstimmung. Der Konsens meint auch nicht das, was bei Aristoteles *ἔνδοξον* heißt, eine Ansicht, die allen, den meisten oder den Weisen als wahr erscheint (Topik I 1). Der Konsens, der allein als Bürge anerkannt wird, ist vielmehr durch Begründung, das heißt durch das Toulmin-Schema und das Moment der Sprachkritik, damit aber durch Kohärenz und Korrespondenz definiert.

Weil Habermas keinen naturalen, sondern einen normativen Begriff von Konsens hat, ist dieser kein eigenständiger Gewährsmann. *Der Begriff des Konsenses eignet sich deshalb weder als Kriterium noch als Bürge für Wahrheit, weil er bei Habermas selbst mit Bezug auf Wahrheit und ihre Kriterien der Kohärenz und der Korrespondenz zu bestimmen ist.* Wie vor ihm schon Peirce auf der einen, Kamlah und Lorenzen auf der anderen Seite so bindet auch Habermas die Einlösung von wahren Aussagen an den Prozeß der Verständigung geschichtlich handelnder Menschen. Die Aporie dieser Ansätze liegt darin, daß sie entweder die Wahrheit von historischen Zufälligkeiten abhängig machen, das heißt dem verzerrenden Zugriff von Rhetorik, Suggestion,

Manipulation, Täuschung und Selbsttäuschung aussetzen; dann aber geht der Invarianzanspruch von Wahrheit verloren. Oder sie führen normative Qualifikationen des Konsenses ein, Qualifikationen, die wie: unbegrenzte Forschergemeinschaft (Peirce), kritische Nachprüfung kompetenter Beurteiler (Kamalah, Lorenzen), potentielle oder begründete Zustimmung (Habermas) bei näherem Zusehen erstens kein operationales Legitimationskriterium darstellen und zweitens das Charakteristische von Konsens auflösen: das Resultat eines geschichtlichen Einigungsprozesses konkreter Personen (und nicht abstrakter Kommunikatoren) zu sein. –

Die kritischen Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit in ihrer jüngsten Gestalt bei Habermas betrafen drei ineinander verschränkte Fragen. Die Antworten lassen sich in drei Thesen zusammenfassen:

These 1: Weil im Ausdruck ‚Wahrheitstheorie‘ ein in sich gestuftes Feld von Problemen angesprochen ist, erscheint die Suche nach einer einzigen, in sich homogenen Wahrheitstheorie nicht als sinnvoll.

These 2: Ein umfassenderer Begriff von Wahrheitstheorie macht gerade auch solche Überlegungen erforderlich, die Habermas für eine Wahrheitstheorie glaubt verwerfen zu müssen, so die einer transzendentalen Kritik. Darüber hinaus kommt Habermas' eigene Theorie nicht ohne Elemente jener Theorien aus, die er ausdrücklich ablehnt, ohne Elemente einer Kohärenz- und einer Korrespondenztheorie.

These 3: Der Begriff des Konsenses eignet sich deshalb weder als Kriterium noch als Bürge für Wahrheit, weil er für Habermas nur normativ verstanden einen Sinn hat, dann aber selbst mit Bezug auf Wahrheit und ihre Kriterien der Kohärenz und der Korrespondenz zu bestimmen ist.

Hans Krämer, Prolegomena zu einer Kategorienlehre des richtigen Lebens

Corrigenda zu dem im 1. Halbband dieses Jahrgangs (83/I) S. 71–97 veröffentlichten Beitrag

²⁴ Das vielberufene anthropologische „Mißverständnis“ der ontologischen Zielsetzung Heideggers (dazu zuletzt H. Köchler, Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie. Das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers. Beiheft z. Zeitschr. f. philos. Forsch. 30. 1974) kann sich jedenfalls nicht auf die anthropologische Auswertung und Erweiterung der Heideggerschen Analysen beziehen. Ferner bedeutet die fundierende Rolle, die die Ontologie gegenüber einer (existenzialen) Anthropologie beansprucht, umgekehrt, „daß sie sich selbst auch einer zumindest partikularen anthropologischen Prüfung und Kritik aussetzt“ (H. Fahrenbach, Heidegger und das Problem einer ‚philosophischen‘ Anthropologie, in: Durchblicke, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag [1969] 128 Anm. 22), – umso mehr, als H. selbst das Vorverständnis eines bestimmten ontischen Existenzideals nicht verleugnet (vgl. Anm. 23).