

I. Der Metaphysikbegriff bei Jürgen Habermas

1. Allgemeine Überlegungen zum Begrif »Metaphysik« bei Jürgen Habermas

Eine explizite Bestimmung des Begriffes »Metaphysik« findet sich bei Habermas nicht. Es ist allerdings möglich, die verschiedenen Aussagen von Habermas zusammenzufassen und daraus eine kohärente Aussage zu formulieren. So verfolgt Habermas im *Diskurs der Moderne* die philosophische Entwicklung des Denkens bis zu einem Punkt, an dem die *Theorie des kommunikativen Handelns* als Beitrag zur Lösung jener Aporien in Erscheinung tritt, die sich für Habermas im Verlauf der Ideengeschichte ergeben. Ausgangspunkt ist für Habermas der Begriff der Moderne bei Hegel. Von hier werden die Verzweigungen des Denkens zu einer mit innerer Logik ausgestatteten Entwicklung verdichtet, deren Aussagen zur Metaphysik für die vorliegende Absicht wichtig sind. In der habermas-schen Rekonstruktion des Modernitätsbegriff bei Hegel steht der Versuch, die zerrissene Vernunft wieder zu versöhnen. Als treibende Kraft dieser Zerrissenheit und zugleich zentralen Begriff der Moderne habe Hegel die »Subjektivität« ausgemacht.¹ Mögen Descartes und Kant diesen Begriff in die Moderne eingebracht haben, so war es für Habermas Hegel, der ihn als »Prinzip der neuen Zeit«² entdeckt hat. Habermas sieht in Hegel jenen Philosophen, der nicht nur den Subjektivitätsbegriff als Zentralbegriff der Moderne entdeckt, sondern zugleich die immanente Dialektik dieses Begriffs erkannt hat.

Aus diesem Prinzip erklärt sich gleichzeitig die Überlegenheit der modernen Welt und deren Krisenhaftigkeit: diese erfährt sich als die Welt des Fortschritts und des entfremdeten

1 Vgl. Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 27.

2 Ebd.

Geistes in einem. Deshalb ist der erste Versuch, die Moderne auf den Begriff zu bringen, gleichherrsprunglich mit einer Kritik an der Moderne.³

Diese dialektische Diagnose der Moderne bilde auch die Grundlage der hegel-schen Kritik an Kant. Hegel habe die Philosophie Kants zwar durchaus als bedeutsame Selbstauslegung der Moderne begriffen, aber dadurch zugleich die Notwendigkeit einer Kritik dieses Selbstverständnisses erkannt. Für Hegel sei die Vernunft Mittel zur Versöhnung gewesen, Kant hingegen habe »den Verstand oder die Reflexion fälschlich an die Stelle der Vernunft gesetzt«⁴. Dieser Gedanke steht für Habermas am Anfang der Entstehung des modernen Bewusstseins und wird zum Ausgangspunkt der weiteren Entwicklung. Erst durch Hegel sei deutlich geworden, wie problematisch es für eine geschichtliche Epoche ist, den normativen Maßstab ihres Selbstverständnisses aus dem Prinzip der Subjektivität zu schöpfen. »Die Frage ist jetzt, ob sich aus Subjektivität und Selbstbewußtsein Maßstäbe gewinnen lassen, die der modernen Welt entnommen sind und gleichzeitig zur Orientierung in ihr, das heißt aber auch: zur Kritik einer mit sich selbst zerfallenden Moderne taugen.«⁵

Habermas rückt damit unter Bezugnahme auf Hegel den Begriff der Subjektivität und des Selbstbewusstseins ins Zentrum der Philosophie der Moderne. Bereits hier zeigt sich, welche besondere Bedeutung der Begriff des Selbstbewusstseins, der im Mittelpunkt des gesamten zweiten Teils der vorliegenden Arbeit steht, nicht nur systematisch sondern auch geschichtsphilosophisch für Habermas hat. Aus dieser Perspektive hat Hegel den philosophischen Diskurs der Moderne erst wirklich eröffnet.⁶

Nachdem Habermas Hegels Antwort auf die von ihm diagnostizierte Problemlage der Moderne vorgestellt hat, beginnt er, die weitere philosophische Entwicklung als eine Entfaltung dieses Gedankens zu rekonstruieren. Für Habermas besteht die Herausforderung der Moderne also darin, die, in den historischen Gang der Zeit aufgelösten Quellen normativer Grundlagen herauszuarbeiten, ohne erneut hinter Hegel und Kant zurückzufallen. Dabei hebt er ein Problem hervor, das sich als spezifisch für die Subjektpolitik erweisen wird und daher auch im weiteren Verlauf der Arbeit eine systematisch wichtige Rolle spielt: die *Objektivierung des Selbstbewusstseins*. »Das sich auf sich selbst beziehende Subjekt erkaufte nämlich Selbstbewusstsein nur um den Preis der Objektivierung der äußeren und inneren Natur. Weil sich das Objekt im Erkennen nach außen wie innen, stets auf Objekte beziehen muß, macht es sich noch in den Akten, die

3 Ebd.

4 Ebd. 34.

5 Ebd. 31.

6 Vgl. ebd. 65.

Selbsterkenntnis und Autonomie sichern sollen, zugleich undurchsichtig und abhängig.«⁷

Habermas führt nun viele der von ihm im *Diskurs der Moderne* entwickelten Kritikpunkte darauf zurück, dass die kritisierten Theoretiker sich »noch so [wehren], als lebten sie, wie die erste Generation der Hegelschüler, im Schatten des letzten Philosophen«; sie streiten noch gegen jene »starken« Begriffe von Theorie, Wahrheit und System, die doch seit mehr als hundertfünfzig Jahren der Vergangenheit angehören⁸. Diese »starken Begriffe« stellen für Habermas *metaphysische* Antworten auf universalistische Fragen dar, und auch wenn er selbst diese Fragen nicht aufgeben will, so versucht er doch immerhin die Antworten transformieren. Diese Transformation ist nicht zuletzt deshalb unumgänglich, weil ohne sie eines der zentralen Probleme der Subjektphilosophie, die Objektivierung des Selbstbewusstseins, nicht vernünftig überwunden werden kann.⁹

Wäre die Vernunft gehalten, bei Strafe ihres Untergangs, an diesen klassischen, von Parmenides bis Hegel verfolgten Zielen der Metaphysik festzuhalten; stünde die Vernunft als solche, auch nach Hegel noch, vor der Alternative, auf den starken Begriffen von Theorie, Wahrheit und System, wie sie in der großen Tradition üblich waren, zu bestehen – oder aber sich selbst aufzugeben, dann müsste eine *angemessene* Vernunftkritik tatsächlich so tief an die Wurzel greifen, daß sie der Paradoxie der Selbstbezüglichkeit kaum dürfte entgehen können.¹⁰

Habermas will damit ausdrücken, dass die metaphysischen Antworten auf die noch immer existierenden universalistischen Fragen nur durch ein verändertes philosophisches Rüstzeug überwunden werden können. Dieses Rüstzeug soll die Anforderung erfüllen, eine Transzendenz von innen herzustellen und damit eine normative Alternative zu den metaphysischen Antworten geben.¹¹ Darin zeigt sich erneut, dass Habermas nicht den Versuch aufgegeben will, universalistische Antworten auf philosophische Probleme zu finden, sondern sein Ansatz vor allem in einer Transformation der Mittel besteht, mit denen bisher versucht wurde, jene Probleme zu lösen. Dabei verändert sich vor allem der *Status* der Antworten.

7 Ebd. Die Frage nach der systematischen Bedeutung dieser Objektivierung wird hier noch nicht weiter verfolgt. Da sich diese Kritik jedoch als ein zentraler Punkt in der Auseinandersetzung Habermas' mit der Bewusstseinsphilosophie darstellt, folgt eine genaue Analyse im zweiten Teil der Arbeit.

8 Ebd. 246, Fußnote.

9 Die Beantwortung der Frage, wie diese Transformation im Einzelnen aussieht und welche Bedeutung der Naturalismus dabei spielt, stellt einen wichtigen Aspekt der vorliegenden Arbeit dar.

10 Ebd.

11 Vgl. dazu auch Habermas, Jürgen: »Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits«, in: Ders. Texte und Kontexte. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 127-156.

Heute liegt es aber auf der Hand, daß sich die Reichweite universalistischer Fragen [...] zwar in der grammatischen Form universeller Aussagen spiegeln muß, nicht aber in der Unbedingtheit der Geltung oder der ›Letztbegründung‹, die für sie und ihren theoretischen Rahmen beansprucht würde. Das fallibilistische Bewußtsein der Wissenschaften hat längst auch die Philosophie ereilt.¹²

Offensichtlich versteht Habermas unter metaphysischem Denken eine, mit einem bestimmten Status ausgestattete Form des philosophierenden Fragens und Antwortens. Vier Merkmale stehen dabei für ihn im Vordergrund.¹³ Das erste Merkmal metaphysischen Denkens, das Habermas nennt, ist:

1.1 Das Identitätsdenken

Damit bezeichnet Habermas die Abgrenzung gegenüber einer, im Mythos unreduziert hingenommenen Mannigfaltigkeit: die Vielfalt der wahrgenommener Phänomene wird auf wenige wirkende Ursachen reduziert und aus diesen erklärt. Auch wenn die gesamte vorsokratische Philosophie unter der Perspektive dieser Abgrenzung gegenüber einer mythologischen Vielfalt beschrieben werden könnte, eignet sich vor allem die Lehre des Parmenides zur Darstellung dieses Identitätsdenkens. Sein Versuch, eine formale in sich kohärente Theorie vom Sein des Seins zu entwerfen, war für die weitere Entwicklung des metaphysischen Gedankens von einflussreicher Bedeutung und zeigt genau jenen Hang zum Identitäts- und Einheitsdenken, den Habermas als erstes grundlegendes Merkmal metaphysischen Denkens bezeichnet. Betrachtet man Parmenides' Beschreibung des Seins, so sind vor allem die Unveränderlichkeit und die Zeitlosigkeit bedeutsam. Das Sein ist »unbeweglich/unveränderlich in den Grenzen gewaltiger Fesseln, ohne Anfang, da Entstehung und Zerstörung in weiteste Ferne verschlagen worden sind: verstoßen hat sie die wahre Verlässlichkeit«.¹⁴ Verlässliche Aussagen über das Sein wären ausgeschlossen, wenn das Sein entstehen oder vergehen könnte oder überhaupt einer Veränderung unterworfen wäre. Parmenides unterscheidet selbst noch nicht zwischen der Erkenntnis des Seins und dem Sein selbst, denn »dass man es erkennt, ist dasselbe, wie dass es ist«.¹⁵

Durch die Singularisierung des »onta« zum »on« schließt Parmenides den Bereich der veränderlichen weil zeitgebundenen Phänomene radikal aus und bezieht sich auf ein Sein, von dem Mansfeld sagt, dass es zugleich »ens logicum«

12 Vgl. Habermas, Der Diskurs der Moderne, S. 247.

13 Auch wenn Habermas erklärt, dass er unter Vernachlässigung der aristotelischen Philosophie nur jenes Denken als metaphysisch bezeichnen möchte, das sich aus dem Idealismus Platons entwickelt, sollen die Anmerkungen zur Vertiefung seiner Überlegungen auf die vorsokratische Epoche ausgedehnt werden, da vor allem der erste Punkt (Identitätsdenken) damit besser verdeutlicht werden kann.

14 DK28B8.

15 DK28B3.

und »ens metaphysicum« ist.¹⁶ Die Ein(s)heit des Seins korrespondiert den anderen Begriffen der Beschreibung des Seins: Identität und Vollendung. Auch wenn sich Habermas auf die vorsokratische Philosophie und Parmenides kaum bezieht, lässt sich rückblickend jenes Einheitsdenken durchaus als Beginn einer Denkbewegung rekonstruieren, deren politischen Implikationen Habermas bis heute in Form neokonservativer Strömungen (Ritter, Henrich etc.) entgegentreten.

Der zweite Aspekt metaphysischen Denkens, den Habermas erwähnt, ist:

1.2 Der Idealismus

Der Übergang der erzählerischen »Bewältigung« der Welt im Mythos zu ihrer begrifflichen Erklärung in der vorsokratischen Philosophie führt nach Auffassung von Habermas bei Platon zu der Überzeugung, dass das Wesen der Phänomene selbst begrifflicher bzw. ideeller Natur ist. Oberster Begriff und damit ordnendes Prinzip der Realität ist bei Platon die Idee des Guten. Die Bezugnahme der Ideenlehre auf die Seinsphilosophie Parmenides« ist offensichtlich, wobei das Sein der Ideen bei Platon nicht in der gleichen Geschlossenheit und Einheit beschrieben wird wie bei Parmenides. Nach Platon reicht es nicht aus, »das unbewegliche Sein als alleinigen Ort der Wahrheit festzuhalten«¹⁷. Vielmehr kann die Relationssetzung von Sein und Werden, Idee und Welt bei ihm als Versuch einer Synthese der Konzeptionen der beiden Zentralfiguren der Vorsokratik, Parmenides und Heraklit interpretiert werden.¹⁸ So hält beispielsweise Karl Popper den Einfluss von Heraklit auf Platon für bedeutsamer als den von Parmenides.¹⁹ Das Sein der Idee steht für Platon in einem konstitutiven Verhältnis zum Dasein und Werden der Welt.

Zur Entstehung des Begriffs »Idealismus« im Sinne der habermasschen Verwendung lässt sich festhalten, dass die Idee einer Sphäre des eigentlichen Seins »hinter den Phänomenen« zwar bereits vor Platon existierte. Keiner dieser Philosophen hat jedoch in Platon vergleichbarer Weise der Welt der Phänomene eine rein ideelle Welt entgegengestellt.

Im *Phaidon* findet man jene zentrale Stelle, die als eine der Grundlagen des platonischen Dualismus und damit zugleich der kantischen Zweiweltenlehre gelten kann. Im Dialog mit Kebes, der den Beweis der Unsterblichkeit der Seele zum Thema hat, erläutert Sokrates, dass nur das Unzusammengesetzte keiner Veränderung unterliegt und damit als Anwärter auf das Wesen des eigentlichen Seins in Frage kommen könne. Dasjenige aber, das sinnlicher Wahrnehmung un-

16 Mansfeld, Jaap: Die Vorsokratiker I, Stuttgart: Reclam 1983, S. 298.

17 Angehrn, Emil, Der Weg zur Metaphysik. Vorsokratik, Platon, Aristoteles, Weiler-schwist: Velbrück Wissenschaft 2000, S. 158.

18 Traditionell wird die Auffassung vertreten, dass die Ideenlehre entstanden ist, indem Platon die Lehre des Heraklit vom Wechsel der Dinge und die Lehre der Eleaten vom unveränderlichen Sein miteinander verbunden hat.

19 Vgl. Popper, Karl: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bde., Tübingen: Mohr 2003, 16ff.

terliegt, wird als veränderlich und insofern als mit sich selbst nicht identisch beschrieben. Nachdem Platon erklärt hat, dass die gleich bleibenden Wesenheiten daher auch nur durch das reine »Denken der Seele selbst« zu erkennen sind, stellt Kebes die Frage nach den zwei Formen des Seienden.²⁰ »Sollen wir also, sprach er [Kebes], zwei Arten des Seienden setzen, sichtbar die eine und die andere unsichtbar? – Das wollen wir, sprach er [Platon]. – Und die unsichtbare als immer auf gleiche Weise sich verhaltend, die sichtbare aber niemals gleich? – Auch das, sagte er, wollen wir setzen.«²¹ In diesem Abschnitt sehen viele Interpreten die erste Formulierung einer transzendentalen Seinsweise, die im Laufe der Zeit zur Ideenlehre verdichtet wird.²² Im Begriff der Idee verankert Platon die seiner Ansicht nach für das Erkennen unabdingbare Voraussetzung der Unveränderlichkeit des zu Erkennenden.²³ Nur von dem was sich nicht verändert, kann es überhaupt eine Wissenschaft geben, denn das Veränderliche lässt sich nicht abschließend beschreiben. Die Wissenschaft unterstellt demnach notwendigerweise ein festes Relat der Bezugnahme. Man kann hier auch von der »epistemologischen Lesart« der Ideenlehre sprechen. Dieser erkenntnistheoretischen Interpretation steht eine sprachphilosophische Lesart gegenüber, derzufolge die Namensbezeichnung, auf die Existenz eines betrachterunabhängigen und unveränderlichen Relats verweist. Das namentlich Bezeichnete wird hier als Unveränderliches gesetzt.²⁴ Diese sprachphilosophische Begründung kann als zweites Argument für die Rechtfertigung der Ideenlehre bezeichnet werden.

Eine besondere Stellung unter den Ideen nimmt die Idee des Guten ein. Sie gilt als Leitbegriff der Philosophie Platons und Ferber vertritt die Ansicht, dass sie »das zentrale Thema der platonischen Philosophie [ist]«²⁵. Theorie von der Idee des Guten ist bei Platon nicht begrifflich ausgearbeitet, sondern findet sich in den drei Gleichnissen: Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis²⁶, wobei der

20 Vgl. Platon, Phd., 79a.

21 Ebd.

22 Tatsächlich verwendet Platon zunächst keinen einheitlichen Begriff für ‚Idee‘, sondern wechselt je nach Kontext zwischen den Begriffen ›eidos‹, ›idea‹, ›morphe‹ und auch ›ousia‹.

23 Vgl. hierzu beispielsweise Angehrn, Der Weg zur Metaphysik, S. 214ff.; Disse, Jörg: »Platons Ideenlehre als Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Philosophie«, in: Philosophisches Jahrbuch 105 (1998), S. 275ff.

24 Gregory Vlastos erklärt, dass die Unterscheidung von Sinnenwelt und Idee bei Platon letztendlich auf die eigentliche Differenz von Gegenstand und Begriff verweise (vgl. Vlastos, Gregory: »Degrees of Reality«, in: Ders. Platonic Studies, Princeton: Princeton University Press 1973) und Francis M. Conford behauptet, dass die Ideenlehre der mittleren Periode reine Mystik darstelle und mit der Sprachphilosophie als überwunden gelten könne (vgl. Conford, Francis MacDonald: From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation, New York: Harper&Brothers 1957, S. 257).

25 Ferber, Rafael: Platons Idee des Guten, Sankt Augustin: Academia Verlag Richarz 1989, S. 9.

26 Sonnengleichnis Pol. 506a ff.; Liniengleichnis Pol. 509d ff.; Höhlengleichnis Pol. 514a ff.

Kern der Lehre im Sonnengleichnis beschrieben wird. Dort lässt Platon Sokrates erläutern, dass die Idee des Guten dasjenige ist, »was dem Erkennbaren die Wahrheit mitteilt und dem Erkennenden das Vermögen hergibt«.²⁷ Die Idee des Guten ist hier Ursache der Wahrheit »als erkanntseiender verstanden« und damit »ein anderes und noch Schöneres« als Wahrheit und Erkenntnis selbst.²⁸ Damit wird die überragende Bedeutung der Idee des Guten deutlich, denn sie ist den Begriffen Wahrheit und Erkenntnis, die beide eine wichtige Rolle in der Philosophie Platons spielen, übergeordnet. So erklärt Platon, dass das Gute »noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt«²⁹. In welchem Sinn aber ist das Gute dem Sein und damit der Idee übergeordnet?

Der Begriff des Guten hat zunächst eine teleologische Bedeutung. Er drückt die Werthaftigkeit des Seins im Ganzen aus und gibt jenseits des Partikularismus ethischer Tugenden und Normen einen Ausblick auf die Letztbegründung der Handlungen des Menschen, indem er ethischen Prädikaten wie »gerecht«, »richtig«, »sittlich« etc. ihre eigentliche, nicht weiter zu hinterfragende Bedeutung verleiht. Damit tritt die Idee des Guten als Ermöglichungsbedingung für die positive Beurteilung ethischer Sachverhalte auf. Der Status den die Idee des Guten dabei einnimmt ist jedoch doppeldeutig. Einerseits ist sie, obwohl höchste Idee, dennoch Idee unter anderen, primus inter pares, und gibt den anderen Ideen die Zielrichtung vor. Andererseits steht die Idee des Guten als höchste Idee in einem transzendenten Verhältnis zu den übrigen Ideen, da sie an Würde und Kraft über das Sein, welches bei Platon die Ideen sind, hinausreicht. Nach Ansicht von Angehrn lässt sich dieser Doppelstatus als eine zweistufige Ontologie³⁰ begreifen. Die Idee des Guten gilt somit als Grund für die Seinsverfassung der übrigen Ideen und der existierenden Dinge, des Daseins, gleichermaßen. So wird auch das Sein in seiner ontologischen, nicht ausschließlich ethischen Bedeutung auf die Idee des Guten zurückgeführt, denn durch den Begriff des Guten »versucht Plato das, was wirklich ist, erst zu fundieren«³¹. In dieser Formulierung wird der Anspruch des Idealismus deutlich, die Realität durch die Idee zu begründen und gleichzeitig verständlich, wieso Habermas Platon als exemplarischen Vertreter dieser Lehre darstellt und ihn damit zu einem frühen Vertreter eines metaphysischen Gedankenguts erklärt, das er selbst ablehnt.

Die folgenden beiden Merkmale metaphysischen Denkens bilden die Grundlage für den zweiten und dritten Teil der Arbeit: Die Auseinandersetzung mit der Bewusstseinsphilosophie ist ein zentrales Thema der Theorie von Habermas' und wird daher im zweiten Teil der Arbeit anhand des zentralen Begriffs des Selbstbewusstseins vertieft. Im dritten Teil der Arbeit wird der vierte und letzte Aspekt

27 Pol. 508d-e.

28 Ebd. 508e.

29 Ebd. 509b.

30 Angehrn, Der Weg zur Metaphysik, S. 292.

31 Ferber, Platons Idee des Guten, S. 217.

metaphysischen Denkens, auf die Theorie von Habermas selbst bezogen. Die übergeordnete Frage lautet hier: wenn für Habermas ein starker Theoriebegriff Merkmal metaphysischen Denkens ist, welchen Status hat dann der Begründungsanspruch, den Habermas innerhalb der Diskurstheorie vertritt?

Das dritte Merkmal metaphysischen Denkens ist:

1.3 Das bewusstseinsphilosophische Denken

Die Auseinandersetzung mit der Bewusstseinsphilosophie ist für Habermas die Auseinandersetzung mit dem »Erbe der Metaphysik«³².

Zunächst: Was ist Bewusstseinsphilosophie für Habermas?

Habermas verwendet den Begriff »Bewusstseinsphilosophie« nicht ganz einheitlich. An manchen Stellen spricht er auch vom »Mentalismus« oder von »Subjektphilosophie«. Die Rede von der Bewusstseinsphilosophie und dem Paradigmenwechsel steht im Kontext des Drei-Stadien-Modells der Philosophiegeschichte.³³ Habermas geht dabei, wie bereits erwähnt, mit Tugendhat³⁴ und Schnädelbach³⁵ davon aus, dass sich die Philosophiegeschichte allgemein anhand der Begriffe »Sein«, »Bewusstsein« und »Sprache« einteilen lässt. Den einzelnen Epochen lassen sich bestimmte Formen des Denkens zuordnen: der Epoche des Seins das ontologische Denken, der Epoche des Bewusstseins das reflexionsphilosophische Denken und der Epoche der Sprache das sprachphilosophische Denken. Die Übergänge der einen zur anderen Epoche werden durch den Begriff des »Paradigmenwechsels« beschrieben, wobei der Übergang von der zweiten zur dritten Epoche auch als »linguistic turn« bezeichnet wird. Folgt man dieser zugegebenermaßen verkürzten³⁶ aber hilfreichen Einteilung, so wird deutlich, dass sich die Darstellungen der ersten beiden Merkmale metaphysischen Denkens (Identitätsdenken und Idealismus) im Rahmen des ontologischen Denkens bewegen. Da Habermas nur sehr selten Bezug auf die Antike nimmt, ist die Epoche des Seinsdenkens für Habermas vor allem aufgrund ihres ideengeschichtlichen Einflusses auf die Bewusstseinsphilosophie von Bedeutung.

Grundlage der Abgrenzung des bewusstseinsphilosophischen Denkens gegenüber dem Seinsdenken der Antike ist das Moment der *Subjektivität*. Als zentrale Figur des Paradigmenwechsels von der Seins- zur Bewusstseinsphilosophie kann daher Descartes bezeichnet werden: seine Philosophie des methodischen und radikalen Zweifels führt zur Beziehung des Ich auf sich selbst und damit zu

32 Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, S. 39.

33 Habermas, Metaphysik nach Kant, S. 20ff.

34 Vgl. Tugendhat, Ernst/Wolf, Ursula: Logisch-Semantische Propädeutik, Ditzingen: Reclam 1989.

35 Vgl. Schnädelbach, Herbert: »Philosophie«, in: Ekkehard Martens/Herbert Schnädelbach (Hg.), Grundkurs Philosophie, Hamburg: Rowohlt 1985, S. 46-76.

36 Gerhardt, Volker: »Metaphysik und ihre Kritik. Zur Metaphysikdebatte zwischen Jürgen Habermas und Dieter Henrich«, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 42 (1988), S. 61ff.

einem spezifisch veränderten Verständnis des Selbstbewusstseins, welches »den Schlüssel zur innerlichen und absolut gewissen Sphäre der Vorstellungen [bietet], die wir von den Gegenständen haben«³⁷. Durch den zur Methode erhobenen Zweifel hoffte Descartes eine absolute Gewissheit zu begründen³⁸, die er im ego cogito gefunden zu haben glaubte. Diese Bezugnahme auf das Ich als einzigen festen Grund der Gewissheit kann als Ausgangspunkt für das Verständnis des Subjektivitätsbegriffs im Sinne der Bewusstseinsphilosophie beschrieben werden.³⁹

Allerdings geht die Bedeutung der ideengeschichtlichen Epocheneinteilung für Habermas' Konzeption über einen rein geschichtsphilosophischen Abriss hinaus: Wie bereits angedeutet, setzt Habermas Metaphysik und Bewusstseinsphilosophie nicht einfach gleich, sondern begreift das reflexionsphilosophische Denken als »Erbe der Metaphysik«. Dies geschieht mit dem Verweis auf die Bedeutung jener Begriffe, die Habermas zunächst verwendete um die ontologische Form der Metaphysik zu kennzeichnen: Identität und Idee. »Diese [die Bewusstseinsphilosophie] tritt das Erbe der Metaphysik insofern an, als sie den Vorrang der Identität vor der Differenz und den der Idee vor der Materie sichert.«⁴⁰

In der Priorisierung der Identität gegenüber der Differenz und der Grundleitung der Materie in der Idee zeigt das reflexionsphilosophische Denken für Habermas mithin seine Verwandtschaft zu den beiden ersten Merkmalen metaphysischen Denkens. Vor allem die Zweiweltenlehre in der praktischen Philosophie Kants drückt dies aus und ist insofern einer der wichtigsten Kritikpunkte Habermas' gegenüber Kant. Ihren systematischen Ausdruck findet diese Kritik in der Detranszentalisierung der kantischen Ethik, die uns noch eingehend beschäftigen wird.⁴¹ Habermas ist der Ansicht, dass mit dem Wechsel zu sprachphilosophischen Ansätzen verschiedene einschlägige Probleme der Bewusstseinsphilosophie, wie beispielsweise die Zirkelhaftigkeit der Selbstbewusstseinstheorie, die normativen Defizite der Kritischen Theorie etc., gelöst werden können. Letztendlich sollen damit gleichzeitig auch die *metaphysischen* Implikationen der Bewusstseinsphilosophie aufgehoben werden.⁴²

Auch wenn Habermas ein Interesse an einer philosophischen Überwindung der Bewusstseinsphilosophie hat, stellt die praktische Philosophie Kants dennoch

37 Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, S. 39.

38 René Descartes: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, Hamburg: Meiner 1994.

39 Zur Darstellung der Abgrenzung von Bewusstseinsphilosophie und Ontologie bzw. Seinsdenken siehe auch Tugendhat, Ernst: Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, S. 79ff. Tugendhat teilt die Bewusstseinsphilosophie hier in drei Teile ein und vertritt dabei eine etwas andere Interpretation der Bedeutung Descartes' für die Abgrenzung von Bewusstseinsphilosophie und Ontologie als Habermas.

40 Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, S. 39.

41 Vgl. III. 3. »Sprache statt Metaphysik: Die Diskursethik und die Kantische Ethik.«

42 Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 344ff.

das entscheidende konzeptuelle Vorbild für die Diskursethik dar. An der detaillierten Auseinandersetzung mit Kant lässt sich daher die allgemeine Kritik Habermas' an der Bewusstseinsphilosophie exemplarisch verdeutlichen. Kant entwirft in seiner Ethik ein moralphilosophisches Konzept, das eine Zäsur innerhalb der Geschichte der praktischen Philosophie darstellt und durch welches die Ethikdiskussion bis heute bestimmt wird. Entscheidend ist die Begründung des allgemeinen Anspruchs, den Kant mit seiner Ethik erhebt. Er wendet sich von jedem utilitaristischen und verantwortungstheoretischen Ethikverständnis ab und entwickelt eine formale Begründung der Sollgeltung moralischer Normen, die auch für den Begründungsanspruch der Diskursethik von entscheidender Bedeutung ist. Damit bekommt der Status moralischer Normen eine neue Dimension, deren Legitimation bis heute Streitpunkt geblieben ist. Für Kant kann ausschließlich der gute Wille als Prüfstein der moralischen Legitimation einer Handlung angesehen werden.⁴³ Darin liegt der offensichtliche Hinweis auf die Abkehr vom Versuch, das Prinzip des Guten in empirischen Zusammenhängen oder Begriffen wie beispielsweise Glück oder äußeres Gut zu verankern. Gleichzeitig wird damit die Auffassung abgelehnt, die Konsequenzen einer Handlung als Richtschnur für die Bestimmung eines guten Willen heranzuziehen, denn deren Erfolg ist letztendlich nicht prinzipiell bestimmbar, er bleibt zufällig.

Der letzte Aspekt den Habermas im Zusammenhang der Bestimmung metaphysischen Denkens nennt ist

1.4 Der starke Theoriebegriff

Vergleichbar den Religionen, in denen sich besonderes Wissen und besonderes Verhalten für ausgewählte Personen zum Heilsweg verdichtet, stellt die Philosophie teilweise bis auf den heutigen Tag den Anspruch, ein ausgezeichnetes Wissen mit einem speziellen Wahrheitszugang zu besitzen. Parallelen zum Heilsweg sieht Habermas schon in dem auf Aristoteles zurückgehenden Entwurf eines theoretischen Lebens, des bios theoretikos.⁴⁴ Heutzutage nimmt dieser Anspruch neue Züge an. Wo der Siegeszug der wissenschaftlichen Methode die philosophischen Aussagen nicht zur Bescheidenheit gezwungen hat, wirkt der noch erhobene Anspruch oft wie ein trotziges Relikt. An anderer Stelle werden Letztbegründungskonzeptionen vielleicht ohne Trotz aber mit erheblichem Argumentationsaufwand entworfen. Diese Letztbegründungsversuche sind ebenfalls ein Thema der Dissertation, denn auch wenn Habermas erklärt, dass der starke Theoriebegriff ein Merkmal metaphysischen Denkens ist, so wird dieses Merkmal unter einer etwas veränderten Perspektive zur Herausforderung für Habermas selbst. Diese Perspektive interpretiert die Rede vom starken Theorieanspruch als das

43 Immanuel Kant: Kants Werke. Akademie Ausgabe, Berlin: de Gruyter 1968

44 Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1831ff.

Selbstvertrauen der Philosophie, (Letzt)Begründungen für bestimmte Fragen zu liefern. Zwar versteht sich Habermas als nachmetaphysischer Denker, doch gerade sein eigener Begründungsanspruch muss in dieser Hinsicht einer genaueren Analyse unterzogen werden.

2. Dieter Henrich und Jürgen Habermas: Zur Exklusivität des Wissens von sich selbst

Als Ausgangspunkt für die Darstellung der Auseinandersetzung Habermas' mit der Bewusstseinsphilosophie ist die Debatte zwischen Habermas und Dieter Henrich für den vorliegenden Zusammenhang besonders geeignet, da sie im Dissens über den Metaphysikbegriff ihren Ursprung hat. 1982 veröffentlicht Henrich ein Buch mit dem Titel *Fluchlinien*, in dem er sich kritisch mit dem Selbstverständnis der Philosophie auseinandersetzt. Henrich erkennt innerhalb der Philosophie eine Tendenz, die »philosophische Untersuchung der Form einzelwissenschaftlicher Analyse zu unterwerfen«⁴⁵ und stellt dieser Entwicklung sein eigenes, an einer Selbstverständigung interessiertes Verständnis von Philosophie entgegen. In einer von Habermas für die Zeitschrift *Merkur* verfassten Rezension, kritisiert Habermas anschließend in grundlegender Weise diesen Versuch, spekulatives Denken unter den veränderten Rahmenbedingungen einer modernen Bewusstseinslage zu retten.⁴⁶ Henrich antwortet darauf zunächst im Juni 1986, ebenfalls im *Merkur*, mit einem Artikel auf die Rezension von Habermas.⁴⁷ Dieser Artikel wird in einer erweiterten Fassung 1987 in dem Band *Konzepte* veröffentlicht.⁴⁸ Einen Schlusspunkt der Debatte setzt der erste Teil des Buches *Nachmetaphysisches Denken* von Habermas mit dem Titel »Rückkehr zur Metaphysik?«.

Im Folgenden wird erläutert, worin der Dissens zwischen Habermas und Henrich genau besteht:

2.1 Der Philosophiebegriff

Eine erste Differenz findet sich bereits in der Einstellung beider Denker zum Philosophiebegriff. Für Henrich ist und bleibt Philosophie die »Suche nach der Begründung von schlechtweg grundlegenden Annahmen«⁴⁹ und deren Integration

45 Henrich, Dieter: *Fluchlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, S. 7.

46 Habermas, Jürgen: »Rückkehr zur Metaphysik – Eine Tendenz in der deutschen Philosophie?« in: *Merkur* 39 (1985), S. 898-905.

47 Henrich, Dieter: »Was ist Metaphysik – was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas«, in: *Merkur* 6 (1986), S. 495-508.

48 Henrich, Dieter: *Was ist Metaphysik – was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987. (Im Folgenden wird ausschließlich aus diesem Artikel zitiert.)

49 Henrich, *Fluchlinien*, S. 125.

zu einem Ganzen, das er begrifflich in die Nähe des Systems bringt. »Umfassende Erklärung des Wirklichen im Ganzen«⁵⁰ ist demnach auch heute noch die Aufgabe des Philosophen, wobei Philosophie zugleich als Nachfolgerin der Religion beschrieben wird.⁵¹

Auch wenn Habermas seinerseits zugibt, dass die Philosophie sich einen »thematischen Bezug zum Ganzen«⁵² bewahrt, teilt er nicht Henrichs Ansicht einer exponierten Stellung der Philosophie, die den Weltreligionen als Platzanweiser gegenübertritt.⁵³ Habermas will die Philosophie seinerseits aus der Rolle des Platzanweisers in die Rolle des Platzhalters transformiert sehen, da er eine ideengeschichtliche Entwicklung konstatiert, in der er die Legitimation für die Begrenzung der Philosophie auf diese Aufgabe erkennt. Nur so habe die Philosophie überhaupt noch die Chance, einen Beitrag für die Herausforderungen postmetaphysischer Gesellschaft zu leisten. Er positioniert die Philosophie damit zwar jenseits einer Einstellung, die den Gestus der Verabschiedung von Philosophie im Ganzen proklamiert⁵⁴, teilt jedoch auch nicht die Vorstellung einer Philosophie, die noch immer, wenn auch in dem Bewusstsein der Notwendigkeit reflexiver Selbstbeschränkung⁵⁵, einen Systemcharakter anstrebt. Mit einer habermasschen Formulierung aus einem anderen Zusammenhang lässt sich dann sagen, dass Habermas der Ansicht ist, Henrich versuche, die Philosophie »unter der Hand, und zwar im Namen ihrer Konservierung«⁵⁶ zu verabschieden. Der Versuch einer Stärkung der Philosophie angesichts der Herausforderungen durch das moderne Bewusstsein schlägt hier in die Negation ihrer Bedeutung um. Habermas eigene Einschätzung der Philosophie ist hingegen gerade aufgrund der reduzierten Aufgabe, die Habermas ihr zugesteht, als ein Rettungsversuch zu verstehen. Die Kritik die etwa Rorty an der Bedeutung der Philosophie als Erkenntnistheorie übt⁵⁷, wird von Habermas nicht prinzipiell abgelehnt, sondern uminterpretiert. Diese Neubestimmung der Philosophie als Platzhalter beinhaltet einige äußerst wichtige Elemente des habermasschen Umgangs mit der Frage nach Metaphysik, der Rolle empirischer Wissenschaften und damit der immerhin schwach naturalistischen Gegenmaßnahmen, denen hier eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird.

Habermas beginnt mit einer ideengeschichtlichen Rekonstruktion, die ihn zur Unterscheidung von verschiedenen aktuellen Positionen führt, anhand deren Darstellung sich seine eigene Position selbst gut verorten lässt. Die erste Kritiklinie

50 Ebd.

51 Ebd. 99.

52 Habermas, Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, S. 24.

53 Habermas, Rückkehr zur Metaphysik, S. 902.

54 Für Habermas ist Richard Rorty bis heute einer der stärksten Vertreter dieser Position. Vgl. auch Rorty, Richard: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

55 Henrich, Fluchlinien, S. 127.

56 Ebd. 20.

57 Vgl. Rorty, Der Spiegel der Natur.

bezieht sich auf Kant und Hegel: Für die Kritik an Kant seien die analytische Position Strawsons, die konstruktivistische Theorie Lorenzens und der kritizistische Ansatz Poppers wichtig. Die Kritik des hegelischen Idealismus bilde sich hingegen in der materialistischen Erkenntniskritik Lukacs, dem Praktizismus Korschs und Freyers und dem Negativismus Adornos aus. Ein entscheidendes Merkmal dieser an Kant und Hegel orientierten Tradition ist nach Ansicht von Habermas der Versuch, den philosophischen Vernunftanspruch nicht komplett aufzugeben. Anschließend unterscheidet Habermas mit Pragmatismus und Hermeneutik eine weitere philosophische Ideenentwicklung, die sich gleichzeitig gegen Kant und Hegel wendet. Zwei Aspekte sind dabei für den vorliegenden Zusammenhang besonders wichtig: einerseits lehnen Pragmatismus und Hermeneutik nach Ansicht von Habermas die entscheidenden Prämissen der Bewusstseinsphilosophie ab und richten sich damit gleichzeitig gegen jenes Paradigma, in dem sich Habermas' Auffassung nach sämtliche Theoretiker der ersten Tradition, sowohl die Kritiker Kants als auch Hegels, befinden. Hierin liegt ein Anknüpfungspunkt von Pragmatismus und Hermeneutik, den Habermas für die Entwicklung seiner eigenen Theorie fruchtbar gemacht hat. Auf der anderen Seite empfehlen beide Positionen jedoch implizit, den »Vernunftanspruch des philosophischen Denkens« aufzugeben und legen damit die »Verabschiedung von Philosophie selber«⁵⁸ nahe. Dieses Ansinnen lehnt Habermas klar ab.

Habermas verfolgt also die Absicht, die von Pragmatismus und Hermeneutik ausgehende Kritik an Kant und Hegel in einer Weise aufzunehmen, in der der Vernunftanspruch der ersten Kritiklinie nicht aufgegeben werden muss. Zu diesem Zweck verbindet er die für ihn wichtigen Aspekte der ersten (Vernunftanspruch) mit den positiven Aspekten der zweiten Kritiklinie (Ablehnung der bewusstseinsphilosophischen Argumentationsstruktur). Die vorliegende Arbeit kann daher auch als Versuch beschrieben werden, die inhaltlichen Konsequenzen dieses Konzeptionsaufbaus für die habermassche Metaphysikkritik zu untersuchen.

Für das Philosophieverständnis von Habermas folgt daraus, dass die Bedeutung der Philosophie verglichen mit der Einstellung Hegels oder Henrichs zwar reduziert wird, sie in diesem Zustand aber immerhin »überleben« kann und sich nicht, wie bei Wittgenstein oder Rorty, selbst aufheben und den »harten Wissenschaften« das Feld überlassen muss. Andererseits bedeutet die habermassche Bestimmung zugleich, dass der Philosophie ausschließlich die Rolle eines »Platzhalters für empirische Theorien mit starken universalistischen Ansprüchen«⁵⁹ zukommen kann. Dieses Zitat ist grundlegend für die Einstellung Habermas' gegenüber der modernen Philosophie: sie kann gegenüber den empirischen Wissenschaften keinen außerordentlichen Anspruch auf Erkenntnis mehr erheben und ist in diesem Sinne dazu verpflichtet, sich selbst an den Erkenntnismethoden der

58 Habermas, Philosophie als Platzhalter und Interpret, S. 18.

59 Ebd. 23.

empirischen Wissenschaften zu orientieren. Was Habermas eher beiläufig über die analytische Position Strawsons sagt, kann insofern auch auf seine eigene Philosophie bezogen werden.

Damit dieser [der universalistische Anspruch] eingelöst werden kann, wird die transzendentale Begründungsstrategie im Sinne eines Testverfahrens umfunktioniert. Zu dem hypothetisch rekonstruierten Begriffssystem, das der Erfahrung überhaupt zugrunde liegen soll, darf es, wenn es gültig ist, keine verständliche Alternative geben. Dann muß sich aber jedes Mal, wenn ein Alternativvorschlag gemacht wird, zeigen lassen, daß dieser immer schon Teile der von ihm bestrittenen Hypothese in Anspruch nimmt.⁶⁰

Hier wird besonders zu untersuchen sein, welche Bedeutung dieses Philosophieverständnis für eine nachmetaphysische Ethik hat, die noch immer mit einem Anspruch auf universalistische Sollgeltung der Normen auftritt. Wie soll es möglich sein, unter den veränderten Bedingungen einen Vernunftanspruch aufrechtzuerhalten, der eine nachmetaphysische Ethik stützt und dabei nicht der von Feyerabend oder Foucault geübten Vernunftkritik anheim fällt. Habermas gerät hier zwischen die Fronten von Naturalismus und Bewusstseinsphilosophie auf der einen und Hermeneutik und analytischer Philosophie⁶¹ auf der anderen Seite. Beide Positionen werden im zweiten bzw. dritten Kapitel näher erörtert.

2.2 Selbstbewusstsein, Metaphysik und Moderne

Neben der unterschiedlichen Beurteilung des Philosophiebegriffs muss auf einer zweiten Ebene die unterschiedliche Stellung zum Metaphysikbegriff, oder genauer: die unterschiedliche Einschätzung der Bedeutung dieses Begriffs für die »moderne Bewusstseinslage« hervorgehoben werden. Henrich⁶² erklärt zunächst, dass es sein Anliegen ist, »einen Begriff von Metaphysik [zu] verdeutlichen, der mit dem Projekt der Moderne verbunden ist«. Gleichzeitig ist er der Ansicht, dass »sich Habermas in seinem eigenen Theorieunternehmen zu Unrecht von Denkaufgaben dispensiert glaubt, für die uns auch heute kein besseres Titelwort als ›Metaphysik‹ zur Verfügung steht«⁶³. Damit erklärt Henrich nicht nur, dass das Projekt der Moderne mit dem Begriff der Metaphysik verbunden werden sollte, sondern zugleich, dass er dazu gar keine Alternative sieht.

60 Ebd. 14.

61 Vgl. dazu Habermas, Jürgen: »Hermeneutische und analytische Philosophie«, in: Ders. Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 65-101.

62 Tugendhat weist darauf hin, dass auch die Schüler Henrichs, Ulrich Pothast und Konrad Kramer an die Überlegungen von Henrich anschließen. Tugendhat spricht daher von der ›Heidelberger Schule‹. Vgl. Tugendhat, Ernst: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 10.

63 Henrich, Was ist Metaphysik – was Moderne, S. 11.

Habermas hingegen wendet sich zwar nicht im Ganzen gegen die Aufgabe, vor die Henrich die Philosophie gestellt sieht, und die man verkürzend als »integratives Denken«⁶⁴ bezeichnen könnte. Im Gegenteil, der Versuch die Integration der in der Moderne auseinander tretenden Aspekte vernunftorientierter Reflexion durch einen starken Anspruch an die Theorie wieder herzustellen, stimmt mit der grundlegenden Einstellung Habermas' durchaus überein.⁶⁵ Allerdings versucht er diese Integration explizit ohne Bezugnahme auf metaphysisches Denken zu leisten – vielmehr bezeichnet er sein eigenes Philosophieren als nachmetaphysisch. Auf dieser zweiten Ebene besteht die grundlegende Differenz also in der unterschiedlichen Beurteilung der Bedeutung von Metaphysik für das Projekt der Moderne.

Diese erste Einschätzung bleibt jedoch so lange wenig aussagekräftig, wie nicht geklärt wird, in welchem Zusammenhang beide Philosophen das Adjektiv »metaphysisch« verwenden. Gleichzeitig muss erläutert werden, was mit der Rede vom »Projekt der Moderne« eigentlich gemeint ist. Den Kern des henrichschen Standpunktes sieht Habermas in der »bewußtseinsphilosophischen Grundfigur des Selbstbewusstseins«⁶⁶. Durch die Ausführungen zum Drei-Stadien-Modell, speziell zum Paradigma der Bewusstseinsphilosophie im vorherigen Kapitel wurde bereits deutlich, wie wichtig diese Positionierung sowohl für die Debatte als auch für die Darstellung der Position von Habermas ist. Dieser sieht in der Philosophie Henrichs einen Versuch, den Anspruch der Metaphysik in Anknüpfung an die Grundgedanken Kants und Hegels und im Rahmen einer Theorie des Selbstbewusstseins zu erneuen.⁶⁷ Entscheidend ist, dass diese Selbstbewusstseinstheorie im Kontext bewusstseinsphilosophischer Annahmen entworfen wird, und durch sie »die Universalität platonischen Denkens«⁶⁸ wieder hergestellt werden soll. Damit ordnet Habermas das Denken Henrichs explizit in die Tradition der Metaphysik ein.

Henrich hatte sich schon früher mit Theorien des Selbstbewusstseins, namentlich der Theorie Fichtes auseinandergesetzt⁶⁹ und war dabei zu dem Ergebnis gelangt, dass sich im Wissen des Subjektes von sich selbst ein Wissen der besonderen Art offenbart, welches jeder anderen Form von Wissen an Evidenz überlegen ist. »Was im Selbstverhältnis unmittelbar bekannt ist, hat einen andren Status als das, was uns unter Bedingungen möglichen Fehlgehens im Verste-

64 Vgl. Henrich, Fluchtlinien, S. 125ff.

65 Habermas, Metaphysik nach Kant, S. 19. Zu den Gemeinsamkeiten zwischen Henrich und Habermas vgl. auch Heider, Placidus Bernhard: Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit. München: Alber 1999.

66 Habermas, Rückkehr zur Metaphysik, S. 901.

67 Ebd. 898.

68 Ebd. 901.

69 Henrich, Dieter: Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt am Main: Klostermann 1967.

hen zugänglich ist: Es ist sozusagen ›restlos‹ offen und genau in der Weise, in der es besteht, auch schon zugänglich für unser Wissen.«⁷⁰

Dieser Sonderstatus des Wissens von sich selbst veranlasst Henrich, vom Phänomen des Selbstbewusstseins auszugehen, um im Anschluss daran die Notwendigkeit der Metaphysik für das Projekt der Moderne zu verdeutlichen.

Für Habermas ist es allerdings bereits diese besondere Form der Auszeichnung von Wissen, die ihn veranlasst in Henrichs Projekt eine Geistesverwandtschaft zu metaphysischem Gedankengut zu diagnostizieren, denn metaphysisches Denken zeichnet sich für Habermas durch den Anspruch auf exklusives, nicht weiter hinterfragbares Wissen aus.

Das metaphysische Format ist daran zu erkennen, daß das philosophische Denken weder fallibilistisch ist wie die Wissenschaften noch pluralistisch wie die nur in der Mehrzahl auftretenden Lebensdeutungen der Moderne. Die Theorie des Selbstbewusstseins verspricht eine besondere Art von Gewißheit.⁷¹

Das spezifische Wissen, das das Subjekt nach Ansicht der Bewusstseinsphilosophie im Selbstbewusstsein von sich selbst erlangt, tritt damit als exemplarisches Beispiel für jene besondere Form der Gewissheit zu Tage, die Habermas als metaphysisch begreift. Das letzte Zitat kann daher als allgemeine Definition metaphysischen Denkens im Sinne Habermas' verstanden werden – es weist jedoch zugleich auch auf die unterschiedlichen Einschätzung des Selbstbewusstseinsbegriffs hin. Henrich orientiert sich an den Konzeptionen des deutschen Idealismus und versucht die »Frage nach den Bedingungen des Selbstbewusstseins mit dem Verweis auf ein vorgängiges Mit-sich-Vertrautsein zu beantworten«⁷², wohingegen Habermas die Überwindung des Paradigmas der Bewusstseinsphilosophie für einen ersten und wichtigen Schritt zur Überwindung metaphysischen Denkens überhaupt begreift. Die Rückkopplung der Problemlösungsstrategie an das bewusstseinsphilosophische Verständnis des Selbstbewusstseinsbegriffs begreift Habermas daher als Rückfall in die Metaphysik. Gleichzeitig zwingt der obsolete Begriff des Selbstbewusstseins Henrich zu einer restaurativen Einstellung gegenüber modernem Denken im Ganzen.

Henrich erkennt seinerseits in Habermas' Theorie eine naturalistische, an den Einzelwissenschaften orientierte Tendenz, in der alle »Primärkonflikte durch die Einsicht in die Illusionen, von deren Annahme sie allesamt oder in wesentlichen Teilen abhängig sind«⁷³ aufgelöst werden sollen. Für Henrich wie für Kant⁷⁴, ge-

70 Henrich, Fluchlinien, S. 111.

71 Habermas, Rückkehr zur Metaphysik, S. 902.

72 Honneth, Axel: »Die transzendentale Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung«, in: Ders. Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 38.

73 Henrich, Was ist Metaphysik – was Moderne, S. 22.

74 Kant, Werke XXIX, S. 765.

hören diese »Primärkonflikte« allerdings in unhintergehbbarer Weise zum Menschsein hinzu und da Metaphysik sich für Henrich – zumindest in einer Variante – als Versuch versteht, eine Antwort auf diese Primärkonflikte in Form der Selbstverständigung des Menschen über sich selbst zu finden⁷⁵, wird auch verständlich, wieso er zu der Einschätzung gelangt, dass Habermas' eigener Ansatz »mit einem Recht, das weit geht, eine Metaphysik« genannt werden könne.⁷⁶ Für Henrich ist es schlichtweg unmöglich, keine Metaphysik zu betreiben und so kann Habermas' Versuch, nachmetaphysisch zu philosophieren, aus dieser Perspektive nur als schlechte Metaphysik verstanden werden: Henrichs Ansicht nach trägt die von Habermas vertretene Form des Naturalismus nicht zu einer befriedigenden Selbstverständigung des Menschen bei, denn »er [der Naturalismus] wirkt hin auf die Selbstdistanzierung des bewussten Lebens«⁷⁷, weil der Mensch letztendlich durch die Übergabe der Auflösung jener Primärkonflikte an die Einzel- und Naturwissenschaften von einer ihm essentiellen Aufgabe dispensiert werde. »Er [der Naturalismus] transformiert es [das bewusste Leben] nicht zu einer Erfahrungsweise, in der es sich bewahrt und gesammelt, also nicht demenziert wissen kann, und zwar in und durch letzte Gedanken – also ›Ideen‹.«⁷⁸

Habermas sieht in Henrichs Kritik an einzel- und naturwissenschaftlichem Denken seinerseits die rückwärts gerichtete Tendenz einer neokonservativen Einstellung, in der »die nachgeahmte Substantialität einer wieder einmal erneuerten Metaphysik«⁷⁹ zum Vorschein kommt. So werde der Versuch unternommen, durch die Bezugnahme auf eine Theorie des Selbstbewusstseins die Überwindung des Fallibilismus einzelwissenschaftlicher Analysen zu erreichen. Genau diese Tendenzen sind es, die Habermas' Ansicht nach einer Rehabilitierung metaphysischen Gedankenguts entsprechen, das in der Moderne, wie er sie versteht, keinen Platz mehr haben kann. Auch wenn Habermas einen normativen Vernunftbegriff keinesfalls preisgibt und hier auch gewisse Übereinstimmungen zwischen beiden Denkern zu erkennen sind⁸⁰, legt er seinem Vernunftbegriff doch eine stark veränderte Theorie des Selbstbewusstseins zugrunde, die im Rahmen einer Konzeption kommunikativer Rationalität entfaltet wird und in der das Selbstwissen des Selbstbewusstseins kein metaphysisches Format mehr hat.

75 Von dieser Form der Metaphysik der Selbstverständigung des Menschen, die Henrich mit Kant als »Metaphysik des Abschlusses« (Henrich, Was ist Metaphysik – was Moderne, S. 13) bezeichnet, unterscheidet er die »Metaphysik des Elementaren« (Ebd. S. 14) der es um die »Aufklärung der elementaren Leistungsweisen der Intelligenz« (Ebd. S. 12) zu tun ist. Darauf wird im Abschlusskapitel der Arbeit noch einmal einzugehen sein.

76 Ebd. S.24.

77 Ebd. S.25.

78 Ebd.

79 Vgl. Habermas, Jürgen: »Der Horizont der Moderne verschiebt sich«, in: Ders. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 11-17.

80 Vgl. Heider, Jürgen Habermas und Dieter Henrich.

Gleichzeitig nimmt der Begriff des Selbstbewusstseins in der Konzeption von Habermas eine bedeutsame Stellung bezüglich der Abgrenzung gegenüber der Bewusstseinsphilosophie und ihren politischen Implikationen ein. Denn immerhin verbindet Habermas mit einem veränderten Selbstbewusstseinsbegriff den Anspruch, die metaphysischen Aspekte der henrichschen Theorie hinter sich zu lassen.

Die Hauptdifferenz zwischen beiden Denkern besteht aus der Sicht von Habermas also in der Beurteilung des Status jenes Wissens, welches das Subjekt im Selbstbewusstsein von sich selbst erlangt. Für Henrich ist dies ein exklusives Wissen, das insofern nicht fallibel sein kann, als es keine Bezugnahme auf empirische Daten enthält. Für Habermas wiederum besitzt solch exklusives Wissen ein metaphysisches Format, das er ablehnt. Im Folgenden wird daher der Selbstbewusstseinsbegriff im Verständnis von Habermas zu untersuchen sein, wobei ein besonderes Augenmerk auf die Differenz zur Darstellung innerhalb bewusstseinsphilosophischer Begrifflichkeiten zu richten ist.