

III. Metaphysische Letztbegründung?

1. Die Diskursethik als Antwort auf die ethischen Herausforderungen der Moderne

Systematische Bedeutung und Status der diskursethischen Begründungskonzeption sollen im Folgenden aus dem Zusammenhang der Ausgangsfragestellungen entwickelt werden, die für die beiden Begründer der Diskursethik, Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas am Anfang standen. Damit wird die Zielrichtung der Diskursethik als einer Ethik der Moderne deutlicher und ihre Begründungsproblematik erscheint nicht als philosophisches Glasperlenspiel.

1.1 Karl-Otto Apel

Apel gilt als eigentlicher Begründer des diskursethischen Ansatzes und hat mit dem Aufsatz *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*¹ auch den grundlegenden Text zur Diskursethik vorgelegt. Aus diesem Text wird ersichtlich, vor welchem Problemhorizont sich die Diskursethik entwickelt und welchen ethischen Herausforderungen sie sich entgegenstellt. Dabei wird hier zunächst nicht zwischen dem apelschen und dem habermasschen Ansatz unterschieden. Diese Differenzierung wird erst im weiteren Verlauf der Begründungsfrage eine wichtige Rolle spielen.

Apel beginnt seine Analyse mit dem Hinweis auf eine gegenläufige Entwicklung: zum einen nehmen die moralischen Herausforderungen im Verlauf der Geschichte regelmäßig zu, zum anderen nimmt die Überzeugung, dass eine Begründung der Moral möglich ist, jedoch stetig ab. Apel rekonstruiert diese Zuspitzung der ethischen Situation in einer seiner jüngeren Vorlesungen als Rekonstruktion

1 Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie, Bd. 1+2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, Bd. 2, S. 358-435.

der menschlichen Kulturevolution.² Diese wird unter drei unterschiedlichen Perspektiven analysiert: der Transformation des tierischen Verhaltens zur menschlichen Handlungskoordination (1), der Genese der speziellen ethischen Situation des Menschen in der modernen Gesellschaft (2) und der ethischen Problemlösungskapazitäten, die in der modernen Gesellschaft für die neuen Anforderungen zur Verfügung stehen (3).

(1) Das erste bedeutsame Ereignis für eine Bestimmung der ethischen Situation des Menschen in der Gegenwart sieht Apel im Übergang vom natürlichen Verhalten zur willentlichen Handlungskoordination.

Nach dieser Deutung der Menschwerdung läge also der tiefste Grund dafür, daß die Situation des Menschen überhaupt ein *ethisches Problem* darstellt, darin, daß das menschliche Verhalten nicht mehr von *Instinkten* – also von *Naturgesetzen* – determiniert ist, sondern auf die *Selbstvorstellung von Verhaltensgesetzen oder Prinzipien durch den freien Willen oder die praktische Vernunft* angewiesen ist.³

Bei der Analyse dieses Übergangs bezieht sich Apel auf Arnold Gehlen, der diese Transformation in Zusammenhang mit dem Vorgang der Institutionalisierung gebracht hat.⁴ Demnach übernehmen die Institutionen die Funktion der Regulation und Stabilisierung der neuen soziokulturellen Lebensformen. Zwar hält Apel diesen Gedanken für äußerst wichtig, erkennt jedoch auch die reaktionäre Tendenz in Gehlens Ansatz, der die Aufgabe der Verwirklichung der praktischen Vernunft ausschließlich den Institutionen überträgt. Eine kritische oder gar revolutionäre Haltung kann ihnen gegenüber legitimerweise nicht mehr eingenommen werden. Apel entwickelt daher, mit Verweis auf Hegel, eine dreistufige »dialektische ›Aufhebung‹ der Institutionentheorie«⁵ Gehlens. In diesem Modell der Gesellschaftsentwicklung nehmen die Institutionen eine wichtige Rolle ein und werden auf der dritten Stufe durch reflexive Bewusstmachung ihrer uneingeschränkten Autorität, nicht aber ihrer Funktion beraubt.

(2) Die zweite Perspektive der kulturevolutionären Rekonstruktion bezieht sich direkt auf die für den vorliegenden Zusammenhang besonders bedeutsame Genese der ethischen Herausforderung des Menschen in der Moderne: Unter Rückgriff auf den Biologen Jakob von Uexküll unterscheidet Apel zwischen einer Merk- und einer Wirkwelt. Erstere sei dadurch gekennzeichnet, dass in ihr ausschließlich alle potentiell instinktauslösenden Reize für ein Tier enthalten

2 Apel, Karl-Otto/Niquet, Marcel: Diskursethik und Diskursanthropologie. Aachener Vorlesungen, München: Alber 2002, S. 15-36.

3 Apel/Niquet, Diskursethik und Diskursanthropologie, S. 19.

4 Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiebelsheim: Aula 2004.

5 Apel/Niquet, Diskursethik und Diskursanthropologie, S. 21. Interessant ist hier die Kritik, die Honneth an Hegels »Überinstitutionalisierung der »Sittlichkeit«« übt (Honneth, Axel: Leiden an Unbestimmtheit. Hegels Rechtsphilosophie als Theorie der Gerechtigkeit, Stuttgart: Reclam 2001, S. 102ff.).

sind. Der Begriff Wirkwelt bezieht sich hingegen auf alle Sachverhalte, die von dem Verhalten des Tieres beeinflusst bzw. verändert werden können. Systematisch bedeutsam ist nun Apels These, dass das beim Tier vorhandene Gleichgewicht zwischen Merk- und Wirkwelt durch die Hominisation gestört und im Laufe der Zeit immer stärker beschädigt wird. Auslöser dieser Entwicklung sei die Erfindung von Waffen und Werkzeugen. Damit werde ein Prozess in Gang gesetzt, in dessen Verlauf sich die Handlungen immer stärker von ihren direkten Konsequenzen entfernen. Dieses Ungleichgewicht gilt Apel als eine der Ursachen der Problemsituation, in der sich der moderne Mensch befindet.

Durch diese für den Menschen als ›homo faber‹ konstitutive Erfindung wurde das Gleichgewicht bzw. der Feedback-Kreis zwischen ›Merkwelt‹ und ›Wirkwelt‹ tendenziell aufgehoben; und man muss jetzt die Erfindung des Faustkeils als Beginn einer Karriere des ›homo faber‹ verstehen, die bei der Atombombe und beim Computer vorerst ihr Ende erreicht hat.⁶

Diese Thesen stimmen noch immer mit jener Überzeugung überein, die Apel 1971 formulierte und aus deren Konsequenzen er die Notwendigkeit einer Makroethik ableitete.⁷

(3) Im dritten und letzten Durchgang seiner Rekonstruktion der Kulturrevolution geht Apel auf eine anthropologische Analyse der internen Ressourcen ein, auf die eine Begründung der Ethik unter den diagnostizierten Bedingungen zurückgreifen kann. Schon im ersten Durchgang hat Apel auf die Bedeutung der Transformation der natürlichen zur willentlichen Handlungskoordination hingewiesen. Ein wichtiger Aspekt dieses Übergangs ist die »teleologische Underterminiertheit des menschlichen Verhaltens«⁸: Im Gegensatz zum tierischen Verhalten bestehe ein wesentliches Moment der menschlichen Freiheit im Verlust eines vorgegebenen Instinktziels. An diese Analyse knüpft Apel zugleich eine wichtige Kritik derjenigen Ethikkonzeptionen, die die Sollgeltung von Normen ausschließlich an einen strategischen Rationalitätsbegriff koppeln. Insofern die Ziele einer Handlung oder eines Verhaltens nämlich nicht mehr (instinktiv) vorhanden sind, führe ein rein pragmatisches Moralverständnis letztendlich zu einer Situation, in der die Frage nach der Legitimation der Ziele nicht mehr in den Bereich der Moralphilosophie falle. Die Ziele werden dann entweder als schlichtweg existierend angenommen oder als reine Entscheidungen gesetzt (Dezisionismus). Damit kann aber nicht gewährleistet werden, dass die Zwecke selbst moralischen Gehalt besitzen. Diese Kritik an einer »Ethik der rationalen Wahl« ist ein wichtiger Bestandteil der allgemeinen Kritik der Diskursethik an nicht-

6 Apel/Niquet, Diskursethik und Diskursanthropologie, S. 24.

7 Apel, Karl-Otto: »Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik«, in: Apel, Karl-Otto. Transformation der Philosophie, Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 359ff.

8 Apel/Niquet, Diskursethik und Diskursanthropologie, S. 29.

formalen Ethikentwürfen Gleichzeitig wird deutlich, weshalb Apel die Begründung der Ethik nicht von einem Rationalitätsbegriff abhängig machen will: denn bevor eine rationale Mittelwahl überhaupt zur Anwendung kommen kann, muss eine Verständigung über die eigentlich zu erreichenden Zwecke erfolgen. Die Regeln dieser Verständigung sind selbst Gegenstand der Ethik und können nicht stillschweigend vorausgesetzt werden.

Kurz, die primordiale Funktion der sprachlichen Kommunikation, die im Unterschied zum tierischen Verhalten nicht feste Instinktziele schon voraussetzt, sondern neuartige Handlungsziele frei zu bestimmen erlaubt, kann nicht in der *strategischen Beeinflussung* liegen; sie setzt vielmehr eine ganz andere, nicht auf *Mittel-Zweck-Rationalität* reduzierbare Form der *Kommunikations- und Interaktionsrationalität* voraus.⁹

Von dieser anthropologischen Problembeschreibung lässt sich auch bei Apel eine philosophisch-begriffliche Darstellung der ethischen Herausforderung in der Moderne unterscheiden.

Interne Ressourcen der Diskursethik

Die potentiellen Konsequenzen der von Apel konstatierten anthropologisch-technischen Entwicklung machen eine universelle Regelung der Handlungsnormen und damit eine globale Verantwortungsethik nach Apels Auffassung unumgänglich. Genau diese Forderung werde jedoch, so die These Apels, durch die, für die moderne Philosophie typische Einschränkung des Geltungsbereichs der Moral auf den Privatbereich konterkariert. Verantwortlich für diese Einschränkung ist nach Apel die Vergrößerung des Einflussbereichs der Wissenschaft, genauer deren »szientistische Idee der normativ neutralen oder wertfreien ›Objektivität‹«¹⁰.

Apel unterscheidet nun zwischen zwei »internen Ressourcen«¹¹ auf die diesen Entwicklungen folgende Ethik nach dem zweiten Weltkrieg zurückgreifen konnte: einer östlichen und einer westlichen. Hintergrund dieser Überlegung ist die Annahme, dass die verschiedenen Gesellschaftsmodelle im Osten und Westen auch verschiedene Formen der ethischen Reflexion bereitstellen und daher unterschiedliche Wege in der Reaktion auf die neuen Herausforderungen eingeschlagen haben. Im Westen entwickelte sich nach Apel das von ihm so genannte »Komplementaritätssystem«: Die beiden zu dieser Zeit vorherrschenden philosophischen Hauptströmungen, Szientismus und Existenzialismus, förderten eine begriffliche Unterscheidung von wertfreiem Objektivismus der Wissenschaft auf der einen und ethischen Privatentscheidungen auf der anderen Seite. Apel vergleicht diese Entwicklung mit dem Prozess der Privatisierung religiöser Über-

9 Ebd. 31.

10 Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, S. 359.

11 Apel/Niquet, Diskursethik und Diskursanthropologie, S. 41.

zeugungen im Kontext der Aufklärung. »Kurz: Moral – so schien es – war Privatsache, so wie zuvor schon, seit der Aufklärung, die Religion zur Privatsache erklärt worden war.«¹² Damit konstatiert Apel auch für die ethische Entwicklung eine Verknüpfung von Wissenschaft und Technik. Resultat dieser Geistesverwandtschaft ist demnach in der Philosophie der Szientismus. Wissenschaftsgläubigkeit und Technisierung ließen dabei einerseits die ethische Herausforderungen steigen, reduzierten durch die vom Szientismus vertretene Privatisierung der Moral aber gleichzeitig die Ressourcen für die Lösung dieser Probleme.¹³

Als Vertreter einer solchen Auffassung macht Apel neben Hans Albert Karl Popper aus, der im Zusammenhang mit seinem liberalen Staatsverständnis¹⁴ genau jene Auffassung einer privatisierten Moral vertrete, die für Apel Ausdruck der von ihm diagnostizierten paradoxen Situation ist. Die politisch motivierte strikte Trennung von öffentlichem und privatem Bereich habe zur Folge, dass die moralischen Begründungen der Praxis zunehmend durch pragmatische Überlegungen ersetzt würden.¹⁵ Apel kritisiert diese Einstellung erneut mit jenem Argument, das bereits im Zusammenhang der anthropologischen Analyse der internen ethischen Ressourcen erwähnt worden ist: eine pragmatische »Legitimation« der Handlungspraxis bezieht sich immer auf die Methode einer angemessenen Mittelauswahl zu einem gegebenen Zweck. Nur wenn der Zweck vorgegeben ist, kann überhaupt von einer rationalen Auswahl der Mittel gesprochen werden. Die Kriterien zur Auswahl der Zwecke können jedoch ihrerseits nicht pragmatisch festgelegt werden, da andernfalls ein infinites Regress entsteht.¹⁶ Die Reduktion der praktischen auf die pragmatische Vernunft¹⁷, wirft die Frage auf, worin die gesetzten Zwecke legitimiert sind.

Eine weitere Kritik, die Apel an dem liberalen Moralverständnis übt, bezieht sich auf dessen vertragstheoretische Grundlegung. Insofern nämlich die Motivation zu moralischem Verhalten als egoistisches Nutzen-Kalkül interpretiert werde – wie es letztendlich beim vertragstheoretischen Ansatz der Fall sei – und dessen Geltung durch vertragliche Festlegung garantiert sei, könne nicht mehr erklärt werden, wieso der Vertrag »auch dann Geltung haben sollte, wenn er nicht mehr im Interesse der einzelnen Beteiligten liegt oder wenn der Einzelne durch das Brechen des Vertrages einen Surplus-Vorteil gegenüber denen, die ihn halten, er-

12 Apel/Niquet, Diskursethik und Diskursanthropologie, S. 41.

13 Im Folgenden wird vor allem das Komplementaritätssystem des Westens behandelt. Das östliche »Integrationssystem der wissenschaftlichen Rationalität und der öffentlichen und privaten Moral« (ebd. S. 43) kann in diesem Zusammenhang vernachlässigt werden.

14 Vgl. Popper, Die offene Gesellschaft, Bd. 1 u. 2.

15 Vgl. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, S. 370.

16 Siehe ebd. S. 371. Vgl. auch Wieland, Wolfgang: »Verantwortungsethik als Spielart des Utilitarismus«, in: Akademie-Journal 1 (1998) S. 37-40.

17 Vgl. Habermas, Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. Vgl. auch Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften Band 6. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt am Main: Fischer 1991.

zielen kann«¹⁸. Prinzipiell wäre ein solches vertragsabweichendes Verhalten sogar mit dem »Geist« des Vertrages konform, da dessen konstitutives Moment in der effektiven Realisierung egoistischer Ziele liege.

Worin aber liegen die Ursachen für die Entstehung einer Ethik, die sich Apels Ansicht nach solch gravierenden Einwänden ausgesetzt sieht? Eine grundlegende Ursache liege in der Trennung von Öffentlichkeits- und Privatsphäre, die als Folge der Differenzierung von Staat und Kirche entstanden sei.¹⁹ Das Komplementaritätssystem begreift Apel als »philosophisch-ideologischen Ausdruck«²⁰ dieser Trennung. Allerdings sehen sich auch die liberalen Ethikkonzepte vor die Frage gestellt, wie die universalen Probleme der Gegenwart mit einer Theorie bearbeitet werden sollen, die die ethischen Entscheidungen im Privatbereich verortet, denn ohne die Möglichkeit einer Harmonisierung der einzelnen Antworten lässt sich keine allgemeine Grundlage für die Überwindung der Probleme in Aussicht stellen. »Wie können diese Gewissensentscheidungen der einzelnen nach normativen Regeln zur Übereinstimmung gebracht werden, so daß sie die solidarische Verantwortung für die gesellschaftliche Praxis übernehmen können?«²¹

Für den Liberalismus liegt die Antwort auf diese Frage in der Willensbildung durch Konvention und Übereinkunft. Anhand dieser Elemente werden die einzelnen, subjektiven Entscheidungen miteinander verbunden, um daraus anschließend den verpflichtenden Charakter von Normen zu begründen. Konkret stellt sich dies dann beispielsweise als Abstimmung (bewusste Übereinkunft) oder als allgemeines Einstellungsmuster (Konvention) dar. Apel sieht in dieser Antwort jedoch eine Verschleierung des eigentlichen Problems, denn die entscheidende Frage sei schließlich, ob es überhaupt möglich sei, eine ethische Grundnorm anzugeben, die den Einzelnen zu einer solchen Übereinkunft verpflichtet und anschließend auch an diese bindet. Vor dem Hintergrund der Prämissen des Liberalismus lassen sich nach Apel diese Phänomene nur mit Hilfe der Annahmen des Kontraktualismus erklären, aus dessen vertragstheoretischen Grundlagen, wie oben dargestellt, allerdings keine intersubjektive Grundnorm begründbar ist. Daraus folgt für Apel, dass die theoretischen Grundlagen des Liberalismus die moralische Verbindlichkeit der juristischen Grundlagen von Demokratie (Staatsverträge, Verfassungen etc.) nicht erklären können. Vielmehr ergebe sich aus dem Konzept, dass eine moralische Verpflichtung des Einzelnen zu irgendeiner Übereinkunft oder ihrer Einhaltung gar nicht bestehe.

Zusammenfassend lässt sich zunächst festhalten, dass Apel eine makrohistorische Entwicklung (Hominisation) konstatiert, in deren Verlauf der Fortschritt der

18 Apel/Niquet, Diskursethik und Diskursanthropologie, S. 49.

19 Vgl. auch Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Dies bedeutet natürlich nicht, dass Apel diese Trennung aufgrund moralphilosophischer Überlegungen rückgängig machen möchte.

20 Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, S. 370.

21 Ebd. S. 374.

Technik und die ethischen Herausforderungen in einen reziproken Zusammenhang gebracht werden. Der Argumentation in der *Dialektik der Aufklärung* vergleichbar, behauptet er, dass die Menschen mit der Steigerung der Effizienz einer technischen Verfügung über die Natur einen Vorgang vorantreiben, der sich letztlich gegen sie selbst wendet. Jene philosophischen Theorien, die dem technischen Fortschritt ausschließlich affirmativ gegenüberstehen (Szientismus), vertreten demgemäß nach Auffassung von Apel eine Ethik, in der moralische Entscheidungen ausschließlich der Privatsphäre des Individuums zugerechnet werden können und die allgemeine Handlungskordinierung einer Rechtspraxis überlassen werden muss, deren Regeln nach pragmatischen bzw. vertragstheoretischen Kriterien konstituiert sind. Letztlich werde damit einer Gesellschaftstheorie Vorschub geleistet, die die gesellschaftlichen Entwicklungen einer Kritik an bestimmten Tendenzen entzieht, da ihr die Kriterien für diese abhandeln gekommen sind. Das grundlegende Problem für eine moralphilosophische Betrachtung besteht daher Apels Ansicht nach im Gegensatz des intersubjektiven Geltungsanspruchs der Moraltheorie zur angeblichen Vereinzelung und Privatisierung der Geltung von Normansprüchen. »Die Schwierigkeit liegt hier immer wieder darin: wie kann theoretische Philosophie überhaupt mit inter-subjektivem Geltungsanspruch über das reden, was per definitionem subjektiv und singular ist.«²² Der Lösungsansatz, den Apel als Antwort auf die allgemeine Problemlage der Situation des modernen Menschen und auf die internen Paradoxien aktueller moralphilosophischer Konzeptionen entwirft, besteht in einer »Ethik des Diskurses«.

Diese Ethik steht also vor der Aufgabe, die Paradoxien der moralischen Privatisierung aufzuheben, ohne hinter die Trennung von Staat und Kirche bzw. das Verbot der öffentlichen Bezugnahme auf religiöse Begründungen zurückzufallen – sie hat einen postreligiösen Anspruch. Damit wird die nachmetaphysische Begründungsanforderung für die Diskursethik aus einer anderen Perspektive deutlich: sie muss ein Prinzip angeben, das eine »Verpflichtung zur Übereinkunft« einerseits jenseits religiöser Behauptungen und andererseits ohne Bezugnahme auf ein subjektives Evidenzpotential leisten kann. Es wird noch zu zeigen sein, dass Apel seine Ethik im Gegensatz zu Habermas nicht explizit als metaphysik-

22 Ebd. S. 369.

22 Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S. 457.

22 Es wäre lohnenswert, zu untersuchen, ob die (resignierte) Perspektive der *Dialektik der Aufklärung* aus der Sicht von Habermas nicht als eine widerwillige Vorbereitung systemtheoretischer Entwicklungen rekonstruiert werden könnte.

22 Ebd.

22 Habermas gibt allerdings ebenfalls zu, dass man »in anderer Hinsicht« auch von »gegenläufigen Tendenzen« (ebd.) sprechen kann. Da die Auseinandersetzung von Luhmann und Habermas für das hier vorliegende Thema nicht von Bedeutung ist, wird sie an dieser Stelle nicht weiter untersucht.

22 Ebd. S. 459.

22 Siehe dazu die Kritik im ersten Teil.

22 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, S. 74.

frei verstanden wissen will. Apel hält die »analogische« Sprache der Metaphysik²³ immerhin solange für berechtigt, wie eine bessere Formulierung für die Lösung des Begründungsproblems nicht gefunden wurde. Es wird sich auch zeigen, dass dies zu einem Sonderstatus der Sprache bei Apel führt, der auch im habermasschen Sinne als metaphysisch bezeichnet werden kann. Demgegenüber hat es der ethische Liberalismus insofern leichter, als er keine letzte Begründung für die Notwendigkeit zur Übereinkunft zu geben versucht, sondern sich auf externe Ursachen und nicht auf interne Gründe für das Zustandekommen einer Übereinkunft bezieht. Er vertritt damit einen Dezisionismus aus dem für Apel der Widerspruch des historisch abgeleiteten Geltungsanspruchs zur (kontrafaktischen) Geltung getroffener Übereinkünfte folgt. Mit anderen Worten, wieso sollte ein Vertrag gelten, wenn sein Zustandekommen ausschließlich von faktischen Umständen abhängt? Die Diskursethik übernimmt damit die schwierige Aufgabe, die Begründung der kontrafaktischen Geltung von Normen ohne religiöse (Apel) oder sogar metaphysische (Habermas) Argumentationen zu leisten.

1.2 Jürgen Habermas

Im Folgenden wird die Diskursethik im Verständnis von Jürgen Habermas dargestellt. Die spezielle Art der Einbettung des habermasschen Diskursethikverständnisses in seine Theorie, speziell in die *Theorie des kommunikativen Handelns*, entfaltet im weiteren Verlauf eine systematische Bedeutung für die Frage nach den metaphysischen Implikationen der Diskursethik. Dabei wird sich zunächst zeigen, dass die Diskursethik bei Habermas als eine Analyse der normativen Elemente von Handlungskoordination aufgefasst werden kann (1). Diese, an Weber und Mead orientierte Erörterung, wird aufgrund einer »phylogenetischen Erklärungslücke« bei Mead in einem zweiten Schritt durch die Bezugnahme auf Durkheim ergänzt

(1) Diskursethik als Analyse der normativen Aspekte der Handlungskoordination

Stand im zweiten Teil der Arbeit die Beschäftigung Habermas' mit Max Weber vor allem im Hinblick auf den Prozess der Individuierung und des Selbstbewusstseinsbegriffs im Vordergrund, so wird nun die Diskursethik als Analyse einer verständigungsvermittelten und normativ durchsetzten Handlungskoordination vorgestellt. Dabei ist zunächst erneut Max Weber von Bedeutung, denn Habermas betrachtet das Problem der Lebensweltrationalisierung auch aus der Perspektive des verständigungsorientierten Handelns. Dadurch rückt er den Bereich des Alltagslebens in den Blick, zu dem Weber nach Ansicht von Habermas keinen begrifflichen Zugang gefunden hatte.

23 Ebd. S. 418.

Aus der begrifflichen Perspektive verständigungsorientierten Handelns erscheint also Rationalisierung zunächst als eine Umstrukturierung der Lebenswelt, als ein Prozeß, der über die Ausdifferenzierung von Wissenssystemen auf Alltagskommunikation einwirkt und so die Formen sowohl der kulturellen Reproduktion wie der sozialen Integration und der Sozialisation erfasst.²⁴

Rationalisierung bedeutet für Habermas also einerseits eine Ausdifferenzierung von Wissenssystemen innerhalb des lebensweltlichen Kontextes, andererseits aber zugleich eine Rückwirkung dieser ausdifferenzierten Systeme auf die »verbliebene« Alltagskommunikation. Dabei ist die Gegenüberstellung von verständigungsorientierter Alltagskommunikation und erfolgsorientiertem Systemhandeln für die habermassche Theorie von besonderer Bedeutung, da sie einerseits die Grundlage der Kritik an einer einseitigen Theorie der Rationalisierung bildet, die den Rationalisierungsprozess ausschließlich als Ausdifferenzierung von zweckorientierten Subsystemen begreift (Horkheimer und Adorno) und andererseits gleichzeitig die begrifflichen Mittel für die Kritik an einer reinen Systemtheorie luhmannscher Prägung zur Verfügung stellt.²⁵ Im Gegensatz zur Kritik der instrumentellen Vernunft von Horkheimer und Adorno spricht Habermas zunächst von einer »komplementären Entwicklung« zwischen »kommunikativer Rationalisierung des Alltagshandelns und [...] Subsystembildung für zweckrationales Wirtschafts- und Verwaltungshandeln«²⁶. Die Subsysteme bilden spezifische Integrationsmedien aus, die der primären Integrationsform »Sprache« innerhalb der Lebenswelt gegenüberstehen²⁷ und ein konkurrierendes Modell der Integration anbieten. Durch die Rationalisierung der Lebenswelt gewinnt eine ausdifferenzierte, rationalisierte und nicht mehr an religiöse Vorgaben gebundene sprachliche Handlungskoordination an Bedeutung. Gleichzeitig entkoppeln sich die Subsysteme und prägen eigene Codes aus, sodass eine Integration hier immer weniger der sprachlichen Steuerung bedarf. Damit besteht das Konkurrenzverhältnis für Habermas also nicht auf der Ebene von verständigungs- und erfolgsorientiertem Handeln, sondern vielmehr auf der Ebene der Integration in die einzelnen Systeme. Das heißt die Berechtigung zur Miteinbeziehung in eines der verschiedenen Subsysteme wird nicht durch sprachliche Inklusion, sondern (beispielsweise) durch Teilnahme an nicht-verständigungsorientierten Tauschprozessen (Wirtschaftssystem) gewährleistet.

24 Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, S. 457.

25 Es wäre lohnenswert, zu untersuchen, ob die (resignierte) Perspektive der *Dialektik der Aufklärung* aus der Sicht von Habermas nicht als eine widerwillige Vorbereitung systemtheoretischer Entwicklungen rekonstruiert werden könnte.

26 Ebd.

27 Habermas gibt allerdings ebenfalls zu, dass man »in anderer Hinsicht« auch von »gegenläufigen Tendenzen« (ebd.) sprechen kann. Da die Auseinandersetzung von Luhmann und Habermas für das hier vorliegende Thema nicht von Bedeutung ist, wird sie an dieser Stelle nicht weiter untersucht.

Eine Konkurrenz besteht also nicht zwischen den *Typen des verständigungs- und erfolgsorientierten Handelns*, sondern zwischen *Prinzipien der gesellschaftlichen Integration*: zwischen dem aus der Rationalisierung der Lebenswelt immer reiner hervorgehenden Mechanismus einer an Geltungsansprüchen orientierten sprachlichen Kommunikation und jenen entsprechlichten Steuerungsmedien, über die Systeme erfolgsorientierten Handelns ausdifferenziert werden.²⁸

Es darf allerdings nicht übersehen werden, dass Habermas der sprachlichen Handlungskoordination eine systematische Primärfunktion zugesteht. Damit wendet er sich gegen die in der Systemtheorie Luhmanns implizierten ethischen Folgen einer Aufteilung in autonome Teilsysteme mit gleichwertigen Integrationsmedien, durch die eine kritische Gesellschaftstheorie ad absurdum geführt wird. Die Diskursethik stellt sich vor diesem Hintergrund als die Analyse des lebensweltlichen Integrationsmediums »Sprache« dar. Mit anderen Worten, die Ethik tritt als eine detaillierte Analyse der handlungskoordinierten Mechanismen in der Lebenswelt auf, da diese genuin normativer Natur sind. Die Diskursethik kann somit als eine Analyse der normativen Implikationen lebensweltlicher Handlungskoordination in einer ausdifferenzierten und nachmetaphysischen Moderne beschrieben werden.

Die Schnittstelle von Handlungstheorie und Diskursethik bildet der meadsche Sozialbehaviorismus (vgl. Teil II der Arbeit): Dieser stellt eine Theorie der Subjektbildung unter kommunikationstheoretischen Bedingungen dar und versucht aufzuzeigen, dass sich ein Subjekt nur im sozialen, kommunikativen Kontakt zu anderen Subjekten zu einem mit Selbstbewusstsein ausgestatteten Individuum entwickeln kann. Der Mechanismus der Handlungskoordination wird dabei vor allem durch das praktische Selbstverhältnis gesteuert. Da dieses bei Mead nach Ansicht von Habermas vernachlässigt wird, orientiert sich Habermas zunächst vor allem an Meads Erörterungen zum epistemischen Selbstverhältnis, in dem das Subjekt sich selbst nur über die (symbolische) Vermittlung durch andere Subjekte erkennen kann. Dieser Struktur vergleichbar übernimmt das Subjekt im praktischen Selbstverhältnis nach Ansicht von Habermas die Koordinierung der eigenen Handlungen aufgrund einer Rollenübernahme anderer Subjekte. Der Begriff des »generalized other« bezieht sich dabei insofern auf diese »anderen Subjekte«, als er verdeutlicht, dass der gesamte Prozess der praktischen Handlungskoordination auf einen »allgemeinen Anderen« verweist. Anders ausgedrückt, die eigene Handlungskoordination erweist sich erst dann als wirklich angepasst und effizient²⁹, wenn nicht mehr die Rolle eines konkreten Anderen übernommen wird, sondern die eigenen Handlungen die potentielle Perspektive aller möglichen Interaktionspartner vorwegnimmt.

Damit wird einerseits der Zusammenhang von Individuierung und Ethik deutlicher. Gleichzeitig wird andererseits aus handlungstheoretischer Perspektive

28 Ebd. S. 459.

29 Siehe dazu die Kritik im ersten Teil.

verständlich, wieso es sich um eine Ethik des Diskurses handelt, denn der Prozess der Subjektbildung steht für Habermas sowohl in epistemischer als auch in praktischer Hinsicht in einem direkten Zusammenhang zur Entstehung der symbolischen Interaktion bzw. zur sprachlichen Kommunikation. Habermas übernimmt von Mead die Vorstellung, dass Subjekte und Individuen sich im Prozess der Sozialisation erst bilden. Damit setzt er sich nicht nur von der Subjektphilosophie ab, sondern macht auch politische Implikationen geltend, die sich gegen eine rein liberale Einstellung richten. Die Bedeutung des Diskurses für die Ethik kann damit bei Habermas, verkürzt gesagt, aus der Bedeutung der Kommunikation für die Genese von Subjekten bzw. Individuen gefolgert werden. Die Frage, welche genaue systematische Bedeutung der Begriff des Diskurses in der Ethik von Habermas hat, ist für die Leitfrage nach der Letztbegründung der Ethik von erheblicher Bedeutung und wird daher noch ausführlicher zu erörtern sein.

(2) Die Versprachlichung des Sakralen: Kommunikative Rationalität statt sakraler Symbolik

Um die systematische Stellung der Diskursethik bei Habermas richtig einschätzen zu können, muss noch ein weiterer Theoretiker genannt werden, dessen Einfluss auf Habermas zwar nicht so groß ist, wie der G.H. Meads, der aber dennoch eine Bedeutung für die Leitfrage der vorliegende Arbeit entfaltet: Emile Durkheim. Habermas nutzt Durkheim, um den Zusammenhang zwischen der Geltung moralischer Normen in postmetaphysischen Gesellschaften und der religiösen Überzeugung in früheren Gesellschaftsformationen zu verdeutlichen. Seiner Ansicht nach bildet der religiöse Symbolismus, »der unterhalb der Schwelle der grammatischen Rede steht, [...] offenbar den archaischen Kern des Normbewusstseins«³⁰.

Für die vorliegende Absicht ist die Analyse der Transformation religiöser Symbole in die moralischen Implikationen sprachlicher Verständigung nicht nur deshalb von Bedeutung, weil dadurch der Prozess der Genese postmetaphysischer Strukturen aus religionssoziologischer Sicht deutlicher wird, sondern auch weil ein rationaler Zusammenhang zwischen der Geltung religiöser Symbole und der Sollgeltung moralischer Normen hergestellt wird. Insofern versucht Habermas zwar eine Ethik ohne Metaphysik zu entwerfen, negiert dabei jedoch nicht die Bedeutung der Religion für die Geltung der (modernen) Moral.

Systematisch ist Durkheim auch deshalb für Habermas als Anknüpfungspunkt besonders geeignet, da er, ähnlich wie Habermas selbst, die Verpflichtung zum normkonformen Handeln nicht aus Sanktionen ableitet, sondern umgekehrt die Sanktionen als eine Konsequenz des verpflichtenden Charakters gültiger Normen begreift. Dieses Verständnis moralischer Sollgeltung wird - unter sozio-

30 Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, S. 74.

logischer Perspektive - durch die Transformation der Autorität des Sakralen in die Autorität gültiger Normen erklärt.³¹

Für das genauere Verständnis dieser Transformation ist zunächst die Analyse der Herkunft des Sakralen von Bedeutung. Durkheim nähert sich dieser Frage über eine Untersuchung des religiösen Ritus und Habermas teilt seine Auffassung, dass im rituellen Handeln ein Kollektivbewusstsein entstehe, dessen entscheidender Aspekt in der Struktur der kollektiven Identität einer Gruppe besteht und weniger in den Inhalten, auf die sich dieses Kollektivbewusstsein bezieht. Habermas' Ansicht nach besteht ein entscheidender Aspekt der religiösen Symbolik daher in der Herstellung eines prädiskursiven Konsenses. Demnach schließt die rituelle Handlung die einzelnen Gruppenangehörigen zu einer kollektiven Identität zusammen, deren Struktur einem normativen Konsens gleicht, ohne jedoch von den jeweiligen Gruppenangehörigen selbst (bewusst) auf dieses Ziel hin hergestellt worden zu sein. Eine bewusste Konsenskonstituierung ist schon deshalb nicht möglich, weil die Identität des Einzelnen auf dieser Stufe von der Identität der Gruppe noch nicht zu trennen ist – denn eine Differenzierung der Alltagskommunikation im Sinne der habermasschen Rationalitätsrekonstruktion hat noch nicht stattgefunden. »Die *kollektive Identität* bildet sich in Gestalt eines normativen Konsenses; dabei kann es sich freilich nicht um einen *erzielten* Konsens handeln, denn die Identität der Gruppenangehörigen stellt sich gleichursprünglich mit der Identität der Gruppe her.«³²

Habermas hatte mit Bezug auf Max Webers Rationalisierungstheorie schon gezeigt, dass die Entstehung moderner Gesellschaften eng mit dem Begriff der 'Entzauberung' verbunden ist. In diesem Kontext bezieht sich die Rede von der Entzauberung auf den Prozess genau jener rituellen Bindungsfunktionen, die zur Genese des, für die kollektive Identität konstitutiven Konsenses führten. Im Fol-

31 In jüngster Zeit hat sich Habermas erneut zum Thema Religion und Moral geäußert. (Vgl. Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg: Herder 2005.) Es ist immer wieder erstaunlich, welche verwunderten Kommentare die Aussagen Habermas' zum Verhältnis von Religion und Moral hervorrufen (vgl. etwa Kissler, Die Entgleisungen der Moderne, *Süddeutsche Zeitung*, 21.01.04.). Die Kommentatoren übersehen dabei offensichtlich – von positiven Ausnahmen wie beispielsweise Justus Wenzels Rezension in der *Neuen Züricher Zeitung* vom 30.08.05 einmal abgesehen – dass Habermas schon in früheren Schriften (*Theorie des Kommunikativen Handelns*, *Nachmetaphysisches Denken*, *Texte und Kontexte*) nicht nur explizit von einem internen Zusammenhang zwischen religiöser Symbolik und moralischen Normen spricht, sondern auch zugibt, dass die Philosophie »in ihrer nachmetaphysischen Gestalt« die Religion (»vorerst?«) nicht ersetzen können wird (Habermas, *Motive nachmetaphysischen Denkens*, S. 60). Vgl. zu diesem Thema auch Habermas, Jürgen: »Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits«, in: Ders. *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 127-156.

32 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, S. 85.

genden stehen weniger die verschiedenen Konsequenzen, die dieser Prozess nach sich zieht, im Mittelpunkt des Interesses, sondern vielmehr die Frage nach der Möglichkeit und dem Bestand eines normativen Konsenses im Anschluss an den Prozess der Entzauberung. Mit anderen Worten, wenn religiöser Glaube innerhalb traditioneller Gesellschaftsstrukturen maßgeblich an der Herstellung eines normativen Konsenses beteiligt war, wie kann dieser normative Konsens ohne die bindende Kraft religiöser Symbolik erhalten bleiben? Um diese Frage zu beantworten, stellt Habermas die operative Hypothese auf, dass eine Übertragung der integrativen Kraft ritueller Regeln auf die integrative Kraft kommunikativer Regeln stattfindet. »Bei der Beantwortung dieser Frage, lasse ich mich von der Hypothese leiten, daß die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln übergehen.«³³ Auch aus dieser Perspektive stellt die Diskursethik also eine Analyse der integrativ-normativen Kraft sprachlicher Handlungskoordination dar. Im Folgenden muss daher verdeutlicht werden, wie Habermas diese Analyse der kommunikativen Handlungskoordination durchführt und welche Schlussfolgerungen sich dadurch für metaphysische und naturalistische Implikationen ergeben.

2. Handlungskoordination und Sprechaktanalyse

Im Mittelpunkt der Theorie des kommunikativen Handelns steht »die sprachliche Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination«³⁴. Deren normative Aspekte werden durch eine Ethik des Diskurses ausformuliert. So kann in aller Kürze die Einordnung der Diskursethik in die Gesamttheorie von Jürgen Habermas zusammengefasst werden. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die Diskursethik ihre normativen Analysen ausschließlich auf sprachliche Handlungen begrenzt. Es geht ihr, wie jeder Ethik, um die normativen Elemente sozialer Beziehungen im Ganzen. Dabei bezieht sie, im Gegensatz zu anderen Ethikansätzen, ihre normativen Grundsätze aus der Analyse sprachlicher Handlungskoordination. Was das bedeutet, soll im Folgenden deutlich gemacht werden.

2.1 Die Sprechaktanalyse von John Austin

Die sprechakttheoretischen Grundlagen der Analyse normativer Aspekte sprachlicher Handlungen für die Diskursethik finden sich vor allem bei John L. Austin³⁵

33 Ebd. S. 118.

34 Ebd. S. 370.

35 Austin, John L.: Zur Theorie der Sprechakte. (How to do things with words.), Stuttgart: Reclam 1985.

und John R. Searle³⁶. Im Folgenden sollen die Grundzüge dieser sprechakttheoretischen Überlegungen und ihre Verwendung bei Habermas vor allem anhand der Theorie von Austin vorgestellt werden, um so neben ihrer Bedeutung für die Diskursethik gleichzeitig auch die durch Durkheim inspirierte Theorie von der Übertragung der integrativen Kraft ritueller Handlungen auf die integrative Kraft kommunikativer Regeln zu verdeutlichen.

Im Zentrum der Theorien von Austin und Searle steht die Erkenntnis, dass Sprechen immer auch Handeln bedeutet. Searle erklärt daher, »daß eine Sprachtheorie [...] Teil einer Handlungstheorie ist, und zwar einfach deshalb, weil Sprechen eine regelgeleitete Form des Verhaltens ist«³⁷. Die Grundeinheit sprachlicher Kommunikation ist für Searle mithin nicht ein Symbol, Wort oder Satz, »sondern die Hervorbringung des Symbols oder Wortes oder Satzes im Vollzug des Sprechaktes«³⁸. Austin erläutert, dass viele der traditionellen philosophischen Probleme durch die Auffassung entstanden sind, Äußerungen seien entweder als Äußerungen über Tatsachen aufzufassen – Austin spricht hier von »konstativen Äußerungen« – oder keiner Analyse wert.³⁹ Diese »Tatsachenfixierung« der Sprachanalyse, die Austin auch als »deskriptiven Fehlschluss«⁴⁰ bezeichnet, habe dazu geführt, den Umstand zu vernachlässigen, dass Sprechen immer gleichzeitig auch Handeln bedeute. Begrifflich holt Austin diese Erkenntnis durch den Terminus der »performativen Äußerung« ein; diese ist dadurch gekennzeichnet, dass ihre Aktualisierung, also das Vollziehen der Äußerung, kein Bericht ist, sondern den Vollzug einer Handlung bedeutet. »Das Schiff taufen heißt (unter passenden Umständen) die Worte ›Ich taufe‹ usw. äußern. Wenn ich vor dem Standesbeamten oder dem Altar sage ›Ja‹, dann berichte ich nicht, daß ich die Ehe schließe, sondern ich schließe sie.«⁴¹ Allerdings ist die Trennung in den seltensten Fällen so deutlich, wie in dem genannten Beispiel. In vielen Sprechakten finden gleichzeitig Handlungen *und* propositionale Aussagen bzw. performative *und* konstative Äußerungen statt.⁴² Austin unterscheidet zu diesem Zweck zwischen zwei verschiedenen Hinsichten einen Satz zu analysieren: in lokutionärer und in illokutionärer Hinsicht.⁴³ Den lokutionären Akt bezeichnet er

36 Searle, John R.: Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.

37 Ebd. S. 31.

38 Ebd. S. 30.

39 Vgl. ebd. S. 27. Diese Ansicht entspricht in *sprachphilosophischer Hinsicht* der Kritik Habermas' an der Objektbezogenheit der Bewusstseinsphilosophie.

40 Ebd. S. 27 und S. 117.

41 Ebd. S. 29.

42 Vgl. ebd. S. 168.

43 Später wird deutlich, dass die beiden Begriffe *Bestandteile* von Sätzen bzw. Äußerungen darstellen. Allerdings wird die Differenzierung von performativen und konstativen Äußerungen durch die Differenzierung von illokutionären und lokutionären Satzaspekten von Austin nicht zurückgenommen. Vielmehr verhält sich die erste Unterscheidung zur zweiten wie die generelle zur speziellen Theorie (vgl. ebd. S. 166).

als »diese gesamte Handlung ›etwas zu sagen‹«⁴⁴ Mit »etwas« bezieht sich Austin allerdings nicht ausschließlich auf den propositionalen Gehalt eines Satzes, sondern auf seine Gesamtheit als phonetischer, pathischer und rethischer Akt.⁴⁵ Die phonetische Perspektive berücksichtigt einen Satz in Hinblick auf die Laute, die nötig sind, um ihn zu äußern. Das pathische Moment bezieht sich auf die strukturelle Einheit der Äußerung, als Satz, der aus Wörtern besteht, die nach grammatischen Regeln zusammengesetzt sind. Der rethische Akt besteht schließlich »darin, daß man diese Vokabeln dazu benutzt, über etwas mehr oder weniger genau Festgelegtes zu reden und darüber etwas mehr oder weniger genau Bestimmtes zu sagen«⁴⁶. Habermas verkürzt nun in der *Theorie des kommunikativen Handelns* den lokutionären Akt auf »den Gehalt von Aussagesätzen (›p‹) oder von nominalisierten Aussagesätzen (›-daß p‹)«⁴⁷, sodass die Rede vom ›lokutionären Teil‹ eingeführt werden kann. Was Habermas als Gehalt des lokutionären Teils beschreibt, ist bei Austin genau genommen nur der rethische Aspekt des lokutionären Akts.⁴⁸ Der ›illokutionäre Aspekt bezieht‹ sich auf die Äußerung als Handlung im Ganzen. Austin unterscheidet neben dem lokutionären und dem illokutionären allerdings noch ein drittes Moment der Analyse von Sätzen, das er ›perlokutionär‹ nennt. Der Satz als perlokutionärer Akt bezeichnet ausschließlich die Wirkung, die Sprechhandlung beim Hörer auslösen soll, denn »die Äußerung kann mit dem Plan, in der Absicht, zu dem Zweck getan worden sein, die Wirkung hervorzubringen«⁴⁹.

Dies sind die begrifflichen Grunddifferenzierungen, die Austin in *Theorie der Sprechakte* entwickelt, und die er im Verlauf des Buches detaillierten Analysen unterzieht. Die Grundstruktur einer in sich abgeschlossenen Äußerung besteht für Austin also aus einem lokutionären und einem illokutionären Teil, und wird formalisiert als ›M_p‹ dargestellt. Die Wirkung, auf die ein Satz der Form ›M_p‹ hin geäußert wird, ist der ›perlokutionäre Effekt‹.⁵⁰

Anhand des Beispielsatzes »Ich verspreche dir, dass ich morgen komme.« lässt sich die Unterscheidung zwischen illokutionärem und lokutionärem Bestandteil verdeutlichen: Inhaltlicher Aspekt des Versprechens ist der nominali-

44 Ebd. S. 112.

45 Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, S. 112f.

46 Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, S. 113.

47 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S. 388f.

48 Hier wird daher in Zukunft statt von ›Lokution‹ von ›Proposition‹ die Rede sein. Vgl. dazu Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*.

49 Ebd. S. 118. Da sich am Aspekt des perlokutionären Effektes eine Problematik deutlich machen lässt, die für die Theorie Habermas' von besonderer Bedeutung ist, wird der perlokutionäre Effekt weiter unten noch detaillierter dargestellt.

50 Austin gibt selbst zu, dass die Unterscheidung zwischen illokutionärem und perlokutionärem Akt schwierig ist, denn Sprache sei per se auf ›Auswirkungen‹ beim Hörer angelegt – etwa, das Gesagte zu verstehen oder immerhin zu hören. (vgl. ebd. S. 127, Fußnote S. 31). Die genaue Analyse der Unterschiede findet sich in der neunten Vorlesung (ebd. S. 127ff.).

sierte Satz⁵¹ »dass ich morgen komme«. Die Proposition p des Satzes besteht hier also im morgigen Kommen des Sprechers. Die Verwendungsweise bzw. Illokution M dieses rethisch-lokutionären Teils (bzw. des propositionalen Aspekts bei Habermas) wird durch das Verb »versprechen« festgelegt und kann von dem propositionalen Teil analytisch getrennt werden. Der Sprecher stellt damit eine Handlungsrelation oder -beziehung zu seinem Gegenüber her. So könnte er ebenfalls sagen, dass er sein Gegenüber *warne*, morgen zu kommen, was eine andere Verwendungsweise der Präposition bedeuten würde und zu einem anderen Beziehungsangebot gegenüber dem Hörer führen würde. Für die vorliegende Absicht ist der illokutionäre Aspekt der Rede von besonderer Bedeutung.⁵² Dieser wird bei Habermas als »illokutionäre Kraft« wieder aufgenommen.

Die illokutionäre Kraft bei Habermas

Um die Sprechaktanalysen von Searle und Austin für eine Ethik fruchtbar zu machen, transformiert Habermas ihre zentralen Momente unter einer sozialen Perspektive. So tritt einer der wichtigsten Aspekte von Austins Vorlesungen, die Analyse der illokutionären Handlung,⁵³ bei Habermas als »illokutionäre Kraft« in Erscheinung, durch die die Verwendung des Inhalts einer Aussage festgelegt wird. »Wir können auch sagen, daß die illokutive Kraft einer Sprechhandlung darin besteht, die kommunikative Funktion des geäußerten Inhalts festzulegen.«⁵⁴ Die Differenzierung von illokutionärem und lokutionärem (bzw. lokutionär-rethischem) Akt, wird von Habermas in die Unterscheidung des Inhalts- und Beziehungsaspekts von Aussagen transformiert. Letzterer wird durch den illokutionären Bestandteil einer Sprechhandlung bestimmt und ist daher für die »generative Kraft« von Sprechakten verantwortlich. Diese generative Kraft des illokutiven Teils bewirkt nach Ansicht von Habermas, dass ein Sprechakt überhaupt gebzw. misslingen kann, da durch seine Verwendung versucht wird, eine Beziehung zwischen Sprecher und Hörer aufzubauen. Scheitert dieser Versuch, ist die Verständigung misslungen, akzeptiert der Hörer jedoch das im illokutiven Teil implizierte Beziehungsangebot, ist der Versuch gelungen. Bei Austin kommt dies in der »Lehre von den Unglücksfällen (infelicities)«⁵⁵ zum Ausdruck. Austin erläutert hier, dass performative Äußerungen nicht wie konstative Äußerungen »wahr« oder »falsch« sein können, vielmehr können sie »schief laufen« oder »verunglücken«.⁵⁶ Dies ist nach Austin auf den oben bereits erwähnten Umstand

51 Zum Begriff »nominalisierter Satz« vgl. auch Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, S. 97f.

52 Auf eine detaillierte Darstellung des perlokutionären Effekts wird im Folgenden verzichtet.

53 Austin, Theorie der Sprechakte, S. 120.

54 Habermas, Jürgen: »Was heißt Universalpragmatik?« in: Apel, Karl-Otto (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, S. 216.

55 Austin, Zur Theorie der Sprechakte, S. 36.

56 Vgl. ebd.

zurückzuführen, dass es Rahmenbedingungen gibt, die erfüllt sein müssen, damit eine performative Äußerung richtig verwendet wird. Ist dies nicht der Fall – Austin bringt hier das Beispiel des Anbietens einer Wette nach dem Rennen, auf das sich die Wette bezieht – so »können wir die Äußerung [...] nicht falsch nennen; sie ist im allgemeinen *verunglückt*«⁵⁷. Dass die Möglichkeit des Miss- bzw. Gelingens einer Sprechhandlung also überhaupt besteht, kann demnach nicht auf die Rolle des propositionalen Gehalts einer Aussage zurückgeführt werden, sondern ausschließlich auf das in dem Satz enthaltene Angebot zu einer interpersonalen Beziehung: der generativen Kraft des illokutionären Teils. Dies lässt sich durch die dreifache Wirkung verdeutlichen, die ein illokutionärer Akt auf den Hörer nach Ansicht von Austin haben kann bzw. soll: »das Verständnis sichern, wirksam sein und zu einer Antwort auffordern«.⁵⁸ Damit wird klar, was Habermas meint, wenn er erklärt, die generative Kraft eines Sprechaktes bestehe darin, »daß der Sprecher in Ausführung eines Sprechaktes auf den Hörer derart einwirkt, daß dieser mit ihm eine interpersonale Beziehung aufnehmen kann«⁵⁹.

Der perlokutionäre Effekt und seine Konsequenzen für Habermas

Die weitergehende Differenzierung zwischen illokutionärem und perlokutivem Akt ist, wie auch Austin zugibt⁶⁰, schwierig, denn in gewisser Hinsicht sind beide – und nicht nur der perlokutionäre Akt – auf Zielerreichung angelegt. Für den illokutiven Akt gilt nämlich ebenfalls, dass er darauf abzielt:

- verstanden zu werden,
- wirksam zu sein, d.h. nicht zu misslingen
- zu einer Antwort aufzufordern
- eine interpersonale Beziehung aufzubauen

Austin und Searle halten dennoch an der Unterscheidung von illokutionärem und perlokutionärem Effekt fest und Searle behauptet, es gäbe »zahlreiche zum Vollzug illokutionärer Akte verwendete Arten von Sätzen, mit deren Bedeutung kein perlokutionärer Effekt verknüpft ist«⁶¹. Um dies zu erläutern, unterscheidet er zwischen einer Wirkung und dem reinen Verstehen einer Äußerung. Er möchte nicht gelten lassen, dass das Verstehen selbst bereits eine Wirkung ist und daher der illokutionäre auf den perlokutiven Effekt reduziert werden könne.

Wenn ich »Hallo« sage und auch meine, so habe ich nicht unbedingt die Absicht, damit bei meinem Zuhörer einen anderen Zustand oder eine andere Reaktion hervorzurufen als bloß

57 Ebd.

58 Ebd. S. 134.

59 Habermas, Was heißt Universalpragmatik, S. 216.

60 Vgl. ebd. S. 127, Fußnote S. 31.

61 Searle, Sprechakte, S. 73.

die, daß er weiß, daß er begrüßt wird. Dieses Wissen ist aber einfach sein Verstehen dessen, was ich gesagt habe, und keine zusätzliche Reaktion oder Wirkung.⁶²

Das entscheidende Merkmal einer Unterscheidung von perlokutionärem Effekt und illokutiver Kraft ist bei Austin letztendlich die Notwendigkeit der Existenz von Konventionen zur Aktualisierung illokutionärer Bindungskräfte. Anders ausgedrückt, die illokutionäre Kraft kann nur dann tatsächlich wirksam werden, wenn bestimmte Rahmenbedingungen gegeben sind, die die Bedeutung des Sprechangebotes »decodieren«. Um hingegen einen perlokutionären Effekt zu realisieren, müsse dieser konventionelle Rahmen nicht notwendig vorhanden sein. »Für illokutionäre Akte gilt ausnahmslos, daß man sich für sie konventionaler Mittel bedienen muss, und das muss daher auch dann gelten, wenn die Mittel einmal außersprachlich sind. [...] Perlokutionäre Akte sind dagegen nicht konventional.«⁶³

Bei Habermas tritt das perlokutionäre Handeln als ein bestimmter Fall »strategischen Handelns« in den Blickpunkt.⁶⁴ Strategisches Handeln ist selbst eine Unterkategorie teleologischen Handelns. Letzteres bezeichnet allgemein ein Handeln, das auf einen Zweck bzw. das Hervorbringen eines gewünschten Zustandes ausgerichtet ist. Teleologisches Handeln wird zu strategischem Handeln, »wenn in das Erfolgskalkül des Handelnden die Erwartung von Entscheidungen mindestens eines weiteren zielgerichtet handelnden Aktors eingehen kann«⁶⁵. Eine perlokutionäre Handlung wird von Habermas nun so begriffen, dass sie der Definition von strategischem Handeln das Merkmal der Täuschung hinzufügt: ein perlokutionäres Ziel kann ein Sprecher nur dann verfolgen, wenn er den Hörer über das tatsächliche Ziel der (Sprech)Handlung täuscht.⁶⁶ Der perlokutionäre Effekt ist für Habermas demnach eine bestimmte Form des sprachlich-zweckorientierten Handelns und kann damit vom illokutionären Handeln, welches nicht zum strategischen Handeln zu zählen ist, unterschieden werden. So hat Habermas seiner eigenen Ansicht nach im Rückgriff auf Austins Differenzierungen einen Handlungstypus extrahiert, der nicht zweckrational orientiert ist und damit der Kritik am Rationalitätsbegriff Webers entgeht.

Der für seine Theorie so zentrale Begriff der »kommunikativen Handlung« wird daher von Habermas auch direkt mit der illokutionären Kraft einer Sprechhandlung in Verbindung gebracht. »Ich rechne also diejenigen sprachlich vermittelten Interaktionen, in denen alle Beteiligten mit ihren Sprechhandlungen illokutionäre Ziele *und nur solche* verfolgen, zum kommunikativen Handeln.«⁶⁷

62 Ebd.

63 Austin, Zur Theorie der Sprechakte, S. 136f.

64 Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, S. 390ff und besonders S. 395.

65 Ebd. S. 127.

66 Ebd. S. 396.

67 Ebd.

Kommunikatives Handeln ist damit per definitionem das Gegenstück zu strategischem Handeln⁶⁸ und zeichnet sich dadurch aus, dass das Ziel der Sprechhandlung nicht strategisch, sondern offen und im Einvernehmen mit dem Gesprächspartner erreicht werden soll.⁶⁹

Die Frage, was hier »Einvernehmen« bedeutet, ist für die Diskursethik von eminenter Bedeutung und muss deshalb näher analysiert werden: Da kommunikatives Handeln selbst nicht-manipulativer Natur ist, stellt es nach Ansicht von Habermas einen Typus der Handlungskordinierung bereit, dessen Analyse die gestellte Frage beantwortet.

Kommunikatives Handeln zeichnet sich gegenüber strategischen Interaktionen dadurch aus, daß alle Beteiligten illokutionäre Ziele vorbehaltlos verfolgen, um ein Einverständnis zu erzielen, das die Grundlage für eine einvernehmliche Koordinierung der jeweils individuell verfolgten Handlungspläne bietet.⁷⁰

In einem Sprechakt stellt der Sprecher S einen bestimmten Geltungsanspruch an den Hörer H. Beispielsweise kann er

- (a) vom Hörer fordern, dass dieser das Fenster öffnen soll (und damit unter anderem implizit den Anspruch stellen, dass seine Forderung gerechtfertigt ist) oder etwa
- (b) behaupten, dass das Haus rot ist (und damit unter anderem implizit den Anspruch stellen, dass er die Wahrheit sagt).

Wie bereits erläutert, impliziert jeder Sprechakt einen Beziehungsaspekt zwischen Sprecher und Hörer, der in der Illokution des Sprechakts enthalten ist. Äußerung (a) enthält als Illokution eine Forderung, Äußerung (b) eine Behauptung:

(a')S fordert, dass H p.

(b')S behauptet, dass p.

Wie aber führt die jeweilige Äußerung zu einer Handlungskordinierung zwischen S und H? Zunächst muss H die Äußerung verstehen: Mit Bezugnahme auf seinen eigenen Wahrheitsbegriff⁷¹ erklärt Habermas, dass man eine Äußerung

68 Vgl. auch Habermas, Arbeit und Interaktion.

69 Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, S. 398. Letztlich geht Habermas nicht von einer kategorialen Differenz zwischen strategischem und kommunikativem Handeln aus, sondern behauptet, dass das strategische Handeln als Derivat des kommunikativen begriffen werden muss. Vgl. Habermas, Was heißt Universalpragmatik, S. 174.

70 Ebd.

71 Vgl. Habermas, Jürgen, »Wahrheitstheorien«, in: Ders. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995. S. 127-187.

dann versteht, wenn man die Gründe kennt, die sie akzeptabel machen.⁷² Habermas unterscheidet daher an dieser Stelle zwei Ebenen von Akzeptabilitätsbedingungen: die allgemeinen und die speziellen. Neben den allgemeinen Bedingungen (Verstehen der Äußerung eines Sprechers durch den Hörer, grammatische Wohlgeformtheits- und allgemeine Kontextbedingungen) sind vor allem die speziellen Akzeptabilitätsbedingungen relevant. Diese orientieren sich an den beiden Komponenten des Sprechaktes, Proposition und Illokution. Damit ein Hörer die Äußerung eines Sprechers verstehen kann, muss er zusätzlich zu den allgemeinen Akzeptabilitätsbedingungen einerseits die Erfüllungsbedingungen kennen, unter denen der im Sprechakt geäußerte Anspruch eingelöst ist. Im Beispielsatz (a) ist die Erfüllungsbedingung dann gegeben, wenn der Hörer weiß, was er tun muss, damit ein (bestimmtes) Fenster geöffnet ist. Die Erfüllungsbedingungen beziehen sich daher immer auf die Proposition des Sprechaktes. Andererseits müssen Einverständnisbedingungen vorhanden sein, damit die Akzeptabilität einer Äußerung gewährleistet werden kann. Diese sind dann vorhanden, wenn Sprecher und Hörer wechselseitig um die Gründe wissen, die S zu dem in seiner Äußerung enthaltenen Anspruch berechtigt.

Für den Versuch einen Rationalitätsbegriff auf der Basis nicht-strategischer Handlungs koordinierung zu explizieren, sind vor allem die Einverständnisbedingungen wichtig, da diese auf den Begriff des Geltungsanspruchs und der Begründung verweisen. Die generative Kraft des illokutiven Bestandteils eines Sprechaktes verweist also nach Auffassung von Habermas implizit auf die Begründung des in der Illokution erhobenen Geltungsanspruches. Anders ausgedrückt, die in der Illokution durch den Sprecher angebotene Beziehung zum Hörer wird dieser genau dann akzeptieren, wenn er der Auffassung ist, dass der Sprecher den erhobenen Anspruch *mit Gründen* verteidigen kann.

Ein Sprecher kann einen Hörer zur Annahme seines Sprechaktangebotes, wie wir nun sagen können, *rational motivieren*, weil er aufgrund eines internen Zusammenhangs zwischen Gültigkeit, Geltungsanspruch und Einlösung des Geltungsanspruchs die *Gewähr* dafür übernehmen kann, erforderlichenfalls überzeugende Gründe anzugeben, die einer Kritik des Hörers am Geltungsanspruch standhalten.⁷³

Allerdings gibt es verschiedene Formen von Geltungsansprüchen.⁷⁴ Schon die Beispielsätze (a) und (b) verdeutlichen dies. (a) kann einerseits im Sinne eines reinen Imperatives (»Ich fordere sie auf, x zu tun!«) oder einer autorisierten Aufforderung (»Ich weise sie hiermit an, x zu tun.«) formuliert werden. Im Falle eines reinen Imperatives sind, so Habermas, die Gründe die H dazu motivieren, der Aufforderung Folge zu leisten, empirischer Natur, d.h. die Nichtbefolgung wird, in welcher Form auch immer, sanktioniert. Im Falle der autorisierten Aufforde-

72 Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, S. 400.

73 Ebd. S. 406.

74 Zu dem Thema »Geltungsansprüche« siehe auch nächstes Kapitel.

nung kann S implizit oder explizit auf Gründe, wie beispielsweise seinen Status als General verweisen. Er erhebt damit unter anderem den normativen Anspruch, dass sein Status als General berechtigt ist. Es wird damit deutlich, von welcher Bedeutung die Unterscheidung der perlokutionären und der illokutionären Effekte auch für die Theorie von Habermas ist.

Der perlokutionäre Effekt und der Naturalismus

Ich möchte nun behaupten, dass die Kritik, an der habermasschen Bezugnahme auf die naturalistische Theorie von Mead, die im zweiten Teil herausgearbeitet wurde, in diesen Überlegungen ihr sprachphilosophisches Pendant findet. Eines der Hauptargumente der Kritik im zweiten Teil war, dass die Theorie der Handlungskordinierung bei Habermas aufgrund der Bezugnahme auf Mead auch als eine funktionale Verhaltenskordinierung rekonstruiert werden kann (siehe Kapitel II.5.2 Naturalistische Implikationen und ihre Konsequenzen). Durch den Begriff des ›perlokutionären Effektes‹ wird es möglich, die Kritik nun in eine sprachphilosophische Terminologie zu übersetzen. Was bei Mead »the adjustment to one another of the acts of different human individuals within the human social process«⁷⁵ ist, wäre in der Terminologie von Searle und Austin die Verwendung der Sprache im Sinne perlokutionärer Effekte. Insofern Sprache nämlich im Sinne reiner Anpassung an die (soziale) Umwelt interpretiert wird und das Reiz-Reaktionsschema am Beginn der Sprachanalyse steht, besteht neben der ausschließlich auf Wirkung ausgerichteten Sprechakte keine Notwendigkeit mehr für illokutionäre Effekte: Der illokutionäre Effekt würde seinen eigentlichen Sinn im perlokutionären finden, die Differenzierung eines illokutionären Teils wäre sinnlos. Searle selbst bringt diese Reduktionstheorie direkt in Verbindung mit einer naturalistischen Theorie der Sprache:

Wie wohl aus allem, was ich gesagt habe, hervorgeht, halte ich eine solche Reduktion des Illokutiven auf das Perlokutionäre [...] für undurchführbar. In diesem Punkt unterscheiden sich die – wie man sie nennen könnte – institutionellen Theorien der Kommunikation, wie zum Beispiel Austins Theorie, meine und, so glaube ich, Wittgensteins, von den – wie man sie nennen könnte – naturalistischen Theorien der Bedeutung, wie z.B. jenen, die eine Beschreibung der Bedeutung in den Kategorien von Reiz und Reaktion vornehmen.⁷⁶

Genau als eine solche Theorie tritt jedoch Meads Sozialbehaviorismus in Erscheinung. Wenn sich aber Meads Theorie im Sinne einer Reduktion des Illokutiven auf das Perlokutionäre rekonstruieren ließe und sich diese Reduktion durch die Bezugnahme von Habermas auf Mead auch in die Theorie von Habermas einschleicht, dann bekommt Habermas neben den hier behandelten ethischen Folgeproblemen zusätzlich noch ein weit reichendes Problem für seine Differen-

⁷⁵ Mead, *Mind, Self, and Society*, S. 75.

⁷⁶ Searle, *Sprechakte*, S. 113.

zierung von kommunikativer und strategischer Kommunikation und damit auch für seinen Begriff der kommunikativen Vernunft im Ganzen. Dieser Punkt ist für die vorliegende Frage nicht von direkter Relevanz, aber für die allgemeine Theorie von Habermas durchaus wichtig. Im vorliegenden Kontext sind vor allem die moralphilosophischen Folgen der von Searle angedeuteten Reduktion des Illokutiven auf das Perlokutionäre innerhalb einer naturalistischen Theorie der Bedeutung wichtig: wenn Sprache auch bei Habermas im Sinne perlokutionärer Effekte rekonstruiert werden kann – und gerade dies sollte hier gezeigt werden – dann bedeutet dies für die Diskursethik, dass der zu erzielende Konsens auch in begrifflicher (und nicht ausschließlich faktischer) Hinsicht einen rein zweckrationalen Kompromiss oder, in anderen Worten, eine Form von Vertrag darstellt. Wir werden weiter unten noch sehen, wieso dies eine Konsequenz ist, die für die Diskursethik von Apel *und* Habermas inakzeptabel ist.

Die verschiedenen Geltungsansprüche und die Bedeutung des Geltungsanspruchs der Richtigkeit für die Diskursethik

Jeder Sprechakt enthält nach Habermas einen expliziten oder impliziten illokutionären Bestandteil, mit dem spezifische Geltungsansprüche erhoben werden, die letztendlich die generative Kraft des Sprechaktes bzw. die Möglichkeit seines Miss- oder Gelingens erklären. Habermas will also die illokutionäre Rolle eines Sprechaktes »nicht als eine irrationale Kraft dem geltungsbegründenden propositionalen Bestandteil gegenüberzustellen, sondern als diejenige Komponente [...] begreifen, die spezifiziert, welchen Geltungsanspruch ein Sprecher mit seiner Äußerung erhebt, wie er ihn erhebt und für was er ihn erhebt.«⁷⁷

Im Sinne der Unterscheidung von illokutivem und propositionalem Bestandteil der Rede differenziert Habermas anschließend einen »eher interaktiven« von einem »eher kognitiven Gebrauch«⁷⁸ der Sprache. Im interaktiven Sprachgebrauch sind die Beziehungen zwischen Sprecher und Hörer Thema (wie etwa im Fall von Warnungen, Versprechen oder Aufforderungen), wohingegen im kognitiven Sprachgebrauch der »Inhalt der Äußerung als eine Proposition über etwas, das in der Welt statthat [thematisiert wird, Anm. dch], während wir die interpersonale Beziehung nur beiläufig erwähnen«⁷⁹. Beiden Arten von Sprachgebrauch ordnet Habermas einen jeweils anderen (expliziten) Geltungsanspruch zu: Im kognitiven Gebrauch der Sprache wird ein *Anspruch auf Wahrheit* geltend gemacht, im interaktiven Gebrauch ist hingegen der *Anspruch auf Richtigkeit* zentral, da ein normatives Muster (bei Austin die »konventionellen Rahmenbedingungen«) vorausgesetzt werden muss, auf das sich die Gesprächspartner implizit beziehen, denn »die illokutive Kraft des Sprechakts, die zwischen Beteiligten eine interpersonale Beziehung erzeugt, ist *der bindenden Kraft anerkannter Normen des*

77 Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, S. 375f.

78 Habermas, Was heißt Universalpragmatik, S. 239

79 Ebd.

Handelns (oder der Bewertung) entlehnt; soweit der Sprechakt Handlung ist, aktualisiert er ein bereits etabliertes Beziehungsmuster⁸⁰. Der interaktive Sprachgebrauch setzt also, wie auch Austin deutlich macht⁸¹, immer schon »die Geltung eines normativen Hintergrundes von Institutionen, Rollen, soziokulturell eingewöhnten Lebensformen, d.h. von Konventionen«⁸² voraus. Damit ein Sprechakt gelingen kann, muss dieser normative Hintergrund zum Zwecke der Aktualisierung des Beziehungsaspektes in Anspruch genommen werden. Habermas ist mit hin der Ansicht, dass Sprechhandlungen aufgrund ihres illokutiven Anteils in jedem Fall bestimmte Geltungsansprüche zugrunde liegen: dem kognitiven Sprachgebrauch ordnet er die konstativen Sprechakte zu, die den Geltungsanspruch der Wahrheit erheben; den interaktiven Sprachgebrauch nennt er auch »regulative Sprechhandlungen«. In diesen wird ein bestimmtes interpersonales Verhältnis ausgedrückt, das die Gesprächspartner zu Handlungs- und Bewertungsnormen einnehmen können. Hier spricht Habermas vom Geltungsanspruch der Richtigkeit. »Mit der illokutiven Kraft der Sprechhandlungen ist der normative Geltungsanspruch – Richtigkeit bzw. Angemessenheit – ebenso universal in die Redestrukturen eingebaut wie der Wahrheitsanspruch.«⁸³

Für die Diskursethik ist der Geltungsanspruch der Richtigkeit von größerer Bedeutung als der Wahrheitsanspruch, da in ihm die Konstituierung eines normativen Beziehungsmusters thematisch ist. Der Geltungsanspruch der Wahrheit bezieht sich hingegen auf den Wahrheitsgehalt einer Aussage. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Trennung von interaktivem und kognitivem Sprachgebrauch faktisch nicht vorkommt (daher die Rede vom »*eh*er interaktiven« und »*eh*er kognitiven Gebrauch« der Sprache⁸⁴): jeder Sprechakt beinhalte einen interaktiven Aspekt, der ihn zu einem normativen Hintergrund in Relation setze.

In konstativen Sprechakten bleibt [...] der normative Geltungsanspruch implizit, obgleich auch diese (beispielsweise Berichte, Erklärungen, Mitteilungen, Erläuterungen, Erzählungen usw.) einem etablierten Beziehungsmuster entsprechen, d.h. von einem anerkannten normativen Hintergrund gedeckt sein müssen, wenn die mit ihnen beabsichtigten interpersonalen Beziehungen zustandekommen sollen.⁸⁵

Dem entspricht der Umstand, dass ein propositionaler Akt niemals ohne einen illokutionären Teil gebildet werden kann; »d.h. man kann nicht *nur* hinweisen und präzisieren, ohne eine Behauptung aufzustellen, eine Frage zu stellen oder irgendeinen anderen illokutionären Akt zu vollziehen«⁸⁶. Auf der anderen Seite ist

80 Ebd. S. 240 [Hervorhebung dch].

81 Austin, Zur Theorie der Sprechakte, S. 36.

82 Habermas, Was heißt Universalpragmatik, S. 240.

83 Ebd. S. 241.

84 Ebd. S. 239.

85 Ebd. S. 241.

86 Searle, Sprechakte, S. 43f.

es durchaus möglich, einen illokutionären Akt ohne propositionalen Bestandteil zu realisieren.

Entscheidend ist, dass die Diskursethik die Aufgabe übernimmt, einen (formalen) Weg zu beschreiben, wie die Geltungsberechtigung der in Anspruch genommenen Normen »überprüft« werden können, d.h. wie geklärt werden kann, ob die Norm auf die sich bestimmte soziale Interaktionen beziehen, intersubjektiv anerkannt werden sollten.

Als Teil des interaktiven Sprachgebrauchs können Warnungen und Ratschläge auch einen normativen Sinn haben; dann hängt die Berechtigung zu bestimmten Warnungen und Ratschlägen wiederum davon ab, ob die vorausgesetzte Norm, auf die sie sich beziehen, gilt (intersubjektiv anerkannt ist) oder nicht (und auf einer nächsten Stufe: gelten, d.h. intersubjektiv anerkannt werden sollte oder nicht).⁸⁷

Die Absicht der Diskursethik ist es also, die Geltung jener Normen zu überprüfen, die zur Realisierung von interpersonalen Beziehungen in Anspruch genommen werden.

Habermas hat den Sprechakten damit bisher zwei Geltungsansprüche zugewiesen: den Geltungsanspruch der Wahrheit für konstative Sprechakte und den Geltungsanspruch der Richtigkeit für regulative Sprechakte. Einen dritten Geltungsanspruch konstatiert er in den so genannten expressiven Sprechakten, die durch illokutive Äußerungen wie beispielsweise »Ich wünsche mir...«, »Ich glaube, dass...« ausgedrückt werden. Diese Sprechakte stellen einen Ausdruck des »inneren Zustandes« des Sprechers dar; der Sprecher ist wahrhaftig, wenn der ausgesprochene Zustand tatsächlich seinem »inneren Zustand« entspricht, denn »Wahrhaftigkeit verbürgt die Transparenz einer sprachlich sich darstellenden Subjektivität«⁸⁸. Auch der Anspruch der Wahrhaftigkeit ist für Habermas eine Universalimplikation des Sprechens⁸⁹ und daher seiner Ansicht nach auch in jedem Satz explizit oder implizit enthalten. Sein Vorhandensein ist allerdings nicht in gleicher Weise offensichtlich, wie das der beiden anderen Geltungsansprüche, was darauf zurückzuführen ist, dass dem Personalpronomen der ersten Person innerhalb eines Satzes eine Doppelbedeutung zukommt⁹⁰: einerseits die Bedeutung der Illokution im Sinne der generativen Kraft von Sprechakten, d.h. als beziehungsgenerierendes Moment, und andererseits die Bedeutung der Erlebnisbeschreibung des Sprechers. Die Illokution in dem Satz »Ich versichere dir, dass es keine schwarzen Schwäne gibt.« vermittelt einerseits das Versichern des propositionalen Gehaltes »...dass es keine schwarzen Schwäne gibt« und stellt damit eine Beziehung zum Hörer her, andererseits drückt das Verb »versichern« an dieser Stelle jedoch zugleich einen Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit aus, in

87 Habermas, Was heißt Universalpragmatik, S. 242.

88 Ebd. S. 244.

89 Ebd. S. 245.

90 Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, S. 105.

dem der Sprecher behauptet, selbst sicher zu sein, dass es keine schwarzen Schwäne gibt. Ist er sich dessen nicht sicher, äußert den genannten Satz aber dennoch, so hat er die Absicht, seinen Hörer zu täuschen.

Es können somit drei Geltungsansprüche unterschieden werden⁹¹:

1. *Geltungsanspruch der Wahrheit* für den kognitiven Kommunikationsmodus (assertorische Sätze)
2. *Geltungsanspruch der Richtigkeit* oder Angemessenheit für den interpersonalen Aspekt der Kommunikation (performative Sätze)
3. *Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit* für den expressiven Kommunikationsmodus

Die Geltungsansprüche werden von jedem Sprecher erhoben, »je nachdem, ob sie sich [sic!, Anm. dch] auf etwas in der objektiven Welt [...], auf etwas in der gemeinsamen sozialen Welt [...] oder auf etwas in der eigenen subjektiven Welt [...] Bezug nehmen«⁹². Assertorische Sätze können wahr oder falsch sein; für performative Sätze gilt dies nicht, sie können nur gelingen oder misslingen (siehe dazu die »Lehre von den Unglücksfällen« bei Austin⁹³). Der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit in expressiven Sätzen ist ein Sonderfall, der an dieser Stelle nicht ausführlich diskutiert werden muss. Seine Eigentümlichkeit besteht unter anderem darin, dass sich der Sprecher in der Verwendung eines expressiven Geltungsanspruches nicht irren kann, da er sich auf einen »inneren Zustand« bezieht.⁹⁴ Insofern wäre es interessant, den Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit in ein Verhältnis zur Frage nach dem privilegierten Zugang zu den *res cogitans* zu stellen und zu analysieren, welche Rolle dieser Anspruch unter der Voraussetzung eines nicht-privilegierten Zuganges spielen würde (vgl. II.3.5 Der Verlust des privilegierten Zugangs zu den *res cogitans*). Bezogen auf die Diskursethik ist

91 Ursprünglich unterscheidet Habermas noch einen weiteren, jedem Sprechakt innewohnenden Geltungsanspruch: »Verständlichkeit«. Dieser wurde von ihm jedoch später von den drei anderen Ansprüchen klar unterschieden, da er eine Bedingung für Kommunikation überhaupt darstellt und im Gegensatz zu den anderen Geltungsansprüchen immer schon eingelöst ist, wenn die Kommunikation ungestört verläuft: »Daher möchte ich »Verständlichkeit« zu den *Bedingungen* der Kommunikation rechnen und nicht zu den *in* der Kommunikation erhobenen, sei es diskursiven oder nicht diskursiven Geltungsansprüchen« (Habermas, *Wahrheitstheorien*, S. 139).

92 Habermas, Jürgen: »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: Ders. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 68.

93 Austin, *Theorie der Sprechakte*, S. 36.

94 Die Frage nach dem Status der expressiven Geltungsansprüche kann auch im Zusammenhang zur Analyse der »mental Zustände« in der sprachanalytischen Philosophie betrachtet werden: Philosophen wie Kripke auf der einen und Rorty auf der anderen Seite versuchen den genauen Status dieser Zustände in neuer, nicht-cartesianischen Terminologie zu beschreiben. Vgl. dazu etwa Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Rorty, *Der Spiegel der Natur*. Kripke, Saul A: *Naming and Necessity*, Harvard: University Press 2005.

vor allem die Tatsache von Bedeutung, dass der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit diskursiv nicht einlösbar ist.⁹⁵ Für den vorliegenden Zusammenhang sind vor allem der Geltungsanspruch der Richtigkeit und der Wahrheit wichtig. Letzter vor allem deshalb, weil er im Prozess der Versprachlichung des Sakralen eine systematische Rolle spielt.

Die sakralen Grundlagen der Geltungsansprüche

In dem Kapitel zur »Versprachlichung des Sakralen« bei Emile Durkheim (II.1.2 (2)) wurde die Frage aufgeworfen, was Habermas mit dem Übergang der sozial-integrativen und expressiven Funktionen innerhalb der rituellen Praxis auf das kommunikative Handeln ausdrücken möchte und welche Konsequenz dies für die Leitfrage hat. Nachdem nun der Begriff des Geltungsanspruchs verdeutlicht wurde, ist es möglich, diese Frage noch detaillierter zu beantworten.

Mit Bezugnahme auf Mead und Durkheim stellt Habermas zunächst die Hypothese auf, »daß sich der Begriff eines kritisierbaren Geltungsanspruchs einer Assimilation der Wahrheit von Aussagen an die (zunächst keineswegs kritisierbare) Geltung von Normen verdankt«⁹⁶. Habermas deutet damit eine soziale bzw. sakrale Grundlage aller Geltungsansprüche, insbesondere aber des Wahrheitsanspruches an. »Die Idee der Wahrheit als eines idealen Geltungsanspruchs verdankt sich den der kollektiven Identität innewohnenden Idealisierungen.«⁹⁷ Unterstützt wird diese Annahme zunächst durch die strukturelle Analogie zwischen konstativen und normativen Geltungsansprüchen, die nach Habermas' Ansicht möglicherweise⁹⁸ darauf hinweist, dass der auf Kritisierbarkeit angewiesene Geltungsanspruch der Wahrheit seinen Status aus dem Geltungsanspruch der Richtigkeit bezieht und gleichzeitig seine autoritären Geltungsbedingungen in Begründungsforderungen transformiert hat.

Einerseits könnte der Anspruch auf propositionale Wahrheit die Struktur eines Geltungsanspruchs, der *berechtigerweise* eingelöst werden kann, jener Art von Ansprüchen entlehnt haben, die sich auf gültige Normen stützen, andererseits muss er sogleich in einer radikalisierten, nämlich auf Begründungen abzielenden Version auftreten.⁹⁹

Der (nicht-erzielte) normative Konsens, über den sich die kollektive Identität der Gruppen in früheren Gesellschaften herstellt, verweist demnach auf ein gesellschaftliches Idealbild. Diese Idealisierung transzendiert die raum-zeitliche Fakti-

95 Vgl. Habermas, Wahrheitstheorien, S. 139.

96 Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, S. 109.

97 Ebd. S. 111.

98 Die Ausdrücke »Hypothese« und »Vermutung« verweisen darauf, dass Habermas hier nur einen schwachen Anspruch erhebt. Klar ist jedoch, dass Habermas den Wahrheitsbegriff keinesfalls einseitig aus dem Begriff der Normgeltung ableiten möchte.

99 Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 109.

zität und wird daher von Habermas als »Modell für alle Geltungsansprüche«¹⁰⁰ bezeichnet. Jedoch soll diese Darstellung keine einseitige Ableitungsfunktion des Wahrheitsbegriffs aus dem Begriff der Normgeltung bedeuten. Die »Harmonie mit der Natur« (Wahrheit) kann letztlich auch nach Ansicht von Habermas nicht auf die »Harmonie der Geister« (Normativität) reduziert werden. Der Wahrheitsbegriff »verbindet vielmehr die Objektivität der Erfahrung mit dem Anspruch auf intersubjektive Geltung einer entsprechenden deskriptiven Aussage [...]«¹⁰¹.

Dieser Vorgang wird von Habermas am Beispiel der Rechtstheorie Durkheims verdeutlicht, deren zentrale Frage sich auf die Herstellung jenes Bindungseffektes bezieht, den ein Vertrag nach dem Wegfall der sakralen Grundlage des Rechts haben kann. Durkheim erörtert also die Frage, wieso sich vertragsschließende Parteien dem Vertrag gemäß verhalten, wenn dieses vertragskonforme Verhalten selbst nicht mehr religiös motiviert ist. Eine klassische Antwort liegt im Hinweis der Kontraktualisten auf die Zwangsmaßnahmen, die das moderne Recht im Falle vertragsbrüchigen Verhaltens vorsieht: der Einzelne verhält sich rechts- bzw. vertragskonform, weil ihm andernfalls Sanktionen drohen. Für Habermas ist diese Erklärung jedoch nicht ausreichend, denn das Faktum einer freiwilligen, vertraglichen Übereinkunft begründet seiner Ansicht nach nicht den verpflichtenden Charakter des Vertrages selbst.¹⁰² Sein Gegenvorschlag bezieht sich auf die sanktionsunabhängige Legitimation des Rechts: nur wenn erklärt werden kann, inwiefern die zum vertragskonformen Verhalten verpflichtenden Rechtsnormen begründet sind, ist auch der verpflichtende Charakter des Vertrages gewährleistet. Habermas begreift die Rechtslegitimation mit Durkheim deshalb als Ausdruck eines allgemeinen Interesses.¹⁰³ Allerdings – und dies ist auch für die Diskursethik von Bedeutung – bezieht sich Habermas nicht auf dieses Rechtsverständnis, weil damit eine materiale, gleichsam utilitaristische Grundlage des Rechts geschaffen worden ist. Vielmehr verweist der Begriff des allgemeinen Interesses auf ein Argumentationsziel, welches das rationale Substitut des autoritativen Anspruchs sakraler Gemeinschaften darstellt. Mit anderen Worten, Habermas begreift das Allgemeininteresse als starkes (und möglicherweise letztes) Begründungsziel innerhalb einer Gemeinschaft, in der die normativen Rahmenbedingungen illokutiver Sprechhandlungen nicht mehr autoritär festgesetzt sind, sondern durch Begründungsforderungen ersetzt wurden. Damit wird die Autorität des nicht-erzielten normativen Konsenses nach Ansicht von Habermas durch den geschichtlichen Rationalisierungsprozess in die Autorität eines

100 Ebd. S. 110.

101 Ebd. S. 111.

102 Dies ist eine der klassischen Fragen der Rechtstheorie, deren Erörterung uns bei der Analyse des apelschen Ansatzes noch beschäftigen wird. (Zum besseren Verständnis siehe Apel, Niquet, Diskursethik und Diskursanthropologie, 48f. Apel erläutert hier aus Sicht der Diskursethik weshalb die vertragstheoretische Antwort nicht ausreichend ist.)

103 Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, S. 123f.

erzielten Konsenses überführt. Die Legitimation dieser Autorität wird nicht mehr durch eine sakrale Symbolik, sondern durch das, in jeder Diskussion implizierte Argumentationsziel eines Konsenses, der das allgemeine Interesse aller Diskussteilnehmer widerspiegelt, sicher gestellt.

Es fällt allerdings auf, dass Habermas' Ausführungen an dieser Stelle eher konjunktivisch formuliert sind und er zwischen zwei Positionen schwankt: Einerseits spricht er vom Entlehnen des Anspruchs auf propositionale Wahrheit aus gültigen Richtigkeitsansprüchen, andererseits weist er darauf hin, dass die »Harmonie mit der Natur« nicht mit der »Harmonie der Geister« zusammenfalle. Letztendlich bleibt damit aber die Relationsstruktur von sakraler Geltung und Wahrheit im Dunkeln. Habermas hätte hier die Möglichkeit, sämtliche metaphysischen Implikationen des Wahrheitsanspruchs und damit auch jede Tendenz zu einem ontologischen Naturalismus im Keim zu ersticken, indem er den Wahrheitsanspruch tatsächlich in das angedeutete Ableitungsverhältnis zum Anspruch auf Richtigkeit bringt. Weshalb dies für Habermas inakzeptabel ist, kann man an seiner Auseinandersetzung mit Richard Rorty¹⁰⁴ nachvollziehen. Rorty entwirft das Bild einer Theorie der Wahrheit, die sich am ethischen Aspekt der Solidarität und nicht der Objektivität ausrichtet.

Aber der Pragmatist vertritt keine Theorie der Wahrheit, erst recht keine relativistische. Da er auf seinen [sic!] der Solidarität steht, hat seine Darstellung des Werts der kooperativen menschlichen Forschung keine erkenntnistheoretische oder metaphysische Basis, sondern nur eine ethische.¹⁰⁵

Wahrheit ist damit nicht mehr der Wunsch nach Objektivität, sondern »einfach der Wunsch nach möglichst weitgehender intersubjektiver Übereinstimmung, der Wunsch nach möglichst umfassender Erweiterung des Anwendungsbereichs des Wortes ›wir‹«¹⁰⁶. Damit reduziert sich die Reichweite des Wahrheitsanspruchs allerdings auf den Bereich konkreter Gesellschaften und findet an deren Grenze zugleich die Beschränkung ihres eigenen Geltungsbereiches. Trotz dieser Beschränkung lehnt Rorty die Bezeichnung »Relativismus« ab¹⁰⁷ und wirft stattdessen Habermas vor ein Metaphysiker zu sein, da er versuche, Antworten auf Fragen zu finden, auf die es jenseits der Metaphysik keine Antworten geben könne.¹⁰⁸

Habermas' Position bleibt zwiespältig: Einerseits lehnt er aufgrund seiner Orientierung am Pragmatismus einen ontologischen Realismus ab, möchte aber

104 Vgl. dazu vor allem auch die Auseinandersetzung von Rorty und Habermas in dem bisher nur auf englisch erschienenen Buch Brandom, Rorty and his Critics, S. 31-64.

105 Rorty, Richard: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam 1995, S. 16.

106 Ebd. S. 14.

107 Vgl. ebd. 14ff.

108 Vgl. Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, S. XV.

andererseits auch nicht auf implizite Universalisierungsansprüche verzichten, weder in der Ethik noch in der theoretischen Philosophie. In dieser Diskrepanz findet jene Schwierigkeit ihren Ausdruck, in die Habermas bei dem Versuch gerät, ein Auseinanderfallen von praktischer und theoretischer Vernunft zu verhindern, ohne dabei die eine auf die andere zu reduzieren. Habermas sieht diese Einheit in einer immanenten Transzendenz der kommunikativen Vernunft verwirklicht.¹⁰⁹ Allerdings stellt sich die Frage, welchen genauen Status diese kommunikative Vernunft haben kann, wenn sie einerseits aufgrund ihres nachmetaphysischen Charakters nicht infallibel sein darf und andererseits dennoch das verbindende Element von theoretischer und praktischer Vernunft darstellen soll. Es gilt daher den Status der Sprache bei Habermas zu klären und zu untersuchen, ob sich in einer kommunikativen Grundlegung des Vernunftbegriffs dieser starke Anspruch tatsächlich verwirklichen lässt.

Schlussfolgerung: Die Diskursethik

Die Diskursethik versteht sich somit als eine Ethik, die in Anspruch genommene Normen der Handlungskordinierung und Beziehungsgenerierung auf Gültigkeit überprüft. Prima facie scheint sie hierin mit Ethikkonzeptionen, die nicht auf dem Diskursprinzip basieren, übereinzustimmen.

Bevor im Folgenden daher dieser Aspekt in seinem Verhältnis zur ethischen Tradition beleuchtet wird, soll allerdings auf eine Implikation der bisherigen Darstellung hingewiesen werden, die auch als ein Aspekt des nachmetaphysischen Anspruchs der Diskursethik begriffen werden kann: Habermas hat mit Searle und Austin verdeutlicht, dass ein Sprechakt immer auf einen *bereits bestehenden* Normenkontext Bezug nehmen muss. Die Diskursethik muss daher als eine Ethik verstanden werden, die sich vor allem auf die Überprüfung der Gültigkeit bereits vorhandener Normen bezieht. Sie stellt somit einen *rekonstruierenden* und keinen konstituierenden Normenbegründungsanspruch und wendet sich damit auch gegen den starken Autonomiebegriff Immanuel Kants, der die Begründung der Sollgeltung von Normen radikal von allen Motiven und sozialen Zusammenhängen trennen wollte (siehe folgendes Kapitel). Für die Diskursethik stellen sich die ethischen Fragen nur im Zusammenhang einer konkreten Gesellschaft und können auch nur im Hinblick auf diese beantwortet werden. Trotz des universalistischen Anspruchs, weist Habermas damit auf die Bedeutung unterstützender sozialer Strukturen hin.

Jede universalistische Moral ist auf entgegenkommende Lebensformen angewiesen. Sie bedarf einer gewissen Übereinstimmung mit Sozialisations- und Erziehungspraktiken, welche in den Heranwachsenden stark internalisierte Gewissenskontrollen anlegen und verhältnismäßig abstrakte Ich-Identitäten fördern. [...] Tatsächlich ist ja der moralische Universalis-

109 Vgl. dazu auch Habermas, Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits.

mus durch Rousseau und Kant erst im Kontext einer Gesellschaft *entstanden*, die solche *korrespondierenden* Züge aufweist.¹¹⁰

In einer radikalen Interpretation bedeutet dies, dass eine Rechtfertigung von Normen jenseits kultureller Kontexte nicht möglich ist. Damit scheint Habermas allerdings erneut in einen Widerspruch zum universalistischen Anspruch der Diskursethik zu geraten, der im nächsten Kapitel näher behandelt wird. Zumindest wird deutlich, dass der universalistische Anspruch selbst in einen Entstehungskontext eingebettet ist, dessen Bedeutung für die Geltungsreichweite des Anspruchs von Habermas nicht weiter thematisiert wird. Richard Rorty hält diese Kontextualisierung des Universalismusanspruchs allerdings für einen Grund, einen überzeitlichen und damit metaphysischen Anspruch der Ethik abzulehnen.

Wenn die Diskursethik sich aber einerseits als eine Ethik versteht, die nicht versucht, Normen jenseits aller kontextuellen Zusammenhänge zu legitimieren, sondern sich der Genese ihres eigenen, starken Anspruchs bewusst ist, muss die Frage gestellt werden, welchen Status die universelle Geltung überhaupt haben kann. Dies ist eine wichtige Frage an eine nachmetaphysische Ethik, die sich noch immer in der Tradition der praktischen Philosophie Kants verortet, zugleich aber die Sprache in den Mittelpunkt ihrer Analyse stellt.

3. Sprache statt Metaphysik: Die Diskursethik und die kantische Ethik

Um die Bedeutung der Sprache für die möglichen metaphysischen Implikationen der Diskursethik zu untersuchen, ist es notwendig, die Diskursethik als eine spezifische, auf dem Begriff des Diskurses basierende Form der Ethik genauer vorzustellen. Dies soll im Folgenden Kapitel vor allem anhand ihres Verhältnisses zur kantischen Ethik und mit Bezugnahme auf ihre wichtigsten Grundbegriffe geschehen. Ziel ist es, dadurch die doppelte Bedeutung der Sprache für die Leitfrage stärker hervorzuheben: einerseits steht sie im Mittelpunkt einer universalistischen Begründungskonzeption und könnte daher auch als zentrales Element jenes starken Theorieanspruchs verstanden werden, den Habermas selbst als Merkmal metaphysischen Denkens beschrieben hatte. Andererseits soll die Sprache jedoch zugleich als entscheidendes Medium der Aufhebung jener metaphysischen oder transzendentalen Aspekte dienen, die nach Ansicht von Habermas in der praktischen Philosophie Kants enthalten sind.

110 Habermas, Jürgen: »Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?« in: Ders. Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 9-30.

3.1 Merkmale der Diskursethik und die kantische Ethik

Die einflussreichste Ethikkonzeption der Philosophiegeschichte, in der eine rationale Geltung moralischer Normen behauptet wird, stammt von Immanuel Kant.

¹¹¹ Die Diskursethik stellt sich zwar explizit in diese Tradition, versteht sich jedoch gleichzeitig auch als Versuch, »die kantische Moralthorie mit kommunikationstheoretischen Mitteln neu zu formulieren«¹¹². Im Folgenden wird die Diskursethik anhand von vier Merkmalen beschrieben, die gleichzeitig eine Verhältnisbestimmung zur kantischen Ethik ermöglichen.¹¹³

(a) kognitivistisch

Der Ausdruck »kognitivistisch« bezieht sich auf das *wahrheitsanaloge* Verständnis der Sollgeltung moralischer Normen (siehe dazu auch das nächste Kapitel). »Normative Richtigkeit begreife ich als wahrheitsanalogen Geltungsanspruch. In diesem Sinne sprechen wir auch von einer *kognitivistischen* Ethik.«¹¹⁴ Ihre Rechtfertigung findet diese These einerseits in dem Argument, dass sich die Sollgeltung mit rationalen Argumenten begründen lässt und andererseits darin, dass sie, aufgrund des gegenüber dem Wahrheitsbegriff fehlenden Realitätsbezuges, nur wahrheitsanalog ist. In erster Linie grenzt sich die Diskursethik damit gegenüber nonkognitivistischen Ethiken ab, die nicht bereit sind, Normen einen wahrheitsanalogen Geltungsanspruch zuzugestehen. Nonkognitivistische Ethiken gehen davon aus, dass moralische Urteile keinerlei rationalen Kern haben, sondern vielmehr Empfehlungen, Haltungen, Gefühle etc. ausdrücken.¹¹⁵ Andererseits richtet sich die Diskursethik damit aber auch gegen Konzepte, die die Sollgeltung moralischer Normen gänzlich bestreiten, wie etwa der Nihilismus oder der Skeptizismus.

Ihren Ursprung findet diese Konzeption bei Immanuel Kant. Dieser hatte den Kategorischen Imperativ im Zusammenhang der Kritik einer praktischen Vernunft entworfen und diese von der theoretischen Vernunft klar unterschieden. An diese Differenzierung knüpft Habermas mit seiner Auffassung der Wahrheitsanalogie moralischer Sollgeltung an. »Allerdings darf die moralische ›Wahrheit‹ von

¹¹¹ Vgl. dazu auch das Kapitel »Founder of a Metaphysics of Moral« in: Kühn, Manfred: Kant. A Biography, Cambridge: Cambridge University Press 2002, S. 277ff.

¹¹² Habermas, Jürgen: »Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?« S. 9. Vgl. auch Apel, Karl-Otto: »Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität«, in: Ders. Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 270 – 305.

¹¹³ Vgl. Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?

¹¹⁴ Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, S. 11.

¹¹⁵ Ein Beispiel für eine solche Konzeption ist der Emotivismus von Alfred J. Ayer und Charles L. Stevenson.

Sollsätze nicht – wie im Intuitionismus oder in der Wertethik – an die assertorische Geltung von Aussagesätzen assimiliert werden. Kant wirft die theoretische mit der praktischen Vernunft nicht zusammen.«¹¹⁶

Die wahrheitstheoretische Explikation der Geltung moralischer Normen als »wahrheitsanalog« innerhalb der Diskursethik lässt sich somit als moderne Rekonstruktion der kantischen Differenzierung von theoretischer und praktischer Vernunft verstehen.

Exkurs: Zur Wahrheitsanalogie moralischer Sollgeltung in der Diskursethik

Da sich die Diskursethik als kognitivistische Ethik versteht, erhebt sie den Anspruch, legitimerweise behaupten zu können, dass die Sollgeltung von Normen wahrheitsanalog verstanden werden kann. Was ist damit genau gemeint? Schon im Zusammenhang der Analyse sakraler Grundlagen der Geltungsansprüche wurde darauf hingewiesen, dass Habermas die Hypothese einer sakralen bzw. sozialen Wurzel des Geltungsanspruchs der Wahrheit verteidigt. Der im Kontext ritueller Handlungen entstehende, nicht-erzielte Konsens wurde als möglicher Ursprung des Wahrheitsanspruches vorgestellt. Habermas versäumt dabei allerdings nicht, auf die signifikanten Unterschiede eines sozialen Konsenses (»Harmonie der Geister«) von empirischen Feststellungen (»Harmonie mit der Natur«) zu verweisen. In welchem Verhältnis stehen dieser Theorie zufolge moralische Sollgeltung und Wahrheitsanspruch?

Für den Wahrheitsbegriff Habermas' ist erneut dessen Epocheneinteilung der philosophischen Denkbewegung relevant: der »linguistic turn« bezeichnet den Übergang der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie und meint genauer, dass »das Paradigma des Selbstbewusstseins, des Selbstbezuges eines einsamen erkennenden und handelnden Subjekts, durch ein anderes ersetzt wird – durch das Paradigma der Verständigung, d.h. der intersubjektiven Beziehung kommunikativ vergesellschafteter und sich reziprok anerkennender Individuen«¹¹⁷. Mit der linguistischen Wende gehen die »weltkonstituierenden Leistungen von der transzendentalen Subjektivität auf grammatische Strukturen über« und »die Relationen zwischen Sprache und Welt, Satz und Sachverhalt lösen die Subjekt-Objekt-Beziehungen ab«¹¹⁸. Dadurch wird die fragwürdige »Introspektion«, die für die Philosophie des Bewusstseinsparadigmas so bedeutsam war, in die rekonstruktive Arbeit des Sprache analysierenden Philosophen (Habermas spricht hier vom »Linguisten«¹¹⁹) überführt. Für den Wahrheitsbegriff bedeutet dies, dass sich

116 Ebd.

117 Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 361.

118 Habermas, Der Horizont der Moderne verschiebt sich, S. 15.

119 Ebd.

»Sprache und Realität auf eine für uns unentwerrbare Weise durchdringen«¹²⁰. Sprache vermittelt Realität und Realität lässt sich außersprachlich nicht begreifen. Dadurch ist auch der Wahrheitsbegriff in einer systematischen Weise auf den Status der Sprache verwiesen¹²¹ und somit auch an deren logisch-grammatisch-linguistische Struktur gekoppelt.¹²² Eine Philosophie in der diese Auffassung vertreten wird, muss also das Verhältnis von Sprache und Objekt, bzw. Grammatik und Wahrheit genauer beschreiben.¹²³ Apel und Habermas entwerfen hier das Konzept einer »Diskurstheorie der Wahrheit«.¹²⁴ Habermas gibt allerdings auch zu, dass die Ergebnisse rationaler Wahrheitsdiskurse nicht gleichbedeutend mit Wahrheit sein können,¹²⁵ da die Welt nicht immer in »der erwarteten Weise mitspielt«¹²⁶. Der Wahrheitsanspruch kann demnach also auch nach dem »linguistic turn« und trotz seiner sprachlichen Vermittlung auf einen wie auch immer gearteten Realitätsbezug nicht verzichten. Darin liegt ein entscheidender Unterschied zum moralischen Geltungsanspruch:

Einerseits stellt sich die Richtigkeit moralischer Urteile auf demselben Wege heraus wie die Wahrheit deskriptiver Aussagen – durch Argumentation. [...] In beiden Fällen kann sich also die Gültigkeit von Aussagen nur im diskursiven Durchgang durch das Medium verfügbarer Gründe *erweisen*. Auf der anderen Seite fehlt moralischen Geltungsansprüchen der für Wahrheitsansprüche charakteristische Weltbezug.¹²⁷

In dieser Differenz liegt eine klare Unterscheidung zwischen moralischem und theoretischem Diskurs begründet: Eine Angleichung des moralischen Richtigkeitsbegriffs an den theoretischen Wahrheitsbegriff ist damit ausgeschlossen.

120 Habermas, Jürgen: »Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen«, in: Ders. Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 284.

121 Vgl. dazu vor allem Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie.

122 Eine radikale Auffassung dieser These vertritt Ludwig Wittgenstein in seinen späteren Schriften: Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995. Zum Verhältnis von Habermas zu Wittgenstein siehe unter anderem Habermas, Jürgen: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, 217ff und auch: Créau, Anne: Kommunikative Vernunft als »entmystifiziertes Schicksal«: Denkmotive des frühen Hegel in der Theorie von Jürgen Habermas, Frankfurt am Main: Anton Hain 1991, 100ff.

123 Vgl. Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, S. 161ff.

124 Vgl. zum besseren Verständnis auch Apel, Karl-Otto. »Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung«, in: Forum für Philosophie/Bad Homburg (Hg.), Philosophie und Begründung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 116-211.

125 »Das bedeutet nun freilich nicht, daß die Kohärenz unserer Meinungen hinreicht, um die Bedeutung des [...] Wahrheitsbegriffs zu klären.« (Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, S. 246).

126 Habermas, Richtigkeit versus Wahrheit, S. 294.

127 Ebd.

Wenn ein moralisches Urteil dem theoretischen jedoch nicht gleichgesetzt werden kann, muss geklärt werden, welchen spezifischen Status »moralische Wahrheiten« eigentlich beanspruchen können. Habermas beantwortet diese Frage unter anderem durch die Analyse der Differenz der beiden zugeordneten Geltungsansprüche: Wahrheit und Richtigkeit. Er erklärt erneut, dass es zunächst so scheint, als wäre der Bezug des Geltungsanspruchs der Wahrheit auf Tatsachen dem Bezug des Geltungsanspruchs der Richtigkeit auf legitime soziale Beziehungen vergleichbar. »Auf den ersten Blick scheinen sich die in *konstativen Sprechhandlungen* verwendeten *assertorischen Sätze* zu *Tatsachen* auf ähnliche Weise zu verhalten, wie die in *regulativen Sprechhandlungen* verwendeten *normativen Sätze* zu *legitim* geordneten *interpersonalen Beziehungen*.«¹²⁸

Betrachtet man beide Relationen allerdings genauer, fallen signifikante Unterschiede auf. So erklärt Habermas, dass ein Satz wie »Es ist geboten, niemanden zu töten.« (Geltungsanspruch der Richtigkeit) nicht in der gleichen Weise verstanden werden kann, wie der Satz »Es ist der Fall, dass Eisen magnetisch ist.« (Geltungsanspruch der Wahrheit), denn eine Norm erhebt Anspruch auf Gültigkeit »auch unabhängig davon, ob sie verkündet und in dieser oder jener Weise in Anspruch genommen wird«¹²⁹. Im Gegensatz dazu bestehe ein Wahrheitsanspruch niemals unabhängig von der Behauptung, in der er formuliert werde. Habermas vertritt daher die starke These, die auch zu seiner Annahme der sozialen Grundlage des Wahrheitsbegriffs passt, dass dem Geltungsanspruch der Richtigkeit dem der Wahrheit in gewisser Weise »vorgelagert« ist. »Einerseits hat also die Welt der Normen [...] gegenüber den regulativen Sprechakten eine merkwürdige Art von Objektivität, die die Welt der Tatsachen gegenüber konstativen Sprechhandlungen nicht genießt.«¹³⁰ Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Beziehung von regulativen Sprechhandlungen und Normen impliziert, jede vorhandene Norm und die daran ausgerichtete Sprechhandlung könne faktische Gültigkeit beanspruchen. Genau dies lässt sich erst anhand einer *diskursiven* Prüfung feststellen, deren Maßstab die Gültigkeit rationaler Argumente ist. Die Richtigkeit bestehender Normen ist nach Ansicht von Habermas demnach rational begründbar, wodurch dann auch der universalistische Anspruch bestehender Normen legitimiert werden kann.¹³¹

Habermas ist also einerseits der Ansicht, dass die Parallelen zwischen Wahrheit und Richtigkeit in der Abhängigkeit beider Begriffe von ihrer sprachlichen

128 Habermas, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 69.

129 Ebd. S. 70.

130 Ebd. S. 71. Um deutlicher zu verstehen, welchen Wahrheitsbegriff Habermas hier verwendet, wäre es notwendig seine Diskurstheorie der Wahrheit genauer darzustellen. »Wenn wir sagen, daß Tatsachen existierende Sachverhalte sind, dann meinen wir nicht die *Existenz* von Gegenständen, sondern die *Wahrheit* von Propositionen, wobei wir freilich die Existenz identifizierbarer Gegenstände [...] unterstellen.« (Habermas, Wahrheitstheorien, S. 134f.) Vgl. dazu auch Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie.

131 Vgl. Habermas, Wahrheitstheorien, S. 148.

Vermittlung und damit in ihrer Diskursivität liegen. Andererseits zeigt er die Differenzen in ihrer jeweiligen Bezugnahme auf »Objektivität« auf: Richtigkeit bezieht sich auf eine Form sozialer Objektivität, die dem Begriff der Wahrheit nicht zur Verfügung steht; dieser jedoch bezieht sich in einer spezifischen Weise auf Entitäten, die mit sozialer Objektivität letztlich ebenfalls nicht vergleichbar sind. Habermas spricht daher in Bezug auf moralische Urteile von »Wahrheitsanalogie«: Die Diskursethik »versteht die Richtigkeit von Normen oder Geboten in Analogie zur Wahrheit eines assertorischen Satzes«. ¹³²

Die Diskursivität »moralischer Wahrheit« ist ein zentrales Moment der Diskursethik, denn Habermas vertritt ganz im Sinne der Akzeptabilitätstheorie des Verstehens die These, dass »der Sinn von »Richtigkeit« in ideal gerechtfertigter Akzeptabilität [aufgeht, Anm. dch]« ¹³³. Die Diskursethik von Jürgen Habermas ist damit nicht bereit, wie viele andere moderne Konzeptionen, die rationale Geltung von Normen aufzugeben. Sie versteht sich vielmehr als eine moraltheoretische Konzeption, die mit nachmetaphysischen Mitteln eine vernünftige Rekonstruktion der Sollgeltung moralischer Normen leisten will.

(b) deontologisch

Durch die praktische Philosophie Kants hat der Geltungsbereich der Moralphilosophie nach Habermas' Ansicht eine wichtige und berechtigte Einengung erfahren. Wurde vor Kant die Frage nach dem »guten Leben« als Bestandteil ethischer Reflexion betrachtet, so unterscheidet die praktische Philosophie Kants klar zwischen Fragen des »guten Lebens« und Fragen des moralischen Handelns.

Was bedeutet das? Eine Ethik, die die Frage nach dem »guten Leben« in sich aufnimmt, wie beispielsweise die *Nikomachische Ethik* von Aristoteles, bezieht sich auf das Ganze des Lebensentwurfs und trennt Fragen der Gerechtigkeit (Moral) nicht von ausgezeichneten Lebenskonzeptionen. Sie sieht im Gegenteil die Frage nach dem was moralisch richtig ist untrennbar mit der Frage nach einem positiven Lebensentwurf verbunden. »Die klassischen Ethiken hatten sich auf *alle* Fragen des »guten Lebens« bezogen; Kants Ethik bezieht sich nur noch auf Probleme richtigen oder gerechten Handelns.« ¹³⁴ Auch die Diskursethik stellt ausschließlich die Sollgeltung von Geboten und Handlungsnormen als das erklärungsbedürftige Phänomen in den Mittelpunkt und schließt damit Fragen, nach

132 Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, S. 11. Aus diesem Grund erklärt Gordon Finlayson, dass Habermas kein Kognitivist im eigentlichen Sinne sei: »Habermas is not a cognitivist in the usual sense. He does not think that normative statements are capable of being true or false in the same way that descriptive statements are.« (Finlayson, Gordon: »Does Hegel's Critique of Kant's Moral Theory Apply to Discourse Ethics?« In: Peter Dews (Hg.), Habermas: A Critical Reader, Massachusetts: Blackwell Publishers 1999, S. 31).

133 Habermas, Richtigkeit versus Wahrheit, S. 285.

134 Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, S. 11.

dem, was es bedeutet, ein gelungenes Leben zu führen, aus dem Bereich der Ethik aus. Dabei ist es für das Verständnis der habermasschen Texte wichtig, zu berücksichtigen, dass Habermas in signifikanter Weise zwischen den Adjektiven »ethisch« und »moralisch« unterscheidet: »Die Diskursethik bezieht sich in je anderer Weise auf moralische, [und] ethische [...] Fragen.«¹³⁵ Die ethischen Fragen bleiben »in den thematisierten lebensgeschichtlichen Kontext eingebettet«¹³⁶ und erheben keinen Anspruch auf universelle Gültigkeit. Es sind vielmehr Fragen nach dem eigenen Lebensentwurf vor dem Hintergrund der jeweiligen kulturellen Gemeinschaft. Dagegen erfordern »moralisch-praktische Diskurse [...] den Bruch mit allen Selbstverständlichkeiten der eingewöhnten konkreten Sittlichkeit wie auch die Distanzierung von jenen Lebenskontexten, mit denen die eigene Identität unauflöslich verbunden ist.«¹³⁷ »Wir machen von der praktischen Vernunft einen *moralischen* Gebrauch, wenn wir fragen, was gleichermaßen gut ist für jeden; einen ethischen Gebrauch, wenn wir fragen, was jeweils gut ist für mich oder für uns.«¹³⁸ Daher sagt Habermas an anderer Stelle auch, dass sich »moralische [...] von ethischen Fragen nur nach dem Grad ihrer Kontextunabhängigkeit [unterscheiden, Anm. dch]¹³⁹«. Diese Unterscheidung ist vor allem deshalb bemerkenswert, weil sie nicht sehr gebräuchlich ist, sich aber bei Habermas bis in jüngere Schriften durchhält. Habermas erklärt aufgrund dieser begrifflichen Differenzierung auch, dass man genau genommen nicht von »Diskursethik«, sondern von einer »Diskurstheorie der Moral« sprechen müsste. Er hält aber aufgrund des eingebürgerten Sprachgebrauchs an dem Begriff »Diskursethik« fest.¹⁴⁰

Allerdings muss bereits an dieser Stelle auf einen wichtigen Unterschied zwischen der Diskursethik und der Ethik Kants hingewiesen werden: Zwar schließt sich Habermas der Auffassung Kants an, dass die Theorie der Moral von der Theorie des guten Lebens getrennt werden muss, jedoch ist er nicht bereit, die Folgen einer Handlung bei der Beurteilung ihres moralischen Gehaltes gänzlich außer Acht zu lassen. Diese Folgenabstraktion hatte für die Trennung von Ethik und Moral innerhalb der kantischen Moralphilosophie entscheidende Auswirkungen: Da Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* die Folgen einer Handlung radikal von der Frage nach dem moralischen Gehalt der Handlung getrennt hatte, besteht letzterer für ihn nur im Prinzip des die Handlung bestimmenden Willens und nicht im Zweck der jeweiligen Handlung.¹⁴¹ Damit entwirft Kant eine Ethik, die die moralische Beurteilung einer Handlung nicht aufgrund

135 Habermas, Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, S. 101

136 Ebd. S. 112.

137 Ebd. S. 113.

138 Habermas, Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, S. 149.

139 Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, S. 219.

140 Vgl. auch Habermas, Vorwort in Erläuterungen zur Diskursethik, S. 7.

141 Vgl. Kant IV, S. 400.

der Folgen dieser Handlung, sondern allein aufgrund des die Handlung bestimmenden Willens vorzunehmen versucht. »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.«¹⁴²

Nicht mehr die Folgen sollen als Maßstab für die moralische Richtigkeit einer Handlung gelten, sondern allein die Frage, ob die *Maxime*¹⁴³ der Handlung eine moralische Sollgeltung impliziert und die Handlung damit, weil sie unabhängig von allen Neigungen und Folgenabschätzungen vollzogen wurde, aus reiner Pflicht geschehen ist.¹⁴⁴ Der Ausdruck »deontologisch« bezeichnet letztlich genau diese Pflichtgebundenheit moralischer Sollgeltung.

Auch wenn die Diskursethik die Folgenabstraktion Kants nicht übernimmt, versteht sie sich doch ebenfalls als deontologische Ethik.¹⁴⁵ Bezogen auf die Diskursethik bezeichnet dieser Begriff daher ausschließlich die Behauptung, dass die Sollgeltung von Geboten oder Handlungsnormen verpflichtend ist.

(c) formalistisch

Das formalistische Moment bezieht sich auf eine Abgrenzung gegenüber materialen Wertethiken: Diese zielen darauf ab, bestimmte Güter als erstrebenswert und damit zugleich als moralisch geboten auszuzeichnen. Dadurch entsteht beispielsweise das Problem der Legitimation einer wertenden Rangfolge der ausgezeichneten Güter.¹⁴⁶ Die Diskursethik umgeht dieses Problem, indem sie auch hier mit noch genauer zu diskutierenden Änderungen, an Kants Ethik und dessen Bestimmung des Kategorischen Imperativs anknüpft: Vergleichbar der kantischen Ethik formuliert die Diskursethik ein Zentrales Prinzip: das (formale) Prinzip des Universalisierungsgrundsatzes ›U‹. Sinn und Zweck dieses Prinzips ist die Möglichkeit einer unparteilichen Urteilsfindung im Fall moralischer Konflikte ohne direkte Bezugnahme auf inhaltliche Fragen. Die Diskursethik versucht damit ein Prinzip an die Hand zu geben, welches formal, das heißt unabhängig von inhaltlichen Vorgaben, die Möglichkeit eröffnet, darzustellen, welche Normen tatsächlich moralische Geltung beanspruchen können. Da mit Hilfe dieses

142 Kant IV, S. 393.

143 Zum Begriff der ›Maxime‹ vgl. auch Kühn, Kant, S. 144ff.

144 »Die Handlung, die nach diesem Gesetze mit Ausschließung aller Bestimmungsgründe aus Neigung objectiv praktisch ist, heißt Pflicht, welche um dieser Ausschließung willen in ihrem Begriffe praktische Nöthigung, d.i. Bestimmung zu Handlungen so ungerne, wie sie auch geschehen mögen, enthält« (Kant V, S. 80).

145 Rainer Forst hat allerdings zu Recht darauf hingewiesen, dass Habermas in einer neueren Publikation, in der er sich mit den Herausforderungen einer liberalen Eugenik beschäftigt, durch die (Wieder-)Einführung des Gattungsbegriffs vom »Pfad der deontologischen Tugend« (Habermas, Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S. 121, Fußnote) abweiche.

146 Vgl. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit.

Prinzips also eine rein formale Bestimmung moralischer Urteile ermöglicht werden soll, spricht man von einer formalistischen Ethik.

Das formale Prinzip der Moralphilosophie Kants besteht im Kategorischen Imperativ. Kant hat von diesem Prinzip verschiedene Formulierungen entwickelt: In einer seiner Hauptformulierungen fordert der Kategorische Imperativ, man solle nur nach derjenigen Maxime handeln, von der man zugleich wollen könne, dass sie zu einem allgemeinen Gesetz werde.¹⁴⁷ »Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.«¹⁴⁸ Dieses Prinzip dient nach Habermas' Lesart der Überprüfung existierender moralischer Normen auf Gültigkeit¹⁴⁹, sodass er den Kategorischen Imperativ als ein »Rechtfertigungsprinzip«¹⁵⁰ verstehen kann, das die Gültigkeit der Normen mit ihrer Verallgemeinerungsfähigkeit verbindet. Da Habermas und Apel in der Diskursethik mit dem Universalisierungsgrundsatz ›U‹ an den Kategorischen Imperativ anschließen, übernehmen sie auch im Hinblick auf den Formalismus der Diskursethik eine wichtige Grundüberzeugung der kantischen Ethik, deren Wurzeln unter anderem in der *volonté générale* bei Rousseau zu finden sind. »Ein Gesetz ist im moralischen Sinne gültig, wenn es aus der Perspektive eines jeden von allen akzeptiert werden könnte.«¹⁵¹

(d) universalistisch

Schließlich beschreibt Habermas die Diskursethik – ebenfalls im Anschluss an Kant – als eine universalistische Ethik. Darunter ist eine Ethik zu verstehen, die davon ausgeht, dass die Geltung der von ihr über ein formales Prinzip ausgezeichneten Normen weder auf einen bestimmten Kulturkreis noch auf einen bestimmten Zeitraum beschränkt ist. »Universalistisch nennen wir schließlich eine Ethik, die behauptet, daß dieses (oder ein ähnliches) Moralprinzip nicht nur die Intuition einer bestimmten Kultur oder einer bestimmten Epoche ausdrückt, sondern allgemein gilt.«¹⁵² Um diese These zu begründen, ist es notwendig, eine Begründungskonzeption der Sollgeltung moralischer Normen zu entwickeln, die aufzeigen kann, »daß unser Moralprinzip nicht nur die Vorurteile des erwachsenen, weißen, männlichen, bürgerlich erzogenen Mitteleuropäers von heute widerspiegelt«¹⁵³, sondern aufgrund ihrer überzeugenden Kraft auch auf Kulturen bezogen werden kann, deren moralische Vorstellungen nicht durch die Geschichte

147 Vgl. Kant IV, S. 421.

148 Vgl. Kant IV, S. 421.

149 Vgl. Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, S. 11.

150 Vgl. ebd.

151 Habermas, Habermas, Jürgen: »Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral«, in: Ders. Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 46.

152 Ebd. S. 12.

153 Ebd.

der Aufklärung beeinflusst wurden. Habermas bezeichnet dies als den »schwierigsten Teil der Ethik«¹⁵⁴. Eine Abgrenzung erfährt die Diskursethik dadurch erneut gegenüber einigen der schon erwähnten Konzeptionen: wenn aus der Sicht des Nihilismus oder des Skeptizismus bereits die objektive Gültigkeit von Normen in Frage steht, so kann aus dieser Perspektive von einer universellen Geltung erst recht keine Rede sein. Aber auch gegenüber Ethiken, die zwar die Geltung von Normen nicht bestreiten, diese jedoch auf einen bestimmten Kulturkreis beschränken, nimmt die Diskursethik hier Distanz ein. Allerdings muss Habermas auch zeigen, wie er diesen Anspruch ohne Rückgriff auf metaphysische Elemente einlösen will. Immerhin bezeichnet er einen »starken Theorieanspruch« als Merkmal metaphysischen Denkens und man könnte, wie bereits erwähnt, durchaus behaupten, dass gerade der ethische Universalismus einen solchen Theorieanspruch darstellt.

Bei Kant gilt der Kategorische Imperativ für alle vernünftigen Wesen, die einen Willen, »d.i. ein Vermögen [...], ihre Causalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen«¹⁵⁵, haben. Er geht noch einen Schritt weiter, wenn er behauptet, dass dieses Prinzip zugleich für »das unendliche Wesen als oberste Intelligenz«¹⁵⁶ gilt.

Von den nun kurz erläuterten Merkmalen der Diskursethik, ist für die Leitfrage vor allem der letzte Aspekt von Relevanz, denn es ist fraglich, wie der Geltungsanspruch der Universalität ohne Bezugnahme auf metaphysische Behauptungen gerechtfertigt werden kann. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, dass die anderen Aspekte (kognitivistisch, deontologisch und formalistisch) ebenfalls zum Begründungsteil der Diskursethik gerechnet werden können, nämlich insofern, als diese Merkmale Behauptungen über die Reichweite der Sollgeltung moralischer Normen enthalten. Immerhin begründen auch andere Ethikkonzeptionen die Geltung von Normen, wenn auch nicht unbedingt im universellen Sinn. Wird diese Geltung beispielsweise auf spezifische Kulturen begrenzt, so verliert die Legitimation dieser Geltung deshalb nicht ihren Status als Begründung, sondern bezieht sich nur auf einen eingeschränkten Geltungsbereich. Um den genauen Status der diskursethischen Begründungskonzeption analysieren und einschätzen zu können, ist es notwendig, die Bedeutung der Sprache für die Diskursethik herauszuarbeiten. Zu diesem Zweck werden im Folgenden zunächst die Begriffe »Diskurs« und »Universalisierungsgrundsatz ›U‹» vorgestellt. Anschließend wird die Detranszendentalisierung der kantischen Ethik durch die Diskursethik behandelt, woran sich besonders gut zeigen lässt, dass der Diskurs- und Sprachbegriff für den Prozess der Entledigung metaphysischer Gehalte in der Diskursethik von besonderer Bedeutung ist.

154 Ebd.

155 Kant, V, S. 32

156 Ebd.

3.2 Grundbegriffe der Diskursethik: Der Diskurs und der Universalisierungsgrundsatz »U«

Der Diskurs und die Aufhebung der monologischen Struktur der kantischen Ethik

Ein grundlegendes Problem der kantischen Ethik besteht nach Ansicht von Habermas in dem Umstand, dass Kant kein Verfahren zur Prüfung der Verallgemeinerungsfähigkeit von Normen angibt: der Kategorische Imperativ enthält zwar die Formulierung, nach der eine Handlungsnorm auf moralische Gültigkeit hin überprüft werden kann, die faktische Durchführung dieser Überprüfung bleibt aber dem Einzelnen überlassen. Dem Einzelnen wird bei Kant also mit dem Kategorischen Imperativ die Möglichkeit eröffnet, die Maxime einer Handlung für sich auf Allgemeingültigkeit zu prüfen, um danach, ebenfalls für sich, zu einem Urteil über den moralischen Gehalt dieser Maxime zu gelangen.¹⁵⁷ Diese monologische Prüfungssituation setzt nach Habermas jedoch voraus, was gerade nicht vorausgesetzt werden kann: dass eine Übereinstimmung der Perspektiven aller Betroffenen besteht. Zwar gibt Habermas zu, dass auch Kant »zwischen einer ich-bezogenen Verallgemeinerung im laxen Sinn der Goldenen Regel und der streng universalistischen Verallgemeinerungsoperation«¹⁵⁸ unterscheidet, doch bei der Prüfung der Maximen rechne Kant mit dem Einzelnen als Stellvertreter der Allgemeinheit und gehe daher davon aus, dass es keine Notwendigkeit für ein intersubjektives Verfahren zur Überprüfung der Handlungsmaximen gebe. Dass Kant den Einzelnen als Stellvertreter einer Allgemeinheit begreift, hat Habermas' Ansicht nach systematische Gründe, denn im aufgrund der Annahme eines transzendentalen Subjektes¹⁵⁹ gehe Kant von einer Harmonisierung und Vorverständigung der empirischen Ichs im transzendentalen Bewusstsein aus.¹⁶⁰ Es wurde bereits dargestellt, dass Habermas Normen seinerseits schon in der *Theorie des kommunikativen Handelns* unter einem soziologischen Aspekt als handlungsko-

157 Das Verständnis des Kategorischen Imperativs, das Habermas hier entwickelt, ist nicht unumstritten. Für Wellmer beispielsweise konstituiert der Kategorische Imperativ nur negative moralische Pflichten, d.h. eine moralische Verpflichtung entsteht nur dann, wenn die Frage nach der Verallgemeinerungsfähigkeit einer Handlungsmaxime mit »nein« beantwortet werden muss. Im Falle einer Beantwortung mit »ja« entsteht keine zwingende moralische Pflicht. »Die Frage, die sich jeweils stellt, ist, ob wir [...] wollen können, daß eine bestimmte Handlungsweise allgemein wird. Und erst die *negative* Antwort konstituiert ein moralisches »muß« (Wellmer, Albrecht: Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 120).

158 Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, S. 156.

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

160 Siehe Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, S. 21.

ordinierende Elemente begreift. Damit hat Normativität bei Habermas bereits in begrifflicher Hinsicht einen intersubjektiven Kern, was die Behauptung, die Prüfung der Sollgeltung von Normen sei monologisch durchführbar, systematisch unmöglich macht. Des Weiteren teilt Habermas auch nicht die kantische Präsupposition eines transzendentalen Subjekts, durch das eine Art Vorverständigung der Einzelsubjekte geleistet werden könnte.

Es genügt nicht [...], daß alle Einzelnen, und zwar jeder für sich, diese Überlegungen durchführen, um dann ihre Voten registrieren zu lassen. Erforderlich ist vielmehr eine »reale« Argumentation, an der die Betroffenen kooperativ teilnehmen. Nur ein intersubjektiver Verständigungsprozeß kann zu einem Einverständnis führen, das reflexiver Natur ist: nur dann können die Beteiligten wissen, daß sie sich gemeinsam von etwas überzeugt haben.¹⁶¹

Anstelle der vereinzelt Prüfung moralischer Normen auf potenzielle Geltung tritt eine Instanz, in der sich *mutatis mutandis* viele der theoretischen Ansichten Habermas' von Mead bis Kant vereinigen lassen: der Diskurs.

Im Zusammenhang der Bezugnahme der Diskursethik auf die kantische Ethik stellt sich der Diskurs als Lösung jenes monologischen Reduktionismus dar, den Habermas und Apel an der praktischen Ethik Kants kritisieren und kann insofern als Mittel zur kommunikationstheoretischen Rekonstruktion der kantischen Ethik beschrieben werden.

Die Diskursethik [überwindet] den bloß innerlichen, monologischen Ansatz Kants, der damit rechnet, daß jeder Einzelne in foro interno [...] die Prüfung seiner Handlungsmaximen vornimmt. [...] Dagegen erwartet die Diskursethik eine Verständigung über die Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen nur als *Ergebnis* eines intersubjektiv veranstalteten *öffentlichen* Diskurses.¹⁶²

Allerdings reicht die Bedeutung des Diskursbegriffs über die Rekonstruktion des kategorischen Imperativs hinaus, denn sie versteht sich nicht ausschließlich als eine moderne Reformulierung der praktischen Philosophie Kants unter veränderten Prämissen, sondern geht vielmehr davon aus, dass die Ethik Kants grundlegende moralphilosophische Einsichten unter falschen Voraussetzungen auf den Punkt bringt. Daher erhebt die Diskursethik auch den Anspruch durch den Begriff des Diskurses im Gegensatz zu anderen Konzeptionen einen legitimen Anwärter auf den »moral point of view« ausgezeichnet zu haben.

Der Diskurs und der moral point of view

Eine Ethik, die sich als universalistisch und formalistisch versteht, steht vor der Schwierigkeit, einen konzeptionellen Standpunkt, den so genannten »moral point

161 Habermas, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 77.

162 Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, S. 20f.

of view«¹⁶³, auszeichnen zu müssen, der es ermöglicht, die Geltung moralischer Normen kontextunabhängig zu bestimmen. Dieser »moral point of view« wird in verschiedenen Ethiktypen auf unterschiedliche Weise herausgearbeitet. Habermas positioniert seinen eigenen Entwurf zwischen den Modellen von John Rawls und Mead. Rawls konzipiert in seiner *Theorie der Gerechtigkeit*¹⁶⁴ den »moral point of view« anhand eines fiktiven Urzustandes, in dem sich die Gesellschaftsmitglieder, geschützt durch den »Schleier des Nichtwissens«, als Vertragspartner gegenüber treten, ohne dabei um ihre gesellschaftliche Stellung zu wissen. Durch das so entstandene »Überlegungs-Gleichgewicht« (»reflective equilibrium«)¹⁶⁵ einigen sich die Partner in der Theorie von Rawls auf einen gerechten Zustand, der unter diesen Voraussetzungen als rationale Verhaltensweise vorgestellt werden kann. In Meads Konzept individuierender Vergesellschaftung, dem der Begriff der »idealen Rollenübernahme« zugrunde liegt, wird davon ausgegangen, dass die Prüfung auf normative Gültigkeit durch die reziproke Perspektivübernahme moralisch urteilender Subjekte vollzogen wird. »Mead empfiehlt [...] eine ideale Rollenübernahme, die verlangt, daß sich das moralisch urteilende Subjekt in die Lage all derer versetzt, die von der Inkraftsetzung einer fraglichen Norm betroffen würden.«¹⁶⁶

Habermas ist allerdings der Ansicht, dass »das Verfahren des *praktischen Diskurses* [...] Vorzüge gegenüber beiden Konstruktionen [hat, Anm. dch]«¹⁶⁷. Rawls bestimme das Verhältnis der Gesellschaftsmitglieder innerhalb des fiktiven Urzustandes als Vertragspartner und stelle sich damit in die Nachfolge der Vertragstheoretiker, die das gesellschaftliche Verhältnis der Subjekte im Sinne eines Gesellschaftsvertrages interpretieren, damit aber das immer schon vergesellschaftete Individuum durch ein monadologisches Verständnis des Subjektes ersetzen. Habermas verwendet hier ein klassisches Argument der Kritik am Kontraktualismus, welches sich gegen den methodischen Individualismus der Vertragstheoretiker wendet. Dieser gehe von präexistierenden Individuen aus und hinterlasse daher bei der Explikation der Genese des Individuums eine systematische Lücke. Mead hingegen arbeitet nach Ansicht von Habermas das reziproke Verhältnis von Gesellschaft und Individuum anhand einer Kommunikationstheorie zwar sehr gut aus und überwinde damit auch den methodischen Individualismus, überlasse aber letztlich, ähnlich wie Kant, die Durchführung der idealen Rollenübernahme dem (Gedankenexperiment des) Einzelnen: Die Prüfung der Geltung moralischer Normen kann in Meads Konzept ohne Kontakt zur Außenwelt stattfinden, da dieser Kontakt beim Subjekt als Individuum aufgrund der

163 Vgl. Habermas, Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, S. 13.

164 Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit.

165 Ebd. S. 38.

166 Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, S. 13.

167 Ebd. [Hervorhebung dch.]

Struktur der Individuierung immer schon vorausgesetzt ist. Die Harmonisierung der Subjekte durch das transzendente Subjekt bei Kant wird bei Mead nach Ansicht von Habermas durch die Struktur der vergesellschaftenden Individuierung ersetzt. Habermas übernimmt von Mead zwar, wie im ersten Teil gezeigt, die Ansicht des reziproken Konstitutionsverhältnisses von Gesellschaft und Individuum. Doch die Bestimmung des ›moral point of view‹ ist auch bei Mead nach Auffassung von Habermas nicht hinreichend, da die Überprüfung der legitimen Sollgeltung von Normen auch dann nicht dem Einzelnen überlassen werden könne, wenn formale Strukturen der sozialen Gemeinschaft für die Genese des Individuums verantwortlich sind. Dies ist darauf zurückzuführen, dass über die inhaltsbezogene Lösung von Konfliktsituationen auch durch die genannte formale Wechselwirkung keine Vorentscheidung fallen kann. Vielmehr vollziehe sich bei der Prüfung durch den Einzelnen auch im Falle Meads »die Urteilsbildung relativ zum Standort und zur Perspektive *einiger* und nicht *aller* Betroffenen«¹⁶⁸. Mit anderen Worten, auch wenn der Einzelne durch Vergesellschaftung individuiert wird, folgt daraus nicht, dass er seinen Mitmenschen in dessen Entscheidungen vertreten könne.

Im diskurstheoretischen Konzept, so Habermas, werden die Vorteile beider Konstruktionen vereint, ohne dabei das Verhältnis der Gesellschaftsmitglieder als Vertragsverhältnis (Kontraktualismus bei Rawls) zu bestimmen oder die Prüfung auf moralische Geltung dem Einzelnen zu überlassen (Kategorischer Imperativ bei Kant und ideale Rollenübernahme bei Mead): Der Diskurs hält die Teilnehmer dazu an, sich gegenseitig »als Freie und Gleiche« zu berücksichtigen, die gemeinsam an einer »Wahrheitssuche teilnehmen, bei der einzig der Zwang des besseren Arguments zum Zuge kommen darf«¹⁶⁹. Die These, dass diese idealisierte Beschreibung (zumindest kontrafaktisch) auf den Diskurs zutrifft, steht im direkten Zusammenhang zum diskursethischen Begründungskonzept der Sollgeltung moralischer Normen, denn letztlich leistet der Diskurs diese Synthese nach Ansicht von Habermas und Apel aufgrund von notwendigen Präsuppositionen, die die Sprecher wechselseitig unterstellen müssen.¹⁷⁰ Diese idealisierenden Unterstellungen führen einerseits zu der Aufhebung eines Arrangements artifizieller Unwissenheit, wie es bei Rawls auftritt, andererseits »läßt sich der praktische Diskurs als ein Verständigungsprozeß begreifen, der seiner Form nach alle Beteiligten *gleichzeitig* zur idealen Rollenübernahme anhält« und damit »die (bei Mead) von jedem *einzel*n und *privatim* vorgenommene ideale Rollenübernahme in eine *öffentliche*, von allen intersubjektiv gemeinsam praktizierte Veranstaltung

168 Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 75.

169 Ebd.

170 Vgl. dazu auch Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, S. 151. Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, S. 258; Habermas, Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, S. 53.

[transformiert, Anm. dch]¹⁷¹. Diese Bestimmung des Diskurses entspricht dem »universal discourse« bei Mead, wobei die idealisierten Unterstellungen von denen Habermas an dieser Stelle spricht, als genauere Analyse der generalisierten Verhaltenserwartungen im praktischen Selbstbezug bei Mead begriffen werden können: da Habermas eine gewisse Unschärfe in der Unterscheidung von epistemischem und praktischem Selbstbezug bei Mead konstatiert, wurde der Begriff des universellen Diskurses schon dort eingeführt, um eine (kontrafaktische) Situation als Möglichkeit der moralischen Normenfundierung im Zeitalter eines postkonventionellen Moralverständnisses zu konstituieren. Damit geht Habermas über Mead hinaus und trennt den erkenntnistheoretischen klar vom praktischen Selbstbezug des Subjekts. Weiterhin impliziert der moralische Diskurs als Mittel der Normkonstituierung gewisse Merkmale, die der Bestimmung der Diskursethik als kognitivistische Ethik entgegenkommen. Denn Habermas sieht, wie dargestellt, eine Parallele zwischen Wahrheits- und Moraldiskurs im Begriff der Argumentation, da er der Ansicht ist, »daß praktische Fragen grundsätzlich argumentativ entschieden werden können«¹⁷². Für einen argumentativen Austausch über moralische Fragen bietet sich der Diskurs jedoch in einer anderen, konstruktiveren Weise an, als das Gespräch.

Der Diskurs als spezifische Form der Kommunikation

Konsequenterweise nimmt Habermas daher auch eine klare terminologische Unterscheidung zwischen »Diskurs« und »Gespräch« vor. Im Sprechhandeln werden Geltungsansprüche erhoben, von deren Thematisierung normalerweise, d.h. insofern sie nicht fraglich sind, abgesehen wird. Dies gilt sowohl für den Geltungsanspruch der Richtigkeit als auch für den der Wahrheit. Es kommen allerdings Fälle vor, in denen die erhobenen Ansprüche nicht unhinterfragt Geltung beanspruchen können, sondern strittig werden. In diesem Fall ist die Handlungs koordinierung erster Stufe gestört, und ein Wechsel zur Ebene des Diskurses¹⁷³ wird notwendig, in dem die »sonst implizit bleibenden, weil performativ erhobenen Geltungsansprüche eigens zum Thema gemacht [werden, Anm. dch]«¹⁷⁴. Da es unmöglich ist, erhobene Behauptungen permanent zu hinterfragen, spricht Habermas auch von einem Alltagsrealismus.¹⁷⁵ Dort jedoch, wo Geltungsansprüche fraglich geworden sind, und ein Wechsel zur Ebene des Diskurses notwendig wird, wird die sonst unhinterfragt anerkannte Erfahrungsebene der Handlung problematisch, und es gilt, sich argumentativ über die fraglichen Ansprüche zu

171 Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, S. 14.

172 Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, S. 40.

173 Vgl. Habermas, Wahrheitstheorien, S. 130; Habermas, Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, S. 11.

174 Habermas, Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, S. 146.

175 Vgl. Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, S. 262.

verständigen. Dabei weist die Diskursebene zwei signifikante Merkmale auf: zunächst hebt sie die, auf der Ebene der Handlung bestehenden Zwänge idealiter auf, damit das Ergebnis des Diskurses nicht durch irrationale Einflüsse wie Macht, Ängste etc. verfälscht wird. »Diskurse verlangen erstens eine Suspendierung von Handlungszwängen, welche dazu führen soll, daß alle Motive außer dem einzigen kooperativer Verständigungsbereitschaft außer Kraft gesetzt [...] werden können.«¹⁷⁶ Weiterhin werden die auf der Handlungsebene als evident anerkannten Erfahrungen relativiert, um sie so für eine offene, argumentative Problematisierung zugänglich zu machen. Der Diskurs erfordert also »eine Virtualisierung von Geltungsansprüchen, welche dazu führen soll, daß wir gegenüber Gegenständen der Erfahrung (Dingen, Ereignissen, Personen, Äußerungen) einen Existenzvorbehalt anmelden und Tatsachen wie Normen unter dem Gesichtspunkt *möglicher* Existenz bzw. Legitimität (d.h. hypothetisch behandeln) können«¹⁷⁷. Habermas bestimmt den Diskurs damit als Problematisierungsebene, auf der die sonst implizit bleibenden Geltungsansprüche des kommunikativen Handelns zur Diskussion freigegeben werden. Dabei werden bestimmte implizite Idealisierungen vorgenommen, die faktisch nicht, oder zumindest selten vorhanden sind. Bemerkenswert ist, dass Habermas zwischen »Präsuppositionen des verständigungsorientierten Sprachgebrauchs innerhalb der Alltagspraxis«¹⁷⁸ und Präsuppositionen der Argumentation innerhalb des Diskurses unterscheidet. Im Gegensatz zu ersteren bilden die Argumentationsvoraussetzungen Habermas' Ansicht nach den moralischen und universalistischen Gehalt des kommunikativen Handelns besser ab, weshalb er seine Ethik auch eine Ethik des Diskurses und nicht des Gesprächs nennt.

Die diskursethische Strategie, die Gehalte einer universalistischen Moral aus allgemeinen Argumentationsvoraussetzungen zu gewinnen, ist gerade darum aussichtsreich, weil der Diskurs die anspruchsvollere, über konkrete Lebensformen hinausgreifende Kommunikationsform darstellt, in der die Präsuppositionen verständigungsorientierten Handelns verallgemeinert, abstrahiert und entschärft, nämlich auf eine ideale, alle sprach- und handlungsfähigen Subjekte einbeziehende Kommunikationsgemeinschaft ausgedehnt werden.¹⁷⁹

Entscheidend ist nun die These Habermas', dass sich der Diskurs a priori auf eine ideale Kommunikationsgemeinschaft bezieht. Diese Kommunikationsgemeinschaft beinhaltet zugleich die ideale Möglichkeit des rationalen Einverständnisses, wodurch sich der Diskurs vom Gespräch unterscheidet. Mit anderen Worten, im Diskurs muss die Möglichkeit eines Konsenses unterstellt werden, wohingegen sich die Kommunikationspartner im Gespräch nicht unter einer solchen (transzendentalen) Nötigung befinden.

176 Habermas, Wahrheitstheorien, S. 131.

177 Ebd.

178 Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, S. 17.

179 Ebd. S. 18.

Von ›Diskursen‹ will ich nur dann sprechen, wenn der Sinn des problematisierten Geltungsanspruches die Teilnehmer konzeptuell zu der Unterstellung nötigt, daß grundsätzlich ein rational motiviertes Einverständnis erzielt werden könnte, wobei ›grundsätzlich‹ den idealisierenden Vorbehalt ausdrückt: wenn die Argumentation nur offen genug geführt und lange genug fortgesetzt werden könnte.¹⁸⁰

Das wirft die Frage auf, was die Rede von Idealisierung in diesem Zusammenhang genau bedeutet.

Kommunikationsidealisierungen und der Universalisierungsgrundsatz ›U‹

Im Folgenden wird zunächst kurz Habermas' Einstellung zur Bedeutung der Idealisierung im Allgemeinen skizziert, um danach auf ihre Bedeutung für die Diskursethik im Speziellen einzugehen.

Habermas erläutert zunächst, anhand einiger Beispiele, dass die Bedeutung des Begriffs »Idealisierung« stark kontextabhängig sei. Dabei bezieht er sich unter anderem auf die linguistische Idealisierung der Bedeutungsallgemeinheit, »die es uns erlaubt, in singulären Zeichenereignissen denselben Zeichentypus und in verschiedenen Äußerungen denselben grammatisch gebildeten Satz zu erkennen«¹⁸¹. Weiterhin nennt er die (operativ) idealisierten Objekte der Geometrie, deren reale Existenz faktisch ausgeschlossen sei. Man begegne diesem Phänomen weiterhin bei physikalischen Messoperationen oder im Falle von Simulationen. Mit dem Begriff der »regulativen Idee« werde diese eher technische Verwendung des Idealisierungsbegriffs auf soziale Interaktion übertragen.¹⁸² Entscheidend ist aber die Auffassung Habermas', dass auch das kommunikative Handeln und die Argumentation von impliziten Idealisierungen geprägt seien. Kommunikation enthält für Habermas demnach Formen der Idealisierung, die in einer reflexiven Einstellung rekonstruiert werden können. Diese Idealisierungen nennt er »pragmatische Voraussetzungen der Kommunikation«. Festgestellt werden können diese Idealisierungen aus der performativen Perspektive von Sprecher und Hörer. Hier »stoßen wir nämlich auf Idealisierungen als jene zugleich unvermeidlichen und trivialen Leistungen, von denen das kommunikative Handeln und die Argumentation durchzogen sind«¹⁸³. Als Beispiele dieser Idealisierungen nennt Habermas die Zuschreibung identischer Bedeutungen zu Ausdrücken, den transzendendierenden Sinn von Geltungsansprüchen und die Unterstellung von Rationalität und Zurechnungsfähigkeit eines Sprechers.

180 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S. 71.

181 Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, S.160.

182 Allerdings unterscheidet Habermas in Bezug auf die Idealisierungen der Kommunikation noch einmal zwischen ›regulativem Sinn‹ und ›transzendentaler Nötigung‹. Vgl. dazu auch weiter unten.

183 Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, S. 161.

Der Verweis auf diese, in der Kommunikation enthaltenen Idealisierungen ist für die Diskursethik sehr bedeutsam, denn die idealisierenden Kommunikationsvoraussetzungen beziehen sich auf Präsuppositionen der Kommunikation, die jeder Sprecher immer schon voraussetzen muss, wenn er überhaupt ernsthaft an einem Gespräch teilnehmen will. In jeder Gesprächssituation unterstellen sich die Teilnehmer demnach – wenn auch implizit – wechselseitig, dass das Gespräch beispielsweise von der Öffentlichkeit des Zugangs, der gleichberechtigten Teilnahme und der Zwanglosigkeit der Stellungnahme geprägt ist. Auch unabhängig von ihrer faktischen Realisierung ist es für Habermas evident, dass dem Begriff der Kommunikation diese Elemente unterstellt werden müssen, damit überhaupt ernsthaft von »Kommunikation« gesprochen werden kann. Der Begriff »Idealisierung« drückt also aus, dass die Voraussetzungen selbst faktisch nicht oder noch nicht erfüllt werden. In diesem Fall spricht Habermas von »kontrafaktischen Voraussetzungen«.

Wir können im Vollzug einer Kommunikation selbstbezüglich eine pragmatische Bedingung für diese Kommunikation als erfüllt unterstellen, obgleich diese Unterstellung objektiv nicht zutreffen mag; wenn die Kommunikation die unterstellte Bedingung nicht erfüllt, haben wir unter einer *kontrafaktischen Voraussetzung* gehandelt.¹⁸⁴

Es ist allerdings wichtig, zu berücksichtigen, dass Habermas diese kommunikativen Idealisierungen nicht als »regulative Ideen« verstanden wissen will.¹⁸⁵ Zwar gibt er zu, dass gesellschaftliche Bereiche existieren, in denen die Kommunikationsvoraussetzungen handlungsverpflichtend wirken, und die Unterstellungen sozusagen institutionalisiert sind, wie etwa in Universitätsseminaren, vor Gericht oder bei einer parlamentarischen Anhörung, üblicherweise träten sie jedoch eher als transzendente Nötigung und nicht als regulative Idee für faktische Kommunikation auf. Denn auch wenn die Sprecher in ihrer Kommunikation gewissen, nicht zu umgehenden Idealisierungen unterliegen, so regulierten diese nicht die zwischen den Sprechern stattfindende Kommunikation. Diese kommunikativen Idealisierungen haben daher auch nur »einen im weiteren Sinne normativen Gehalt, der freilich nicht mit dem obligatorischen Gehalt von Interaktionsnormen gleichgesetzt werden darf«¹⁸⁶. Die Unterscheidung von Kommunikationsvoraussetzungen und Interaktionsnormen stellt auch eine systematisch wichtige Differenz zur apelschen Konzeption der Diskursethik dar. Dazu später mehr. Habermas spricht im Zusammenhang der Spezifizierung von kommunikativen Idealisierungen zunächst von der Öffentlichkeit des Zugangs, der gleichberechtigten

184 Ebd. S. 161.

185 So setzt etwa Albrecht Wellmer die von Habermas analysierten Kommunikationsvoraussetzungen mit diskursregulierenden Handlungsverpflichtungen gleich. Wellmer, *Ethik und Dialog*, S. 108ff.

186 Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, S. 132.

Teilnahme, der Wahrhaftigkeit der Teilnehmer, und der Zwanglosigkeit der Stellungnahme.

Diese idealisierenden Präsuppositionen finden ihre systematische Zusammenfassung in einem einzigen Grundsatz, der als das grundlegende Prinzip der Diskursethik bezeichnet werden kann: dem Universalisierungsgrundsatz »U«. Ein zentrales Merkmal des Diskurses ist seine argumentative Struktur. Allerdings kann Argumentation ohne Bezugnahme auf Erfahrung keine substantiell neuen Erkenntnisse zu Tage fördern, und muss sich deshalb auf »Erfahrungen oder Bedürfnisse, die im Lichte wechselnder Theorien mit Hilfe wechselnder Beschreibungssysteme verschieden interpretiert werden können, [stützen, Anm. dch]«¹⁸⁷. Im theoretischen (oder Wahrheits-)Diskurs liegt der argumentativen Begründung einer Hypothese, bzw. der Überwindung der Kluft zwischen singulären Beobachtungen und prinzipiellen Aussagen das so genannte Induktionsprinzip zugrunde, welches es unter spezifischen Einschränkungen erlaubt, von einzelnen Beobachtungen auf allgemeine Aussagen zu schließen. Habermas vertritt nun die Ansicht, dass auch der praktische Diskurs ein solches »Brückenprinzip« benötige. »Im theoretischen Diskurs wird nun die Kluft zwischen singulären Beobachtungen und allgemeinen Hypothesen durch verschiedenartige Kanons der Induktion überbrückt. Im praktischen Diskurs bedarf es eines entsprechenden Brückenprinzips.«¹⁸⁸ Dieses Brückenprinzip fungiert im praktischen Diskurs als Argumentationsregel: es gibt vor, an welchen Regeln sich die Diskursteilnehmer orientieren müssen, damit die Rede vom Diskurs überhaupt berechtigt ist.

Deshalb führen alle Untersuchungen zur Logik der moralischen Argumentation alsbald zu der Notwendigkeit, ein Moralprinzip einzuführen, das als Argumentationsregel eine äquivalente Rolle spielt wie das Induktionsprinzip im erfahrungswissenschaftlichen Diskurs.¹⁸⁹

Die von Habermas hergestellte Parallele zwischen Induktions- und Brückenprinzip ist gerade vor dem diskursethischen Anspruch der Wahrheitsanalogie moralischer Sollgeltung leicht einzusehen. Habermas zufolge ist das entscheidende Merkmal dieses Brückenprinzips die Relation zwischen der allgemeinen Zustimmungsfähigkeit einer Norm und ihrer Geltungsberechtigung. »Das Moralprinzip wird so gefaßt, daß es die Normen als ungültig ausschließt, die nicht die qualifizierte Zustimmung aller möglichen Betroffenen finden könnten.«¹⁹⁰

Durch dieses Prinzip soll also gewährleistet werden, dass es sich bei den formulierten Normen um verallgemeinerungsfähige Normen, genauer, um einen »*allgemeinen Willen*«¹⁹¹, eine *volonté générale* handelt. Wichtig ist, dass die Diskursethik ebenso wie die kantische Ethik eine formale Argumentationsregel

187 Habermas, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 73.

188 Ebd. Vgl. auch Habermas, Wahrheitstheorien, S. 167 und S. 173.

189 Habermas, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 73.

190 Ebd.

191 Ebd.

in den Mittelpunkt stellt: »Formal« bedeutet, dass innerhalb dieses Prinzips keine inhaltlichen Vorgaben – wie es etwa bei Güterethiken der Fall ist – existieren. Das Ziel ist vielmehr die Auszeichnung einer begründeten formalen Struktur, an die sich die beteiligten Parteien halten müssen, um gerechte Normen zu konstituieren. Die Gültigkeit von Normen ist sich für Habermas also vor allem von der (intersubjektiven) Zustimmung aller Betroffenen abhängig. Diese Zustimmung kann nicht durch die Prüfung eines Einzelnen ersetzt werden und findet daher seiner Ansicht nach nur im Diskurs die optimale Umsetzung. Ihre systematischen Ausdruck finden diese Überlegungen in dem zentralen Prinzip der Diskursethik, dem *Universalisierungsgrundsatz* ›U‹:

Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können.¹⁹²

3.3 Die Detranszendentalisierung der kantischen Ethik

Kontrafaktische Unterstellungen statt transzendentaler Subjektivität

Da Habermas die transzendentalen Elemente der kantischen Philosophie ablehnt, beschreibt er seine Bezugnahme auf Kant auch als eine Detranszendentalisierung, die die Transzendentalphilosophie Kants in kommunikationstheoretischen Termini neu formuliert.¹⁹³ Die Differenzen zwischen Diskurs- und kantischer Ethik können daher auch als Folge dieser Detranszendentalisierung beschrieben werden, durch die Habermas auch die metaphysischen Elemente der Transzendentalphilosophie Kants zu überwinden können glaubt. Die Detranszendentalisierung spielt daher für die Leitfrage der Arbeit eine wichtige Rolle. Auf einige Details dieser Transformation wurde bereits im Zusammenhang des Übergangs der monologischen zur intersubjektiv-argumentativen Normenprüfung hingewiesen. Zusammenfassend lässt sich daher bereits an dieser Stelle festhalten, dass zunächst vor allem zwei Veränderungen vorgenommen werden: einerseits wird das Verfahren der monologischen Prüfung auf normative Sollgeltung bei Kant in der Diskursethik durch das Verfahren der moralischen Argumentation ersetzt. Andererseits findet der Kategorische Imperativ als Rechtfertigungsprinzip sein Pendant im Universalisierungsgrundsatz ›U‹ als Argumentationsregel.

192 Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, S. 134. Vgl. auch Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 75f. Habermas, Richtigkeit versus Wahrheit, 301. Habermas, Was macht eine Lebensform rational, S. 32.

193 Vgl. Habermas, Wege der Detranszendentalisierung.

In der Diskursethik tritt an die Stelle des Kategorischen Imperativs das Verfahren der moralischen Argumentation. [...] Zugleich wird der Kategorische Imperativ zu einem Universalisierungsgrundsatz ›U‹ herabgestuft, der in praktischen Diskursen die Rolle einer Argumentationsregel übernimmt.¹⁹⁴

Kant unterscheidet in der *Kritik der reinen Vernunft* zwischen einem empirischen (sensiblen) und einem transzendentalen (intelligiblen) Subjekt. Das intelligible Subjekt wird als vernunftbestimmt beschrieben, als empirisches unterliege es jedoch den Bedürfnissen und Zwängen einer Welt, die nicht ausschließlich als ein Resultat reiner Vernunft begriffen werden könne.

So kann man die Causalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjects einen empirischen, imgleichen auch einen intellectuellen Begriff seiner Causalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden.¹⁹⁵

Gestützt auf die Annahme eines transzendentalen Bewusstseins, überlässt Kant, nach Auffassung von Habermas, die Überprüfung der Allgemeingültigkeit von Normen dem einzelnen, empirischen Subjekt, was nur deshalb möglich sei, weil Kant davon ausgehe, dass die empirischen Subjekte durch das transzendente Subjekt »vorverständigt« sind. »Im Singular des transzendentalen Bewusstseins sind die Iche vorverständigt und im vorhinein harmonisiert.«¹⁹⁶ In seiner eigenen Philosophie gibt Habermas diese Vorstellung auf. Die Möglichkeit der Lösung moralischer Probleme liegt bei ihm nicht mehr in der Annahme eines, die empirischen Subjekte vorverständigenden transzendentalen Subjektes, sondern im Herstellen eines diskursiven Konsenses. Die konstituierenden Voraussetzungen für diesen konsensherstellenden Diskurs sind in der Verbundenheit der einzelnen Subjekte durch symbolisch vermittelte Interaktion als spezifische Universalien eingelassen, aus denen sich der Universalisierungsgrundsatz ›U‹ ableiten lässt. »Einzig die Universalien des Sprachgebrauchs bilden eine den Individuen vorgängig gemeinsame Struktur.«¹⁹⁷ Eine verallgemeinerungsfähige Norm kann für Habermas daher ausschließlich als Resultat eines intersubjektiven und öffentlichen Diskurses begriffen werden. Er ersetzt die Annahme eines transzendentalen Subjekts durch die empirisch analysierbare allgemeine Struktur der Sprache,

194 Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, S. 12.

195 Kant, III, A, S. 366 / B, S. 566.

196 Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, S. 21.

197 Ebd. S. 21.

bzw. durch die in diese eingelassenen Unterstellungen, in die die individualisierten Subjekte notwendig¹⁹⁸ eingebunden sind.

Folgenabschätzung statt Pflichtgehorsam

Auf eine weitere wichtige Differenz zwischen dem Universalisierungsgrundsatz »U« und dem Kategorischen Imperativ wurde bei der Darstellung der Diskursethik als deontologische Ethik bereits implizit hingewiesen: obwohl Habermas die Diskursethik als deontologische und formalistische Ethik bezeichnet, ist er nicht bereit, die Folgen einer Handlung unberücksichtigt zu lassen. Daher werden die (absehbaren) Folgen und Nebenfolgen der allgemeinen Anerkennung einer Norm in die diskursive Normenkonstitution eingebunden. .

Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die *voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen*, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können.¹⁹⁹

Habermas bezieht also die Frage nach den Folgen und Nebenwirkungen einer Norm explizit in die Diskussion über ihre Verallgemeinerungsfähigkeit mit ein. Diese Einsicht geht nicht zuletzt auf die Kritik Hegels an Kant zurück: Kant hatte noch den reinen Willen zur einzig möglichen Erkenntnisquelle für das, was moralisch Gut sein kann, erhoben und die Folgen und Wirkungen einer Handlung radikal von dieser Bewertung getrennt. »Denn alle Wirkungen [...] konnten auch durch andere Ursachen zu Stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens, worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann.«²⁰⁰

Hegel erkennt in dieser Argumentation einen »abstrakten Universalismus«, demzufolge eine moralische Handlung nur um ihrer selbst willen moralisch sei. Pflicht werde damit zum leeren Begriff, der der Komplexität konkreter moralischer Problemsituationen weder angemessen noch gewachsen sei. »Das moralische Bewußtsein ist als das *einfache Wissen und Wollen* der reinen *Pflicht* im Handeln auf den seiner Einfachheit entgegengesetzten Gegenstand, auf die Wirklichkeit des *mannigfaltigen* Falles bezogen und hat dadurch ein mannigfaltiges moralisches Verhältnis.«²⁰¹ Habermas teilt diese Ansicht²⁰² und erläutert, dass die

198 *Notwendig* ist dieses Eingebundensein deshalb, weil Individualisierung für Habermas mit Mead nur im Sprachgebrauch vollzogen werden kann und Sprache selbst zur Individuierung zwingt.

199 Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, S. 134 [Hervorhebung dch].

200 Kant IV, S. 401.

201 Hegel, Werke Bd. 3 (Phänomenologie des Geistes), S. 448.

202 Vgl. Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, S. 23.

Implementierung der Folgenabschätzung in den Universalisierungsgrundsatzes »U« als eine an der Kritik Hegels orientierte Erweiterung des Kategorischen Imperativs begriffen werden kann. Seiner Ansicht nach schließt somit »die diskursethische Fassung des Moralprinzips eine gesinnungsethische Verengung des moralischen Urteils [aus, Anm. dch]«²⁰³. Habermas gibt damit allerdings den radikalen Sinn des formalistischen und des deontologischen Moments der kantischen Ethik preis.

Die Preisgabe der Zwei-Reiche-Lehre und ihre Transformation in das Spannungsverhältnis von Faktizität und Geltung

Eine weitere Folge der Detranszendentalisierung der kantischen Ethik stellt die Ablehnung der Zwei-Reiche-Lehre dar: In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* macht Kant die, aus der *Kritik der reinen Vernunft* stammende Unterscheidung²⁰⁴ zwischen Erscheinung und Ding an sich als Differenzierung von mundus intelligibilis (Verstandeswelt) und mundus sensibilis (Sinnenwelt) für die praktische Philosophie fruchtbar.

Dieses muß eine, obzwar rohe, Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt abgeben, davon die erstere nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt.²⁰⁵

Da Kant »Freiheit« als eine Bedingung für die Möglichkeit von Moral bezeichnet und der Mensch für ihn nur als Teilhaber des mundus intelligibilis als freies Subjekt gedacht werden kann, ist die Zwei-Reiche-Lehre ein wichtiger Bestandteil seiner Moralphilosophie: frei ist der Mensch nur als Mitglied der Verstandeswelt, die damit als Bedingung der Möglichkeit von Moralität auftritt und in ihrer Abgrenzung gegenüber der Sinnenwelt auch den Begriff der »Verpflichtung« verständlich macht. Denn nur aufgrund der gleichzeitigen Teilnahme der Subjekte an einer Verstandes- und einer Sinnenwelt wird ersichtlich, wieso die Subjekte nicht *sui generis* moralisch handeln, sondern sich der Pflicht unterstellt sehen.²⁰⁶ Die Nötigung, sich in der empirischen Welt moralisch zu verhalten, resultiert damit für Kant aus der Widerspruchslosigkeit mit der die moralischen Prinzipien als Gesetze des mundus intelligibilis gedacht werden können.

In der nachmetaphysischen Konzeption der habermasschen Diskursethik kann jedoch weder die Bedingung für, noch die Nötigung zur Moral von einer, durch transzendente Annahmen begründeten Unterscheidung der Welt in einen

203 Habermas, Was macht eine Lebensform rational, S. 43.

204 Vgl. dazu auch das Kapitel »»All Crushing« Critic of Metaphysics« in: Kühn, Kant, S. 238ff.

205 Kant IV, S. 451.

206 Vgl. Kant IV, S. 452.

rein intellektuellen und einen empirischen Raum abhängig gemacht werden. Daher wird die Möglichkeit der Moral an die Struktur von Kommunikation innerhalb der Lebenswelt gekoppelt und so die Konzeption einer Zwei-Reiche-Lehre ausgeschlossen.

Die Diskursethik [gibt] die Zwei-Reiche-Lehre auf; sie verzichtet auf die kategoriale Unterscheidung zwischen dem Reich des *Intelligiblen*, dem Pflicht und freier Wille angehören, und dem Reich des *Phänomenalen*, das u.a. die Neigungen, die bloß subjektiven Motive, auch die Institutionen des Staates und der Gesellschaft umfaßt.²⁰⁷

Habermas reduziert die Zwei-Reiche-Lehre auf das Spannungsverhältnis, das sich zwischen den weiter oben bereits erläuterten kontrafaktischen Präsuppositionen von Kommunikation und Faktizität bildet. Denn trotz der universalen Voraussetzungen, die in Sprache immer schon vorhanden sind, existieren in der faktischen Welt moralische Probleme, die eine diskursive Klärung gerade notwendig machen. Damit reduziert Habermas den »Hiatus zwischen Intelligiblem und Empirischem« auf das Spannungsfeld, das »sich in der faktischen Kraft kontrafaktischer Unterstellungen innerhalb der kommunikativen Alltagspraxis selber bemerkbar macht«²⁰⁸. Durch die Institution des Diskurses wird daher nicht nur der monologische Ansatz des Kategorischen Imperativs, sondern zugleich die Notwendigkeit der Annahme eines transzendentalen Subjekts und der Zwei-Reiche-Lehre überwunden. Die Begegnung von Subjekten, die sich innerhalb eines Diskurses über moralische Normen verständigen, ist nach der Preisgabe der Zwei-Reiche-Lehre nicht mehr abhängig von einer transzendentalen Vorverständigung dieser Subjekte.²⁰⁹

Begründungsdifferenzen:

Das Faktum der Vernunft als Ausweichmanöver

Eine weitere Differenz zwischen den Ansätzen von Kant und Habermas liegt in ihren jeweiligen Begründungskonzeptionen. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sich der moralische Wille für Kant ausschließlich durch Freiheit bestimmt: Nur wenn ein Wille nicht durch äußere Antriebe, sondern ausschließlich aus Freiheit durch das praktische Gesetz bestimmt wird, kann er als ein guter Wille gelten. Insofern stellt Freiheit die Bedingung für Moralität dar, der Begriff der Moralität wird also von Kant letztlich auf Freiheit zurückgeführt.²¹⁰ Damit stellt sich die Frage, wie der Begriff der Freiheit bei Kant – zumindest in praktischer

207 Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, S. 22.

208 Ebd. S. 20.

209 Vgl. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, S. 156.

210 Vgl. Kant V, S. 28f.

Hinsicht – verstanden werden kann.²¹¹ Kant erläutert zunächst, dass, obwohl der moralische Wille von allen sinnlichen Antrieben frei zu sein hat, er zugleich, um praktisch zu werden, auch bestimmt werden muss. Das entspricht dem Umstand, dass eine Handlung ohne Motiv nicht gedacht werden kann. Die Motivation einer Handlung fällt bei Kant jedoch allzu leicht mit jener heteronomen Willenssteuerung zusammen, die für ihn das Gegenstück zur Handlung aus Freiheit bedeutet. Insofern jeder Wille, um praktisch zu werden, bestimmt werden muss, entsteht damit das Problem, dass der moralische Wille bestimmt, aber zugleich auch frei zu sein hat. Kant zieht daraus die Schlussfolgerung, dass nur die gesetzgebende Form selbst als Bestimmungsgrund des Willens auftreten kann. Ohne dieses Gesetzesverständnis hier einer genaueren Kritik unterziehen zu können, kann festgehalten werden, dass Kant in der Herleitung des praktischen Gesetzes und seiner Bestimmung des Willens schon von der Freiheit des Willens ausgeht: er bringt Freiheit und Moralität also in einen wechselseitigen Zusammenhang. »Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück.«²¹² Die Begründung des praktischen Gesetzes steht bei Kant also in einer zirkulären Verhältnis zum Begriff der Freiheit, denn zunächst wird postuliert, dass der Mensch als intelligibles Wesen frei sei, damit man ihn ohne Widerspruch unter das sittliche Gesetz stellen kann, anschließend steht er unter dem sittlichen Gesetz, weil er als freies Wesen postuliert wurde.²¹³ Habermas wirft Kant daher einen Zirkelschluss vor. Für ihn stützt sich die Begründung des kategorischen Imperativs, »soweit er sich nicht einfach auf ein »Faktum der Vernunft« beruft, auf die normativ gehaltvollen Begriffe von Autonomie und freiem Willen; damit setzt er sich dem Bedenken einer *petitio principii* aus«²¹⁴.

Welche Rolle genaue Rolle aber spielt das »Faktum der Vernunft« bei Kant? Kant bezeichnet die Freiheit auch als den Seinsgrund, die *ratio essendi* des praktischen Gesetzes und das praktische Gesetz als den Erkenntnisgrund, die *ratio cognoscendi* der Freiheit.²¹⁵ Diese Unterscheidung führt zu einer wichtigen Einsicht Kants in der Frage nach der Begründung des praktischen Gesetzes: Zwar tritt die Freiheit für Kant als die *ratio essendi* des praktischen Gesetzes auf, doch könne Freiheit selbst wiederum nicht ohne den Verweis auf das praktische Gesetz erklärt werden. Des Weiteren sei die Freiheit weder in der Erfahrung noch unmittelbar gegeben.

Ich frage hier nun [...] wovon unsere Erkenntniß des unbedingt Praktischen anhebe, ob von der Freiheit, oder dem praktischen Gesetze. Von der Freiheit kann es nicht anheben; denn

211 An dieser Stelle ist ein erneuter Verweis auf die weiter oben bereits behandelte Zwei-Reiche-Lehre nicht mehr ausreichend, denn diese stammt aus der theoretischen Philosophie und kann daher die Fragestellung der praktischen Philosophie nicht hinreichend beantworten.

212 Kant V, S. 29.

213 Vgl. Kant IV, S. 450.

214 Habermas, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 89.

215 Kant V, S. 4, Fußnote.

deren können wir uns weder unmittelbar bewußt werden, weil ihr erster Begriff negativ ist, noch darauf aus der Erfahrung schließen [...].²¹⁶

Aus diesem Grund kann auch der Begriff der Freiheit nicht die *ratio cognoscendi* der Moralität sein. Kant setzt vielmehr direkt beim Faktum des praktischen Gesetzes selbst an, genauer bei dem unmittelbaren Bewusstsein für dieses Gesetz.

Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden [...], welches sich uns zuerst darbietet und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnliche Bedingungen zu überwindenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt.²¹⁷

Kant geht also davon aus, dass das moralische Gesetz als *ratio cognoscendi* den möglichen Ausgangspunkt der Darstellung des Begriffes der Freiheit bietet.

Vor dem Hintergrund des dargestellten reziproken Verhältnisses von Freiheit und Moralität stellt sich allerdings die Frage, weshalb das moralische Gesetz als *ratio cognoscendi* auftreten kann, d.h. wieso Kant in Bezug auf das moralische Gesetz die Möglichkeit gegeben sieht, den Zirkel an dieser Stelle aufzubrechen und einen Erkenntnisgrund des praktischen Gesetzes unabhängig vom Begriff der Freiheit zu konstatieren. Zunächst lehnt Kant den Ausdruck »Beweis« im Zusammenhang der Herleitung des Kategorischen Imperativs explizit ab. »Es ist aber schlechterdings unmöglich, von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen [...].«²¹⁸ Vielmehr müsse man von ihm als einem Faktum ausgehen.

Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein *Factum* der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt [...].²¹⁹

Kant ist also tatsächlich der Überzeugung, dass der Kategorische Imperativ nicht aus dem Begriff der Freiheit abgeleitet werden könne, sondern vielmehr als ein Faktum begriffen werden müsse, das keine andere Herleitung oder Erkenntnisquelle zulasse, als den Umstand, dass jeder intuitiv wisse, dass es sich beim Kategorischen Imperativ um das zentrale moralische Gesetz handelt, das uns durch seine Form verpflichtet, ihm gemäß zu handeln.²²⁰ Insofern kann Kant auch sagen, dass es »schlechterdings unmöglich [ist], von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen [...].«²²¹ Er erklärt damit zugleich, dass das moralische Gesetz nicht durch die Philosophie abgeleitet oder aufgestellt, sondern aus dem allgemeinen Bewusstsein um die Tatsache des Kategorischen Imperativs

216 Ebd. S. 29 Anmerkung.

217 Ebd. S. 29f.

218 Kant VI, S. 273.

219 Kant V, S. 31.

220 Vgl. ebd.

221 Kant VI, S. 273.

erkannt werde. Für Kant existiert der oberste praktische Grundsatz mithin *vor* jedem Versuch ihn zu legitimieren oder abzuleiten. Von der Philosophie kann er mithin nur erkannt, nicht jedoch aufgestellt werden.²²²

Habermas geht mit dieser Begründungskonzeption hart ins Gericht. Er erklärt, dass das »Faktum der Vernunft« letztlich nur eine terminologische Bezeichnung für die »Erfahrung des Genötigtseins durchs Sollen«²²³ darstellt und, insofern es den Anspruch erhebt, das Begründungsproblem abzuschließen, nur als ein Ausweichmanöver bezeichnet werden könne.²²⁴ Er selbst stellt diesem Begründungsentwurf ein »transzendentalpragmatisches Begründungskonzept« entgegen, in dem er die Überzeugung vertritt, dass die Ableitung des Universalisierungsgrundsatzes aus den allgemeinen Kommunikationsvoraussetzungen im Sinne der Universalpragmatik möglich sei. »Die Diskursethik erhebt den Anspruch, jenes Begründungsproblem, dem Kant letztlich durch den Hinweis auf ein Faktum der Vernunft [...] ausweicht, mit der Ableitung von ›U‹ aus allgemeinen Argumentationsvoraussetzungen gelöst zu haben.«²²⁵

Habermas hat damit vier Aspekte der kantischen Ethik detranszendentalisiert, die seiner Ansicht nach teilweise metaphysisch sind: die transzendente Subjektivität wird in die kontrafaktischen Unterstellungen der Kommunikation überführt (1), der reine Pflichtgehorsam durch die Aufnahme einer Folgenabschätzung in den Universalisierungsgrundsatz ›U‹ entschärft (2), die Zwei-Reiche-Lehre zum Spannungsverhältnis von Faktizität und Geltung deflationiert (3) und die Bezugnahme auf ein reines Faktum der Vernunft in eine noch näher zu erläuternde transzendentalpragmatische Begründungskonzeption überführt (4). Verbindendes Element dieser Detranszendentalisierung ist die Sprache. Sie ist, wie auch im zweiten Teil, der zentrale Aspekt bei der Aufarbeitung und Transformation der entstandenen Problemfelder. Bisher wurde also deutlich, mit welchen Mitteln Habermas die metaphysischen Elemente der kantischen Ethik überwinden zu können glaubt. Allerdings stellt sich die Frage, ob der Status, den die Sprache nun einnimmt, die übernommenen Begründungsansprüche auch einlösen kann.

4. Der Begründungsstatus der Diskursethik und die Rolle der Sprache

Im Zentrum der habermasschen Diskursethik steht das am Kategorischen Imperativ orientierte Prinzip des Universalisierungsgrundsatzes ›U‹, welches die postkonventionelle Intuition auf den Begriff bringt, dass eine moralische Norm

222 Vgl. Kant V, S. 91.

223 Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, S. 21.

224 Vgl. ebd.

225 Ebd.

ihre Gültigkeit nur durch eine allgemeine Form oder, in den Worten der Diskursethik, nur durch allgemeine, diskursive Zustimmungsfähigkeit erweisen kann. Das Verallgemeinerungsprinzip ist zentraler Ausdruck der Merkmale der Diskursethik, denn erstens fungiert die Verallgemeinerungsfähigkeit als Brückenprinzip zwischen Einzel- und Allgemeinwillen und bietet damit die Grundlage für die Wahrheitsanalogie moralischer Sollgeltung (kognitivistisch), zweitens steht die Gültigkeit dieses Prinzips für den Verpflichtungscharakter moralischer Sollgeltung (deontologisch) und drittens spezifiziert die Tatsache, dass das Prinzip keine inhaltlichen Vorgaben impliziert, die Diskursethik als formalistische Ethik. Schließlich erhebt die Diskursethik des Weiteren den Anspruch, dass dieses Prinzip universal gültig ist und »nicht nur die Vorurteile des erwachsenen, weißen, männlichen, bürgerlich erzogenen Mitteleuropäers von heute widerspiegelt«. ²²⁶ Darin liegt ein starker Anspruch, der im Folgenden einer genaueren Analyse unterzogen werden soll. Denn der Anspruch auf universale Gültigkeit scheint zumindest prima facie genau jenem Format zu entsprechen, das Habermas in seiner Kritik an Henrich selbst als metaphysisch bezeichnet hatte: »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.« ²²⁷

Es stellt sich daher zunächst die Frage, ob Habermas seinen Anspruch, das Faktum der Vernunft durch einen transzendentalpragmatischen Begründungsversuch zu ersetzen, überhaupt als Letztbegründung verstanden wissen will. Sollte dieses Vorgehen dem Selbstverständnis nach jedoch kein Letztbegründungsversuch sein, so bleibt fraglich, mit welchem Recht Habermas den Geltungsanspruch des Universalisierungsgrundsatzes als »universal« bezeichnet und welchen genauen Status die transzendentalpragmatische Begründung eigentlich einnimmt.

Die erste Frage lässt sich schnell beantworten: Obwohl Habermas an einer transzendentalpragmatischen Begründungsstrategie im Sinne Apels festhält, erhebt er im Gegensatz zu diesem keinen Anspruch auf eine Letztbegründung seines diskursethischen Ansatzes. ²²⁸ »Eine Letztbegründung der Ethik ist weder möglich noch nötig.« ²²⁹ Und an anderer Stelle: »Gegen den Einwand des ethnozentristischen Fehlschlusses will ich [...] Apels Vorschlag einer transzendentalpragmatischen Begründung der Ethik ins Feld führen. Ich werde Apels Argument [...] so modifizieren, daß ich den Anspruch auf ›Letztbegründung‹ unbeschadet preisgeben kann.« ²³⁰

226 Ebd. S. 12.

227 Habermas, Rückkehr zur Metaphysik, S. 902.

228 Vgl. auch Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, S. 16 und S. 198.

229 Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, S. 195.

230 Habermas, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 88.

Die Diskrepanz zwischen den Begründungsprogrammen Apels und Habermas' sind für die Frage nach den metaphysischen Implikationen äußerst wichtig. Im Folgenden wird daher zunächst die transzendentalpragmatische Letztbegründungskonzeption im Sinne Karl-Otto Apels vorgestellt, um diese anschließend der universalpragmatischen Konzeption Habermas' gegenüber zu stellen.

4.1 Die transzendentalpragmatische Letztbegründung der Ethik bei Karl-Otto Apel.

Apel hatte in der Auseinandersetzung mit Popper und Albert festgestellt, dass die philosophischen Strömungen im Westen zu einem Komplementaritätssystem geführt haben, in dem strikt zwischen privater Moral(entscheidung) und objektiver Wissenschaft unterschieden wird.²³¹ Nach einer anthropologischen Analyse der Herausforderungen der Moderne kam Apel allerdings zu dem Schluss, dass die Notwendigkeit einer Ethik besteht, in der eine Unterscheidung in dieser Form gerade nicht vorgenommen werden darf. Zwar will Apel die theoretische mit der praktischen Vernunft nicht gleichsetzen, seine Differenzierung beider fällt jedoch vor dem Hintergrund der modernen Problemsituation anders aus als bei Popper oder Hans Albert.

Das grundlegende Problem, das Apel herausgearbeitet hatte, war die Beantwortung der Frage, wie die »Philosophie überhaupt mit inter-subjektivem Geltungsanspruch über das reden [kann], was per definitionem subjektiv und singular ist«. ²³² Mit anderen Worten, es muss geklärt werden, ob und wie moralischen Entscheidungen – die im Szientismus ausschließlich einen auf das einzelne Subjekt beschränkten Geltungsbereich beanspruchen – ein intersubjektiv gültiger Geltungsanspruch zugewiesen werden kann. In Frage steht damit letztlich die Begründung der Ethik.²³³ Dass diese Begründung überhaupt möglich sein soll, wird von vielen Philosophen mit starken Argumenten bezweifelt. Apel fasst einige dieser Argumente zusammen:

- Humes Prinzip: Aus Tatsachen lassen sich keine Normen ableiten.
- Objektivität vs. Normativität: da Wissenschaften nur von Tatsachen handeln (die per se nicht-normativ sind), ist eine wissenschaftliche Begründung einer normativen Ethik unmöglich
- Wissenschaft, Intersubjektivität und Ethik: Da nur die Wissenschaft objektives Wissen liefert und Objektivität mit intersubjektiver Geltung identisch ist, ist eine Begründung der Ethik, die intersubjektive Geltung beanspruchen kann, unmöglich.

Apel ist allerdings der Ansicht, dass sich diese Argumente widerlegen lassen. Die entscheidende, operative These lautet, »daß schon die, nicht nur in jeder Wissen-

231 Vgl. oben.

232 Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, S. 369.

233 Vgl. ebd. S. 378.

schaft, sondern in jeder Problemerkörterung vorausgesetzte, rationale Argumentation die Geltung universaler ethischer Normen voraussetzt«²³⁴. Zur Begründung dieser These verweist Apel auf den Umstand, dass die Überprüfung der Geltung von Argumenten keinesfalls privatim geschehen kann, sondern a priori auf eine Gemeinschaft von Wissenschaftlern bzw. Argumentationsteilnehmern angewiesen ist. Daraus schließt Apel, dass moralische Normen bereits einen Einfluss auf die Geltung von Argumenten selbst haben.²³⁵ Dies folge aus dem Umstand, dass jede Argumentationsgemeinschaft an bestimmte, auch moralische Normen gebunden sei. Apel verdeutlicht diesen Gedankengang mit dem Hinweis auf die Unterscheidung von performativen und propositionalen Bestandteilen der Rede²³⁶: da jeder Sprechakt im Sinne seines performativen Bestandteils zugleich eine Handlung darstellt, ergibt sich ein Bedarf nach moralischer Regulation von Sprech-Handlungen, auf dessen Grundlage die propositionalen Aussagen getroffen bzw. in eine funktionierende Argumentation implementiert werden können. Die (auch von Habermas vorgenommene) Differenzierung von performativen und propositionalen Redebestandteilen spiegelt damit für Apel auf sprachanalytischer Ebene die Problematik der ethischen Fundierung wissenschaftlicher Objektivität wider.

Das Argument von Apel lässt sich unter dem Stichwort der ›Überwindung des methodischen Individualismus‹ zusammenfassen: mit Wittgenstein und Peirce geht er davon aus, dass der Begriff der Geltung nur im Rückgriff auf eine Argumentationsgemeinschaft, die sich an bestimmten Regeln orientiert, rekonstruiert bzw. überhaupt begriffen werden kann. Das einzelne Subjekt hat demnach a priori keine Möglichkeit, die Berechtigung bestimmter Behauptungen zu prüfen.²³⁷ Im Gegensatz zu Wittgenstein geht Apel allerdings davon aus, dass diese Regeln einen moralischen Kern besitzen, dessen Geltung universell ist. Die Objektivität der Wissenschaft ist damit immer schon in einen sozialen, normativ bestimmten Kontext eingelassen, der sie mitkonstituiert.²³⁸

234 Ebd. S. 397.

235 Vgl. Wittgensteins Privatsprachenargument: Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, §§ 243; S. 256-272; S. 293; S. 311. Siehe dazu auch Wellmer, Albrecht: Sprachphilosophie. Eine Vorlesung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S. 53-119 (Vorlesung 2 und 3).

236 Vgl. dazu das Kapitel III. 2. »Handlungskordinierung und Sprechaktanalyse«.

237 Natürlich kann ein einzelnes Individuum für sich prüfen, ob ein bestimmter Anspruch berechtigt ist. Entscheidend ist jedoch, dass diese Prüfung auf die Internalisierung regelgeleiteten und insofern intersubjektiven Verhaltens angewiesen ist und dieses Verhalten erst *anschließend* in foro interno vollzogen werden kann.

238 Wittgenstein hebt zwar die Notwendigkeit eines Regelsystems zum Zwecke einer funktionierenden Sprache besonders hervor, geht aber nicht von einem transzendentalen Element oder Kern einzelner Sprachspiele aus. Auf diesen Aspekt bezieht sich Apel vermittels der bei Peirce notwendigen Annahme einer universellen Kommunikationsgemeinschaft, die jedes einzelne Sprachspiel voraussetzen muss, um überhaupt ein solches zu sein. In dieser Hinsicht muss die Differenz zwischen Apel und Wittgenstein besonders betont werden.

Kurz: Die normative Wissenschaftslogik (Szientistik) setzt normative Hermeneutik und mit dieser zugleich normative Ethik voraus, weil »einer allein« nicht Wissenschaft treiben und etwa seine Mitmenschen mit Hilfe einer privaten Logik zu bloßen Objekten der »Beschreibung« und »Erklärung« reduzieren kann.²³⁹

Eine erste mögliche Kritik an diesem Ansatz bezieht sich auf die potentielle Zirkularität der dargestellten Argumentation. Apel selbst gibt einen Hinweis darauf, dass man behaupten könnte, Argumentation mit Argumentationspartnern sei natürlich auch auf moralische Verhaltensweisen angewiesen – aber eben nur dann, wenn ich mich tatsächlich auch als moralisches Wesen verstehe und demgemäß pflichtbewusst handle. Anders ausgedrückt, ich kann durchaus unter regelkonformen Verhalten an einer Argumentation teilnehmen aber tatsächlich eine unmoralische Absicht verfolgen. Diese, schon von Kant untersuchten Differenz zwischen »pflichtgemäßem Handeln« und »Handeln aus Pflicht« hält Apel jedoch nicht für triftig. Auf Grundlage der bisherigen Argumentation könne eine solche Differenzierung nicht mehr aufrechterhalten werden, da jeder rein zweckrational und nur scheinbar moralisch eingestellte Argumentationsteilnehmer sich bei der Teilnahme an einer bestimmten Diskussion in genau gleicher Weise an die vorgegebenen Regeln halten müsse, wie das tatsächlich moralische gesonnene Subjekt. Dies folge aus der Tatsache, dass die Realisierung des Zwecks einer Argumentation eben gerade von der Befolgung der (moralischen) Regeln der Argumentation abhängig sei. Schon Peirce habe darauf hingewiesen, dass Wahrheit nur in Bezug auf eine ideale, nicht realisierbare Kommunikationsgemeinschaft aller Subjekte bestimmt werden könne. Ein instrumentalistisch eingestellter Argumentationsteilnehmer müsste sich daher in sämtlichen Argumentationen, deren Zweck zumindest implizit Wahrheit ist, regelkonform verhalten. Dies bedeutet nach Peirce jedoch, dass er sich immer in dieser (moralischen) Weise verhalten müsse, denn eine Realisierung des Ideals sei erstens ausgeschlossen, werde aber zweitens dennoch immer angestrebt. Damit wird das »pflichtgemäße Handeln« vom »Handeln aus Pflicht« ununterscheidbar.

Für Apel verweist die Tatsache, dass Sprechen immer auch Handeln ist, bzw. dass ein Sachverhalt nur unter Verwendung von Illokutionen mitgeteilt werden kann – kurz: dass Argumentieren auch immer ein sozialer Akt ist – auf ein reziprokes Abhängigkeitsverhältnis von Wahrheit und Moral. Apel erkennt in diesem Abhängigkeitsverhältnis eine Parallele zu spezifischen Aussagen der klassischen Metaphysik, denn die Untrennbarkeit von Gutem und Wahrem entspreche der von der klassischen Metaphysik behaupteten Identität von bonum und verum. Daher behauptet er auch, dass jenes Gut, welches die Metaphysik bei Parmenides und Platon einstmals als seiend postulierte, um an diesem alles Existierende auszurichten, auch von der modernen Philosophie noch immer verteidigt werden müsse.

239 Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, S. 403.

Was die klassische Metaphysik *sub specie aeternitatis* als seiend unterstellte – die Identität des *unum, bonum, verum* –, das muss die moderne Philosophie einer geschichtlich riskanten Vermittlung von Theorie und Praxis immer noch als sinnkritisch notwendiges Postulat und – hinsichtlich der Realisierung – als ›Prinzip Hoffnung‹ unterstellen.²⁴⁰

Wie aber glaubt Apel dieses *bonum* im Argumentationskontext moderner Philosophie rechtfertigen zu können? Diese Frage lässt sich besonders gut anhand der Auseinandersetzung Apels mit Karl Popper und Hans Albert darstellen. Auch wenn der Standpunkt Apels in beiden Debatten letztendlich der gleiche ist, lassen sich doch systematisch jeweils verschiedene Bedeutungsaspekte auseinander halten: in der Auseinandersetzung mit Popper legt Apel den Schwerpunkt auf eine Argumentation, die man als ›Strategie des performativen Widerspruchs‹ bezeichnen könnte, in der Auseinandersetzung mit Albert orientiert er sich vor allem am so genannten »Münchhausen-Trilemma«.

Letztbegründung als Konsequenz der Frage »Was soll ich tun?«

Popper ist, wie oben gezeigt, der Ansicht, dass es keine Letztbegründung geben kann. Die Begründungskette einer ethischen Konzeption kann seiner Auffassung nach nur durch eine irrationale Entscheidung beendet werden. Apel erklärt seinerseits, dass die einzigen Argumente, die Popper für die Akzeptanz seiner eigenen Philosophie anführen könne, »pragmatische Zweckmäßigkeitsargumente«²⁴¹ seien – die Entscheidung selbst müsse Popper jedoch jedem Einzelnen überlassen. Apel teilt zwar die Ansicht Poppers, dass ein Willensentschluss nicht determiniert werden kann, dies ziehe aber nicht die Schlussfolgerung nach sich, dass die Entscheidung für oder gegen eine bestimmte Theorie an sich irrational sei. Man müsse zwar durchaus zugestehen, dass auch ein völlig rational begründetes Prinzip nicht allein aufgrund seiner Rationalität den Entschluss zu seiner Befolgung impliziere – dazu sei vielmehr immer eine praktische Motivation nötig, die der Rationalität selbst nicht inhärent ist. In dieser Hinsicht, so erklärt Apel, könne man also durchaus von der Irrationalität der Entscheidung sprechen – damit sei aber keineswegs die Möglichkeit der rationalen Begründung des betreffenden Prinzips selbst negiert.

Insofern bedarf die *praktische Realisierung der Vernunft* durch den (guten) Willen immer eines Engagements, das sich nicht andemonstrieren lässt und das man insofern »irrational« nennen mag. Aber diese – zugegebene – Einschränkung des ›Rationalismus‹ ist nicht – wie Popper und Albert zu glauben scheinen – mit dem Verzicht auf eine rationale Begründung des primären Engagements für die Vernunft identisch.²⁴²

240 Ebd.

241 Ebd. S. 412.

242 Ebd. S. 413. Dies entspricht der Problematik des Begriffs der ›Achtung‹ in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* bei Kant. Auch Kant musste erklären, wie

Dieses rein praktische Moment der Realisierung von Vernunft wird uns bei Habermas als Notwendigkeit von ›entgegenkommenden Lebensformen‹ wieder begegnen. Apel akzeptiert allerdings nicht, dass auf der einen Seite eine theoretische Begründung von Prinzipien möglich sein soll, deren Relevanz auf der praktischen Seite durch die rein subjektive Entscheidung des Einzelnen ausgehebelt wird. Er erklärt daher, dass bereits die Frage des Einzelnen, nach welchen Regeln er sich verhalten müsse – also die Frage: »Was soll ich tun?« – den Fragenden auf bestimmte Regeln festlegt, die von diesem selbst nur um den Preis des »Obskurantismus«²⁴³ ignoriert werden können. Wie ist das zu verstehen?

Der methodische Individualismus – Apel spricht sogar von einem »methodischen Solipsismus«²⁴⁴ – geht davon aus, dass die Beantwortung der Frage »Was soll ich tun?« vom jeweils einzelnen Subjekt durchgeführt werden kann. Habermas ist, wie im Kapitel zur Detranszendentalisierung der kantischen Ethik dargestellt, der Ansicht, dass bei Kant eine Harmonisierung der empirischen Einzelsubjekte durch das transzendente Subjekt stattfindet, sodass die Ergebnisse dieser autonomen Reflexion insofern verallgemeinert werden können, als das empirische Subjekt sich in dieser Reflexion als dem mundus intelligibilis zugehörig erweist.²⁴⁵ Habermas hatte diese metaphysische Konzeption durch den Diskurs, in dem die Subjekte faktisch miteinander vermittelt werden können, ersetzt. Wird nun die Prämisse eines vermittelnden Elements wie bei Popper und Albert ohne Ersatz aufgegeben, so findet eine Harmonisierung der Einzelsubjekte überhaupt nicht mehr statt. Die einzelnen Subjekte bleiben intellektuell autonom, was zur Folge hat, dass das Ergebnis moralischer Reflexion insofern als irrational angesehen werden kann, als es keinen inneren Bezug mehr auf Allgemeinheit, auf eine *volonté général* hat. Mit anderen Worten, die Detranszendentalisierung des transzendentalen Subjekts führt, insofern eine begriffliche Substituierung nicht stattfindet, zur Vereinzelung der Subjekte, mit dezisionistischen Folgen für die Moralphilosophie. Popper gibt daher zwar zu, dass ein Diskurs über Fragen der Ethik sinnvoll sei (*criticist frame*), er ist allerdings weiter der Ansicht, dass die Entscheidung für den Eintritt in diesen Diskurs selbst wiederum nicht rational begründet werden könne. Genau diese bestreitet Apel:

der Wille des Einzelnen (in kantischer Terminologie »subjektiv«) durch das Gesetz bestimmt werden könne. Dazu führt er den Begriff der »Achtung vor dem Gesetz« ein (Kant IV, S. 400), sieht darin aber keinen Einbruch von Irrationalismus in seine Theorie (siehe ebd. Fußnote S. 401).

243 Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, S. 413.

244 Ebd. S. 414.

245 Natürlich geht auch Kant nicht davon aus, dass jedes einzelne Subjekt sich faktisch moralisch verhält. Dies kann jedoch entweder darauf zurückgeführt werden, dass es in seiner Reflexion nicht vernunftbestimmt ist, d.h. heterogener Bestimmung unterliegt, oder nicht die Kraft hat, die Vernunftüberlegungen praktisch werden zu lassen.

Ich möchte jedoch noch weiter gehen, um dem Einwand zu begegnen, daß immerhin der Entschluß zum Eintritt in die (rationale) Diskussion, der Entschluß also zum Philosophieren eine *irrationale*, moralische Entscheidung im Sinne Poppers darstellen könnte: wäre dies richtig, dann müßte es möglich sein im *Sinne* einer Diskussion, d.h. einer intendierten Verständigung über gute und schlechte Gründe, sich in die Lage eines Menschen zu versetzen, der noch vor dem Eintritt in genau diese Diskussion steht.²⁴⁶

Apel will damit sagen, dass die Entscheidung, nicht an einem Diskurs teilzunehmen, selbst nicht im »luftleeren Raum« getroffen werden könne. Apel nutzt hier erneut mutatis mutandis das Privatsprachenargument von Wittgenstein, um zu verdeutlichen, dass ein einzelnes Subjekt keine Möglichkeit hat, eine Entscheidung für oder gegen eine bestimmte Situation zu treffen, wenn man nicht davon ausgeht, dass es selbst schon bestimmte Regeln für diese Handlung erlernt hat, die selbst a priori intersubjektiver Natur sind. Der methodische Individualismus geht hingegen davon aus, »man könne schon denken und sinnvoll entscheiden, bevor man die Regeln der Argumentation als solche einer kritischen Kommunikationsgemeinschaft zumindest implizit anerkannt hat [...]«²⁴⁷. Insofern verhält sich das »transzendente Sprachspiel der transzendentalen Kommunikationsgemeinschaft«²⁴⁸ Apels Ansicht nach methodisch primär zur Entscheidung für oder gegen Kommunikation bzw. Argumentation.

Obskur ist eine Entscheidung gegen den Diskurs für Apel zusätzlich auch deshalb, weil die »Möglichkeit des Selbstverständnisses und der Selbstidentifikation«²⁴⁹ bei einer solchen Entscheidung immer schon vorausgesetzt werden muss. Der Mensch besitzt diese Fähigkeiten jedoch nur aufgrund seiner Teilnahme an einer diskursiven Sozialität. Genau genommen widerspricht sich ein, mit der Fähigkeit zur Selbstidentifikation ausgestattetes Subjekt daher selbst, wenn es die Entscheidung trifft, einen Diskurs zu verweigern. Dieses von Apel vorgestellte Argument nennt man auch das »Argument des performativen Widerspruchs«.

Entscheidend ist nun, dass Apel aus diesen Überlegung schlussfolgert, der Wille zur Argumentation besitze eine transendentale Gültigkeit, deren kategorischer Charakter auf jene moralischen Regeln übertragen werden kann, die im Begriff der Argumentation selbst enthalten sind. Mit anderen Worten, aus der Tatsache, dass jedem (mit Selbstbewusstsein ausgestatteten) Subjekt²⁵⁰, ein transzendentaler Wille zur Diskussion unterstellt werden muss, kann nach Apels Ansicht die Schlussfolgerung gezogen werden, dass für dieses Subjekt die, im Begriff der Argumentation per se enthaltenen Argumentationsregeln auch praktisch-transzendente Geltung beanspruchen können. »Insofern ist der Wille zur Ar-

246 Ebd. 414.

247 Ebd.

248 Ebd.

249 Ebd.

250 Im Folgenden wird Selbstbewusstsein als Bedingung für den Subjektbegriff unterstellt, sodass auf den Zusatz »mit Selbstbewusstsein ausgestattet« verzichtet werden kann.

gumentation nicht *empirisch bedingt*, sondern transzendente Bedingung der Möglichkeit jeder Erörterung hypothetisch angenommener empirischer Bedingungen.«²⁵¹

Hier stellt sich zunächst die Frage, wieso Apel der Ansicht ist, er könne aus der Tatsache, dass sich ein Subjekt als solches nur im Zusammenhang von Sprache und Diskurs konstituiert, schlussfolgern, dass das gleiche Subjekt zukünftig einen Willen zu diesen Konstitutionsbedingungen besitzen müsse – und sei dies auch ein transzendentaler Wille. Mit anderen Worten, wenn ein Wesen nur durch Sprache und Diskurs zu einem Subjekt werden konnte, bedeutet dies nicht notwendigerweise, dass ihm aufgrund dieser Tatsache zukünftig ein Wille zu diesen subjektkonstituierenden Prozessen unterstellt werden kann: niemand muss wollen, was er ist.

Es bleibt weiterhin die Frage offen, wieso der transzendente Wille zu einer mit impliziten moralischen Normen ausgestatteten Argumentation zugleich Handlungsverpflichtungen beinhalte. Diese Kritik wird auch von Habermas geübt und im Abschnitt III 4.4 »Der Status der habermasschen Begründungskonzeption und seine Differenzen zur Transzendentalpragmatik Apels« näher behandelt.

Schließlich muss auch der von Apel in dieser Argumentation implizit verwendete Regelbegriff genauer analysiert werden. Apel ist offensichtlich der Ansicht, dass die Regeln, welche die sprachliche Handlungskoordination strukturieren, einen transzendentalen Status haben, da sie nicht-hintergebar sind. Diese Nichthintergebarkeit legitimiert bei Apel jenen starken Theorie- und Begründungsanspruch, der aus einer anderen Perspektive einen Metaphysikverdacht aufkommen lässt. John R. Searle hat in seiner Publikation *Sprechakte* eine in dieser Hinsicht sehr interessante Unterscheidung zwischen regulativen und konstitutiven Regeln vorgenommen²⁵²: Sprache ist demnach eine regelgeleitete Form des Verhaltens, deren Konstitutionsbedingungen innerhalb der (Sprach)Regeln selbst zu finden sind. Dieser Umstand, dass Sprache nur vor dem Hintergrund von geltenden Regeln überhaupt realisierbar ist, macht für Searle das Vollziehen eines Sprechaktes zu einer »institutionellen Tatsache«²⁵³. Betrachten wir kurz den Unterschied von regulativen und konstitutiven Regeln: erstere dienen dazu, eine Tätigkeit zu regulieren, deren Vorhandensein selbst nicht von den Regeln abhängig ist. »Regulative Regeln regeln eine bereits existierende Tätigkeit, eine Tätigkeit, deren Vorhandensein von den Regeln logisch unabhängig ist.«²⁵⁴

Beispiele für diese Form von Regeln sind Verhaltensregeln bei Tisch oder andere soziale Umgangsformen. Im Gegensatz dazu sind Phänomene, die durch konstitutive Regeln geregelt werden, nicht unabhängig von diesen Regeln denkbar – konstitutive Regeln konstituieren *und* regeln die Tätigkeit gleichermaßen.

251 Ebd. S. 415.

252 Vgl. Searle, *Sprechakte*, S. 54ff.

253 Ebd. S. 78ff.

254 Ebd. S. 54f.

»Konstitutive Regeln konstituieren (und regeln damit) eine Tätigkeit, deren Vorhandensein von den Regeln logisch abhängig ist.«²⁵⁵ Beispiel dafür ist das Verhältnis der Spielregeln zum Spiel. Ein Spiel ist ohne seine spezifischen Regeln nicht denkbar. Mit anderen Worten, nur durch spezielle, das Verhalten leitende Regeln wird aus einem Verhalten ein bestimmtes Spiel. Sprechakte basieren nun nach Ansicht von Searle auf konstitutiven Regeln.²⁵⁶

Wenn ich sage, daß eine Sprache sprechen eine regelgeleitete Form des Verhaltens ist, so denke ich dabei nicht an die besonderen Konventionen, deren man sich bedient, wenn man diese oder jene Sprache spricht [...], sondern an die Regeln, die [...] solchen Konventionen als ihrer Manifestation oder Realisierung zugrunde liegen.²⁵⁷

Der Begriff der konstitutiven Regel lässt sich nun gut auf Apels These vom transzendentalen Status der Sprache beziehen. Das Argument Apels lautet dann, dass Sprache genau deshalb unhintergebar ist, weil die ihr zugrunde liegenden Regeln konstitutive Regeln sind und man somit nicht aus dem Sprachspiel – wie etwa aus gutem Verhalten – aussteigen könne, ohne das gesamte Spiel zu negieren. Dies würde auf die Sprache bezogen, bedeuten, nicht mehr zu sprechen. Diese Alternative ist für Apel jedoch, wie gezeigt, pathologische.

Searle erklärt jedoch etwas später, dass Sprechakte als »institutionelle Tatsachen« aufgefasset werden müssten – und dies ist für die Leitfrage von eminenter Bedeutung. Searle unterscheidet zwischen zwei verschiedenen Formen von Tatsachen: der natürlichen und der institutionellen Tatsache. Als Modell der natürlichen Tatsachen bezeichnet er die von den Naturwissenschaften bzw. ihren Methoden konstituierten Aussagen über die Welt.²⁵⁸ Dem stehe eine andere Form von Tatsachen gegenüber, die ebenfalls »offenkundig objektiver Art sind und keineswegs auf Meinungen oder Gefühlen oder Emotionen beruhen«²⁵⁹, aber dennoch nicht in das naturwissenschaftliche Weltbild passten. Beispiele hierfür seien Tatsachen wie »Herr Schmidt heiratete Fräulein Jones; die Dodgers schlugen die Giants mit drei zu zwei, nachdem sie einmal am Schlag waren«²⁶⁰ etc. Diese Tatsachen seien deshalb »institutionelle Tatsachen«, da »ihr Vorhandensein [...], anders als das der natürlichen Tatsachen, die Existenz bestimmter menschlicher Institutionen voraus[setzt]«. ²⁶¹ Entscheidend ist nun, dass Searle den Sprechakt selbst als eine institutionelle Tatsache bezeichnet und damit dessen

255 Ebd. S. 55.

256 Searle bestreitet allerdings nicht, dass auch regulative Regeln für die unterschiedlichen Sprachen von Bedeutung sind (siehe dazu auch nächstes Zitat). Unter dem sprachphilosophischen Aspekt interessieren ihn jedoch vor allem die konstitutiven Sprachregeln. Zur Grenze der Spiel-Sprach-Analogie siehe ebd. S. 61 und S. 68.

257 Ebd. S. 65.

258 Vgl. ebd. S. 79.

259 Ebd. S. 80.

260 Ebd.

261 Ebd.

Abhängigkeit von bestimmten und eben auch potentiell veränderbaren Institutionen herausstellt. »Unsere Hypothese, daß eine Sprache zu sprechen bedeutet, in Übereinstimmung mit konstitutiven Regeln Akte zu vollziehen, ist demnach mit der Hypothese verknüpft, daß die Tatsache, daß jemand einen bestimmten Sprechakt vollzogen hat [...] eine institutionelle Tatsache darstellt.«²⁶² Die Bezeichnung »institutionelle Tatsache« deutet also an, dass die Bedingungen vor deren Hintergrund Sprechakte zu Tatsachen werden, institutioneller und damit artifizierlicher Art sind. Dieses »Artefakt« hat zwar keinen rein faktischen Status, bleibt gegenüber Veränderungen aber dennoch prinzipiell offen. Apel ignoriert genau diesen Umstand. Er schließt von einer momentanen Nichthintergebarkeit der konstitutiven Regeln auf deren absolute Geltung und transformiert damit unzulässigerweise konstitutive Regeln zu ontologischen. Aus diesem Fehlschluss entstehen im weiteren Verlauf der Argumentation jene metaphysischen Annahmen, die Habermas zu Recht kritisiert.

Es wird in der Erörterung der Universalpragmatik noch zu zeigen sein, dass Habermas die von Searle getroffene Unterscheidung aufnimmt und ihren metaphysikkritischen Status bewahrt. Dadurch entstehen jedoch andere, ebenfalls problematische Konsequenzen. Durch die Unterscheidung von natürlichen und institutionellen Tatsachen lehnt Searle zugleich das naturalistische Ziel ab, alle existierenden Phänomene ohne Bezugnahme auf intentionale Begrifflichkeiten zu beschreiben. »Während Beschreibungen natürlicher Tatsachen mit Hilfe institutioneller Tatsachen erklärt werden können, können institutionelle Tatsachen allein mit Hilfe der ihnen zugrunde liegenden konstitutiven Regeln erklärt werden.«²⁶³ Searle lehnt damit den Versuch des Naturalismus, namentlich Quines ab, institutionelle Tatsachen ebenfalls und sogar ausschließlich unter Bezugnahme auf natürliche Tatsachen zu beschreiben.

Apel zur Metaphysik bei Kant

Apel nimmt eine der habermasschen Detranszendentalisierung vergleichbare Transformation der kantischen Ethik vor. Auch er ist der Ansicht, dass der Versuch einer Überwindung der naturalistic fallacy unter Bezugnahme auf die Zwei-Reiche-Lehre bei Kant als metaphysisch anzusehen ist. Das Adjektiv »metaphysisch« hat für Apel allerdings keine pejorative Konnotation, sondern bezieht sich vielmehr auf die Vorläufigkeit und Verbesserungswürdigkeit der so bezeichneten Theorie. »Die »analogische« Sprache der Metaphysik ist gewissermaßen solange berechtigt, wie eine adäquatere Formulierung des Problems noch nicht gelungen ist.«²⁶⁴ Der transzendentalpragmatische Ansatz ist für Apel mithin eine rationale Rekonstruktion der Ethik Kants, deren metaphysische Aspekte durch diese Re-

262 Ebd. S. 81.

263 Ebd. S. 82.

264 Ebd. S. 418. Interessanterweise diagnostiziert Hans Joas eine ähnliche Einstellung zur Metaphysik bei Mead. Vgl. Joas, Praktische Intersubjektivität, S. 64.

konstruktion allerdings nur zum Teil überwunden werden. Mit anderen Worten, durch die sprachphilosophische Rekonstruktion der kantischen Ethik werden Apels Ansicht nach bestimmte Aspekte »adäquater« formuliert und sind demnach nicht mehr metaphysisch. Allerdings hatte Apel, wie bereits erwähnt, erklärt, dass auch die moderne Philosophie seiner Ansicht nach das Eine, Gute, Wahre der klassischen Metaphysik in zumindest heuristischer Perspektive noch immer unterstellen muss, auch wenn sie dessen semantischen Gehalt nicht abschließend formulieren kann²⁶⁵: Zu diesem Zeck lehnt Apel metaphysische (Stellvertreter-)Argumente nicht ab und distanziert sich demnach nicht in gleicher Weise von metaphysischen Annahmen wie Habermas.

Zusammenfassend lässt sich folgendes festhalten: Apel ist der Ansicht, dass, bereits aus dem (ernsthaften) Stellen der Frage »Was sollen wir tun?« folgt, dass die (ernsthafte) Antwort nur per Realisierung jener Argumentationsregeln gegeben werden kann, die selbst moralische Normen implizieren und für alle Subjekte Geltung beanspruchen können. Damit grenzt sich die apelsche Begründung der Ethik auch vom kontraktualistischen Modell ab, in dem die Sollgeltung der Normen ausschließlich aus der faktischen Akzeptanz durch die Subjekte abgeleitet wird.

Die angedeutete Grundnorm gewinnt ihre Verbindlichkeit nicht etwa erst durch die faktische Anerkennung derer, die eine Übereinkunft treffen (>Vertragsmodell<), sondern sie verpflichtet alle, die durch den Sozialisationsprozeß >kommunikative Kompetenz< erworben haben, in jeder Angelegenheit, welche die Interessen (die virtuellen *Ansprüche*) Anderer berührt, eine Übereinkunft zwecks solidarischer Willenbildung anzustreben.²⁶⁶

4.2 Letztbegründung als transzendentalpragmatische Vermittlung zwischen neuzeitlicher Ursprungsphilosophie und sprachanalytischer Philosophie

Betrachten wir nun noch die, für die Problematik der Letztbegründung wichtige Auseinandersetzung Apels mit Hans Albert. Die Ergebnisse, zu denen Apel kommt, stimmen mit denen überein, die in der Auseinandersetzung mit Popper bereits dargestellt wurden, seine Argumentationsstrategie setzt aber einen veränderten Schwerpunkt: Apel legt in dieser Auseinandersetzung großen Wert auf die Kritik an der abstractive fallacy des Wiener Kreises und bringt zusätzlich einen pragmatisch gewendeten Evidenzbegriff ins Spiel. Für die Frage nach der Metaphysik ist diese Argumentationsstrategie von einiger Relevanz.

Albert widmet sich der Möglichkeit einer Letztbegründung vor allem in seiner 1968 erschienenen Veröffentlichung *Traktat über Kritische Vernunft*. Als an Karl Popper anschließender Vertreter des Kritischen Rationalismus geht er von der prinzipiellen Fehlbarkeit aller Urteile aus (Fallibilismusprinzip) und lehnt je-

265 Ebd. S. 405.

266 Ebd. S. 426.

de Form von Letztbegründung kategorisch ab. Die Problematik, vor die sich alle Letztbegründungsversuche seine Ansicht nach gestellt sehen, bezeichnet er als »Münchhausen-Trilemma«.²⁶⁷ Demnach unterliegt der Anspruch einer letztbegründeten Behauptung drei gleichermaßen inakzeptablen Alternativen: entweder führt die Begründung durch ihre Abhängigkeit von weiteren Begründungen in den *infinitem Regress*, oder die Beweisführung nimmt schon in Anspruch, was bewiesen werden sollte, *circulus vitiosus*. Die dritte Möglichkeit besteht im Abbruch der Argumentationskette, *Dogmatismus*.

Apel kritisiert nun zunächst, dass Albert die Letztbegründungsfrage ausschließlich unter einem formallogischen Aspekt analysiere und damit implizit den cartesianischen Evidenzbegriff missverstehe. Descartes' Diktum der »clara et distincta perceptio« stehe für eine Evidenz, die dem ontologischen Korrespondenzgedanken vorgeordnet und »als *philosophische Letztbegründung* anzusehen und zu fordern sei«²⁶⁸. Daraus schließt Apel, dass das Problem der Letztbegründung mit Rücksicht auf die philosophische Tradition keineswegs mit seiner formallogischen Darstellung gleichgesetzt werden dürfe. Bezogen auf den Vorwurf des Zirkelschlusses bei Albert bedeutet dies, dass die Begründung einer Prämisse, deren Geltung für die Begründung selbst immer schon in Anspruch genommen werden muss, nur dann als zirkulär bezeichnet werden kann, wenn man von der Unumgänglichkeit formallogischer Begründungsverfahren ausgehe und eine andere Begründungskonzeption per se ausschließe. Für Apel ist die Erkenntnis, dass bestimmte Prämissen in allen Begründungsverfahren notwendigerweise vorausgesetzt werden müssen, allerdings kein Hinweis auf die Unmöglichkeit von Letztbegründung, sondern vielmehr deren transzendente Grundlage.

Wenn wir im Kontext einer philosophischen Grundlagendiskussion feststellen, daß etwas deshalb prinzipiell nicht begründet werden kann, weil es die Bedingung der Möglichkeit aller Begründung ist, so haben wir nicht lediglich eine Aporie im Deduktionsverfahren festgestellt, sondern eine Einsicht im Sinne transzendentaler Reflexion gewonnen.²⁶⁹

267 Albert, Hans: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen: Mohr 1991, S. 15. Albert erwähnt nicht, dass schon Jakob Friedrich Fries in seiner Veröffentlichung *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* von 1807 dieses Trilemma in der Auseinandersetzung mit der Transzendentalen Deduktion Kants beschrieben hat. Dieser Umstand ist deshalb interessant, weil Fries den Versuch einer transzendentalen Deduktion mit Verweis auf dieses Trilemma kritisiert. Apel, dessen Absicht ja unter anderem in einer *transzendentalpragmatischen* Reformulierung der kantischen Philosophie besteht, setzt sich nun unter pragmatisch veränderten Prämissen erneut mit diesem Problem auseinander. Vgl. Fries, Jakob Friedrich: »Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft (1807)«, in: Gert König/Lutz Geldsetzer (Hg.), *Sämtliche Schriften*, Bd. 4-6, Aalen: Scientia 1967.

268 Apel, Karl-Otto: »Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik«, in: Ders. *Auseinandersetzungen*. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 40.

269 Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, S. 406.

Die Gleichsetzung von formallogischer Ableitung und Evidenzbegriff bei Albert hat die Konsequenz, dass der cartesische Rekurs auf Evidenz nur als Argumentationsabbruch, also im Sinne der dritten Möglichkeit des Münchhausen-Trilemmas interpretiert werden kann. Albert ist demnach der Ansicht, dass sich die Bezugnahme auf Evidenz (er spricht auch von »Gewissheit« und »Intuition«²⁷⁰) dem Dogmatismusvorwurf aussetzt.

Damit ist, wie man sieht, das oben skizzierte Münchhausen-Trilemma im Sinne der dritten Alternative beantwortet: Abbruch des Begründungsverfahrens an einem bestimmten Punkt durch Rekurs auf Überzeugungen, die den Stempel der Wahrheit an sich tragen und daher geglaubt werden müssen, auf Überzeugungen, die unantastbar sind, weil sie durch die neuen Autoritäten legitimiert werden.²⁷¹

Apel ist hingegen der Ansicht, dass der Evidenzbegriff nicht als ein formallogisches Problem begriffen werden darf, denn diese Gleichsetzung bedeute die Objektivierung subjektiver Bedingungen von Argumentation. Dieses Vorgehen müsse allerdings mit Notwendigkeit scheitern, denn »gerade in der Feststellung der *Nichtobjektivierbarkeit* der subjektiven Bedingungen der Möglichkeit der Argumentation in einem syntaktisch-semantischen *Modell* der Argumentation drückt sich das *selbstreflexive Wissen* des transzendental-pragmatischen Subjekts der Argumentation aus«²⁷².

Folgt man der Argumentation bis zu diesem Punkt, so könnte der Eindruck entstehen, Apel bereite eine Verteidigung des klassischen Evidenzbegriffs vor. Im weiteren Verlauf distanziert er sich allerdings von dieser Form der Ursprungsphilosophie und erklärt, er verfolge nicht die Absicht einer Erneuerung der Subjektphilosophie im Sinne Descartes' oder Husserls. Vielmehr sei er der Ansicht, »daß ›Evidenz‹ von Überzeugungen für ein jeweiliges Bewußtsein *nicht ausreicht*, um die Wahrheit von Aussagen sicherzustellen«²⁷³. Dass Apel den Evidenzbegriff dennoch keiner Kritik im Sinne Alberts unterziehen möchte, liegt, wie noch näher auszuführen sein wird, daran, dass Apel die Absicht verfolgt, die bewusstseinsphilosophische Bezugnahme auf Evidenz in eine sprachpragmatisch orientierte Transzendentalphilosophie zu transformieren, in der der Evidenzbegriff im Verständnis Descartes als grundlegendes Letztbegründungsfundament zwar keine Gültigkeit mehr besitzt, aber auch nicht im Sinne Alberts als purer Dogmatismus beiseite geschoben werden kann.

Wie aber begründet Apel diese Überzeugung, ohne dabei den Evidenzbegriff der Ursprungsphilosophie wiederzubeleben? Apels Metakritik an Alberts Letzt-

270 Vgl. Albert, Traktat über kritische Vernunft, S. 24ff.

271 Ebd. S. 28.

272 Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, S. 407.

273 Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, S. 43.

begründungsnegation bezieht sich vor allem auf die *abstractive fallacy*²⁷⁴. Im Zentrum dieser von Apel formulierten Kritik am Wiener Kreis steht die Behauptung, dass eine Begründungskonzeption nicht von der pragmatischen Dimension abstrahieren darf, in deren Kontext die zu begründenden Behauptungen erhoben werden. Durch die Auseinandersetzung mit den amerikanischen Pragmatisten, insbesondere mit Charles S. Peirce, entwickelt Apel eines der Hauptanliegen seiner eigenen Philosophie: die sprachpragmatische Rekonstruktion der klassischen Transzendentalphilosophie, insbesondere der Philosophie Kants.²⁷⁵

Exkurs: Die Logic of Science und die semiotische Transformation der Philosophie Kants

Das Verhältnis der kantischen Theorie als Wissenschaftstheorie zur modernen Logik der Wissenschaften (»Logic of Science«) begreift Apel als Ablösung der subjektiv-psychologischen Elemente der kantischen Theorie durch die logische Syntax und Semantik von Wissenschaftssprachen. Anders ausgedrückt, die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis im Bewusstsein überhaupt wird im Übergang von Kant zur »Logic of Science« in die Frage nach der Möglichkeit einer »Rechtfertigung« von wissenschaftlichen Sätzen (Hypothesen) bzw. Theorien²⁷⁶ transformiert.

Allerdings konstatiert Apel zwei theorieimmanente Probleme der »Logic of Science«, die seiner Ansicht Konsequenzen der Ablösung des Erkenntnissubjekts durch die Logik der Wissenschaftssprache verstanden darstellen, und deren Grundlage die Abstraktion von der pragmatischen Dimension der Zeicheninterpretation darstellt (*abstractive fallacy*). Einerseits entsteht das Problem, (Wissenschafts-)Sprache und Tatsachen zu vermitteln (Verifikationsproblem). Diese Vermittlung kann nach Apel nur durch und in der (exegetischen) Verständigung von Wissenschaftlern vollzogen werden und ergibt sich nicht aus dem System einer abstrakten Wissenschaftssprache *per se*. Das bedeutet aber zugleich, dass die Wissenschaftler von der entwickelten Sprache *Gebrauch* machen müssen. Die Analyse dieses pragmatischen Elements der Wissenschaftssprache kann Apels Ansicht nach nicht, wie es im logischen Empirismus der Fall ist, ausschließlich in den Bereich der empirischen Psychologie verwiesen werden. Sie ist seiner Auffassung nach vielmehr der Frage nach Rechtfertigung und Wahrheit konstitutiv zugehörig. Apel begründet diese Behauptung mit Verweisen auf das Fallibilismusprinzip Poppers und den Sprachspielpluralismus Wittgensteins. Der Kritische Rationalismus missversteht demnach die methodische Bedeutung des

274 Ebd. S. 48.

275 Vgl. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 1+2. Hier insbesondere Bd. 2; II. Teil, S. 155ff.

276 Apel, Karl-Otto: »Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik«, in: Ders. *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 158.

Kritikprinzips: Kritik verweise aus sich selbst nicht auf die »metaphysische Voraussetzung der Vergeblichkeit aller menschlichen Erkenntnisbemühungen«²⁷⁷, sondern vielmehr auf die implizite Annahme einer prinzipiellen Korrigierbarkeit derselben (Fallibilismus als Meliorismus²⁷⁸). Apel weist damit, auf die im Prinzip der Korrigierbarkeit seiner Ansicht nach notwendigerweise enthaltene Implikation einer universellen Kommunikationsgemeinschaft hin. Der späte Wittgenstein habe zwar einerseits die Notwendigkeit der »*pragmatischen Zeicheninterpretation als Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit*«²⁷⁹ anerkannt, andererseits jedoch das transzendente Moment von Sprache unberücksichtigt gelassen und sei daher auch zur Annahme eines inkompatiblen Sprachspielpluralismus gelangt. Apel möchte in diesem Punkt mit Wittgenstein über ihn selbst hinausgehen und anhand seiner Analysen zeigen, »daß ein Sprachspiel nicht aufgrund externer Beobachtung als solches beschrieben werden kann, sondern nur aufgrund einer – wenn auch distanzierten – Teilnahme am Sprachspiel«²⁸⁰. Demnach muss jeder Sprecher, der über Sprachspiele im allgemeinen Aussagen machen möchte, implizit voraussetzen, dass er prinzipiell mit allen Sprachspielen kommunizieren kann. Damit wird erneut die implizite Annahme einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft explizit.

Aus diesen Überlegungen zieht Apel eine für das Projekt der sprachpragmatischen Transformation (er selbst spricht auch von »semiotischer Transformation«) grundlegende Schlussfolgerung:

Das Problem, auf das die moderne Diskussion geführt hat, scheint darin zu bestehen, die kantische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis als Frage nach der Möglichkeit einer intersubjektiven Verständigung über Sinn und Wahrheit von Sätzen bzw. Satzsystemen zu erneuern. Das würde bedeuten, daß die kantische Erkenntniskritik als Bewusstseinsanalyse in eine Sinnkritik als Zeichen-Analyse zu transformieren wäre; deren »höchster Punkt« würde nicht die schon jetzt erreichbare objektive Einheit der *Vorstellungen* in einem als intersubjektiv unterstellten »Bewußtsein überhaupt« sein, sondern die durch konsistente Zeicheninterpretation dermaleinst zu erreichende Einheit der Verständigung in einem unbegrenzten intersubjektiven Konsens.²⁸¹

Apel lehnt also das Programm der Logic of Science nicht grundlegend ab: der Übergang der Analyse unter den Bedingungen der Bewusstseinsphilosophie zu einer an Syntax und Semiotik orientierten Sprachphilosophie ist ihm grundsätzlich sympathisch. Er kritisiert allerdings die Fixierung auf eine Wissenschaftssprache, die die pragmatischen Aspekte dieser Sprache nicht berücksichtigt.

277 Ebd. S. 161.

278 Vgl. ebd.

279 Ebd.

280 Ebd. S. 162.

281 Ebd. S. 163f.

Im vorliegenden Zusammenhang ist diese semiotische Transformation der kantischen Philosophie vor allem im Hinblick auf den apelschen Letztbegründungsansatz von Relevanz. Die albertsche Kritik an einer als hinreichende Begründung interpretierten Bezugnahme auf Evidenz möchte Apel transzendentalpragmatisch rekonstruieren und kritisch überprüfen. Grundlegend ist dabei die These Apels, dass die Bezugnahme auf Evidenz nur dann als Dogmatismus zu bewerten sei, »wenn von der *Situation des erkennenden und argumentierenden Subjekts*, das in *performativ* explizierten *Behauptungen* (statements) seine Zweifel und seine Gewissheiten zur Diskussion stellt, von vornherein abgesehen wird«²⁸². Damit wird eine Trennung von Subjekt und Satz bzw. Aussagendem und Ausgesagtem vorgenommen, die sich nach Apel dem Vorwurf der abstractive fallacy aussetzt: die von Subjekten geäußerten Sätze werden vergegenständlicht und die übrigen, das Subjekt betreffenden Elemente in den Bereich der empirischen Psychologie ausgelagert. Die geäußerten Sätze werden ausschließlich nach Maßgabe formallogischer Kriterien überprüft. Unter diesen Voraussetzungen, so Apel, lässt sich die Bezugnahme auf Evidenz tatsächlich als Dogmatismus begreifen.

Apel hält diese Abstraktion auch deshalb für verfehlt, weil er der Ansicht ist, dass »ohne *paradigmatische Erfahrungs-Evidenz* [...] ein funktionierendes Sprachspiel nicht zu denken [ist]«²⁸³. Um diese These zu stützen bezieht er sich erneut auf den vom späten Wittgenstein konstatierten und für die Konstitution eines Sprachspiels grundlegenden Zusammenhang von Sprachgebrauch und Lebenspraxis. Durch diesen Zusammenhang wird seiner Ansicht nach deutlich, dass die Begründung einer Behauptung weder im Sinne einer formallogischen Ableitungsfunktion noch durch Rekurs auf sprachfreie und intuitive Bewusstseins-Evidenz geleistet werden kann. Eine Begründung besteht für Apel vielmehr aus zwei Komponenten: der Erkenntnis-Evidenz des einzelnen Subjekts einerseits und dem intersubjektiven Regelsystem, welches die Manifestationsbedingungen der subjektiven Erkenntnis-Evidenz darstellt andererseits. Nur innerhalb und nach Maßgabe dieses Regelsystems können sich die subjektiven Evidenzen überhaupt mitteilen.

Vielmehr muss Begründung als Geltungsbegründung von Erkenntnis immer zugleich auf die möglichen Bewusstseins-Evidenzen der einzelnen kompetenten Erkenntnis-Subjekte (als autonomer Repräsentanten des transzendentalen Erkenntnis-Subjekts überhaupt) und auf die a priori intersubjektiven Regeln eines argumentativen Diskurses sich stützen, in dessen Kontext die Erkenntnis-Evidenzen als subjektive Zeugnisse objektiver Geltung zur intersubjektiven Geltung gebracht werden müssen.²⁸⁴

282 Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, S. 48.

283 Ebd. S. 50.

284 Ebd. S. 51.

Ganz abgesehen davon, dass die Rede von »kompetenten Erkenntnis-Subjekten« hier möglicherweise gerade voraussetzt, was an dieser Stelle zu Beweisen wäre, bleibt fraglich, was Apel mit »subjektiver Erkenntnis-Evidenz« eigentlich ausdrücken will. Immerhin nimmt das Fallibilismusprinzip des Kritischen Rationalismus gerade auch die Kritik am subjektiven Evidenzbezug nicht aus. Auch wenn die Bedeutung des Fallibilismusprinzips für die empirische Wissenschaft, die Formalwissenschaften (Logik und Mathematik) und in gewisser Hinsicht sogar für die Transzendentalphilosophie unbestreitbar sei, ist Apel dennoch der Ansicht, dass »selbst für die empirischen Wissenschaften die methodologische Unentbehrlichkeit von *Evidenz* im Sinne von *unbezweifelbarer Gewißheit*«²⁸⁵ nicht geleugnet werden kann. Mit Bezugnahme auf Peirce (den er im Übrigen als eigentlichen Begründer des Fallibilismusprinzips bezeichnet²⁸⁶) und Wittgenstein verweist Apel darauf, dass schon der Zweifel selbst Annahmen voraussetzt, die den Status der Gewissheit beanspruchen müssen, wenn sie nicht entweder als »paper doubt« (Peirce) oder leer laufendes Sprachspiel (Wittgenstein) auftreten wollen. Apel gibt allerdings zunächst zu, dass diese Kritik dem Kritischen Rationalismus *prima facie* nicht wirklich gerecht werde, da auch Peirce das Fallibilismusprinzip im Sinne eines virtuell universalen Zweifels verstanden habe. Demnach könne auch an den Voraussetzungen der Kritik selbst zumindest virtuell gezweifelt werden.²⁸⁷ Apel unterscheidet daher zwischen einer »wissenschaftlichen« und einer »transzendentalpragmatischen Reflexion«. Letztere gebe den Blick auf jene Voraussetzungen frei, die auch der virtuelle Zweifel immer in Anspruch nehmen müsse, um überhaupt ein ernstzunehmender Zweifel zu sein.

Vom *philosophisch Reflexions-Standpunkt* lässt sich dann mit Bezug auf jedes Sprachspiel überhaupt – einschließlich des philosophischen Sprachspiels – sagen, daß *in seinem Rahmen* Zweifel und Kritik nur unter der Voraussetzung ihrer zureichenden Begründbarkeit durch Rekurs auf *unbezweifelbare paradigmatische Evidenz* sinnvoll sind.²⁸⁸

Apel gibt sich letztendlich allerdings auch mit dieser Einteilung nicht zufrieden, sondern erklärt, dass die Frage nach dem Grund für die Existenzberechtigung beider Prinzipien – des Fallibilismusprinzips und des Evidenzprinzips – gestellt werden muss, und dass die Antwort auf diese Frage »nicht mehr und nicht weniger als eine angemessene transzendentalpragmatische Unterscheidung und Ver-

285 Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, S. 53.

286 Vgl. ebd.

287 Dass dennoch eine Differenzierung zwischen dem »virtuell universellen Zweifel« und dem »paper doubt« im Sinne Peirce' vorgenommen werden kann, liegt nach Apel allein daran, »daß der *Fallibilismus*-Vorbehalt noch gar nicht den Anspruch erhebt, eine Aussage der empirischen Wissenschaft mit empirischen Gründen zu bezweifeln, sondern diese Möglichkeit nur im Prinzip eröffnet bzw. offenhält« (Ebd. S. 58).

288 Ebd.

mittlung zwischen der epistemologischen Ursprungsphilosophie der Neuzeit und der sprachanalytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts [erfordert, Anm. dch]«²⁸⁹. Apels Programm lässt sich insofern als Vermittlung von Bewusstseins-Evidenz und intersubjektiv-sprachlicher Geltung formulieren. Dabei lehnt er jede Lösung ab, die eine der beiden Aspekte auf den jeweils anderen zu reduzieren versucht. Er teilt daher auch nicht die These des späten Wittgenstein, dass die Verifikation der Existenz einzelner Bewusstseins-Evidenzen nicht möglich sei, da diese selbst nur nach den genuin intersubjektiven Regeln der Sprache vollzogen werden könne. Andererseits lehnt er gleichzeitig jedoch auch jenes semantisch orientierte Modell der Wissenschaftslogik ab, welches davon ausgeht, dass Bewusstseins-Evidenzen ein, der Proposition äußerlich bleibendes Element darstellen, welches nicht von der Philosophie, sondern der empirischen Psychologie untersucht werden müsse. Schließlich möchte Apel jedoch auch nicht, wie bereits erwähnt, die cartesianische Ursprungsphilosophie wieder beleben, in der das Evidenzerlebnis selbst zum rationalen Argument erhoben wird.

Er schlägt daher vor, die Lösung in der eigentümlichen Verwobenheit beider Elemente (Bewusstseins-Evidenz und intersubjektiv-sprachlicher Geltung) innerhalb des Sprachspiels selbst zu suchen.

Eine Auflösung dieses Dilemmas scheint mir nur unter der (transzendentalpragmatischen) Voraussetzung möglich, daß Bewußtseins-Evidenz und intersubjektive Geltung von sprachlich formulierten Argumenten einerseits nicht aufeinander reduzierbare Instanzen der Wahrheitsproblematik sind, andererseits aber solche Instanzen in Sprachspielen immer schon in eigentümlicher Weise verwoben sind.²⁹⁰

Die Ablehnung der Ursprungsphilosophie veranlasst Apel, die Begriffe Geltung und Begründung nicht ausschließlich mit Bezug auf Bewusstseins-Evidenz, sondern im Hinblick auf einen, durch argumentativen Diskurs herbeigeführten Konsens zu erklären.²⁹¹ Dieser Konsens selbst – und das ist ein wichtiges Spezifikum der apelschen Theorie – benötigt jedoch ebenfalls einen Rekurs auf Erkenntnis-Evidenz. »Die Konsens-Bildung in der Interpretationsgemeinschaft der Wissenschaftler [kann] aufgrund des argumentativen Diskurses keineswegs ohne einen epistemologischen Rückgang auf *Erkenntnis-Evidenzen* gedacht werden [...].«²⁹²

Es folgt nun ein entscheidender Schritt in der Argumentation: Apel unterscheidet eine – wie ich es nennen möchte – Erkenntnis-Evidenz erster von einer Erkenntnis-Evidenz zweiter Stufe. Zwar sei prinzipiell jedes Sprachspiel und jede darin integrierte Erkenntnis-Evidenz selbst hinterfragbar, die philosophische

289 Ebd. S. 59.

290 Ebd. S. 59f.

291 Da für Apel an dieser Stelle nicht die Frage nach der Bedeutung des Diskurses für die Konsensbildung bzw. den Wahrheitsbegriff im Mittelpunkt des Interesses steht, wird der Diskurs- und Konsensbegriff hier als Grundlage für den Begründungsbegriff in *Abgrenzung zur Ursprungsphilosophie* eingeführt.

292 Ebd. S. 61.

Theorie jedoch, welche diese Feststellung zum Ergebnis ihrer Analysen erheben möchte, müsse eine Evidenz in Anspruch nehmen, die dieser Hinterfragbarkeit nicht in gleicher Weise ausgesetzt sei und deshalb auf eine Letztbegründung hindeute.

Dem Umstand, der für den letzthinnigen Vorrang der Kritik zu sprechen schien [...], korrespondiert jetzt der Umstand, daß das *philosophische Sprachspiel* selbst auf Evidenzen muß rekurrieren können, die im Prinzip keinem der empirisch revidierbaren Sprachspiel-Paradigmata gleichgestellt werden können. Und dieser Umstand scheint eher für den Vorrang der Letztbegründung vor dem *Prinzip permanenter Kritik* zu sprechen.²⁹³

Wie begründet Apel diese Behauptung? Ein entscheidendes Argument gegen die (nahe liegende) These, dass auch die philosophische Reflexion auf die Bedingungen der Kritik selbst fallibel sei, liegt darin, dass die Selbstanwendung des Fallibilismusprinzips in eine Paradoxie führen muss. Denn insofern das Fallibilismusprinzip selbst fallibel ist, ergibt sich daraus die Möglichkeit, dass eben gerade nicht alles fallibel ist. Daraus zieht Apel die Schlussfolgerung, dass die Geltung des Fallibilismusprinzips nicht auf die Bedingungen des Prinzips selbst angewendet werden kann. Damit ergibt sich Apels Ansicht nach die Möglichkeit, den Anspruch auf Letztbegründung rational zu verteidigen. Dieser Bereich besteht in den Voraussetzungen bzw. Bedingungen, die das Fallibilismusprinzip selbst in Anspruch nehmen muss, und die seinem Geltungsbereich entzogen sind.

Damit ist nun aber die transzendentalpragmatische Dimension der nichtkritisierbaren Bedingungen der Möglichkeit intersubjektiv gültiger philosophischer Kritik und Selbstkritik in hinreichend radikaler Form eröffnet: Was gehört zu diesen Bedingungen? – In dieser Frage konzentriert sich m.E. das Problem der philosophischen Letztbegründung.²⁹⁴

Die Konzeption einer Letztbegründung besteht nach Ansicht von Apel demnach darin, Voraussetzungen freizulegen, »die weder ohne Selbstwiderspruch durch Kritik in Frage gestellt werden können noch ohne Voraussetzung ihrer selbst deduktiv begründet werden können«.²⁹⁵ Damit verkehrt Apel den Vorwurf des Zirkelschlusses, der innerhalb des Münchhausen-Trilemmas eines der drei Argumente gegen eine Letztbegründung darstellt, in ein Argument für die Möglichkeit einer Letztbegründung.

Wenn ich etwas nicht ohne aktuellen Selbstwiderspruch bestreiten und zugleich nicht ohne formallogische *petitio principii* deduktiv begründen kann, dann gehört es eben zu jenen

293 Ebd. S. 64.

294 Ebd. S. 66.

295 Ebd. S. 67.

transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon erkannt haben muss, wenn das Sprachspiel der Argumentation *Sinn* behalten soll.²⁹⁶

Von besonderem Interesse für unseren Zusammenhang ist an dieser Stelle auch, dass Apel gemeinsam mit Jaakko Hintikka²⁹⁷ der Ansicht ist, dass der cartesische Satz des *cogito ergo sum* nicht als formallogischer Schluss begriffen werden kann, da ansonsten die Existenz des Ego in der Majorprämisse implizit vorausgesetzt werden muss.²⁹⁸ Damit sei widerlegt, dass der cartesische Beweis der Ich-Existenz mit formallogischen Mitteln rekonstruiert werden könne. Interessant ist dies vor allem deshalb, weil Apel andererseits ja auch die Bezugnahme auf eine Bewusstseins-Evidenz im Sinne der Introspektion ablehnt und so zu dem Schluss gelangt, dass die Gewissheit des *cogito ergo sum* »auf dem Primat einer zugleich kommunikativen und reflexiven Situations-Erfahrung [beruht, Anm. dch], in der das aktuelle Selbstverständnis (und damit das Ich-Bewußtsein) und das Verstehen der Existenz der Anderen *gleichursprünglich* sind – so wie es in der Tat von G.H. Mead und von M. Heidegger übereinstimmend behauptet wird«²⁹⁹.

Apel gibt also die Rede von der Notwendigkeit der Evidenzerfahrung zum Zwecke der Möglichkeit einer Letztbegründung nicht auf, verändert jedoch die Genese ihres Bezugspunktes: sie speist sich nicht mehr aus der Introspektion des einzelnen Subjekts nach dem Modell der Bewusstseinsphilosophie, sondern findet ihre Grundlage in einem Ich-Bewusstsein, welches als Resultat kommunikativer bzw. intersubjektiver Prozesse verstanden wird. Damit wird ein Zusammenhang zwischen dem Identitätskonzept von Habermas und der Letztbegründungskonzeption Apels deutlich, aus dem sich der systematische Zusammenhang zwischen dem ersten und dem zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit begründet.

Fassen wir zusammen: Die erste der beiden von Apel selbst nicht systematisch unterschiedenen Letztbegründungskonzeptionen bezieht sich auf die Rekonstruktion der transzendentalen Voraussetzung bestimmter moralisch imprägnierter Regeln, die jeder Sprecher notwendigerweise in Anspruch nehmen muss und welche nach Apels Ansicht sogar Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und Selbstbewusstsein überhaupt sind. Apel schließt dann von der Unumgänglichkeit der transzendentalen Akzeptanz auf die Geltung der Normen für jenes Subjekt, welches sich nur unter Inanspruchnahme dieser Regeln bzw. Argumen-

296 Ebd. S. 69.

297 Hintikka, Jaakko: »Cogito, Ergo Sum: Inference or Perfomence?« in: The Philosophical Review 72 (1961), S. 3-32.

298 Vgl. dazu auch Zimmerli, Walter Ch.: »Transzendente Argumente oder: Die Frage nach der Philosophie als Frage nach dem Philosophieren«, in: Martin Götze u.a. (Hg.), Philosophie als Denkwerkzeug. Zur Aktualität transzendentalphilosophischer Argumentation. Festschrift für Albert Mues zum 60. Geburtstag, Würzburg: Königshausen und Neumann 1998, S. 129.

299 Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, S. 72.

tationsvoraussetzungen zum Subjekt entwickeln konnte. Vorausgesetzt wird bei dieser Argumentation von Apel nur noch, dass überhaupt die moralische bzw. irgendeine Frage ernsthaft gestellt werden soll. Insofern dies nicht der Fall ist, gibt es keine Notwendigkeit für eine Antwort und damit auch nicht für eine Ethik mit Letztbegründungsanspruch. Auf die moralische Frage beschränkt, folgt daraus, dass eine Antwort im Sinne Apels nur dann gegeben werden kann, wenn überhaupt nach der Möglichkeit der Legitimation der Sollgeltung von Normen gefragt wird. Ist dies der Fall, so lautet Apels starke These, *muss* die Antwort so ausfallen, wie sie von ihm formuliert worden ist. Seiner Ansicht nach sind also die transzendentalpragmatischen Voraussetzungen von Argumentation weder zu leugnen noch in irgendeiner Weise fallibilistisch.

Die zweite Begründungsstrategie kann als eine an der Kritik des Kritischen Rationalismus gewachsene Transformation des Evidenzbegriffs beschrieben werden, die sich vor allem auf die abstractive fallacy der »Logic of Science« bezieht und zu dem Schluss kommt, dass der Evidenzbegriff dergestalt mit der intersubjektiven Geltung sprachlich vermittelter Argumentation verwoben ist, dass weder eine Reduzierung des einen auf das andere möglich ist, noch die Streichung eines der beiden Elemente. Letztendlich stellt sich diese zweite Argumentationsstrategie als Versuch dar, Annahmen der Ursprungsphilosophie in einer Art und Weise mit dem Privatsprachenargument Wittgensteins zu verbinden, dass einerseits der transzendente Charakter des Evidenzbegriffs beibehalten werden kann, ohne dabei andererseits auf den Regelbegriff Wittgensteins zu verzichten. Descartes' methodischer Individualismus bietet mit seinen Problemen der Verifikation der *res cogitans*³⁰⁰ allein keine Anknüpfungsmöglichkeit für einen an Hegels Kantkritik orientierten Entwurf einer modernen Ethik und Wittgensteins unversöhnlicher Sprachspielpluralismus gefährdet andererseits die Durchführung einer letztbegründeten Ethik, deren Notwendigkeit Apel in Auseinandersetzung mit dem Positivismus ausgearbeitet hat. Apel sucht hier mithin eine Synthese der verschiedenen Konzeptionen herzustellen, ohne gleichzeitig die für problematisch erachteten Theorieimplikationen zu übernehmen.

4.3 Die universalpragmatische Begründungskonzeption von Habermas

Der Positivismusstreit

Auch zwischen Albert und Habermas war es im Zusammenhang des Positivismusstreits in den sechziger Jahren zu einer Diskussion über die Methoden der Sozialwissenschaften gekommen, in deren Verlauf Habermas gegenüber Albert eine Kritik formuliert, die der apelschen durchaus ähnlich ist. Obwohl Habermas damals noch stärker als heute aus der Perspektive einer Kritischen Theorie argu-

300 Vgl. auch Rorty, *Der Spiegel der Natur*.

mentiert, erweisen sich einige seiner Argumente bereits als grundlegend für seine heutige Auffassung von der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Letztbegründung.

Im Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Habermas und Albert steht die Philosophie Karl Poppers, um deren Interpretation und Implikationen beide Theoretiker streiten. Nach Ansicht Habermas' richtet sich die von Popper vorgeschlagene Methode der Sozialwissenschaften zu stark am Vorbild der Naturwissenschaft aus. Darin liegt auch der Grund, dass Habermas Popper als Positivisten begreift, und Albert weist zu recht darauf hin, dass Habermas den Begriff »Positivismus« in einem sehr umfassenden Sinn verwendet³⁰¹. Habermas antwortet darauf zunächst mit dem interessanten Hinweis, dass Popper tatsächlich kein reiner Vertreter einer positivistischen Lehre sei, sondern in einigen Punkten seiner eigenen Auffassung durchaus entgegenkomme. Dies sei sogar der Grund für seine Beschäftigung mit Popper. »Poppers Theorie habe ich für die Auseinandersetzung gewählt, weil er meinen Bedenken gegen den Positivismus bereits einen Schritt entgegenkommt.«³⁰²

Dennoch weist Habermas auf grundlegende Differenzen zwischen einer Kritischen Theorie der Gesellschaft und dem Kritischen Rationalismus hin, wobei für den vorliegenden Zusammenhang vor allem die Überlegungen zum Begründungsproblem von Interesse sind.

Den empirisch verfahrenen Sozialwissenschaften wirft Habermas zunächst vor, im Begriff des Systems den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang, oder »das Ganze«³⁰³ wie Habermas sich hier noch ausdrückt, als System zu beschreiben. Dieser System-Perspektive liege ein funktionales Verständnis sozialer Zusammenhänge zugrunde, das der Übertragung des Erkenntnisinteresses der Naturwissenschaften (Naturbeherrschung) auf die Sozialwissenschaften geschuldet sei, deren Gegenstandsbereich sich nach Ansicht der Kritischen Theorie einer solchen Analyse nur um den Preis der Vergegenständlichung fügen kann. Nur wenn der Begriff des »Systems« durch den Begriff der »Totalität« im Sinne einer dialektischen Analyse ersetzt und die Rückwirkung dieser Totalität auf den Forschungsprozess selbst begriffen werde, könne eine »Verfälschung des Objekts«³⁰⁴ im Sinne einer Vergegenständlichung verhindert werden. Habermas bringt dieses reziproke Verhältnis von Analysegegenstand und gesellschaftlicher Totalität auf den Punkt, indem er erklärt, »daß es unvermitteltes Wissen nicht gibt«³⁰⁵. Eine Wissenschaft, die sich scheinbar direkt auf das vermeintlich voraussetzungslose Objekt »dort draußen« richtet, übersieht demnach die in diesem

301 Albert, *Der Mythos der totalen Vernunft*, 196, Fußnote 4.

302 Habermas, Jürgen: »Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus«, in: Theodor W. Adorno u.a. (Hg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt: Luchterhand 1988, S. 236.

303 Habermas, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, 155f.

304 Ebd. 158.

305 Habermas, *Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus*, 239.

enthaltenen Vermittlungsmomente und wird zur blinden Apologetin einer hinter ihrem Rücken agierenden Totalität. Diese Feststellung beinhaltet das auch für die Diskursethik bedeutsame Moment eines Zirkels der »natürlichen Hermeneutik der sozialen Lebenswelt«³⁰⁶. Mit anderen Worten, wer etwas erforschen will, handelt niemals voraussetzungslos, sondern muss berücksichtigen, dass der Kontext (Lebenswelt) in und aus dem heraus er handelt und forscht, den Gegenstand seiner Analyse erst als solchen herstellt bzw. den Blick auf den Gegenstand als Analysegegenstand lenkt. Da sich dieser (Hintergrund)Kontext als Objektbereich der Analyse niemals völlig erschließt, sondern ihr immer »einen Schritt voraus« ist, entsteht ein Zirkel, der die Intentionen der analytischen Methode im Bereich der Sozialwissenschaft ad absurdum führt und die Bedeutsamkeit der Hermeneutik zum Vorschein bringt.³⁰⁷ Gleiches trifft auf den Kritikbegriff des Kritischen Rationalismus zu: auch er benötigt, um überhaupt angewandt werden zu können, bestimmte Voraussetzungen, die zur Bedingung der Möglichkeit von Kritik überhaupt werden. Bei Apel war die Analyse dieser Präsuppositionen integraler Bestandteil der transzendentalpragmatischen Begründungskonzeption.

Albert bestreitet in seiner Erwiderung auf Habermas³⁰⁸ die Notwendigkeit einer Begründung des Kritikprinzips, indem er im Anschluss an Popper erklärt, dass eine rationale Selbstbegründung des Kritischen Rationalismus nicht möglich sei. Das bedeutet allerdings, dass die Bedingung der Möglichkeit von Kritik selbst weder analysiert werden kann noch überhaupt zur Kritik freigegeben ist. Die reflexive Anwendung des Kritikprinzips ist demnach nicht möglich. Habermas fasst dies in einer Bemerkung zu Bartley folgendermaßen zusammen: »Durch eine Festsetzung entzieht er [William W. Bartley, Anm. dch] nämlich alle die Maßstäbe der Kritik, die wir, um zu kritisieren, voraussetzen müssen.«³⁰⁹ Genau darin liegt nach Einschätzung von Habermas das Problem der positivistischen Einstellung des Kritischen Rationalismus, denn diese Stilllegung der Kritik in Bezug auf ihre eigenen Voraussetzungen entspricht der Ignoranz des deduktiven Ansatzes gegenüber jener Theorie, die in der Tradition von Hegel der Überzeugung ist, dass es unvermitteltes Wissen nicht geben kann. Habermas stellt dieser Methode das Prinzip der Argumentation gegenüber, die sich von der Methode Poppers und Alberts dadurch unterscheidet, »daß sie die Prinzipien, nach denen sie verfährt, stets mit zur Diskussion stellt«³¹⁰. Entscheidend ist hier das reflexive Moment der Argumentation im Vergleich zur deduktiven Schlussform: die Argumentation kann (als Kommunikationsform des Diskurses) implizite Voraussetzungen direkt selbst zum Inhalt ihrer Erörterungen machen. Der Dedukti-

306 Habermas, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, 158.

307 Vgl. Gadamer, *Wahrheit und Methode*.

308 Albert, Hans: »Der Mythos der totalen Vernunft«, in: Theodor W. Adorno u.a. (Hg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt: Luchterhand 1988, S. 193 – 234.

309 Habermas, *Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus*, S. 253.

310 Ebd.

on fehlt diese »Fähigkeit«, sie erliegt dem Schein der Tatsachen, die sich als reines Faktum ohne Konstitutionsbedingung präsentieren. In diesem Hinweis auf die Naivität der methodischen Annahmen des Kritischen Rationalismus liegt ein wichtiger Aspekt der Kritik Habermas' am Kritischen Rationalismus.³¹¹ Festgehalten werden muss vor allem, dass Habermas dem Fallibilismusprinzip hier, einige Zeit vor der Publikation der *Theorie des kommunikativen Handelns*, das Prinzip der Argumentation entgegenstellt und erklärt, dass in diesem eine Form umfassender Rationalität enthalten sei. Besonders bedeutsam für die Leitfrage ist dabei, dass Habermas bereits damals die Möglichkeit einer Letztbegründung generell bestreitet. Rationalität konstituiert sich demnach aus dem reflexiven Bedingungsverhältnis von Kritik und deren Möglichkeitsbedingungen. Beides steht in einem zirkulären Verhältnis, welches durch die deduktive Methode nicht erschlossen werden kann.

Was als Kritik gelten kann, darüber läßt sich immer nur anhand von Kriterien befinden, die im Prozeß der Kritik erst gefunden, geklärt und möglicherweise revidiert werden. Das ist die Dimension umfassender Rationalität, die, einer *Letztbegründung unfähig*, sich gleichwohl in einem Zirkel der reflexiven Selbstrechtfertigung entfaltet.³¹²

Die Behauptung des Kritischen Rationalismus, die Voraussetzungen des Kritikprinzips seien gegenüber Kritik selbst sakrosankt, ist nach Habermas *und* Apel inakzeptabel. Habermas legt den Schwerpunkt im Zusammenhang des Positivismusstreits auf eine Kritik der Vergegenständlichung subjektiver Elemente als Folge des Wertfreiheitspostulats der Wissenschaft. Dabei macht er deutlich, inwiefern das Wertfreiheitspostulat auf die Selbstvergessenheit des *Interesses* der Wissenschaft zurückzuführen ist, um anschließend diese Selbstvergessenheit durch die Analyse des Zusammenhangs von Arbeit und Wissenschaft in der bürgerlichen Gesellschaft zu durchbrechen.³¹³ Der Sphäre der Arbeit stellt Habermas die Sphäre der Interaktion gegenüber³¹⁴, wobei für letztere das Prinzip der Kommunikation bzw. Argumentation grundlegend ist.

311 Natürlich kritisiert Habermas weder die Deduktion als Schlussform überhaupt, noch die Naturwissenschaft als solche – im Gegenteil: Seine Kritik richtet sich vielmehr gegen die Übertragung der deduktiven Methode auf den Bereich der Sozialwissenschaft, wobei der entscheidende Aspekt in der Anwendung einer positivistischen Methode liegt, die von ihren eigenen Voraussetzungen abstrahiert bzw. sich dieser nicht bewusst ist. Insofern kritisiert auch Habermas nicht jede spezifische Anwendung in diesem Bereich, sondern nur ihre »selbstvergessene« Übertragung. Vgl. dazu vor allem Habermas, Jürgen: »Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik«, in: Theodor W. Adorno u.a. (Hg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt: Luchterhand 1988, S. 170ff.

312 Habermas, *Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus*, 253f. [Hervorhebung dch].

313 Vgl. auch Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*.

314 Vgl. Habermas, *Arbeit und Interaktion*.

Da die vorliegende Arbeit vor allem die Diskursethik zum Gegenstand hat, wird insbesondere auf die Einführung des Argumentationsbegriffs eingegangen, aus dessen Voraussetzungen nach Ansicht von Apel und Habermas, wie bereits gezeigt, die formalen Bedingungen einer Ethik des Diskurses extrahiert werden können, die sich als deontologisch, formalistisch, kognitivistisch und universalistisch versteht. Schon im Zusammenhang des Positivismusstreits wird also deutlich, dass der Begriff der Argumentation und des Diskurses zwar – ähnlich den Prinzipien des Kritischen Rationalismus – auf uneingeschränkte Kritik ausgerichtet ist, diese *im Diskurs* jedoch aufgrund ihrer Einbettung in kommunikatives Handeln einerseits einen reflexiven Charakter besitzt und andererseits auf die »Idee eines allgemeinen und ungezwungenen Konsensus«³¹⁵ ausgerichtet bleibt.

Wir können Kritik, die nicht definiert werden kann, weil sich die Maßstäbe der Rationalität in ihr selbst erst explizieren lassen, behelfsweise als einen Prozess auffassen, der in herrschaftsfreier Diskussion fortschreitende Auflösung von Dissens einschließt.³¹⁶

Zusammenfassend kann zunächst darauf hingewiesen werden, dass Habermas und Apel nicht das Kritikprinzip des Kritischen Rationalismus als solches ablehnen, sondern vielmehr den Status desselben anders beurteilen. Habermas bringt die Kriterien für Kritik in ein direktes Verhältnis zum Prozess der Konsensfindung und übt damit Kritik am rein deduktiven Argumentationsmodell des Kritischen Rationalismus. »Vielmehr sind die Kriterien, anhand deren jeweils Übereinstimmung erzielt werden kann, selber abhängig von dem Prozeß, den wir als einen Prozeß zur Erzielung von Konsensus auffassen.«³¹⁷

Prima facie würde auch Apel diesem Vorschlag zustimmen. Letztendlich lässt sich aber der jeweiligen Kritik beider Theoretiker am Kritischen Rationalismus schon ein Hinweis auf ihre Differenzen entnehmen. Apel hatte gegenüber Albert argumentiert, dass die Selbstanwendung des Kritikprinzips auf die Voraussetzung von Kritik zu einem performativen Widerspruch führen müsste, durch den, unter Voraussetzung der Notwendigkeit rationaler Fragen, ein Bereich infallibler Erkenntnis ausgezeichnet werden kann. Habermas hingegen bringt die Voraussetzungen von Kritik und den Diskurs in ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis, in dem kein Bereich ex ante einer möglichen Veränderung entzogen ist. So hält er fest: »Die Idee der Übereinstimmung schließt die Unterscheidung von wahren und falschem Konsensus nicht aus; *aber diese Wahrheit läßt sich nicht revisionsfrei definieren.*«³¹⁸

315 Habermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, S. 254.

316 Ebd.

317 Ebd.

318 Ebd. [Hervorhebung dch].

Unter der Voraussetzung, dass metaphysisches Denken an der Auszeichnung infalliblen Wissens zu erkennen ist³¹⁹, bleibt Habermas damit seinem eigenen nachmetaphysischen Anspruch treu.

Methodenfallibilismus und Datenontologie: Zur methodischen Bedeutung der Universalpragmatik

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Habermas universale Elemente kommunikativen Handelns analysiert, auf deren Geltungsgehalt sich die Diskursethik bei ihrem Anspruch auf Universalismus bezieht. Diese Methode nennt Habermas »Universalpragmatik«.³²⁰ Es stellt sich nun die Frage, worin die spezifische Differenz zwischen Habermas' Universalpragmatik und Apels Transzendentalpragmatik besteht, wenn vorausgesetzt werden kann, dass Habermas zwar das Ziel verfolgt, eine universale Ethik zu entwickeln, allerdings gleichzeitig keinen Bereich auszeichnen möchte, der jeder Revidierbarkeit entzogen ist.

Streng genommen bezieht sich eigentlich nur einer der in der Universalpragmatik analysierten Geltungsansprüche auf das Programm der Begründung einer Ethik: der Geltungsanspruch der Richtigkeit. Da die Universalpragmatik allerdings den Anspruch erhebt, sämtliche Geltungsansprüche der Rede zu analysieren, ist sie im Ganzen als eine Analyse der, in kommunikatives Handeln eingelassenen Rationalität anzusehen und stellt gleichzeitig die systematische Grundlage einer Begründung der Diskursethik zur Verfügung. »Normativität im engeren Sinne der verpflichtenden Orientierung des Handelns fällt nicht mit der Rationalität verständigungsorientierten Handelns im ganzen zusammen.«³²¹

Im Folgenden soll daher genauer auf den systematischen Status und die Begründungsansprüche der Universalpragmatik eingegangen werden. Habermas schließt zunächst an Apels Kritik des abstraktiven Fehlschlusses (*abstractive fallacy*) an, wenn er erklärt, »daß nicht nur Sprache, sondern auch Rede, also die Verwendung von Sätzen in Äußerungen, einer logischen Analyse zugänglich ist«³²². Habermas verwendet den Terminus »logische Analyse« an dieser Stelle als Gegenbegriff zur empirisch-deduktiven Methode des Positivismus oder der »Logic of Science« und bezeichnet damit die methodische Einstellung, »die wir bei rationalen Nachkonstruktionen von Begriffen, Kriterien, Regeln und Schemata einnehmen«.³²³ Dieses Verfahren verfolgt nach Habermas vor allem die Absicht, vorthoretisches Wissen zu rekonstruieren und bezieht sich dabei auf den Begriff des »Verstehens« oder »Explizierens« (kommunikative Erfahrung). Systematisch steht dem Begriff des »Verstehens« das methodische Vorgehen der

319 Habermas, *Rückkehr zur Metaphysik*, S. 902.

320 Vgl. Habermas, *Was heißt Universalpragmatik*, S. 174.

321 Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, S. 191f. Vgl. auch Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 19.

322 Habermas, *Was heißt Universalpragmatik*, S. 180.

323 Vgl. ebd. S. 183.

nomologischen Wissenschaften gegenüber, deren Interesse sich in den Begriffen »Beobachten« oder »Beschreiben« zentriert (sensorische Erfahrung).³²⁴ Für Habermas' Analyse ist das Begriffspaar »Verstehen/Explizieren« entscheidend. Jedes sinnhafte symbolische Gebilde ist in verschiedener Hinsicht explizierbar. Habermas unterscheidet zwischen zwei Stufen der Bedeutungsexplikation: erstens besteht die Möglichkeit, einen Satz oder ein Schriftstück ausschließlich in Bezug auf den semantischen Gehalt, d.h. den darin enthaltenen Sinn zu explizieren. Andererseits kann die symbolische Struktur auch auf ihre impliziten Konstitutionsregeln hin analysiert werden. Mit anderen Worten, ein Leser/Hörer versucht entweder zu begreifen, *was* der Autor/Sprecher sagen *will*, oder *wie* er es sagen *kann*. Dies entspricht der von Gilbert Ryle eingeführten Differenzierung von »know how« und »know that«³²⁵, auf die Habermas an dieser Stelle Bezug nimmt³²⁶. Insofern nun die Analyse des »know that« unvermeidbare Konstitutionsbedingungen der Sprache freilegt, können daraus Rückschlüsse auf die Inanspruchnahme bestimmter Voraussetzungen all jener Subjekte gezogen werden, die die Fähigkeit zur Realisierung der analysierten symbolischen Struktur besitzen.

Wenn das zu rekonstruierende vortheoretische Wissen allgemeiner Art ein universelles Können, eine allgemeine kognitive, sprachliche oder interaktive Kompetenz (oder Teilkompetenz) ausdrückt, zielt das, was als Bedeutungsexplikation beginnt, auf die Rekonstruktion von Gattungskompetenzen.³²⁷

Die Universalpragmatik versteht sich insofern als eine rekonstruktive Analyse der Konstitutionsbedingungen kommunikativen Handelns. Damit bezieht sie sich auf das »know that« zweiter Stufe von Äußerungen. Wenn bei dieser Analyse universale Regeln extrahiert werden können, wird deutlich, dass jeder Sprecher bestimmte Voraussetzungen machen muss, um korrekte Äußerungen zu formulieren. Bemerkenswerterweise erklärt Habermas nun, dass es Chomskys Verdienst sei, »diese Idee am Beispiel der Grammatiktheorie [...] entwickelt zu haben«³²⁸. Auch hält Habermas Chomskys methodisches Vorgehen dabei für legitim und hinreichend:

Daher scheint mir das von Chomsky und vielen anderen praktizierte Verfahren sinnvoll und hinreichend zu sein: man geht von klaren Fällen, bei denen die Reaktionen der Befragten

324 Vgl. hierzu Henrich Henrich, Daniel C: »Vom Sehen zum Sprechen – vom Beobachten zum Reden. Anmerkungen zum Identitätsbegriff bei Jürgen Habermas«, in: Wilhelm Hofmann/Franz Lesske (Hg.), Politische Identität – visuell, Münster: LIT 2005, S. 27-42.

325 Vgl. Ryle, Gilbert: Der Begriff des Geistes, Ditzingen: Reclam 1969.

326 Vgl. Habermas, Was heißt Universalpragmatik, S. 188.

327 Ebd. S. 190.

328 Ebd. Vgl. auch Chomsky, Syntactic Structures. Chomsky, Reflexionen über Sprache.

nicht streuen, aus, um auf dieser Grundlage Strukturbeschreibungen zu entwickeln und im Lichte der gewonnenen Hypothesen sodann die unklaren Fälle in der Weise zu präsentieren, daß der Befragungsprozeß eine hinreichende Klärung auch in diesen Fällen herbeiführen kann. Ich sehe in einem solchen Zirkel nichts Falsches; in einem solchen Zirkel zwischen Präzisierung des Gegenstandsbereichs und Theoriebildung bewegen sich alle Forschungsprozesse.³²⁹

Ohne auf die Details der Theorie Chomskys eingehen zu können, soll die Bedeutung des letzten Satzes im Zitate hervorgehoben werden: im Gegensatz zu Apel sieht Habermas offensichtlich kein Problem darin, die Methode der Rekonstruktion an das Vorgehen empirischer Wissenschaften anzugleichen. Eine auf empirische Erhebungen gegründete These bleibt nach dem Falsifikationsprinzip allerdings notwendigerweise vorläufig und kann nicht den Anspruch auf absolute Gültigkeit erheben. Damit bleibt die Methode der Universalpragmatik selbst fallibel, was dem Anspruch von Apel widerspricht.

Die Rekonstruktion allgemeiner und notwendiger Präsuppositionen, unter denen sich sprach- und handlungsfähige Subjekte miteinander über etwas in der Welt verständigen – diese Erkenntnisbemühung des Philosophen ist nicht weniger fallibel als alles übrige, was dem läuternden und zermürenden Prozeß der wissenschaftlichen Diskussion ausgesetzt wird und – for the time being – stand hält.³³⁰

Dies deutet darauf hin, dass Habermas bereit ist, den metaphysischen Anspruch der Begründungskonzeption Apels durch die Falsifizierbarkeit empirischer Annahmen zu ersetzen. Besteht der Unterschied zwischen Apels Transzendentalpragmatik und Habermas' Universalpragmatik also in dem unterschiedlichen Anspruch beider Konzeptionen an die eigene Reichweite? Immerhin unterscheidet auch Habermas zwischen zwei ontologischen Ebenen der Sprachanalyse³³¹, die an der Unterscheidung von »know how« und »know that« orientiert sind: einerseits die Ebene des positiven Sprachverhaltens, andererseits die Ebene des (für die erste Ebene) konstitutiven Regelbewusstseins. Eine ontologische Differenz erkennt Habermas hier unter anderem deshalb, weil »Beobachtungen stets ein Wissen von etwas Partikularem [bedeuten], während das Regelbewusstsein kategoriales Wissen enthält«³³². Die Begriffe »Beschreiben« und »Explizieren« können nun auf jenen Teil der Sprachwissenschaft angewendet werden, der sich entweder mit dem rein positiven Sprachverhalten oder dem kategorialen Regelbewusstsein auseinandersetzt: während die linguistische Theorie der existierenden, positiven Sprachen dann einer empirischen Wissenschaft entspricht, verhält sich die Theorie der Rekonstruktion, die Habermas mit der Universalpragmatik

329 Habermas, Was heißt Universalpragmatik, S. 197.

330 Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S. 129f.

331 Vgl. Habermas, Was heißt Universalpragmatik, S. 191.

332 Ebd. S. 191f.

entwirft, »zu ihrem Gegenstandsbereich wie eine Bedeutungsexplikation zu ihrem Explikandum«. ³³³

Halten wir fest: Habermas orientiert sich methodisch am empirisch-linguistischen Verfahren der Phänomenbeschreibung, unterscheidet anschließend aber dennoch zwischen zwei verschiedenen ontologischen Stufen der Daten. »So unterscheiden sich die Daten, wenn man will, nach ihrer ontologischen Stufe.« ³³⁴ Auf der methodischen Ebene der Datenerhebung bleibt damit das Moment der Fallibilität erhalten, wohingegen auf der Datenebene selbst eine Differenzierung des Status der Gültigkeitsbedingungen auch nach Habermas angebracht ist.

Die Universalpragmatik ist stark an den sprachphilosophischen Überlegungen von John L. Searle orientiert. ³³⁵ Im Kontext der Kritik an Apel wurde bereits auf die Begriffe der regulativen und konstitutiven Regeln sowie der institutionellen Tatsachen bei Searle hingewiesen. Apel wurde dahingehend kritisiert, dass er konstitutive Regeln zu ontologischen Regeln erhebt. Habermas orientiert sich seinerseits auch in Bezug auf den Regelstatus an Searle und hält daher an dem institutionellen Charakter von konstitutiven Regeln fest. Die Rede von einer ontologischen Differenz zwischen »know how« und »know that« ist insofern irreführend. Habermas möchte damit letztendlich nur deutlich machen, dass er an dem Erbe der kantischen Transzendentalphilosophie in Form von Regeldifferenzierungen festhält: wenn Kant die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zu den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung erklärt ³³⁶ und diese in Form von Kategorien analysiert und sogar deduziert, so sind bei Habermas und Searle die Bedingungen der Sprache zugleich die Bedingungen der Sprache als institutionelle Tatsache. Diese Bedingungen treten bei Searle und Habermas allerdings nicht als Kategorien, sondern als (konstitutive) Regeln in den Blick. Der Kategorienbegriff bei Kant wird damit durch den Regelbegriff abgelöst. Der entscheidende Unterschied zu Kant besteht dann darin, dass es eine Deduktion der konstitutiven Regeln bei Searle und Habermas nicht gibt. ³³⁷

Der Abschluss der Begründungskonzeption bei Habermas

Im Kapitel III.3. wurden die grundlegenden Merkmale und die systematischen Überlegungen der Diskursethik als eine Neuaufnahme der kantischen Ethik vorgestellt. Der Universalisierungsgrundsatz ›U‹ wurde dabei als zentrales Prinzip der Diskursethik vorgestellt. Anschließend wurde die Detranszendentalisierung der kantischen Ethik durch die Diskursethik analysiert. Nach den bisher erfolgten

333 Ebd. S. 192.

334 Ebd. S. 191.

335 Vgl. Searle, Sprechakte.

336 Kant, IV S. 158 (KrV A).

337 Diese Parallelisierung der theoretischen Philosophie Kants mit der Sprachphilosophie Searles und Habermas' wird hier nicht weiter verfolgt, da der Schwerpunkt der Arbeit auf der praktischen Philosophie von Habermas liegt.

Überlegungen zur Universalpragmatik ist nun der Punkt erreicht, an dem wir direkt an das Kapitel über die Diskursethik als Rekonstruktion der kantischen Ethik anschließen können, um unter Bezugnahme auf die zwischenzeitlich erarbeiteten Erkenntnisse den Abschluss der Begründungskonzeption bei Habermas darzustellen. Zwar ist nach Auffassung von Habermas schon mit der Einführung des Universalisierungsgrundsatzes ›U‹ »ein *erster* Schritt zur Begründung einer Diskursethik getan«³³⁸. Dies ist unter anderem deshalb der Fall, weil ›U‹ als ein Brückenprinzip des praktischen Diskurses eingeführt wurde, das als Analogon zum Induktionsprinzip des theoretischen Diskurses fungiert.³³⁹ Ohne weitere Argumentation setzt sich die Begründungskonzeption dann allerdings noch dem Vorwurf des ethnozentristischen Fehlschlusses aus, denn eine Ethikkonzeption, die den Begründungsversuch an dieser Stelle für beendet erklärte, hätte nicht deutlich gemacht, wieso der Universalisierungsgrundsatz ›U‹ nicht – wie der Einwand des ethnozentristischen Fehlschlusses behauptet – nur das Ergebnis einer ethischen Reflexion sein sollte, die sich ausschließlich aus dem Kontext einer ganz bestimmten (in diesem Falle westeuropäischen) Kultur ergibt.³⁴⁰ Um diesem Einwand zu begegnen, bezieht sich Habermas auf Apels transzendentalpragmatischen Begründungsansatz, wobei er den Begriff des »performativen Widerspruchs« in den Vordergrund stellt, sich zur Bedeutung des Evidenzbegriffs aber kaum äußert.³⁴¹ Zur Erinnerung sei hier noch einmal ein Ergebnis an einem oben schon genannten Zitat Apels verdeutlicht:

Wenn ich etwas nicht ohne aktuellen Selbstwiderspruch bestreiten und zugleich nicht ohne formallogische *petitio principii* deduktiv begründen kann, dann gehört es eben zu jenen transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon erkannt haben muss, wenn das Sprachspiel der Argumentation *Sinn* behalten soll.³⁴²

Habermas bringt nun die transzendentalpragmatischen Voraussetzungen und den Universalisierungsgrundsatz ›U‹ in ein (mögliches³⁴³) Verhältnis, in dem sich ›U‹ aus den analysierten Voraussetzungen ableiten lässt. Mit anderen Worten, inso-

338 Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 86 [Hervorhebung dch].

339 Vgl. oben.

340 Vgl. Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu, S. 12.

341 Vgl. Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 90ff.

342 Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, S. 69.

343 Die Verwendung des Wortes ›möglich‹ soll an dieser Stelle darauf hindeuten, dass Habermas sein Begründungsprogramm nicht als abgeschlossen ansieht. Dies macht auch die Verwendung des Konjunktivs im folgenden Zitat deutlich. Ein letztgültiger Abschluss ist schon deshalb nicht möglich, weil Habermas eine Deduktion der Argumentationsvoraussetzungen (etwa im Sinne einer Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der *Kritik der reinen Vernunft* bei Kant) für unmöglich hält.

fern jeder Sprecher bestimmte pragmatische Voraussetzung machen muss, aus deren Gehalt sich der Universalisierungsgrundsatz ›U‹ ableiten lässt, so wäre eine Begründung der Diskursethik gelungen, die erstens nicht deduktiv und daher zweitens auch nicht im genau gleichen Sinne fallibel ist, wie empirisch-analytische Theorien.³⁴⁴ Dieses Verhältnis stellt die Grundlage des Begründungsansatzes der Diskursethik im Sinne von Habermas dar.

Die geforderte Prüfung des vorgeschlagenen Moralprinzips könnte demnach die Form annehmen, daß jede Argumentation, in welchen Kontexten sie auch immer durchgeführt würde, auf pragmatischen Voraussetzungen beruht, aus deren propositionalen Gehalt der Universalisierungsgrundsatz ›U‹ abgeleitet werden kann.³⁴⁵

Darin liegt die eigentliche Idee einer Letztbegründung der Diskursethik im Sinne von Habermas. Hieraus folgt für ihn eine andere Form des Fallibilismus, da die analysierten Voraussetzungen, wie schon im Zusammenhang der methodischen Analyse der Universalpragmatik verdeutlicht wurde, auf einer ontologisch »tieferen« Stufe liegen. Konkret verdeutlicht sich dies beispielsweise darin, dass für die Diskursethik die faktische Verwendung der Sprache bzw. das faktische Handeln der Subjekte nicht als (empirische) Argumente zur Falsifikation der Sollgeltung von Normen verwendet werden können.

Was sind aber die konkreten pragmatischen Voraussetzungen einer jeden Argumentation, zu denen ein Sprecher in einen performativen Widerspruch geraten kann und in welchem Verhältnis stehen sie zum Universalisierungsgrundsatz ›U‹? Habermas geht hier in der Deutlichkeit über Apel hinaus. Er unterscheidet unter Bezugnahme auf Robert Alexy zunächst drei Ebenen von Argumentationsvoraussetzungen: die logische Ebene der Produkte (1), die dialektische Ebene der Prozeduren (2) und die rhetorische Ebene der Prozesse (3).³⁴⁶

Zu (1): Auf der *logisch-semantischen Ebene*, stehen grundlegende logische und bedeutungstheoretische Voraussetzungen der Sprache im Mittelpunkt. Es darf sich beispielsweise kein Sprecher (logisch) widersprechen, ein Ausdruck darf nicht gleichzeitig in verschiedenen Bedeutungen verwendet werden etc.

Zu (2): Die *prozeduralen Aspekte* der Argumentation beziehen sich auf die Argumentation als Verständigungsprozess, in dem vorausgesetzt wird, dass Geltungsansprüche gegenseitig anerkannt und gegebenenfalls thematisiert werden können. Diese Anerkennung der Geltungsansprüche realisiert sich – wie gezeigt – in einer interpersonalen Beziehung zwischen Sprecher und Hörer und führt auf der prozeduralen Ebene der Argumentation zu bestimmten Regeln, die anerkannt sein müssen, damit von einer ernsthaften Argumentation gesprochen werden kann. Beispiele die Habermas hier nennt sind die wechselseitige Zuschreibung

344 Damit löst Habermas zugleich einen Anspruch ein, den er bereits im Positivismusstreit formuliert hat.

345 Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 92f.

346 Ebd. S. 97f.

der Zurechnungsfähigkeit und die wechselseitige Aufrichtigkeitsunterstellung der Teilnehmer. Kann aus den Regeln der logisch-semantischen Ebene noch kein ethischer Gehalt abgeleitet werden, so ist dies auf der prozeduralen Ebene anders, denn »einige dieser Regeln haben ersichtlich einen ethischen Gehalt«³⁴⁷.

Zu (3): Als *Prozess* ist der Diskurs auf ein Einverständnis unter den Diskursteilnehmern angelegt, das im Zusammenhang der »idealen Sprechsituation« auf die »unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft« verweist.³⁴⁸ Die Argumentationsvoraussetzungen auf dieser dritten Ebene beziehen sich auf die Struktur der Argumentation, die zum Zweck einer ernsthaften Diskussion angenommen werden muss.³⁴⁹

Habermas erklärt nun – wenn auch sehr zurückhaltend –, dass eine Ableitung des Universalisierungsgrundsatzes ›U‹ aus diesen Voraussetzungen möglich ist.

Wenn wir, nach diesen kursorischen Erläuterungen und vorbehaltlich genauerer Analysen, die von Alexy vorläufig aufgestellten Regeln akzeptieren, verfügen wir, in Verbindung mit einem schwachen, d.h. nicht-präjudizierten Begriff von Normenrechtfertigung, über hinreichend starke Prämissen für die Ableitung von ›U‹.³⁵⁰

Damit ist die Begründungskonzeption im Sinne von Habermas abgeschlossen und der Universalisierungsgrundsatz ›U‹ kann anschließend auf den Grundsatz ›D‹ reduziert werden. Dieser besagt »daß nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)«³⁵¹.

4.4 Der Status der habermasschen Begründungskonzeption und seine Differenzen zur Transzendentalpragmatik Apels

Berücksichtigt man ausschließlich die habermasschen Aussagen zu den Merkmalen der Diskursethik und die universalistische Tradition der kantischen Ethik, kann der Eindruck entstehen, Habermas vertrete eine der apelschen Konzeption vergleichbare Letztbegründung. Dem widersprechen allerdings die Aussagen Habermas' zur Möglichkeit und Notwendigkeit einer Letztbegründung der Diskursethik³⁵², seine Position im Positivismusstreit, der methodische Status der

347 Ebd. S. 97.

348 Vgl. Habermas, Wahrheitstheorien.

349 Habermas will mit der Darstellung dieser Regeln keineswegs behaupten, dass jeder Sprechakt nur dann tatsächlich als ein solcher bezeichnet werden kann, wenn die extrahierten Voraussetzungen *faktisch* erfüllt werden. Insofern Habermas diese Argumentationspräsuppositionen als Diskursregeln bezeichnet, ist damit keineswegs eine Übereinstimmung mit einem Regelbegriff ausgesprochen, der sich auf den Begriff des Spielens bezieht. Vgl. ebd. S. 101.

350 Ebd. S. 102.

351 Ebd. S. 103.

352 Vgl. Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 88.

Universalpragmatik und nicht zuletzt die Kritik von Habermas an Apels Begründungskonzeption. Durch diese Kritik werden die Differenzen zwischen beiden Philosophen sehr deutlich und sie erleichtert zugleich, die Position von Habermas zum Metaphysikproblem zu erfassen. Sie soll daher im Folgenden näher betrachtet werden.

Habermas stellt zunächst fest, dass Apel der Philosophie durch das Diskursprinzip ein Fundament aufgezeigt zu haben glaubt, dass jeder weiteren Fallibilität entzogen ist. »Apel glaubt nämlich, dem philosophischen Denken mit der Zuständigkeit für das Diskursprinzip einen nicht-hintergehbaren archimedischen Punkt der Selbstreflexion sichern zu können.«³⁵³ Dass Habermas sich der Annahme einer solchen Nichthintergebarkeit verweigert, wurde bereits im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Dieter Henrich deutlich. Die dort vorgelegte Definition metaphysischen Denkens lässt sich nun anhand der Debatte mit Apel noch genauer fassen. Von Apels »Restfundamentalismus«³⁵⁴ unterscheiden Habermas vor allem zwei Aspekte: die Einstellung zum Verhältnis von praktischer und kommunikativer Vernunft (1) und die Einschätzung des Status transzendentaler Argumente (2).

Zu (1): Argumentationsregeln und Handlungsnormen

In dem Kapitel »Letztbegründung als Konsequenz der Frage »Was soll ich tun?« wurde bereits darauf hingewiesen, dass Apel die transzendentalpragmatischen Kommunikationsvoraussetzungen mit einer praktisch-moralischen Geltung für das einzelne Subjekt verbindet. Die bereits erwähnte Frage an dieser Stelle lautete, inwiefern die impliziten moralischen Regeln der Argumentation die Verpflichtung zur Handlung nach diesen Regeln überhaupt beinhalten. Diese Kritik kann als Variante des naturalistic fallacy-Vorwurfs beschrieben werden: nach der Humschen Einsicht, der zufolge aus Fakten keine Normen abgeleitet werden können, ist es nicht möglich, aus dem Faktum der impliziten Akzeptanz von Argumentationsregeln ein moralisches Sollen abzuleiten.³⁵⁵ Apel reagiert auf dieses Argument mit dem Verweis auf drei Aspekte des transzendentalen Charakters der Regelakzeptanz. Diese Akzeptanz sei demnach erstens kein empirisches Faktum, sondern zähle vielmehr zu den Möglichkeitsbedingungen der Feststellung empirischer Fakten selbst.³⁵⁶ Zweitens weist Apel erneut auf den Umstand hin,

353 Ebd. S. 190.

354 Ebd.; Zur Verwendung des Begriffs »Fundamentalismus« bei Habermas siehe auch Habermas, Jürgen: »Fundamentalismus und Terror«, in: Ders. Der gespaltene Westen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S. 17.

355 Vgl. dazu auch Apel, Karl-Otto: »Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen«, in: Ders. Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 281 – 412.

356 Dass selbst die Feststellung empirischer Fakten von Kommunikations- und Argumentationsregeln abhängig sein soll, geht auf eine komplexe Argumentation der Sprachphilosophie zurück, die hier nicht genauer dargestellt werden kann. Siehe

dass die moralischen Grundnormen zu den Bedingungen der Möglichkeit von Argumentation überhaupt gehören und schließlich auch darauf, dass schon die Möglichkeit ein Selbstverständnis zu entwickeln von diesen Normen abhängig ist. Hieraus zieht Apel eine wichtige Schlussfolgerung:

Daraus folgt m.E., daß der Akzeptierung der moralischen Grundnorm selbst der modale Charakter des *Sollens* zukommt – unter der Bedingung allerdings, daß die Fragen der philosophischen Grundlegendiskussion – ja überhaupt irgendwelche Fragen – sinnvoll gestellt werden *sollen*.³⁵⁷

Habermas fasst dies zusammen, in dem er erklärt, dass Apel »die Bindungskraft des normativen Gehalts dieser Argumentationsvoraussetzungen sogleich in einem starken, deontologisch verpflichtenden Sinne [interpretiert]« und daher die These vertrete, »aus der reflexiven Vergewisserung dieses Gehalts direkt Grundnormen – wie die Pflicht zur Gleichbehandlung oder das Gebot der Wahrhaftigkeit – ableiten zu können«³⁵⁸. Da Habermas im Gegensatz zu Apel allerdings zwischen praktischer und kommunikativer Vernunft unterscheidet, stehen ihm die begrifflichen Mittel zur Verfügung, diesen Schritt zu bestreiten. Für ihn können die in kommunikatives Handeln eingelassenen, normativ gehaltvollen Regeln nicht per se als handlungsregulierende Normen aufgefasst werden.

Ich gestehe, daß ich diese *umstandslose* Extrapolation von Anbeginn nicht habe nachvollziehen können. Es ist nämlich keineswegs selbstverständlich, daß Regeln, die für die Argumentationspraxis als solche konstitutiv und daher *innerhalb* von Diskursen unausweichlich sind, auch für die Regulierung *außerhalb* dieser unwahrscheinlichen Praxis verbindlich bleiben.³⁵⁹

Habermas setzt das Wort »umstandslos« deshalb kursiv, weil er die Verbindung von Kommunikationsvoraussetzungen mit praktisch handlungsleitenden Regeln keineswegs prinzipiell bestreiten will. Auch er geht davon aus, dass die von jedem Sprecher vorgenommenen Idealisierungen eine Bedeutung für das moralische Verhalten des Sprechers haben, spricht allerdings nur von einer »schwach transzendentalen Nötigung«³⁶⁰. Diese schwache Nötigung trete dem Sprecher allerdings keineswegs als »präskriptives ›Muß‹ einer Handlungsregel«³⁶¹ entgegen. Grundlage dieser Fehleinschätzung seitens Apels ist nach Ansicht Habermas' die

dazu vor allem Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie.

357 Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, S. 416.

358 Habermas, Jürgen: »Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine replik auf eine große Auseinandersetzung«, in: Ders. Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 49.

359 Ebd. S. 50.

360 Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, S. 191.

361 Ebd.

Gleichsetzung von kommunikativer und praktischer Vernunft: zwar ist auch Habermas der Ansicht, dass die praktische Vernunft als Autorität handlungsleitender Gesetzgebung auftreten muss, doch unterscheidet er die kommunikative Vernunft klar von der praktischen und entzieht jener damit zugleich die alleinige Zuständigkeit für die Konstituierung handlungsleitender Normen. »Die kommunikative Vernunft ist nicht wie die praktische Vernunft per se eine Quelle für Normen richtigen Handelns.«³⁶²

Wie bereits erläutert, stellt der normative Aspekt für Habermas nur *einen* spezifischen Geltungsanspruch kommunikativer Vernunft dar – die Diskursethik versteht sich als Theorie dieses speziellen Geltungsanspruchs. Normativität ist für Habermas *ein* Aspekt von Rationalität und beide »überschneiden sich auf dem Feld der Begründung von moralischen Einsichten«³⁶³. Die Bedeutung der drei weiteren Geltungsansprüche und ihre Bedeutung im Zusammenhang des Rationalitätsbegriffs hat Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* ausformuliert.

Zu (2) Der Status transzendentaler Argumente: for the time being.

Damit wird gleichzeitig deutlich, dass auch der Status transzendentaler Argumente, ja der Status der Sprache als solcher zwischen Apel und Habermas strittig ist. Durch eine transzendentalpragmatische Analyse lässt sich nach Ansicht von Habermas zwar die faktische Nichtverwerfbarkeit kommunikativer Präsuppositionen nachweisen, diese hat aber erstens keinen direkt verpflichtenden Charakter für Handlungsanweisungen und ist zweitens aufgrund ihrer engen Verbindung mit der kommunikativen Interaktion auch nicht vor strukturellen Veränderungen geschützt. Denn »der Nachweis der faktischen Nichtverwerfbarkeit von normativ gehaltvollen Präsuppositionen einer mit unserer soziokulturellen Lebensform *intern* verschränkten Praxis steht gewiß unter dem Vorbehalt der Konstanz dieser Lebensform«³⁶⁴, d.h. die Notwendigkeit mit der der kommunikativ Handelnde unter dem normativen Gehalt der Kommunikationsvoraussetzungen steht, kann nur solange als gültig bezeichnet werden, wie sich diese Lebens- und Kommunikationsform nicht strukturell verändert. So können wir Habermas zufolge nur davon sprechen, dass es *derzeit* keine Alternative zu den Annahmen der transzendentalpragmatischen Argumentation gibt.³⁶⁵

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass Habermas bereits im Positivismusstreit die Ansicht vertreten hat, dass »die Kriterien, anhand deren jeweils Übereinstimmung erzielt werden kann, selber abhängig von dem Prozeß [sind], den wir als einen Prozeß zur Erzielung von Konsensus auffassen«³⁶⁶. Es besteht demnach ein reziprokes Konstitutionsverhältnis von Normen und Sprache, das nicht

362 Ebd.

363 Ebd. S. 192.

364 Ebd. S. 194.

365 Vgl. Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 105.

366 Habermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, S. 254.

im Sinne von Apel als unhintergebar bezeichnet werden kann. Zwar ist es auch nach Ansicht von Habermas möglich, durch eine Analyse, die sich an der Methode der Universalpragmatik orientiert, eine Differenzierung unterschiedlicher Explikationsebenen vorzunehmen (»know how«/»know that«) und Habermas gibt auch wie bereits angeführt zu, dass »Beobachtungen stets ein Wissen von etwas Partikularem [bedeuten], während das Regelbewusstsein kategoriales Wissen enthält«³⁶⁷, doch letztendlich bleibt für Habermas die Rekonstruktion kommunikativer Verständigung und ihrer impliziten Regelstruktur trotz der *innerhalb* der Rekonstruktion unterschiedenen Ebenen, fallibel. Daher sei an dieser Stelle noch einmal auf ein wichtiges, oben bereits erwähntes Zitat verwiesen.

Die Rekonstruktion allgemeiner und notweniger Präsuppositionen, unter denen sich sprach- und handlungsfähige Subjekte miteinander über etwas in der Welt verständigen – diese Erkenntnisbemühung des Philosophen ist nicht weniger fallibel als alles übrige, was dem läuternden und zermürbenden Prozeß der wissenschaftlichen Diskussion ausgesetzt wird und – for the time being – stand hält.³⁶⁸

Aus diesen Gründen spricht Habermas in Bezug auf seine eigene Begründung der Ethik auch von einem »schwach transzendentalen Argument«, das im Gegensatz zu Apels starker transzendentaler Argumentation steht.

Will man daher das Ergebnis des dritten Teils allgemein zusammenfassen, so kann man sagen, dass jener eigentümliche, zwischen Geist und Materie verortete Status der Sprache, den bereits Dieter Henrich als den Versuch einer »dritten Kategorie« bei Habermas kritisiert hat, letztendlich so doppeldeutig nicht ist. Zwar versucht Habermas die Unterscheidung zwischen »know how« und »know that« durch die Rede von einer ontologischen Ebenendifferenz stark zu machen, letztendlich kann der Sprache aufgrund der Analyse im dritten Teil jedoch nur ein empirischer Status zuerkannt werden.³⁶⁹

Damit wird auch deutlich, weshalb Habermas eine Letztbegründung der Ethik nicht für möglich hält.³⁷⁰ Letztendlich finden die Differenzen von Haber-

367 Habermas, Was heißt Universalpragmatik, S. 191f.

368 Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S. 129f.

369 Dews ist der Ansicht, dass die Sprache als dritte Kategorie entweder »eine vermittelnde Rolle zwischen Intelligiblem und Phänomenalem, Transzendentelem und Empirischem [spielt]«. In diesem Fall, »entsteht – wie bei Aristoteles' Argument des »dritten Mannes« – das Problem der Verbindung zwischen dem mittlerem Term und den äußeren Termen, oder aber die dritte Kategorie wird zu weit ausgedehnt, um einleuchtend zu sein«. (Dews, Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas, S. 870.) An dieser Stelle wird nun behauptet, dass Habermas die Sprache durchaus als »natürliches Phänomen« begreift, aber dennoch hofft, ihr eine vermittelnde Rolle zuschreiben zu können. Diese Interpretation widerspricht nicht der Bezeichnung »dritte Kategorie«, sie setzt allerdings einen anderen Schwerpunkt als es in der Lesart von Peter Dews geschieht.

370 Vgl. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik S. 195. Die Frage, wieso Habermas eine Letztbegründung nicht für nötig hält, ist damit allerdings nicht beantwort-

mas und Apel ihren Ausgangspunkt im unterschiedlichen Philosophiebegriff der beiden Denker. Obwohl beide in ihrem Werk eine Transformation der kantischen Philosophie vorgenommen haben, ist Habermas der Auffassung, dass Apel mit seinem eigenen Entwurf den Aufgabenbereich der Philosophie zwar einerseits beschränken möchte, ihr aber dennoch bzw. gerade deshalb einen infalliblen Geltungsanspruch zu sichern versucht.

Dieser [der apelschen, Anm. dch] ›Transformation der Philosophie‹ liegt die Idee zugrunde, daß sich die substantiellen Gehalte der Metaphysik heute nur noch in der Form wissenschaftlicher Globalhypothesen, die einen falliblen Status haben, bewähren können, während die transzendente Reflexion auf die Bedingungen objektiv gültiger Erfahrung und Argumentation überhaupt einen Bereich genuin philosophischer Erkenntnis einschließt, die, selber infallibel, die Voraussetzungen des Fallibilismus erklärt – und insofern Letztbegründungsansprüchen genügt.³⁷¹

Die Gegenüberstellung von Philosophie und Einzelwissenschaften gehört nach Habermas zum Erbe der Bewusstseinsphilosophie und ist, wie er weiter erklärt, in dieser Form heute nicht mehr aufrechtzuerhalten, da die Philosophie aus methodischen Gründen in komplexe Kooperationen mit dem Wissenschaftssystem eingelassen ist. Seiner Ansicht nach hat »das fallibilistische Bewußtsein der Wissenschaften [...] längst auch die Philosophie ereilt«³⁷². In dieser Überzeugung ist auch Habermas' Hinweis auf den methodischen Status der Universalpragmatik, sowie auf die Fallibilität der Rekonstruktion von Kommunikationsvoraussetzungen insgesamt begründet.

5. Resultate

Im Folgenden werden die bisherigen Überlegungen noch einmal im Hinblick auf die Leifrage zusammengefasst und ausgewertet. Um zu verdeutlichen, was Habermas unter dem Begriff »Metaphysik« versteht, wurden im ersten Teil zunächst vier, von Habermas selbst genannte Merkmale metaphysischen Denkens eingeführt: Identitätsdenken, Idealismus, bewusstseinsphilosophisches Denken und starker Theoriebegriff. Teil II und III der Arbeit stellen eine detaillierte Auseinandersetzung mit den beiden letzten Aspekten dar: mit welchen theoriestrategischen Mitteln versucht Habermas diese Elemente metaphysischen Denkens in seiner eigenen Philosophie zu überwinden, auf welche Theoretiker nimmt er Bezug und welche Konsequenzen hat sein Vorgehen für seinen eigenen Ansatz?

tet. Diese These kann letztlich nur unter Bezugnahme auf Habermas' Rechtstheorie beantwortet werden, was für den vorliegenden Zusammenhang jedoch keine Rolle spielt. Vgl. Habermas, Faktizität und Geltung.

371 Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, S. 192.

372 Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 247.

Auch wenn das Vorgehen Habermas' dabei unter verschiedene Bezeichnungen subsumiert werden kann (Detranszendentalisierung, Neusituierung der Vernunft, sprachpragmatische Transformation der kantischen Ethik etc.), ist im vorliegenden Zusammenhang aber vor allem eine, zumindest für die Überwindung der Bewusstseinsphilosophie unübersehbare Naturalisierungstendenz von größter Bedeutsamkeit. Wichtig ist allerdings ebenfalls, dass Habermas die metaphysischen Aspekte auflösen möchte, ohne dabei die transzendente in eine rein empirische oder rein naturalistische Fragstellung zu transformieren. Daher spricht er auch immer wieder von der Notwendigkeit der Vereinigung von Kant und Darwin. Zu diesem Zweck entwickelt Habermas in seinen neueren Schriften das Konzept des so genannten »schwachen«³⁷³ bzw. »weichen«³⁷⁴ Naturalismus.

Die im Teil II der Arbeit behandelte Auseinandersetzung Habermas' mit der Bewusstseinsphilosophie wurde mit der Habermas-Henrich Debatte eingeleitet: Habermas wirft Henrich hier vor, einen inakzeptablen Infallibilismus zu vertreten, der gleichzeitig zeige, dass Henrich sich nicht vom metaphysischen Denken verabschiedet habe. Dabei stellte sich heraus, dass im Zentrum der Differenzen der Begriff des Selbstbewusstseins steht. Es musste also analysiert werden, wie sich Habermas eine nachmetaphysische Rekonstruktion dieses Begriffs vorstellt und welche Konsequenzen diese Rekonstruktion nach sich zieht. Bemerkenswert war zunächst, dass diese Begriffsrekonstruktion nicht ohne das Verständnis der Kombination von philosophischen und soziologischen Analysen nachzuvollziehen ist. Die Verbindung, oder besser: Verkopplung beider Aspekte für die Entwicklung des Selbstbewusstseinsbegriffs und seine gesamte Theorie kann als systematische Reaktion Habermas' auf die eigene Metaphysikkritik interpretiert werden: behauptet Habermas auf philosophischer Ebene mit Mead, dass die Phänomene Geist, Identität und Individualität nicht jenseits sozialer, speziell sprachlicher Strukturen denkbar sind, so analysiert er in der *Theorie des Kommunikativen Handelns* unter anderem unter Bezug auf Max Weber den Verlauf der Veränderung dieser Strukturen und verdeutlicht, welche Herausforderungen diese Strukturveränderungen für den Identitäts- und Selbstbewusstseinsbegriff bedeuten. Habermas' Bestreben, die zu analysierenden Phänomene auf eine empirische Ausgangssituation zurückzuführen, zeigt sich damit nicht erst im Teil III. der Arbeit, sondern bereits im Zusammenhang der Diskussion um den Selbstbewusstseinsbegriff: einerseits an dem Versuch, die Ausgangssituation der Individualität im strukturellen Zusammenhang moderner Gesellschaften soziologisch fassbar zu machen. Andererseits, und dies bildet den Schwerpunkt des zweiten Teils, wird die empirische Orientierung vor allem an der Übernahme der naturalistischen Aspekte der meadschen Theorie für den Selbstbewusstseinsbegriff deutlich. Auf die eher kurzen Darstellungen der soziologischen Aspekte (II.1. Rationalisierung und Individuum bei Jürgen Habermas) folgte daher eine detaillierte

373 Vgl. Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung.

374 Vgl. Habermas, Freiheit und Determinismus.

Darstellung der systematischen Bedeutung Meads. Diese wurde zunächst für das Paradigmenmodell von Habermas vorgestellt (II.2. Mead als Philosoph des Paradigmenwechsels), um anschließend die Details der habermasschen Bezugnahme auf Mead zu verdeutlichen (II.3. Individuierung durch Vergesellschaftung). Daraus ergab sich, was ich in Kapitel II.4. als »Säkularisierung des Selbstbewusstseins« bezeichne. So wird deutlich, dass die Naturalisierungsstrategie für das nachmetaphysische Projekt von Habermas im Ganzen eine systematisch eminente Bedeutung hat; aufgrund des Einflusses, den Meads Ethikentwurf³⁷⁵ auf die praktische Philosophie von Habermas' hat, können allerdings gleichzeitig die Auswirkungen dieser Strategie auf die Diskursethik sehr gut dargestellt werden. Ein Ziel des zweiten Teils ist es daher, aufzuzeigen, dass durch die Naturalisierung neue Herausforderungen für die Diskursethik entstehen, welche sich in Form spezifischer Konsequenzen der naturalistischen Argumentationsstrategien darstellen. In der Kritik an Habermas (II.5. Kritik und Ausblick) wurde daher darauf hingewiesen, dass diese Konsequenzen mit einigen moralphilosophischen Stellungnahmen der Diskursethik, wie sie erst im Teil III. der Arbeit detaillierter dargestellt werden³⁷⁶, nicht vereinbar sind. Eine These des zweiten Teils kann damit folgendermaßen zusammengefasst werden: Habermas versucht, die von ihm selbst als metaphysisch bezeichneten Selbstbewusstseinskonzeptionen der Bewusstseinsphilosophie bis hin zu Dieter Henrich mit einer Kombination aus soziologischen und naturalistischen Argumentationsstrategien zu überwinden.

Speziell die naturalistischen Aspekte führten dann zu einer Kritik an Habermas, aufgrund derer zwar der Versuch, die Metaphysikkritik in der eigenen Theorie kohärent zu verarbeiten nicht als gescheitert angesehen werden muss, die aber zu moralphilosophischen Konsequenzen führt, denen Habermas nicht zustimmen kann, da sie im Widerspruch zu seinen, in der Diskursethik entwickelten Ansichten stehen.³⁷⁷

Teil III der Arbeit stellt sich dann als Ausformulierung der habermasschen Auseinandersetzung mit dem vierten Metaphysikmerkmal, dem starken Theoriebegriff dar. Hier wird besonders deutlich, dass Habermas versucht, die Differenzierungen der kantischen Transzendentalphilosophie in Form einer deflationierten Begrifflichkeit zu retten, um so den metaphysischen Ansprüchen der kantischen Ethik zu entgehen, ohne ihre Erkenntnisse preisgeben zu müssen. Um zu erläutern, wie Habermas diesen Anspruch zu realisieren versucht, wurde die Diskursethik (als Theorie von Habermas und Apel) zunächst als moderne Form der Moralphilosophie mit ihren systematischen Fragestellungen (III.1.) und sprach-

375 Vgl. zur meadschen Ethik vor allem Joas, *Praktische Intersubjektivität*, S. 120ff.

376 Die Notwendigkeit dieser systematisch nachgelagerten Darstellung ergibt sich aus der Orientierung an den vier Merkmalen und ist auch im Hinblick auf die dadurch mögliche primäre Darstellung Meads gerechtfertigt.

377 Ich lasse hier die Kritik, die im Kapitel II. 5.1 »Der Zirkel des habermasschen Ansatzes: Selbstbezug als Bedingung der Möglichkeit von Naturalisierung« dargestellt wurde, außer Acht.

philosophischen Grundlagen (III.2.) vorgestellt. Anschließend wurden die sprachphilosophischen Grundlagen der Diskursethik in ein Verhältnis zur Metaphysikkritik gebracht (III.3.), was konkret durch eine Darstellung ihrer Merkmale (III.3.1) und Grundbegriffe (III.3.2) sowie eine Erörterung des Verhältnisses der Diskursethik zur kantischen Ethik (III.3.3) geleistet wurde. Damit waren gleichzeitig die Ausgangsbedingungen für eine Explikation der Begründungskonzeption bei Habermas und Apel geschaffen (III.4.). Diese Explikation verfolgte den Zweck, zu analysieren, inwiefern die Begründungskonzeption von Habermas nicht seiner eigenen Metaphysikkritik am starken Theoriebegriff unterliegt. Zunächst wurde daher die transzendentalpragmatische Letztbegründungskonzeption von Apel näher dargestellt (III.4.1), um dieser anschließend die universalpragmatische Begründungskonzeption von Habermas gegenüberzustellen (III.4.2). Für die verfolgte Absicht war diese Gegenüberstellung instruktiv, da im Kontrast zur Einstellung Apels der Standpunkt Habermas' besonders gut deutlich wird. Auf dieses Kapitel folgte eine abschließende Erörterung der Begründungskonzeption von Habermas (III.4.3), in der die Abgrenzung seiner Konzeption gegenüber Apel noch einmal konkretisiert und ausgewertet wird.

Die Ablehnung eines starken Theoriebegriffs als Merkmal metaphysischen Denkens, führt bei Habermas im Gegensatz zu Apel zu einer, wenn nicht Angleichung so doch Annäherung der Philosophie an den empirischen Forschungsprozess³⁷⁸: Im Gegensatz zu Apel, der zeigen möchte, dass bestimmte Bedingungen des Diskurses nicht ohne performativen Widerspruch bestritten werden können und daraus die Schlussfolgerung zieht, dass bestimmte Voraussetzungen absolute Geltung haben müssen, möchte Habermas zeigen, dass auf der methodischen Ebene der Datenerhebung Fallibilismus unverzichtbar ist. Dies wurde hier als »Methodenfallibilismus« der Universalpragmatik bezeichnet und an der Bezugnahme Habermas' auf die Begrifflichkeit Searles verdeutlicht. Hinsichtlich der Letztbegründung besteht damit ein erheblicher Unterschied zwischen Habermas und Apel. Habermas lehnt jede Form von Letztbegründung ab. Er tut dies, weil Letztbegründung seiner Ansicht nach einem Theoriebegriff entspricht, der metaphysisch ist. In diesem Vorgehen liegt zugleich die Berechtigung, auch im dritten Teil von einem »methodischen Naturalismus« bei Habermas zu sprechen.³⁷⁹ Natürlich soll damit nicht behauptet werden, dass sich in dem Vorgehen von Apel und Habermas keine Übereinstimmungen finden lassen. Immerhin knüpfen beide an den amerikanischen Pragmatismus sowie an die kantische Ethik an und versuchen daraus, eine neue, den Herausforderungen der Moderne gewachsene Ethik des Diskurses zu entwickeln. Nicht nur in dieser Hinsicht steht Habermas Apel natürlich viel näher als dem Kritischen Rationalismus. Eine detailliertere Darstellung der Differenzen zwischen Habermas und dem Kritischen Rationalismus wurde außerdem bereits im Kapitel »Der Positivismusstreit« vorgelegt:

378 Habermas, Die Philosophie als Platzhalter und Interpret.

379 Vg. oben »Einleitung. Zur Verwendung des Begriffs »Naturalismus«.

hier wurde deutlich gemacht, dass Habermas keineswegs die Einstellung des Kritischen Rationalismus teilt, der das Ganze als System behandelt und nicht begreifen möchte, »daß es unvermitteltes Wissen nicht gibt«³⁸⁰. In diesem letzten Punkt offenbart sich eine weitere Übereinstimmung zwischen Apel und Habermas einerseits und eine entscheidende Differenz zwischen dem Kritischen Rationalismus und Habermas' Philosophie andererseits. Es ist dies der Versuch, die transzendente Fragestellung auch nach der Detranszendentalisierung nicht gänzlich aufzugeben.³⁸¹ In Bezug auf die Frage nach der Begründungskonzeption ethischer Sollgeltung manifestiert sich dieser Unterschied unter anderem in der (von mir so genannten) Datenontologie³⁸². Weder Albert noch Popper nehmen eine Differenzierung der Daten nach ihrer »ontologischen Stufe«³⁸³ vor. Habermas verdeutlicht hier, dass sich aus der Erkenntnis, eine Letztbegründung sei nicht möglich, nicht von selbst die Notwendigkeit des Komplementaritätssystems ergebe, welches behauptet, ethische Entscheidungen seien reine Privatsache. Habermas entspricht, wie auch sein Entwurf der Diskursethik zeigt, damit der Kritik Apels an der Privatisierung der Moral, ohne allerdings die einzige Alternative in einer Letztbegründungskonzeption zu sehen: Habermas Zwischenposition ist vielmehr der Versuch, einen unterschiedlichen Gewissheitsstatus von »beschreiben« und »verstehen«, »beobachten« und »rekonstruieren«, »know how« und »know that« zu verteidigen, ohne einen metaphysischen Anspruch des Verstehens, des Rekonstruierens oder des knowing that zu behaupten. Das rekonstruierte Regelbewusstsein bezeichnet er daher auch als kategoriales Wissen, womit er ihm eine ähnliche Bedeutung gibt, wie Searle den konstitutiven Regeln. Habermas' Ansicht nach ist dieses Wissen jedoch nicht hinreichend, um eine letzte Begründung moralischer Sollgeltung abzuleiten, denn erstens könne sich die Methode der Datenerhebung und mit ihr das Ergebnis ändern und zweitens könnten sich auch die Daten ändern, was, aufgrund des Zirkels von Datenerhebung und Analyse, ebenfalls zu veränderten Ergebnissen führen würde.³⁸⁴ »Auch wahre Aussagen können nur die Erkenntnismöglichkeiten realisieren, die uns durch soziokulturelle Lebensformen überhaupt eröffnet werden.«³⁸⁵ »Die Kritik an Apel wurde in dieser

380 Habermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, S. 239.

381 Vgl. Habermas, Wege der Detranszendentalisierung.

382 Mit »Datenontologie« soll nicht ausgedrückt werden, dass Habermas jeder Form von Daten einen ontologischen Status zuschreibt. Der Begriff bezieht sich vielmehr auf die Unterscheidung einer konstituierten von einer konstitutiven Datenebene.

383 Ebd. S. 191.

384 Dass sich nach Ansicht von Habermas die Daten und ihre Strukturen ändern können, widerspricht nicht direkt der »Datenontologie« Habermas', denn diese behauptet lediglich, dass wenn Daten analysiert wurden, eine Unterscheidung zwischen ihnen selbst und den sie konstituierenden Regeln getroffen werden kann. Allerdings ist die Rede von einem unterschiedlichen ontologischen Status der Daten in diesem Zusammenhang zumindest missverständlich – was weiter unten noch erläutert wird.

385 Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, S. 16.

Hinsicht unter anderem anhand des Begriffs der institutionellen Tatsache bei Searle verdeutlicht.

Bezüglich der Begründungsproblematik kann mit Gerhard Schönrich behauptet werden, dass es sich letztendlich nur noch um eine »quasi empirische Geltung«³⁸⁶ moralischer Normen handelt, denn Habermas' Methodenfallibilismus hat zur Konsequenz, dass in prinzipieller Hinsicht nicht mehr von einer absoluten moralischen Sollgeltung gesprochen werden kann. Schönrich hat dies in seiner Publikation *Kategorien und transzendente Argumentation* vorzüglich deutlich gemacht: Im vierten Teil rekapituliert er zunächst die Struktur verschiedener transzendentalpragmatischer Letztbegründungskonzeptionen, um anschließend den Status der bei Apel angeblich letztbegründeten Regeln am Beispiel des Status der Substanzkategorie in Humes Zweifel zu verdeutlichen.

So könnte man zwar zeigen, daß der Versuch, die Substanzkategorie zu bestreiten, auf die Beanspruchung eines gerade Aufzuhebenden hinausläuft, aber über die Notwendigkeit, d.h. den Status dieser Substanzkategorie, ist damit nicht mehr ausgesagt, als daß ohne diese Annahme Erfahrung nicht möglich ist. Allgemein formuliert: Ohne die Regel funktioniert das durch die Regel konstituierte Spiel nicht. Die Regel selbst könnte auch eine faktische sein.³⁸⁷

Schönrich will damit deutlich machen, was hier für das Verhältnis von Sprache und moralischen Implikationen gezeigt wurde: die Tatsache, dass Sprache nur mit den in Anspruch genommenen moralischen Implikationen realisierbar ist, sagt ausschließlich etwas über die Unmöglichkeit der Realisierbarkeit einer faktischen Sprache ohne moralische Implikationen aus, es lässt sich damit jedoch nicht gleichzeitig zeigen, dass diese Implikationen letztbegründet sind. Vielmehr ist zutreffend, was Schönrich in Bezug auf Hans Lenk verdeutlicht: »wenn etwas nicht ohne Selbstwiderspruch bestritten und ohne *petitio principii* deduktiv begründet werden kann, dann handelt es sich um die Form einer *petitio tollendi* (und *nicht* schon der Letztbegründung), in der ein gerade Aufzuhebendes beansprucht wird«³⁸⁸. Mit dieser Argumentationsstrategie kann aber der Zweifel eines radikalen Skeptikers nur in der Hinsicht widerlegt werden, als man ihm zeigen kann, dass er bestimmte normative Regeln »schon immer« in Anspruch nimmt, nicht aber, dass der Status dieser Regeln letztbegründet ist.³⁸⁹ Worauf sich das transzendentalpragmatische Letztbegründungsargument mithin stützt, ist die *Alternativlosigkeit* der bereits in Anspruch genommenen Sprachstruktur.³⁹⁰ Daher sei auch die These Rortys »the only good ›transcendental argument‹ is a

386 Schönrich, Gerhard: *Kategorien und transzendente Argumentation*. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 200.

387 Vgl. ebd. S. 190.

388 Ebd. S. 191.

389 Vgl. ebd. S. 193.

390 Vgl. ebd. S. 166ff.

›parasitism argument‹³⁹¹ insofern zutreffend, als damit die Zweischneidigkeit des transzendentalpragmatischen Arguments verdeutlicht werden könne. »Einmal schreibt es [Rortys Diktum, Anm dch] die Rolle des transzendentalen Arguments auf den Nachweis des parasitären Charakters jeder skeptischen Position fest. [...] Zum anderen aber verhält sich der transzendente Proponent selbst parasitär.«³⁹² Habermas selbst scheint mit dieser These übereinzustimmen, denn er zitiert die Einschätzung Schönrichs selbst, ohne sie in irgendeiner Form zu kritisieren.³⁹³ So verortet sich Habermas also mit seinem Versuch, die transzendente Logik Kants nicht aufzugeben, aber dennoch ohne metaphysische Rückendeckung zu operieren zwischen zwei starken Positionen: Transzendentalphilosophie und Naturalismus. Durch sein Konzept des »schwachen Naturalismus« hat Habermas in einer Aufsatzsammlung von 1999³⁹⁴ deutlich gemacht, dass er sich in Hinblick auf Probleme der theoretischen Philosophie mehr und mehr in Richtung naturalistischer Argumentationsstrategien bewegt. Im Anschluss wird dieses Konzept näher vorgestellt und auf das hier herausgearbeitete Problem des Konflikts von Naturalismus und *praktischer* Philosophie bezogen.

6. Schwacher Naturalismus als Problemlösung?

Auf das Konzept des »schwachen« bzw. »weichen Naturalismus« bei Habermas wurde bereits mehrfach hingewiesen; im Folgenden soll genauer untersucht werden, wie Habermas mit dieser Konzeption sein Ziel, zwischen Transzendentalphilosophie und starkem Naturalismus zu vermitteln, umsetzen will. Damit soll zum einen die habermassche Verwendungsweise des Naturalismusbegriffs verständlicher gemacht werden. Zum anderen ist die Konzeption eines schwachen Naturalismus aber zugleich eine konsequente Weiterentwicklung früherer Positionen von Habermas: die Auseinandersetzung mit ihr soll daher auch zeigen, ob sie die hier geäußerte Kritik aufheben oder zumindest relativieren kann.

Da Habermas seinen Ansatz in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Entstehungskontext des Naturalismus aus epistemologischer Perspektive beschreibt, wird das Konzept auch hier zunächst in diesem erkenntnistheoretischen Zusammenhang vorgestellt. Die Bezugnahme auf die diskursethisch ausgerichtete Fragestellung der Arbeit kann anschließend sehr kurz durchgeführt werden, da sich herausstellen wird, dass das Konzept des schwachen Naturalismus mit dem im zweiten und dritten Teil analysierten Vorgehen von Habermas im Großen und Ganzen übereinstimmt und daher die hier geäußerte Kritik auch auf dieses Konzept zutrifft.

391 Rorty, Richard: »Verificationism and Transcendental Arguments«, in: *Noûs* 5 (1971), S. 10.

392 Schönrich, Kategorien und transzendente Argumentation, S. 199f.

393 Vgl. Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 106.

394 Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, S. 16.

Grundlegend für die epistemologische Deflationierung der kantischen Transzendentalphilosophie und ihre Vereinigung mit Darwin ist, dass die transzendentalen Erkenntnisbedingungen nicht mehr in einer, Zeit und Raum enthobenen Sphäre unumgänglicher, subjektiver Erkenntnisvoraussetzungen verortet werden, sondern sich als konstitutives Produkt des potentiell veränderbaren Bereichs der materiellen Zusammenhänge des Daseins zu erkennen geben – sie sind nur noch »de facto unvermeidliche Bedingungen«³⁹⁵. Die generelle Herausforderung einer Vereinigung von Kant und Darwin beschreibt Habermas folgendermaßen:

Schon der klassische Pragmatismus hatte Kant mit Darwin in Einklang bringen wollen. Nach der Auffassung von G.H. Mead und John Dewey sind die detranszendentalisierten Bedingungen problemlösenden Verhaltens in Praktiken verkörpert, die für unsere naturgeschichtlich entstandenen soziokulturellen Lebensformen als solche charakteristisch sind. Dann muß aber die transzendente Fragestellung, ohne ihr Spezifisches einzubüßen, eine Fassung erhalten, die mit einer naturalistischen Sicht vereinbar ist.³⁹⁶

Obwohl sich Habermas selbst in der pragmatischen Tradition einer »Deflationierung der kantischen Begrifflichkeit«³⁹⁷ verortet, ist er, wie die vorliegende Arbeit versucht hat, deutlich zu machen, nicht bereit, die Differenzierung von transzendentaler und empirischer Fragestellung zugunsten letzterer aufzugeben. Im Zusammenhang des Programms eines schwachen Naturalismus stellt sich dieses Vorgehen als Substitution des transzendental-idealistischen Erkenntnisbegriffs durch ein pragmatisches (Lern-)Verständnis dar³⁹⁸: Erkenntnis ist nicht mehr die Leistung eines, von vornherein mit erkenntniskonstituierenden Kategorien und Anschauungsformen ausgestatteten Subjekts, sondern eine Funktion von Lernprozessen, welche innerhalb der Lebenswelt angeeignet und angewendet werden. »Aus pragmatistischer Sicht ergeben sich ›Erkenntnisse‹ aus der intelligenten Verarbeitung performativ erfahrener Enttäuschungen.«³⁹⁹

Vergleichbar der Detranszendentalisierung jener Kluft von mundus sensibilis und mundus intelligibilis zur Spannung, die »sich in der faktischen Kraft kontrafaktischer Unterstellungen innerhalb der kommunikativen Alltagspraxis selber bemerkbar macht«⁴⁰⁰, verlagert sich das Interesse der Analyse also von der Struktur der konstitutiven Erkenntnisbedingungen des Subjekts auf die Details der reziproken Verhältnisse von Lernprozess und Lebenswelt.⁴⁰¹ Dieser Lernprozess

395 Ebd. S. 19. Vgl. dazu auch die Überlegungen zum Staus der Sprache bei Habermas im Teil III. der vorliegenden Arbeit.

396 Ebd. S. 17.

397 Ebd. S. 19.

398 Vgl. dazu auch Joas, *Praktische Intersubjektivität*, S. 143ff.

399 Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, S. 21.

400 Ebd. Habermas, *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu*, S. 20.

401 Zum Begriff der Lebenswelt siehe auch folgende Literatur: Husserl, Edmund: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8 (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*), E. Ströker (Hg.), Hamburg: Meiner 1992. Schütz,

vollzieht sich an einer »objektiven Welt«, die Habermas im Sinne des Pragmatismus als notwendige pragmatische Voraussetzung eines jeden praktisch engagierten Aktors versteht. »Sie [die Sprachbenutzer, Anm. dch] unterstellen gemeinsam eine objektive Welt als Totalität der Gegenstände, die überhaupt behandelt oder beurteilt werden können.«⁴⁰² Die Lebenswelt bildet zu dieser objektiven Welt das soziale Pendant.⁴⁰³ Auf diese Unterscheidung von objektiver Welt und Lebenswelt bezieht Habermas nun jene, auch in der Universalpragmatik behandelte Differenzierung von Beobachten und Verstehen: die (wie auch immer gearteten) Entitäten der objektiven Welt treten demnach als Analysegegenstände der Naturwissenschaften, des Beobachtens in den Blick, die Entitäten der Lebenswelt stellen das Erkenntnisinteresse der hermeneutisch orientierten Wissenschaften, des Verstehens dar. Entscheidend ist, dass Habermas diese Differenzierung als *deflationierte Version der Differenzierung von transzendentaler und empirischer Erkenntnis* begreift.

Diese Architektur von »Lebenswelt« und »objektiver Welt« geht mit einem methodischen Dualismus zwischen Verstehen und Beobachten zusammen. Darin findet die Unterscheidung zwischen transzendentaler und empirischer Erkenntnis gewissermaßen ihr Echo.⁴⁰⁴

»Schwacher Naturalismus« bedeutet demnach nicht die Aufhebung der Transzendentalphilosophie, sondern deren naturalistische Transformation: nicht mehr die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis sind regelkonstituierend, sondern eine, durch Lernvorgänge konstituierte lebensweltliche Hintergrundstruktur, in die jedes Subjekt eingebunden ist. Die Tatsache, dass Habermas die Bedeutung einer Ebenendifferenzierung der Erkenntnisbedingungen nicht aufgeben will, unterscheidet ihn von den Vertretern stark naturalistischer Ansätze: diese gehen von der methodischen Prämisse aus, dass die Differenzierung von Beobachten und Verstehen zugunsten des Beobachtens aufgehoben werden kann und soll. Es ist genau dieser Reduktionismus, den Habermas bestreitet. Roy Bhaskar ist daher auch der Ansicht, dass Habermas sich durch seine Unterscheidung von natur- und sozialwissenschaftlicher Methode in die hermeneutische Tradition von Schleiermacher über Kant, Dilthey bis Weber stellt.⁴⁰⁵ »An anti-naturalist tradition has posited a cleavage in method between natural and social sciences, grounded in a differentiation of their subject-matters.«⁴⁰⁶ Die haber-

Alfred/Luckmann, Thomas: Strukturen der Lebenswelt. Tübingen: UTB 2003.
Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, S. 171ff.

402 Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, S. 24

403 Vgl. dazu auch Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, S. 114ff.

404 Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, S. 25.

405 Bhaskar, Roy: The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences, London: Routledge 1998.

406 Ebd. S. 1.

massche Philosophie wäre demnach eher einer Tradition zuzuordnen, die man als *antinaturalistisch* bezeichnen könnte – diese Beschreibung prägt bis heute das Bild von Habermas.

Andererseits wird mit der vorliegenden Arbeit auch nicht zum ersten Mal auf einen problematischen Naturalismus bei Habermas hingewiesen: Auch Theoretiker, wie Dieter Henrich oder Peter Dews⁴⁰⁷ weisen auf die ambivalente Selbstverortung der habermasschen Philosophie zwischen Naturalismus und Transzendentalphilosophie hin: durch die naturalistische Deflationierung der kantischen Begrifflichkeit auf der einen und das Festhalten an der Unterscheidung von Verstehen und Beobachten auf der anderen Seite, sieht sich Habermas vor das Problem gestellt, die Unterscheidung von Beobachten und Verstehen in einer Art und Weise zu beschreiben, die die Reduktion des einen auf das andere vermeidet ohne dabei einer Rückkehr zur transzendental-metaphysischen Differenzierung das Wort zu reden.

Der epistemische Dualismus darf nicht vom transzendentalen Himmel gefallen sein. Er muss aus einem evolutionären Lernprozess hervorgegangen sein und sich in der kognitiven Auseinandersetzung von *homo sapiens* mit den Herausforderungen einer riskanten Umwelt schon bewährt haben. Die Kontinuität einer Naturgeschichte, von der wir uns wenigstens *in Analogie* zu Darwins natürlicher Evolution eine Vorstellung, wenn auch noch keinen theoretisch befriedigenden Begriff machen können, sichert dann – über die epistemische Kluft zwischen der naturwissenschaftlich objektivierten Natur und einer intuitiv immer schon verstandenen, weil intersubjektiv geteilten Kultur hinweg – die Einheit eines Universums, dem die Menschen als Naturwesen angehören.⁴⁰⁸

Das Zitat ist aus verschiedenen Gründen sehr aufschlussreich. Vor allem die beiden Kursivsetzungen weisen auf Probleme hin, die mit der in Teil II erörterten Kritik in direkter Verbindung stehen: eine der Kritiken war, dass der Status moralischer Sollgeltung aus der meadschen Konzeption nicht in der gleichen Weise rekonstruiert werden kann, wie es für das Verständnis moralischen Handelns in der Diskursethik notwendig wäre. Die Rede vom »Hervorgehen« des transzendentalen Dualismus und vom »analogischen« Verständnis der Evolutionstheorie weist darauf hin, dass auch bei Habermas ein Bewusstsein für diese Anschlussproblematik vorhanden ist.⁴⁰⁹ Der Ausdruck »Hervorgehen« bezieht sich auf den Begriff der »Emergenz«, den Habermas an vergleichbaren Stellen auch direkt verwendet⁴¹⁰, und der schon bei Mead eine systematische Bedeutung entfaltet, um die Entstehung spezifischer Phänomene aus dem Naturzusammenhang zu erklären.

407 Vgl. Dews, Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas.

408 Habermas, Freiheit und Determinismus, S. 881.

409 Interessanterweise verwendet Habermas den Analogiebegriff an folgenden Stelle ebenfalls: Habermas, Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende, S. 17. Habermas, Freiheit und Determinismus, S. 39.

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

Dies macht es ihm [Mead, Anm. dch] möglich, jede Erfahrung überhaupt als Schritt der Natur aufzufassen: der kreative Charakter der menschlichen Intelligenz ist nicht Gegensatz zur Natur, sondern deren Resultat und Teil! Der Begriff, in dem diese Auffassung sich kristallisierte, war der der ›emergence‹.⁴¹¹

Das Ergebnis aus Teil II kann nun auch folgendermaßen formuliert werden: die von Habermas eingenommene Zwischenposition zeitigt zumindest aufgrund der Auswirkungen auf den Selbstbewusstseinsbegriff ethische Folgen, die Habermas nicht akzeptieren kann, da diese gerade jenen Folgen entsprechen, die er selbst am Konzept eines starken Naturalismus kritisiert. Grund für diese Folgen sind die, auch durch einen schwachen Naturalismus nicht eindämmbaren Konsequenzen der Naturalisierung.

Bemerkenswerterweise weist Habermas auch selbst auf die schwerwiegenden Folgen der Deflationierung hin:

Der Abstieg vom ursprünglichen zum deflationierten Verständnis des Transzendentalen hat erhebliche Konsequenzen. Wenn die transzendentalen Regeln nicht länger etwas intelligibles außerhalb der Welt sind, mutieren sie zum Ausdruck kultureller Lebensformen und haben einen Anfang in der Zeit. Das hat (1) die Konsequenz, dass wir für die transzendental ermöglichte Erfahrungserkenntnis nicht mehr ohne weiteres ›Allgemeinheit‹ und ›Notwendigkeit‹ also Objektivität beanspruchen können. Und (2) müssen die transzendentalen Bedingungen für einen epistemischen Zugang zu Welt als etwas in der Welt begriffen werden.⁴¹²

Dieses Zitat liest sich wie eine Zusammenfassung wichtiger Punkte des zweiten und dritten Teils unter erkenntnistheoretische Perspektive – die ethischen Konsequenzen werden allerdings auch an dieser Stelle nicht berücksichtigt.

Die Rolle der Sprache betreffend wurde im dritten Teil verdeutlicht, dass die Möglichkeit einer Ebenendifferenzierung im Sinne von Verstehen und Beobachten, ›know that‹ und ›know how‹ zwar auch nach der Detranszendentalisierung gegeben ist, ihr Status aber nicht transzendentalphilosophisch begriffen werden darf. In epistemologischer Hinsicht ist eine Deduktion der Kategorien, wie man sie bei Kant findet, für Habermas keine Option mehr und auch die in der Ethik wichtige Zwei-Welten-Lehre bleibt für Habermas ein Relikt metaphysischen Denkens und wird im Sinne der Detranszendentalisierung transformiert. Damit erfüllt Habermas zwar seinen eigenen, durch die Metaphysikkritik aufgestellten Anspruch, verliert aber die Möglichkeit eine bestimmte Form des moralischen Verhaltens als alternativlos auszuzeichnen (naturalistic fallacy). Das bei Apel unhintergehbare, Letztbegründungsanforderungen genügende Medium ›Sprache‹, wird nach der Deflationierung der Transzendentalphilosophie durch den schwachen Naturalismus bei Habermas zu einer ›empirisch allgemeine[n] Form

411 Joas, Praktische Intersubjektivität, S. 173.

412 Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, S. 27.

der Kommunikation [...], für die es in keiner bekannten Lebensform eine Alternative gibt«⁴¹³ – zumindest nicht bisher.

Auch die im zweiten Teil ausgearbeitete Kritik muss im Zusammenhang, der im Zitat angesprochenen Deflationierung der transzendentalen Begrifflichkeit verstanden werden: Habermas beschreibt die Probleme, die sich durch eine naturalistisch-pragmatische Rekonstruktion des Selbstbewusstseinsbegriffs ergeben, als die Paradoxie, »intersubjektive Ermöglichungsbedingungen von Erfahrung überhaupt ihrerseits empirisch zu erklären«⁴¹⁴. Eine radikal naturalistische Theorie, wie die Willard van Quines löst dieses Problem durch einen nicht-transzendentalphilosophischen Ansatz, in dem die Möglichkeit und Notwendigkeit der Unterscheidung von Beobachten und Verstehen negiert und letzteres auf ersteres reduziert wird. Durch diesen Reduktionismus wird gleichzeitig, wie von Zauberhand, das alte philosophische Problem der Vermittlung von Kausalität und Freiheit »gelöst«.

[...] Mit dem methodischen Dualismus zwischen der verstehenden Rekonstruktion unserer Lebenswelt einerseits, der Erklärung von Vorgängen in der objektiven Welt andererseits verschwindet zudem die paradoxe Aufgabe, die »Innenansicht« der transzendental begriffenen Praktiken der Lebenswelt mit der »Außenansicht« ihrer kausal erklärten Genese zusammenzubringen.⁴¹⁵

Die Konsequenzen, die aus diesem Konzept resultieren, sind für Habermas inakzeptabel. Ein entscheidender Einwand ist die Objektivierung normativer Aspekte sozialen Verhaltens. »Die naturalistische Fortsetzung der empirischen Tradition fordert jedoch ihren Preis – nämlich eine objektivistische Angleichung unserer normativen Praktiken an die beobachtbaren Ereignisse in der Welt.«⁴¹⁶

In dieser Objektivierung liegt für Habermas die Achillesverse des strengen Naturalismus, da dieser dem normativen Selbstverständnis sprach- und handlungsfähiger Subjekte widerspreche, denn diese »können gar nicht umhin, sich in ihrem Denken und Tun nach Normen zu richten und von Gründen affizieren zu lassen.«⁴¹⁷ Habermas ist daher der Ansicht, dass »der strenge Naturalismus [...] an der kognitiven Dissonanz zwischen dem gut nachprüfbaren Selbstverständnis von kompetenten Sprechern und einer kontraintuitiven, rücksichtslos revisionistischen Selbstbeschreibung [scheitert]«⁴¹⁸. Damit äußert Habermas selbst eine Kritik am strengen Naturalismus, die derjenigen ähnelt, die hier im zweiten Teil gegenüber der von Habermas vertretenen Verkopplung des Selbstbewusstseinsbe-

413 Ebd. S. 29.

414 Habermas, Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende, S. 30f.

415 Ebd. S. 33.

416 Ebd.

417 Ebd. S. 34.

418 Ebd.

Selbstbewusstseinbegriffs mit den naturalistischen Überlegungen von G.H. Mead herausgearbeitet wurde.

Zusammenfassend kann das Konzept des schwachen Naturalismus folgendermaßen rekonstruiert werden⁴¹⁹: zunächst erklärt Habermas, dass die epistemologischen Voraussetzungen des Naturalismus im Szientismus gründen, der seinen systematischen Ausgangspunkt seinerseits im repräsentationalistischen Modell der Erkenntnis findet.⁴²⁰ Dieses Modell möchte Habermas, wie weiter oben bereits erwähnt, durch ein pragmatistisches Verständnis von Erkenntnis ersetzen (1. und 2. Schritt), welches davon ausgeht, dass die Erkenntnis keine transzendentalen Ermöglichungsbedingungen kennt, sondern vielmehr Folge eines (phylogenetischen) Lernprozesses ist (3. Schritt), anhand dessen sich zugleich die Unterscheidung von äußerem und innerem Weltverständnis (Beobachten/Verstehen) legitimieren lässt.

1. Schritt: Ablösung des Naturalismus vom Szientismus

Anforderung/Implikation: Aufgabe des repräsentationalistischen Modells der Erkenntnis

2. Schritt: Ersetzung des repräsentationalistischen Modells der Erkenntnis durch das pragmatistische Modell der Erkenntnis

3. Schritt: in diesem pragmatistischen Modell der Erkenntnis ist der schwache Naturalismus in Form einer evolutionären Lerntheorie enthalten

Das Konzept eines »schwachen Naturalismus« bedeutet bei Habermas allgemein gesprochen also eine Naturalisierung der Erkenntnisbedingungen bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung einer Differenz der Erkenntnisebenen. Habermas versucht damit eine Zwischenposition zwischen strengem Naturalismus auf der einen und metaphysischer Transzendentalphilosophie auf der anderen Seite einzunehmen.

Wenn man diesen pragmatistischen Begriff von Erkenntnis zugrunde legt, bietet sich ein Naturalismus an, der die transzendente Differenz zwischen Welt und Innerweltlichem – der Detranszendentalisierung zum Trotz – intakt lässt. Diese Auffassung beruht auf einer einzigen metatheoretischen Annahme: dass »unsere« – im Rahmen soziokultureller Lebensformen möglichen – Lernprozesse vorgängige »evolutionäre Lernprozesse«, die ihrerseits die Strukturen unserer Lebensformen hervorgebracht haben, in gewisser Weise nur fortsetzen.⁴²¹

419 Vgl. ebd. S. 36f.

420 Da es für die Leitfrage der Arbeit nicht von Interesse ist, wird an dieser Stelle nicht darauf eingegangen, inwiefern diese Darstellung des Naturalismus durch Habermas angemessen ist. Vergleiche dazu Keil/Schnädelbach, *Naturalismus*.

421 Habermas, *Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende*, S. 37.

Hat man das Programm des »schwachen Naturalismus« bei Habermas erst einmal in dieser Form rekonstruiert, so wird deutlich, dass er in der Ausarbeitung seines Selbstbewusstseinsbegriffs und der Bezugnahme auf Mead genau dieses Programm bereits en detail durchgeführt hat. Demnach trifft jedoch die bisher geübte Kritik trifft also auch auf das Konzept des schwachen Naturalismus zu und wird durch dieses keineswegs aufgehoben.

Auch der Status der Sprache, der im dritten Teil behandelt wurde, lässt sich nun zu dem Konzept des schwachen Naturalismus in ein Verhältnis setzen: er erfährt das gleiche Schicksal, wie der naturalisierte Selbstbewusstseinsbegriff und wird zum quasi-empirischen Konstitutionsmedium normativer Implikationen herabgestuft. Auch wenn sich mit dem Konzept von Habermas eine nachkantische Unterscheidung von »know how« und »know that« aufrechterhalten lässt, so findet diese ihre begriffliche Ausarbeitung nicht mehr in einer transzendentalen Ästhetik oder Logik, sondern in einer evolutionstheoretischen Lerntheorie, durch die sich konstitutive von regulativen Regeln unterscheiden lassen.

Es lässt sich nun unter zwei Prämissen, deren Berechtigung im Verlauf der Arbeit bereits deutlich gemacht wurde, folgendes festhalten:

I. vorausgesetzt, die hier im zweiten Teil geäußerte Kritik an der auch bei Habermas vorhandenen Objektivierungen des normativen Selbstverständnisses ist zutreffend (siehe Kapitel II.5. Kritik und Ausblick) und

II. vorausgesetzt, die Bezugnahme des Konzepts des schwachen Naturalismus auf das Konzept der »evolutionären Lernprozesse« lässt die, im Zusammenhang des Meadbezugs geäußerte Kritik auch für den schwachen Naturalismus wirksam werden (siehe vorliegendes Kapitel weiter oben), dann lässt sich schlussfolgern,

dass sich die angebliche Alternative des »schwachen Naturalismus« der gleichen Kritik gegenübergestellt sieht, die Habermas selbst am »strengen Naturalismus« übt. Habermas reproduziert demnach in gewisser Hinsicht das Problem des strengen Naturalismus, will aber gleichzeitig an einer kategorialen Unterscheidung zwischen weltlichem und innerweltlichem Wissen festhalten. Denn nur so sieht er, völlig zu Recht, eine Möglichkeit, das normative Selbstverständnis der Subjekte begrifflich einzuholen.

Für die Universalpragmatik und den »quasi-empirischen«⁴²² Status der Sprache hat diese Kritik folgende Konsequenzen: insofern Sprache einen rekonstruierbaren evolutionären Ursprung hat, gilt zwar tatsächlich, dass eine Letztbegründung nicht möglich ist, allerdings gilt dann für die normativen Implikationen der Sprache auch, dass sie – selbst wenn eine Differenzierung zwischen regelkonstituierender Sprache und parole möglich ist – durchaus im Sinne eines rein anpassungstheoretischen Verhaltens rekonstruiert werden können. Damit fehlt dem habermasschen Kommunikationsbegriff aber gerade jene Sphäre spezifi-

422 Vgl. oben.

scher Moralität, die Kant noch aufgrund seiner Unterscheidung von *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis* behaupten konnte.

Letztendlich ist das habermassche Argument gegen den strengen Naturalismus ein *reductio*-Argument: folgt man den Aussagen des strengen Naturalismus, so ergibt sich daraus eine begriffliche Beschreibung der sozialen Verhältnisse, die das Selbstverständnis der Subjekte nicht einholen kann. Der strenge Naturalismus ist demnach nicht akzeptabel. Problematisch bleibt allerdings, dass sich Habermas in seinem eigenen Konzept dem gleichen oder zumindest einem ähnlichen Argument gegenüber sieht.

Es liegt daher folgender Schluss nahe: Legt man den Metaphysikbegriff von Habermas zugrunde, so kann tatsächlich behauptet werden, dass seine Theorie nicht mehr mit metaphysischen Implikationen operiert. Die nach Habermas' Ansicht metaphysischen Begriffe wie der Selbstbewusstseinsbegriff der Bewusstseinsphilosophie und die moralphilosophische Letztbegründungskonzeption von Kant bis Apel werden bei Habermas einer (schwachen) Naturalisierung unterzogen. Habermas sieht jedoch nicht, dass seine Konzeption des schwachen Naturalismus, genau jene Konsequenzen nach sich zieht, die er selbst beim strengen Naturalismus berechtigterweise kritisiert. Da Habermas versucht, eine Objektivierung des normativen Selbstverständnisses der Menschen zu vermeiden, liegt der Schluss nahe, dass er in dieser Hinsicht seinem eigenen Anspruch nicht gerecht wird.⁴²³

Das weitere Vorgehen sollte sich daher an dem von Habermas vorgegebenen Versuch orientieren, das moralphilosophische Selbstverständnis der Subjekte einzuholen, ohne dabei einerseits die metaphysischen Grundlagen der kantischen Begrifflichkeiten zu übernehmen und ohne andererseits die, das moralische Selbstverständnis verfehlende Objektivierung des modernen Naturalismus voranzutreiben. Das anschließende Kapitel wird sich mit möglichen Alternativen auseinandersetzen.

423 Habermas, Habermas, Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende, S. 33.

