

II. Naturalisierung des Selbstbewusstseins

1. Rationalisierung und Individuum bei Jürgen Habermas

Um den Status des Selbstbewusstseins bei Habermas zu klären, bieten sich als Ausgangspunkt seine Überlegungen zur Ich-Identität und zum Individuumsbegriff an. In seinem Buch *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976) veröffentlichte Habermas zwei Texte, die sich mit dem Problem der Identität beschäftigen.¹ 1989 folgte eine Vertiefung des Themas in dem Artikel *Individuierung durch Vergesellschaftung*.² Vor allem in den Texten von 1976 scheint die Motivation, sich mit dem Problem der Ich-Identität auseinanderzusetzen, allerdings nicht direkt durch das Interesse am Selbstbewusstseinsbegriff sondern eher an gesellschaftstheoretischen Fragen hervorgerufen worden zu sein. Allerdings besteht gerade in dem Zusammenhang von Identitäts- und Selbstbewusstseinsproblematik mit gesellschaftstheoretischen Fragen eine systematische Differenz des habermasschen und des henrichschen Selbstbewusstseinsbegriffs.

Die Einbindung der Frage nach dem Begriff der Identität in gesellschaftstheoretische Zusammenhänge wird vor allem in dem Text zur Ausbildung einer vernünftigen Identität komplexer Gesellschaften deutlich³: Im Zentrum steht die

-
- 1 Habermas, Jürgen: »Moralentwicklung und Ich-Identität«, in: Ders. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, S. 63 – 91. Habermas, Jürgen: »Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?« in: Ders. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, S. 92-126.
 - 2 Habermas, Jürgen: »Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität«, in: Ders. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 187-241. Eine detaillierte Auflistung der Texte von Habermas, die sich mit dem Identitätsbegriff beschäftigen, finden sich auch in Belgrad, Jürgen: *Identität als Spiel. Eine Kritik des Identitätskonzeptes von Jürgen Habermas*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1992, S. 26, Fußnote 4.
 - 3 Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Ich-Identität ausbilden?

Frage, inwiefern moderne Gesellschaften, deren Integration nicht mehr über traditionelle Strukturen (Religion, Autorität etc.) gewährleistet werden kann, überhaupt noch in der Lage sind, sich selbst und ihren Mitgliedern eine vernünftige Identität zu sichern. Habermas macht dabei unter anderem in Bezugnahme auf Weber und Durkheim deutlich⁴, dass mit der Transformation der traditionellen zur modernen Gesellschaft eine Veränderung der sozialintegrativen Momente einhergeht. Im Folgenden soll zunächst der soziologische Aspekt dieser Transformation untersucht werden, da sich aus dieser Perspektive nachweisen lässt, dass der habermassche Selbstbewusstseinsbegriff letztendlich nur in Kombination von philosophischen und soziologischen Überlegungen einzuholen ist. Gleichzeitig wird durch diese Vorgehensweise deutlich, dass die soziologischen Überlegungen zum Bestandteil der Kritik an der fichteschen Tradition des Selbstbewusstseinsbegriffs gehören, in der auch die Argumentation von Dieter Henrich steht. Auch den soziologischen Überlegungen kommt damit für die philosophische Frage nach der Aufhebung metaphysischer Aspekte eine systematische Bedeutung zu.

1.1 Das Individuum im Kontext der kulturellen Rationalisierung

Habermas beschreibt eine gelungene Ich-Identität zunächst allgemein als die Fähigkeit sprach- und handlungsfähiger Subjekte mit sich selbst in wechselnden Situationen und Anforderungen identisch zu bleiben.⁵ Insofern sich die strukturellen Veränderungen im Übergang zur modernen Gesellschaft allerdings auf jene sozialintegrativen Faktoren auswirkt, die für die Ausbildung einer personellen wie gesellschaftlichen Identität von Bedeutung sind, stellt sich die Frage, wie moderne Gesellschaften eine vernünftige Identität überhaupt noch sichern können.

Die gegenläufige Entwicklung der desintegrativen Momente moderner Gesellschaft einerseits und der steigenden Anforderung an die Integration des jeweils Einzelnen andererseits ist eine jener Paradoxien der Moderne, deren Analyse Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* vornimmt.⁶ Von besonderer Bedeutung ist dabei die Rekonstruktion des gesellschaftlichen Rationalisierungsprozesses im Sinne Max Webers. Webers zentrale Einsicht besteht demnach in der Erkenntnis, dass die Moderne vor allem durch die Institutionalisierung einer formalen Rationalität gekennzeichnet werden kann, die aus der Differenzierung einer ehemals substantiellen Einheit der Vernunft entstanden ist. »Die Moderne ist durch die motivationale Verankerung und institutionelle Verkörperung einer formalen Rationalität gekennzeichnet, die sich der Auflösung

4 Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd.1, S. 207ff. und Bd. 2, S. 69ff.

5 Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Ich-Identität ausbilden*, S. 93.

6 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S. 8.

der substantiellen Einheit der Vernunft und dem Auseinandertreten in ihre abstrakten, zunächst unversöhnlichen Momente (Geltungsaspekte, Wertsphären) verdankt [...]»⁷

Auch wenn Habermas den Rationalitätsbegriff Webers letztlich für defizitär hält⁸ und eine der Absichten der *Theorie des kommunikativen Handelns* in der Korrektur dieses Defizits besteht, hält er den weberschen Ansatz zur Erklärung der Sozialpathologien moderner Gesellschaften dennoch für konstruktiv.⁹ Weber begreife die Entwicklung zur modernen, kapitalistischen Gesellschaft als eine Rationalisierung, die von Habermas auch als »religionsgeschichtlicher Entzauberungsprozeß«¹⁰ bezeichnet wird. In ideengeschichtlicher Hinsicht bestehe Webers Theorie der Rationalisierung in einer Kritik des evolutionstheoretischen Rationalisierungsverständnisses von Herbert Spencer, der den geschichtlichen Fortschritt in Abgrenzung zu Condorcet nicht mehr als Fortschritt der Wissenschaft sondern im Sinne der Entwicklung organischer Systeme begriffen habe.¹¹ Systematisch beziehe sich Webers Grundfrage auf die spezifisch rationale Form des Fortschritts im Okzident. Grob gesagt, besteht das Verdienst Webers nach Habermas' Auffassung in der Analyse der *kulturellen* Rationalisierung. Diese finde in der Ausdifferenzierung religiöser Traditionen in drei (kulturelle) Wertsphären statt, die einer jeweiligen inneren Eigengesetzlichkeit folgen¹². »Die kulturelle Rationalisierung, aus der die für moderne Gesellschaften typischen Bewusstseinsstrukturen hervorgehen, erstreckt sich, so können wir zusammenfassen, auf die kognitiven, die ästhetisch-expressiven und die moralisch-evaluativen Bestandteile der religiösen Überlieferung.«¹³

Den einzelnen Wertsphären ordnet Habermas anschließend verschiedene Institutionalisierungsformen zu, da er der Ansicht ist, dass die, mit den jeweiligen Wertsphären verbundenen Geltungsansprüche auf je unterschiedliche Weise institutionalisiert wurden: die kognitive Rationalität findet demnach im Wissenschaftsbetrieb, die ästhetische Rationalität im Kunstbetrieb ihre Institutionalisierung.¹⁴ Ein zentrales Strukturproblem rationalisierter Gesellschaften besteht dieser Analyse zufolge nun darin, dass im Gegensatz zur kognitiven und ästhetischen Rationalisierung keine gleichberechtigte Institutionalisierung der moralischen Wertsphäre stattgefunden habe.

7 Ebd. S. 485.

8 Ebd. S. 208.

9 Ebd. Bd. 2, S. 449.

10 Ebd. Bd. 1, S. 207.

11 Ebd. S.218ff.

12 Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 2 Bde. Tübingen: Mohr 1988, Bd. 1, S. 541.

13 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S. 234.

14 Vgl. ebd. S. 320ff. Zur Kritik an dem Modell der spezifischen Rationalisierungskomplexe siehe McCarthy, Thomas: *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 566ff.

Bis zu diesem Punkt orientiert sich Habermas ausschließlich an Webers Überlegungen zur kulturellen Rationalisierung. Kritisch beurteilt er allerdings das Potenzial der Weberschen Theorie für die Auflösung der diagnostizierten Pathologien. Seine Kritik bezieht sich letztlich auf einen, auf Zweckrationalität verkürzten Rationalitätsbegriff: zwar setze Weber die Analyse der Rationalisierungsproblematik auf der Ebene der Kultur an, folge diesem Modell zur Erklärung gesellschaftlicher Phänomene (Entstehung des Kapitalismus) jedoch nicht konsequent, sondern verenge den Begriff der Rationalität beim Übergang von der kulturellen zur gesellschaftlichen Rationalisierung auf den Typus zweckrationalen Handelns.¹⁵

Dem stellt Habermas seinen eigenen, am *kommunikativen* Handeln orientierten Rationalitätsbegriff entgegen, der einerseits die Schwächen des weberschen Begriffs vermeiden und andererseits einen Ausblick auf Lösungswege ermöglichen soll. Ziel ist es, einen Begriff von Rationalität zu entwickeln, der keine Verkürzungen auf zweckrationale Handlungstypen enthält. Vielmehr soll dieser Begriff alle Aspekte von Rationalisierung umfassen, um damit gleichzeitig einen normativ ausgezeichneten Standpunkt für die Kritik an faktischen Einseitigkeiten der Institutionalisierung bereitzustellen. Ohne einen solchen Begriff wäre die Auflösung der »substantiellen Vernunft« insofern endgültig, als die jeweiligen Sphären gegeneinander geschlossene Systeme bildeten, deren sinnvoller Zusammenhalt nicht mehr gewährleistet werden könnte.

Habermas verfolgt mit diesem Vorgehen nicht nur theoretische Absichten, sondern vertritt auch einen therapeutischen Anspruch gegenüber den gesellschaftlichen Folgeproblemen der selektiven Institutionalisierung. Bezogen auf die übergeordnete Fragestellung dieses Abschnitts nach dem Selbstbewusstseinsbegriffs sind zunächst vor allem die Auswirkungen der Wertsphärendiffusion auf die personelle Identität von Bedeutung. Erst wenn sich die Ausdifferenzierung der Wertsphären bis auf die Ebene der Alltagskommunikation durchgesetzt hat, kommt es zu einer Rationalisierung der Lebenswelt, die Weber nach Ansicht von Habermas vernachlässigt hat.¹⁶

In dem Maße, wie die institutionalisierte Erzeugung von Wissen, das nach kognitiven, normativen und ästhetischen Geltungsansprüchen spezialisiert ist, auf die Ebene von Alltagskommunikation durchschlägt und das Traditionswissen in seiner interaktionssteuernden Funktion ersetzt, kommt es zu einer Rationalisierung der Alltagspraxis [...] – zu einer Rationalisierung der Lebenswelt, die Weber gegenüber der Rationalisierung von Handlungssystemen wie Wirtschaft und Staat vernachlässigt hat.¹⁷

Der beschriebene Prozess erscheint in diesem Fall als Verlust traditioneller Sicherheiten. Habermas spricht diesbezüglich von einem erhöhten Anspruch an das

15 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S.306.

16 Ebd.

17 Ebd. S. 456.

kommunikative Konfliktlösungspotential der Gesellschaftsmitglieder: die vormals in der Lebenswelt verankerten Sinnangebote werden durch die religiöse Entzauberung ihrer konsensbildenden Kraft beraubt. Es findet ein Strukturwandel der Lebenswelt selbst statt. Eine Kompensation dieses »Sinnverlustes« kann nach Ansicht von Habermas nur über eine kommunikative Revitalisierung der Konsensbildung geleistet werden. »Auf diese Weise wird das kommunikative Handeln mit Konsenserwartungen und Dissensrisiken belastet, die große Anforderungen an Verständigung als den Mechanismus der Handlungskoordination stellen.«¹⁸ Phänomenologisch lässt sich dieser Wandel an vielen strukturellen Veränderungen verdeutlichen, wie beispielsweise der Privatisierung des Glaubens¹⁹, dem Wandel der Öffentlichkeitsstruktur²⁰, dem Meinungspluralismus, dem Verlust der planbaren Biographie etc.²¹

Damit wird auch deutlich, inwiefern die Analyse der kulturellen Rationalisierung die Identitätsproblematik betrifft: Insofern Identität als die Fähigkeit verstanden werden kann, mit sich selbst in wechselnden Situationen identisch zu bleiben, erhöhen sich mit den beschriebenen Strukturveränderungen einerseits die Ansprüche an die identitätsbildenden Fähigkeiten der einzelnen Subjekte. Andererseits – und darin besteht die Dialektik der religiösen Entzauberung – entstehen mit dem, durch den Wegfall traditioneller Strukturen hervorgerufenen Sinnverlust zugleich neue Freiräume, die für andere Formen der Identitätsbildung, der sozialen Inklusion und der individuellen Autonomie genutzt werden können. Auf gesellschaftlicher Ebene tritt dadurch diejenige Struktur in den Vordergrund, die Habermas als »nachmetaphysisch« bezeichnet. Diese Bezeichnung verweist unter anderem auf jene Formen sozialer Integration, die vor der Ausdifferenzierung kultureller und eigengesetzlicher Wertsphären durch religiöse Bindungen erschwert wurden. Auf der für die vorliegende Fragestellung entscheidenden Ebene des Persönlichkeitssystems lässt sich diese Dialektik philosophisch durch einen bestimmten Begriff kennzeichnen: »Individuierung«.

Zusammenfassend lässt sich somit sagen, dass Habermas im Anschluss an Webers Theorie der kulturellen Rationalisierung eine Beschreibung der Entstehung nachmetaphysischer Gesellschaften geliefert hat, die von der Genese eigenständiger Wertsphären ausgeht. Schlagen die Eigengesetzlichkeit der sich herausbildenden Wertsphären schließlich auf den Alltag der einzelnen Subjekte durch, so führt dies zu einer erhöhten Anforderung an ihre identitätsbildenden Fähigkeiten. Diese neuen Anforderungen implizieren einerseits den Verlust tradi-

18 Ebd. S. 456f.

19 Vgl. Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt am Main: Fischer 1973, S. 101ff.

20 Vgl. Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.

21 Ulrich Beck hat die Folgen des Strukturwandels der Moderne auf den Einzelnen einer detailreichen Analyse unterzogen. (Vgl. Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.).

tioneller Sinnangebote und bieten andererseits neue Möglichkeiten der Verwirklichung von Individualität.

1.2 Der Begriff der Individualität und seine Problematik

Der Strukturwandel der Moderne stellt das einzelne Subjekt in ein Spannungsfeld von neuen Freiheiten und neuer Unübersichtlichkeit, in dem es sich als Individuum selbst entwerfen muss. Doch der Versuch, diesen zentralen Begriff der Soziologie zu explizieren, sieht sich mit dem Problem konfrontiert, dass die Darstellung des Individuellen scheinbar ausschließlich anhand einer negativen Bestimmung gegenüber dem Allgemeinen durchgeführt werden kann. Damit wird das eigentliche Moment der Individualität, die qualitative Einzigartigkeit, nur per negationis, also als zufälliges, nicht jedoch als wesentliches Merkmal darstellbar. »Das Individuelle soll als das Wesentliche ausgezeichnet und kann doch nur als das Akzidentelle, nämlich als dasjenige bestimmt werden, was von der exemplarischen Verkörperung eines generisch Allgemeinen abweicht.«²²

Terminologisch bringt Habermas dieses Spannungsverhältnis mit Parsons Ausdruck vom »institutionalisierten Individualismus«²³ und Gehlens Rede vom Individuum als »Institution in einem Fall«²⁴ auf den Punkt. Schon Hegel hatte in der *Rechtsphilosophie* darauf aufmerksam gemacht, dass dem Ich-Begriff ein Paradoxon zugrunde liegt: Er erläutert, dass das Ich absolute Allgemeinheit sei, ohne jede inhaltliche Spezifikation, jedoch zugleich »das Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung, Bestimmen und Setzen einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstands«²⁵. Dort, wo Habermas sich mit dem Begriff des Ich auseinandersetzt, greift er immer wieder Hegels Hinweise auf, um sie etwa im Hinblick auf die paradoxe Möglichkeit der gleichzeitigen Zuschreibung des Individuums- und Personenstatus zu erläutern. Wird das Ich als Person verstanden, so bestehen in diesem Sinne keine Unterschiede zu anderen Personen, beschreibt man das Ich hingegen als Individuum, ist darin der Hinweis auf dessen Einzigartigkeit angelegt. Insofern nun von einer Entität gesagt wird, sie sei ein Ich, kommen dieser gleichzeitig Merkmalsbeschreibungen zu, die einander offensichtlich ausschließen.²⁶

22 Habermas, *Individuierung durch Vergesellschaftung*, S. 187f.

23 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S. 456.

24 Habermas, *Individuierung durch Vergesellschaftung*, S. 187.

25 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Sämtliche Werke*, hg. v. Hermann Glockner, Stuttgart: Frommanns 1956ff, Bd. 7 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*), S. 52 §6.

26 Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, S. 95. Adorno widerspricht mit seiner Rede vom »Ende des Individuums« implizit der These, dass jedem Ich a priori ein Individuumsstatus zukomme. Habermas ist hingegen der Ansicht, dass diese These aus einer »übervereinfachenden Interpretation bestimmter Tendenzen« bei Adorno (*Habermas, Moralentwicklung und Ich-Identität*, S. 65) entstanden ist.

In sprachanalytischer Hinsicht stellt sich dieses Problem in der Frage, wie wir etwas Einzigartiges begrifflich beschreiben können, wenn doch das Wesen der verwendeten Begriffe in ihrer Allgemeinheit besteht. Die Auszeichnung eines einzelnen Gegenstandes als dieser einzelne Gegenstand geschieht dann immer unter Verwendung von Begriffen, die gleichzeitig auch Anwendung auf andere Gegenstände finden können.²⁷

Habermas differenziert zunächst eine numerische und eine qualitative Identität. Wird ein Gegenstand (aus der Beobachterperspektive) als genau *ein* Gegenstand angesprochen, so ist damit zwar ein Bezug zu seiner Einzelheit nicht aber zu seiner Einzigartigkeit hergestellt: der Gegenstand wird nicht durch qualitative Bestimmung als einzelner ausgezeichnet, sondern nur hinsichtlich eines raumzeitlichen Koordinatensystems und der Voraussetzung vom Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs. Mit anderen Worten, ein Gegenstand kann als dieser *eine* Gegenstand ausgezeichnet werden, indem man ihn zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort kennzeichnet und davon ausgeht, dass er nicht gleichzeitig ein anderer Gegenstand sein kann. Diese Auszeichnung abstrahiert jedoch von den qualitativen Bestimmungen und es bleibt offen von welcher Art Gegenstand die Rede ist. Aus einer deskriptiven Perspektive kann man die numerische Identität als »Singularität des Gegenstandes« im Gegensatz zu seiner »Individualität« (qualitative Identität) bezeichnen.²⁸ Versucht man allerdings diese objektivierende Rede auf Personen oder ganz allgemein auf grenzerhaltende Organismen zu übertragen, so lässt sich auch der Begriff »natürliche Identität« verwenden. Dieser Begriff bezeichnet vor allem eine Form der Individualität, die es erlaubt von einer »Identität für sich« zu sprechen, bevor eine reflektierte und durch Rollenübernahme hergestellte bewusste Identität des Subjektes entwickelt wird.²⁹

Da es Habermas um den Begriff der Individualität, mithin um die qualitative Identifizierung eines Subjektes geht, muss er einen Ansatz entwickeln, der das Individuum als solches auszeichnet ohne dabei ausschließlich auf die numerische Identität Bezug zu nehmen oder den Vorrang des Allgemeinen erneut implizit zu reproduzieren. Habermas' orientiert sich bei der Lösung dieses Problems an Georg Herbert Meads Sozialbehaviorismus.³⁰ Bevor diese Bezugnahme nun dargestellt wird, soll zunächst die Bedeutung Meads innerhalb der kommunikativen Handlungstheorie Habermas' im Allgemeinen verdeutlicht werden. Denn Meads systematische Bedeutung wirft ein helles Licht auf die allgemeine, philosophische Theoriearchitektur Habermas', deren Aufbau einen wichtigen Aspekt im

27 Unter ontologischer Perspektive wurde dieses Problem in der Frühscholastik als »Universalienstreit« diskutiert.

28 Ebd. S. 192.

29 Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, S. 94ff.

30 Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, S. 13. Zum Problem der Verwendung des Begriffs »Sozialbehaviorismus« in Bezug auf die Theorie G.H. Meads vgl. Joas, Hans: Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G.H. Mead, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 11ff. und S. 112f.

Zusammenhang der Frage nach der Bedeutung der Metaphysik im Denken Habermas' darstellt.

2. Mead als Philosoph des Paradigmenwechsels

2.1 Anerkennung und Identität – Die Erschöpfung des Paradigmas der Bewusstseinsphilosophie

In der *Theorie des kommunikativen Handelns* stellt Mead den Übergang von den bewusstseinsphilosophischen Ansätzen zu den sprachphilosophisch geprägten Konzepten dar. Da Habermas selbst eher letzteren zuzuordnen ist, stellt Mead für seine eigene Philosophie eine sehr wichtige Grundlage dar. Betrachten wir zunächst, welche Bedeutung Mead für die Auseinandersetzung Habermas' mit Horkheimer und Adorno innerhalb der *Theorie des kommunikativen Handelns* besitzt. Mead ermöglicht kurz gesagt den Übergang zu einer Theorie jenseits bewusstseinsphilosophischer Argumentation, ohne dabei – zumindest nach Ansicht von Habermas' – einen grundlegenden philosophischen Vernunftverzicht zu fordern (siehe auch Kapitel I.2.1 Der Philosophiebegriff). Damit nimmt Mead zugleich eine systematische zentrale Rolle für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ein. Nach Ansicht von Habermas verstricken sich Horkheimer und Adorno bei der sozialphilosophischen Kritik von Verdinglichungsprozessen »in Aporien, aus denen wir lernen und *Gründe für einen Paradigmenwechsel* in der Gesellschaftstheorie herauslesen können«³¹. Diese Gründe bilden einen immanenten Bruch im Übergang von der Kritischen Theorie zur Philosophie Habermas'. Die Mittel, mit denen Horkheimer und Adorno die moderne Gesellschaft einer radikalen Kritik unterzogen hatten, führen nach Ansicht von Habermas zu aporetischen Ergebnissen, und müssen, soll eine kritische Theorie der Gesellschaft nicht gänzlich aufgegeben werden, um den Begriff kommunikativer Rationalität erweitert werden. Auch wenn Habermas sich selbst als Vertreter der Frankfurter Schule sieht, besteht daher eine systematische Differenz zu den Ansätzen von Adorno und Horkheimer. Aus Habermas' Sicht kann dieser Unterschied als die Differenz zwischen dem *Paradigma der Bewusstseins-* und dem *Paradigma der Sprachphilosophie* beschrieben werden. Zentral ist Habermas' Vorwurf, die Kritische Theorie habe ihre eigenen normativen Grundlagen nicht hinreichend deutlich machen können und es fehle ihr daher »für die Integrität dessen, was durch instrumentelle Vernunft zerstört wird, eine hinreichend geschmeidige Begrifflichkeit«³². Die Kritik der subjektiven Vernunft sei aus der Perspektive einer objektiven formuliert, die unwiderruflich verloren ist. Der Versuch, in einer Dialektik der Aufklärung das Spannungsverhältnis zwischen Aufklärung als Befreiung aus selbstverschuldeter Unmündigkeit und Aufklärung als unausweichliche Herrschaft und

31 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S. 489.

32 Ebd. S. 522.

Verdinglichung aufrecht zu erhalten³³, wurde bei Horkheimer und Adorno nach Ansicht von Habermas zum Nachteil des kantischen Verständnisses von Aufklärung aufgegeben, da die Schreckensherrschaft einer totalen Verdinglichung die Rede vom vernünftigen Leben ad absurdum führt. Gleichzeitig wollten beide Denker auch unbedingt in eine »Metaphysik der Versöhnung«³⁴ meiden.

Im Grunde erliegt die Kritik der instrumentellen Vernunft daher der Angst vor der instrumentellen Vernunft selbst, denn die Rekonstruktion der Gattungsgeschichte als einer Geschichte reiner Zwecktätigkeit, lässt keinen Platz für einen theoretischen Ausblick auf die Befreiung aus dem Prozess der fortschreitenden Verdinglichung. Mit anderen Worten, wenn das Ganze das Unwahre ist, wie kann dann die Theorie, die dies behauptet, wahr sein?

Auch teilt Habermas nicht den Pessimismus, der sich in der *Dialektik der Aufklärung* zum Ausdruck bringt. Er erkennt, dass Adorno jene Versöhnung, die das Unwahre als solches tatsächlich denunzieren könnte, in »Begriffen einer unversehrten Intersubjektivität«³⁵ zu erfassen sucht, sieht diesen Versucht allerdings zum Scheitern verurteilt, weil er sich innerhalb eines Denkrahmens bewegt, der ihm die nötigen Mittel zur Bewältigung dieser Aufgabe verwehrt. Insofern führt Habermas die Aporien, in die sich die Kritische Theorie nicht zuletzt in der *Dialektik der Aufklärung* verstrickt hat, erneut auf die Voraussetzungen der Bewusstseinsphilosophie zurück. »Demgegenüber möchte ich darauf beharren, daß das Programm der frühen Kritischen Theorie nicht an diesem oder jenem Zufall, sondern an der Erschöpfung des Paradigmas der Bewußtseinsphilosophie gescheitert ist.«³⁶

Allgemein betrachtet kritisiert Habermas damit auch die Ansätze von Horkheimer und Adorno mit dem gleichen Argument, das er auf alle im ersten Band behandelten Theoretiker anwendet: sie teilen die systematischen Voraussetzungen der Bewusstseinsphilosophie. Habermas ist allerdings der Ansicht, dass das Projekt einer Kritik der instrumentellen Vernunft unter den veränderten Bedingungen eines Paradigmenwechsels zur Kommunikationstheorie wieder aufgenommen werden kann.³⁷ Damit stellt er sich trotz aller Kritik und unter veränderten begrifflichen Grundlagen explizit in die Tradition der Frankfurter Schule, vermeidet durch diesen Paradigmenwechsel seiner eigenen Ansicht nach jedoch jene *metaphysischen* Implikationen, die sich sogar bei Horkheimer und Adorno aufgrund der bewusstseinsphilosophischen Argumentationsstruktur eingeschlichen haben sollen. Die Aufgabe einer nachmetaphysischen Theorie im Sinne Habermas' besteht also auch darin, »unversehrte Intersubjektivität« in ei-

33 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main: Fischer 1988.

34 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S. 518.

35 Ebd. S. 523.

36 Ebd. S. 517f.

37 Vgl. ebd. S. 518.

nem neuen Begriffsrahmen und ohne Bezugnahme auf eine metaphysische Versöhnungstheorie oder auf metaphysische Annahmen zu erklären.

An dieser Stelle muss auf George Herbert Meads Theorie des Individuums hingewiesen werden, denn für Habermas ist Intersubjektivität in Anlehnung an Mead nur als Resultat einer kommunikativen Verständigung denkbar, deren Wechselseitigkeit sich in der freien Anerkennung der Sprecher herstellt.³⁸ Dieses reziproke Anerkennungsverhältnis ist direkte Voraussetzung für die Möglichkeit der Ausbildung einer vernünftigen Ich-Identität. Habermas sieht diese »kommunikationstheoretische Wende« zwar auch in der *Negativen Dialektik* bereits angelegt, denn Adorno entwerfe hier »die Perspektive einer Ich-Identität, die sich allein in Formen einer unversehrten Intersubjektivität bildet«³⁹. Allerdings wurde dieser Zusammenhang von Ich-Identität und Intersubjektivität erst im Sozialbehaviorismus Georg Herbert Meads einer umfassenden und für die eigentliche Absicht tragfähigen Ausarbeitung unterzogen, »denn die Strukturen einer Vernunft, auf die Adorno nur *anspielt*, werden der Analyse erst zugänglich, wenn die Ideen der Versöhnung und der Freiheit als Chiffren für eine wie auch immer utopische Form der Intersubjektivität entziffert werden«⁴⁰. Diese kommunikativ-intersubjektive und damit per definitionem nachmetaphysische Fundierung der Freiheit sieht Habermas im Werk von Mead durchgeführt. Seine Theorie des Sozialbehaviorismus, genauer der symbolisch vermittelten Interaktion, ermögliche die Ausformulierung jener Grundideen auf der Basis kommunikationstheoretischer Begrifflichkeiten, in deren Zentrum der Entwurf einer idealen Kommunikationsgemeinschaft stehe.⁴¹

Damit wird auch der Zusammenhang zwischen der Kritik Habermas' an Horkheimer und Adorno und dem Thema des Abschnitts, dem Begriff des Selbstbewusstseins und der Ich-Identität, deutlich: Habermas hatte eine gelungene Ich-Identität und damit die Bedingung für die Ausbildung von Individualität als Fähigkeit bezeichnet, mit sich selbst in wechselnden Situationen identisch zu bleiben. Er erklärt allerdings auch – und dies ist entscheidend – dass »die Merkmale der Selbstidentifikation *intersubjektiv anerkannt*«⁴² sein müssen. Nur wenn das eigene Selbstverständnis von anderen Personen bestätigt, anerkannt werde, bestehe überhaupt die Möglichkeit, eine eigene Identität auszubilden. Ohne diese (intersubjektive) Anerkennung kann Identität nicht stattfinden, sie ist für Habermas die Bedingung der Möglichkeit von Identität.⁴³

38 Ebd. S. 523.

39 Ebd. S. 524.

40 Ebd.

41 Ebd. Bd. 2, S. 9.

42 Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, S. 93 .

43 An dieser Stelle kann man den Ansatzpunkt für das anerkennungstheoretische Konzept von Axel Honneth verorten. Vgl. Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. Im Gegensatz zu Habermas ist Honneth nicht davon überzeugt, dass das normative Element erst durch die Kommunikation in die soziale Interaktion einwandert, sondern, dass diese selbst bereits von normativen

Zugleich bildet der Begriff des Selbstbewusstseins nach Ansicht Habermas' das zentrale Problem der Bewusstseinsphilosophie, für dessen Lösung Mead ebenfalls eine herausragende Rolle spielt. Dabei steht die Frage nach der Möglichkeit einer nicht-zirkulären begrifflichen Darstellung des Selbstbewusstseinsbegriffs im Zentrum des Interesses. So wird klar, dass die philosophische Erörterung des Selbstbewusstseinsbegriffs mit der soziologischen Analyse des Strukturwandels der modernen Gesellschaft in einem konstitutiven Zusammenhang steht: die integrative Kraft intersubjektiv-kommunikativer Vernunft entfaltet nach Ansicht von Habermas ihre Bedeutung nicht nur hinsichtlich der personalen Identität, an die im Zusammenhang moderner Gesellschaften gestiegene Anforderungen gestellt werden, sondern ebenfalls und mit strukturanaloger Funktion hinsichtlich der Konstitution des Selbstbewusstseins überhaupt. Es muss also erläutert werden, wie Habermas diese Entfaltung in Bezug auf den Selbstbewusstseinsbegriff expliziert.

Auch bei Habermas tritt Descartes als Ausgangspunkt für diese Begriffsanalyse auf den Plan: Descartes habe jenen Zugang zu den Bewusstseinsphänomenen erschlossen, der in der weiteren Entwicklung des philosophischen Gedankens zum Inbegriff des philosophischen Wissens wurde. Vor allem Fichte ist für Habermas in diesem Zusammenhang von Interesse, da dieser »den Primat der praktischen Vernunft ins Grundsätzliche«⁴⁴ gewendet habe. Diese Wendung lässt sich in Bezug auf das Selbstbewusstseinsthema als die genuine Selbstsetzung des Ich beschreiben. Weltkonstitution (theoretische Vernunft) und Selbstbestimmung (praktische Vernunft) werden durch den praktischen Akt der Selbstsetzung erklärt und zusammengeführt.

Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen. Über diese Erkenntnis hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und so wie sie es tut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles was von nun an im Systeme des menschlichen Geistes vorkommen soll, muß sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen.⁴⁵

Die Einheit der Vernunft, die für Habermas bei Kant letztendlich nicht gewährleistet ist⁴⁶, werde bei Fichte durch die einheitsstiftende Bedeutung ihrer praktischen Seite hergestellt.⁴⁷ Durch den Begriff der Selbstsetzung werde der Begriff

Erwartungen getragen wird. Vgl. Fraser, Nancy/Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 284.

44 Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 253.

45 Fichte, Johann Gottlieb: Fichtes Werke, I.H. Fichte (Hg.), Berlin: de Gruyter 1965, Bd. 1 (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre), S. 110.

46 Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, S. 252ff.

47 Vgl. auch Honneth, Axel: »Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung«, in: Ders. Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 28 – 48.

des Selbstbewusstseins zugleich von seinem theoretischen Verständnis bei Descartes und Kant gelöst und in einem praktischen Sinne umgedeutet. Allerdings gehe Fichte noch einen Schritt weiter, da er die Selbstsetzung als einen Akt beschreibe, der nur als sozialer Akt, also in Interaktion mit anderen Subjekten gelingen könne. Besonders bedeutsam ist für den vorliegenden Zusammenhang, dass Fichte damit zugleich die Relation der Begriffe »Selbstbewusstsein« und »Individualität« verdeutlicht. Er sieht die Möglichkeit der Selbstsetzung, und damit die Entstehung von Selbstbewusstsein überhaupt, in einem Konstitutionsverhältnis zur Individualität und bildet damit in gewisser Hinsicht eine systematische Grundlage für die Selbstbewusstseinstheorie von Habermas – allerdings unter den »falschen« Voraussetzungen der Bewusstseinsphilosophie. Im Zusammenhang seiner Erläuterungen zum Rechtsbegriffs erklärt Fichte, »dass das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewusstseyn setzen kann, ohne sich als Individuum, als Eins unter mehreren vernünftigen Wesen, zu setzen, welche es ausser sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt«⁴⁸.

Habermas interpretiert Fichtes Rede von »mehreren vernünftigen Wesen« allerdings im Sinne real existierender Subjekte. Alternativ kann Fichtes Deduktion auch als eine rein logische Darstellung derjenigen Begrifflichkeiten verstanden werden, die unumgänglich sind, soll die Konstitution von Ich auch nur gedacht werden können. Die Entscheidung für eine der beiden Möglichkeiten ist, wie sich später noch zeigen wird, von erheblicher Bedeutung für die Frage nach den naturalistischen Tendenzen der habermasschen Philosophie (vgl. IV. Hegel: Philosophische Ursprünge des habermasschen Naturalismus und mögliche Alternativen). Festgehalten werden muss an dieser Stelle nur, dass Habermas' Fichteinterpretation, wie im Übrigen auch seine Hegelinterpretation, eine besondere Bedeutung für die Abkehr von der Metaphysik entfaltet, deren Konsequenzen noch einen wichtigen Teil der Kritik an Habermas ausmachen werden.

Vor dem Hintergrund dieser »»konkretistischen«« Interpretation gibt Fichte damit zwei bemerkenswerte Hinweise. Zum einen verweist er auf ein reziprokes Abhängigkeitsverhältnis von Intersubjektivität und Selbstbewusstsein, zum anderen zeigt er auf, dass die Entstehung von Selbstbewusstsein immer auch an die Möglichkeit gekoppelt ist, sich als Individuum zu konstituieren. Selbstbewusstsein ohne Individualität ist demnach für Fichte nicht möglich. In dieser Wendung deutet sich für Habermas die Erkenntnis an, dass der Individuumsbegriff nur im Zusammenhang einer Theorie der Intersubjektivität ausformuliert werden kann.⁴⁹ Dennoch ist er der Überzeugung, dass Fichtes Überlegungen letztlich der »Zirkel jeder Bewusstseinsphilosophie« zugrunde liegt. Dieser Zirkel besagt »daß das erkennende Subjekt in der bewußten Vergewisserung seiner selbst sich, indem es sich unvermeidlich zum Objekt macht, als die vorgängige, aller Vergegenständli-

48 Fichte, Fichtes Werke, Bd. 3 (Grundlage des Naturrechts), S. 9.

49 Ebd.

chungen vorausliegende, schlechthin subjektive Quelle spontaner Bewusstseinsleistungen verfehlt⁵⁰.

Es bleibt bemerkenswert, dass Habermas in seinen Anmerkungen zu Fichte mit keinem Wort die Differenzen zwischen der Wissenschaftslehre von 1794 und der von 1804 erwähnt. Fichtes Absicht, eine Wissenschaft der Wissenschaft zu entwerfen, hatte er zunächst zwar in der Tat als eine transzendente Anthropologie entwickelt, deren Zentralbegriff im Ich bestand und der gegenüber es möglicherweise berechtigt ist, einen Zirkelschluss zu formulieren. Für Habermas' Überlegungen wäre allerdings die durch Jakobis Nihilismusvorwurf angeregte Selbstkritik Fichtes von besonderem Interesse, denn 1804 heißt es: »Vom Wir oder Ich gibt's keine Philosophie; es gibt nur eine über dem Ich. Demzufolge hängt die Frage über die Möglichkeit der Philosophie davon ab, ob das Ich zu Grunde gehen, und die Vernunft rein zum Vorschein kommen könnte.«⁵¹ Es wäre daher sicher aufschlussreich, zu untersuchen, inwiefern jene Schlussfolgerungen, die Habermas aus dem Zirkelvorwurf zieht, nicht auch schon von Fichte selbst, wenn auch aufgrund einer anderen Kritik, aufgenommen und neu formuliert wurden. So ließe sich gegebenenfalls zeigen, dass bereits der Deutsche Idealismus eine Vorstellung von der Problematik des Ich-Begriffs entwickelt hat, die eine Alternative zu jener realistisch-naturalistischen Interpretation aufweisen könnte, die Habermas einschlägt.

Der Zirkelvorwurf ist Habermas' Generaleinwand gegen sämtliche, in der Tradition der Bewusstseinsphilosophie entwickelten Selbstbewusstseinstheorien: Vom einzelnen Subjekt ausgehend (methodischer Individualismus) werde Selbstbewusstsein als dasjenige Phänomen beschrieben, welches dieses Subjekt unter Reflexion auf sich selbst erkennen können soll. Die Kritik besteht in dem Hinweis darauf, dass das ursprüngliche Subjekt und mit ihm sein genuines Selbstbewusstsein in dieser Reflexion verfehlt werden muss, da es selbst schon immer als uneinholbare Voraussetzung der Reflexion auftritt. Ergebnis ist damit immer ein objektiviertes Subjekt, das mit dem eigentlichen Interesse der Reflexion Gesuchten, der spontanen Subjektivität, nicht zusammenfällt und, so die weitergehende Kritik, nicht zusammenfallen darf.

Eine der Ursachen für diesen methodischen Irrtum sehen Habermas und andere Philosophen wie etwa Tugendhat in dem Modellcharakter, den das Subjekt-Objekt-Modell für die Frage nach dem Selbstbewusstseinsbegriff entfaltet hat.⁵² Da Erkenntnis immer im Sinne der Naturwissenschaft als eine Analyse bzw. Beobachtung subjektfremder Objekte begriffen werde und ein anderes Modell möglicher Erkenntnisbildung nicht zur Verfügung stehe, wurde auch die Selbster-

50 Habermas, *Individuierung durch Vergesellschaftung*, S. 199 [Hervorhebung dch]. Vgl. auch Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S. 527.

51 Fichte, *Fichtes Werke*, Bd. 9 (Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804), S. 237.

52 Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 345.

kenntnis im Rahmen der Subjekt-Objekt-Begrifflichkeit formuliert.⁵³ Der Versuch, das Phänomen der Individualität unter diesen methodischen Bedingungen, also ausgehend vom Einzelsubjekt und aus der beobachtenden Perspektive auf den Begriff zu bringen, kann nach Ansicht von Habermas nur scheitern. Auch Tugendhat weist darauf hin, dass dieses Problem kein Zufall sei, sondern auf einen Mangel an Alternativen zurückzuführen ist.

Es war nicht ein vermeidbarer Betriebsunfall, sondern durchaus unvermeidbar, daß die traditionelle Philosophie von dem metaphorischen Begriff der Vorstellung ausging: denn wenn man vom Logischen, vom Sprachlichen absieht, ist uns bewußtseinsmäßig nichts anderes gegeben als Sinnliches.⁵⁴

Habermas kommt daher zu dem für das Verständnis seiner Philosophie entscheidenden Schluss, dass das Paradigma der Bewusstseinsphilosophie erschöpft ist und nur ein Übergang zum Paradigma der Verständigung diese Erschöpfung beseitigen kann. »Erschöpft ist das Paradigma der Bewußtseinsphilosophie. Wenn es sich so verhält, müssen sich freilich beim Übergang zum Paradigma der Verständigung die Symptome der Erschöpfung auflösen.«⁵⁵ Dieser Übergang findet bei Habermas unter Rückgriff auf George Herbert Mead statt.

2.2 Meads Bedeutung für die Überwindung der bewusstseinsphilosophischen Aporien

Performanz statt Zirkularität

Ein erster wichtiger Aspekt dieser Alternative findet sich bei Habermas innerhalb eines geschichtsphilosophischen Abrisses zum Begriff der Individualität.⁵⁶ Vorläufiger Höhepunkt dieser Begriffsgeschichte ist die Auseinandersetzung mit Rousseaus Briefen an Malherbes, anhand derer Habermas den systematisch bedeutsamen Perspektivenwechsel von der Deskription zur Performanz verdeutlicht: bei Rousseau sieht Habermas die Bedeutung der Transformation einer deskriptiven in eine performative Perspektive exemplarisch am Medium des Briefes verdeutlicht.⁵⁷ Im Verlauf der Briefe löse sich die Darstellung von einer reinen Beschreibung, der Deskription, und werde in eine *performative*, handlungsinterne Betrachtungsweise überführt. Besonders wichtig ist Habermas' Ansicht nach die Tatsache, dass eine Annäherung an den Begriff des Individuums in qualitativer Hinsicht nur unter der Voraussetzung möglich sei, dass der Vorgang der Individuierung aus der Perspektive jenes Subjekts beschrieben werde, welches den

53 Vgl. Rorty, Der Spiegel der Natur.

54 Tugendhat, Vorlesung zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, S. 351.

55 Ebd. S. 346.

56 Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, S. 187-209.

57 Ebd. S. 204ff.

Prozess der Individuierung in actu vollzieht.⁵⁸ Der Brief eigne sich daher besonders für die literarische Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Status des Selbstbewusstseins, da durch ihn eine reziproke Beziehung zwischen zwei Subjekten hergestellt wird: ein Subjekt richtet sich direkt und mit einem eigenen Anliegen an ein anderes Subjekt, um in ihm einen Zuhörer oder eine ZuhörerIn zu finden. Dieser Zuhörer kann dabei gleichzeitig die Aufgabe der Beurteilung und Einschätzung des Gehörten übernehmen. Die literarische Gattung des Briefes kann daher, so Habermas' Einschätzung, die Bedeutung dieses methodischen Perspektivenwechsels für die Analyse des Selbstbewusstseinsbegriffs besonders gut verdeutlichen: sie stellt eine Art literarische Neuaufnahme derjenigen reziproken Bezugnahme dar, die Fichte als genuine Bedingung der Entstehung von Selbstbewusstsein beschrieben hatte.

Für die philosophische Reflexion bedeutet dies, dass sich der Gehalt des Individuums- und des Selbstbewusstseinsbegriffs erst dann systematisch erschließen lässt, wenn der Versuch aufgegeben wird, die Phänomene aus einer Beobachterperspektive zu erfassen. Nur aus der Sicht eines Subjekts, das als Akteur selbst in reziproke und kommunikative Subjektverhältnisse verwickelt ist, können demnach sowohl die zirkulären Paradoxien des Selbstbewusstseinsbegriffs als auch die Bestimmungsschwierigkeiten des Individuumsbegriffs aufgelöst werden.

Unsere begriffsgeschichtlichen Erörterungen münden also in die Empfehlung, die Bedeutung des Ausdrucks ›Individualität‹ mit Bezugnahme auf das Selbstverständnis eines sprach- und handlungsfähigen Subjekts zu erklären, das sich als unvertretbare und unverwechselbare Person gegenüber anderen Gesprächsteilnehmern darstellt und gegebenenfalls rechtfertigt.⁵⁹

Es ist G.H. Mead, der in dieser Hinsicht für Habermas maßgeblich ist. Habermas bemerkt allerdings selbst, dass Mead einen naturalistischen Aspekt in seine Transformation der Bewusstseinsphilosophie mit einbringt. »Mead nimmt das Programm der Bewusstseinsphilosophie wieder auf, allerdings unter den naturalistischen Voraussetzungen der funktionalistischen Psychologie eines John Dewey.«⁶⁰

Schon Ende der sechziger Jahre hatte Habermas Meads Philosophie als eine Neuaufnahme der Frage nach der Ich-Identität bei Hegel »unter naturalistischen Voraussetzungen«⁶¹ beschrieben. Insofern bedeutet die Bezugnahme Habermas' auf Mead von Anfang an auch eine bewusste Bezugnahme auf naturalistische

58 In diesem Sinne kann der Briefroman des 18. Jahrhunderts als literarischer Ausdruck des veränderten Status des Individuums im Übergang zur bürgerlichen Gesellschaft verstanden werden.

59 Ebd. S. 207.

60 Vgl. Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, S. 210.

61 Habermas, Arbeit und Interaktion, S. 19, Fußnote 10.

Elemente. Es wird zu zeigen sein, dass diese Voraussetzungen einen wichtigen Teil der Entmetaphysierungsstrategie von Habermas einnehmen, dessen Auswirkungen auf die ethischen Aspekte der Theorie von Habermas bisher unterschätzt wurden.

Naturalismus statt metaphysischer Teleologie

Naturalistische Argumentationsstrategien sind Habermas auch jenseits der Bezugnahme auf Mead nicht ganz fremd. Bereits in der Einleitung zur *Rekonstruktion des Historischen Materialismus* stellt Habermas die Frage nach der Ausbildung der Ich-Identität in den Zusammenhang (sozio-)evolutionstheoretischer Überlegungen.⁶² Er begründet dies mit der engen Verbindung seiner eigenen Absichten zur marxischen Theorietradition und den in diesem Umfeld wichtigen Überlegungen zur sozialen Evolution, deren Grundannahmen er wieder aufnehmen möchte.⁶³ Das Verhältnis Habermas' zu Marx und der marxischen Tradition ist komplex⁶⁴, wichtig ist an dieser Stelle vor allem die habermassche Diagnose eines normativen Defizits. Gesellschaftliche Entwicklungsprozesse analysierte Marx nach Ansicht von Habermas vornehmlich unter dem Aspekt der Produktivkraftentwicklung. Ähnlich wie im Kontext der weberschen Rationalisierungstheorie konstatiert er bei Marx eine Einschränkung der Theorie auf den Typus des zweckrationalen Handelns. Die Theorie einer kommunikativen Rationalität ist insofern auch ein Versuch Habermas', die Folgen dieser Reduktion zu beheben.⁶⁵ Entscheidend ist dabei, dass die Entwicklung der Gesellschaft als Abfolge von Lernprozessen interpretiert wird, deren interne Struktur mit evolutionstheoretischen Annahmen analogisiert werden. An dieser Analogisierung hält Habermas bis in seine jüngeren Schriften fest, denn noch in *Wahrheit und Rechtfertigung* erklärt er, »daß sich die natürliche Evolution der Arten – *in Analogie* zu unseren eigenen, auf soziokultureller Entwicklungsstufe möglichen Lernprozessen – als eine Folge von ›Problemlösungen‹ verstehen lässt, die zu immer komplexeren Entwicklungsstufen mit jeweils höheren Lernniveaus geführt haben«⁶⁶. Habermas geht mithin nicht mehr von einer metaphysisch-teleologischen Entwicklung

62 Habermas, Jürgen: »Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen«, in: Ders. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, S. 9ff.

63 Ebd. S. 10.

64 Vgl. Roderick, Rick: *Habermas und das Problem der Rationalität. Eine Werkmonographie*, Hamburg: Argument 1989. Cannon, Bob: *Rethinking the Normative Content of Critical Theory: Marx, Habermas and Beyond*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2001. Love, Nancy S.: »What's left of Marx?« in: Stephen K. White (Hg.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: University Press 1995, S. 46 – 66.

65 Siehe dazu die Erläuterungen zum Begriff der ›Rekonstruktion‹ in: Habermas, *Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, S. 9.

66 Habermas: *Wahrheit und Rechtfertigung*, 39.

aus, ist aber der Ansicht, dass die Geschichte im Sinne von Lernprozessen rekonstruiert werden kann.⁶⁷ Damit stellt sich Habermas aber auch konzeptionell in die Tradition jenes naturalistischen Pragmatismus, von dem er in Bezug auf Mead und Dewey spricht. Dieses Konzept des »schwachen Naturalismus«, wie es Habermas nennt, spielt für die vorliegende Arbeit eine sehr wichtige Rolle, da es einerseits entscheidend für die habermassche Strategie der Ablösung vom metaphysischen Denken ist, andererseits aber auch zu jenen Widersprüchen führt, deren Darstellung einen wichtigen Aspekt der vorliegenden Arbeit darstellen.

In *Rekonstruktion des Historischen Materialismus* liegt diesem Vorgehen Habermas' noch eine starke Parallelisierung phylo- und ontogenetischer Prozesse zugrunde; Habermas spricht von »gewissen Homologien« zwischen Ich- und Weltbildentwicklung bzw. Ich- und Gruppenidentität.⁶⁸ Diese Analogieschlüsse sind nicht nur dem habermasschen Marxverständnis geschuldet, sondern haben gleichzeitig eine systematische Bedeutung. Denn insofern eine Parallelisierung der Entwicklung des einzelnen Subjekts mit der Gattungsgeschichte berechtigt ist, kann eine an Lernprozessen orientierte Rekonstruktion der Ontogenese zugleich Bedeutung für ein nachhegelianisches Geschichtsverständnis gewinnen, das den Begriff einer vernünftigen Geschichte nicht gänzlich aufgeben muss. Auch vor diesem Hintergrund stellt Meads Naturalismus einen geeigneten Ansatzpunkt für Habermas dar: die evolutionstheoretischen Grundannahmen, die offensichtlich ebenfalls Mead in sein Konzept investiert, bieten die Möglichkeit, jene, für Habermas' Theorie sehr wichtigen Annahmen über die geschichtlichen Lernprozesse in die veränderten Rahmenbedingungen der Kritischen Theorie einzubeziehen. Letztendlich kann dies als ein Erbe der marxistischen Tradition begriffen werden, welches Habermas im Anschluss an Mead nicht aufgeben muss, da dieser die Möglichkeit der Weiterführung unter veränderten begrifflichen Prämissen bietet.

Intersubjektivität statt methodischem Individualismus

Ein weiterer Grund, weshalb Mead für Habermas einen ausgezeichneten Anknüpfungspunkt darstellt, ist die Bedeutung, die die Gesellschaft als Sprechergemeinschaft im Konzept Meads einnimmt. Damit ist implizit die Kritik an jener Methode der Bewusstseinsphilosophie angesprochen, die die Genese des gesellschaftlichen Zusammenhangs, genauer den Begriff der Intersubjektivität ausgehend vom Einzelsubjekt erläutern möchte. In diesem Modell des »methodischen Individualismus«, das Habermas' Auffassung nach jeder Form von Bewusstseinsphilosophie⁶⁹ zugrunde liegt, und dessen politische Bedeutung im Kontraktualismus und im Liberalismus zum Tragen kommt, sieht er einen der grund-

67 Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, S. 482.

68 Habermas: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, S. 17ff.

69 Habermas bezeichnet das die Bewusstseinsphilosophie auch regelmäßig als »Subjektphilosophie«.

grundlegenden Fehler verschiedenster politischer und philosophischer Theorien.⁷⁰

Auch in der Kritik an Kant spielt diese Auffassung eine wichtige Rolle. Habermas ist im Anschluss an Peirce der Ansicht, dass eine Theorie des Subjekts und der Individualität ihren methodischen Anfang nicht beim vereinzelteten Subjekt suchen darf, sondern vielmehr von einem gesellschaftlichen Ganzen auszugehen hat. Zu diesem Zweck ist die Bezugnahme auf die sozialisationstheoretischen Grundannahmen von Mead sehr gut geeignet, denn aus ihnen »ergibt sich der genetische Primat der Gesellschaft vor dem sozialisierten Individuum«⁷¹. Der Frage nach der Genese dieses präexistierenden Ganzen wird dann, wie wir sehen werden, unter anderem mit dem Verweis auf naturalistische Überlegungen begegnet. Von erheblicher Bedeutung ist für die Philosophie von Habermas allerdings, dass die Genese und Reproduktion des strukturellen Zusammenhangs der Lebenswelt nicht ausschließlich auf funktionale, sondern auf kommunikative Handlungen zurückgeführt werden kann. Anderenfalls näherte sich das habermassche Gesellschaftsmodell dem Kontraktualismus, in dem die sozialen Zusammenhänge als funktionale Verhältnisse rekonstruiert werden: der Übergang vom Natur- zum Gesellschaftszustand (*ex status naturalis*) ist hier durch das Streben der vereinzelteten Subjekte nach einer sozialen Umgebung motiviert, in der die partikularen Interessen der Einzelnen besser durchzusetzen sind. Der anschließend konstituierte Gesellschaftszustand zeichnet sich dann durch Rahmenbedingungen aus, in denen die subjektiven Interessen besser verfolgt werden können. Moralisches Handeln und rechtliche Regeln werden damit aber letztlich auf das eigennützige Streben der Subjekte reduziert. Da für Habermas moralisches Handeln jedoch nicht mit zweckrationalem Handeln zusammenfällt⁷², muss er einen anderen Status des moralischen Handelns innerhalb sozialer Gemeinschaft rekonstruieren.

Festgehalten werden kann zunächst, dass Habermas die Bewusstseinsphilosophie insgesamt als gescheitert ansieht und in der Philosophie von Mead eine richtungweisende Alternative erkennt.

Um dies zu verdeutlichen, wurde Meads Bedeutung in dreierlei Hinsicht dargestellt: »Performanz statt Deskription«, »Naturalismus statt Teleologie« und »Intersubjektivität statt Individualismus«. Die Punkte »Performanz statt Deskription« und »Intersubjektivität statt Individualismus« sind dem Übergang zum sprachphilosophischen Paradigma geschuldet und werden uns vor allem in Hin-

70 Besonders deutlich wird der systematische Stellenwert dieses methodischen Irrtums nach Habermas' Ansicht in der fünften Cartesianischen Meditation von Husserl, in der dieser den Begriff der Intersubjektivität ausgehend von einem monadologischen Subjektbegriff zu klären versucht. (Husserl, Edmund: *Gesammelte Schriften*, E. Ströker (Hg.), Hamburg: Meiner 1992, Bd. 8 (Cartesianische Meditationen), S. 91ff.)

71 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, S. 69.

72 Vgl. auch Habermas, Jürgen: »Was macht eine Lebensform rational?«, in: Ders. *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 42.

blick auf die Darstellung der Diskursethik noch beschäftigen. Die naturalistischen Elemente der meadschen Philosophie und ihre Bedeutung für die zentrale Frage der Arbeit bilden den kritischen Aspekt des zweiten Teils. Der Schwerpunkt der kritischen Auseinandersetzung wird dabei nicht auf der Transformation der metaphysischen Teleologie in pragmatische Lernprozesse liegen. Vielmehr soll neben einer allgemeinen Kritik an der Naturalisierung des Selbstbewusstseinsbegriffs aufgezeigt werden, dass die Bezugnahme auf Mead und seinen Naturalismus zu immanenten Widersprüchen in der Konzeption Habermas' führt. Der habermassche Vernunftbegriff, der auch nach der kommunikationstheoretischen Neuorientierung einen starken Geltungsanspruch beibehalten soll (vgl. I.2 Dieter Henrich und Jürgen Habermas: Zur Exklusivität des Wissens von sich selbst) steht nämlich zu den naturalistischen Grundannahmen Meads im Widerspruch, da diese eine funktionales Verständnis des Vernunftbegriffs keineswegs derart kategorial ausschließen, wie es für eine Grundlegung der Diskursethik im kommunikativen Vernunftbegriff notwendig wäre. Die Schwierigkeit besteht dann darin, dass die Bezugnahme auf Mead zu einer möglichen Reinterpretation der kommunikativen Vernunft im Sinne instrumenteller Imperative führt. Dies würde jedoch bedeuten, dass ethische Imperative im Sinne instrumenteller Anweisungen verstanden werden könnten, was die Diskursethik von Habermas aufs Schärfste bestreitet. Diese Behauptungen werden vor allem in Kapitel V der vorliegenden Arbeit detailliert begründet

3. Individuierung durch Vergesellschaftung: Das Selbstbewusstsein als kommunikativ erzeugtes Phänomen

Im Folgenden wird die Rekonstruktion Meads durch Habermas im Detail dargestellt. Ein direkter Bezug auf Mead wird erst im Zusammenhang der Kritik an Habermas hergestellt.

Nach Ansicht von Habermas unterscheidet sich der meadsche Ansatz von anderen behavioristischen Ansätzen dadurch, dass er keinen methodischen Individualismus vertritt, also nicht vom Reiz-Reaktionsschema des Einzelnen auf seine objektive Umwelt ausgeht, sondern als Grundlage das Verhältnis zweier sich zueinander verhaltender und aufeinander reagierender Organismen wählt. Weiterhin lehne Mead auch den für behavioristische Ansätze typischen Objektivismus ab, der allein die äußerlich beobachtbare Reaktion zum Gegenstand der Analyse erklärt. Im Sinne der Abkehr vom methodischen Individualismus lässt Mead auch die Analyse symbolischer Interaktion im Rahmen seines Modells zu. Diese beiden methodischen Voraussetzungen bieten gute Anknüpfungspunkte für Habermas, da sie wichtige Punkte der Kritik Habermas' an der Bewusstseinsphilosophie widerspiegeln. Das allgemeine Ziel Meads, so Habermas, ist die Analyse

der »strukturellen Merkmale symbolisch vermittelter Interaktion«⁷³. Die Absicht richtet sich demnach nicht nur auf die Untersuchung sprachlicher Verständigung, sondern bezieht sich, unter Vernachlässigung der Analysen faktischer Sprechhandlungen vor allem auf kommunikatives Handeln im Allgemeinen, also auf die Herstellung und Aufrechterhaltung der Interaktion von Organismen bzw. Subjekten. Im Rahmen eines evolutionstheoretischen Ansatzes setzt Mead bei der vorsprachlichen Gebärdenkommunikation an und rekonstruiert die Entwicklung über die Signalsprache bis hin zur ausdifferenzierten Rede. Um einer Gebärde im wechselseitigen Verhalten von Organismen eine Bedeutung (»meaning«)⁷⁴ zusprechen zu können, orientiert sich Mead zunächst am Begriff der »objektiven« oder »natürlichen Bedeutung«. Insofern beispielsweise das Verhalten zweier Tiere aus der beobachtenden Perspektive des Ethologen als einander wechselseitig bedingend (Reiz-Reaktion) bezeichnet werden kann, impliziert dies eine Bedeutungszuschreibung für die jeweiligen Gebärden der Tiere ausschließlich aus dieser deskriptiven Perspektive. Mit anderen Worten, die Bedeutungszuschreibung kann in diesem Fall nicht ohne weiteres von der deskriptiven auf die performative Ebene übertragen werden, so als ob das Tier selbst seine Gebärde mit dieser Bedeutung verbinde. Die Rekonstruktion des Übergangs der objektiven (auch natürlichen) Bedeutung, der Bedeutung *an sich* zur Bedeutung des Organismus *für sich*, die so genannte »Semantisierung«, ist einer der für Habermas bedeutsamen Aspekte des meadschen Programms, denn Habermas sieht im Wechsel von der beobachtenden zur performativen Perspektive eine der grundlegenden methodischen Bedingungen für die Ausarbeitung eines qualitativen Begriffs der Individualität.

Mead verfolgt nun die Entstehung sprachlicher Kommunikation am Leitfaden einer sukzessiven Umwandlung der objektiven oder natürlichen Bedeutung systemisch geordneter Zweck-Mittel-Relationen, die zwischen beobachteten Verhaltensreaktionen bestehen, in eine Bedeutung, die diese Verhaltensweisen für die beteiligten Organismen selbst gewinnen.⁷⁵

3.1 Semantisierung: Von der gestenvermittelten zur symbolischen Interaktion

Im Anschluss an Mead verdeutlicht Habermas anhand der reziproken Reaktionsstruktur gestenvermittelter Interaktion die Genese von Bedeutung (Semantisierung) und die damit verbundene Entstehung eines intersubjektiv konstituierten Selbstbewusstseins.⁷⁶ Mead erkenne in der gestenvermittelten Interaktion von

73 Ebd. S. 15.

74 Vgl. etwa Mead, George Herbert: *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago: University of Chicago Press 1967, S. 76

75 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, S. 18.

76 Einschlägig für die vorliegende Absicht ist der Abschnitt über Mead in der *Theorie des kommunikativen Handelns* und der Artikel *Individualisierung durch Vergesell-*

teraktion von Tieren ein semantisches Potential, welches durch Internalisierung für die Interaktionsteilnehmer symbolisch verfügbar gemacht werde.⁷⁷ Der Semantisierungsvorgang findet demnach im Übergang von der gesten- zur symbolisch vermittelten Interaktion statt. In der *Theorie des kommunikativen Handelns* rekonstruiert Habermas dies folgendermaßen: Die Geste eines Organismus A führt zu einer spezifischen Reaktion von Organismus B. Diese Reaktion ist eine objektivierende *und interpretierende* Reaktion von Organismus B auf die Geste von Organismus A und wird von diesem ebenfalls wahrgenommen, sodass A anhand der Reaktion von B realisiert, welche Bedeutung sein eigenes Verhalten für Organismus B hat. Organismus B vermittelt Organismus A also ein objektiviertes *und interpretiertes* Verständnis seiner eigenen Aktion.

Indem der zweite Organismus auf die Geste des ersten mit einem bestimmten Verhalten, und der erste Organismus auf die Anfangselemente dieser Verhaltensreaktion seinerseits reagiert, bringen beide zum Ausdruck, wie sie die Geste des jeweils anderen interpretieren, d.h. verstehen. So verbindet jeder der beiden Interaktionsteilnehmer mit den Gebärden des jeweils anderen eine typische, aber nur für ihn geltende Bedeutung.⁷⁸

In seinem Aufsatz *Individuierung durch Vergesellschaftung* erklärt Habermas einige Jahre später allerdings, dass die Reaktion von B auf die Geste von A erst dann auch von A selbst als Interpretation verstanden werden kann, wenn die von A hervorgebrachte Geste eine Lautgebärde ist.⁷⁹

Mead muß auf einen, schon von Herder genannten Umstand rekurren, um zu erklären, wann der objektive Vorgang der Interpretation des eigenen Verhaltens durch die Verhaltensreaktion eines anderen vom Aktor, dem dieses widerfährt, *als* Interpretation verstanden werden kann – nämlich unter der Bedingung, daß die vom anderen interpretierte Geste eine Lautgebärde ist.⁸⁰

Dies führt Habermas auf den Umstand zurück, dass nur durch die Lautgebärde eine gleichzeitige Affizierung von B und A stattfindet. Habermas scheint anzunehmen, dass nur dann eine gemeinsame Interpretation und damit eine Bedeu-

shaftung. In letzterem legt Habermas den Schwerpunkt auf die Bedeutung des meadschen Ansatzes für den Selbstbewusstseinsbegriff, weshalb dieser Artikel von besonderer Bedeutung ist. Allerdings geht Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* teilweise genauer auf die Details und Schwierigkeiten des meadschen Modells ein.

77 Ebd. S. 18f.

78 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, S. 20.

79 In der *Theorie des kommunikativen Handelns* spricht Habermas nur davon, dass es im Falle der Lautgebärden »leichter [ist], die Einstellung des anderen einzunehmen, weil der Sender akustische Signale ebenso gut wahrnehmen kann wie der Empfänger« (ebd. S. 25).

80 Habermas, *Individuierung durch Vergesellschaftung*, S. 215.

tungsgleichheit hergestellt werden kann, wenn das Medium, durch das die Interaktion stattfindet, beiden Akteuren zeitgleich zugänglich ist. Durch die Reaktion von B auf die Lautgebärde von A erhält diese dann »für mich eine, der Perspektive des darauf reagierenden Anderen entlehnte Bedeutung«⁸¹. Damit verändere sich ihr Charakter, sie bekomme eine Bedeutung und verwandle sich von einem reinen Verhalten in einen Bedeutungsträger. Dieser Semantisierungsvorgang werde bei Mead durch das »Modell der Verinnerlichung«⁸² auf Dauer gestellt: die Übernahme jener Einstellung, die Organismus B durch seine Reaktion zum Ausdruck bringt, führe langfristig zu einer Internalisierung dieser Reaktion. Diese *Einstellungsübernahme* hat für Habermas einen systematisch bedeutsamen Stellenwert, da sie eine Bedeutungsidentität konstituiert, die einerseits einen gelungenen Handlungsanschluss ermöglicht und andererseits die Möglichkeit bietet, durch die Vorwegnahme der Deutung des Gegenübers sein eigenes Verhalten zu steuern.

Bevor nun die beiden Modelle der Einstellungsübernahme bei Mead diskutiert werden, ist darauf hinzuweisen, dass der Notwendigkeitscharakter des Übergangs von der gesten- zur lautvermittelten Interaktion von Habermas nicht einleuchtend begründet wird. Habermas verweist zunächst auf Herder, ohne allerdings eine genaue Stellenangabe zu nennen. Inhaltlich weist er auf die Bedeutung der Lautgebärde für die Gleichzeitigkeit der Affizierung von A und B hin, verdeutlicht jedoch nicht, weshalb diese Gleichzeitigkeit einen herausragenden Stellenwert einnehmen soll. Habermas scheint in der Gleichzeitigkeit den Garanten für die Möglichkeit zu sehen, dass A die Reaktion von B als eine Interpretation seines Verhaltens begreifen kann. Möglicherweise will Habermas damit sagen, dass bei einem rein nonverbalen Verhalten nicht klar ist, auf welchen Teil des Verhaltens B genau reagiert. Daher sei das Merkmal der Lautgebärde entscheidend für eine Zuordnung der zu interpretierenden Gebärde. Allerdings wird diese Zuordnungssicherheit auch durch die Gleichzeitigkeit der Affizierung von A und B in der Lautgebärde nicht wirklich hergestellt. Es ist immerhin denkbar, dass die Lautgebärde gemeinsam mit einer Geste geäußert wird, die Reaktion von B aber ausschließlich oder teilweise auf die Geste stattfindet. In seinen Überlegungen zu Herder bezieht sich Habermas mit aller Wahrscheinlichkeit auf dessen Ausführungen in *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* und hier speziell auf die Überlegungen zu den »Tönen«⁸³. Für Herder hängt die Entstehung der Sprache notwendig mit der Fähigkeit des Menschen zur »Besonnenheit«, die er auch »Reflexion« aber auch »Verstand« oder »Vernunft« nennt⁸⁴, zusammen.⁸⁵ Im Unterschied zum Tier, dessen »Sprache« angeboren und instinktgesteuert sei,

81 Ebd. S. 216.

82 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, S. 21.

83 Vgl. Herder, Johann Gottfried: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Hans Dietrich Irmischer (Hg.), Stuttgart: Reclam 2001, S. 44ff.

84 Vgl. ebd. S. 26 und S. 31.

85 Zur Verwendung des Begriffes »Vernunft« bei Herder siehe ebd. S. 26ff.

sei die Quelle der menschlichen Sprache in dieser Besonnenheit zu finden. »Der Mensch, in den Zustand von Besonnenheit gesetzt, der ihm eigen ist, und diese Besonnenheit (Reflexion) zum erstenmal frei wirkend, hat Sprache erfunden.«⁸⁶ Besonnenheit bzw. Reflexion ist für Herder die Fähigkeit, von der Vielfalt der Sinneseindrücke zu abstrahieren und sich auf ein einziges (Gegenstands-)Merkmal zu konzentrieren, es aus dem »Strom der Eindrücke« herauszuheben und isoliert zu betrachten.⁸⁷ Dieses Merkmal dient als Wiedererkennungsfunktion und bildet als »innerliches Merkwort«⁸⁸ den Grundstein der Sprache. »Dies erste Merkmal der Besinnung war Wort der Seele! Mit ihm ist die menschliche Sprache erfunden.«⁸⁹ Für den vorliegenden Zusammenhang ist von besonderem Interesse, dass Herder erläutert, dieses Merkmal müsse in Form eines vom Ohr wahrnehmbaren Geräuschs erkannt worden sein. Nur das Ohr könne als »erster Lehrmeister der Sprache«⁹⁰ auftreten, da die grundlegenden Merkmale nur durch das Gehör von der Natur auf den Menschen übertragbar seien.

Da der Mensch bloß durch das Gehör die Sprache der lehrenden Natur empfängt und ohne das die Sprache nicht erfinden kann, *so ist das Gehör auf gewisse Weise der mittlere seiner Sinne*, die eigentliche Tür zur Seele und das Verbindungsband der übrigen Sinne geworden.⁹¹

Herder begründet diese Behauptung mit einer längeren Darstellung der Bedeutung des Gehörs als mittlerem Sinn, der den anderen Sinnen aus spezifischen Gründen überlegen sei.⁹² An keiner Stelle dieser Darstellung wird jedoch eine systematische Bedeutung der Ausführungen Herders für den Übergang der gesten- zur lautvermittelten Kommunikation deutlich. Herder erwähnt nichts, was für die Entstehung der Sprache durch die Lautgebärde und deren Bedeutung für eine gleichzeitige Affizierung der Interaktionspartner einschlägig sein könnte. Im Gegenteil, er geht im Gegensatz zu Habermas vielmehr von einer monologischen Sprachentstehung aus, indem er die Relation zwischen Natur und Mensch zum Ursprungspunkt der Sprachgenese erklärt. Sprache findet bei Herder genau jenen Ursprung, den Habermas ablehnt: Benennung von Gegenstandsmarkmalen als Ursprungshandlung der Sprachgenese – vollzogen von einzelnen Subjekten. »Der Wilde, der Einsame hätte Sprache erfinden müssen, hätte er sie auch nie geredet.«⁹³ Und an anderer Stelle erklärt Herder: »Die Kette [der verschiedenen Sprachen, Anm. dch] reicht fort und steht nur bei *einem, dem ersten* [Menschen, Anm. dch] stille.«⁹⁴

86 Ebd. S. 31.

87 Ebd. S. 32.

88 Ebd. S. 33.

89 Ebd. S. 32.

90 Ebd. S. 44.

91 Ebd. S. 57.

92 Vgl. ebd. S. 57-61.

93 Ebd. S. 35.

94 Ebd. S. 114

Insofern ist es schon aus systematischen Gründen nicht möglich, dass die Bedeutung des Gehörs bei Herder eine konstruktive Bedeutung für die Schwierigkeiten der Interpretation Habermas' liefert, denn bei Habermas muss sie ihre Bedeutung im Zusammenhang einer intersubjektiv angelegten Ursprungstheorie entfalten.⁹⁵

Für die Interpretation der Bedeutung der Lautgebärde bei Habermas ist allerdings eine Stelle bei Mead, die sich in einer früheren Schrift findet, noch aufschlussreicher: Mead erklärt dort, dass das Spezifikum einer, für die Identität konstitutiven Gebärde ihre allgemeine Fähigkeit ist, das Individuum zu affizieren. Damit kommt aber prinzipiell *jede* Gebärde, der diese Eigenschaften zugesprochen werden kann, als identitätskonstituierendes Element in Frage.

Jede Gebärde, durch die ein Individuum seinerseits ebenso angeregt werden kann, wie sie andere anregt, und die daher bei ihm selbst in der Weise eine Reaktion hervorrufen kann, wie sie dies sonst bei anderen macht, dient als Mechanismus für den Aufbau einer Ich-Identität.⁹⁶

Hans Joas erklärt dazu, dass Mead »die Selbstwahrnehmung der Lautgebärde [natürlich] nicht für die einzige Möglichkeit zum Aufbau einer Identität [hält]«⁹⁷. Andernfalls sei beispielsweise auch die Entwicklung einer Identität bei von Geburt an taubstummen Menschen nicht erklärbar.⁹⁸ Und obwohl Joas den »evolutionären Wert der Selbstwahrnehmung der Lautgebärde« selbst als einen »entscheidenden neuen Gedanken«⁹⁹ bei Mead bezeichnet, schränkt er dessen Bedeutung erheblich ein, indem er erklärt, über die Lautgebärde könne eigentlich nur ausgesagt werden, dass »die Entwicklung [auf phylogenetischer Ebene] wohl über die Lautgebärde verlaufen«¹⁰⁰ ist. Trotz dieser Erläuterungen behauptet Joas anschließend sofort, die Lautgebärde sei eine, wenn auch nicht hinreichende, so doch notwendige Bedingung der Entstehung von Ich-Identität. Diese Folgerung ist meines Erachtens gerade vor dem Hintergrund der vorherigen Ausführungen unverständlich. Im Gegensatz dazu möchte ich die weiter unten detailliert begründete These vertreten, die auch mit den Überlegungen Joas überein zustimmen scheint, dass Mead keine kategoriale Differenz von gesten- und lautvermittelter Interaktion behauptet. Für Habermas, so die These weiter, ist dieser Übergang auch nicht deshalb von Bedeutung, weil er bereits bei Mead Erwähnung

95 Es gibt andere Stellen bei Herder, die für die kommunikative Handlungstheorie von Habermas einen wesentlich besseren Ansatzpunkt bieten würden. Etwa die, an der Herder eine systematische Primärstellung der Verben gegenüber den Nomen behauptet (vgl. ebd. S. 47ff.).

96 Mead, George Herbert: »Die Definition des Psychischen«, in: Hans Joas (Hg.), G.H. Mead, Gesammelte Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, Bd. 1, 102.

97 Joas, Praktische Intersubjektivität, S. 108.

98 Vgl. ebd.

99 Ebd. S. 107.

100 Ebd. S. 108.

findet, sondern aus einem anderen, von ihm an dieser Stelle verschwiegenen Grund: nur durch diese Unterscheidung wird eine Differenzierung zwischen anpassungsorientierter Gesten- und vernunftorientierter Lautkommunikation möglich. Insofern der Übergang zwischen beiden Kommunikationsformen demnach nicht als notwendig rekonstruiert werden kann, wäre die für Habermas so wichtige Möglichkeit einer kategorialen Differenzierung zwischen funktionaler Gestenvermittlung und vernunftimprägnierter Lautgebärde hinfällig. Bei Mead findet sich diese Einschätzung schon allein deshalb nicht, weil eine Kontinuität zwischen beiden für sein naturalistisches Modell kein Problem darstellt – für Habermas' Ethik hätte diese Kontinuität allerdings weit reichende Konsequenzen.

3.2 Das darwinistische Modell der Einstellungsübernahme: Naturalismus statt Metaphysik¹⁰¹

Habermas konstatiert zwei unterschiedliche Beschreibungsweisen bei Mead, wie der Zustand einer (permanenten) Einstellungsübernahme hergestellt werden kann: In der ersten Beschreibung gehe Mead davon aus, dass durch eine Verzögerung der Reaktion₂ eine intelligente Reflexion von Organismus A auf sein Verhalten stattfindet, d.h. A nimmt eine Art Reaktionsabwägung vor, die faktisch die Bedeutung einer Einstellungsübernahme erhält. Dies, so Habermas, setze allerdings voraus, dass A schon über jenes Wissen verfügt, welches er – innerhalb dieses Modells – erst aufgrund von Reaktion₁ überhaupt entwickeln kann, denn um darüber reflektieren zu können, welche Form der Reaktion angemessen sei, müsse A bereits Alternativen eigenen Verhaltens gegeneinander abwägen können, was eine bestimmte Form von Selbstbewusstsein bereits voraussetze. Wolle man dennoch an diesem »Theorem der gehemmten bzw. verzögerten Reaktion«¹⁰² festhalten, so stelle die einzige Alternative zu einer zirkulären Erklärung der Rückfall in die Annahmen der Bewusstseinsphilosophie dar. Habermas will damit sagen, dass nur dann ohne Zirkel von einem Wissen über die Reaktion des Gegenübers ausgegangen werden kann, wenn man das entwickelte Subjekt an den Anfang der Überlegungen stellt. Allerdings war es gerade die Absicht von Habermas in Anknüpfung an Mead gerade dieses Modell des methodischen Individualismus zu überwinden. Habermas hält daher ein zweites Erklärungsmodell, welches er bemerkenswerter Weise das *darwinistische* nennt, für konsequenter. Dieser Ansatz gehe davon aus, dass »der Anpassungsdruck, den die Beteiligten in komplexeren Interaktionen, ob nun unter dem Zwang zur Kooperation oder erst recht im Fall von Konflikten, aufeinander ausüben, eine Prämie auf erhöhte Reaktionsgeschwindigkeiten aussetzt«.¹⁰³ Die *erste Stufe* der Einstellungsübernahme wäre damit die Konsequenz eines funktionalen Imperativs, der sich aus

101 Im Folgenden bezeichnet Reaktion₁ die Reaktion von Organismus B auf die Aktion von Organismus A; Reaktion₂ steht für die Reaktion von A auf Reaktion₁.

102 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, S. 24.

103 Ebd.

Anpassungsoptionen ergibt. Habermas unterstützt diese Erklärung vor allem aufgrund seiner Ablehnung der zirkulären bzw. bewusstseinsphilosophischen Alternative, in der erneut das einzelne Subjekt im Vordergrund stehen und wodurch ein entscheidender Vorteil der meadschen Theorie für Habermas verloren gehen würde.

An dieser Stelle wird sehr gut deutlich, dass Habermas naturalistische Argumente verwendet, um die metaphysischen Aspekte der Bewusstseinsphilosophie zu überwinden: »Anpassung statt metaphysischem Individualismus« könnte man diese Strategie nennen. Erneut stellt sich allerdings die Frage, wie Habermas bei dieser Strategie die Reduktion von kommunikativer auf instrumentelle Vernunft vermeiden will. Anstatt die problematischen Aspekte der Kritischen Theorie aufzuheben, scheint er mit seiner Argumentationsstrategie in eine Situation zu geraten, deren Analyse und Kritik gerade eines der Hauptanliegen von Horkheimer und Adorno gewesen ist.

3.3 Die habermassche Erweiterung des Modells der Einstellungsübernahme um den Aspekt der Adressierung

Habermas erklärt zunächst, dass Meads Modell der Einstellungsübernahme so verstanden werden könne, als sei damit ausschließlich gemeint, »daß der eine Interaktionsteilnehmer vorweg die Einstellung einnimmt, in der der andere auf die eigene Lautgeste reagieren wird«¹⁰⁴. Von der beobachteten Anschlussfähigkeit der Reaktion zweier Organismen lasse sich aber nicht auf die Bedeutungsidentität der zur Interaktion verwendeten Symbole schließen. Denn »daß beide *denselben* Stimulus *übereinstimmend* interpretieren, ist ein Sachverhalt, der an sich, aber *nicht für sie* existiert«¹⁰⁵. Habermas ist also der Ansicht, dass Meads Modell nicht dazu verwendet werden kann, die Entstehung der Bedeutungsidentität von Symbolen zu erklären. Diese stelle sich erst ein, wenn A eine Lautgebärde an B *adressiere*. Mead unterscheide nicht hinreichend zwischen der Ähnlichkeit der Reaktion auf eine spezifische Geste und dem Adressieren einer Geste an ein Gegenüber als Interpret. Erst durch diese Zu- oder Hinwendung an ein Gegenüber als Adressat und Interpret der eigenen Gesten bzw. Äußerungen komme Bedeutungsidentität zustande. B nimmt dann auch im Bewusstsein von A die Rolle des Interpreten der Reaktion von A ein, d.h. A richtet sich an B im vollen Bewusstsein der Rolle von B als Interpret seiner eigenen Aussagen. Dies geschehe genau dann, wenn A seine Geste in der Erwartung hervorbringt, dass sie für B eine bestimmte Bedeutung hat, denn in diesem Fall begegnet A »als ein soziales Objekt, das auf die eigene Geste nicht mehr nur adaptiv reagiert, sondern mit dieser Verhaltensreaktion eine Deutung der eigenen Geste zum Ausdruck bringt«¹⁰⁶. Habermas ist der Ansicht, dass erst durch dieses Moment der Adressierung eine

104 Ebd. S. 25.

105 Ebd.

106 Ebd. S. 26f.

Kommunikation im eigentlichen Sinne entsteht, denn damit lernen die Interaktionsteilnehmer »zwischen kommunikativen Akten, die an ein Gegenüber adressiert sind, und konsequenzorientierten Handlungen, die etwas bewirken, zu unterscheiden«¹⁰⁷. Wird nun diese adressierende Einstellung von beiden Interaktionsteilnehmern wechselseitig internalisiert, entstünden zum ersten Mal Sprecher und Hörer für sich.

Sobald sie [Ego und Alter] diese adressierende Einstellung des anderen auch sich selbst gegenüber einnehmen, lernen sie die Kommunikationsrollen von Hörer und Sprecher: sie verhalten sich zueinander wie Ego, das einem Alter Ego etwas zu verstehen gibt.¹⁰⁸

Der Sprecher sieht sein Gegenüber nun nicht mehr ausschließlich als ein Objekt, auf das Einfluss genommen werden kann, sondern als Adressaten der geäußerten Lautgebärde und damit als (potentiellen) Kommunikationspartner, der entweder ablehnend-kritisch oder zustimmend reagieren kann. Diese Genese von Sprecher und Hörer stellt für Habermas die *zweite Stufe* der Einstellungsübernahme¹⁰⁹ dar, an die sich unmittelbar die *dritte* und letzte *Stufe* anschließt. Nach Habermas ist diese durch *den Vorgang der Normierung* von Verhaltenserwartungen gekennzeichnet, der direkt mit dem Moment der Adressierung auf der einen und der Möglichkeit des Misslingens der Kommunikation auf der anderen Seite in Verbindung steht: A richtet sich an B in der Erwartung, dass dieser auf eine bestimmte Art und Weise reagieren *sollte*. Reagiert B nun in einer von A nicht erwarteten Weise, so sei die Enttäuschung, die A darüber anschließend äußere, eine Enttäuschung über die misslungene Kommunikation und nicht über die Folgen von Bs faktischem Verhalten.¹¹⁰ Die Normierung der Verhaltenserwartungen als dritte Stufe der Einstellungsübernahme resultiert aus den Lerneffekten, die durch diese misslungene Kommunikation entstehen. Denn die Enttäuschung von Ego auf die misslungene Kommunikation mit Alter, hält Ego dazu an, sich in die Lage von Alter zu versetzen, um die Anschlussfähigkeit durch eigene Verhaltenskonditionierung herzustellen – und vice versa. Habermas spricht hier auch von der »Internalisierung der Stellungnahme eines anderen zur fehlerhaften Verwendung von Symbolen«¹¹¹. Dieser dritte Fall der Perspektivenübernahme ist die Grundlage für die Ausbildung eines Regelsystems der Symbolverwendung.¹¹² Mit diesen drei Stufen der Einstellungsübernahme glaubt Habermas den Übergang vom konsequenzorientierten Verhalten zweier Interaktionspartner zum kommunikativen Handeln dargestellt zu haben. Der entscheidende Aspekt besteht im Begriff der Adressierung, durch die Alter nach Ansicht von Habermas

107 Ebd. S. 28.

108 Ebd. S. 27.

109 Vgl. ebd.

110 Vgl. ebd.

111 Ebd. S. 30.

112 Ebd. S. 30ff.

zum ersten Mal als potentieller Kommunikationspartner und nicht ausschließlich als beeinflussbares Objekt in Erscheinung tritt. Es wird später zu zeigen sein, dass der Aspekt der Adressierung als eine Relativierung der Anpassungshandlung innerhalb des darwinistischen Modells der Einstellungsübernahme verstanden werden könnte. Wäre diese Relativierung berechtigt, so würde dadurch die oben geübte und noch zu differenzierende Kritik am Anpassungsmodell gegenstandslos. Demgegenüber wird in der vorliegenden Arbeit allerdings aufzuzeigen versucht, dass der Aspekt der Adressierung das Problem der Angleichung der kommunikativen an die instrumentelle Vernunft nicht zu lösen vermag, da es ebenfalls möglich ist, ihn im Rahmen des darwinistischen Modells einer Prämie für erhöhte Anpassungsflexibilität zu verstehen.

3.4 Das Selbstbewusstsein als kommunikativ erzeugtes Phänomen

Das an Mead orientierte Modell der dreistufigen Einstellungsübernahme ist die Grundlage für die Entwicklung eines Selbstbewusstseinsbegriffs, der den Aporien der Bewusstseinsphilosophie entgehen soll. Das Ego entwickelt hier erst durch die Vermittlung über Alter ego eine Beziehung zu sich selbst, die unter Bezugnahme auf bewusstseinsphilosophische Prämissen nach Ansicht von Habermas, nur um den Preis der Objektivierung und Zirkularität erklärt werden konnte.

Anders als im Falle einer reflexiven Beziehung, die dadurch zustande kommt, daß sich ein Subjekt auf sich selbst zurückbeugt, um sich zum Objekt seiner selbst zu machen, besagt das Modell der Verinnerlichung, daß sich das Subjekt in einem Äußeren wiederfindet, indem es das, was ihm als Objekt entgegentritt, in sich hineinnimmt und aneignet.¹¹³

An anderer Stelle erklärt Habermas, dass in diesem Modell »die elementare Form der Selbstbeziehung durch die Interpretationsleitungen eines anderen Interaktionsteilnehmers ermöglicht wird«¹¹⁴. Diese Form der Selbstbeziehung ist zugleich die Grundlage für die Differenzierung der systematisch bedeutsamen Begriffe ›I‹ und ›Me‹, die Habermas von Mead übernimmt. ›I‹ bezeichnet dabei jenen Aspekt des Aktors (A), der methodisch vor der vermittelten Selbstbeziehung liegt, also – vereinfacht ausgedrückt – den reizauslösenden Organismus. ›Me‹ bezieht sich ausschließlich auf jenen Teil des »Subjekts«, der durch die, über den Hörer vermittelte Rückbeziehung (Reaktion₁) hervorgerufen wird. Der Reiz den Organismus A an Organismus B übermittelt, hatte über Reaktion₁ und damit die erste Stufe der Perspektivenübernahme auch für A einen spezifischen Sinn bekommen. Entscheidend ist hier, dass Organismus A durch diese Vermittlung zugleich eine bestimmte Perspektive auf sich selbst bekommt, die abhängig von der Reaktion des Gegenübers ist. Insofern kann man das ›Me‹ als die im Alter Ego gebrochene

113 Ebd. S. 21.

114 Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, S. 215.

Selbstbeziehung des Ego bezeichnen. Der Akteur verdoppelt sich also innerhalb dieser vermittelten Selbstbeziehung »in die Instanz eines ›Mich‹, das dem performativen ›Ich‹ als Schatten folgt – als Schatten, denn ›mir‹ bin ›ich‹ als der Urheber einer spontan vollzogenen Gebärde nur in der Erinnerung gegeben«¹¹⁵.

Vor allem die letzte Formulierung (›denn ›mir‹ bin ›ich‹ als der Urheber einer spontan vollzogenen Gebärde nur in der Erinnerung gegeben‹) ist hier wichtig, denn damit erklärt Habermas den vermittelten Selbstbezug zur systematischen Grundlage aller weiteren Selbstbezüge. »Denn das Selbst der originären Selbstbeziehung ist ein aus der performativen Einstellung einer zweiten Person konstituiertes, aber nicht aus der Beobachterperspektive einer dritten Person vergegenständlichtes ›Mich‹.«¹¹⁶

Demnach ist das Selbstbewusstsein für Habermas ein Phänomen, das nur im sozialen und intersubjektiven Zusammenhang gedacht werden kann. Gleichzeitig wird auch der Status des Selbstbewusstseinsbegriffs bei Habermas deutlich, denn wenn der erste Selbstbezug methodisch nur in der Vermittlung über eine andere Person bzw. einen anderen Organismus hergestellt werden kann, und diese Vermittlung unmittelbar abhängig ist von der Reaktion auf eine Lautgebärde, so ist damit auch die Konstitution des Selbstbewusstseins von dem sozialen Verhältnis kommunikativer Interaktion abhängig und wird nicht durch die Reflexion eines einsamen Subjektes auf sich selbst hergestellt. »Deshalb ist das ursprüngliche Selbstbewusstsein kein dem Subjekt innewohnendes, ihm zur Disposition stehendes, sondern ein kommunikativ erzeugtes Phänomen.«¹¹⁷

Habermas begreift die Konstituierung des Selbstbewusstseins im Anschluss an Mead demzufolge nicht als das unmittelbare Selbstverhältnis eines Subjektes (Bewusstseinsphilosophie, Heidelberger Schule), sondern als Resultat sozialer Verhältnisse. Aus dieser Bestimmung des Selbstbewusstseinsbegriffs als Vermittlungsbegriff resultiert neben der Abgrenzung gegenüber dem Selbstbewusstseinsbegriff der Bewusstseinsphilosophie auch eine interessante Übereinstimmung Habermas' mit spezifischen Aussagen der analytischen Philosophie.

3.5 Der Verlust des privilegierten Zugangs zu den *res cogitans*

Habermas hatte in der *Theorie des kommunikativen Handelns* bereits darauf hingewiesen, dass er der Ansicht ist, Mead vernachlässige in seiner Theorie der Perspektivenübernahme die Kategorie der Adressierung. In seinem Aufsatz *Individuierung durch Vergesellschaftung* nimmt er diese Kritik erneut auf und formuliert sie im Sinne einer Kritik an den Selbstbewusstseinstheorien der Bewusstseinsphilosophie. Die Möglichkeit der Genese eines Bewusstseins von sich selbst ist für Habermas von dem kommunikativ-sozialen Verhältnis zu einem anderen Organismus abhängig. Wichtig ist jedoch die Unterscheidung der Genese eines

115 Ebd. S. 216.

116 Ebd. S. 217.

117 Ebd.

Selbstbewusstsein, das sich dem evolutionstheoretischen Modell von Mead zufolge durch die Entstehung der Sinnkategorie im Reiz-Reaktionsverhältnis zweier Organismen bildet auf der einen, und des reflektierten Selbstbewusstsein, dessen Annahme sprachliche Kommunikation bereits voraussetzt auf der anderen Seite. Diese Differenzierung bleibt nach Auffassung von Habermas bei Mead ungenau, was in der *Theorie des kommunikativen Handelns* durch die Annahme von drei Stufen der Perspektivenübernahme verdeutlicht wurde. Auf der zweiten Stufe der Übernahme lernen die Akteure nach Habermas »was es heißt, eine Geste *in kommunikativer Absicht zu verwenden* und eine reziproke Beziehung zwischen *Sprecher und Hörer einzugehen*«¹¹⁸. Die Fokussierung auf den Übergang von instinktgesteuerten Organismen zu Gesprächspartnern ist für die habermasche Kritik an den Selbstbewusstseinstheorien, die sich in die Tradition der Bewusstseinsphilosophie stellen, bedeutsam, findet sich in dieser Form jedoch nicht bei Mead. Habermas erklärt, dass jener »Phänomenbereich, der je mir zugeschriebenen Vorstellungen, von dem die Subjektphilosophie seit Descartes als einem scheinbar Letzten ausgeht«¹¹⁹, und deren Inhalte auch als »res cogitans« bezeichnet werden, sich ausschließlich im reflektierten, die sprachliche Kommunikation bereits voraussetzenden Verhältnis eines Subjektes zu sich selbst, erschließt. Mit anderen Worten, Habermas ist der Ansicht, dass der Bereich des Wissens, den Henrich der reinen Selbstbeziehung des Subjektes vorbehält und dessen exklusiver Wissensstatus für Habermas ein metaphysisches Format besitzt¹²⁰, dem Subjekt nur deshalb zugänglich ist, weil es die Fähigkeit hat, in ein Gespräch mit sich selbst einzutreten. *Conditio sine qua non* dieses internalisierten Dialogs und damit des Zugangs zu den res cogitans ist die sprachliche Kommunikation mit anderen Subjekten, womit das exklusive Wissen des Selbstbewusstseins bei Habermas letztendlich als Resultat der Fähigkeit zur Kommunikation in Erscheinung tritt.

Vereinfachend kann man also sagen, dass Henrich im Selbstbewusstsein einen unmittelbaren Zugang zum Wissen von sich selbst sieht, Habermas hingegen eine Selbstbewusstseinstheorie vertritt, die nur vermitteltes Wissen von sich selbst kennt.

3.6 Epistemisches und praktisches Selbstbewusstsein

Nach Ansicht von Habermas legt Mead den Schwerpunkt seiner Selbstbewusstseinstheorie auf eine bestimmte Form der Selbstbeziehung, die Habermas »epistemische Selbstbeziehung« nennt. In dieser Art der Selbstbeziehung gehe es vornehmlich um die Genese von Bedeutungsidentität bzw. von symbolischer Kommunikation. Damit werde jedoch ein wichtiger Aspekt von Interaktion ignoriert,

118 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, S. 28.

119 Habermas, *Individualisierung durch Vergesellschaftung*, S. 217f.

120 Vgl. Henrich, *Fluchtlinien*, S. 111 und Habermas, *Rückkehr zur Metaphysik*, S. 901.

denn eine Signalsprache greife »noch nicht auf die Impulse und das Verhaltensrepertoire über.«¹²¹ Der unmittelbare Übergang Meads von der Entwicklung einer symbolvermittelten Interaktion zum normativ gesteuerten Handeln ist daher auch nach Ansicht von Habermas unzulässig. Mead nehme eine ungenügende Differenzierung zwischen symbolischer Kommunikation und der Kommunikation mittels eines ausdifferenzierten Sprachsystems vor. Zur Verdeutlichung erläutert Habermas, dass Sprache neben ihrer Funktion als Medium der Verständigung zugleich Medium der Vergesellschaftung und der Handlungskoordination von Individuen ist¹²²; durch seine Konzentration auf die Funktion der Verständigung und der Vergesellschaftung vernachlässige Mead den Aspekt der Handlungskoordination. Habermas verlagert aus diesem Grund den Schwerpunkt der Analyse symbolischer Interaktion auf die Analyse der Handlungskoordination, genauer der Genese normenregulierten Handelns.

Bisher haben wir uns mit der Umstellung der Kommunikation von Gesten auf Sprache befasst und die Frage nach den Bedingungen einer bedeutungsidentischen Verwendung von Symbolen behandelt; nun müssen wir die Umstellung der Interaktion von einem vorsprachlichen, instinktgebundenen auf einen sprachabhängigen, kulturell gebundenen Steuerungsmodus verfolgen, um den neuen Mechanismus der Handlungskoordination aufzuklären.¹²³

Bei der Umstellung dieses Steuerungsmodus handelt es sich kurz gesagt um einen Übergang von der Einstellungs- zur Rollenübernahme.¹²⁴ Entscheidend ist, dass Ego im Fall der Rollenübernahme Alters normative und nicht, wie im Fall der Einstellungsübernahme, dessen kognitive Erwartungen übernimmt. Gleichzeitig ändere sich auch der Status des »Me«, denn insofern die, über das andere Subjekt vermittelte Selbstbeziehung sich nicht mehr auf die Bedeutungsidentität der verwendeten Symbole, sondern auf die eigene Verhaltensregulierung bezieht, sei das »Me« nicht mehr Sitz eines reflektierten Selbstbewusstseins, sondern die Instanz einer allgemeinen Selbstkontrolle. Anders ausgedrückt, wenn sich die vermittelte Selbstbezugnahme interagierender Subjekte nicht mehr auf die Koordinierung der Verständigung, sondern auf die Koordinierung der Verhaltenserwartungen bezieht, tritt Reaktion₁ als verhaltensregulierendes und nicht mehr als Bedeutungsgleichheit herstellendes Moment in Erscheinung. Diese Struktur verdeutlicht Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* an den von Mead verwendeten Begriffen »play«, »game« und »generalized other«.¹²⁵ Wichtig ist an dieser Stelle vor allem der Begriff des »generalized other«, da er einen systematischen Stellenwert für die Diskursethik entfaltet. Der Begriff verweist

121 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 40.

122 Ebd. S. 41. (Vgl. auch unten III. 2. Handlungskoordination und Sprechaktanalyse)

123 Ebd. S. 40.

124 Habermas, *Individuierung durch Vergesellschaftung*, S. 219.

125 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, S. 53ff.

Begriff verweist auf die Generalisierung der partikularen Interessen zu allgemeinen Verhaltenserwartungen, die nicht mit der »Gewalt der generalisierten Willkür aller Einzelnen«¹²⁶ zusammenfallen.

Zusammenfassend lässt sich vorläufig festhalten, dass, im Gegensatz zur rein epistemischen Selbstbeziehung, die keine direkte Möglichkeit zur Handlungskoordination zwischen den Subjekten beinhaltet, die praktische Selbstbeziehung langfristig zu *generalisierten* Verhaltenserwartungen führt, die (auch im Sinne der freudschen Theorie) vom handelnden Subjekt verinnerlicht werden müssen. Diese internalisierte Kontrolle übt nach Habermas' Ansicht das ›Me‹ des *praktischen* Selbstverhältnisses aus. Im Zentrum des praktischen Selbstverhältnisses steht also nicht mehr die Genese des Selbstbewusstseins durch Perspektiventübernahme, sondern die Selbstkontrolle per Rollenübernahme. Zwar wird die Struktur des vermittelten Selbstbezuges aufrechterhalten, doch das Ziel der Verhaltenskoordination ist ein anderes als das Ziel der Genese symbolischer Interaktion: es fungiert als Instanz der Selbstkontrolle und nicht ausschließlich als Medium der Verständigung. Das ›Me‹ des praktischen Selbstbezuges, das sich der Selbstkontrolle durch die Antizipation der Verhaltenserwartungen aller Anderen, und nicht mehr nur einer bestimmten Gruppe, unterwirft, nennt Habermas mit Mead den »generalized other«.¹²⁷

Damit entsteht zwischen ›I‹ und ›Me‹ eine Struktur, die an das Verhältnis von ›Über-Ich‹ und ›Es‹ bei Freud erinnert, denn das ›I‹ tritt innerhalb des praktischen Selbstverhältnisses als Quelle der Spontaneität auf, deren Kontrolle erst durch die Übergeneralisierung des ›Me‹ hervorgerufen wird. Habermas bezeichnet dies als die »Pointe des Ansatzes«¹²⁸ von Mead. Allerdings stellt sich angesichts der verhaltenskontrollierenden Aufgabe des ›Me‹ die Frage, inwiefern das ›I‹ letztlich nicht gänzlich im ›Me‹ und damit innerhalb der Anpassung an die gesellschaftlichen Normerwartungen aufgeht. Diese Frage ist für die Analyse des Individualitätsbegriffs und der Ich-Identität von Bedeutung, weil eine Angleichung des ›I‹ an das ›Me‹ letztlich genau auf jene Abwertung der Individualität gegenüber der Allgemeinheit hinauslaufen würde, deren Kritik der Ausgangspunkt des Aufsatzes *Individuierung durch Vergesellschaftung* ist.¹²⁹ Habermas erklärt daher, dass die dynamische (oder dialektische) Struktur der beiden Pole für die Bildung einer Ich-Identität und damit von Individualität entscheidend ist, denn in der Internalisierung der Verhaltenserwartungen des ›Me‹ bestehe für den noch unkontrollierten Willen des ›I‹ die Bedingung der Möglichkeit überhaupt

126 Ebd. S. 62.

127 Habermas, *Individuierung durch Vergesellschaftung*, S. 219.

128 Ebd. S. 220.

129 Vgl. dazu auch Düsing, Edith: *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein: Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Köln: Dinter 1986, S. 79-88 und die Diskussion um Kommunitarismus und Liberalismus im nächsten Kapitel der vorliegenden Arbeit.

einen verantwortlichen und selbstbewussten Willen auszubilden. In diesem Sinn entwickelt sich über die Vermittlung des ›Me‹ aus der Begierde ein Wille.

Das Selbst des praktischen Selbstverhältnisses ist nicht der Erinnerungsschatten, der sich einer vorgängigen Spontaneität anschmiegt, sondern ein Wille, der sich einzig durch Vergesellschaftung zu einem ›Ich will‹, zu einem ›Ich kann einen neuen Anfang setzen, für dessen Folgen ich verantwortlich bin‹, konstituiert.¹³⁰

Die Spontaneität des ›I‹ bleibt diesem Modell zufolge für die Genese einer Ich-Identität bedeutsam, die sich nicht geradehin an die generalisierten Verhaltenserwartungen anpasst.

Habermas versucht sich mit diesem Ansatz implizit auch zwischen liberalen und kommunitaristischen Konzeptionen zu positionieren. Dies wird besonders deutlich, wenn man das Augenmerk auf die Dialektik von ›I‹ und ›Me‹ richtet. Dort zeigt sich, dass Habermas versucht, einen systematischen Vorrang sowohl der Gruppe als auch des Selbst zu vermeiden. Die liberale Tradition einer kontraktualistischen Gesellschaftsauffassung begreift das Subjekt als begrifflichen Ausgangspunkt der Gesellschaftsgenese, wohingegen der Kommunitarismus einen begrifflichen wie konkreten Vorrang der Gesellschaft vor dem Subjekt behauptet. Auch Habermas' Konzeption des kommunikativ konstituierten Selbstbewusstseins geht davon aus, dass Gesellschaftlichkeit nicht aus dem (vertraglichen) Zusammenschluss einzelner Subjekte entstanden ist, sondern Subjekte selbst nur innerhalb einer Gemeinschaft überhaupt entstehen können. Damit steht er prima facie den kommunitaristischen Theorien näher. Allerdings verweist die Ablehnung einer Ineinssetzung von I und Me auf einen Rest liberalistischen Gedankenguts, der vom Kommunitarismus in dieser Form nicht behauptet wird.

Nach Ansicht von Edith Düsing ist der Versuch Habermas', Individualität qualitativ und nicht nur ex negativo auszuzeichnen, allerdings misslungen, da auch bei ihm letztendlich das Allgemeine über das Einzelne triumphiere. »Das Individuelle soll als das Wesentliche ausgezeichnet werden und kann doch nur als das Akzidentelle, nämlich als dasjenige bestimmt werden, was von der exemplarischen Verkörperung eines generisch Allgemeinen abweicht.«¹³¹ Düsing vertritt damit die Auffassung, dass Habermas in seiner Adaption des meadschen Ansatzes einer Vormachtstellung des ›Me‹ das Wort rede, die letztlich auf eine Schwächung des Individualitätsbegriffs hinauslaufe und in der Tat die Herrschaft der Allgemeinheit über das Einzelne verfestige.

In dieser Diskussion zeigt sich das politische Potential der Diskussion um den Begriff des Selbstbewusstseins. Auch die Debatte von Henrich und Habermas sowie der Gegenentwurf einer Selbstbewusstseinstheorie bei Habermas kann durchaus politisch verstanden werden. Die Begriffe Individualität und Identität

130 Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, S. 221.

131 Düsing, Intersubjektivität und Selbstbewusstsein, S. 187f.

können nämlich ebenfalls als soziologisch-politische Kategorien verstanden werden, die Habermas bei der Analyse der Strukturveränderung von

Gleichzeitig wird nun auch der Bezug der Theorie von ›I‹ und ›Me‹ zu den gesellschaftlichen Strukturveränderungen deutlich, die im Kapitel »Dialektik der Rationalisierung« beschrieben wurden: Die kulturelle Differenzierung erhöht nämlich die Abstraktion der Verhaltenserwartungen insofern, als sie einen größeren Raum möglichen und dennoch normkonformen Verhaltens eröffnet. Anders ausgedrückt, die über das ›Me‹ vermittelte konventionelle Ich-Identität wird im Verlauf der kulturellen Differenzierung nicht zurückgedrängt, sondern einer höheren Abstraktionsstufe zugeführt. Dadurch eröffnet sich für das ›I‹ ein größerer Verhaltensspielraum, der allerdings mit dem Erwartungsdruck erkauft wird, sich »in Richtung auf eine ›umfassendere Gesellschaft«¹³² zu entwerfen, denn die einheitlichen Strukturen konventioneller Gesellschaften stehen in diesem Sinne nicht mehr zur Verfügung. Der Einzelne steht somit vor der Aufgabe, seine eigene Identität gegenüber immer abstrakteren moralischen Normen und zum Teil widersprüchlichen Anforderungen an die eigene Biographie zu entwerfen. Daher führt Habermas die Begriffe »ideale Rollenübernahme« und »universeller Diskurs« ein, an dem der Einzelne zum Zweck der Konstitution moralischer Normen innerhalb postkonventioneller Gesellschaftsformationen kontrafaktisch teilnehmen muss. Damit ist ein Ausblick auf die Problematik der Normenbegründung innerhalb nachmetaphysischer Gesellschaften gegeben, die uns im Zusammenhang der detaillierten Darstellung der Diskursethik noch beschäftigen wird.

4. Zusammenfassung: Die Säkularisierung des Selbstbewusstseins

Es ist nun möglich, die spezifischen Aspekte des habermasschen Selbstbewusstseinsbegriffs zusammenzufassen und die Differenzen, auch hinsichtlich der metaphysischen Implikationen, zur traditionellen Selbstbewusstseinskonzeption der Bewusstseinsphilosophie zu verdeutlichen.

Als allgemeiner Grund für die Bezugnahme von Habermas auf Mead wurde der meadsche Ansatz zur Auflösung der aporetischen Situationen genannt, in die jene Theorien sich verwickelt hatten, die die bewusstseinsphilosophischen Annahmen teilen. Zu dieser Problemlage gehört auch die hier als Generalweinwand bezeichnete Kritik Habermas', derzufolge die Bewusstseinsphilosophie das Selbstbewusstsein aus der methodischen Voraussetzung eines einzelnen Subjektes ableiten will. Der Status, den das Wissen von sich selbst im Kontext einer solchen Selbstreflexion annimmt, wird als exklusiv und empirisch nicht zu widerlegen vorgestellt. Diese Exklusivität der Gewissheit ist für Habermas ein Kennzeichen metaphysischer Theorien. Insofern liegt die entscheidende Diffe-

renz der henrichschen und der habermasschen Theorien, bezogen auf die Frage nach den metaphysischen Implikationen, im Status des Wissens von sich selbst. Betrachtet man die detaillierte Darstellung der Bezugnahme Habermas' auf Mead, so kann diese Differenz nun erläutert werden:

Von grundlegender Bedeutung ist zunächst, dass Habermas den Begriff des Selbstbewusstseins in einen systematisch notwendigen Zusammenhang zur Interaktion von 1+n Organismen bzw. Subjekten stellt. Diese Interaktion muss im Sinne Habermas' als sprachliche Interaktion spezifiziert werden, denn Habermas bringt das Selbstbewusstsein nicht nur in den systematischen Zusammenhang der Interaktion mehrerer Subjekte – Ansätze dazu finden sich bereits im Deutschen Idealismus – sondern bestimmt es zugleich als kommunikativ erzeugtes Phänomen. Kommunikation verweist per se auf eine soziale Gemeinschaft. Habermas rekonstruiert die Genese dieser Gemeinschaft und ihrer Kommunikation aufgrund der Bezugnahme auf Meads Behaviorismus in einem evolutionstheoretischen bzw. naturalistischen Sinn und macht daher konstitutionstheoretische Aussagen über ihre (historische) Genese. Dies führt zu methodischen Problemen, die genauer untersucht werden müssen.

Da Habermas das Selbstbewusstsein als ein Phänomen begreift, das nur durch die (sprachliche) Vermittlung zweier Subjekte entstehen kann, wird der Akteur seiner selbst ausschließlich in der Reaktion seines Gegenübers (Reaktion₁) ansichtig. Das Bewusstsein von sich selbst ist ihm jenseits dieser Vermittlung weder zugänglich, noch macht es für Habermas überhaupt Sinn, jenseits (sozialer) Interaktion von Selbstbewusstsein zu sprechen. Damit verändert sich zugleich der Status des Wissens von sich selbst: jenes Wissen um die *res cogitans*, das in der Tradition der Bewusstseinsphilosophie seit Descartes als unumstößliches, infallibles Wissen ausgezeichnet wurde und deshalb unvermitteltes war, wird bei Mead und Habermas zum vermittelten Wissen, denn es entsteht nur in der Interaktion zwischen sozialen Subjekten, genauer, es ist abhängig von der Reaktion des Alter Ego und kann ohne diese Reaktion nicht entstehen. Das Selbstbewusstsein steht daher dem einzelnen Subjekt selbst nicht zur direkten Verfügung, es ist kein »dem Subjekt innewohnendes [...] Phänomen«¹³³. Habermas verändert mit Mead also den Status des Selbstbewusstseins insofern, als das in diesem Selbstbewusstsein zum Ausdruck kommende Wissen nicht mehr dem alleinigen Zugang jedes einzelnen Subjekts offen steht, sondern nur in der Vermittlung über ein anderes Subjekt bzw. ein »Me« konstituiert wird. Es wird somit von der herrschaftlichen Verfügung des einzelnen Subjektes gelöst und in einen sozialen und damit auch *veränderlichen* Kontext gestellt. Diese Theorie der vermittelten Verfügbarkeit der *res cogitans* soll hier als die »Säkularisierung des Selbstbewusstseins«¹³⁴ bezeichnet werden, da Habermas dadurch auch den meta-

133 Ebd. S. 217.

134 Die Behauptung, der Begriff »Säkularisierung« sei an dieser Stelle nicht sinngemäß verwendet, da metaphysische Annahmen nicht unbedingt sakral sein müssen,

physischen Aspekt des henrichschen und des bewusstseinsphilosophischen Ansatzes insgesamt überwinden will.

5. Kritik und Ausblick

Habermas erklärt selbst, dass Meads Ansatz naturalistische Voraussetzungen beinhaltet¹³⁵. Offensichtlich ist er der Ansicht, dass der Übergang zu einer, an naturwissenschaftlichen Methoden inspirierten Philosophie, jene Anknüpfungsmöglichkeiten bietet, die er für seine Auseinandersetzung mit der Bewusstseinsphilosophie benötigt. Dies wird bereits in dem Versuch deutlich, eine Geschichtsphilosophie aufrechtzuerhalten, die den teleologischen Aspekt eines absoluten Geistes durch eine Kombination lerntheoretischer (Piaget und Kohlberg) und pragmatischer Aspekte (Dewey, Mead) ersetzt (vgl. Kapitel II 2. »Naturalismus statt metaphysischer Teleologie«). Da Mead für Habermas die systematische »Scharnierstelle« im Übergang zur Neuaufnahme verschiedener Problemstellungen der philosophischen Tradition darstellt, gehen die naturalistischen Voraussetzungen Meads in die Philosophie von Habermas in einer Art und Weise ein, die einer genauen Analyse bedarf.¹³⁶ Im Folgenden wird auf die Kritik an den Folgen der naturalistischen Implikationen des meadschen Sozialbehaviorismus für die Theorie von Habermas eingegangen. Neben einer allgemeinen, von Henrich formulierten Kritik an dem Versuch, den Begriff des Selbstbewusstseins in dieser (schwachen) Form zu naturalisieren, stehen die Auswirkungen auf die praktische Philosophie von Habermas im Zentrum. Das grundlegende Gegenargument von Henrich wird vorgestellt, um dann auf die Konsequenzen der Naturalisierung einzugehen. Anschließend wird die Frage nach den Möglichkeiten einer alternativen Selbstbewusstseinstheorie am Beispiel anderer Ansätze erörtert, in denen zwar die grundlegende Einsicht der »Säkularisierung des Selbstbewusstseins« bewahrt wird und in denen daher auch nicht auf eine bewusstseinsphilosophische Stufe der Theoriebildung zurückgekehrt wird, die aber dennoch ohne naturalistische bzw. evolutionstheoretische Annahmen auskommen.

5.1 Der Zirkel des habermasschen Ansatzes: Selbstbezug als Bedingung der Möglichkeit von Naturalisierung¹³⁷

Dieter Henrich weist auf ein grundlegendes Problem des habermasschen Selbstbewusstseinsbegriffs hin: es sei unmöglich, die Entstehung von Selbstbezüglich-

ten, ist nur dann richtig, wenn man den Begriff der Säkularisierung auf religiöse Zusammenhänge einschränkt. Ich sehe nicht, wieso man dies tun sollte.

135 Habermas, *Individuierung durch Vergesellschaftung*, S. 210.

136 Vgl. auch Dews, *Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas*.

137 Die folgenden Überlegungen orientieren sich an dem Aufsatz »Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas« von Peter Dews. Vgl. ebd.

keit aus der Interaktion zweier Organismen zu erklären, ohne dabei eine grundlegende Fähigkeit zum Selbstbezug bereits vorauszusetzen. Die wechselseitige Bezugnahme zweier Organismen ist demnach nur dann möglich, wenn beide die Fähigkeit besitzen, die Gerichtetheit des Aktes ihres Gegenüber *auf sich selbst* zu erkennen. Dies sei aber wiederum nur unter der Voraussetzung möglich, dass sie, in welcher Form auch immer, ein Bewusstsein ihrer Selbst bereits besitzen.

Hätte ich nicht schon die Möglichkeit, mich zu mir selbst zu verhalten, so könnte ich über kein Studium irgendwelcher Selbstbeziehungen in der Welt, und wären es auch solche, die (aus der Perspektive eines dritten aus gesehen) meine eigenen sind, zu einer Schlussfolgerung dahingehend veranlasst werden, dass es mich gibt und dass ich mich wesentlich in einer solchen Beziehung befinde.¹³⁸

Demzufolge könne Habermas schon aus logischen Gründen die Entstehung des Selbstbewusstseins nicht ausschließlich aus der Interaktion zweier Organismen entwickeln. Meads Stellungnahme zu solchen Fragen ist eindeutig: »I do not mean to raise the metaphysical question of how a person can be both ›I‹ and ›me‹, but to ask for the significance of this distinction from the point of view of conduct itself.«¹³⁹

Nach Ansicht von Mead handelt es sich bei der Frage, wie das ›I‹ eigentlich entstehen kann also um eine metaphysische Frage, deren Beantwortung kein Ziel seiner Theorie darstellt. Vielmehr geht Mead bereits von einem Zustand aus, in dem wir aufgrund von Handlungsbeobachtungen die Existenz einer solchen »Entität« und damit auch eine gewisse Form der Selbstbezugsfähigkeit annehmen dürfen. Bei Habermas findet sich ein solches Zitat nicht. Dies hat einen guten Grund, denn Habermas würde mit einem solchen Hinweis selbst die behavioristischen Implikationen des meadschen Ansatzes vollständig übernehmen. Er erweckt dadurch allerdings den Eindruck, die nach Meads Ansicht »metaphysische Frage« nach den »Ermöglichungsbedingungen für ursprüngliches Selbstbewusstsein«¹⁴⁰ tatsächlich beantworten zu wollen.

Eine befriedigende Antwort auf die von Henrich geäußerte Kritik findet sich bei Habermas nicht. Dieser Punkt wird im Kapitel 5.3 wieder aufgenommen. Neben einer kurzen Darstellung des Ansatzes von Lynne Rudder Baker zur Bedeutung der Perspektive der ersten Person für den Naturalismus steht dabei vor allem das Modell von Ernst Tugendhat im Zentrum des Interesses.

138 Henrich, *Fluchtlinien*, S. 148.

139 Mead, *Mind, Self, and Society*, S. 173).

140 Habermas, *Individuierung durch Vergesellschaftung*, S. 215.

5.2 Naturalistische Implikationen und ihre Konsequenzen

Handlungskordinierung als Anpassung

Habermas' Ethik ist, wie später noch ausführlicher zu zeigen sein wird, unter anderem ein Versuch, zu verdeutlichen, dass die moralische Sollgeltung von Normen weder durch die Angst vor Sanktionen (»Normen beanspruchen nicht darum Geltung, weil sie mit Sanktionen verknüpft sind«¹⁴¹) noch durch die Geltung pragmatischer Imperative erklärt werden kann (»Aber wiederum zeigt sich, daß Moralität nicht nahtlos aus Zweckrationalität hervorgeht.«).¹⁴² Habermas ist demnach der Ansicht, dass sich der Wille zum moralischen Handeln weder auf den Versuch, Repressionen zu entgehen, noch auf zweckrationales Handeln reduzieren lässt. Auf den ersten Blick bietet der Behaviorismus von Mead für diese Absicht erneut einen guten Anknüpfungspunkt, denn die Orientierung normkonformen Handelns an der Autorität des *generalized other*, hat »den Charakter bloßer Willkür abgestreift [...], weil die Nachachtung, die er findet, nicht durch äußere Sanktionen erzwungen wird.«¹⁴³ Vielmehr seien die Normen, für die der verallgemeinerte Andere steht, gültig.¹⁴⁴ Was der Begriff »gültig« in diesem Zusammenhang bedeutet, soll später erläutert werden; an dieser Stelle soll zunächst untersucht werden, woraus der *generalized other* seine Autorität überhaupt bezieht. Habermas ist der Ansicht, dass diese in einem vom *generalized other* zum Ausdruck gebrachten allgemeinen Willen gründet. An dieser behavioristisch gewendeten Form der *volonté générale* orientiert sich der Einzelne in seiner Rollenübernahme und koordiniert daher seine Handlung im Anschluss an die Erwartungen seines Gegenübers in Bezug auf eine abstrakte Moral.

Mead selbst erklärt allerdings, dass sein behavioristischer Ansatz nur vor dem Hintergrund einer funktionalen Lesart der zu erklärenden Phänomene durchführbar ist. »If we then conceive it [mind or consciousness, Anm. dch] functionally, and as a natural rather than a transcendental phenomenon, it becomes possible to deal with it in behavioristic terms.«¹⁴⁵ In der Formulierung »natural rather than transcendental« drückt sich einerseits gerade jenes Motiv der meadschen Philosophie aus, das für Habermas von großem Interesse ist, welches andererseits aber auch die Grundlage der hier geübten Kritik darstellt. Die Detranszendentalisierung verläuft mit Mead auch bei Habermas über eine Naturalisierung.

Die beiden Thesen, die im Folgenden verteidigt werden, behaupten erstens, dass die Orientierung des Einzelnen am *generalized other* bei Mead als *Anpassungsleistung* interpretiert werden muss und zweitens, dass Habermas trotz eini-

141 Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, S. 72.

142 Habermas, Was macht eine Lebensform rational, S. 42.

143 Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, S. 72.

144 Vgl. ebd.

145 Mead, Mind, Self, and Society, S. 10 [Hervorhebung dch].

ger Bemühungen, dies zu vermeiden, den Anpassungsgedanken in seine praktische Philosophie übernimmt. Dabei ist der von Mead in dem genannten Zitat ins Spiel gebrachte funktionale Aspekt von besonderer Bedeutung: Bei Mead ist die Autorität des *generalized other* mit einer Erhöhung der Zielerreichungswahrscheinlichkeit verknüpft. Mit anderen Worten, die Rollenübernahme, aus der a la longue der generalisierte Andere gebildet wird, stellt eine verbesserte Möglichkeit dar, die gewünschten Verhaltensreaktionen des Opponenten vorherzusagen. Mead gibt für diese Lesart selbst gute Gründe. So erläutert er beispielsweise, dass der Zweck von Kommunikation in der Handlungsanpassung besteht.

We are particularly concerned with intelligence on the human level, that is, with the adjustment to one another of the acts of different human individuals within the human social process; and *adjustment* which takes place through *communication*: by gestures on the lower planes of human evolution, and by significant gestures [...] on the higher planes of human evolution.¹⁴⁶

Insofern dies bereits als eine implizite Kritik an dem habermasschen Modell einer nicht auf Zweckrationalität reduzierbaren Kommunikation verstanden werden kann, könnte ein Verteidiger der Position Habermas' einwenden, Anpassung sei hier durchaus noch im Sinne der habermasschen Handlungskoordination zu verstehen. Mead spricht weiter allerdings davon, dass Reflexion und reflektives Verhalten, welches für ihn Grundvoraussetzung von Kommunikation ist, der zweckorientierten Anpassung an die »social and physical environment«¹⁴⁷ dient. Die Entstehung von Identität wird in diesem Zusammenhang als die Festschreibung jener Haltung begriffen, die aus Sicht der sozialen Umwelt am besten funktioniert.

The organization of the self is simply the organization, by the individual organism, of the set of attitudes towards its social environment – and toward itself from the standpoint of that environment, or a *functioning* element in the process of social experience and behavior constituting that environment – which it is able to take.¹⁴⁸

Die Interpretation der Genese von Identität und mit ihr des normenkontrollierten Verhaltens im Sinne einer reziproken Handlungsanpassung wäre also durchaus im Sinne Meads. Nicht jedoch im Sinne Habermas', denn dieser vertritt, wie bereits erwähnt, die Auffassung, dass moralische Handlungen nicht in zweckrationalen Handlungen aufgehen. Es stellt sich nun jedoch die wichtige Frage, ob sein eigener Ansatz der Handlungskoordination und der Genese normkonformen Verhaltens aufgrund der starken Bezugnahme auf Mead nicht ebenfalls als reine Anpassungsleistung und das heißt als zweckorientiertes Verhalten rekonst-

146 Ebd. S. 75 [Hervorhebung dch].

147 Ebd. S. 91.

148 Ebd. [Hervorhebung dch].

ruiert werden *kann*. Geradezu augenscheinlich wird dies bei seiner Favorisierung des »darwinistischen Modells der Einstellungsübernahme«.

Erinnern wir uns, Habermas hatte zwei Erklärungsmodelle der Einstellungsübernahme bei Mead unterschieden: ein bewusstseinsphilosophisches und ein darwinistisches. In letzterem wurde die Einstellungsübernahme durch »eine Prämie auf erhöhte Reaktionsgeschwindigkeiten«¹⁴⁹ erklärt, wohingegen das erste Modell von einer Reaktionsabwägung ausgeht, die nach Habermas gerade jene Fähigkeit zum Selbstbezug bereits voraussetzt, die es zu erklären gilt. Damit wendet Habermas auf das Reaktionsabwägungsmodell dasselbe Argument an, dass Dieter Henrich gegen den Ansatz von Habermas im Ganzen vorgebracht hatte. Als Gegner der metaphysischen Annahmen der Bewusstseinsphilosophie votiert Habermas daher für das naturalistische Modell der Einstellungsübernahme. Dieses führt jedoch jenes wichtige Moment der Entstehung und Bedeutung von Moralität, die Einstellungsübernahme, auf ein funktionalistisches Moment zurück: die Erhöhung der Reaktionsgeschwindigkeit. Insofern nun dieser Prozess der Handlungsanpassung auch als subjektbildend begriffen wird, und genau dies ist bei Mead der Fall, wäre ein Ausgangspunkt für eine Kritik an Habermas' Subjekt- und Moralverständnis formuliert, der vor allem auf die Bezugnahme der meadschen Konzeption zurückzuführen ist.

Allerdings bleibt die Frage zu klären, ob Habermas nicht genau diese Problematik der meadschen Theorie erkannt hat und durch die Erweiterung der meadschen Theorie um den Begriff der Adressierung aufzulösen versucht. Denn man kann Habermas an dieser Stelle so verstehen, dass jener darwinistische Zwang zur Einstellungsübernahme, demzufolge »der Anpassungsdruck, den die Beteiligten in komplexeren Interaktionen [...] aufeinander ausüben, eine Prämie auf erhöhte Reaktionsgeschwindigkeiten aussetzt«¹⁵⁰, in einem zweiten Schritt durch den Aspekt der Adressierung (vgl. II.3.3 Die habermassche Erweiterung des Modells der Einstellungsübernahme um den Aspekt der Adressierung«) gebrochen werden soll. So soll möglicherweise vermieden werden, dass der gesamte anschließende Prozess und damit zugleich die Genese normkontrollierten Handelns im Sinne des darwinistischen Modells der Einstellungsübernahme aufgefasst werden.

Doch selbst der Aspekt der Adressierung führt nicht zu einer entscheidenden Abkehr vom Begriff der Anpassung. Zwar wurde die Adressierung verstanden als bewusste Bezugnahme von Ego auf Alter *als* Interpret der Lautgeste (von Ego), sodass Habermas vom »Übergang zur kommunikativen Absicht« sprechen kann. Die reziproke Internalisierung dieser Adressierung entspricht dann der Entstehung von Sprecher und Hörer für sich, da sich Ego in mitteilender Absicht an Alter wendet und sich zugleich auch als potentieller Interpret der »Antwort« von Alter auf seine eigene Lautgeste verstehen kann. Doch ist nicht ersichtlich, wieso

149 Ebd.

150 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, S. 24.

diese zweite Stufe der Einstellungsübernahme nicht ebenfalls vom Standpunkt des darwinistischen Modells einer Prämie für erhöhte Flexibilität aus verstanden werden sollte. Im Gegenteil, sie scheint erst dann eigentlich Sinn zu machen: Die Genese der Sprecher-Hörer Struktur ist nämlich ebenfalls eine Konsequenz der erhöhten Anpassungsqualität im Falle einer reziproken Internalisierung der Adressierungseinstellung. Mit anderen Worten, Ego und Alter werden auch auf der zweiten Stufe durch einen »naturalistischen Zwang« zur wechselseitigen Verinnerlichung der Adressierung angehalten.

Das Argument der Performanz

Betrachten wir ein weiteres Argument von Habermas, mit dem die bisher geübte Kritik möglicherweise relativiert werden kann. Seiner Ansicht nach verfolgt Mead die Absicht, die Entstehung normenkonformen Verhaltens »von innen, d.h. aus der Perspektive eines Teilnehmers aufzuklären und so zu hierarchisieren, daß die Emergenz der jeweils höheren Interaktionsstufe im Sinne eines intern nachvollziehbaren Lernprozesses verstanden werden kann«¹⁵¹. Bereits im Kapitel »Performanz statt Zirkularität« wurde auf die Bedeutung des Wechsels von der deskriptiven zur performativen Perspektive für die Ausarbeitung des Begriffs der Individualität und des Selbstbewusstseins hingewiesen. Habermas hatte die fiktiven Briefe Rousseaus an Malherbes im Sinne einer philosophiegeschichtlichen Zäsur interpretiert, durch die der systematische Stellenwert einer Innenperspektive deutlich wird, um anschließend die meadsche Konzeption des Selbstbewusstseinsbegriffs näher darzustellen. In diesen Briefen ist die Sprache als symbolisches Kommunikationsmittel natürlich bereits existent. Es geht insofern an dieser Stelle nicht um die Frage nach der Genese von symbolisch vermittelter Interaktion. Welche Bedeutung aber haben die Briefe dann für die Absicht von Habermas? Habermas ist der Ansicht, dass sich auch die Bedeutung der performativen Perspektive anhand der Theorie Meads sehr gut verdeutlichen lässt, denn Mead versucht, den Prozess der Kommunikationsgenese aus performativer Perspektive zu rekonstruieren. Habermas macht dies auch in einem jüngeren Text deutlich, in dem er sich mit der Herausforderung eines starken Naturalismus auseinandersetzt.¹⁵² Dort erklärt er, die Herausforderung bestehe darin, »aus *der Teilnehmerperspektive selbst* den Weg zu einem streng naturalistischen Verständnis des eigenen Sprachverhaltens zu ebnen«¹⁵³. Dies besagt folgendes: Habermas ist sich der im vorherigen Kapitel geübten Kritik zwar zumindest hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf die theoretische Philosophie bewusst (daher behandelt er in *Wahrheit und Rechtfertigung* diese Frage auch im Kontext der theoretischen Philosophie), er ist allerdings ebenfalls der Ansicht, dass sich aus der performativen Perspektive eine andere Situation ergibt. Formuliert man dies als ein Argument

151 Ebd. S. 72.

152 Vgl. Habermas, Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende.

153 Ebd. S. 34.

gegen die bereits formulierte Kritik, dann basiert ihr Fehler darauf, die methodische Bedeutung dieses Perspektivenwechsels bisher nicht berücksichtigt zu haben. Zwar hätte der Beobachter die Möglichkeit, den gesamten Prozess als Anpassungsprozess zu rekonstruieren, doch aus dem Blickwinkel der beteiligten Interaktionspartner stelle sich der Prozess als ein *Lernprozess* dar, dessen Resultate keineswegs moralisch neutral sind.¹⁵⁴ Die Geltung einer Dekonstruktion des moralischen Gehalts der Interaktion von Ego und Alter Ego aus dem beobachtenden Blickwinkel einer Theorie der Anpassung bleibe demnach auf die Außenperspektive beschränkt. Die an Interaktionen beteiligten Subjekte selbst unterlägen einer Geltung, die von Innen gerade nicht dekonstruiert werden kann. Dies ist eines der Hauptargumente Habermas' gegen den starken Naturalismus.

Sprach- und handlungsfähige Subjekte, die in kommunikative Praktiken eingelassen sind, können gar nicht umhin, sich in ihrem Denken und Tun nach Normen zu richten und von Gründen affizieren zu lassen. Sie können sich unter Quines objektivierender Beschreibung nicht wiedererkennen.¹⁵⁵

Das »Argument der Performanz« steht für den Hinweis auf die Unmöglichkeit der Selbst-Objektivierung aus performativer Perspektive. Im Folgenden soll verdeutlicht werden, dass dieses Argument keineswegs die bisher geübte Kritik relativiert.

Das Problem des Übergangs von der gesten- zur lautvermittelten Interaktion oder: Die externe Perspektive als Selbstbeschreibung

Mit Bezug auf Mead schreibt Habermas dem Übergang von der gesten- zur lautvermittelten Interaktion eine systematisch entscheidende Bedeutung für die Genese von Selbstbewusstsein zu. Das Argument für diesen systematischen Stellenwert besteht in dem Hinweis auf die gleichzeitige Affizierung von Ego und Alter im Falle der Lautgebärde.

Mead muß auf einen weiteren [...] Umstand rekurrieren, um zu erklären, wann der objektive Vorgang der Interpretation des eigenen Verhaltens durch die Verhaltensreaktion eines anderen vom Akteur, dem dieses widerfährt, als Interpretation verstanden werden kann – nämlich unter der Bedingung, daß die vom anderen interpretierte Geste eine Lautgebärde ist. Mit der Lautgebärde, die beide Organismen gleichzeitig wahrnehmen, affiziert der Akteur sich selber zur gleichen Zeit und auf die nämliche Weise, wie sein Gegenüber. Diese Koinzidenz soll es möglich machen, daß der eine Organismus in der gleichen Weise auf sich selbst wie auf den anderen einwirkt und dabei lernt, sich genau so wahrzunehmen, wie er aus der Sicht des anderen als soziales Objekt wahrgenommen wird.

154 Dieses Argument spielt auch in den Überlegungen zum ›schwachen Naturalismus‹ eine entscheidende Rolle.

155 Ebd.

Mead selbst erklärt allerdings ausschließlich, dass Sprache aus der Transformation der Geste zum Symbol entstehe:

When now that gesture means this idea behind it and it arouses that idea in the other individual, then we have a significant symbol. [...] Where the gesture reaches that situation it has become what we call »language«. It is now a significant symbol and it signifies a certain meaning.¹⁵⁶

Noch entscheidender ist aber, dass Mead diesen Vorgang in einen Zusammenhang zu »the adjustment of the conduct of these different forms to each other«¹⁵⁷ bringt und damit offensichtlich auch aus der performativen Perspektive funktionalistische Argumente für die Entstehung von Identität und Selbstbewusstsein ins Feld führt. Dies wird auch an einer anderen Stelle sehr deutlich: Dort erklärt Mead, »the value of this importation of the conversation of gestures into the conduct of the individual« – also das, was Habermas das praktische Selbstverhältnis nennt – »lies in the superior co-ordination gained for the society as a whole, and the increased efficiency of the individual as a member of the group«¹⁵⁸. Mead begreift also den Vorgang der Sprachgenese und damit der Identität auch aus der Interaktionsperspektive als funktionalen Differenzierungsprozess.

Es stellt sich aber die Frage, wieso Habermas dann behauptet, dass der Übergang von der gesten- zur lautvermittelten Interaktion eine systematische Bedeutung hat? Auch wenn Mead diesem Übergang nicht jene Bedeutung beimisst, die Habermas behauptet, besteht immerhin die Möglichkeit, dass Habermas einen wichtigen Aspekt anspricht, den Mead in dieser Weise einfach nicht gesehen hat. An dieser Stelle wird allerdings die These vertreten, dass Habermas die systematische Bedeutung im Übergang von der gesten- zur lautvermittelten Interaktion vor allem deshalb behauptet, weil er glaubt, nur so eine rein funktionale Genese von Sprache und Identität vermeiden zu können und so zugleich die Grundlagen für einen Kommunikationsbegriff zu legen, der sich als jenes Medium erweist, das im Übergang zu einer nachmetaphysischen Gesellschaft als transformiertes Erbe des kantischen Vernunftbegriffs in Erscheinung treten kann. Im Gegensatz zu Habermas benötigt Mead aufgrund seines behavioristischen Ansatzes hingegen keine Zäsur zwischen anpassungsorientierter Gestenkommunikation und Sprache, denn er versucht vor allem der biologisch-darwinistischen Frage nach der Entstehung von Geist, Identität und Intellekt eine sozialwissenschaftliche Explikation zur Seite zu stellen. Habermas verfolgt hingegen die wesentlich schwierigere Absicht, Darwin und Kant in Einklang zu bringen.¹⁵⁹

156 Mead, *Mind, Self, and Society*, S. 45f.

157 Ebd. S. 45.

158 Ebd. S. 179.

159 Vgl. Habermas, *Metaphysik nach Kant*, S. 28; Habermas, *Motive Nachmetaphysischen Denkens*, S. 53; Habermas, *Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende*, S. 17.

In dem Versuch Darwin und Kant zu vereinen, liegt ein für die Absicht der vorliegenden Arbeit sehr wichtiger Aspekt der habermasschen Philosophie, denn darin deutet sich bereits an, dass Habermas keineswegs ein reiner Gegner des Naturalismus ist. Vielmehr versucht er die »Alternative eines schwachen Naturalismus«¹⁶⁰ einzuführen und damit Problemen zu entgehen, die sich für den strengen Naturalismus auf der einen und den seinsgeschichtlichen Idealismus auf der anderen Seite stellen.¹⁶¹ Daher kann Habermas auch die Kritik Dieter Henrichs nicht nachvollziehen, in der dieser behauptet, Habermas entziehe sich dem Problemdruck des Naturalismus, indem er eine dritte Kategorie jenseits von Geist und Materie einführe: den Kommunikationsbegriff. Erstens, so Habermas, stehe gerade zur Debatte, ob sich nach der Einführung einer dritten Kategorie jenes »alte« Problem des Materie-Geist Dualismus überhaupt noch in traditioneller Form stelle. Auch hier lautet Habermas' These, dass mit der Entwicklung einer Sprachpragmatik die Prämissen aufgehoben werden können, vor deren Hintergrund der Materie-Geist Dualismus entstanden ist.¹⁶² Allerdings, und dies ist für die vorliegende Arbeit von großer Bedeutung, löse sich auch mit dem Entwurf einer Sprachpragmatik der Problemdruck des Naturalismus nicht völlig auf. Er trete vielmehr als Herausforderung an eine nachmetaphysische Theorie heran, die sich einerseits transzendentaler Annahmen nicht völlig entledigen will und die andererseits die Schwierigkeiten nicht durch eine Differenzierung von empirischer und intelligibler Welt lösen möchte. Daraus erklärt sich zugleich die Aufgabe der Vereinigung von Kant und Darwin.

Er [der Naturalismus] tritt nur in anderer Weise auf für Theorien, die zwar von der transzendentalen Fragestellung *ausgehen*, aber nicht dabei verharren, das Intelligible ein für allemal vom Phänomenalen abzuschneiden. Sie müssen eine Antwort auf die Frage finden, wie Kant mit Darwin vereinbart werden kann.¹⁶³

Da Habermas der Ansicht ist, dass diese Vereinigung möglich sei, behauptet er weiter in einer als programmatisch anzusehenden These, dass der »normative Gehalt der Moderne auch und gerade unter materialistischen Prämissen eingeholt werden kann«¹⁶⁴. Im Anschluss an Marx möchte Habermas daher eine »naturgeschichtliche Entstehung der soziokulturellen Lebensform von homo sapiens« entwerfen, »in der – über die physikalisch vergegenständlichte natura naturans hinausgehend – sozusagen noch ein Stück natura naturata mitgedacht wird«. Mit diesem Ansatz glaubt Habermas das eigentliche Problem des strengen Naturalismus, nämlich die »objektivistische Selbstbeschreibung von Kultur, Gesellschaft

160 Habermas, Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende, S. 32.

161 Ebd. Vgl. auch unten III. 6. »Schwacher Naturalismus als Problemlösung« und V. »Metaphysische Implikationen in der Diskursethik?«.

162 Habermas, Metaphysik nach Kant, S. 27.

163 Ebd. S. 28.

164 Ebd.

und Individuum«¹⁶⁵, vermeiden zu können, ohne dabei in einen Idealismus zurückzufallen. Systematisch grundlegend für dieses Projekt sind jene soziokulturellen Lebensformen, die aus der Perspektive der beteiligten Subjekte ein vortheoretisches Wissen vermitteln, dem die rein beobachtende Perspektive des strengen Naturalismus nicht gerecht werden kann. »Als sprach- und handlungsfähige Subjekte haben wir vor aller Wissenschaft einen *internen* Zugang zur symbolisch strukturierten Lebenswelt, zu den Erzeugnissen und Kompetenzen vergesellschafteter Individuen.«¹⁶⁶

Dies ist die Kurzform der Antwort Habermas' auf die Herausforderung des Naturalismus. Allerdings muss Habermas nun zeigen, wie beide Perspektiven (die Kants und die Darwins) en detail miteinander vermittelt werden können. Wenn nämlich die Perspektive Darwins auch als interne Perspektive rekonstruiert werden kann, ließe sich keine Differenzierung zwischen interner und externer, performativer und deskriptiver Perspektive im Sinne Habermas vornehmen. Nur wenn es möglich ist, im Prozess der Normen- und Identitätsgenese an einer bestimmten Stelle aus performativer Sicht einen Aspekt von nicht-objektivierbarer Bedeutung zu rekonstruieren, lässt sich Kant nicht auf Darwin reduzieren. Die hier vertretene These lautet nun, dass Habermas genau deshalb behauptet, die Bedeutung des Übergangs von der gesten- zur lautvermittelten Interaktion stelle diese Zäsur dar, ohne wirklich deutlich machen zu können, wo der kategoriale Unterscheid zwischen beiden eigentlich besteht. Es mag zwar richtig sein, dass im Falle der Lautgebärde sich beide Interaktionspartner in gleicher Weise wahrnehmen, doch darin besteht kein kategorialer, sondern höchstens ein gradueller Unterschied zur gestenvermittelten Interaktion. Auch eine bestimmte Bewegung (etwa der Hände etc.) kann zu einer Reaktion des Gegenübers führen, in deren Licht der Aktor anschließend seine eigene Geste interpretieren kann. Die Transformation dieser Geste zum Symbol ist dabei nicht notwendig an die Gleichzeitigkeit der Wahrnehmung der Geste durch Ego und Alter gekoppelt. In gleicher Weise kann die Symbolkonstitution auch aus der Sicht von Ego als eine »Konditionierung« durch Alter aufgefasst werden: ›Immer wenn ich mich so und so *und nicht anders* bewege, geschieht dies und das.« Langfristig folgt daraus, dass sich auch Gesten zu bedeutungsgleichen Symbolen entwickeln können.¹⁶⁷

Im vorherigen Kapitel wurde argumentiert, dass die habermassche Handlungskoordination aufgrund der Bezugnahme auf Mead auch als reine Anpassungsfunktion interpretiert werden könnte. Dabei wurde noch nicht explizit berücksichtigt, ob das Argument der internen, performativen Perspektive diese In-

165 Ebd.

166 Ebd. S. 28f.

167 Natürlich darf hier nicht auf das Beispiel der Gebärdensprache verwiesen werden, da diese die lautvermittelte Sprache bereits voraussetzt. Es geht vielmehr darum, zu zeigen, dass die lautvermittelte Interaktion im Sinne Meads eher als eine funktionale Ausdifferenzierung der gestenvermittelten Interaktion verstanden werden kann und dass Habermas diese Interpretation nicht widerlegt.

terpretation ad absurdum führt. Da Habermas Meads Modell gerade aufgrund dieser internen Rekonstruktion bevorzugt, wurde anschließend untersucht, ob sich unter Einbeziehung dieses Arguments ein nicht-objektivierbarer Aspekt der Genese lautvermittelter Interaktion rekonstruieren lässt. Es zeigt sich allerdings, dass erneut sowohl gesten- als auch lautvermittelte Interaktion als Anpassungshandlung verstanden werden können, womit Sprache und Kommunikation und damit die für die Diskursethik wichtigsten Begriffe auf ein Moment von Zweckrationalität reduziert wären, das Habermas in seiner Ethik gerade vermeiden will. Insofern erweist sich die Bezugnahme auf Mead für Habermas als problematisch, denn er kann dessen objektivierenden Aspekt der naturalistischen Argumentation auf dem Weg zu seinem eigenen Kommunikationsbegriff nicht abschütteln.

Der hier eingeschlagene Weg der Kritik an Habermas kann sogar im Sinne einer Vorgehensweise beschrieben werden, die Habermas selbst als den Witz des strengen Naturalismus bezeichnet. »Der Witz dieser Theoriestrategie besteht darin, *aus der Teilnehmerperspektive selbst* den Weg zu einem streng naturalistischen Verständnis des eigenen Sprachverhaltens zu ebnet.«¹⁶⁸ Nach Habermas Ansicht scheitert dies allerdings daran, dass sprach- und handlungsfähige Subjekte gezwungen sind, »sich in ihrem Denken und Tun nach Normen zu richten und von Gründen affizieren zu lassen«¹⁶⁹. Eine streng naturalistische Beschreibung der Normen- und Identitätsgenese werde daher dem Selbstverständnis der Subjekte nicht gerecht. Es wurde allerdings gezeigt, dass Habermas durch die Bezugnahme auf Mead trotz aller Gegenmaßnahmen selbst ein Modell nahe legt, in dem ein naturalistisches Verständnis des eigenen Sprachverhaltens entworfen wird. Auch an anderer Stelle scheint Habermas die Differenzierung zwischen interner und externer Betrachtung nicht konsequent durchzuhalten.¹⁷⁰ Dort nimmer er zunächst eine Unterscheidung zwischen numerischer und qualitativer Identifizierung vor, um anschließend zu verdeutlichen, dass Individualität letztendlich nur als qualitative Identifizierung verstanden werden kann. Anschließend nennt er als Beispiel für die qualitative Identifizierung eines Menschen unter anderem jedoch die Zuschreibung einer bestimmten Genkombination. »Hingegen sprechen wir von *qualitativer* Identifizierung, wenn wir denselben Menschen durch eine bestimmte Genkombination, durch seine soziale Rollenkonstellation oder durch ein biographisches Muster kennzeichnen.«¹⁷¹

Es fällt auf, dass die beiden anderen im Zitat genannten Beispiele, soziale Rollenkonstellation und biographisches Muster durchaus zu einer Beschreibung der qualitativen Identifizierung und damit der Individualität aus performativer Perspektive passen, denn der Handelnde vollzieht den Prozess der Individuierung hier durch das eigene Handeln. Das Beispiel der Genkombination ist allerdings irritierend, denn damit wird die qualitative Identifizierung auf eine Handlung zu-

168 Habermas, Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende, S. 34.

169 Ebd.

170 Vgl. Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, S. 192.

171 Ebd.

rückgeführt, die nur aus beobachtender Perspektive vorgenommen werden kann. Beispielsweise kann ich die eigene Genkombination im Labor identifizieren, aber dies wäre nicht vergleichbar mit einer qualitativen Identifizierung im Sinne einer bestimmten Biographie etc.

Semantischer Naturalismus und Metaphysik

Im Kapitel I.2 zur Auseinandersetzung von Habermas und Henrich stand zunächst vor allem die Differenz hinsichtlich des Selbstbewusstseinsbegriffs aus der Perspektive von Habermas im Zentrum des Interesses. So wurde unter anderem deutlich gemacht, weshalb eine genauere Analyse der Konzeption dieses Begriffs bei Habermas unerlässlich ist. An dieser Stelle kann nun noch auf einen weiteren Aspekt der henrichschen Habermas-Kritik eingegangen werden, der im Grunde eine Zusammenfassung der hier dargestellten Problematik und zugleich eine Vorwegnahme gewisser Aspekte des dritten Teils darstellt.

Für Henrich offenbart der Ansatz von Habermas nämlich einen »semantischen Naturalismus«¹⁷², dessen zentrales Moment in der These der möglichen Ableitung des Selbstbewusstseins aus sprachlicher Interaktion besteht. »Alles kommt [für Habermas, Anm. dch] darauf an, daß sich die weit stärkere These begründen lässt, daß Selbstbewußtsein auf sprachliche Interaktion reduziert, daß es also vollständig von ihr hergeleitet werden kann.«¹⁷³ Durch die Kennzeichnung des habermasschen Ansatzes als semantischen Naturalismus bringt Henrich Habermas in Verbindung mit einer Kritik, die Henrich auch am Naturalismus Quines übt und die der habermasschen Kritik ähnlich ist: Henrich erkennt im Naturalismus ein Konzept, in dem eine »Selbstdistanzierung des bewussten Lebens«¹⁷⁴ am Werk ist, die man als genau jene Objektivierung normativer Zusammenhänge begreifen kann, die auch Habermas am Naturalismus kritisiert. Entscheidend ist allerdings, dass Henrich aufgrund der Durchführung der sprachphilosophischen Konzeption bei Habermas einen unbewussten Alliierten der Naturalisten sieht.

Daß heute gerade die Sprachtheorie, aus der Habermas die Argumente für seinen Universalismus zieht, den Naturalismus am meisten begünstigt, daß aber Habermas den doppelten Boden dieser seiner Argumentation ignoriert, könnte ihm leicht das Schmunzeln derer eintragen, die sich als die »Postmodernen« vorstellen, wenn sie erst einmal darauf kommen, welch' potenten Alliierten wider Willen sie sich hier noch verschaffen können.¹⁷⁵

Man kann das Ziel der Arbeit bis zu dieser Stelle auch als den Versuch beschreiben, zu verdeutlichen, inwiefern diese Einschätzung von Henrich in der Philoso-

172 Henrich, Was ist Metaphysik – was Moderne, S. 31.

173 Ebd.

174 Ebd. 25.

175 Ebd.

phie von Habermas selbst begründet ist. Auch konnte von Habermas bisher nicht überzeugend rekonstruiert werden, inwiefern seine Differenzierung eines schwachen von einem starken Naturalismus verhindern kann, dass die Probleme die Henrich *und* Habermas an einer naturalistischen Philosophie erkennen, auch auf die Theorie von Habermas zutreffen.¹⁷⁶

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Bezugnahme auf das evolutions-theoretische Konzept von George H. Mead und der damit verknüpfte Anspruch der Ableitung des Selbstbewusstseins aus sprachlicher Interaktion zu Schlussfolgerungen für die Philosophie von Habermas führt, die gerade jener Kritik unterliegen, die Habermas selbst am strengen Naturalismus übt.

Für die Leitfrage der vorliegenden Arbeit ist der zentrale Argumentationsschritt nun die von Henrich aufgestellte These, dass man die Antworten des Naturalismus ebenfalls als eine Form der Metaphysik bezeichnen kann. »Nun kann man auch noch diesen Naturalismus durchaus und mit einem Recht, das weit geht, eine Metaphysik nennen.«¹⁷⁷ Henrich begründet diese Behauptung mit dem Hinweis darauf, dass sich die Antworten des philosophischen Naturalismus selbst einer empirischen Verifikation im Sinne der Naturwissenschaften entziehen. »Er [der Naturalismus, dch] ist in seinem Resultat eine Extrapolation und in seinem Aufbau eine Synthese von wissenschaftlichen Disziplinen, die als solche selbst gar nicht Forschungsergebnis sein kann.«¹⁷⁸ Der Naturalismus bildet demnach für Henrich selbst eine bestimmte Form der »Metaphysik des Abschlusses«¹⁷⁹ und widersetzt sich somit dem eigentlichen Programm Habermas', Philosophie ausschließlich als Platzhalter empirischer Theorien mit starken universalistischen Ansprüchen zu betreiben¹⁸⁰.

Wenn nun allerdings nicht behauptet werden soll, dass die objektivierende Perspektive des Naturalismus die einzig mögliche sei, um Phänomene wie Selbstbewusstsein, Normativität, Identität etc. zu erklären, so muss nach alternativen Erklärungsmodellen gesucht werden, welche, ohne hinter die von Habermas beschriebene Problemsituation zurückzufallen, eine Möglichkeit bieten, die zu erklärenden Phänomene ohne naturalistische Annahmen begrifflich zu erfassen. Bevor die Diskursethik von Habermas einer genaueren Analyse unterzogen wird, soll daher ein Blick auf ein mögliches Alternativkonzept geworfen werden, das von ähnlichen Prämissen wie Habermas ausgeht, die Sprachanalyse allerdings nicht an naturalistisch-evolutionstheoretische Voraussetzungen knüpft. Ein Ausblick ist dieses Kapitel deshalb, weil eine kritische Würdigung an dieser Stelle nicht mehr geleistet wird. Um eine wirkliche Alternative aufzuzeigen, müsste jedoch analysiert werden, ob die internen Stärken dieses Modells mit den Stärken des habermasschen Ansatzes verbunden werden könnten.

176 Vgl. dazu auch unten III. 6. »Schwacher Naturalismus als Problemlösung?«

177 Henrich, Was ist Metaphysik – was Moderne, S 24.

178 Ebd.

179 Vgl. dazu oben I. 2.2. »Selbstbewusstsein, Metaphysik und Moderne.«

180 Henrich, Was ist Metaphysik – was Moderne, S 23.

5.3 Alternative Theorien

Lynne Rudder Baker: Das schwache und das starke Ich-Phänomen

In einem ihrer Aufsätze¹⁸¹ versucht Lynne Rudder Baker die Bedeutung des Selbstbewusstseinsbegriffs gegenüber den Reduktionstendenzen innerhalb des Naturalismus zu stärken. Dieser Ansatz soll hier kurz vorgestellt werden, da er unter sprachphilosophischer Perspektive einen möglichen Lösungsweg für das Problems der Zirkularität in Habermas' Selbstbewusstseinstheorie darstellt (vgl. Kapitel II. 5.1 Der Zirkel des habermasschen Ansatzes).

Nach Ansicht von Baker wird der Begriff des Selbstbewusstseins im Zusammenhang des Naturalismus systematisch unterschätzt, da dort vor allem die Frage nach Intentionalität (Baker spricht vom »Perspektivischsein«¹⁸²) im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehe. Sie unterscheidet zunächst zwischen einem schwachen und einem starken Ich-Phänomen: ein Hinweis auf die Existenz schwacher Ich-Phänomene sei ein Verhalten, das sich mittels praktischer Syllogismen ausreichend erklären lasse, und das ausschließlich perspektivisch sei. Beispiele hierfür seien Tiere und Kleinkinder.¹⁸³ Starke Ich-Phänomene zeichneten sich hingegen durch die Fähigkeit zur Konzeptualisierung der Unterscheidung von erster und dritter Person aus. Demnach ist es für das starke Ich-Phänomen nicht ausreichend, das Personalpronomen der ersten von dem der dritten Person unterscheiden zu können, sondern man muss »einen Begriff seiner selbst als seiner selbst haben«¹⁸⁴. »Wer denkt: ›Ich bin groß‹, kann sich von anderen unterscheiden; wer denkt: ›Ich wünschte, daß ich groß wäre‹, kann diese Unterscheidung konzeptualisieren.«¹⁸⁵

Baker formalisiert dieses starke Ich-Phänomen nun in der Form »Ich f, daß ich*...«¹⁸⁶. Die Verwendung des Asterisk soll andeuten, dass der Sprecher in der Verwendung des Personalpronomens »an sich selbst als an sich selbst«¹⁸⁷ denke. Baker möchte damit darauf hinweisen, dass der Sprecher mit der Verwendung dieses »ich*« sich nicht im Sinne eines Namens oder als dritte Person bezeichnet, sondern eben als sich selbst.¹⁸⁸

181 Baker, Lynne Ruder: »Die Perspektive der ersten Person: Ein Test für den Naturalismus«, in: Geert Keil/Herbert Schnädelbach (Hg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 250 – 273.

182 Vgl. ebd. S. 254.

183 Vgl. ebd. S. 253.

184 Ebd. S. 254.

185 Ebd. S. 255.

186 Ebd. S. 256.

187 Ebd. S. 257.

188 Diese Ausführungen erscheinen mir fragwürdig. Erklärungsbedürftig ist ja gerade, was die Phrase vom »sich selbst als sich selbst bezeichnen« eigentlich bedeutet. Tugendhat hat darauf hingewiesen, dass die richtige Verwendung des Personalpronomens der ersten Person (auch des ›Ich*‹) von der Fähigkeit zur richtigen Verwendung des dritten Personalpronomens abhängt. Das würde bedeuten, dass

Entscheidend ist, dass Baker unter Hinweis auf Bertrand Russell und Peter Geach behauptet, »daß bei den schwache Ich-Phänomene aufweisenden Wesen, denen indes die Perspektive der ersten Person fehlt, die grammatische erste Person vollständig eliminiert werden kann«. ¹⁸⁹

Stellen wir uns vor, daß ein Hund, dem die Perspektive der ersten Person fehlt, sprechen könnte. Als Subjekt schwacher Ich-Phänomene könnte dieser durchaus einfache Sätze wie ›Ich sehe einen potentiellen Sexualpartner‹ äußern. Eine solche Äußerung könnte genauso gut mit ›Dort drüben ist ein potentieller Sexualpartner‹ wiedergegeben werden. Da ihm aber die Perspektive der ersten Person fehlt, könnte er nicht sinnvoll äußern: ›Ich hoffe, daß ich* einen passenden Sexualpartner finden werde. ¹⁹⁰

Klärungsbedürftig ist dabei vor allem die Unterscheidung zwischen einem starken und einem schwachen Ich-Phänomen, denn die Definition des starken Ich-Phänomens als der Fähigkeit »sich selbst als sich selbst« zu bezeichnen, lässt gerade das zu erklärende Phänomen, worauf diese Phrase eigentlich referiert, offen. So hat beispielsweise Tugendhat darauf hingewiesen, dass die richtige Verwendung des Personalpronomens der ersten Person (auch des »Ich*«) von der Fähigkeit zur richtigen Verwendung des dritten Personalpronomens abhängt. Das würde bedeuten, dass die Bezugnahme auf sich selbst als sich selbst gerade nicht von der Verwendung der dritten Person abzukoppeln ist. ¹⁹¹ Allerdings erscheint mir das für unseren Zusammenhang entscheidende Argument von Baker dennoch hilfreich, denn immerhin besteht hier ein Lösungsansatz für das Problem, auf das Henrich gegenüber der Selbstbewusstseinstheorie von Habermas hingewiesen hat. Die Herausforderung besteht dabei darin, das schwache Ich-Phänomen selbstbezuglos zu rekonstruieren, sodass das entscheidende Moment des Selbstbezugs, welches für den Begriff des Selbstbewusstseins unerlässlich ist, tatsächlich ausschließlich durch Relationalität (bspw. soziale Interaktion) beschrieben werden könnte. Auch zu diesem Punkt finden sich Hinweise in Bakers Ansatz,

die Bezugnahme auf sich selbst als sich selbst gerade nicht von der Verwendung der dritten Person abzukoppeln ist. (Vgl. Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Siehe auch nächstes Kapitel der vorliegenden Arbeit.) Allerdings erscheint mir das für unseren Zusammenhang entscheidende Argument von Baker dennoch hilfreich. Dieses ist jedoch terminologisch nur nachvollziehbar, wenn der Ansatz von Baker etwas allgemeiner dargestellt wird, was im Folgenden geschehen soll.

189 Baker, Die Perspektive der ersten Person: Ein Test für den Naturalismus, S. 268. Schon Russell habe darauf hingewiesen, dass es sinnlos sei, wenn das cartesische Ich im Zustand kompletter Einsamkeit den Satz ›Ich denke‹ äußere. Das Ich könne dann ebenso gut sagen ›Es denkt‹. Auf die starken Ich-Phänomene treffe dies nicht zu.

190 Baker, Die Perspektive der ersten Person: Ein Test für den Naturalismus, S. 268.

191 Vgl. Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie und nächsten Abschnitt.

denen bei einer detaillierten Bearbeitung dieser Frage genauer nachgegangen werden müsste.¹⁹²

Ernst Tugendhat: Sprachanalytik statt Naturalismus

Eine umfassende Theorie des Selbstbewusstseins, in der die grundlegende Einsicht der hier als ›Säkularisierung des Selbstbewusstseins‹ bezeichneten Erkenntnis enthalten ist und die ohne naturalistische Annahmen auszukommen versucht, liegt im sprachphilosophischen Ansatz von Ernst Tugendhat vor, den dieser vor allem in seinem Buch *Vorlesung zur Einführung in die analytische Philosophie*¹⁹³ und *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*¹⁹⁴ entworfen hat. Tugendhat entwickelt hier ein Verständnis des Selbstbewusstseinsbegriffs, das sich neben sprachanalytischen auch auf traditionelle Ansätze bezieht und welches dem Entwurf von Habermas in mancher Hinsicht ähnlich ist. So setzt sich auch Tugendhat intensiv mit der Selbstbewusstseinstheorie Henrichs bzw. der Heidelberger Schule, zu der er neben Henrich auch Ulrich Pothast und Konrad Cramer zählt, auseinander. Genau wie Baker misst auch Tugendhat dem Personalpronomen der ersten Person eine besondere Bedeutung bei und versucht seine Verwendungsweise und Referenz zu klären.

Im Folgenden soll etwas ausführlicher auf Tugendhats Ansatz eingegangen werden, da dieser in zweierlei Hinsicht als instruktiv bezeichnet werden kann:

Auf der einen Seite bietet er möglicherweise einen Ansatz, das Zirkel-Argument Henrichs gegen Habermas zu relativieren, auf der anderen Seite tritt bei Tugendhat eine Sprachanalytik an die Stelle des habermasschen Naturalismus, durch die gewisse Folgeprobleme des habermasschen Naturalismus möglicherweise überwunden werden können.¹⁹⁵

Bevor Tugendhat detaillierter auf die Problematik des ›Bewusstseins von sich selbst‹ und die Theorie der Heidelberger Schule zu sprechen kommt, erläutert er sein eigenes, sprachphilosophisches Verständnis der Struktur des ›Bewusstseins von etwas‹. In Absetzung von traditionellen erkenntnistheoretischen Positionen, die das Bewusstsein von einem Gegenstand als intentionale Relation zwischen Subjekt und Objekt begreifen, versteht Tugendhat jedes intentionale Bewusstsein als *propositionales* Bewusstsein¹⁹⁶, d.h. ein Bewusstsein bezieht sich nicht eigentlich auf einen Gegenstand, sondern auf einen Sachverhalt. Man kann dies auch daran verdeutlichen, dass die Bezugnahme auf Gegenstände unter Verwendung von transitiven Verben beschrieben wird, deren grammatisches Objekt ein

192 Baker, Die Perspektive der ersten Person: Ein Test für den Naturalismus, S. 261ff.

193 Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie.

194 Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung.

195 Ich möchte darauf hinweisen, dass die Darstellung des tugendhatschen Ansatzes vor allem für ein besseres Verständnis der hier entwickelten Problemlage vorgestellt wird und nicht als problemlose Alternative gelten soll.

196 Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, S. 102.

nominalisierter Satz (»dass es regnet«) und nicht einfach ein Gegenstand (»ein Stuhl«) ist. Anders ausgedrückt, S weiß, »dass p« (und nicht »ein x«).¹⁹⁷ Mit Husserl bezeichnet Tugendhat nun das, worauf Bezug genommen wird, als »Sachverhalt« bzw. »Proposition«. So gelangt er zu der oben paraphrasierten These, »daß auch diejenigen intentionalen Erlebnisse, die sich nicht auf Propositionen beziehen, sondern auf gewöhnliche Gegenstände, auf einer bewußten Beziehung zu einer Proposition, einem propositionalen Bewusstsein, beruhen«.¹⁹⁸ Übertragen auf den Begriff des Selbstbewusstseins ergibt sich daraus die Konsequenz, dass das Wissen von sich selbst ebenfalls kein Wissen von einem Zustand oder einem Erlebnis ist, denn so wie man keinen Gegenstand wissen kann, kann man auch keinen Zustand bzw. kein Erlebnis wissen. Vielmehr hat auch die Darstellung des Selbstwissens die grammatikalische Struktur »dass p« und ist daher ebenfalls propositional, d.h. das Wissen von sich selbst impliziert nach Tugendhat ein propositionales Bewusstsein. »Ich kann weder mich (oder »mein Ich«) wissen noch meine Zustände für sich genommen, sondern wissen kann ich nur, daß ich die und die Zustände habe.«¹⁹⁹ Ein weiteres Ergebnis dieser Überlegungen ist die These Tugendhats, alles intentionale Bewusstsein sei notwendigerweise sprachlicher Natur.²⁰⁰

Tugendhat unterscheidet nun ähnlich wie Habermas zwei verschiedene Weisen des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens: einerseits das epistemische Selbstbewusstsein und andererseits das praktische »Sichzusichverhalten«. Ersteres äußert sich in Sätzen, in denen »ein Wissen von einem Sachverhalt, der in einem prädikativen Satz ($\text{>ich } \phi \text{<}$) zum Ausdruck gebracht wird«²⁰¹ und ist für die folgenden Überlegungen von besonderem Interesse.

Aus der Definition des epistemischen Selbstbewusstseins ergeben sich nach Tugendhat zwei Fragen. Zum einen die Frage nach der Besonderheit der Identifizierung einer Person mittels des Wortes »ich« (1) und des Weiteren die Frage, worauf sich das Wissen des epistemischen Selbstbewusstseins eigentlich gründet (2).

Das Prinzip der veritativen Symmetrie: Tugendhats Henrich Kritik

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Henrich in seiner Theorie mit Fichte davon ausgeht, dass das Selbstbewusstsein in dem Phänomen der Identität von

197 Zur Begründung der These Tugendhats, dass die Bewusstseinsrelation, die durch transitive Verben ausgedrückt wird, deren grammatisches Objekt ein singularer Terminus ist, ein propositionales Bewusstsein sei, siehe auch Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, S. 98ff.

198 Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, S. 19.

199 Ebd. S. 27.

200 Ebd. S. 20. Tugendhat ist sich der Strittigkeit dieser These bewusst und erwähnt dies auch. Vgl. auch Krämer, Sybille/Ekkehard, König (Hg.): Gibt es eine Sprache hinter dem Sprechen? Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

201 Ebd. S. 50.

Subjekt und Objekt bzw. von Wissen und Gewusstem besteht.²⁰² Daraus ergibt sich jene Formel, die Fichte zuerst eingeführt hat, und die Henrich auch zur Beschreibung seines Verständnisses von Selbstbewusstsein verwendet: Ich = Ich. Da Henrich damit unter anderem impliziert, dass das Selbstbewusstsein in dem intuitiven Wissen von sich selbst besteht, untersucht Tugendhat die Frage, was es bedeutet, sich selbst zu wissen. Zur Beantwortung dieser Frage kann Tugendhat an seine Erörterung zur propositionalen Struktur des Selbstwissens anschließen. Aus dieser ergab sich die sprachanalytisch begründete These, dass das Wissen von sich selbst keine Form der Selbstbeziehung ist, sondern sich ausschließlich als propositionale Struktur darstellt. Dies verdeutlicht er, indem er darauf hinweist, dass Formulierungen wie »Ich weiß mich« nicht verstanden werden können, ohne sie in eine propositionale Wissensstruktur zu übersetzen.²⁰³ Außerdem kritisiert er die Behauptung Henrichs, jene Formel des Ich = Ich sei als Wissensrelation zu verstehen, denn für Tugendhat ist es »vollständig sinnwidrig [...] zu sagen, in dem Satz ›ich = ich‹ hat das ›=‹ den Sinn von Wissen«. ²⁰⁴ Die Formel Ich = Ich werde sowohl in der traditionellen als auch in der Heidelberger Selbstbewusstseinstheorie, die nach Tugendhat beide am Subjekt-Objekt Modell orientiert sind und die Annahmen der Bewusstseinsphilosophie teilen, fälschlicherweise als eine Erkenntnisleistung des Ich angesehen. Darin liegt für Tugendhat auch die Ursache jener Problematik, die Henrich in seiner Abhandlung zu Fichte beschreibt. Sie besteht darin, dass die Frage, die sich das Ich im Zusammenhang der Selbstbewusstseinstheorie Fichtes stellt, ob es mit sich selbst identisch ist, immer schon beantwortet zu sein scheint. Insofern nämlich das Ich auf sich selbst reflektiert, geht es immer schon davon aus, dass es mit sich selbst identisch ist. Negativ formuliert bedeutet dies, dass das Ich nicht wirklich hinterfragen kann, ob es mit sich selbst identisch ist. Tugendhat sieht darin nur eine Ausformulierung der tautologischen Formel Ich = Ich. Es ist zwar keineswegs absurd, sich die Frage zu stellen, ob beispielsweise eine Person P mit Person Q identisch ist. Dann lautet die Frage allerdings »Ist P = Q?« und nicht »Ist X = X?«. Letztere sei aufgrund ihrer tautologischen Struktur a priori positiv zu beantworten.

Es bestehe allerdings die Möglichkeit einer Umformulierung der Frage, ob ich wirklich ich bin, in die Frage, »wie ich mich als mich *erkenne*«²⁰⁵. Formal entspräche die letzte Frage aber nicht mehr der Struktur der Frage »Ist Ich = Ich?«. Die Umformulierung impliziert vielmehr eine Transformation der tautologischen Fragestruktur in eine andere, prinzipiell auch negativ beantwortbare Frage, denn jenes »als mich« beziehe sich nun auf mich als ein Individuum und nicht mehr auf ein abstraktes Ich.

Tugendhat analysiert daher den Status der Bezugnahme des Ich auf sich selbst, nicht ausgehend von der Formel als Ich = Ich, sondern von der Frage,

202 Vgl. Henrich, Selbstbewusstsein: kritische Einleitung in eine Theorie, S. 13.

203 Vgl. Tugendhat, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, S. 57.

204 Ebd. S. 58.

205 Ebd. S. 69.

»Wie erkenne ich mich als mich?«. Er beginnt diese Analyse, indem er nach dem Status bzw. der Verwendungsweise des Wortes »ich« fragt. Dieses wird als so genanntes 'Indexwort' oder auch als 'deiktischer Ausdruck' bezeichnet. Letztere bilden eine Unterklasse der singulären Termini, welche einen bestimmten Gegenstand unter allen möglichen Gegenständen als angesprochenen auszeichnen. Die Differenz zwischen den singulären Termini und den deiktischen Ausdrücken liegt in der Abhängigkeit des deiktischen Ausdrucks von der jeweiligen Sprechsituation. Insofern zählt das Wort »ich« ebenfalls zu den deiktischen Ausdrücken, da damit erstens ein bestimmter Sprecher sich selbst bezeichnet, es jedoch zweitens von der jeweiligen Sprechsituation abhängt, auf wen »ich« genau verweist, d.h. welcher Sprecher den Ausdruck »ich« verwendet. Wichtig sind des Weiteren auch die Gruppen, die durch deiktische Ausdrücke gebildet werden. Wird ein Zeitpunkt t_0 beispielsweise mit »jetzt« bezeichnet, so bezeichnet man ihn zum Zeitpunkt t_1 beispielsweise mit »damals« und zum Zeitpunkt t_2 zum Beispiel mit »dann«. Gleiches gilt für die deiktischen Ausdrücke, die auf »räumliche Gegenstände«²⁰⁶ verweisen. Als eine solche Gruppe deiktischer Ausdrücke sind auch die Personalpronomen anzusehen. Wichtigstes Moment dieser Gruppenbildung ist die wechselseitige Bedeutungsabhängigkeit der Gruppenwörter. Bevor dies erläutert werden kann, muss darauf hingewiesen werden, dass Tugendhat mit Wittgenstein von einer Gebrauchstheorie der Bedeutung ausgeht.²⁰⁷ Insofern betont er auch, dass sich beispielsweise die Bedeutung des Wortes »hier« nicht vom Wissen um die Verwendungsweise des Wortes »dort« abkoppeln lässt. Eine Person, so Tugendhat, die jeden Ort an dem sie sich gerade befindet, mit »hier« bezeichnet und die Fähigkeit zur Verwendung des Wortes »dort« nicht besitzt, würde gar keine Auszeichnung eines bestimmten Ortes vornehmen, da ein bestimmter Raumpunkt (»hier«) nur in Abgrenzung zu anderen möglichen Raumpunkten (»dort«) als solcher hervorgehoben werden kann. Dieser Erkenntnis entnimmt Tugendhat eine allgemeine Kritik am Subjekt-Objekt-Modell der traditionellen Theorien: diese hätten nicht verstanden, dass die Bezeichnung eines Gegenstandes grundlegend mit der Pluralität aller möglichen Gegenstände zusammenhängt.²⁰⁸

Ein entscheidender Schritt in der Argumentation ist die anschließende Anwendung dieser Erkenntnis - also der bedeutungsrelevanten Abhängigkeitsverhältnisse deiktischer Gruppenwörter- auf den Ausdruck »ich«. Dadurch ergibt sich die Verwendungsweise dieses Ausdrucks und – vor dem Hintergrund der

206 Zur Verwendung von Orts- und Zeitadverbien als deiktische Ausdrücke siehe ebd. S. 72f.

207 »Die Bedeutung eines Ausdrucks ist das, was erklärt wird, wenn seine Verwendungsweise erklärt wird.« (Ebd. S. 72).

208 »Hier zeigt sich eine weitere fundamentale Schwäche des Subjekt-Objekt-Modells: es ist eine Naivität zu meinen, es könnte überhaupt einen isolierten Bezug auf einen Gegenstand (>das Objekt«) geben, vielmehr gehört es konstitutiv zur Bezugnahme auf einen Gegenstand, daß aus einer Pluralität ein einzelner Gegenstand herausgehoben wird.« (Ebd. S. 74).

Gebrauchstheorie der Bedeutung - gleichzeitig seine Bedeutung: nur derjenige, der die Worte ›du‹ und ›er‹ (›ihr‹/›sie‹) richtig verwenden kann, weiß überhaupt, worauf er mit dem Ausdruck ›ich‹ Bezug nimmt.

Es gehört konstitutiv zur Verwendung von ›ich‹, daß, wer ›ich‹ sagt, erstens weiß, daß dieselbe Person von anderen Sprechern mit ›du‹ angesprochen und mit ›sie/er‹ bezeichnet werden kann, und zweitens, daß er damit eine einzelne Person von anderen, die er mit ›sie‹ bezeichnen kann, heraushebt.²⁰⁹

Spräche eine Person ohne Kenntnis dieses Zusammenhangs von ›ich‹, würde sie nach Ansicht von Tugendhat also gar nicht auf sich selbst als raum-zeitliche Entität Bezug nehmen.²¹⁰

Tugendhat erläutert weiter, dass Interdependenzen auch zwischen deiktischen Ausdrücken verschiedener Gruppen existieren. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass vor allem die Wechselbeziehungen der Begriffe ›hier‹, ›jetzt‹ und ›ich‹ von Bedeutung sind, da die Identifikation von Gegenständen letztendlich nicht ausschließlich über singuläre Termini sondern nur über die Versicherung der raumzeitlichen Kontinuität (›hier‹, ›jetzt‹) geleistet werden kann. Letzter Bezugspunkt der raumzeitlichen Kontinuität, und damit wie jeder möglichen Identifikation überhaupt, ist jedoch die Person selbst, das ›ich‹. Drückt man dies nicht in der sprachanalytischen Terminologie von Tugendhat aus, so könnte man auch sagen, dass er die Möglichkeit der Gegenstandsidentifizierung auf die Verortung eines Gegenstandes innerhalb eines Koordinatensystems aus Raum, Zeit und wahrnehmendem Subjekt zurückführt. Allerdings ist die Bedeutung dieser Ausdrücke bei Tugendhat immer an die Gebrauchstheorie gebunden, sodass auch die Bedeutung von Begriffen wie Raum und Zeit letztlich auf die Verwendung der Worte ›hier‹ und ›jetzt‹ zurückgeführt wird.

So kann festgehalten werden, dass Tugendhat die Möglichkeit der Identifizierung von Gegenständen mit der Feststellung ihrer raumzeitlichen Kontinuität verknüpft. Die alleinige Auszeichnung durch singuläre Termini ist nicht ausreichend. Jede Gegenstandsidentifikation lässt sich mithin in eine objektive (Raum/Zeit) und eine subjektive (Feststellung der Raum-Zeit Kontinuität durch ein Subjekt) Komponente zerlegen. Entscheidend ist, dass Tugendhat diese beiden Komponenten auch in der Selbstidentifikation eines Sprechers durch das

209 Ebd.

210 Was unterscheidet aber den Ausdruck ›ich‹ von anderen deiktischen Ausdrücken? Ein wichtiger Unterschied liegt in der Feststellung Castañedas, dass *bei richtiger Verwendung* des Wortes ›ich‹ die Nicht-Existenz der damit bezeichneten Entität unmöglich ist, bzw. dass man sich mit der Bezugnahme auf diese Entität irrt. Im Falle von anderen deiktischen Ausdrücken ist dieser Umstand nicht gegeben, denn wenn eine Person beispielsweise mit dem Wort ›dort‹ auf einen bestimmten räumlichen Punkt Bezug nimmt, kann sie zwar einerseits das Wort richtig verwenden, sich allerdings andererseits durchaus in Bezug auf den Ort irren. Gleiches gilt für andere deiktische Ausdrücke wie etwa ›dies‹ etc.

Wort »ich« für notwendig hält. Dies wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, welchen Sinn die Antwort »ich« auf die Frage »Wer bin ich?« hat. Der deiktische Ausdruck »ich« zeichnet in diesem Moment nichts aus, und so hält Tugendhat die Antwort »ich« auf die Frage »Wer bin ich?« auch nicht für eine Antwort. Damit die Selbstidentifikation tatsächlich eine inhaltliche Referenz hat, müssen zu der subjektiven Identifikation noch Merkmale hinzutreten, die aus der dritten Perspektive verifizierbar sind. Signifikant für Objektivität und daher auch für die objektive Komponente jedweder Identifikation ist die intersubjektive Übereinstimmung hinsichtlich des in Frage stehenden Sachverhaltes. Nur dann, wenn ich mir selbst Eigenschaften zuspreche, die von meinem alter ego nachvollzogen werden können, gebe ich tatsächlich Auskunft darüber, wer ich bin. Das bedeutet, dass ich mir die äußerlichen Eigenschaften, die ich mir selbst zuschreibe, aus einer Art dritter Perspektive zuschreibe. Denn entweder glaube ich allen anderen, dass ich blonde Haare habe, oder ich überprüfe diese Zuschreibung aus einer konstruierten dritten Perspektive (beispielsweise einen Spiegelblick).

Tugendhat kann nun zu den beiden anfangs gestellten Fragen zurückkehren.

Die erste Frage nach dem Status der Identifikation mittels des Wortes »ich« hält er für beantwortet. Er ist der Ansicht, dass das Wort »ich«, nicht den Sprecher als solchen identifiziert, sondern ihn als aus einer dritten Perspektive identifizierbaren kennzeichnet. Nur, wenn der Sprecher gleichzeitig zu der Verwendung des Wortes »ich«, die Verwendung des Wortes »er« beherrscht, weiß er selbst, was er mit »ich« kennzeichnet.²¹¹ »Das Wort »ich« bezeichnet den letzten Bezugspunkt aller Identifizierung, gleichwohl wird mit ihm die gemeinte Person – der Sprecher – nicht identifiziert, aber doch als aus der »er«-Perspektive identifizierbare gemeint.«²¹² Dieses Verständnis des Wortes »ich« hat allerdings weit reichende Folgen für die Selbstzuschreibung der φ -Prädikate und damit für die zweite am Anfang formulierte Frage nach der Grundlage für das Wissen des epistemischen Selbstbewusstseins. Wenn eine Person sich mit »ich« nur insofern selbst bezeichnen kann, als sie weiß, was es heißt, durch andere Personen mit »er« bzw. »sie« bezeichnet zu werden, macht es auch keinen Sinn, die Grundlage der Wahrheit des Satzes »Ich φ « im Sinne einer inneren Wahrnehmung zu deuten, denn nach dem Ansatz von Tugendhat kann der Satz nur dann richtig verwendet werden, wenn der Sprecher zugleich weiß, was es bedeutet, einer anderen Person genau diesen φ -Zustand zuzuschreiben. Tugendhat kommt daher zu dem (ersten) Ergebnis, dass die Verifikation der φ -Sätze vom *Prinzip der (notwendigen) veritativen Symmetrie* abhängig ist. Dieses Prinzip laute: »Der Satz »ich φ «, wenn er von mir geäußert wird, ist notwendigerweise genau dann wahr, wenn

211 Tugendhat hält diese Erkenntnis für vereinbar mit den empirischen Ergebnissen der Entwicklungspsychologie. (Vgl. ebd. S. 80.)

212 Ebd. S. 87

der Satz »er φ «, wenn er von jemand anderem geäußert wird, der mit »er« mich meint, wahr ist.«²¹³

Letztendlich plädiert Tugendhat damit für die These, dass »die Aufklärung der φ -Sätze in der 1. Person nur in eins mit der Aufklärung ihrer Verwendung in der 3. Person erfolgen«²¹⁴ kann. Anders ist es aber um den Status der *Gewissheit* von φ -Sätzen bestellt, denn der Sprecher hat ein unmittelbares Wissen von seinem φ -Zustand, das einem Beobachter nicht in der gleichen Weise zugänglich ist. Tugendhat spricht hier von »epistemischer Asymmetrie«²¹⁵.

Die epistemische Asymmetrie

Das Prinzip der veritativen Symmetrie erläutert, dass die Wahrheit der Selbstzuschreibung von Zuständen notwendig an die Perspektive einer dritten Person gekoppelt ist. Tugendhat will damit allerdings nicht bereits die Frage beantwortet wissen, wann es wahr sei, dass jemand einen φ -Zustand erlebe. Es geht vielmehr darum, das Kriterium für die Verifikation der Selbstzuschreibung ausfindig zu machen. Mit anderen Worten, nach Tugendhat ist es genau dann richtig, dass *ich* einen φ -Zustand erlebe, wenn der Satz »*Er* erlebt einen φ -Zustand« richtig ist (die Personalpronomen beziehen sich in diesem Fall natürlich auf die gleiche Person).

Damit stellt sich aber die Frage, ob man eine unmittelbare, nicht teilbare Gewissheit des Ich von seinen φ -Zuständen begründen kann. Denn schließlich ist die Perspektive auf mich, ähnlich wie bei Habermas, nur in Vermittlung durch andere Subjekte möglich. Insofern der Satz »Ich, Peter, habe Angst« nur dann wahr ist, wenn der Satz »Er, Peter, hat Angst« wahr ist, besteht keine Möglichkeit, der Proposition des Angsthabens unterschiedliche Bedeutungen zuzuordnen, je nachdem ob sie aus der Er- und der Ich-Perspektive formuliert wird. Das Prinzip der veritativen Symmetrie verbietet es also, durch Bedeutungsrelativität einen besonderen Zugang zu den φ -Prädikaten anzunehmen. Dennoch bleibt eine unmittelbare und nicht teilbare Gewissheit des Ich von den φ -Zuständen als erklärungsbedürftiges Phänomen bestehen: Tugendhat bezeichnet dieses Phänomen als »epistemische Asymmetrie«. Die hier durchgeführten Überlegungen entsprechen, unter veränderter Terminologie und Perspektive, der schon erwähnten Frage nach dem privilegierten Zugang zu den *res cogitans* (vgl. das Kapitel II.3.5 Der Verlust des privilegierten Zugangs zu den *res cogitans*). Um einen Lösungsansatz für diesen scheinbaren Widerspruch zwischen veritativer Symmetrie und epistemischer Asymmetrie zu entwickeln, bezieht sich Tugendhat erneut auf Wittgenstein. Ergebnis dieser Analyse ist die These, dass es sich bei Sätzen der Art »Ich φ « um den einzigartigen Fall assertorischer Sätze handelt, die zwar

213 Ebd. S. 88.

214 Ebd. S. 89f.

215 Ebd. S. 89.

wahr oder falsch sein können, die aber dennoch nicht kognitiv sind²¹⁶, d.h., dass ein Irrtum bei dieser Klasse von Sätzen ausgeschlossen ist.

Wie ist das zu erklären und welche Bedeutung hat es für das Problem der epistemischen Asymmetrie?

Tugendhat orientiert sich zunächst an Wittgensteins Erläuterung, dass Sätze der Form »ich ϕ « als expressive Sätze einzuordnen sind.²¹⁷ Das bedeutet, dass sich in ihnen der Zustand ϕ – beispielsweise Schmerz – äußert und durch sie keine Prädizierung der Form a ist F stattfindet. Würde in den »ich ϕ «-Sätzen eine Prädizierung stattfinden, wären sie also Sätze, in denen einem Ich ein Zustand prädiziert wird, so müsste mit dem Wort »ich« tatsächlich eine Identifizierung vorgenommen werden, deren Rechtmäßigkeit anhand eines Kriteriums zu überprüfen wäre. Im Zusammenhang der Erläuterungen zum Prinzip der veritativen Symmetrie wurde allerdings schon deutlich, dass Tugendhat mit Wittgenstein der Auffassung ist, dass mit dem Wort »ich« keine Identifizierung vorgenommen wird.²¹⁸

Welchen Gewissheitsstatus aber haben dann die »ich ϕ «-Sätze? Entscheidend für Tugendhat ist, dass Wittgenstein diese Sätze mit Interjektionen, also spontanen Ausrufen, die einen bestimmten subjektiven Zustand zum Ausdruck bringen, in Verbindung bringt.

Wittgensteins Grundthese ist, daß sich die »ich ϕ «-Sätze nicht wesentlich von den unartikulierten Ausrufen unterscheiden; »nicht wesentlich« – das lässt jedoch offen, daß sie sich gleichwohl unterscheiden, und hier werden wir ansetzen müssen.²¹⁹

Eine Übereinstimmung zwischen den »ich ϕ «-Sätzen und Interjektionen bestehe zunächst darin, dass beide die gleichen Verwendungsregeln besitzen, beide werden genau dann richtig verwendet, wenn sich die Person tatsächlich im Zustand ϕ befindet. Es bestehe allerdings, wie schon angedeutet, eine wichtige Differenz zu den so genannten kognitiven Sätzen, denn bei diesen fallen richtige Verwendung und Verifikation des Sachverhaltes nicht zusammen. Anders ausgedrückt, ein assertorischer Satz kann richtig verwendet werden, ohne dass damit zugleich sein propositionaler Gehalt bestätigt wird. Wenn ich beispielsweise sage »Es regnet.« um damit zu verdeutlichen, dass es regnet, habe ich zwar den Satz richtig verwendet, dennoch kann ich mich hinsichtlich des Tatbestandes, dass es regnet, irren. Dies ist bei »ich ϕ «-Sätzen und Interjektionen nicht der Fall, denn *der Regel gemäß* verwendet, bestätigen sie gleichzeitig implizit die Wahrheit des ausgedrückten Sachverhaltes. Zugleich ist die Frage nach dem Wissen um die Wahrheit eines solchen Satzes sinnlos, denn der Sprecher ist sich in jedem Fall be-

216 Ebd. S. 131.

217 Siehe auch Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, S. 95.

218 Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, S. 83.

219 Ebd. S. 127.

wusst, ob er die Wahrheit spricht oder nicht. Tugendhat erläutert dies, indem er erklärt, dass »das Kriterium eines Erlebnissatzes in der 1. Person Präsens wie ›ich habe Schmerzen‹ [...] daher [ist], daß er ohne weiteres umgeformt werden kann in ›ich weiß, daß ich Schmerzen habe‹«. ²²⁰ In dieser Transformationsfähigkeit liege zugleich der signifikante Unterschied zwischen Interjektionen und ›ich φ «-Sätzen, denn damit ein Satz als assertorisch bezeichnet werden kann, muss diese präpositionale Formulierung vom eigentlichen Satz impliziert werden. Das zeigt sich unter anderem daran, dass auf einen Satz wie »Ich habe Angst« im Gegensatz zu Interjektionen mit Ja-Nein Stellungnahmen geantwortet werden kann. Diese Stellungnahmen, die gleichbedeutend sind mit »Das ist wahr« bzw. »Das ist falsch« beziehen sich allerdings nur auf die Aufrichtigkeit, Habermas würde sagen »die Wahrhaftigkeit« des Sprechers und nicht auf eine argumentativ begründbare Behauptung, wie dies in kognitiven Sätzen der Fall ist, denn schließlich ist die Möglichkeit des Irrtums a priori ausgeschlossen. Sätze der Form ›ich φ « sind mithin zwar assertorisch, da sie in prinzipiell bestreitbare Sätze ohne Bedeutungsverlust umgewandelt werden können, sie sind jedoch nicht kognitiv, da ein Irrtum prinzipiell ausgeschlossen ist. Das Phänomen der ›epistemischen Asymmetrie« beschreibt also unter den genannten Bedingungen einen besonderen Zugang zu eigenen Zuständen, der jedoch nicht durch den besonderen Status der Introspektion, sondern durch die Interpretation der cogitationes als den Interjektionen verwandte propositionale Sätze erklärbar wird.

Fassen wir zusammen: Tugendhat erklärt zunächst in Kritik an Henrichs Selbstbewusstseinstheorie, weshalb Sätze der Form ›ich φ « nicht an Beobachtungssätze der Form ›p ist F« angeglichen werden können. Hauptgrund hierfür ist, dass der Ausdruck ›ich« ein Indexwort ist und daher seine richtige Verwendung unter anderem mit der Fähigkeit zusammenhängt, das Pendant (er/sie) richtig verwenden zu können. Nur wenn man weiß, wie die Personalpronomina der dritten Person verwendet werden, kann man auch das Wort ›ich« richtig verwenden. Daraus leitet er das Prinzip der veritativen Symmetrie ab, welches die Wahrheitsbedingungen des Ich-Bezugs innerhalb der ›ich φ «-Sätze bestimmt. Dadurch entsteht die Frage, wie es zu erklären ist, dass das Subjekt dennoch eine besondere Gewissheit seiner φ -Zustände hat. Tugendhat erklärt dies nicht, wie die traditionelle Bewusstseinstheorie durch den Begriff der Vorstellung bzw. Introspektion, sondern durch den Verweis auf den Zusammenhang von Wahrheitsbedingung und Verwendungsregeln der cogitationes.

Inwiefern kann der Entwurf von Tugendhat im Vergleich zu dem Konzept von Habermas hier von Nutzen sein? Wichtig ist zunächst, dass die »Säkularisierung des Selbstbewusstseins«, und die ihr zugrunde liegende Annahme einer sozialen Vermittlung im Wissen des Selbstbewusstseins um sich selbst in beiden Theorien vertreten wird. Dies wird unter anderem aus den Übereinstimmungen

220 Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, S. 96.

beider Theoretiker hinsichtlich der Analyse jener Aporien deutlich, die sich aus den Theorien ergeben, an deren methodischem Anfang das vereinzelte Subjekt steht und deren Durchführung sich bis in Details am Subjekt-Objekt Modell orientiert. Auch ist es das Ziel beider Philosophen, diese Aporien zu überwinden und sie in eine sinnvolle und nachvollziehbare Argumentation zu überführen. Um diese Absichten umzusetzen, bezieht sich Habermas vor allem auf das behavioristisch-naturalistische Konzept von Georg Herbert Mead, Tugendhat orientiert sich stark an Wittgensteins Gebrauchstheorie der Bedeutung. Dabei verfolgt die vorliegende Arbeit mit der Darstellung des Ansatzes von Tugendhat nicht die Absicht, einen prinzipiellen Vorzug Wittgensteins gegenüber Mead bei der Lösung der Probleme bewusstseinsphilosophischer Aporien zu behaupten. Die Absicht dieses Kapitels besteht vielmehr in einem Hinweis darauf, dass der Versuch einer nachmetaphysischen Selbstbewusstseinstheorie zwar nicht auf die Transformation egologischer Theorien des Selbstbewusstsein²²¹ verzichten kann, dass es jedoch trotz Übereinstimmungen in der Analyse der Problemlage möglich ist, einen Lösungsansatz jenseits von Meads naturalistischen Thesen zu entwerfen. Die Aufgabe weiterführender Analysen wäre unter anderem, zu klären, inwiefern durch die Orientierung an Wittgenstein eine spezifische Form des Sprachpositivismus entsteht und wie dieser durch Habermas' Ansatz relativiert werden kann. Festgehalten werden muss jedoch, dass aus Sicht beider Theoretiker eine nachmetaphysische Ethik sich nicht mehr auf egologische Theorien des Selbstbewusstseins beziehen kann, insofern sie von metaphysischen Argumenten tatsächlich unabhängig sein möchte.

221 Siehe dazu auch Paimann, Rebecca: Formale Strukturen der Subjektivität: Egologische Grundlagen des System der Transzendentalphilosophie bei Kant und Husserl, Hamburg: Meiner 2002.