

**Impuls-Referat von Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin (LMU München),
gehalten am 23. Juli 2008 auf dem Vigoni-Forum zum Thema
„Politik neu denken: Demokratie und Partizipation“¹**

Mein Referat, das für die Vereinbarkeit von normativen Wahrheitsansprüchen und demokratischer Praxis argumentiert – tatsächlich erstere als notwendige Bedingung für letztere herausstellt – möchte ich in vier Schritte aufteilen (für eine ausführliche Darstellung dieser Überlegungen vgl. Nida-Rümelin 2006).

Im *ersten Schritt* möchte ich – natürlich skizzenhaft und bewusst zugespitzt – danach fragen, was eigentlich das normative Fundament der Demokratie ist. Über diese Frage könnte man abendfüllend diskutieren, ich möchte aber nur drei zentrale Elemente nennen. Wobei man diese vielleicht besser nicht als Elemente, sondern mit dem griechischen Ausdruck *archè* als Grundprinzipien oder Ausgangspunkte bezeichnen sollte.

Die erste *archè* ist anthropologischer Natur: Kurz gefasst besagt sie, dass alle Demokratiekonzeptionen – wenngleich mit großen inhaltlichen Nuancierungen – darin übereinstimmen, dass die Menschen *frei und gleich* sind. In den unterschiedlichen philosophischen Konzeptionen wird diese Annahme verschieden begründet und in größere theoretische Zusammenhänge eingebettet. In derjenigen Konzeption, die in meinen Augen die für uns interessanteste ist – nämlich in der von Immanuel Kant bzw. in den von dieser Theorie inspirierten Nachfolgekonzeptionen (paradigmatisch hierfür steht John Rawls 1971, aber auch Avishai Margalit 1999) – sind Freiheit und Gleichheit über das Konzept gleicher menschlicher Würde eng miteinander verkoppelt, denn Würde ist eine Form, in der sich die Fähigkeit des Menschen zu einem autonomen Leben zeigt. Rawls spricht von den sozialen Bedingungen der Selbstachtung als eines Grundgutes, Margalit von dem Gebot niemandem Gründe zu geben, sich in seiner Selbstachtung beschädigt zu sehen. Würde, Autonomie, Freiheit und Gleichheit sind im Kant'schen Ansatz unauflöslich miteinander verbunden.

Die zweite *archè* besagt, dass die letzte Legitimationsinstanz das *demos* und nicht das Volk im Sinne von *ethnos* ist. Es ist also eine Gemeinschaft von Bürgerinnen und Bürgern, die als letzte Legitimationsinstanz fungiert. Diese muss nicht notwendigerweise schon vorpolitisch kulturell, sprachlich und historisch verfasst sein, sondern kann erst durch den Akt der Staats- bzw. der Republikgründung konstituiert werden.

Die dritte *archè* baut auf der historischen These auf, dass die Form von Demokratie, die sich in Europa entwickelt hat, eine späte Folge der historischen Erfahrung des Dreißigjährigen Krieges ist. Diese Erfahrung besteht hauptsächlich in der Herausforderung, mit existenziellen Differenzen umgehen zu können. Wobei der Umgang mit diesen Differenzen nicht nur darin besteht, andere Bürger ein anders gestaltetes Leben führen zu

¹ Wir danken Frau Christine Bratu, die die Mitschrift des freien Vortrages für die Publikation redigiert hat. Der erkennbar mündliche Stil des Textes wurde beibehalten.

lassen, sondern auch darin, der Meinung zu sein, dass nur eine den Pluralismus zulassende Lebensform angemessen ist, dass man nur so guten Gewissens vor Gott treten kann und dass existenzielle Differenzen nicht in der Selbstvernichtung enden dürfen. Denn an dieser Grenze zur kollektiven Selbstvernichtung war Europa gegen Ende des Dreißigjährigen Krieges angelangt. Die dritte *archè* besteht somit in *Toleranz*. Dabei darf man Toleranz nicht in dem harmlosen Sinn von Indifferenz missverstehen. Unter Indifferenz wollen wir die Haltung verstehen, dass letztlich alles gleichgültig ist, dass es also bspw. egal ist, ob eine andere Person protestantisch oder katholisch ist. Genuine Toleranz verstehen wir aber im Sinne eines Aushaltens – dies ist ja auch die wörtliche Übersetzung von *tolerare* –, eines Aushaltens existenzieller Differenzen der soeben dargestellten Art und Weise. Dieses Grundprinzip von Demokratie ist meiner Ansicht nach unter den modernen Bedingungen multikultureller Gesellschaften und einer zunehmenden Globalisierung der Verhältnisse von neuer Relevanz.

Zweiter Schritt: Ein breites Spektrum von politischen Theoretikern äußert gegenwärtig eine Ansicht, die noch deutlicher in den alltäglichen Kommentaren, in den Feuilletons und in den politischen Teilen der Zeitungen artikuliert wird: Nämlich dass Demokratie nicht vereinbar sei mit normativen Wahrheitsansprüchen, sondern dass es geradezu ihre Essenz ausmache, dass es in ihr lediglich um Interessen und Interessenausgleich gehe. In der politischen Philosophie hat sich die problematische Kategorisierung eingebürgert, diejenigen Ansätze, die dieser These widersprechen und stattdessen behaupten, Politik (und damit insbesondere auch Demokratie) habe etwas mit Wahrheitsansprüchen zu tun, als Platonismus zu bezeichnen. Warum diese Bezeichnung in hohem Maße problematisch ist, soll im Folgenden dargestellt werden. Ich will aber – wenngleich nur als eine Seitenbemerkung – darauf hinweisen, dass es natürlich irritierend sein mag, wenn man etwa Stellungnahmen des früheren Kardinals Ratzinger und des jetzigen Papstes zum Verhältnis von Wahrheit und Demokratie liest und dort zum Teil ähnliche Formulierungen wie bei mir findet, dahingehend dass auch im Politischen an der Wahrheit bestimmter normativer Aussagen festzuhalten sei (Habermas and Ratzinger 2005). Dass sich hinter dieser oberflächlichen Ähnlichkeit zwei sehr unterschiedliche inhaltliche Positionierungen verbergen, wird hoffentlich gleich klar werden.

Nach einer weitverbreiteten Vorstellung hängt das Toleranzprinzip, das ich als dritte *archè* genannt habe, eng mit dem Ausschluss von Wahrheitsansprüchen zusammen (ein gutes Beispiel hierfür ist Rorty 1988). Nach dieser Vorstellung führen normative Wahrheitsansprüche, wenn sie inhaltlich unvereinbar sind und also kollidieren, zu Konflikten und diese Konflikte haben eine Tendenz zu eskalieren. Dabei sind diese Konflikte umso problematischer, je tiefer sie verwoben sind mit einer bestimmten Lebensform und mit einer Weltanschauung. Die Dämpfung dieser Konflikte ist – besagter Vorstellung gemäß – nur möglich, wenn man die Konflikte neu interpretiert, etwa als unterschiedliche kulturelle Situierungen, unterschiedliche Interessenlagen, vielleicht (im

Sinne der gegenwärtigen Modeströmung des Konstruktivismus) sogar als etwas, das eben so oder auch anders kulturell konstruiert werden kann. Der Zweck hinter dieser Neubeschreibung von Konflikten liegt darin, diese demokratieverträglich zu machen.

Diese Auffassung will ich vorerst unkommentiert stehen lassen, um nachher noch einmal systematisch mit einigen philosophischen Argumenten auf sie zurückzukommen. Der *dritte Schritt*, den ich nun vorstellen möchte, nimmt in Augenschein, wie die Praxis der Demokratie verfasst ist.

Hier stellen wir fest, dass wir auf allen Ebenen und in allen Formen politischer Praxis in der Demokratie den Austausch von Argumenten vorfinden: Jede Bundestagsberatung über Gesetze hat (zumindest) die Form des Austausches von Argumenten. Auch wird fallweise – in intensiven Prozessen, die teilweise sehr lange dauern und von der Öffentlichkeit weitgehend verborgen sind – wissenschaftlicher Sachverstand hinzugezogen, etwa bei den Anhörungen im Deutschen Bundestag oder bei der Erstellung der jeweiligen Gesetzentwürfe in den Ministerien. Fachleute, die aber nicht interessenungebunden sind, spielen hierbei eine wichtige Rolle – ein Umstand, der auch kritisch beurteilt wird und der jüngst zu einer Debatte über die Rolle von Lobbyvertretern in den Ministerien geführt hat. Auch das Phänomen, dass erfolgreiche Mitarbeiter in Ministerien oft lukrative Angebote außerhalb ihres Beamtenstatus erhalten, ist ein interessanter Hinweis auf die Gradwanderung, einerseits den Einfluss von Lobbygruppen nicht zu groß werden zu lassen und andererseits der Notwendigkeit, sich auf deren Expertise und Sachverstand zu beziehen, damit die Gesetzentwürfe auch tatsächlich wohl begründet sind. Dass da ein Spannungsverhältnis besteht, liegt auf der Hand, und aus der Praxis könnte ich – eher anekdotisch – einiges hinzufügen, was ich hier aber aus Zeitgründen unterlassen will.

In jedem Fall stellen wir fest, dass die Form der politischen Auseinandersetzung in der Regel eine argumentative, genauer gesagt eine *deliberative* ist. Das ist nicht nur (um ein Beispiel zu nennen) in den Bundestagsberatungen so, sondern auch im Anschluss in der Kommentierung der jeweiligen Vorgänge und Auseinandersetzungen in den Medien: Auch dort wird unter Angabe von Gründen Stellung dazu genommen, ob eine Entscheidung richtig oder falsch ist. Nur sehr selten tritt ein anderer Modus der Auseinandersetzung auf, nämlich der Modus des genuinen und expliziten Interessenkonfliktes. Dieser ist, um ein Beispiel zu nennen, eher typisch für Tarifverhandlungen. In diesen stellt sich der Vertreter der Gewerkschaft hin und sagt eben nicht, dass eine Entscheidung (etwa für eine Lohnerhöhung) aus bestimmten Gründen geboten und gemeinwohlorientiert sei; vielmehr verkünden die Vertreter der Tarifparteien ihre Forderungen mit dem Hinweis, dass diese das Interesse der Gewerkschaft oder der Vertreter der Arbeitgeber in einem bestimmten Bereich darstellten. In diesen Verhandlungen werden Interessen eingebracht und abgeglichen und im Verlaufe der Beratungen wird auf diese Interessen Bezug genommen. Doch ich möchte behaupten – ohne das an dieser Stelle durch empirische Daten zu

unterfüttern –, dass diese Form der Auseinandersetzung für Ausschuss- sowie für Parlamentsberatungen und für die Kommentierung politischer Entscheidungen eher untypisch ist. In diesen herrscht der deliberative Charakter vor.

Doch der deliberative Charakter der modernen parlamentarischen Demokratie ist in den verschiedenen westlichen Ländern unterschiedlich ausgeprägt: So gibt es etwa in Großbritannien fast kein Pendant zu der zentralen Rolle von Ausschussberatungen in Deutschland. Diese Beobachtung wirft die Frage auf, ob der deliberative Charakter der Demokratie nicht insgesamt nur ein großes Illusionstheater ist. Könnte es nicht sein, dass sich unter der Oberfläche der Deliberation ein ganz anderes Spiel ereignet, das gewissermaßen verborgen und erst durch intellektuelle Analyse aufzudecken ist und in dem es um etwas ganz anderes geht, als es oberflächlich erscheint? Was dies dann genau ist, hängt vom theoretischen Rahmen ab, in dem diese „Entlarvung“ erfolgt: Marxistisch gedacht wären es letztlich Klassenkämpfe, die sich hier abspielen; nach einer wirtschaftsliberalen Auffassung würde es um ökonomische Interessen gehen; gemäß einer kulturalistischen Sichtweise würden eigentlich Kämpfe zwischen verschiedenen Lebensformen ausgetragen und so weiter. Es gibt ein ganzes Spektrum von Kontextualisierungen, die jeweils die gleiche „Entlarvungsgeste“ haben, indem sie behaupten, unter der Oberfläche der Deliberation verberge sich in Wirklichkeit etwas anderes.

Ich stehe diesen vermeintlichen Entlarvungen skeptisch gegenüber. Um angemessen auf sie reagieren zu können, müssen wir in einem *vierten Schritt* einen philosophischen Exkurs machen. Ich recurriere dabei auf Entwicklungen in der Sprachphilosophie, insbesondere der letzten Jahrzehnte, zuerst aber auf Überlegungen aus der normativen Ethik.

In dieser philosophischen Disziplin war der Diskurs – jedenfalls im anglo-amerikanischen Raum und damit letztlich auch auf internationaler Ebene – über Jahrzehnte hinweg subjektivistisch geprägt. D.h. eine ganze Generation oder eigentlich drei Generationen von Philosophen haben sich die Mühe gemacht, das, was sich abspielt, wenn wir ethische Argumente austauschen oder uns aus moralischen Motiven Vorhaltungen machen etc., zum Ausdruck einer bestimmten emotiven Verfassung umzuinterpretieren. So besagt etwa der berühmte Emotivismus (wie er etwa exemplarisch zu finden ist bei Stevenson 1944), dass wir zwar so reden, als würden wir feststellen, dass etwas gerecht oder ungerecht sei – in Wirklichkeit würden durch solche Aussagen aber lediglich unsere Gefühle hinsichtlich des jeweiligen Sachverhalts zum Ausdruck gebracht. Nach Richard Mervyn Hare stellen normative Aussagen dagegen nur versteckte Imperative in einer spezifischen logischen Form dar, so dass seine Position als universeller Präskriptivismus bezeichnet wurde (Hare 1952). All diese Versuche – von denen es noch eine ganze Reihe weiterer, teilweise sehr detailliert ausgearbeiteter gibt – sind unterdessen weitgehend kollabiert. Denn sie können die im dritten Schritt dargestellte Praxis der deliberativen

ethischen Auseinandersetzung nicht adäquat erfassen und mussten angesichts dieser Kritik verworfen werden.

Derjenige, der – als Anhänger dieser Auffassung freilich ungewollt – den letzten Anstoß zum „Zusammenbruch“ des subjektivistischen Paradigmas geleistet hat, ist John Mackie. Dem Reclam-Verlag ist bei der Übersetzung von dessen ethischen Hauptwerk *Ethics: Inventing Right and Wrong* ein wunderbarer Fehler unterlaufen, als dessen Untertitel mit *Die Entdeckung des Richtigen und Falschen* übersetzt wurde (Mackie 1977). Zwar hat *inventing* im Englischen die Doppelbedeutung *entdecken* und *erfinden* – aber inhaltlich ist völlig klar, dass Mackie der dargestellten subjektivistischen Strömung zuzurechnen ist und daher die *Erfindung* des Richtigen und Falschen gemeint hat. Dieser Übersetzungsfehler ist gleichermaßen ironisch wie symptomatisch, da Mackie im Grunde derjenige war, der diese Form des Subjektivismus endgültig zu Grabe getragen hat, gerade weil er versucht hat, sie auszubauen und konsequent zu Ende zu führen. So sagt Mackie, dass uns aus philosophischen Gründen gar nichts anderes übrig bleibt, als auf einer Metaebene Subjektivist zu sein, und dass es somit keine normative Wahrheit, sondern nur subjektives Vermeinen gibt. Denn anderenfalls müssten wir die Ontologie mit allen möglichen komischen Dingen wie an sich motivierenden Sachverhalten anreichern, wie er in seinem *argument from queerness* ausführt. Außerdem sei – wie er in seinem *argument from relativity* darlegt – gar nicht einzusehen, wie es, wenn normative Wahrheit möglich wäre, zu so vielen Unterschieden in den moralischen Stellungnahmen kommen könne. Doch auf der ersten Ebene – also dort, wo es um normative Fragen geht und wo wir normativ Stellung beziehen – zwingt uns die Phänomenologie unseres moralischen Diskurses auch nach Mackie weiterhin dazu Objektivisten zu bleiben. Denn wir nehmen natürlich Stellung, ob etwas gerecht oder ungerecht, richtig oder falsch, gut oder schlecht ist. Mackie plädiert also für eine zwei Ebenen-Lösung, wobei wir auf der zweiten Ebene Subjektivist und auf der ersten Objektivisten sind. Dieses Modell, das Mackie als *error theory of morals* bezeichnet, hat nur die wenigsten überzeugt, da es an folgendem Problem krankt: Durch dieses Modell wird die gesamte Praxis der moralischen Interaktion, der moralischen Argumentation und des Austausches moralischer Gründe gewissermaßen depotenziert, da sie auf der nach Mackie falschen Annahme beruht, es gäbe normative Wahrheit. Doch auf welchem Fundament können wir einen solch radikalen Schritt, der mit unserer gesamten lebensweltlichen Praxis bricht, tun? Wenn das einzige Argument, das hierfür spricht, bestimmte Überlegungen aus dem philosophischen Oberseminar sind, dann stellt dies keine ausreichende Basis dar.

Das zweite philosophische Element kommt aus der Sprachphilosophie: Auch hier nenne ich nur eine zentrale Figur, neben der man noch viele weitere erwähnen könnte, nämlich Donald Davidson. Dessen Hauptthese, die sehr schön und knapp in dem Aufsatz „Radical Interpretation“ entwickelt wird, lässt sich folgendermaßen umschreiben (Davidson 1984): Vergessen wir einmal all unsere semantischen Begriffe und tun so, als hätten wir keine Sprache. Wie kann es vor diesem Hintergrund sein, dass eine Person im

Stande ist, eine Sprache zu erlernen? Das dies möglich ist, können alle Eltern bestätigen, die schon einmal das Wunder erlebt haben, wie ihre Kinder, ohne vorher schon über semantische Begriffe zu verfügen, eine Sprache lernen. Davidsons philosophische Interpretation dieses Faktums – denn er gibt sich viel Mühe, keine psychologische Theorie des Spracherwerbs von Kindern zu schreiben – lautet im Kern: Damit ein solcher Prozess in Gang kommen kann, muss Vertrauen darauf bestehen, dass das, was die Erwachsenen oder andere Kinder in bestimmten Situationen sagen, zum einen *wahrhaftig* ist (und also das wiedergibt, was die Sprecher selbst wirklich meinen) und zum anderen *wahr* (und somit mit dem übereinstimmt, was die Situation tatsächlich ausmacht). So kann ich etwa den Ausdruck „Es regnet“ nur erlernen, wenn ich einerseits vermute, dass die Person, die sagt ‚Es regnet‘, tatsächlich meint, dass es regnet, und wenn ich zudem davon ausgehe, dass das, was gerade stattfindet, mit diesem Satz zum Ausdruck gebracht wird. Diese Interpretation wird oft unter dem Schlagwort des *principle of charity* zusammengefasst. Setzt man dessen Richtigkeit voraus, kann man in Anschluss an Davidson folgende These formulieren: Damit eine Sprachgemeinschaft funktioniert, damit es bspw. überhaupt so etwas wie Streit innerhalb einer Sprachgemeinschaft geben kann, müssen nicht nur die Begriffe in analoger oder gleicher Weise gebraucht werden – gemäß dem älteren Wittgenstein’schen Privatsprachen-Argument, wonach die Regeln der Verständigung ungefähr die gleichen sein müssen, damit diese überhaupt stattfinden kann –, sondern die Sprachgemeinschaft muss sich auch darüber einig sein, dass das Gros der Überzeugungen der Sprachbenutzer wahr ist. Zusammengefasst: Ohne Wahrheit keine Bedeutung, ohne Wahrheitsannahme keine Kommunikation, keine Verständigung, keine Zuordnung von Bedeutungen zu Termini etc.

Vor diesem philosophischen Hintergrund verliert sowohl die Angst vor Wahrheitsansprüchen in der demokratischen Praxis als auch die Skepsis bzgl. des deliberativen Charakters von Demokratie (die im zweiten bzw. dritten Schritt dargelegt wurden) jede Plausibilität. Vielmehr ist es unmöglich anzunehmen, dass eine Praxis wie die der alltäglichen politischen Kommunikation, der politischen Auseinandersetzung in den Parlamenten und außerhalb von uns als Teilnehmern so interpretiert werden könnte, als ob dort alle nach bestimmten Regeln an einem „Spiel“ teilhaben, das in Wirklichkeit andere Inhalte hat, als es an der Oberfläche erscheint. Wir kommen gar nicht umhin, uns wechselseitig ein hinreichendes Maß an Wahrhaftigkeit und Verlässlichkeit zu unterstellen, weil wir uns sonst nämlich gar nicht verstehen und alle Akte der Kommunikation kollabieren würden. Ebenso wird vor diesem Hintergrund deutlich, warum man kein Platonist im eigentlichen Sinne sein muss, um von der Möglichkeit von Wahrheitsansprüchen in normativen Fragen auszugehen. Denn offensichtlich muss hierfür nicht eine Welt von Ideen und normativen Entitäten postuliert werden, auf die wir mit unseren normativen Urteilen referieren. Vielmehr nehmen wir – gewissermaßen in der pragmatistischen Tradition – die Praxis unserer politischen Interaktionen selbst beim Wort.

Da die Sektion den Titel „Herausforderungen und Perspektiven“ trägt, möchte ich auf der Grundlage dieser philosophischen Skizze, nach der Deliberation und Wahrheitsansprüche für Demokratie unverzichtbar sind, mit fünf aktuellen Herausforderungen schließen, die ich aus Zeitgründen nur noch nennen, aber nicht mehr ausführen kann:

Erstens: Die Veränderung der Medienlandschaft, die in Hinblick auf politische Inhalte durch eine Zurückdrängung der Deliberation geprägt ist – man denke nur an die Verdrängung politischer Diskussionsrunden auf immer spätere Uhrzeiten.

Zweitens: Die zunehmende Dominanz *eines* funktionalen Systems gegenüber allen anderen Systemen unserer Lebenswelt, einschließlich des politischen. Nennen wir diesen Prozess Ökonomisierung unserer Lebenswelt, die sich etwa in der Umwandlung von staatlichen Institutionen in Unternehmen widerspiegelt.

Drittens: Die Privatisierung im Sinne des Rückzug eines Gutteils der Menschen auf ihre privaten Interessen. Deutlich wird diese an dem gegenwärtig stark zurückgegangenen Anteil derjenigen, die bereit sind, sich auch in jüngeren Jahren für die – altmodisch formuliert – *res publica* zu engagieren.

Viertens: Die spezifische Form von Europäisierung des Politischen. Damit meine ich die auf europäischer Ebene stattfindende weitgehende Abkoppelung politischer Entscheidungen von der öffentlichen Kontrolle und die damit einhergehende unkontrollierte Bürokratie, wie wir jetzt seit einigen Jahrzehnten praktizieren.

Und schließlich fünftens: Die Globalisierung der politischen Prozesse. Manche würden sagen, dieser Punkt hätte zuerst erwähnt werden müssen. Ich habe ihn jedoch bewusst erst ganz am Ende genannt, weil allein die Tatsache, dass die Finanz- sowie die realwirtschaftlichen Ströme sich globalisieren, für sich genommen noch kein Problem für die Demokratie darstellt. Dies wird erst dann zum Problem, wenn es die Gestaltungsspielräume der demokratisch verfassten National- bzw. Kontinentalstaaten wie Europa massiv einschränkt. Ob dies der Fall ist oder nicht, ist eine schwierige Frage, die wir sicher noch im Laufe unserer Tagung diskutieren werden.

Wenn ich zum Schluss ein wenig utopisch sein darf: Ich glaube nicht, dass mit diesen Herausforderungen die Demokratie als Staats- und Gesellschaftsform verloren ist. Vielmehr sollte man diese Herausforderungen nützen, um gewissermaßen utopische Energien wachzurufen und die Demokratie den neuen kontinentalen und interkontinentalen Bedingungen anzupassen. Dies würde bedeuten, eine Mehrebenendemokratie ins Auge zu fassen, letztlich sogar eine kosmopolitische Perspektive einzunehmen, die meiner Ansicht nach nicht so illusorisch ist, wie sie vielleicht auf den ersten Blick erscheinen mag.

Davidson, D. (1984). Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford, Oxford University Press.

- Gerhardt, V. (2007). Partizipation. Das Prinzip der Politik. München, C.H.Beck.
- Habermas, J. and J. Ratzinger (2005). Dialektik der Säkularisierung. Freiburg et al., Herder.
- Hare, R. M. (1952). The Language of Morals. Oxford, Oxford University Press.
- Mackie, J. (1977). Ethics: Inventing Right and Wrong. Harmondsworth, Viking Press.
- Margalit, A. (1999). Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Frankfurt, Fischer TB
- Nida-Rümelin, J. (2006). Demokratie und Wahrheit. München, C.H.Beck.
- Rawls, J. (1971). A Theory of Justice. Cambridge, MA, Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1988). Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart, Reclam.
- Stevenson, C. (1944). Ethics and Language. New Haven, Yale University Press.