

die Einzeldurchführung nicht immer. Manche Texte sind nicht genau übersetzt. Auch hätten die nicht zu umfangreichen Texte im Zusammenhang angeführt werden sollen. Für das Verständnis der Fragestellung wäre es günstiger gewesen, wenn die Interpretationen der christlichen Texte denen der außerchristlichen vorangestellt worden wären. Der Titel des Buches ist ohne Untertitel irreführend, da „archaisch“ den Gedanken auf die Vorgeschichte lenkt. Bei Platon hätte der „Parmenides“ (137 C – 142 A) mit seiner Frage „Was folgt aus der Annahme, daß das Eine absolut und uneingeschränkt Eines ist?“ eine viel direktere Antwort ermöglicht als die doch ziemlich mühsame Interpretation des „siebten Briefes“. Die Autorin hätte dann wohl auch angemerkt, daß Plotins Lehre aus Platon übernommen, wenn auch selbständig weitergeführt worden ist.

Mißverständlich und für viele irreführend ist die Bezeichnung von „irrational“ oder gar „alogisch“ für das Verfahren der negativen Theologie. Was damit genau gemeint ist, wird zwar im Aristoteleskapitel gesagt: nämlich „nicht aus Prämissen deduzierbar“. Aber der heutige Leser wird damit meist die Bedeutung „unbegrifflich“ oder auch „uneinsichtig“, „vor der Vernunft nicht ausweisbar“ verbinden, dies um so mehr, als Th.-W. zwar mit Dionysius zwischen negativer Theologie und mystischer Theologie unterscheidet, aber im Verlauf ihrer Arbeit zuwenig darauf achtet, daß die mystische Einigung mit Gott in einem anderen Sinne a-logisch, weil wirklich vollkommen unbegrifflich, ist als die negative Theologie, die zwar auch auf die durch keine Begriffe faßbare Wirklichkeit des Ersten und Einen hinweist, aber dies gerade durch die Verneinung, also eine logische Funktion, von bestimmten Begriffen tut. Auch ist es nicht ersichtlich, welchen Sinn eine Verneinung haben könnte ohne die unbedingte Geltung des Satzes vom Nichtwiderspruch. Daß dieser bei der mystischen Vereinigung, die ganz unbegrifflich ist, keine Anwendung findet, versteht sich von selbst, ist aber etwas ganz anderes, als daß er im Bereich des Ersten seine Geltung verliere (101).

Das andere Moment, das sich in der Arbeit störend bemerkbar macht, ist die starke und mißverständliche Betonung der *pistis*. Der Ausdruck bedeutet bei Aristoteles im Zusammenhang der Einsicht in die Prinzipien keineswegs „Glaube“ oder „Vertrauen“ im heutigen Sinn, sondern die in der unbezweifelbaren Einsicht selbst begründete feste Zustimmung, also alles andere als das, was man heute als „irrational“ zu nennen beliebt. Th.-W. bestreitet zwar nicht die Möglichkeit einer positiven Theologie, aber sie vernachlässigt in ihrer Darstellung die grundlegende Voraussetzung jeder negativen Theologie, daß die Verneinung aller begrifflichen Bestimmungen des Ersten und Einen auf dieses als ein schon positiv Angenommenes bezogen wird, und zwar aufgrund eines dianoëtischen Verfahrens, sei dies nun die dialektische Bewegung vom Vorausgesetzten des Wissens zum Voraussetzungslosen, wie bei Platon, oder der Rückschluß vom Werden zum Nichtwerdehaften der *noësis noëseōs* bei Aristoteles.

W. Brugger, S. J.

Schwemmer, Oswald, *Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren*. Kl. 8° (247 S.) Frankfurt 1971, Suhrkamp. Br. 16.– DM.

Bekanntlich werden im angelsächsischen Raum in der Wertung der sog. analytischen Philosophie ab und zu auch schon kritische Töne angeschlagen. Man spürt die relative Fruchtlosigkeit und Folgenlosigkeit rein sprachlicher Untersuchungen, die zwar in manchen Fällen „Scheinprobleme“ aufzudecken vermögen (was aber im Grunde auch jede andere Philosophie können sollte), aber doch keine tieferen, neuen Erkenntnisse bringen. Besonders deutlich wird die Problematik der analytischen Philosophie angesichts ethischer Fragestellungen. Die Analyse „ethischer Sachverhalte“ oder ethischer Sprechweisen erklärt weiter nichts. Erklärungen sind, wenn sie geboten werden, gerade nicht aus der Analyse als solcher, sondern aus anderen Voraussetzungen und „Vorurteilen“ gewonnen, seien sie nun soziologischer, psychologischer oder sonstiger Art. Die Frage ergibt sich also: was soll die bloße Beschreibung? Läßt sich aus ihr Ethik, die über Verhaltensforschung hinausgeht, erarbeiten? D. h., läßt sich mit ihrer Hilfe nachweisen, daß man sittlich handeln *soll*, oder nur, daß die Menschen sich so verhalten, als ob sie sittlich

zu handeln verpflichtet wären? Wenn nur das letztere möglich wäre, dann wäre Ethik im strengen Sinne (wie Kant sie etwa auffaßte) nicht möglich. Möglich wäre nur die Beschreibung faktischer Verhaltensweisen und darüber hinausreichende Überlegungen, wie man sich anders und vielleicht „praktischer“ verhalten könnte. Man mag dann solche Überlegungen „Philosophie der Praxis“ nennen, sollte sich jedoch dessen bewußt sein, daß man eigentlich nur eine mehr oder weniger diskutierbare Pragmatik anbietet. Mehr scheint uns in dem vorliegenden Buch von O. Schwemmer, einem Schüler P. Lorenzens, auch nicht gelingen zu sein. Die Arbeit ist eine Dissertation, mit der er 1970 in Erlangen promovierte. Zum Stil sei sogleich folgende Bemerkung gestattet: vielleicht ist es nur eine Sache der Gewöhnung, wenn uns im deutschen Sprachraum das „Ich“ in wissenschaftlichen Veröffentlichungen störend oder wenigstens ungewohnt vorkommt. (Das „Wir“ klingt zugegebenermaßen auch nicht immer glücklich.) Zumindest sollte man versuchen, die Zahl der „Ichs“ doch nicht so zu häufen, wie es hier geschehen ist, und vor allem wirken solche Wendungen wie: „Max Weber und ich . . .“ (123), „Kant selbst . . . Darum will auch ich . . .“ (134), „Kant gebraucht . . . wie auch ich . . .“ (157) nicht gerade einnehmend auf den Leser.

Die Frage, die S. sich stellt, ist, wie man Normen des menschlichen Verhaltens als zu Recht oder zu Unrecht geltend beurteilen, wie man also moralisch argumentieren kann. Nach S. ist sowohl die Antwort der „Szientisten“, die das ethische Problem für wissenschaftlich irrelevant und bloß das einzelne Subjekt betreffend ansehen, als auch die Antwort der „Dialektiker“, die in der Rechtfertigung von Normen nur den Ausdruck von Klasseninteressen sehen, unzureichend. Er glaubt nun, einen dritten Weg aufzeigen zu können, auf dem man zur Rechtfertigung von Normen gelangen kann, einen Weg, den er im Einklang mit den „recht verstandenen“ Intentionen I. Kants glaubt vorschlagen zu können. Vorausgesetzt ist für S. die Position seines Lehrers Lorenzen, nach dessen Überzeugung eine Begründung von Moral überhaupt nicht möglich, ja sinnlos ist. Für L. gibt es nur eine „Supernorm“, nach der einzelne Handlungen als moralisch gerechtfertigt oder verboten erscheinen, nämlich das Prinzip „Let us transcend our subjectivity!“ (P. Lorenzen, *Normative logic and ethics*, Mannheim-Zürich 1969, 82). Dieses formale Prinzip der Transsubjektivität solle inhaltlich das Kulturprinzip in sich begreifen (ebd. 87), nach welchem sich die einzelnen Handlungen beurteilen lassen müssen, ob sie so dem allgemeinen Kulturinteresse entsprechen, daß sie geboten oder wenigstens erlaubt sind, oder ob sie „transformiert“ werden müssen. Die Anerkennung dieser Supernorm der Transsubjektivität, die Lorenzen für eine Neuformulierung des kantischen kategorischen Imperativs hält, ist eine Art Glaubensakt, der nicht weiter gerechtfertigt werden kann (ebd. 74).

S. versucht nun, ein Modell zu entwickeln, nach dem unter diesen Voraussetzungen die Normen menschlichen Handelns als gerechtfertigt oder ungerechtfertigt kritisiert werden können. Er stellt sich eine idealisierte Beratungsgemeinschaft vor, innerhalb deren die verschiedenen Interessen, Absichten und Wünsche („Begehungen“ genannt) miteinander in Beziehung gebracht, aufeinander abgestimmt und nach einem (von S. hier unterstellten) allen gemeinsamen Ziel oder Zweck ausgerichtet werden. „Begehungen“, die mit anderen „Begehungen“ unverträglich sind, müssen „interpretiert“ werden oder gar „transformiert“ werden (117, 113). Wenn so die „Begehungen“ aller zur Geltung kommen, sind Konflikte innerhalb der Gesellschaft behoben. Und dies ist ja das Ziel der praktischen Philosophie: Bewältigung von Konflikten, so daß letztlich die Philosophie der Praxis, die hierzu anleitet, überflüssig wird. Die Quintessenz der Untersuchung, die zudem auch noch mit Formelzeichen arbeitet, an denen nur der in Logistik Geübte Freude haben wird, läßt sich leicht zusammenfassen: Denke immer daran, daß du nicht alleine auf der Welt oder in deinem Lebenskreise bist und verhalte dich entsprechend in deiner Willensbildung! Was dem entspricht oder wenigstens nicht widerspricht, ist moralisch gerechtfertigt, alles andere nicht!

Ein triviales Ergebnis? Gewiß, aber mehr an philosophischer Substanz hat Rez. nicht zu entdecken vermocht, zumal da alle konkreten Fragen nach Inhalten und Wegen bewußt ausgeklammert wurden. Es ist zwar das Recht des Autors, sein Thema selber zu wählen. Aber auch der Leser bringt ja gewisse Erwartungen

mit, wenn er den bedeutsam klingenden Titel „Philosophie der Praxis“ liest. Ist aber die ethische Praxis und damit die Theorie des Moralischen wirklich so trivial? Es kommt in diesem Buch eine Auffassung von Moral und Moralphilosophie zum Ausdruck, die Rez. nicht unwidersprochen zur Kenntnis nehmen kann: Moralphilosophie als Überlegung zur Konfliktsbewältigung und zur Aufstellung von Normen, die dorthin führen (20f.). Diese Normen sind lernbar (27), und das Buch möchte in diesem Sinne wohl ein „Lehrbuch“ sein: es möchte zeigen, daß man grundsätzlich alles besprechen kann und über alle Ziele, Zwecke und Mittel Einigung erzielen kann, wenn man nur das nötige Sachwissen beibringt (was S. als grundsätzlich möglich unterstellt, 123). Ein solcher Optimismus läßt gewiß aufhorchen. Er läßt aber sogleich die Frage entstehen, ob das wirklich alles so leicht ist. Gewiß, wenn alle Voraussetzungen, die der Autor einmal als unproblematisch unterstellt, gegeben sind. Dann befindet man sich eben in einer Beratungsgemeinschaft von lauter Gutwilligen, die methodisch Schritt für Schritt ihres Wollens bzw. der Verwirklichung ihres Wollens beraten und aufeinander abstellen. Rätselhaft bleibt allerdings, wieso es bei solcher von S. unterstellter Gutwilligkeit erst noch zu einer Beratungsgemeinschaft kommen muß, d. h., warum es dann vorher Konflikte gab; oder wie und warum die in Konflikten Lebenden eigentlich in eine solche Beratungsgemeinschaft (man fühlt sich an Habermas' idealisiertes Gespräch in der Zukunft erinnert) eintreten *sollen*, d. h. aufgrund welcher Verpflichtung man ein solches Eintreten von ihnen als sittlich gefordert verlangen kann. Gerade diese Fragen, die S. nur am Rande erwähnt und gleich abtut, werfen das Problem erst auf, wie weit hier von Ethik und nicht nur von einer bloßen Technik vernünftiger Willensbildung (wobei der Akzent auf dem „vernünftig“ liegt, also auf dem Moment des Intellektuellen, Rationalen) die Rede ist. Man braucht nur die Fälle, die S. als eingetreten unterstellt, zu problematisieren: angenommen, ein Mitglied der Beratungsgemeinschaft ist nicht bereit, seine „Begehungen“ mit den „Begehungen“ der anderen verträglich zu machen! Was gilt dann für ihn? Oder noch schärfer: angenommen, einer will sich nicht an der Beratungsgemeinschaft beteiligen! Ist er dazu eigentlich verpflichtet? Oder ist die Teilnahme an ihr nur eine von verschiedenen Möglichkeiten, ein Interesse unter anderen? Läßt sich dieses Interesse aufgrund irgendeines „Rechtstitels“ auszeichnen, oder ist dies nur ein neuer, anderer Dogmatismus, durch den eben diesmal „die Beratung“ an die erste Stelle gesetzt wird; bei anderen ist es „der Dialog“, bei Habermas das Interesse an der „Emanzipation“. S. hat für diese Frage nur die lakonische Auskunft übrig, jemand, der die Teilnahme an der Beratungsgemeinschaft verweigere, verbleibe eben „in seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (125f.). Wenn dies alles ist, dann ergibt sich doch die Frage, mit welchem Recht S. die Teilnahme an der Beratungsgemeinschaft als Gang an den Tisch der Moralität, das Fernbleiben dagegen (implizit wenigstens) als unmoralisch werten kann, wenn er andererseits es strikte ablehnt, Moralität an sich zu begründen oder als solche auszuweisen. Von „moralisch“ oder „unmoralisch“ kann doch, wenigstens nach des Rez. Verständnis, nur dann die Rede sein, wenn die Nichtbefolgung einer als geltend erkannten Norm dem Nichtbefolgenden vorgeworfen werden kann, wenn man also, wenigstens grundsätzlich, den Nichtbefolgenden deshalb und insofern als „sittlich minderwertig“ beurteilen kann und muß (gleich, ob dieses Urteil mir persönlich zusteht oder nicht). Ohne dies kann man nur ein faktisch geübtes oder verpöntes Verhalten innerhalb einer Gesellschaft feststellen. Frage also: mit welchem Recht kann S. das Transsubjektivitätsprinzip (transzendiere deine Subjektivität und beteilige dich an der gemeinsamen Willensbildung, 126) als ein *Moralprinzip* bezeichnen, und dementsprechend die so gebildeten Verhaltensnormen als moralische qualifizieren und ihr Gegenteil als unmoralisch abwerten, wenn er sich gerade weigert, den Charakter der Verpflichtung hierzu nachzuweisen, ja einen Nachweis der Rechtfertigung seines Moralprinzips für sinnlos und im Grunde naiv hält (193)? Man wird mit dem Vorwurf nicht zurückhalten können, daß hier trotz der Verwendung der Vokabel „moralisch“ nur eine Behauptung vorgetragen wird, nur eine Möglichkeit angeboten wird, nach der man handeln *kann*, nach der zu handeln auch einsichtig erscheinen mag, wie wir zugeben wollen, nach der zu handeln aber niemand verpflichtet ist. Denn daß

Vernunft praktisch ist (245. 195), ist gewiß einsichtig (womit natürlich noch nicht gesagt ist, was nun des näheren „vernünftig“ ist); daß man aber vernünftig handeln *soll* (und nicht nur vernünftig handeln *kann* und so am weitesten kommt), ist selbst dann noch nicht erwiesen, wenn man tatsächlich vernünftig handelt und das Vernunftgemäße dieses Handelns einsieht. Das Sollen ist eben mehr als das „Können“ und das „Tun“. Es ist sozusagen, um mit Kant zu reden, „synthetisch“, während S. beim bloß „Analytischen“ bleibt.

Ein Wort muß auch zur Kantinterpretation gesagt werden, die in diesem Buche vorgetragen wurde. Ohne daß wir hier auf die Einzellexegese kantischer Texte eingehen können, darf global festgehalten werden, daß uns S's. Kantverständnis ein auf seinen eigenen sachlichen Vorentscheidungen beruhendes Mißverständnis zu sein scheint. Man mag Kant vorwerfen, daß er es nicht vermocht habe, den kategorischen Imperativ als ein eigenes, absolutes Prinzip, unabhängig von materialer Wertung, zu begründen. Aber man wird doch nicht umhin können, das eigentliche Verdienst Kants darin zu sehen und zu respektieren, daß er dies überhaupt als erster in aller Schärfe erkannt und zu lösen unternommen hat: nämlich zu zeigen, daß bzw. warum eine Handlung nicht schon deshalb *sittlich* gut ist, weil sie sachlich richtig, d. h. vernünftig und einsichtig ist. Daß auch Kant nicht ohne Hinweis auf „materiale Werte“ auskommt, weil das Formalprinzip der Ethik sich ja *in* solchen materialen Werten bzw. Handlungen „inkarniert“, und daß als dieser Wert bei ihm im Sinne der Aufklärungszeit die freie Person gilt, sollte man ihm nicht zum Vorwurf machen. Auf jeden Fall hat man seine eigentliche Leistung übersehen, wenn man meint, sich darin mit ihm verbünden zu können, daß man das Moralprinzip (und damit den kategorischen Imperativ) nur in der Aufforderung zur gemeinsamen, vernünftigen Beratung über die Ziele und Mittel der Gemeinschaft, Gesellschaft oder Menschheit sieht; wobei es, wohl gemerkt, nur um eine Aufforderung gehen kann (vgl. den Optativ in Lorenzens Formulierung „Let us transcend . . .“), nicht um die strenge Verpflichtung, nach der Kant suchte und die er zu begründen trachtete, was aber bei Lorenzen und Schwemmer gerade nicht versucht wird. Es soll hier also keineswegs behauptet werden, Kant habe diese strenge Verpflichtung tatsächlich nachgewiesen und sein Ziel, die Grundlegung einer Ethik im strengen Sinne, erreicht. Dies mag er eher als eine bleibende Aufgabe der Philosophie hingestellt haben. Die Schwere dieser Aufgabe wird aber verharmlost, wenn man die Erkenntnis Kants unterschlägt, daß das Prinzip zur Begründung von Sittlichkeit nicht einfach mit der Erkenntnis von richtig oder falsch, praktisch oder unpraktisch identisch sein kann (moralisches Verhalten kann im Grenzfall sehr „unpraktisch“ sein!); letztlich, daß Moral formal als solche nicht eine Sache der Intelligenz, d. h. der Einsicht ist. Genau in diese Richtung aber zielt S. Die alte These Platons, daß Tugend lernbar sei, daß also Moral und Einsicht letztlich immer übereinkommen und die Sittlichkeit dann gewährleistet sein wird, wenn die „Informationen“ ausreichend fließen, lebt hier wieder auf. Dementsprechend heißt es: „das Ziel, die Bewältigung der Konflikte, ist mit der Bildung eines Wissens von den Wirkungen der vorgeschlagenen Handlungen (und dessen Anwendung) und eines Verständnisses der Begehungen (und dessen Annahme durch einen jeden Betroffenen) erreicht. Über die – als unproblematisch unterstellte – Methode der Wissensbildung und die – noch darzustellende – Methode der Verständnisbildung hinaus brauchen wir also keine eigene, von diesen abgetrennte Methode der Willensbildung anzugeben“ (123). Auffallend und u. E. bezeichnend ist, daß das, was das eigentlich moralische Problem aufwirft, nur in Klammern steht und wohl als selbstverständlich unterstellt wird. Ganz in der Linie dieses intellektualistischen Moralverständnisses liegt auch die Sympathie des Verf. für die Idealisten, bei denen, kurz gesagt, „Gewissen“ auch wieder auf „Wissen“ reduziert oder in es aufgehoben wird.

Wenn man dagegen der Ansicht ist, die kantische Begründung des kategorischen Imperativs sei zwar unzureichend, das Anliegen Kants aber berechtigt, weil ohne dies eine Ethik im strengen Sinne nicht möglich ist, dann muß die Lösung der damit gestellten Aufgabe in einer anderen Richtung zu suchen sein, als in der von S. eingeschlagenen; denn dort wird keine Ethik, sondern nur ein Vorschlag

zur Beratung angeboten, der aber beliebig bleibt und keinen *verpflichtenden* Maßstab hergibt, an Hand dessen auch wirklich kritisch geurteilt werden kann und muß. Ohne einen solchen, nicht nur jeweils beratungsimmanenten Maßstab kann ja ein moralisches, d. h. als sittlich wertvoll qualifizierendes bzw. kategorisch verwerfendes Urteil nicht möglich sein. Kantisch ausgedrückt, wäre es ein „überschwengliches“ Urteilen. Es wäre nur so weit berechtigt, wie etwa für Nietzsche die Lämmer „berechtigt“ sind, die großen Adler, denen das Lämmerfleisch so gut schmeckt, als böse zu bezeichnen.

W. Simonis

Bubner, Rüdiger, Cramer, Konrad, Wiel, Reiner (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze*. 2 Bde. 8° (X u. 356 S., VIII u. 380 S.) Tübingen 1970. Mohr. Ln. je 46.– DM, zus. 85.– DM.

Die beiden Bände dieser Festschrift zum 70. Geburtstag Gadamers gruppieren Aufsätze unter den Themenkreisen Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte (Bd. I), Sprache und Logik, Theorie der Auslegung und Probleme der Einzelwissenschaften (Bd. II; dort auch das Namen- und Sachverzeichnis für beide Bände). Den leitenden Gesichtspunkt für die folgenden auswählenden Hinweise bildet das theologische Interesse des Rezensenten. – *L. Krüger* untersucht das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften (3–30). Er geht davon aus, daß immer mehr die Lebenswelt selbst scientifiziert wird, wobei Wissenschaft „unter der regulativen Idee der intersubjektiv *unbeschränkten* Geltung ihrer Aussagen“ (19) steht. Die Erkenntnislage, in der wir uns befinden, ist „dadurch bestimmt, daß wir, obschon bewußt und planend, dennoch unerfahren der Frage gegenüberstehen, wohin uns die neue und unwiderrüflich begonnene Zivilisation führen wird“ (30). – *W. Wieland*, Möglichkeiten der Wissenschaftstheorie (31–56), erläutert die Wenn-dann-Struktur aller Wissenschaften: „Keine Wissenschaft kann Letztbegründungen geben wollen. Das ist der Preis, den sie für ihre durch keine philosophische Reflexion zu erschütternde Sicherheit in ihrem eigenen Bereich zahlen muß“ (38). Als Wissenschaftstheorie genügt dann nicht mehr eine positivistische Systemtheorie, die nur nach der Struktur und Begründung wissenschaftlichen Wissens fragt. Vielmehr ist die Frage nach dem *Wissenswerten* zu stellen, die nicht selbst eine wissenschaftliche Frage ist, jedoch nur dort in angemessener Weise erörtert werden kann, wo die Leistungsfähigkeit und die Grenzen des Wenn-dann-Wissens bereits untersucht worden sind. Dieser Aufsatz kann vor allem einem sachgemäßen Verständnis der relativen Autonomie von Wissenschaft dienen. – *P. Lorenzen*, Szientismus versus Dialektik (57–72), fordert eine Disziplinierung des eigenen Redens als Voraussetzung für eine Disziplinierung des Meinens und Wollens. Zur Frage nach der Möglichkeit, Werturteile zu begründen, bzw. nach der Rechtfertigung eines Basissystems von Normen sei davon auszugehen, „daß wir uns zu Handlungen entschließen müssen, ohne zunächst zu wissen, woher wir Normen für unsere Entscheidungen gewinnen können“ (65). Gerade darin besteht unsere menschliche Situation. Die vom Szientismus bestrittene Möglichkeit praktischer Vernunft besteht gleichwohl als deren prinzipielle Lehrbarkeit; solche Vernunft ist nur kein vorauszusetzendes Faktum. – Besondere Beachtung verdient der darauffolgende Aufsatz von *J. Habermas*: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik (73–103). Eine kritisch über sich selbst aufgeklärte Hermeneutik hat zwischen Einsicht und Verblendung zu unterscheiden und sich über die Gefährdung durch „systematisch verzerrte Kommunikation“ (vgl. 99) Rechenschaft zu geben. Verstehen ist an das Prinzip vernünftiger Rede zu binden, „dem zufolge Wahrheit nur durch *den* Konsensus verbürgt sein würde, der unter den idealisierten Bedingungen unbeschränkter und herrschaftsfreier Kommunikation erzielt worden wäre und auf Dauer behauptet werden könnte“ (ebd.). Denn „Wahrheit ist der eigentümliche Zwang zu zwangloser universaler Anerkennung; diese aber ist gebunden an eine ideale Sprechsituation, und das heißt Lebensform, in der zwanglose universale Verständigung möglich ist. Insofern muß sich kritisches Sinnverstehen die formale Antizipation richtigen Lebens zumuten“ (100). „Dogmatische Anerkennung einer Überlieferung, und das bedeutet die Annahme des Wahrheitsanspruchs dieser Tradition, kann freilich nur mit Erkenntnis selber gleichgesetzt werden, wenn in der Tradition Zwanglosigkeit und Unbeschränktheit der Verständigung über Tradition gesichert wären“ (101). – K.-O.