OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	Die Reziprozität der Perspektiven als ein Unterschied zwischen innerem und öffentlichem Diskurs
Author(s)	Yoshime, Michihito
Citation	Philosophia OSAKA. 2020, 15, p. 39-53
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/73782
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

Michihito YOSHIME (Osaka University)

Die Reziprozität der Perspektiven als ein Unterschied zwischen innerem und öffentlichem Diskurs[1]

Einleitung

Die Diskursethik hat versucht, die Pointe der Ethik Kants als eine Kommunikationsethik bzw. Ethik des Diskurses zu rekonstruieren. Immer vorausgesetzt wird dabei, dass die kantische monologische Methode, in der wir unsere Maximen im Lichte des »Kategorischen Imperativs« reflektieren können, in Frage kommen muss. Vielmehr müssen wir die dialogische Methode verwenden, wonach wir durch den praktischen Diskurs prüfen sollen, ob eine Norm das »Universalisierungsprinzips« erfüllen, also von allen Betroffenen akzeptiert werden kann. Das ist der (mehr oder weniger vereinfachte) Grundgedanke der Diskursethik.

Doch diese Dichotomie von Monolog und Dialog wäre etwas zu einfach. Denn wir müssen im Alltag oft einsam denken, zu irgendeinem Schluss kommen und damit unsere jeweiligen Probleme behandeln. Masaaki Kudaka behauptet in den letzten Jahren wohl aufgrund solcher normalen alltäglichen Ideen, dass es keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem von einer Person allein geführten »inneren Diskurs« und dem »öffentlichen Diskurs« gibt. Damit verfolgt er das Ziel, das Anwendungsproblem des diskursethischen Moralprinzips zu beantworten - ein Problem, mit dem sich schon viele Forscher lange beschäftigt haben, das aber noch nicht endgültig gelöst wurde. Kudaka möchte ein Argument vorlegen, das z. B. in der in Kants Aufsatz »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen« (im Folgenden einfach »Lügen«) beschriebenen Situation durch ein einsames Gedankenexperiment den Schluss nahelegen würde, dass man den Mörder belügen soll, um das Leben seines Freundes zu retten. Dabei vermeidet Kudaka den Verdacht, dass dieser Weg dogmatisch ist, indem er das diskursethische Moralprinzip, nämlich das Universalisierungsprinzip (U)[2], in eine negative Form reformiert, mit der er sich auf das Argument von Allbrecht Wellmer beruft. Der hier von Kudaka angenommene innere Diskurs ist ein Diskurs, der zwar monologisch, aber keineswegs dogmatisch, also als Ersatz für einen öffentlichen Diskurs geeignet ist. Wenn auf diesem Weg alles gut geht, dann nähern wir uns

---

[1] Die frühere Version dieser Abhandlung wurde am 16. März 2019 im Rahmen der internationalen Konferenz »Möglichkeit der Transzendentalpragmatik« an der Ryukyu-Universität vorgetragen.

[2] Jede gültige Norm muss demnach genügen, »daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von allen Betroffenen akzeptiert […] werden können« (Habermas, 1983, S. 75f.).

wirklich der Lösung des Anwendungsproblems.

Der Unterschied zwischen dem einsamen Denken und dem öffentlichen Diskurs scheint jedoch eine der grundlegenden Voraussetzungen für die Diskursethik zu sein. Zahlt es sich aus, wenn zugunsten der Lösung eines gewissen Problems auf diese Voraussetzung verzichtet wird? Es scheint mir nicht so. Daher will ich in der vorliegenden Abhandlung darauf hinweisen, dass es dort einen großen Unterschied geben muss, der von Kudaka noch nicht ernst genommen ist. Ich werde hier jedoch nicht auf die gegenwärtige Situation des Anwendungsproblems eingehen, sondern nur einige allgemeine Einwände gegen eine derartige Lösung erheben. Besonders betonen möchte ich, dass jener innere Diskurs *die Reziprozität der Perspektiven*, die Habermas einmal als eine Bedingung der Möglichkeit von Intersubjektivität (und damit auch von intersubjektiver Geltung) hervorgehoben hat, prinzipiell nicht erfüllen kann. Dazu will ich in Anlehnung an Stephen Darwall (Darwall, 2006) auf die Relevanz des zweiten-persönlichen Standpunktes hinweisen, dessen Argument ich für größtenteils mit der Diskursethik vereinbar halte. Meines Erachtens kann es eine nützliche Deutung von Habermas‘ Punkt über die Reziprozität der Perspektiven liefern.

Meine Argumentation schreitet folgendermaßen fort: Zunächst rekonstruiere ich kurz die von Kudaka erhobene Behauptung über den inneren Diskurs sowie die Gründe und gebe eine einfache Definition (1). Dann stelle ich die Erfolgsaussichten als Lösung des Anwendungsproblems in Frage (2). Schließlich werde ich Darwalls Argument des zweiten-persönlichen Standpunkts einführen, es mit Habermas‘ Punkt vereinigen und damit die Idee des inneren Diskurses in Frage stellen (3).

1. Was ist ein innerer Diskurs?

1-1. Rekonstruktion

Nach Kudaka sollten wir besonders berücksichtigen, dass es in den realen Problemsituationen, also in Fällen, in denen es unverantwortlich wäre, einen öffentlichen Diskurs zu führen, Einschränkungen von Zeit und Raum gibt: z. B. die Situation in »Lügen«. Soll der Bewohner dem Mörder, der ihn fragt, ob sein Freund sich in sein Haus geflüchtet hat, ehrlich antworten? Er ist nicht in der Lage, mit anderen zu sprechen und muss sofort eine Entscheidung treffen. Außerdem wäre es unverantwortlich, hier mit dem Mörder allein und ohne den Freund, der einer der Betroffenen ist, einen Diskurs zu führen. Daraus schließt Kudaka, dass die bisherigen diskursethischen Moralprinzipien auf reale Problemsituationen nicht anwendbar sind, weil die Diskursethiker nur den öffentlichen Diskurs als Diskurs mit

realen Gesprächspartnern akzeptieren (vgl. Kudaka, 2016, S. 203)[3].

Für eine Alternative nimmt Kudaka die von Apel präsentierte Transformation von (U) zu einem Handlungsprinzip (U^h) auf:

> **(U^h)** Handle nur nach der Maxime, von der du im Gedankenexperiment unterstellen kannst, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes einzelnen Betroffenen voraussichtlich ergeben, in einem realen Diskurs - wenn er mit den Betroffenen geführt werden könnte - von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können. (Apel, 1986, S. 19)

Dies sei grundsätzlich richtig, Kudaka erachtet es jedoch als problematisch, dass (a) Apel keine Begründung dafür gibt, dass ein derartiges Gedankenexperiment funktioniert, und dass (b) mit diesem Prinzip keine Maxime ableitbar ist, die sowohl das Interesse des Mörders als auch des Freundes zugleich abdeckt (vgl. Kudaka, 2016, S. 205f). Deswegen versucht Kudaka, diese Probleme (a und b) zu lösen. Zunächst wird für (a) ein Argument geliefert, das sich auf folgende drei Thesen stützt:

> **(T1)** Um einen inneren Diskurs führen zu können, müssen wir schon einen öffentlichen Diskurs zu führen vermögen.
> **(T2)** Es gibt keinen wesentlichen Unterschied zwischen öffentlichem und innerem Diskurs, also
> **(T3)** kann die Diskursethik sowohl den inneren als auch den öffentlichen Diskurs anerkennen. (S. 206)

Die wichtigste dieser Thesen sei (T2), denn ein innerer Diskurs sollte im Unterschied zum öffentlichen - so scheint es aus allgemeiner Hinsicht - unvollständig und fallibel sein. Doch auch jeder öffentliche Diskurs ist nach Kudaka mehr oder weniger unvollständig und fallibel. Denn für die realen Diskurse gibt es verschiedene Bedingungen, und insofern können wir nicht immer die Meinungen aller anderen richtig greifen, berücksichtigen und kritisieren (vgl. S. 208). Das heißt also, dass es nur Unterschiede des Grads der Vollständigkeit oder Fallibilität zwischen Diskursen gibt, seien sie innerlich oder öffentlich. Wenn die Diskursethik diese Unterschiede für wesentlich hielte, dann könnten sie nichts anderes als ein Diskurs jener idealen Kommunikationsgemeinschaft anerkennen, die real durchaus nicht

[3] Übersetzung aus dem Japanischen durch den Verfasser

existieren könnte. Doch das wäre ein zu starker Anspruch für eine Ethik, in der es um unsere wirkliche Praxis geht. Deswegen müsse angenommen werden, dass der Unterschied des Grads der Vollständigkeit kein wesentlicher ist. Auf diese Weise wird (T2) abgeleitet.

Weiterhin schlägt Kudaka zur Lösung des Problems (b) ein Verallgemeinerungsprinzip als Alternative zu (U) sowie (U^h) vor, das teilweise von Albrecht Wellmer (Wellmer, 1986) stammt, nämlich:

> **(V)** Im Falle, dass man die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus der allgemeinen Befolgung einer Maxime ergeben, dann *nicht* akzeptieren kann, wenn alle Betroffenen in eine konkrete Problemsituation und alle möglichen Situationen, die der ersten in moralisch relevanter Ansicht gleichen, versetzt würden, soll man der *Negation dieser Maxime folgen*. (Kudaka, 2016, S. 209, Kursivierung durch den Verfasser)

Dieses funktioniere nach Kudaka als ein Handlungsprinzip statt (U^h) und sei trotzdem eines monologischen Dogmas ledig. Denn daraus, dass einer die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen nicht akzeptiert kann, wird schon mittels des Gesetzes der Kontraposition geschlossen, dass nicht alle sie akzeptieren können. Während Apels (U^h) mit seiner Verallgemeinerung Probleme hat, erreicht dieses (V), zwar nur negativ, aber ohne Probleme, die Verallgemeinerung der persönlichen Meinung.

Kudaka denkt, dass mit diesen beiden Argumenten die Probleme (a) und (b) und damit auch das Anwendungsproblem der Diskursethik gelöst werden können. Im Folgenden möchte ich überprüfen, was für ein Diskurs der innere Diskurs ist, und dann versuchen, die Argumente Kudakas zu widerlegen.

1-2. Der Inhalt des inneren Diskurses

Was ist ein innerer Diskurs eigentlich? Wörtlich genommen sollte es ein innerer, also von einer Person allein geführter Diskurs sein. Doch das ist noch keine Erklärung, weil nicht klar ist, was ein Diskurs ist. Wir können aber jedenfalls annehmen, dass Kudaka ursprünglich vom Diskursbegriff bei Apel und Habermas ausgegangen ist. Was für eine Tätigkeit ist der Diskurs für die Diskursethik?

Ein Diskurs ist nach Apel eine »Wahrheitssuche mit der Voraussetzung des intersubjektiven Konsens« (Apel, 1973, S. 405), und er nimmt den Erfolg von Habermas' Universalpragmatik an, »z. B. diejenigen Theoreme der ›Doppelstruktur‹ der Rede, der vier Geltungsansprüche konsensueller Sprechakte (Verständlichkeit, Wahrhaftigkeit, Wahrheit, Richtigkeit) und der kontrafaktischen Antizipation der idealen Sprechsituation« (Apel, 1998,

S. 203). Nur betrachtet Apel eher die Idee der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft als die ideale Sprechsituation. Aus Apels Sicht ist Diskurs also diejenige Kommunikation, bei der alle Teilnehmer die unbegrenzte ideale Kommunikationsgemeinschaft kontrafaktisch antizipieren, die Möglichkeit des intersubjektiven Konsens voraussetzen und gegeneinander mit den Geltungsansprüchen kritisch Aussage machen[4].

Wir können also annehmen, dass der innere Diskurs derartiger ist, der doch durch ein einsames Gedankenexperiment geführt wird, sofern Kudaka Apels Diskursbegriff folgt. Was hier gemeint ist, ist z. B. eine Prozedur, bei der wir uns vor einer Problemsituation möglichst viele Alternativen - einschließlich derer, die man nicht mag - gleichzeitig oder nacheinander vorstellen und dann für jede einzelne im Rahmen des Gedankenexperiments kritisch prüfen, ob wir die Alternativen annehmen würden, wenn diese in einem öffentlichen Diskurs behauptet würden. Ist ein solcher innerer Diskurs in der Tat für uns möglich?

Zunächst dürfen wir anerkennen, dass ein Gedankenexperiment von einem Individuum durchgeführt werden kann. Dass wir täglich zu verschiedenen Gelegenheiten allein über irgendetwas urteilen, ist ganz unbezweifelbar. Dies geschieht oft durch ein Gedankenexperiment. Allerdings müssen wir nicht annehmen, dass solche Gedanken privat sind, d. h. mittels Begriffe oder Schlussregeln, die einer allein verstehen kann, durchgeführt ist. Andererseits muss es aber auch nicht eine bloß automatische Wahl seines beliebten Schlusses sein. Vielmehr muss bei einem Gedankenexperiment, das als innerer Diskurs bezeichnet werden kann, die Prozedur der Schlussfolgerung explizit zu rekonstruieren und, wenn nötig, mit Gründen zu rechtfertigen sein. Diese öffentliche Seite des inneren Diskurses berücksichtigt Kudaka bereits, denn er betont, dass wir, um einen inneren Diskurs führen zu können, wir schon einen öffentlichen Diskurs führen können müssen (=T1).

Doch verdient so ein Gedankenexperiment in der Tat den Namen »Diskurs«? Ein »innerer« Diskurs klingt nach einem Monolog, und das muss den Verdacht erregen, es sei ein privater Diskurs. Wittgensteins Kritik an der Privatsprache ist allerdings für Apel sowie Habermas die entscheidende. Wie wohl bekannt ist, behauptete Wittgenstein folgendes:

> [D]er Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel › ‹privatim‹ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen. (Wittgenstein, [1953] 2009, S. 87f. [§202])

In diesem Zusammenhang bemerkt Apel:

---

[4] Allerding sind sie verschiedener Meinung in Bezug auf den Zusammenhang zwischen dem moralischen Diskurs und der lebensweltlichen Sittlichkeit, worauf ich hier jedoch nicht eingehen möchte.

> Selbst der faktisch einsame Denker kann seine Argumentation nur insofern explizieren und überprüfen, als er […] den Dialog einer potentiellen Argumentationsgemeinschaft zu internalisieren vermag. Darin zeigt sich, daß die Geltung einsamen Denkens von der Rechtfertigung von sprachlichen Aussagen in der - prinzipiell unbegrenzten - Argumentationsgemeinschaft prinzipiell abhängig ist. Es kann nicht »einer allein« einer Regel folgen und im Rahmen einer »Privatsache« seinem Denken Geltung verschaffen; dieses ist vielmehr prinzipiell öffentlich. (Apel, 1973, S. 399)

Es geht hier darum, inwiefern der Dialog einer potenziellen Argumentationsgemeinschaft internalisiert werden kann, um dadurch zu einem inneren und dennoch intersubjektiv gültigen Konsens zu gelangen. Kehren wir noch einmal zu (T1) zurück, Kudakas Bedingung für die Möglichkeit des inneren Diskurses. Es heißt: Um einen inneren Diskurs führen zu können, müssen wir schon einen öffentlichen Diskurs zu führen vermögen. Hier gilt es zu beachten, dass dies keine hinreichende, sondern die notwendige Bedingung darstellt (vgl. Kudaka, 2016, S. 207). Dennoch ließe sich daraus schon ein intersubjektiv gültiger Schluss ziehen, was uns unmittelbar zur Lösung des Anwendungsproblems führe. Der Grund dafür ist einerseits die Strategie der negativen Verallgemeinerung der Maximen mit Hilfe des Gesetzes der Kontraposition - die Strategie, die Kudaka von Wellmer übernimmt, andererseits aber auch die These, dass es keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem öffentlichen und inneren Diskurs gibt (=T2). Im Folgenden möchte ich beide Thesen in Frage stellen.

2. Kann das Anwendungsproblem anhand des inneren Diskurses gelöst werden?

Kudakas Strategie, die das Gesetz der Kontraposition als ein Mittel für die Verallgemeinerung des Moralprinzips verwendet, stammt teilweise von Albrecht Wellmer. Wellmer argumentierte folgendermaßen:

> [D]aß ich nämlich eine Handlung p in einer Situation S *nicht* tun *darf*, wenn ich eine entsprechende Handlungsweise nicht als allgemeine wollen kann. […] Versteht man den Kategorischen Imperativ in dieser Weise, so ist der »monologische« Charakter des Kantischen Moralprinzips ein weniger gravierendes Problem, als es bei Apel und Habermas erscheint: wenn nämlich *ich* nicht wollen kann, dann können auch *wir* es nicht wollen (denn andernfalls müßte ja auch *ich* es wollen können). (Wellmer, 1986, S. 61)

Das ist zwar ein attraktives Argument. Aber wir dürfen darüber nicht unser ursprüngliches

Ziel aus den Augen verlieren, das Moralprinzip der Diskursethik zu transformieren, so dass es auf die Situation in »Lügen« anwendbar ist. Ist (V) in dieser Hinsicht als (U^h) weitergegangen? Ich kann an dieser Stelle nicht die Richtigkeit von Wellmers eigenartiger Kant-Interpretation überprüfen, nämlich, »daß der ›Transfer‹ des Verpflichtungscharakters vom Kategorischen Imperativ zu inhaltlichen moralischen Normen oder Urteilen primär auf dem Wege eines *Verbots* nicht-verallgemeinerungsfähiger Handlungsweisen (bzw. Maximen) vor sich geht« (Wellmer, 1986, S. 21f), was nach Wellmer selbst »[i]m Gegensatz zu manchen Äußerungen von Kant« (S. 21) steht. Jedenfalls aber lässt sich hier m. E. Kudakas Behauptung, dass die Negation von (M2) impliziere, (M1) zu folgen, ohne in den Zusammenhang der Kant-Interpretation einzugehen, widerlegen.

Zuerst ist zu fragen, was hier »der Negation dieser Maxime folgen« bedeutet. Eine Maxime ist ein subjektives Prinzip von Handlungen, und Kudaka bringt Beispiele von Maximen, die mit der Situation in »Lügen« übereinstimmen, nämlich: (M1) »Ich lüge, um meine Freunde zu retten.« und (M2) »Ich lüge nicht, obwohl ich meine Freunde retten kann.«. Ohne Zweifel denkt Kudaka, dass die Negation von (M2) notwendigerweise bedeutet, (M1) anzunehmen. Wenn jedoch »nicht lügen« bedeutet, eine wahre Proposition zu behaupten oder zu berichten, dann scheint es einen Unterschied zu geben zwischen es *nicht zu tun* und *eine negative, dem entgegengesetzte Proposition* zu behaupten. John Searle unterscheidet zwischen diesen zwei Fällen, indem er den ersten Fall als »illocutionary negation« und den zweiten Fall als »propositional negation« bezeichnet (Searle, 1969, p. 32). Demzufolge muss die Negation von (M2) so eine illokutionäre Handlung (der Behauptung) mit dem Propositionsinhalt wie »Er ist hier drin« *nicht* - zumindest wahrhaftig - zu vollziehen sein. Wenn der Bewohner dazu auch nach (M1) »Er ist nicht hier.« behaupten würde, dann wäre das eine zweite (Sprech-)Handlung, die nicht logisch mit der ersten verbunden ist. Deswegen scheint mir der Ausdruck »der Negation dieser Maxime folgen« wie ein sprechakttheoretischer Kategorienfehler, der, wenn dies ein Missverständnis ist, zumindest noch erklärt werden müsste.

Zweitens geht es um die substanzielle Relevanz von (V) für das Anwendungsproblem. Wie schon erwähnt, besteht ein Problem von (U^h) nach Kudaka darin, dass mit diesem Prinzip keine Maxime abgeleitet werden kann, die sowohl den Interessen des Mörders als auch des Freundes Rechnung trägt (=b). Denn »jede Maxime [(M1) und (M2)] kann nicht durch ein Gedankenexperiment verallgemeinert werden, der Bewohner kann also nicht urteilen, was zu tun ist« (Kudaka, 2016, S. 205). Doch betrifft dieses Problem nicht auch Kudakas (V)? Der Bewohner würde denken, dass (M1) einerseits nicht den Interessen des Mörders entspricht, (M2) andererseits aber nicht den Interessen des Freundes. Er könnte dann letztlich ohne zusätzliche Hilfe nicht urteilen, was tu tun ist. Auch Kudaka erkennt diesen Punkt und äußert

ein bisschen unklar, dass der Schluss sich ändert, je nachdem, ob Freundschaft vorausgesetzt wird. Das heißt wohl, dass der Schluss sich ändern könnte, sofern Gerechtigkeit Freundschaft vorgezogen wird, wenn z. B. der Besucher kein Mörder, sondern eine Person von öffentlicher Bedeutung wäre, die den Freund verfolgt, weil er ein schweres Unrecht begangen hat. Für Kudaka ist viel wichtiger, dass der Schluss nach (V), in Abweichung von einem Schluss nach (U^h), auch intersubjektiv gültig ist (vgl. S. 212). Kurz, was Kudaka mit dem (V) zu zeigen versucht hat, ist, dass wenn ein Schluss einmal nach (V) abgeleitet wird, dieser Schluss auch intersubjektiv gültig ist. Es ist also gar nicht sicher, ob sich mit (V) in der Tat zu einem Schluss gelangen lässt. Ob eine Maxime erfolgreich ausgewählt wird, hängt vielmehr davon ab, ob irgendeine Voraussetzung notwendig bestimmt wird.

Sind wir nun der Lösung des Anwendungsproblems näher gekommen? Erwarten nicht diejenigen, die von der Diskursethik die Lösung des Anwendungsproblems fordern, einen Nachweis dafür, dass das diskursethische Moralprinzip so etwas wie eine Funktion bereitstellt, die je nach eingegebener Problemsituation einen bestimmten Schluss ergibt? Das diskursethische Moralprinzip ist allerding wie Kants Kategorischer Imperativ durchaus formal, seine inhaltliche Substantialität hängt also von den Maximen als Handlungsmöglichkeiten der jeweiligen Fälle ab. Das betrifft auch Kudakas (V). Wenn die oben erwähnte Forderung erfüllt werden könne, sei zu zeigen, dass es möglich ist, dass eine einzige Maxime von möglichen Kandidaten ausgewählt wird, wenn das diskursethische Prinzip (U), (U^h) oder (V) auf irgendeine reale Problemsituation angewandt wird. Ob der abgeleitete Schluss tatsächlich nicht dogmatisch, sondern intersubjektiv gültig ist, sei zwar an sich wichtig, für das Anwendungsproblem aber anscheinend nebensächlich. Kudaka behauptet jedenfalls nicht, dass die Forderung mit (V) allein erfüllt wird, sondern auch jegliche Voraussetzung, z. B. Freundschaft, Gerechtigkeit usw., immer unerheblich ist, um eine bestimmte Maxime auszuwählen. Die Wahl von in jeweiligen Problemsituationen möglichen Voraussetzungen, wie z. B. die Endscheidung zwischen Freundschaft und Gerechtigkeit, fällt, so scheint es mir, in den Bereich der Sittlichkeit, wo Moralität noch keine bestimmende Rolle spielt. Insofern scheint mir Apels Gedanke, dass ein Ergänzungsprinzip (E) »für die dialektische Vermittlung der kommunikativ-ethischen mit der strategischen Rationalität« (Apel, 1988, S. 299) erforderlich ist, und das zu untersuchen genau die Aufgabe der »Teil B« der Diskursethik ist, gilt heutzutage noch, und diese Aufgabe bleibt noch nicht definitiv gelöst.

3. Die Reziprozität der Perspektiven und die zweite-persönliche Relation

3-1. Die intersubjektive Geltung und die Reziprozität der Perspektiven

Hier möchte ich Kudakas Meinung, es gebe keinen wesentlichen Unterschied zwischen öffentlichem und innerem Diskurs (=T2), in Frage stellen und damit auf einen wesentlichen Unterschied hinweisen, der keineswegs auf die bloße Differenz des Grads der Fallibilität zurückzuführen ist.

Der Auffassung von Habermas nach muss die oben erwähnte Behauptung Wittgensteins folgendermaßen verstanden werden:

> Die Pointe dieser Überlegung ist, daß ich selber nicht sicher sein kann, ob ich einer Regel folge, wenn nicht eine Situation besteht, in der ich mein Verhalten der *Kritik eines anderen* aussetzen und mit diesem einen *Konsens* herbeiführen kann. […] B kann beispielsweise die Rolle von A übernehmen und diesem vor Augen führen, was er falsch gemacht hat. In diesem Fall übernimmt A die Rolle des Kritikers, der nun seinerseits sein ursprüngliches Verhalten gegebenenfalls dadurch rechtfertigen kann, daß er B eine falsche Applikation der Regel nachweist. Ohne diese Möglichkeit der *gegenseitigen Kritik* und einer zu Einverständnis führenden Belehrung, […] könnte von ›derselben‹ Regel gar nicht die Rede sein. (Habermas, [1984] 1989, S. 65f)

Das hier Erwähnte unterscheidet sich auf den ersten Blick nicht so sehr von Apels Ansicht über die Internalisierung des Dialogs einer potentiellen Argumentationsgemeinschaft. In Wahrheit jedoch führt Habermas hier einen Punkt an, den Apel nicht ausführlich entwickelt, nämlich die gegenseitige Kritik als die Bedingung der Möglichkeit der intersubjektiven Geltung. Habermas erläutert das durch Kritik an Husserls Versuch, mittels der »Appräsentation«, allerdings durchaus subjektiv, das andere Ich zu konstruieren:

> Bemerkenswerterweise führt Husserl aber die Konstruktion nur bis zu dem Punkt durch, an dem ich, der Meditierende, mich an die Stelle der appräsentierten Innerlichkeit des anderen versetze und seine Welt mit meiner Welt identifiziere. Eine gemeinsame Welt konstituiert sich indessen erst durch ein symmetrisches Verhältnis, das dem Anderen gleichermaßen gestattet, sich an meine Stelle, d. h. an die Stelle der *ihm* appräsentierten Innerlichkeit zu versetzen und meine Welt mit seiner zu identifizieren. Diese *vollständige* Reziprozität kann Husserl nicht konstruieren, weil der phänomenologische Ansatz beim meditierenden Ich, dessen Subjektivität stets der letzte mögliche Horizont der Ausweisung sein muß, eine Asymmetrie zwischen mir

> und den jeweils Anderen erzwingt. (S. 56)

Habermas hält also die *Reziprozität der Perspektiven* von pluralen Subjekten für eine Bedingung der Möglichkeit der intersubjektiven Geltung. Kann der innere Diskurs dann noch verständlich als etwas sein, das sich aber doch vom öffentlichen Diskurs nicht wesentlich unterscheidet, wenn wir diese Voraussetzung annehmen? Kudaka versteht Habermas' Ansicht. Dennoch behauptet er, der innere Diskurs sei möglich, weil »es in der Tat auch zwischen öffentlichen Diskursen, gleichsam wie zwischen inneren und öffentlichen Diskursen, Unterschiede gibt, in Bezug auf die Verhütung der Selbstprivilegierung durch Kritik von den anderen und die angemessene Auffassung, Berücksichtigung und Kritik der Meinungen der anderen« (Kudaka, 2016, S. 208).

Es scheint mir, dass es hier jedoch eine logische Lücke gibt. Die Behauptung, dass sich ein realer öffentlicher Diskurs und ein innerer Diskurs in Bezug auf ihre Unvollständigkeit der Reziprozität der Perspektiven nicht voneinander unterscheiden oder beide gleichsam fallibel sind, reduziert den Punkt, *inwiefern* diese Diskursen jeweils unvollständig sind. Was wäre, wenn dazwischen ein allgemeiner Unterschied, anders als der Grad von Unvollständigkeit oder Fallibilität, bestehen würde? Die Möglichkeit wäre noch nicht ausgeschlossen, dass ein solcher Unterschied in der Tat der wichtigste zwischen den beiden ist.

Dies erscheint mir zutreffend. Und dieser relevante Unterschied besteht m. E. genau in jener Reziprozität der Perspektiven. Wie bei Husserl ist also mit einem inneren Diskurs nur eine einseitige Übersetzung der Perspektiven möglich. Dagegen sind öffentliche Diskurse, so möchte ich behaupten, selbst wenn sie durch Machtverhältnisse oder Interessen »verzerrt« (Habermas) sind, prinzipiell zur Reziprozität der Perspektiven fähig. Dazu versuche ich im Folgenden, Habermas' Punkt weiterzuentwickeln, indem ich mich auf das Argument von Stephen Darwall beziehe.

3-2. Die Reziprozität der Perspektiven und die zweite-persönliche Relation

Darwall behauptet in *The Second-Person Standpoint* u. a., dass die moralische Verpflichtung die nicht reduzierbare Zweite-Persönlichkeit hat. Die Zweite-Persönlichkeit ist hier das, was in meiner Adressierung des Handlungsgrundes zu einer anderen Person besteht:

> *A second-personal reason is one whose validity depends on presupposed authority and accountability relations between persons and, therefore, on the possibility of the reason's being addressed person-to person*. Reasons addressed or presupposed in orders, requests, claims, reproaches, complaints, demands, promises, contracts,

> givings of consent, commands, and so on are all second-personal in this sense. (Darwall, 2006, p. 8)

Dies ist von einem dritten-persönlichen Grund klar zu unterscheiden:

> What the second-person stance excludes is the third-person perspective, that is, regarding, for practical purposes, others (and oneself), not in relation to oneself, but as they are (or one is) "objectively" or "agent-neutrally" (including as related to the person one is). (pp. 9-10)

Wenn ich z. B. von einem anderen, der meinen Fuß tritt, verlange, dass er seinen Fuß wegsetzt, dann ist der Grund, aus dem ich ihn anspreche, nicht ein dritter-persönlicher, wie etwa, dass der Schmerz anderer Personen bedauernswert ist und diese Person in der Lage ist, meine schmerzliche Situation zu verändern. Sondern der Grund ist eben ihn adressiert, wer eben mir auf den Fuß tritt, der dann in einer wechselseitigen zweiten-persönlichen Relation zu mir steht, und die Autorität dieses Grundes liegt in dieser Relation zwischen mir und ihm. In einer dritten-persönlichen Einstellung diesen Grund zu empfangen, ist unverantwortlich, weil er dann unsere zweite-persönliche Relation ungerecht reduziert hätte. Die ursprüngliche Einsicht Darwalls besteht also darin, in der nicht reduzierbaren zweiten-persönlichen Relation das Fundament der moralischen Normativität zu finden.

Darwall erwähnt die Diskursethik nicht direkt. Trotzdem scheint sein Gedanke damit größtenteils übereinzustimmen[5]. Wolfgang Kuhlmann z. B. betont die Notwendigkeit der »strikt reflexiven« Perspektive, die nicht auf die »theoretische Einstellung« reduzierbar ist. Die theoretische Einstellung ist eine Einstellung:

> […] daß wir gewöhnlich an theoretische Gegenstände aus der Position und Perspektive des außenstehenden, distanzierten Betrachters herangehen, daß für uns qua Theoretiker nur das da ist, was zur distanzierten Betrachtung vor uns liegt bzw. vor uns gebracht werden kann, und daß für uns in die Position des theoretischen Gegenstandes gebracht werden kann. (Kuhlmann, 1985, S. 78)

Dagegen schreibt er über die strikte Reflexion:

> In theoretischer Einstellung ist keine wirkliche, d. h. strikte Reflexion möglich,

[5] Der Übersetzer der japanischen Version, Toshiro Terada, verweist ebenfalls auf die Übereinstimmung.

> Reflexion, die es dem kognitiv Handelnden erlaubt, explizit und so, daß sein Wissen ihm dann auch wirklich verfügbar ist, von seinen aktuell erbrachten Leistungen und Handlungen zu wissen, Reflexion, die es ihm erlaubt, neben dem Thematischen auch das Thematisieren selbst zu sehen, ohne daß dazu die ursprüngliche Position aufgegeben und das eigene Handeln wieder nur selbstvergessen, nachträglich als fremder, distanzierter Gegenstand von außen betrachtet wird. (S. 80)

Allerdings gibt es auf den ersten Blick einen großen Meinungsunterschied zwischen Darwall und Kuhlmann, weil Kuhlmann eine strikt erste-persönliche Reflexion von dem Hendelnde zu beanspruchen scheint, während Darwall nur über die zweite-persönliche Relation redet. Ein solches Verständnis wäre jedoch nicht richtig. Denn wir könnten mit Kuhlmann wohl so denken: Eine Behauptung wie »Die Regeln der Argumentation gelten für mich nicht.« (S. 83) geriete nur dann *wirklich* in einen performativen Selbstwiderspruch, wenn sie gegenüber den anderen Teilnehmern am Diskurs ernsthaft geäußert werden würde, damit also er die Geltungsansprüche derselbe *wirklich* an den Partnern adressiert hat, die Ansprüche, die Geltung seiner Behauptung anzunehmen, obwohl es auch prinzipiell möglich ist, sie abzulehnen. Denn ein Anspruch seines eigenen Privilegs - d.h. die Freiheit von den Regeln des Diskurses - in einem Diskurs ist gleichwertig wie die Behauptung, dass die Adressaten, die eben diese Behauptung, einschließlich ihrer Verständlichkeit, vor seinen Augen überprüfen sollen, als solche nicht existierte. Insofern entbehre diese Behauptung des Adressaten, könnte also prinzipiell von niemandem angenommen werden[6]. In diesem Sinne muss das Handlungswissen von der Sprechhandlung als ein Zug im Spiel des Diskurses nicht nur erst-persönlich, sondern immer auch zweit-persönlich sein.

Andererseits hat Darwalls Zweite-Persönlichkeit auch die erste-persönliche Seite:

> Since second-personal reasons are always fundamentally agent-relative, the second-person stance is a version of the first-person standpoint (whether singular or plural). It is the perspective one assumes in addressing practical thought or speech to, or acknowledging address from, another (whether as an "I" or as part of a "we") and, in so doing, making or acknowledging a claim or demand on the will. […] Thus, although second-person address is always also first-personal, it is never merely first-personal. One can occupy a first-person perspective […] without explicitly addressing

[6] Was für ein Widerspruch der performative Widerspruch sein kann, der von der Diskursethik bzw. der Transzendentalpragmatik angenommen wird, wurde z. B. schon von Matthias Kettner (Kettner, 1993) ausführlich überprüft. Aber mit einer Betrachtung der Zweiten-Persönlichkeit ließe sich diese Problematik weiterentwickeln.

anyone. (Darwall, 2006, pp. 9-10)

Wir könnten diese Ansicht Darwalls mit Habermas‘ Kritik an Husserl zusammenfassen: Was die gegenseitige Kritik (oder wechselseitige Anerkennung) besitzt, was aber der subjektiven Konstruktion des anderen Ichs fehlt, nämlich die Reziprozität der Perspektiven, besteht in der Relation, gegeneinander zweit-persönlich die Geltungsansprüche zu adressieren und darauf zweit-persönlich zu antworten. Hier geht es nicht darum, dass wie bei Wellmer, der dies bei seiner Kritik an der Apel-Habermasschen Konsenstheorie der Wahrheit von großer Bedeutung findet, ein Konsens, der durch eine derartige zweite-persönliche Relation erreicht wurde, noch fallibel ist. Vielmehr ist es besonders wichtig, dass von der zweiten-persönlichen Relation im öffentlichen Diskurs die Verpflichtung zu gemeinsamem *commitment*, konsentiertem Schluss und *accountability* hinsichtlich der Wirkung der diskursiven Einlösung desselben Konsenses eingegangen wird. Wenn ich eine Handlung vollziehe oder eine Aussage mache, die der Sache, in der zuvor ein Konsens erlangt wurde, widerspricht, dann wäre es demnach eine Art Verletzung, wäre ich dem früheren Partner zu einer Erklärung verpflichtet. Allerdings könnte der frühere Konsens zwischen A und B nun in einem anderen Diskurs, an dem A teilnimmt, für falsch gehalten werden. Auch in diesem Fall verpflichtet sich A zur Erklärung gegenüber B, d. h. zur Wiedereröffnung des Diskurses, um den früheren Schluss zu korrigieren. Wenn ein Schluss, über den wir in einem realen Diskurs zum Konsens gelangt sind, als »intersubjektiv gültig« bezeichnet werden kann und soll, obwohl er prinzipiell noch fallibel bleibt, dann wäre es in diesem Sinne.

Der von Kudaka gedachte innere Diskurs weist mit Blick auf seine Fallibilität sicherlich den gleichen Charakter wie reale öffentliche Diskurse auf. Doch aus einem einsamen Gedankenexperiment ergeben sich m. E. weder *commitment* zum Schluss noch *accountability*. Denn in diesem Fall bin immer ich es selbst, der meine Behauptung kritisch prüft und sie annimmt oder ablehnt. Kudaka würde wohl behaupten, dass ich in diesem Fall (A) bereit bin, *commitment* und *accountability* anzunehmen, die auf der Relation mit mir (B) als virtuellem Partner beruhen, weil ich schon einen öffentlichen Diskurs zu führen vermag. Doch das bedeutet, dass wenn ich (A) später eine den früheren Konsens mit mir (B) verletzende Handlung vollziehe oder Aussage mache, dann bin ich (A) mir *gegenüber (B)* zur Erklärung verpflichtet, habe also *accountability*. Keineswegs trifft dies jedoch gegenüber der Person zu, die ich im inneren Diskurs vertreten habe. In der Situation des »Lügens«, wenn ich z. B. unter der Voraussetzung der Freundschaft nach (V) einen inneren Diskurs geführt habe, ob ich dem Mörder ehrlich antworten werde oder nicht, bin ich nicht für den Freund verantwortlich, sondern nur für mich. Deshalb müssen wir denken, selbst wenn wir Kudakas Behauptung anerkennen würden, dass es für den Freund unverantwortlich sei, einen

öffentlichen Diskurs mit dem Mörder zu führen, es auch ja für den Freund unverantwortlich wäre, nur einen inneren Diskurs zu führen.

Darwall bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen »Ich-Du« und »Ich-Es« von Martin Buber und hält die strategische Einstellung, die ein Boxer nehmen würde, nicht für eine erste-zweite-persönliche, sondern eine erste-dritte-persönliche Relation (p. 40). Das betrifft m. E. auch den inneren Diskurs. Das virtuelle Interesse des virtuellen Freundes, das in dem inneren Diskurs von mir konstatiert wird, entscheidet über mein Wollen, da ich Freundschaft vorausgesetzt habe und es normal ist, einen Freund zu retten, und nicht weil ich den Rechtsanspruch anerkenne, den mein Freund an mich gerichtet hat.

Ich behaupte schließlich, dass es einen ursprünglichen Unterschied zwischen innerem Diskurs - wenn so einer möglich wäre - und öffentlichem Diskurs gibt, nämlich die Reziprozität der Perspektiven, und diese nicht reduzierbar ist auf die bloße Frage, bis zu welchem Grad diese unvollständig oder fallibel sind. Kudakas Schluss, die Diskursethik könne sowohl den inneren als auch den öffentlichen Diskurs anerkennen (=T3), stimmt also nicht.

Dann gibt es also keine positive Sichtweise auf den inneren Diskurs? Doch. Man kann diesen z. B. als Vorbereitung auf die Behauptung und die kritische Überprüfung im öffentlichen Diskurs verstehen. Denn Apel ist der Ansicht, eine Begründung der intersubjektiven Geltung erfordere nicht nur »a priori intersubjektive Regeln eines argumentativen Diskurses«, sondern *auch* die »möglichen Bewußtseins-Evidenzen der einzelnen kompetenten Erkenntnis-Subjekte« (Apel, 1998, S. 51)[7]. Es kann ein fruchtbarer Sinn des inneren Diskurses sein, dass wir durch die Internalisierung des Dialogs öffentlicher Diskurse die irgendwann zu realisierenden Diskurse vorbereiten können.

Literatur

Apel, K.-O. (1973). *Transformation der Philosophie* (Bd. II). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Apel, K.-O. (1986). »Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40(1), 3-31.

Apel, K.-O. (1988). *Diskurs und Verantwortung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Apel, K.-O. (1998). *Auseinandersetzungen in Erprobung der transzendentalpragmatischen Ansatzes.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Darwall, S. (2006). *The Second-Person Standpoint.* Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press.

[7] Apel verwendet bekanntermaßen oft das Wort »subjektiv-intersubjektiv«, m. E. um diesen Aspekt auszudrücken.

Habermas, J. (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. ([1984] 1989). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (3. Ausg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kettner, M. (1993). *Ansatz zu einer Taxonomie performativer Selbstwidersprüche*. In A. Dorschel, M. Kettner, W. Kuhlmann & M. Niquet (Hrsg.), *Transzendentalpragmatik* (S. 187-211). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kudaka, M. (2016). »tougirinrigaku no tekiyoukanousei. tougirinrigaku no doutokugenri wa genjitsu no mondaijoukyou ni tekiyoukanou ka [Die Anwendbarkeit der Diskursethik. Sind diskursethische Moralprinzipien auf reale Problemsituationen anwendbar?]«, *Tetsugaku [Philosophie], 67*, S. 201-215.

Kuhlmann, W. (1985). *Reflexive Letztbegründung.* Freiburg/München: Karl Alber.

Searle, J. R. (1969). *Speech Acts.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wellmer, A. (1986). *Ethik und Dialog.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wittgenstein, L. ([1953] 2009). *Philosophical Investigations: The German text, with an English translation by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte* (rev. 4th Ausg.). Chichester: Blackwell.

This work was supported by JSPS KAKENHI Grant Number JP99K12923.

©2020 by Michihito YOSHIME. All rights reserved.