

DANIEL C. HENRICH  
Zwischen  
Bewusstseinsphilosophie  
und Naturalismus  
  
Zu den metaphysischen  
Implikationen der Diskursethik  
von Jürgen Habermas

[transcript]

Daniel C. Henrich  
Zwischen Bewusstseinsphilosophie und Naturalismus

**Daniel C. Henrich** (Dr. phil.) hat als Stipendiat der Studienstiftung des Deutschen Volkes bei Prof. Axel Honneth (Frankfurt/Main) und Prof. Manfred Kühn (Boston) promoviert.

DANIEL C. HENRICH

**Zwischen Bewusstseinsphilosophie und Naturalismus**

Zu den metaphysischen Implikationen der Diskursethik

von Jürgen Habermas

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnetet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird.

(Lizenz-Text: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

**Erschienen 2007 im transcript Verlag, Bielefeld**

© Daniel C. Henrich

Umschlaggestaltung & Innenlayout: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Daniel C. Henrich

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-89942-620-5

PDF-ISBN 978-3-8394-0620-5

<https://doi.org/10.14361/9783839406205>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

# Inhalt

---

<b>EINLEITUNG .....</b>	<b>9</b>
Zur Absicht der vorliegenden Arbeit.....	9
Zur inneren Strukturlogik der Arbeit.....	11
Zur Verwendung des Begriffs »Naturalismus« .....	15
<b>I. DER METAPHYSIKBEGRIFF BEI JÜRGEN HABERMAS .....</b>	<b>19</b>
1. Allgemeine Überlegungen zum Begrif »Metaphysik« bei Jürgen Habermas.....	19
1.1 Das Identitätsdenken .....	22
1.2 Der Idealismus .....	23
1.3 Das bewusstseinsphilosophische Denken .....	26
1.4 Der starke Theoriebegriff .....	28
2. Dieter Henrich und Jürgen Habermas: Zur Exklusivität des Wissens von sich selbst.....	29
2.1 Der Philosophiebegriff.....	29
2.2 Selbstbewusstsein, Metaphysik und Moderne .....	32
<b>II. NATURALISIERUNG DES SELBSTBEWUSSTSEINS .....</b>	<b>37</b>
1. Rationalisierung und Individuum bei Jürgen Habermas .....	37
1.1 Das Individuum im Kontext der kulturellen Rationalisierung .....	38
1.2 Der Begriff der Individualität und seine Problematik.....	42

2. Mead als Philosoph des Paradigmenwechsels.....	44
2.1 Anerkennung und Identität – Die Erschöpfung des Paradigmas der Bewusstseinsphilosophie .....	44
2.2 Meads Bedeutung für die Überwindung der bewusstseins-philosophischen Aporien .....	50
3. Individuierung durch Vergesellschaftung: Das Selbstbewusstsein als kommunikativ erzeugtes Phänomen .....	55
3.1 Semantisierung: Von der gestenvermittelten zur symbolischen Interaktion .....	56
3.2 Das darwinistische Modell der Einstellungsübernahme: Naturalismus statt Metaphysik .....	61
3.3 Die habermassche Erweiterung des Modells der Einstellungs-übernahme um den Aspekt der Adressierung .....	62
3.4 Das Selbstbewusstsein als kommunikativ erzeugtes Phänomen.....	64
3.5 Der Verlust des privilegierten Zugangs zu den res cogitans .....	65
3.6 Epistemisches und praktisches Selbstbewusstsein .....	66
4. Zusammenfassung: Die Säkularisierung des Selbstbewusstseins.....	70
5. Kritik und Ausblick .....	72
5.1 Der Zirkel des habermasschen Ansatzes: Selbstbezug als Bedingung der Möglichkeit von Naturalisierung .....	72
5.2 Naturalistische Implikationen und ihre Konsequenzen.....	74
5.3 Alternative Theorien .....	85
<b>III. METAPHYSISCHES LETZTBEGRÜNDUNG?.....</b>	<b>97</b>
1. Die Diskursethik als Antwort auf die ethischen Herausforderungen der Moderne .....	97
1.1 Karl-Otto Apel.....	97
1.2 Jürgen Habermas.....	104
2. Handlungskoordinierung und Sprechaktanalyse .....	109
2.1 Die Sprechaktanalyse von John Austin.....	109
3. Sprache statt Metaphysik: Die Diskursethik und die kantische Ethik.....	126
3.1 Merkmale der Diskursethik und die kantische Ethik .....	127

3.2 Grundbegriffe der Diskursethik: Der Diskurs und der Universalisierungsgrundsatz ›Uc	136
3.3 Die Detranszentalisierung der kantischen Ethik	145
4. Der Begründungsstatus der Diskursethik und die Rolle der Sprache	152
4.1 Die transzentalpragmatische Letztbegründung der Ethik bei Karl-Otto Apel	154
4.2 Letztbegründung als transzentalpragmatische Vermittlung zwischen neuzeitlicher Ursprungsphilosophie und sprachanalytischer Philosophie	163
Exkurs: Die Logic of Science und die semiotische Transformation der Philosophie Kants	166
4.3 Die universalpragmatische Begründungskonzeption von Habermas	173
4.4 Der Status der habermasschen Begründungskonzeption und seine Differenzen zur Transzentalpragmatik Apels	184
5. Resultate	189
6. Schwacher Naturalismus als Problemlösung?	195
<b>IV. HEGEL: URSPRUNGE DES HABERMASSEN NATURALISMUS UND MÖGLICHE ALTERNATIVEN</b>	205
<b>V. METAPHYSISCHEN IMPLIKATIONEN IN DER DISKURSETHIK?</b>	215
<b>LITERATURVERZEICHNIS</b>	225



## **Einleitung**

---

### **Zur Absicht der vorliegenden Arbeit**

In der Theorie des kommunikativen Handelns behauptet Jürgen Habermas, ohne metaphysische Rückendeckung zu operieren.<sup>1</sup> Im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht die Frage, wie Habermas versucht, diesem Anspruch gerecht zu werden und welche Bedeutung sein Vorgehen für die Diskurstethik hat. Dabei soll auch kritisch hinterfragt werden, ob an manchen Stellen ein verändertes Vorgehen dem Anspruch eher gerecht geworden wäre.

Ein wichtiges Ergebnis ist die Erkenntnis, dass die Metaphysikkritik von Jürgen Habermas ihren Ausdruck in einer naturalistischen Argumentationsstrategie findet, deren Spuren sich bis in die Frühschriften Habermas' zurückverfolgen lassen. Dieses Resultat mag für jene überraschend sein, die Habermas noch immer ausschließlich als Nachfolger der Frankfurter Schule und deren Szentismuskritik beurteilen. Schon in seinen früheren Schriften werden allerdings naturalistische Tendenzen deutlich<sup>2</sup> und auch das regelmäßig bekundete Interesse an einer Vereinigung von Kant und Darwin spricht gegen einen strikten Anti-Naturalismus bei Jürgen Habermas.<sup>3</sup> In jüngeren Publikationen, wie beispielsweise Wahrheit und Rechtfertigung oder Freiheit und Determinismus geht Habermas nun

- 
- 1 Vgl. Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 198.
  - 2 Vgl. Jürgen Habermas: »Arbeit und Interaktion«, in: Ders., Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, S. 28.
  - 3 Vgl. Jürgen Habermas: »Metaphysik nach Kant«, in: Ders. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 28. Jürgen Habermas: »Motive Nachmetaphysischen Denkens«, in: Ders. Nachmetaphysisches Denken Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 53. Jürgen Habermas: »Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende«, in: Ders. Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 17. Jürgen Habermas: »Freiheit und Determinismus«, in: Ders. Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 872.

auch explizit auf die Bedeutung des Naturalismus für seine Theorie ein und entwickelt ein Konzept des so genannten »schwachen« bzw. »weichen Naturalismus«. Hier wird deutlich, wie wichtig das Verhältnis von Kant und Darwin für die Leitfrage der vorliegenden Arbeit ist. »Heute möchten wir ohne solche metaphysischen Hintergrundannahmen auskommen. Dann müssen wir aber das, was wir von Kant über die transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis gelernt haben, mit dem, was uns Darwin über die natürliche Evolution gelehrt hat, in Einklang bringen.«<sup>4</sup> Damit steht sowohl das Ziel als auch das Programm des schwachen Naturalismus fest: schwacher Naturalismus bedeutet für Habermas die Vereinigung von Kant und Darwin und nicht die Reduktion Kants auf Darwin. Da die naturalistischen Elemente bei Habermas also eine metaphysikkritische Bedeutung entwickeln, und sich die Leitfrage der vorliegenden Arbeit auf die praktische und nicht auf die theoretische Philosophie von Jürgen Habermas bezieht, findet zugleich eine Analyse der Konsequenzen naturalistischer Argumentationsstrategien auf eine ethische Theorie statt. Da Willard van Orman Quine den Naturalismus im Zusammenhang epistemologischer Überlegungen entwickelt hat, wird die Diskussion über den Naturalismus bis heute eher selten auf die Ethik bezogen. Dies mag daran liegen, dass Quine der Ethik selbst eine Sonderstellung in seinem Naturalisierungsprogramm zugesteht.<sup>5</sup> Eine Analyse der Auswirkungen des Konzepts des »schwachen Naturalismus« auf die Diskursethik liegt, so weit ich weiß, bisher noch gar nicht vor. Dies ist wohl darauf zurückzuführen, dass das Verhältnis von Metaphysik und Ethik von Habermas nie explizit mit dem Naturalismus in Verbindung gebracht, sondern vor allem unter Überschriften, wie »Detranszendentalisierung« oder »Neusituierung der Vernunft« behandelt wird. Die vorliegende Arbeit möchte dies ändern und dazu unter anderem aufzeigen, dass die Strategien der Metaphysikkritik letztendlich selbst unter der Überschrift »Naturalisierung« zusammengefasst werden können. Zu diesem Zweck wird zunächst der Metaphysikbegriff von Habermas dargestellt, und anschließend seine Kritik durch Habermas anhand von zwei Hauptaspekten (Selbstbewusstseins- und Begründungsbegriff) erörtert. Diese Aspekte werden in den Teilen II und III mit dem Naturalismus in Zusammenhang gebracht. Das verbindende Element der beiden erörterten Aspekte ist der Sprachbegriff. Die kritische Bewertung findet teilweise direkt in den jeweiligen Kapiteln statt, wird aber am Ende der Abschnitte noch einmal in einen umfassenderen Zusammenhang gestellt.

Damit ergibt sich folgende Aufgabe für die vorliegende Arbeit: nach einer Darstellung des Metaphysikbegriffs und seiner Kritik bei Habermas, muss zunächst eine Ausarbeitung der systematischen Bedeutung der naturalistischen Argumente im Zusammenhang der Metaphysikkritik erarbeitet werden. Anschlie-

---

4 Vgl. Habermas: Freiheit und Determinismus, S. 872.

5 Vgl. Willard van Orman Quine, Theories and Things, New York: Belknap 1986. Owen J. Flanagan, »Quinean Ethics«, in: Dagfinn Føllesdal (Hg.), Naturalism and Ethics, New York: Garland Publishing 2000, S. 350–368.

Anschließend ist der Zusammenhang dieser Naturalisierung zur Diskursethik einsichtig darzustellen, um die ethischen Konsequenzen aufzeigen zu können. Im vierten Teil der Arbeit werden unter Bezugnahme auf Hegel mögliche Alternativen aufgewiesen, um im fünften Teil die Ergebnisse zusammenzufassen.

## Zur inneren Strukturlogik der Arbeit

Die Arbeit beginnt (I.1) mit der Darstellung des Metaphysikbegriffs bei Habermas. Dieser orientiert sich an vier Merkmalen: »Idee«, »Identität«, »Bewusstseinsphilosophie« und »starker Theoriebegriff«. Die ersten beiden Merkmale (»Idee« und »Identität«) stehen in einem Bezug zur antiken Philosophie, zu der sich Habermas eher selten äußert. Da sie für die weitere Entwicklung der Arbeit eine nur untergeordnete Rolle spielen, philosophiehistorisch aber von Bedeutung sind, werden sie hier kurz dargestellt, spielen aber im weiteren systematischen Aufbau der Arbeit keine besondere Rolle. An den beiden letzten Merkmalen (»Bewusstseinsphilosophie« und »starker Theoriebegriff«) orientiert sich hingegen der Aufbau der gesamten Arbeit: der Versuch, die Bewusstseinsphilosophie und deren, für Habermas problematische Annahmen zu überwinden, ist zentraler Bestandteil des ersten Teils der Arbeit. Die Debatte zwischen Dieter Henrich und Jürgen Habermas (I. 2) bildet dafür einen sehr guten Ausgangspunkt, denn Habermas kritisiert Henrichs Selbstbewusstseinsbegriff als metaphysisch und führt dies auf Henrichs bewusstseinsphilosophische Argumentationsfigur zurück. Henrich wirft Habermas seinerseits einen »semantischen Naturalismus« vor, der als Substitution metaphysischen Gedankengutes dienen soll, nach Ansicht von Henrich aber keine hinreichende Alternative sondern seinerseits nur »schlechte Metaphysik« darstellt. Da im Zentrum der Auseinandersetzung die Frage nach dem Status des Selbstbewusstseinsbegriffs steht, muss genauer analysiert werden, welches Verständnis Habermas von diesem Begriff entwickelt, und inwiefern sich dieses vom bewusstseinsphilosophischen Ansatz unterscheidet.

Dies ist die Aufgabe des zweiten Teils (II.). Habermas stellt die Frage nach dem Status des Selbstbewusstseinsbegriffs in einen direkten Zusammenhang zum Begriff der Individualität, worin sich bereits die Abkehr von einer transzentalphilosophischen Argumentationsstruktur verdeutlicht: Habermas erschließt den Status von Selbstbewusstsein nicht über den Begriff des transzendentalen Subjekts, sondern über die konkreten Verhältnisse, in die die Subjekte als soziale Wesen eingebunden sind. Das erste Kapitel des zweiten Teils (II.1.1) beginnt daher mit einer Analyse der Theorie von der kulturellen Rationalisierung und ihren Auswirkungen auf das einzelne Subjekt als Individuum bei Habermas. Diese soziologischen Überlegungen verorten das Individuum in einem Spannungsfeld von neuen Freiheiten und neuer Unübersichtlichkeit. Damit sind die Voraussetzungen geschaffen, um den Übergang zur Frage nach der eigentlichen Bestimmung des Begriffs »Individuum« nachzuvollziehen (II.1.2). Schon hier wird die

Bedeutung von George Herbert Mead<sup>6</sup> zum ersten Mal deutlich. Mead spielt die entscheidende Rolle für die kommunikationstheoretische Transformation des Selbstbewusstseinsbegriffs bei Habermas. Diese Rolle wird anschließend (II.2) näher analysiert. Damit wird eine theoretische Ausgangslage geschaffen, vor deren Hintergrund die Frage nach dem Selbstbewusstseinsbegriff von Habermas und der damit zusammenhängenden Bedeutung von Mead einer genaueren Analyse unterzogen werden kann. Dies geschieht im dritten Kapitel des zweiten Teils (II.3). In mehreren Durchgängen wird das evolutionstheoretisch orientierte Modell der Sprachgenese Meads aus der Sicht von Habermas dargestellt. Damit finden einerseits die Details der Bezugnahme auf Mead Erwähnung und andererseits wird gleichzeitig das habermassche Modell durch die Abgrenzung gegenüber Mead in seinen eigenen Konturen besser nachvollziehbar. Zunächst steht die Frage nach dem Übergang der gesten- zur lautvermittelten Interaktion im Vordergrund (»Semantisierung: Von der gestenvermittelten zur symbolischen Interaktion«). Anschließend werden daraus resultierende Probleme (»Das darwinistische Modell der Einstellungübernahme«) und Abgrenzungen von Habermas gegenüber Mead diskutiert (»Die habermassche Erweiterung des Modells der Einstellungübernahme um den Aspekt der Adressierung«). Damit sind die Grundlagen geschaffen, um zu erläutern, was Habermas mit der Rede vom »Selbstbewusstsein als kommunikativ erzeugtes Phänomen« ausdrücken möchte. Diese Bestimmung des Selbstbewusstseinsbegriffs impliziert eine Kritik an dem privilegierten Zugang zu den *res cogitans*, in der sich interessante Parallelen zwischen Habermas und aktuellen analytischen, ebenfalls metaphysikkritischen Ansätzen finden. Auf diese Parallelen wird in dem Abschnitt »Der Verlust des privilegierten Zugangs zu den *res cogitans*« kurz hingewiesen. Seinen Abschluss findet das dritte Kapitel des zweiten Teils in der Darstellung der habermasschen Differenzierung eines epistemischen von einem praktischen Selbstverhältnis. Mit dieser Unterscheidung geht Habermas seiner eigenen Ansicht nach erneut über Mead hinaus, um eine veränderte Perspektive auf den von Mead übernommenen Begriff des »generalized other« zu entwickeln.

Das vierte Kapitel (II.4) besteht in einer kurzen Zusammenfassung der Bedeutung des erläuterten Selbstbewusstseinsbegriffs bei Habermas für die Abgrenzung von der Bewusstseinsphilosophie einerseits und die Bedeutung für eine politische Konzeption andererseits.

Schwerpunkt des fünften Kapitels (II.5) ist die Kritik an Jürgen Habermas. Hauptanliegen dieser Kritik ist es, Widersprüche zwischen Habermas' Naturalisierungsstrategie und seiner praktischen Philosophie, der Diskursethik herauszuarbeiten. Zunächst (5.1 Der Zirkel des habermasschen Ansatzes) wird allerdings

---

6 Mead wird hier in Englisch zitiert nach George Herbert Mead: *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, London: University of Chicago Press 1967. Die deutsche Übersetzung ist zu Recht umstritten. Siehe dazu auch »Nachbemerkungen zur Übersetzung«, in: George Herbert Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 441-443.

ein grundlegendes Argument von Dieter Henrich dargestellt, welches behauptet, Habermas müsse seinerseits bereits eine gewisse Form von Selbstbeziehung voraussetzen, um die Genese von reziproken Verhältnissen zwischen Subjekten bzw. Organismen erklären zu können. Dieses Argument steht nicht im Zentrum der hier dargestellten Kritik an Habermas und wird von diesem, soweit ich sehe, auch an keiner Stelle behandelt. Aufgrund seiner Bedeutsamkeit wird es im anschließenden Abschnitt (II.5.3 Alternative Theorien) aber erneut aufgenommen. Im Hauptteil der Kritik an der habermasschen Theorie (II.5.2 Naturalistische Implikationen und ihre Konsequenzen) wird das behavioristische Modell von Mead zunächst gegen Habermas selbst gewendet (Handlungskoordinierung als Anpassung), wodurch deutlich wird, dass Habermas' eigene Konzeption in einer Weise interpretiert werden kann, die seinen moralphilosophischen Überzeugungen widerspricht. Anschließend (Das Argument der Performanz) wird aus dem habermasschen Text ein mögliches Gegenargument rekonstruiert, um zu prüfen, ob dadurch die Kritik widerlegt werden kann. In dem folgenden Abschnitt (Die Kritik an Individuierung durch Vergesellschaftung) wird erläutert, weshalb Habermas' eigene kritische Einstellung gegenüber einem starken Naturalismus nichts an der erarbeiteten Kritik ändert. Im Gegenteil, Habermas entzieht sich durch die Bezugnahme auf eine (wie auch immer schwach-)naturalistische Argumentationsstrategie selbst der Möglichkeit, seinen eigenen Kommunikationsbegriff von jenen Momenten freizuhalten, die seiner Auffassung nach das größte ethische Problem des starken Naturalismus darstellen: die Objektivierung normativer Zusammenhänge. Der zweite Teil wird durch eine Betrachtung von zwei alternativen sprachphilosophischen Selbstbewusstseinstheorien abgeschlossen (II.5.3 Alternative Theorien), die ihrerseits Beispiele für nach-bewusstseinsphilosophische Ansätze darstellen und in grundlegender Hinsicht mit Habermas übereinstimmen. Dabei dient der Hinweis auf den Ansatz von Lynn Rudder Baker vor allem dem Zweck, dem unter Punkt II.5.1 behandelten und von Dieter Henrich vorgetragenen Zirkelargument gegen Habermas einen möglichen Lösungsweg aufzuzeigen. Die Darstellung des Ansatzes von Tugendhat bietet ebenfalls eine implizite Antwort auf diese Kritik, vor allem, weil sich Tugendhat selbst intensiv mit Henrichs Theorie beschäftigt hat. Darüber hinaus dient sie aber vor allem dem Zweck, auf eine Theorie des Selbstbewusstsein aufmerksam zu machen, die ihrerseits von ähnlichen Problemsituationen wie die Theorie Habermas' ausgeht, durch ihren verstärkten Bezug auf Heidegger und Wittgenstein jedoch letztendlich keine Naturalisierungsstrategie einschlägt.

Der dritte Teil der Arbeit (III. Metaphysische Letztbegründung?) orientiert sich am vierten Aspekt metaphysischen Denkens, dem starken Theoriebegriff und geht der Frage nach, welche Begründungskonzeption Habermas für seine Ethik vorschlägt und welche Bedeutung dies für mögliche metaphysische Implikationen hat. Für das Verständnis des habermasschen Ansatzes ist dabei vor allem die Konzeption Karl-Otto Apels bedeutsam, da dieser als eigentlicher Begründer der Diskursethik gelten darf und eine ethische Letztbegründungskonzept-

tion vertritt, die zum Anlass einer Debatte zwischen ihm und Habermas wurde, anhand derer die Frage nach metaphysischen Implikationen bei Habermas gut erörtert werden kann. Apel lehnt die Metaphysik nämlich nicht in der gleichen Weise ab, wie dies bei Habermas der Fall ist. Der dritte Teil beginnt daher zunächst mit einer Darstellung des Selbstverständnisses der Diskursethik aus der Sicht von Apel (III.1.1) und Habermas (III.1.2). Dabei wird ein besonderes Augenmerk auf den Zusammenhang zwischen den ethischen Herausforderungen der Moderne und der Diskursethik gelegt. Während Apel hier aus einer eher anthropologischen Perspektive argumentiert, wird der Ansatz Habermas' von der *Theorie des kommunikativen Handelns* her dargestellt.<sup>7</sup> Im zweiten Kapitel (III.2) werden anschließend die sprechakttheoretischen Grundlagen der habermasschen Diskursethik näher erläutert. Neben der systematischen Bedeutung die die Sprechaktanalyse für die Diskursethik hat, ist dies auch deshalb notwendig, weil so verdeutlicht werden kann, worauf sich die Rede von einer »Versprachlichung des Sakralen«, die Habermas von Durkheim übernimmt, genau bezieht (Die sakralen Grundlagen der Geltungsansprüche). Nachdem durch die ersten beiden Kapitel eine Verortung der Diskursethik im Rahmen der Philosophie von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas vorgenommen wurde, wird im dritten Kapitel (III.3) das Verhältnis von Sprache und Metaphysik bei Habermas anhand einer Darstellung der systematischen Bedeutung der Diskursethik als eine speziellen, mit bestimmten Bezügen und Begriffen operierenden Ethik verdeutlicht. Dabei ist das Verhältnis zur kantischen Ethik von besonderer Bedeutung: sowohl Apel als auch Habermas betonen immer wieder, dass die Diskursethik als eine Transformation der kantischen Ethik verstanden werden kann (III.3.1 Merkmale der Diskursethik und die kantische Ethik). Für die Leitfrage des zweiten Kapitels sind die Abweichungen gegenüber der kantischen Ethik allerdings von ebenso großer Bedeutung, denn eine Ethik, die sich einerseits auf den ethischen Universalismus Kants bezieht, sich aber gleichzeitig als nachmetaphysisch bezeichnet, muss zeigen, wie sie sich von Kant abgrenzt, ohne dabei den starken Begründungsanspruch aufzugeben (III.3.3 Die Detranszendentalisierung der kantischen Ethik). Im vierten Kapitel werden dann Apels transzentalpragmatische Letzbegründungskonzeption (III.4.1/4.2) und Habermas' universalpragmatischer Ansatz (III.4.3) gegenübergestellt. Apel versucht zu verdeutlichen, inwiefern Sprache als notwendiges Medium menschlichen Kommunizierens eine unhintergehbar conditio sine qua non allen menschlichen Handelns ist. Dabei muss beachtet werden, dass er die Letzbegründung als eine Vermittlung zwischen der epistemologischen Ursprung philosophie der Neuzeit und der sprachanalytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts konzipiert (siehe dazu den Abschnitt im Kapitel III.4.2 Letzbegründung als transzentalpragmatische Unterscheidung und Vermittlung

---

7 Der systematische Bedeutung der Theorie des Kommunikativen Handelns in der vorliegenden Arbeit ist unter anderem eine Konsequenz der erwähnten These, dass Habermas' Theorie im Ganzen nur unter Berücksichtigung der soziologischen Perspektive zu erschließen ist.

zwischen der epistemologischen Ursprungsphilosophie der Neuzeit und der sprachanalytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts). Habermas hat demgegenüber schon im Positivismusstreit auf die wechselseitige Abhängigkeit von Konsenskriterien mit dem Prozess der Konsensfindung hingewiesen und damit bereits in frühen Jahren eine Letztbegründung abgelehnt. Der Positivismusstreit wird daher hier als Ausgangspunkt für die Darstellung der habermasschen Universalpragmatik verwendet (III.4.2). Dies ist sinnvoll, weil so das spezielle Interesse, welches im weiteren Verlauf den methodischen Überlegungen von Habermas' innerhalb der Universalpragmatik gewidmet wird, von Anfang an in einen eher wissenschaftstheoretischen Kontext gestellt werden kann. Anhand der Analyse der Universalpragmatik kann anschließend gezeigt werden, wie weit Habermas auch in seinen sprachtheoretischen Überlegungen vom apelschen Ansatz entfernt ist.

Im Anschluss an diese Überlegungen ist es dann möglich, sowohl den *Abchluss* als auch den allgemeinen *Status* der Begründungskonzeption von Habermas einer abschließenden Darstellung zu unterziehen (III.4.3/III.4.4).

Anschließend (5.) werden die Resultate aus beiden Kapiteln vorgestellt. Es mag überraschend sein, dass erst im Anschluss an das Kapitel »Resultate« jenes Kapitel folgt, das sich eingehender mit der Konzeption des »schwachen Naturalismus« bei Habermas beschäftigt (6.). Dies hat folgenden Grund: Habermas spricht erst in einem seiner neueren Bände explizit von dem in seinem Werk vorhanden Naturalismus. Daher soll die Darstellung des habermasschen Naturalismus hier im Sinne einer Gegenrede Habermas' gegen die bis zu diesem Punkt geübte Kritik betrachtet und anschließend kritisch beurteilt werden.

Im vierten Teil der Arbeit wird zunächst auf die besondere Bedeutung Hegels für die Entstehung des habermasschen Naturalismus hingewiesen. Aus dem Verweis auf eine systematisch umfassendere Hegelinterpretation lassen sich dann Hinweise auf die Möglichkeit des Entwurfs einer Ethik entwickeln, der keine nationalistischen Konsequenzen beinhaltet, dabei jedoch ebenfalls nicht hinter spezifische Erkenntnisse der Diskursethik oder in metaphysische Argumentationen zurückfällt.

Der fünfte und letzte Teil fasst die Ergebnisse der Arbeit zusammen.

## Zur Verwendung des Begriffs »Naturalismus«

Bereits in *Arbeit und Interaktion* wird deutlich, dass Habermas an einer naturalistischen Reinterpretation der hegelischen Philosophie interessiert ist. Dort bezieht er sich Habermas in affirmativer Hinsicht auf den Umstand dass die Theorie von George Herbert Mead als eine Neuaufnahme der hegelischen Philosophie »unter naturalistischen Voraussetzungen des Pragmatismus<sup>8</sup> bezeichnet werden kann.<sup>9</sup>

---

8 J. Habermas, Arbeit und Interaktion, S. 28.

In seinen jüngeren Schriften spricht Habermas nun in Bezug auf seine eigene Theorie explizit von einem »schwachen« bzw. »weichen Naturalismus«. Die Verwendungsweise des Begriffs »Naturalismus« in der vorliegenden Arbeit orientiert sich allerdings nicht ausschließlich an der Bedeutung, die Habermas ihm gibt. Es ist daher wichtig, kurz darauf einzugehen, wie der Begriff »Naturalismus« hier eigentlich verwendet wird. Diese Verwendung stellt eine ausschließlich operative Definition dar, d.h. es geht nicht um einen Beitrag zur aktuellen Naturalismusdebatte<sup>10</sup>, sondern ausschließlich darum, die Verwendung im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit zu klären.

Willard van Quine, der als einer der wichtigsten Begründer des philosophischen Naturalismus gilt, hat den Naturalismus vor allem mit der Epistemologie in Verbindung gebracht. Die Diskussion des Naturalismus im Zusammenhang praktischer Fragen ist hingegen bzw. gerade deshalb seltener. Quine möchte die Frage nach der Bedeutung von Realität durch die Naturwissenschaft beantwortet wissen. Der Philosophie als Erkenntnistheorie kommt damit nicht mehr die Bedeutung einer, die epistemischen Grundlagen der Naturwissenschaft erst herstellenden Disziplin zu, sondern sie wird zumindest in epistemologischer Hinsicht der Naturwissenschaft und ihren Methoden untergeordnet.<sup>11</sup> Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich allerdings mit einem moralphilosophischen Thema und nicht mit erkenntnistheoretischen Fragen. Besonders interessant ist daher, was Quine selbst zur Stellung der Ethik ausführt. Er erklärt, dass eine »methodological infirmity of ethics as compared with science«<sup>12</sup> bestehe und begründet dies vor allem mit zwei Argumenten, die in der Geschichte der Philosophie keineswegs neu sind<sup>13</sup>: Zunächst weist er darauf hin, dass der moralischen Beurteilung im Vergleich zum empirisch-wissenschaftlichen Urteil ein objektiver Standard fehle. Im wissenschaftlichen Urteil liege dieser Standard durch die Unabhängigkeit der beobachtbaren Natur vor. »The empirical foothold of scientific theory is in the predicted observable event; that of a moral code is in the observable moral act. But whereas we can test a prediction against the independent course of observable nature, we can judge the morality of an act only by our moral standards themselves.“<sup>14</sup> Das zweite Argument besteht im Verweis auf die infinite Bedingungsstruktur moralischer Werte: Demnach stehen die moralischen Werte in einem Bedingungsverhältnis, das letztendlich nicht abgeschlossen werden könne, wor-

---

9 Vgl. auch Peter Dews. »Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 6. (2001), S. 861-871.

10 Vgl. dazu Keil, Geert/Schnädelbach, Herbert (Hg.): Naturalismus. Philosophische Beiträge, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.

11 Vgl. Willard van Orman Quine. Theories and Things.

12 Ebd. 63.

13 Das zweite Argument tritt in einer etwas veränderten Variante auch im Kritischen Rationalismus und dort vor allem bei Hans Albert auf. Habermas und Apel setzen sich, wie noch zu zeigen sein wird, mit diesen Argumenten ausführlich auseinander.

14 Ebd.

aus die Schlussfolgerung zu ziehen sei, dass einige Werte ungerechtfertigt bleiben müssen. »This way of resolving moral issues is successful to the extend that we can reduce moral values causally to other moral values that command agreement. There must remain some ultimate ends unreduced and so unjustified.«<sup>15</sup>

Die Ethik nimmt damit in der ansonsten naturalistischen Philosophie von Quine einen Sonderstatus ein: im Gegensatz zur Erkenntnistheorie ist sie seiner Ansicht nach nicht naturalisierbar. Owen J. Flanagan behauptet daher, dass die systematische Verortung der Ethik bei Quine nicht gerechtfertigt sei, da dieser in allen anderen Belangen ein systematisches Naturalisierungsprogramm verfolge. »W.V. Quine is a systematic philosophical naturalist. This is why his recent paper ›On the Nature of Moral Values‹ is so puzzling. It does not fit the system.«<sup>16</sup>

Flanagan versucht deutlich zu machen, dass beide von Quine verwendeten Argumente auch auf die Wissenschaft anwendbar sind, und es daher nicht möglich sei, aus ihnen den Sonderstatus der Ethik gegenüber anderen Disziplinen zu schlussfolgern. Für den vorliegenden Zusammenhang ist dies vor allem deshalb interessant, weil damit der Klärungsbedarf deutlich wird, der hinsichtlich der Auswirkungen des Konzepts des (schwachen) Naturalismus bei Habermas auf dessen praktische Philosophie besteht. Habermas selbst stellt den Entwurf des »schwachen Naturalismus« ausschließlich im Zusammenhang epistemologischer Überlegungen vor und diskutiert die Auswirkungen auf seine praktische Philosophie an keiner Stelle. Die vorliegende Arbeit versucht diesen Mangel zu beheben, um zu verdeutlichen, dass der schwache Naturalismus durchaus Auswirkungen auf die praktische Philosophie von Habermas hat.

Terminologisch wird zu diesem Zweck die von Dirk Koppelberg beschriebene Version des ›methodischen Naturalismus‹ operationalisiert. Koppelberg weist zunächst darauf hin<sup>17</sup>, dass der Naturalismus weder mit dem Empirismus, noch dem Physikalismus, dem Szientismus oder dem Antimentalismus identifiziert werden sollte. (Ich möchte an dieser Stelle nicht die möglichen Argumente gegen diese Abgrenzung untersuchen, auch wenn vor allem die Abgrenzung gegenüber dem Antintentionalismus problematisch sein dürfte.<sup>18</sup>) Anschließend unterscheidet Koppelberg drei Formen des Naturalismus: den metaphysischen, den analytischen und den methodologischen. Letzterer ist durch drei Grundthesen gekennzeichnet:

Erstens durch die *Antifundierungsthese*: Es ist nicht Aufgabe der Philosophie die Wissenschaft zu fundieren oder zu begründen. Zweitens durch die *Kontinuitätsthese*: Philosophie

---

15 Ebd. 64.

16 Flanagan, Owen J.: »Quinean Ethics«, in: Dagfinn Føllesdal (Hg.), *Naturalism and Ethics*, New York: Garland Publishing 2000, S. 350.

17 Koppelberg, Dirk: »Was ist Naturalismus in der gegenwärtigen Philosophie?« in: Geert Keil/Heribert Schnädelbach (Hg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 68-92.

18 Vgl. Keil, Geert: »Naturalismus und Intentionalität«, in: Geert Keil/Heribert Schnädelbach (Hg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 187-205.

hat keinen epistemisch privilegierten Stand gegenüber den Wissenschaften [...]. Drittens durch die *Wissenschaftlichkeitsthese*: Die Verwendung von wissenschaftlichen Untersuchungen und Ergebnissen ist für die Philosophie einschlägig und unverzichtbar.<sup>19</sup>

Im weiteren Verlauf wird sich zeigen, dass alle drei Thesen mit dem Philosophieverständnis von Habermas übereinstimmen. Die Begründung für diese These soll hier jedoch bereits kurz angedeutet werden:

Die Antifundierungsthese: In seinem Aufsatz *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*<sup>20</sup> erklärt Habermas deutlich, dass die Zeiten, in denen sich die Philosophie als Platzanweiserin der Wissenschaften ansehen konnte, endgültig der Vergangenheit angehören. Stattdessen sieht er die Philosophie bemerkenswerterweise in der Rolle eines »Platzhalters für empirische Theorien mit starken universalistischen Ansprüchen«<sup>21</sup>. Auch die Kritik an der Bewusstseinsphilosophie macht deutlich, dass Habermas nicht mehr bereit ist, der Philosophie einen Sonderstatus gegenüber der Naturwissenschaft einzuräumen. Dies wird auch in der Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apel deutlich werden.

Die Kontinuitäts- und Wissenschaftlichkeitsthese: Mit der Kritik an einem wissenschaftsfundierenden Philosophieverständnis stimmt auch Habermas' Bereitschaft überein, empirische Methoden im Kontext philosophischer Fragen zu akzeptieren. Dies wird uns besonders im Zusammenhang der Universalpragmatik und ihrer Auswertung beschäftigen. Allerdings – und darin liegt ein wichtiges Element für die Einschätzung der Bedeutung des Naturalismus in der habermasschen Theorie – behauptet Habermas nicht, dass die empirische Methode uns zu ontologischen oder metaphysischen Aussagen über die Realität bringen könne. Habermas gibt den hegelischen Vermittlungsgedanken nicht auf, er ist alles andere als ein Vertreter des metaphysischen oder des ontologischen Naturalismus. Als ein Philosoph, der sich trotz aller Abweichungen gegenüber grundlegenden Gedanken der *Dialektik der Aufklärung* noch immer in der Tradition der Frankfurter Schule verorten lässt und der im Positivismusstreit als naturwissenschaftskritischer Denker aufgetreten ist, hat die Verbindung von Habermas und Naturalismus ohnehin einen seltsamen Beigeschmack. Diese Arbeit möchte daher auch aufzeigen, inwiefern Habermas die metaphysischen Elemente der Bewusstseinsphilosophie und der ethischen Letztbegründung durch einen methodischen oder, wie es Habermas selbst nennt, »schwachen Naturalismus« ausgleichen will, ohne dabei einen Szentismus zu verteidigen oder die in seinen frühen Schriften vorhandene Skepsis gegenüber der Naturwissenschaft komplett aufzugeben. Eine weitere Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es daher, zu untersuchen, ob Habermas diese Spannung auflösen kann.

---

19 Koppelberg, Was ist Naturalismus in der gegenwärtigen Philosophie, S. 83.

20 Habermas, Jürgen: »Die Philosophie als Platzhalter und Interpret«, in: Ders. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 9–28.

21 Ebd. 23.

## I. Der Metaphysikbegriff bei Jürgen Habermas

---

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

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

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

---

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

2 Ebd.

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

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

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

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

---

3 Ebd.

4 Ebd. 34.

5 Ebd. 31.

6 Vgl. ebd. 65.

Selbsterkenntnis und Autonomie sichern sollen, zugleich undurchsichtig und abhängig.«<sup>7</sup>

Habermas führt nun viele der von ihm im *Diskurs der Moderne* entwickelten Kritikpunkte darauf zurück, dass die kritisierten Theoretiker sich »noch so [wehren], als lebten sie, wie die erste Generation der Hegelschüler, im Schatten des letzten Philosophen«; sie streiten noch gegen jene »starken« Begriffe von Theorie, Wahrheit und System, die doch seit mehr als hundertfünfzig Jahren der Vergangenheit angehören<sup>8</sup>. Diese »starken Begriffe« stellen für Habermas *metaphysische* Antworten auf universalistische Fragen dar, und auch wenn er selbst diese Fragen nicht aufgeben will, so versucht er doch immerhin die Antworten transformieren. Diese Transformation ist nicht zuletzt deshalb unumgänglich, weil ohne sie eines der zentralen Probleme der Subjektphilosophie, die Objektivierung des Selbstbewusstseins, nicht vernünftig überwunden werden kann.<sup>9</sup>

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

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

---

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

8 Ebd. 246, Fußnote.

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

10 Ebd.

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

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

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

### 1.1 Das Identitätsdenken

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

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

---

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

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

14 DK28B8.

15 DK28B3.

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

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

## 1.2 Der Idealismus

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

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

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

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

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

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

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

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

Eine besondere Stellung unter den Ideen nimmt die Idee des Guten ein. Sie gilt als Leitbegriff der Philosophie Platons und Ferber vertritt die Ansicht, dass sie »das zentrale Thema der platonischen Philosophie [ist]«<sup>25</sup>. Theorie von der Idee des Guten ist bei Platon nicht begrifflich ausgearbeitet, sondern findet sich in den drei Gleichnissen: Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis<sup>26</sup>, wobei der

---

20 Vgl. Platon, Phd., 79a.

21 Ebd.

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

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

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

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

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

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

Der Begriff des Guten hat zunächst eine teleologische Bedeutung. Er drückt die Werthaftigkeit des Seins im Ganzen aus und gibt jenseits des Partikularismus ethischer Tugenden und Normen einen Ausblick auf die Letztbegründung der Handlungen des Menschen, indem er ethischen Prädikaten wie »gerecht«, »richtig«, »sittlich« etc. ihre eigentliche, nicht weiter zu hinterfragende Bedeutung verleiht. Damit tritt die Idee des Guten als Ermöglichungsbedingung für die positive Beurteilung ethischer Sachverhalte auf. Der Status den die Idee des Guten dabei einnimmt ist jedoch doppeldeutig. Einerseits ist sie, obwohl höchste Idee, dennoch Idee unter anderen, primus inter pares, und gibt den anderen Ideen die Zielrichtung vor. Andererseits steht die Idee des Guten als höchste Idee in einem transzendenten Verhältnis zu den übrigen Ideen, da sie an Würde und Kraft über das Sein, welches bei Platon die Ideen sind, hinausreicht. Nach Ansicht von Angehrn lässt sich dieser Doppelstatus als eine zweistufige Ontologie<sup>30</sup> begreifen. Die Idee des Guten gilt somit als Grund für die Seinsverfassung der übrigen Ideen und der existierenden Dinge, des Daseins, gleichermaßen. So wird auch das Sein in seiner ontologischen, nicht ausschließlich ethischen Bedeutung auf die Idee des Guten zurückgeführt, denn durch den Begriff des Guten »versucht Plato das, was wirklich ist, erst zu fundieren«<sup>31</sup>. In dieser Formulierung wird der Anspruch des Idealismus deutlich, die Realität durch die Idee zu begründen und gleichzeitig verständlich, wieso Habermas Platon als exemplarischen Vertreter dieser Lehre darstellt und ihn damit zu einem frühen Vertreter eines metaphysischen Gedankenguts erklärt, das er selbst ablehnt.

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

27 Pol. 508d-e.

28 Ebd. 508e.

29 Ebd. 509b.

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

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

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

Das dritte Merkmal metaphysischen Denkens ist:

### 1.3 Das bewusstseinsphilosophische Denken

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

Zunächst: Was ist Bewusstseinsphilosophie für Habermas?

Habermas verwendet den Begriff »Bewusstseinsphilosophie« nicht ganz einheitlich. An manchen Stellen spricht er auch vom »Mentalismus« oder von »Subjektphilosophie«. Die Rede von der Bewusstseinsphilosophie und dem Paradigmenwechsel steht im Kontext des Drei-Stadien-Modells der Philosophiegeschichte.<sup>33</sup> Habermas geht dabei, wie bereits erwähnt, mit Tugendhat<sup>34</sup> und Schnädelbach<sup>35</sup> davon aus, dass sich die Philosophiegeschichte allgemein anhand der Begriffe »Sein«, »Bewusstsein« und »Sprache« einteilen lässt. Den einzelnen Epochen lassen sich bestimmte Formen des Denkens zuordnen: der Epoche des Seins das ontologische Denken, der Epoche des Bewusstseins das reflexionsphilosophische Denken und der Epoche der Sprache das sprachphilosophische Denken. Die Übergänge der einen zur anderen Epoche werden durch den Begriff des »Paradigmenwechsels« beschrieben, wobei der Übergang von der zweiten zur dritten Epoche auch als »linguistic turn« bezeichnet wird. Folgt man dieser zugegebenermaßen verkürzten<sup>36</sup> aber hilfreichen Einteilung, so wird deutlich, dass sich die Darstellungen der ersten beiden Merkmale metaphysischen Denkens (Identitätsdenken und Idealismus) im Rahmen des ontologischen Denkens bewegen. Da Habermas nur sehr selten Bezug auf die Antike nimmt, ist die Epoche des Seinsdenkens für Habermas vor allem aufgrund ihres ideengeschichtlichen Einflusses auf die Bewusstseinsphilosophie von Bedeutung.

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

---

32 Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, S. 39.

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

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

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

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

einem spezifisch veränderten Verständnis des Selbstbewusstseins, welches »den Schlüssel zur innerlichen und absolut gewissen Sphäre der Vorstellungen [bietet], die wir von den Gegenständen haben«<sup>37</sup>. Durch den zur Methode erhobenen Zweifel hoffte Descartes eine absolute Gewissheit zu begründen<sup>38</sup>, die er im ego cogito gefunden zu haben glaubte. Diese Bezugnahme auf das Ich als einzigen festen Grund der Gewissheit kann als Ausgangspunkt für das Verständnis des Subjektivitätsbegriffs im Sinne der Bewusstseinsphilosophie beschrieben werden.<sup>39</sup>

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

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

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

---

37 Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, S. 39.

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

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

40 Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, S. 39.

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

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

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

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

#### **1.4 Der starke Theoriebegriff**

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

---

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

44 Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1831ff.

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

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

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

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

### **2.1 Der Philosophiebegriff**

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

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

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

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

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

49 Henrich, *Fluchlinien*, S. 125.

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

Auch wenn Habermas seinerseits zugibt, dass die Philosophie sich einen »thematischen Bezug zum Ganzen«<sup>52</sup> bewahrt, teilt er nicht Henrichs Ansicht einer exponierten Stellung der Philosophie, die den Weltreligionen als Platzanweiser gegenübertritt.<sup>53</sup> Habermas will die Philosophie seinerseits aus der Rolle des Platzanweisers in die Rolle des Platzhalters transformiert sehen, da er eine ideengeschichtliche Entwicklung konstatiert, in der er die Legitimation für die Begrenzung der Philosophie auf diese Aufgabe erkennt. Nur so habe die Philosophie überhaupt noch die Chance, einen Beitrag für die Herausforderungen postmetaphysischer Gesellschaft zu leisten. Er positioniert die Philosophie damit zwar jenseits einer Einstellung, die den Gestus der Verabschiedung von Philosophie im Ganzen proklamiert<sup>54</sup>, teilt jedoch auch nicht die Vorstellung einer Philosophie, die noch immer, wenn auch in dem Bewusstsein der Notwendigkeit reflexiver Selbstbeschränkung<sup>55</sup>, einen Systemcharakter anstrebt. Mit einer habermasschen Formulierung aus einem anderen Zusammenhang lässt sich dann sagen, dass Habermas der Ansicht ist, Henrich versuche, die Philosophie »unter der Hand, und zwar im Namen ihrer Konservierung«<sup>56</sup> zu verabschieden. Der Versuch einer Stärkung der Philosophie angesichts der Herausforderungen durch das moderne Bewusstsein schlägt hier in die Negation ihrer Bedeutung um. Habermas eigene Einschätzung der Philosophie ist hingegen gerade aufgrund der reduzierten Aufgabe, die Habermas ihr zugesteht, als ein Rettungsversuch zu verstehen. Die Kritik die etwa Rorty an der Bedeutung der Philosophie als Erkenntnistheorie übt<sup>57</sup>, wird von Habermas nicht prinzipiell abgelehnt, sondern uminterpretiert. Diese Neubestimmung der Philosophie als Platzhalter beinhaltet einige äußerst wichtige Elemente des habermasschen Umgangs mit der Frage nach Metaphysik, der Rolle empirischer Wissenschaften und damit der immerhin schwach naturalistischen Gegenmaßnahmen, denen hier eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird.

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

---

50 Ebd.

51 Ebd. 99.

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

53 Habermas, Rückkehr zur Metaphysik, S. 902.

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

55 Henrich, Fluchlinien, S. 127.

56 Ebd. 20.

57 Vgl. Rorty, Der Spiegel der Natur.

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

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

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

---

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

59 Ebd. 23.

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

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

Hier wird besonders zu untersuchen sein, welche Bedeutung dieses Philosophieverständnis für eine nachmetaphysische Ethik hat, die noch immer mit einem Anspruch auf universalistische Sollgeltung der Normen auftritt. Wie soll es möglich sein, unter den veränderten Bedingungen einen Vernunftanspruch aufrechtzuerhalten, der eine nachmetaphysische Ethik stützt und dabei nicht der von Feyerabend oder Foucault geübten Vernunftkritik anheim fällt. Habermas gerät hier zwischen die Fronten von Naturalismus und Bewusstseinsphilosophie auf der einen und Hermeneutik und analytischer Philosophie<sup>61</sup> auf der anderen Seite. Beide Positionen werden im zweiten bzw. dritten Kapitel näher erörtert.

## 2.2 Selbstbewusstsein, Metaphysik und Moderne

Neben der unterschiedlichen Beurteilung des Philosophiebegriffs muss auf einer zweiten Ebene die unterschiedliche Stellung zum Metaphysikbegriff, oder genauer: die unterschiedliche Einschätzung der Bedeutung dieses Begriffs für die »moderne Bewusstseinslage« hervorgehoben werden. Henrich<sup>62</sup> erklärt zunächst, dass es sein Anliegen ist, »einen Begriff von Metaphysik [zu] verdeutlichen, der mit dem Projekt der Moderne verbunden ist«. Gleichzeitig ist er der Ansicht, dass »sich Habermas in seinem eigenen Theorieunternehmen zu Unrecht von Denkaufgaben dispensiert glaubt, für die uns auch heute kein besseres Titelwort als ›Metaphysik‹ zur Verfügung steht«<sup>63</sup>. Damit erklärt Henrich nicht nur, dass das Projekt der Moderne mit dem Begriff der Metaphysik verbunden werden sollte, sondern zugleich, dass er dazu gar keine Alternative sieht.

---

60 Ebd. 14.

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

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

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

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

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

Henrich hatte sich schon früher mit Theorien des Selbstbewusstseins, namentlich der Theorie Fichtes auseinandergesetzt<sup>69</sup> und war dabei zu dem Ergebnis gelangt, dass sich im Wissen des Subjektes von sich selbst ein Wissen der besonderen Art offenbart, welches jeder anderen Form von Wissen an Evidenz überlegen ist. »Was im Selbstverhältnis unmittelbar bekannt ist, hat einen andren Status als das, was uns unter Bedingungen möglichen Fehlgehens im Verste-

---

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

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

66 Habermas, Rückkehr zur Metaphysik, S. 901.

67 Ebd. 898.

68 Ebd. 901.

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

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

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

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

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

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

Henrich erkennt seinerseits in Habermas' Theorie eine naturalistische, an den Einzelwissenschaften orientierte Tendenz, in der alle »Primärkonflikte durch die Einsicht in die Illusionen, von deren Annahme sie allesamt oder in wesentlichen Teilen abhängig sind«<sup>73</sup> aufgelöst werden sollen. Für Henrich wie für Kant<sup>74</sup>, ge-

---

70 Henrich, Fluchlinien, S. 111.

71 Habermas, Rückkehr zur Metaphysik, S. 902.

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

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

74 Kant, Werke XXIX, S. 765.

hören diese »Primärkonflikte« allerdings in unhintergehbbarer Weise zum Menschsein hinzu und da Metaphysik sich für Henrich – zumindest in einer Variante – als Versuch versteht, eine Antwort auf diese Primärkonflikte in Form der Selbstverständigung des Menschen über sich selbst zu finden<sup>75</sup>, wird auch verständlich, wieso er zu der Einschätzung gelangt, dass Habermas' eigener Ansatz »mit einem Recht, das weit geht, eine Metaphysik« genannt werden könne.<sup>76</sup> Für Henrich ist es schlichtweg unmöglich, keine Metaphysik zu betreiben und so kann Habermas' Versuch, nachmetaphysisch zu philosophieren, aus dieser Perspektive nur als schlechte Metaphysik verstanden werden: Henrichs Ansicht nach trägt die von Habermas vertretene Form des Naturalismus nicht zu einer befriedigenden Selbstverständigung des Menschen bei, denn »er [der Naturalismus] wirkt hin auf die Selbstdistanzierung des bewussten Lebens«<sup>77</sup>, weil der Mensch letztendlich durch die Übergabe der Auflösung jener Primärkonflikte an die Einzel- und Naturwissenschaften von einer ihm essentiellen Aufgabe dispensiert werde. »Er [der Naturalismus] transformiert es [das bewusste Leben] nicht zu einer Erfahrungsweise, in der es sich bewahrt und gesammelt, also nicht demenziert wissen kann, und zwar in und durch letzte Gedanken – also ›Ideen‹.«<sup>78</sup>

Habermas sieht in Henrichs Kritik an einzel- und naturwissenschaftlichem Denken seinerseits die rückwärts gerichtete Tendenz einer neokonservativen Einstellung, in der »die nachgeahmte Substantialität einer wieder einmal erneuerten Metaphysik«<sup>79</sup> zum Vorschein kommt. So werde der Versuch unternommen, durch die Bezugnahme auf eine Theorie des Selbstbewusstseins die Überwindung des Fallibilismus einzelwissenschaftlicher Analysen zu erreichen. Genau diese Tendenzen sind es, die Habermas' Ansicht nach einer Rehabilitierung metaphysischen Gedankenguts entsprechen, das in der Moderne, wie er sie versteht, keinen Platz mehr haben kann. Auch wenn Habermas einen normativen Vernunftbegriff keinesfalls preisgibt und hier auch gewisse Übereinstimmungen zwischen beiden Denkern zu erkennen sind<sup>80</sup>, legt er seinem Vernunftbegriff doch eine stark veränderte Theorie des Selbstbewusstseins zugrunde, die im Rahmen einer Konzeption kommunikativer Rationalität entfaltet wird und in der das Selbstwissen des Selbstbewusstseins kein metaphysisches Format mehr hat.

---

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

76 Ebd. S.24.

77 Ebd. S.25.

78 Ebd.

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

80 Vgl. Heider, Jürgen Habermas und Dieter Henrich.

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

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

## **II. Naturalisierung des Selbstbewusstseins**

---

### **1. Rationalisierung und Individuum bei Jürgen Habermas**

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

Die Einbindung der Frage nach dem Begriff der Identität in gesellschaftstheoretische Zusammenhänge wird vor allem in dem Text zur Ausbildung einer vernünftigen Identität komplexer Gesellschaften deutlich<sup>3</sup>: Im Zentrum steht die

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

Frage , inwiefern moderne Gesellschaften, deren Integration nicht mehr über traditionelle Strukturen (Religion, Autorität etc.) gewährleistet werden kann, überhaupt noch in der Lage sind, sich selbst und ihren Mitgliedern eine vernünftige Identität zu sichern. Habermas macht dabei unter anderem in Bezugnahme auf Weber und Durkheim deutlich<sup>4</sup>, dass mit der Transformation der traditionellen zur modernen Gesellschaft eine Veränderung der sozialintegrativen Momente einhergeht. Im Folgenden soll zunächst der soziologische Aspekt dieser Transformation untersucht werden, da sich aus dieser Perspektive nachweisen lässt, dass der habermassche Selbstbewusstseinsbegriff letztendlich nur in Kombination von philosophischen und soziologischen Überlegungen einzuholen ist. Gleichzeitig wird durch diese Vorgehensweise deutlich, dass die soziologischen Überlegungen zum Bestandteil der Kritik an der fichteschen Tradition des Selbstbewusstseinsbegriffs gehören, in der auch die Argumentation von Dieter Henrich steht. Auch den soziologischen Überlegungen kommt damit für die philosophische Frage nach der Aufhebung metaphysischer Aspekte eine systematische Bedeutung zu.

## 1.1 Das Individuum im Kontext der kulturellen Rationalisierung

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

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

---

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

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

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

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

Auch wenn Habermas den Rationalitätsbegriff Webers letztlich für defizitär hält<sup>8</sup> und eine der Absichten der *Theorie des kommunikativen Handelns* in der Korrektur dieses Defizits besteht, hält er den weberschen Ansatz zur Erklärung der Sozialpathologien moderner Gesellschaften dennoch für konstruktiv.<sup>9</sup> Weber begreife die Entwicklung zur modernen, kapitalistischen Gesellschaft als eine Rationalisierung, die von Habermas auch als »religionsgeschichtlicher Entzauberungsprozeß«<sup>10</sup> bezeichnet wird. In ideengeschichtlicher Hinsicht bestehe Webers Theorie der Rationalisierung in einer Kritik des evolutionstheoretischen Rationalisierungsverständnisses von Herbert Spencer, der den geschichtlichen Fortschritt in Abgrenzung zu Condorcet nicht mehr als Fortschritt der Wissenschaft sondern im Sinne der Entwicklung organischer Systeme begriffen habe.<sup>11</sup> Systematisch beziehe sich Webers Grundfrage auf die spezifisch rationale Form des Fortschritts im Okzident. Grob gesagt, besteht das Verdienst Webers nach Habermas' Auffassung in der Analyse der *kulturellen* Rationalisierung. Diese finde in der Ausdifferenzierung religiöser Traditionen in drei (kulturelle) Wertsphären statt, die einer jeweiligen inneren Eigengesetzlichkeit folgen<sup>12</sup>. »Die kulturelle Rationalisierung, aus der die für moderne Gesellschaften typischen Bewusstseinsstrukturen hervorgehen, erstreckt sich, so können wir zusammenfassen, auf die kognitiven, die ästhetisch-expressiven und die moralisch-evaluativen Bestandteile der religiösen Überlieferung.«<sup>13</sup>

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

7 Ebd. S. 485.

8 Ebd. S. 208.

9 Ebd. Bd. 2, S. 449.

10 Ebd. Bd. 1, S. 207.

11 Ebd. S.218ff.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

16 Ebd.

17 Ebd. S. 456.

kommunikative Konfliktlösungspotential der Gesellschaftsmitglieder: die vormals in der Lebenswelt verankerten Sinnangebote werden durch die religiöse Entzauberung ihrer konsensbildenden Kraft beraubt. Es findet ein Strukturwandel der Lebenswelt selbst statt. Eine Kompensation dieses »Sinnverlustes« kann nach Ansicht von Habermas nur über eine kommunikative Revitalisierung der Konsensbildung geleistet werden. »Auf diese Weise wird das kommunikative Handeln mit Konsenserwartungen und Dissensrisiken belastet, die große Anforderungen an Verständigung als den Mechanismus der Handlungskoordinierung stellen.«<sup>18</sup> Phänomenologisch lässt sich dieser Wandel an vielen strukturellen Veränderungen verdeutlichen, wie beispielsweise der Privatisierung des Glaubens<sup>19</sup>, dem Wandel der Öffentlichkeitsstruktur<sup>20</sup>, dem Meinungspluralismus, dem Verlust der planbaren Biographie etc.<sup>21</sup>

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

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

---

18 Ebd. S. 456f.

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

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

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

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

## 1.2 Der Begriff der Individualität und seine Problematik

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

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

---

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

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

24 Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, S. 187.

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

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

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

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

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

---

27 Unter ontologischer Perspektive wurde dieses Problem in der Frühscholastik als ›Universalienstreit‹ diskutiert.

28 Ebd. S. 192.

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

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

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

## 2. Mead als Philosoph des Paradigmenwechsels

### 2.1 Anerkennung und Identität – Die Erschöpfung des Paradigmas der Bewusstseinsphilosophie

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

---

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

32 Ebd. S. 522.

Verdinglichung aufrecht zu erhalten<sup>33</sup>, wurde bei Horkheimer und Adorno nach Ansicht von Habermas zum Nachteil des kantischen Verständnisses von Aufklärung aufgegeben, da die Schreckensherrschaft einer totalen Verdinglichung die Rede vom vernünftigen Leben ad absurdum führt. Gleichzeitig wollten beide Denker auch unbedingt in eine »Metaphysik der Versöhnung«<sup>34</sup> meiden.

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

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

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

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

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

35 Ebd. S. 523.

36 Ebd. S. 517f.

37 Vgl. ebd. S. 518.

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

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

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

---

38 Ebd. S. 523.

39 Ebd. S. 524.

40 Ebd.

41 Ebd. Bd. 2, S. 9.

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

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

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

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

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

Die Einheit der Vernunft, die für Habermas bei Kant letztendlich nicht gewährleistet ist<sup>46</sup>, werde bei Fichte durch die einheitsstiftende Bedeutung ihrer praktischen Seite hergestellt.<sup>47</sup> Durch den Begriff der Selbstsetzung werde der Begriff

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

49 Ebd.

chungen vorausliegende, schlechthin subjektive Quelle spontaner Bewusstseinsleistungen verfehlt“<sup>50</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## **2.2 Meads Bedeutung für die Überwindung der bewusstseinsphilosophischen Aporien**

### **Performanz statt Zirkularität**

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

---

53 Vgl. Rorty, *Der Spiegel der Natur*.

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

55 Ebd. S. 346.

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

57 Ebd. S. 204ff.

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

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

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

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

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

---

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

59 Ebd. S. 207.

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

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

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

### Naturalismus statt metaphysischer Teleologie

Naturalistische Argumentationsstrategien sind Habermas auch jenseits der Bezugnahme auf Mead nicht ganz fremd. Bereits in der Einleitung zur *Rekonstruktion des Historischen Materialismus* stellt Habermas die Frage nach der Ausbildung der Ich-Identität in den Zusammenhang (sozio-)evolutionstheoretischer Überlegungen.<sup>62</sup> Er begründet dies mit der engen Verbindung seiner eigenen Absichten zur marxschen Theorietradition und den in diesem Umfeld wichtigen Überlegungen zur sozialen Evolution, deren Grundannahmen er wieder aufnehmen möchte.<sup>63</sup> Das Verhältnis Habermas' zu Marx und der marxschen Tradition ist komplex<sup>64</sup>, wichtig ist an dieser Stelle vor allem die habermassche Diagnose eines normativen Defizits. Gesellschaftliche Entwicklungsprozesse analysierte Marx nach Ansicht von Habermas vornehmlich unter dem Aspekt der Produktivkraftentwicklung. Ähnlich wie im Kontext der weberschen Rationalisierungstheorie konstatiert er bei Marx eine Einschränkung der Theorie auf den Typus des zweckrationalen Handelns. Die Theorie einer kommunikativen Rationalität ist insofern auch ein Versuch Habermas', die Folgen dieser Reduktion zu beheben.<sup>65</sup> Entscheidend ist dabei, dass die Entwicklung der Gesellschaft als Abfolge von Lernprozessen interpretiert wird, deren interne Struktur mit evolutionstheoretischen Annahmen analogisiert werden. An dieser Analogisierung hält Habermas bis in seine jüngeren Schriften fest, denn noch in *Wahrheit und Rechtfertigung* erklärt er, »daß sich die natürliche Evolution der Arten – *in Analogie* zu unseren eigenen, auf soziokultureller Entwicklungsstufe möglichen Lernprozessen – als eine Folge von ›Problemlösungen‹ verstehen lässt, die zu immer komplexeren Entwicklungsstufen mit jeweils höheren Lernniveaus geführt haben«<sup>66</sup>. Habermas geht mithin nicht mehr von einer metaphysisch-teleologischen Entwicklung

---

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

63 Ebd. S. 10.

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

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

66 Habermas: Wahrheit und Rechtfertigung, 39.

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

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

### Intersubjektivität statt methodischem Individualismus

Ein weiterer Grund, weshalb Mead für Habermas einen ausgezeichneten Anknüpfungspunkt darstellt, ist die Bedeutung, die die Gesellschaft als Sprechergemeinschaft im Konzept Meads einnimmt. Damit ist implizit die Kritik an jener Methode der Bewusstseinsphilosophie angesprochen, die die Genese des gesellschaftlichen Zusammenhangs, genauer den Begriff der Intersubjektivität ausgehend vom Einzelsubjekt erläutern möchte. In diesem Modell des ›methodischen Individualismus‹, das Habermas' Auffassung nach jeder Form von Bewusstseinsphilosophie<sup>69</sup> zugrunde liegt, und dessen politische Bedeutung im Kontraktualismus und im Liberalismus zum Tragen kommt, sieht er einen der grund-

---

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

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

69 Habermas bezeichnet das die Bewusstseinsphilosophie auch regelmäßig als ›Subjektpolitik‹.

grundlegenden Fehler verschiedenster politischer und philosophischer Theorien.<sup>70</sup>

Auch in der Kritik an Kant spielt diese Auffassung eine wichtige Rolle. Habermas ist im Anschluss an Peirce der Ansicht, dass eine Theorie des Subjekts und der Individualität ihren methodischen Anfang nicht beim vereinzelten Subjekt suchen darf, sondern vielmehr von einem gesellschaftlichen Ganzen auszugehen hat. Zu diesem Zweck ist die Bezugnahme auf die sozialisationstheoretischen Grundannahmen von Mead sehr gut geeignet, denn aus ihnen »ergibt sich der genetische Primat der Gesellschaft vor dem sozialisierten Individuum«<sup>71</sup>. Der Frage nach der Genese dieses präexistierenden Ganzen wird dann, wie wir sehen werden, unter anderem mit dem Verweis auf naturalistische Überlegungen begegnet. Von erheblicher Bedeutung ist für die Philosophie von Habermas allerdings, dass die Genese und Reproduktion des strukturellen Zusammenhangs der Lebenswelt nicht ausschließlich auf funktionale, sondern auf kommunikative Handlungen zurückgeführt werden kann. Andernfalls näherte sich das habermassche Gesellschaftsmodell dem Kontraktualismus, in dem die sozialen Zusammenhänge als funktionale Verhältnisse rekonstruiert werden: der Übergang vom Natur- zum Gesellschaftszustand (*ex status naturalis*) ist hier durch das Streben der vereinzelten Subjekte nach einer sozialen Umgebung motiviert, in der die partikularen Interessen der Einzelnen besser durchzusetzen sind. Der anschließend konstituierte Gesellschaftszustand zeichnet sich dann durch Rahmenbedingungen aus, in denen die subjektiven Interessen besser verfolgt werden können. Moralisches Handeln und rechtliche Regeln werden damit aber letztlich auf das eigennützige Streben der Subjekte reduziert. Da für Habermas moralisches Handeln jedoch nicht mit zweckrationalem Handeln zusammenfällt<sup>72</sup>, muss er einen anderen Status des moralischen Handelns innerhalb sozialer Gemeinschaft rekonstruieren.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **3.1 Semantisierung: Von der gestenvermittelten zur symbolischen Interaktion**

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

---

73 Ebd. S. 15.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

77 Ebd. S. 18f.

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

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

80 Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, S. 215.

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

Bevor nun die beiden Modelle der Einstellungsübernahme bei Mead diskutiert werden, ist darauf hinzuweisen, dass der Notwendigkeitscharakter des Übergangs von der gesten- zur lautvermittelten Interaktion von Habermas nicht einleuchtend begründet wird. Habermas verweist zunächst auf Herder, ohne allerdings eine genaue Stellenangabe zu nennen. Inhaltlich weist er auf die Bedeutung der Lautgebärde für die Gleichzeitigkeit der Affizierung von A und B hin, verdeckt jedoch nicht, weshalb diese Gleichzeitigkeit einen herausragenden Stellenwert einnehmen soll. Habermas scheint in der Gleichzeitigkeit den Garanten für die Möglichkeit zu sehen, dass A die Reaktion von B als eine Interpretation seines Verhaltens begreifen kann. Möglicherweise will Habermas damit sagen, dass bei einem rein nonverbalen Verhalten nicht klar ist, auf welchen Teil des Verhaltens B genau reagiert. Daher sei das Merkmal der Lautgebärde entscheidend für eine Zuordnung der zu interpretierenden Gebärde. Allerdings wird diese Zuordnungssicherheit auch durch die Gleichzeitigkeit der Affizierung von A und B in der Lautgebärde nicht wirklich hergestellt. Es ist immerhin denkbar, dass die Lautgebärde gemeinsam mit einer Geste geäußert wird, die Reaktion von B aber ausschließlich oder teilweise auf die Geste stattfindet. In seinen Überlegungen zu Herder bezieht sich Habermas mit aller Wahrscheinlichkeit auf dessen Ausführungen in *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* und hier speziell auf die Überlegungen zu den »Tönen«<sup>83</sup>. Für Herder hängt die Entstehung der Sprache notwendig mit der Fähigkeit des Menschen zur »Besonnenheit«, die er auch »Reflexion« aber auch »Verstand« oder »Vernunft« nennt<sup>84</sup>, zusammen.<sup>85</sup> Im Unterschied zum Tier, dessen »Sprache« angeboren und instinktgesteuert sei,

---

81 Ebd. S. 216.

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

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

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

85 Zur Verwendung des Begriffes ›Vernunft‹ bei Herder siehe ebd. S. 26ff.

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

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

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

---

86 Ebd. S. 31.

87 Ebd. S. 32.

88 Ebd. S. 33.

89 Ebd. S. 32.

90 Ebd. S. 44.

91 Ebd. S. 57.

92 Vgl. ebd. S. 57-61.

93 Ebd. S. 35.

94 Ebd. S. 114

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

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

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

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

---

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

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

97 Joas, Praktische Intersubjektivität, S. 108.

98 Vgl. ebd.

99 Ebd. S. 107.

100 Ebd. S. 108.

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

### **3.2 Das darwinistische Modell der Einstellungsübernahme: Naturalismus statt Metaphysik<sup>101</sup>**

Habermas konstatiert zwei unterschiedliche Beschreibungsweisen bei Mead, wie der Zustand einer (permanenten) Einstellungsübernahme hergestellt werden kann: In der ersten Beschreibung gehe Mead davon aus, dass durch eine Verzögerung der Reaktion<sub>2</sub> eine intelligente Reflexion von Organismus A auf sein Verhalten stattfindet, d.h. A nimmt eine Art Reaktionsabwägung vor, die faktisch die Bedeutung einer Einstellungsübernahme erhält. Dies, so Habermas, setze allerdings voraus, dass A schon über jenes Wissen verfügt, welches er – innerhalb dieses Modells – erst aufgrund von Reaktion<sub>1</sub> überhaupt entwickeln kann, denn um darüber reflektieren zu können, welche Form der Reaktion angemessen sei, müsse A bereits Alternativen eigenen Verhaltens gegeneinander abwägen können, was eine bestimmte Form von Selbstbewusstsein bereits voraussetze. Wolle man dennoch an diesem »Theorem der gehemmten bzw. verzögerten Reaktion«<sup>102</sup> festhalten, so stelle die einzige Alternative zu einer zirkulären Erklärung der Rückfall in die Annahmen der Bewusstseinsphilosophie dar. Habermas will damit sagen, dass nur dann ohne Zirkel von einem Wissen über die Reaktion des Gegenübers ausgegangen werden kann, wenn man das entwickelte Subjekt an den Anfang der Überlegungen stellt. Allerdings war es gerade die Absicht von Habermas in Anknüpfung an Mead gerade dieses Modell des methodischen Individualismus zu überwinden. Habermas hält daher ein zweites Erklärungsmodell, welches er bemerkenswerter Weise das *darwinistische* nennt, für konsequenter. Dieser Ansatz gehe davon aus, dass »der Anpassungsdruck, den die Beteiligten in komplexeren Interaktionen, ob nun unter dem Zwang zur Kooperation oder erst recht im Fall von Konflikten, aufeinander ausüben, eine Prämie auf erhöhte Reaktionsgeschwindigkeiten aussetzt«.<sup>103</sup> Die *erste Stufe* der Einstellungsübernahme wäre damit die Konsequenz eines funktionalen Imperativs, der sich aus

101 Im Folgenden bezeichnet Reaktion<sub>1</sub> die Reaktion von Organismus B auf die Aktion von Organismus A; Reaktion<sub>2</sub> steht für die Reaktion von A auf Reaktion<sub>1</sub>.

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

103 Ebd.

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

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

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

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

---

104 Ebd. S. 25.

105 Ebd.

106 Ebd. S. 26f.

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

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

Der Sprecher sieht sein Gegenüber nun nicht mehr ausschließlich als ein Objekt, auf das Einfluss genommen werden kann, sondern als Adressaten der geäußerten Lautgebärde und damit als (potentiellen) Kommunikationspartner, der entweder ablehnend-kritisch oder zustimmend reagieren kann. Diese Genese von Sprecher und Hörer stellt für Habermas die *zweite Stufe* der Einstellungsübernahme<sup>109</sup> dar, an die sich unmittelbar die *dritte Stufe* anschließt. Nach Habermas ist diese durch den *Vorgang der Normierung* von Verhaltenserwartungen gekennzeichnet, der direkt mit dem Moment der Adressierung auf der einen und der Möglichkeit des Misslingens der Kommunikation auf der anderen Seite in Verbindung steht: A richtet sich an B in der Erwartung, dass dieser auf eine bestimmte Art und Weise reagieren *sollte*. Reagiert B nun in einer von A nicht erwarteten Weise, so sei die Enttäuschung, die A darüber anschließend äußere, eine Enttäuschung über die misslungene Kommunikation und nicht über die Folgen von Bs faktischem Verhalten.<sup>110</sup> Die Normierung der Verhaltenserwartungen als dritte Stufe der Einstellungsübernahme resultiert aus den Lerneffekten, die durch diese misslungene Kommunikation entstehen. Denn die Enttäuschung von Ego auf die misslungene Kommunikation mit Alter, hält Ego dazu an, sich in die Lage von Alter zu versetzen, um die Anschlussfähigkeit durch eigene Verhaltenskonditionierung herzustellen – und vice versa. Habermas spricht hier auch von der »Internalisierung der Stellungnahme eines anderen zur fehlerhaften Verwendung von Symbolen«<sup>111</sup>. Dieser dritte Fall der Perspektivenübernahme ist die Grundlage für die Ausbildung eines Regelsystems der Symbolverwendung.<sup>112</sup> Mit diesen drei Stufen der Einstellungsübernahme glaubt Habermas den Übergang vom konsequenzorientierten Verhalten zweier Interaktionspartner zum kommunikativen Handeln dargestellt zu haben. Der entscheidende Aspekt besteht im Begriff der Adressierung, durch die Alter nach Ansicht von Habermas

---

107 Ebd. S. 28.

108 Ebd. S. 27.

109 Vgl. ebd.

110 Vgl. ebd.

111 Ebd. S. 30.

112 Ebd. S. 30ff.

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

### **3.4 Das Selbstbewusstsein als kommunikativ erzeugtes Phänomen**

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

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

An anderer Stelle erklärt Habermas, dass in diesem Modell »die elementare Form der Selbstbeziehung durch die Interpretationsleitungen eines anderen Interaktionsteilnehmers ermöglicht wird«<sup>114</sup>. Diese Form der Selbstbeziehung ist zugleich die Grundlage für die Differenzierung der systematisch bedeutsamen Begriffe ›I‹ und ›Me‹, die Habermas von Mead übernimmt. ›I‹ bezeichnet dabei jenen Aspekt des Aktors (A), der methodisch vor der vermittelten Selbstbeziehung liegt, also – vereinfacht ausgedrückt – den reizauslösenden Organismus. ›Me‹ bezieht sich ausschließlich auf jenen Teil des »Subjekts«, der durch die, über den Hörer vermittelte Rückbeziehung (Reaktion<sub>1</sub>) hervorgerufen wird. Der Reiz den Organismus A an Organismus B übermittelt, hatte über Reaktion<sub>1</sub> und damit die erste Stufe der Perspektivenübernahme auch für A einen spezifischen Sinn bekommen. Entscheidend ist hier, dass Organismus A durch diese Vermittlung zugleich eine bestimmte Perspektive auf sich selbst bekommt, die abhängig von der Reaktion des Gegenübers ist. Insofern kann man das ›Me‹ als die im Alter Ego gebrochene

---

113 Ebd. S. 21.

114 Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, S. 215.

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

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

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

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

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

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

---

115 Ebd. S. 216.

116 Ebd. S. 217.

117 Ebd.

Selbstbewusstsein, das sich dem evolutionstheoretischen Modell von Mead zu folge durch die Entstehung der Sinnkategorie im Reiz-Reaktionsverhältnis zweier Organismen bildet auf der einen, und des reflektierten Selbstbewusstsein, dessen Annahme sprachliche Kommunikation bereits voraussetzt auf der anderen Seite. Diese Differenzierung bleibt nach Auffassung von Habermas bei Mead ungenau, was in der *Theorie des kommunikativen Handelns* durch die Annahme von drei Stufen der Perspektivenübernahme verdeutlicht wurde. Auf der zweiten Stufe der Übernahme lernen die Akteure nach Habermas »was es heißt, eine Geste *in kommunikativer Absicht zu verwenden* und eine reziproke Beziehung zwischen *Sprecher und Hörer einzugehen«<sup>118</sup>. Die Fokussierung auf den Übergang von instinktgesteuerten Organismen zu Gesprächspartnern ist für die habermas-sche Kritik an den Selbstbewusstseinstheorien, die sich in die Tradition der Bewusstseinsphilosophie stellen, bedeutsam, findet sich in dieser Form jedoch nicht bei Mead. Habermas erklärt, dass jener »Phänomenbereich, der je mir zugeschriebenen Vorstellungen, von dem die Subjektpflosophie seit Descartes als einem scheinbar Letzten ausgeht«<sup>119</sup>, und deren Inhalte auch als »res cogitans« bezeichnet werden, sich ausschließlich im reflektierten, die sprachliche Kommunikation bereits voraussetzenden Verhältnis eines Subjektes zu sich selbst, erschließt. Mit anderen Worten, Habermas ist der Ansicht, dass der Bereich des Wissens, den Henrich der reinen Selbstbeziehung des Subjektes vorbehält und dessen exklusiver Wissensstatus für Habermas ein metaphysisches Format besitzt<sup>120</sup>, dem Subjekt nur deshalb zugänglich ist, weil es die Fähigkeit hat, in ein Gespräch mit sich selbst einzutreten. *Conditio sine qua non* dieses internalisierten Dialogs und damit des Zugangs zu den res cogitans ist die sprachliche Kommunikation mit anderen Subjekten, womit das exklusive Wissen des Selbstbewusstseins bei Habermas letztendlich als Resultat der Fähigkeit zur Kommunikation in Erscheinung tritt.*

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

### **3.6 Epistemisches und praktisches Selbstbewusstsein**

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

---

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

119 Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, S. 217f.

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

denn eine Signalsprache greife »noch nicht auf die Impulse und das Verhaltensrepertoire über«.<sup>121</sup> Der unmittelbare Übergang Meads von der Entwicklung einer symbolvermittelten Interaktion zum normativ gesteuerten Handeln ist daher auch nach Ansicht von Habermas unzulässig. Mead nehme eine ungenügende Differenzierung zwischen symbolischer Kommunikation und der Kommunikation mittels eines ausdifferenzierten Sprachsystems vor. Zur Verdeutlichung erläutert Habermas, dass Sprache neben ihrer Funktion als Medium der Verständigung zugleich Medium der Vergesellschaftung und der Handlungskoordinierung von Individuen ist<sup>122</sup>; durch seine Konzentration auf die Funktion der Verständigung und der Vergesellschaftung vernachlässige Mead den Aspekt der Handlungskoordinierung. Habermas verlagert aus diesem Grund den Schwerpunkt der Analyse symbolischer Interaktion auf die Analyse der Handlungskoordinierung, genauer der Genese normenregulierten Handelns.

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

Bei der Umstellung dieses Steuerungsmodus handelt es sich kurz gesagt um einen Übergang von der Einstellungs- zur Rollenübernahme.<sup>124</sup> Entscheidend ist, dass Ego im Fall der Rollenübernahme Alters normative und nicht, wie im Fall der Einstellungsübernahme, dessen kognitive Erwartungen übernimmt. Gleichzeitig ändere sich auch der Status des ›Me‹, denn insofern die, über das andere Subjekt vermittelte Selbstbeziehung sich nicht mehr auf die Bedeutungsidentität der verwendeten Symbole, sondern auf die eigene Verhaltensregulierung bezieht, sei das ›Me‹ nicht mehr Sitz eines reflektierten Selbstbewusstseins, sondern die Instanz einer allgemeinen Selbstkontrolle. Anders ausgedrückt, wenn sich die vermittelte Selbstbezugnahme interagierender Subjekte nicht mehr auf die Koordinierung der Verständigung, sondern auf die Koordinierung der Verhaltenserwartungen bezieht, tritt Reaktion<sub>1</sub> als verhaltensregulierendes und nicht mehr als Bedeutungsgleichheit herstellendes Moment in Erscheinung. Diese Struktur verdeutlicht Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* an den von Mead verwendeten Begriffen »play«, »game« und »generalized other«.<sup>125</sup> Wichtig ist an dieser Stelle vor allem der Begriff des »generalized other«, da er einen systematischen Stellenwert für die Diskursethik entfaltet. Der Begriff verweist

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

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

123 Ebd. S. 40.

124 Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, S. 219.

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

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

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

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

---

126 Ebd. S. 62.

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

128 Ebd. S. 220.

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

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

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

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

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

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

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

130 Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, S. 221.

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

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

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

#### **4. Zusammenfassung: Die Säkularisierung des Selbstbewusstseins**

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

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

---

132 Ebd. S. 223.

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

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

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

---

133 Ebd. S. 217.

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

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

## 5. Kritik und Ausblick

Habermas erklärt selbst, dass Meads Ansatz naturalistische Voraussetzungen beinhaltet<sup>135</sup>. Offensichtlich ist er der Ansicht, dass der Übergang zu einer, an naturwissenschaftlichen Methoden inspirierten Philosophie, jene Anknüpfungsmöglichkeiten bietet, die er für seine Auseinandersetzung mit der Bewusstseinsphilosophie benötigt. Dies wird bereits in dem Versuch deutlich, eine Geschichtsphilosophie aufrechtzuerhalten, die den teleologischen Aspekt eines absoluten Geistes durch eine Kombination lerntheoretischer (Piaget und Kohlberg) und pragmatischer Aspekte (Dewey, Mead) ersetzt (vgl. Kapitel II 2. »Naturalismus statt metaphysischer Teleologie«). Da Mead für Habermas die systematische »Scharnierstelle« im Übergang zur Neuaufnahme verschiedener Problemstellungen der philosophischen Tradition darstellt, gehen die naturalistischen Voraussetzungen Meads in die Philosophie von Habermas in einer Art und Weise ein, die einer genauen Analyse bedarf.<sup>136</sup> Im Folgenden wird auf die Kritik an den Folgen der naturalistischen Implikationen des meadschen Sozialbehaviorismus für die Theorie von Habermas eingegangen. Neben einer allgemeinen, von Henrich formulierten Kritik an dem Versuch, den Begriff des Selbstbewusstseins in dieser (schwachen) Form zu naturalisieren, stehen die Auswirkungen auf die praktische Philosophie von Habermas im Zentrum. Das grundlegende Gegenargument von Henrich wird vorgestellt, um dann auf die Konsequenzen der Naturalisierung einzugehen. Anschließend wird die Frage nach den Möglichkeiten einer alternativen Selbstbewusstseinstheorie am Beispiel anderer Ansätze erörtert, in denen zwar die grundlegende Einsicht der ›Säkularisierung des Selbstbewusstseins‹ bewahrt wird und in denen daher auch nicht auf eine bewusstseinsphilosophische Stufe der Theoriebildung zurückgekehrt wird, die aber dennoch ohne naturalistische bzw. evolutionstheoretische Annahmen auskommen.

### 5.1 Der Zirkel des habermasschen Ansatzes: Selbstbezug als Bedingung der Möglichkeit von Naturalisierung<sup>137</sup>

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

---

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

135 Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, S. 210.

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

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

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

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

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

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

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

---

138 Henrich, Fluchlinien, S. 148.

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

140 Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, S. 215.

## 5.2 Naturalistische Implikationen und ihre Konsequenzen

### Handlungskoordinierung als Anpassung

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

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

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

---

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

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

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

144 Vgl. ebd.

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

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

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

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

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

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

146 Ebd. S. 75 [Hervorhebung dch].

147 Ebd. S. 91.

148 Ebd [Hervorhebung dch].

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

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

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

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

---

149 Ebd.

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

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

### Das Argument der Performanz

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

151 Ebd. S. 72.

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

153 Ebd. S. 34.

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

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

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

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

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

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

---

154 Dieses Argument spielt auch in den Überlegungen zum »schwachen Naturalismus« eine entscheidende Rolle.

155 Ebd.

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

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

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

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

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

157 Ebd. S. 45.

158 Ebd. S. 179.

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

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

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

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

---

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

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

162 Habermas, Metaphysik nach Kant, S. 27.

163 Ebd. S. 28.

164 Ebd.

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

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

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

---

165 Ebd.

166 Ebd. S. 28f.

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

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

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

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

---

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

169 Ebd.

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

171 Ebd.

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

### Semantischer Naturalismus und Metaphysik

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

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

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

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

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

173 Ebd.

174 Ebd. 25.

175 Ebd.

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

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

Für die Leitfrage der vorliegenden Arbeit ist der zentrale Argumentations-schritt nun die von Henrich aufgestellte These, dass man die Antworten des Naturalismus ebenfalls als eine Form der Metaphysik bezeichnen kann. »Nun kann man auch noch diesen Naturalismus durchaus und mit einem Recht, das weit geht, eine Metaphysik nennen.«<sup>177</sup> Henrich begründet diese Behauptung mit dem Hinweis darauf, dass sich die Antworten des philosophischen Naturalismus selbst einer empirischen Verifikation im Sinne der Naturwissenschaften entziehen. »Er [der Naturalismus, dch] ist in seinem Resultat eine Extrapolation und in seinem Aufbau eine Synthese von wissenschaftlichen Disziplinen, die als solche selbst gar nicht Forschungsresultat sein kann.«<sup>178</sup> Der Naturalismus bildet demnach für Henrich selbst eine bestimmte Form der ›Metaphysik des Abschlusses‹<sup>179</sup> und widersetzt sich somit dem eigentlichen Programm Habermas', Philosophie ausschließlich als Platzhalter empirischer Theorien mit starken universalistischen Ansprüchen zu betreiben<sup>180</sup>.

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

---

176 Vgl. dazu auch unten III. 6. ›Schwacher Naturalismus als Problemlösung?‹

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

178 Ebd.

179 Vgl. dazu oben I. 2.2. ›Selbstbewusstsein, Metaphysik und Moderne‹.

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

### 5.3 Alternative Theorien

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

In einem ihrer Aufsätze<sup>181</sup> versucht Lynne Rudder Baker die Bedeutung des Selbstbewusstseinsbegriffs gegenüber den Reduktionstendenzen innerhalb des Naturalismus zu stärken. Dieser Ansatz soll hier kurz vorgestellt werden, da er unter sprachphilosophischer Perspektive einen möglichen Lösungsweg für das Problems der Zirkularität in Habermas' Selbstbewusstseinstheorie darstellt (vgl. Kapitel II. 5.1 Der Zirkel des habermasschen Ansatzes).

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

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

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

<sup>182</sup> Vgl. ebd. S. 254.

<sup>183</sup> Vgl. ebd. S. 253.

<sup>184</sup> Ebd. S. 254.

<sup>185</sup> Ebd. S. 255.

<sup>186</sup> Ebd. S. 256.

<sup>187</sup> Ebd. S. 257.

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

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

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

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

---

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

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

denen bei einer detaillierten Bearbeitung dieser Frage genauer nachgegangen werden müsste.<sup>192</sup>

### Ernst Tugendhat: Sprachanalytik statt Naturalismus

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

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

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

Bevor Tugendhat detaillierter auf die Problematik des ›Bewusstseins von sich selbst‹ und die Theorie der Heidelberger Schule zu sprechen kommt, erläutert er sein eigenes, sprachphilosophisches Verständnis der Struktur des ›Bewusstseins von etwas‹. In Absetzung von traditionellen erkenntnistheoretischen Positionen, die das Bewusstsein von einem Gegenstand als intentionale Relation zwischen Subjekt und Objekt begreifen, versteht Tugendhat jedes intentionale Bewusstsein als *propositionales* Bewusstsein<sup>196</sup>, d.h. ein Bewusstsein bezieht sich nicht eigentlich auf einen Gegenstand, sondern auf einen Sachverhalt. Man kann dies auch daran verdeutlichen, dass die Bezugnahme auf Gegenstände unter Verwendung von transitiven Verben beschrieben wird, deren grammatisches Objekt ein

---

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

193 Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie.

194 Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung.

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

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

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

Tugendhat unterscheidet nun ähnlich wie Habermas zwei verschiedene Weisen des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens: einerseits das epistemische Selbstbewusstsein und andererseits das praktische »Sichzuschickenverhalten«. Ersteres äußert sich in Sätzen, in denen »ein Wissen von einem Sachverhalt, der in einem prädiktiven Satz (›ich φ‹) zum Ausdruck gebracht wird«<sup>201</sup> und ist für die folgenden Überlegungen von besonderem Interesse.

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

### Das Prinzip der veritativen Symmetrie: Tugendhats Henrich Kritik

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

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

198 Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, S. 19.

199 Ebd. S. 27.

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

201 Ebd. S. 50.

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

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

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

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

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

204 Ebd. S. 58.

205 Ebd. S. 69.

»Wie erkenne ich mich als mich?«. Er beginnt diese Analyse, indem er nach dem Status bzw. der Verwendungsweise des Wortes »ich« fragt. Dieses wird als so genanntes 'Indexwort' oder auch als 'deiktischer Ausdruck' bezeichnet. Letztere bilden eine Unterklasse der singulären Termini, welche einen bestimmten Gegenstand unter allen möglichen Gegenständen als angesprochenen auszeichnen. Die Differenz zwischen den singulären Termini und den deiktischen Ausdrücken liegt in der Abhängigkeit des deiktischen Ausdrucks von der jeweiligen Sprechsituation. Insofern zählt das Wort »ich« ebenfalls zu den deiktischen Ausdrücken, da damit erstens ein bestimmter Sprecher sich selbst bezeichnet, es jedoch zweitens von der jeweiligen Sprechsituation abhängt, auf wen »ich« genau verweist, d.h. welcher Sprecher den Ausdruck »ich« verwendet. Wichtig sind des Weiteren auch die Gruppen, die durch deiktische Ausdrücke gebildet werden. Wird ein Zeitpunkt  $t_0$  beispielsweise mit »jetzt« bezeichnet, so bezeichnet man ihn zum Zeitpunkt  $t_1$  beispielsweise mit »damals« und zum Zeitpunkt  $t_{11}$  zum Beispiel mit »dann«. Gleches gilt für die deiktischen Ausdrücke, die auf »räumliche Gegenstände<sup>206</sup> verweisen. Als eine solche Gruppe deiktischer Ausdrücke sind auch die Personalpronomen anzusehen. Wichtigstes Moment dieser Gruppenbildung ist die wechselseitige Bedeutungsabhängigkeit der Gruppenwörter. Bevor dies erläutert werden kann, muss darauf hingewiesen werden, dass Tugendhat mit Wittgenstein von einer Gebrauchstheorie der Bedeutung ausgeht.<sup>207</sup> Insofern betont er auch, dass sich beispielsweise die Bedeutung des Wortes »hier« nicht vom Wissen um die Verwendungsweise des Wortes »dort« abkoppeln lässt. Eine Person, so Tugendhat, die jeden Ort an dem sie sich gerade befindet, mit »hier« bezeichnet und die Fähigkeit zur Verwendung des Wortes »dort« nicht besitzt, würde gar keine Auszeichnung eines bestimmten Ortes vornehmen, da ein bestimmter Raumpunkt (»hier«) nur in Abgrenzung zu anderen möglichen Raumpunkten (»dort«) als solcher hervorgehoben werden kann. Dieser Erkenntnis entnimmt Tugendhat eine allgemeine Kritik am Subjekt-Objekt-Modell der traditionellen Theorien: diese hätten nicht verstanden, dass die Bezeichnung eines Gegenstandes grundlegend mit der Pluralität aller möglichen Gegenstände zusammenhängt.<sup>208</sup>

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

---

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

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

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

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

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

Spräche eine Person ohne Kenntnis dieses Zusammenhangs von »ich«, würde sie nach Ansicht von Tugendhat also gar nicht auf sich selbst als raum-zeitliche Entität Bezug nehmen.<sup>210</sup>

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

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

---

209 Ebd.

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

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

Tugendhat kann nun zu den beiden anfangs gestellten Fragen zurückkehren.

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

---

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

212 Ebd. S. 87

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

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

### Die epistemische Asymmetrie

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

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

---

213 Ebd. S. 88.

214 Ebd. S. 89f.

215 Ebd. S. 89.

wahr oder falsch sein können, die aber dennoch nicht kognitiv sind<sup>216</sup>, d.h., dass ein Irrtum bei dieser Klasse von Sätzen ausgeschlossen ist.

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

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

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

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

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

---

216 Ebd. S. 131.

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

218 Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, S. 83.

219 Ebd. S. 127.

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

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

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

---

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

beider Theoretiker hinsichtlich der Analyse jener Aporien deutlich, die sich aus den Theorien ergeben, an deren methodischem Anfang das vereinzelte Subjekt steht und deren Durchführung sich bis in Details am Subjekt-Objekt Modell orientiert. Auch ist es das Ziel beider Philosophen, diese Aporien zu überwinden und sie in eine sinnvolle und nachvollziehbare Argumentation zu überführen. Um diese Absichten umzusetzen, bezieht sich Habermas vor allem auf das behavioristisch-naturalistische Konzept von Georg Herbert Mead, Tugendhat orientiert sich stark an Wittgensteins Gebrauchtheorie der Bedeutung. Dabei verfolgt die vorliegende Arbeit mit der Darstellung des Ansatzes von Tugendhat nicht die Absicht, einen prinzipiellen Vorzug Wittgensteins gegenüber Mead bei der Lösung der Probleme bewusstseinsphilosophischer Aporien zu behaupten. Die Absicht dieses Kapitels besteht vielmehr in einem Hinweis darauf, dass der Versuch einer nachmetaphysischen Selbstbewusstseinstheorie zwar nicht auf die Transformation egologischer Theorien des Selbstbewusstsein<sup>221</sup> verzichten kann, dass es jedoch trotz Übereinstimmungen in der Analyse der Problemlage möglich ist, einen Lösungsansatz jenseits von Meads naturalistischen Thesen zu entwerfen. Die Aufgabe weiterführender Analysen wäre unter anderem, zu klären, inwiefern durch die Orientierung an Wittgenstein eine spezifische Form des Sprachpositivismus entsteht und wie dieser durch Habermas' Ansatz relativiert werden kann. Festgehalten werden muss jedoch, dass aus Sicht beider Theoretiker eine nachmetaphysische Ethik sich nicht mehr auf egologische Theorien des Selbstbewusstseins beziehen kann, insofern sie von metaphysischen Argumenten tatsächlich unabhängig sein möchte.

---

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

### **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*<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> Diese wird unter drei unterschiedlichen Perspektiven analysiert: der Transformation des tierischen Verhaltens zur menschlichen Handlungskoordinierung (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 Handlungskoordinierung.

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.<sup>3</sup>

Bei der Analyse dieses Übergangs bezieht sich Apel auf Arnold Gehlen, der diese Transformation in Zusammenhang mit dem Vorgang der Institutionalisierung gebracht hat.<sup>4</sup> 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«<sup>5</sup> 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 kulturrevolutionären 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.<sup>6</sup>

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

(3) Im dritten und letzten Durchgang seiner Rekonstruktion der Kulturevolution 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 Handlungskoordinierung hingewiesen. Ein wichtiger Aspekt dieses Übergangs ist die »teleologische Undeterminiertheit des menschlichen Verhaltens«<sup>8</sup>: 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 (instinkтив) 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.<sup>9</sup>

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‹«<sup>10</sup>.

Apel unterscheidet nun zwischen zwei »internen Ressourcen«<sup>11</sup> 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 Privatscheidungen 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.«<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup>

Als Vertreter einer solchen Auffassung macht Apel neben Hans Albert Karl Popper aus, der im Zusammenhang mit seinem liberalen Staatsverständnis<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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 infiniter Regress entsteht.<sup>16</sup> Die Reduktion der praktischen auf die pragmatische Vernunft<sup>17</sup>, 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 A priori 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: Fischer1991.

zielen kann<sup>18</sup>. 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.<sup>19</sup> Das Komplementaritätssystem begreift Apel als »philosophisch-ideologischen Ausdruck«<sup>20</sup> 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 vorortet, 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?«<sup>21</sup>

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 Handlungskoordinierung 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 abhanden gekommen sind. Das grundlegende Problem für eine moralphilosophische Betrachtung besteht daher Apels Ansicht nach im Gegensatz des intersubjektiven Geltungsanspruchs der Moralttheorie 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.«<sup>22</sup> 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 Metaphysik«<sup>23</sup> 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 Handlungskoordinierung 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 Handlungskoordinierung

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 Handlungskoordinierung 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.<sup>24</sup>

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.<sup>25</sup> 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«<sup>26</sup>. Die Subsysteme bilden spezifische Integrationsmedien aus, die der primären Integrationsform »Sprache« innerhalb der Lebenswelt gegenüberstehen<sup>27</sup> und ein konkurrierendes Modell der Integration anbieten. Durch die Rationalisierung der Lebenswelt gewinnt eine ausdifferenzierte, rationalisierte und nicht mehr an religiöse Vorgaben gebundene sprachliche Handlungskoordinierung 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 entsprachlichen Steuerungsmedien, über die Systeme erfolgsorientierten Handelns ausdifferenziert werden.<sup>28</sup>

Es darf allerdings nicht übersehen werden, dass Habermas der sprachlichen Handlungskoordinierung 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 handlungskoordinierenden Mechanismen in der Lebenswelt auf, da diese genuin normativer Natur sind. Die Diskursethik kann somit als eine Analyse der normativen Implikationen lebensweltlicher Handlungskoordinierung 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 Handlungskoordinierung 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 Handlungskoordinierung auf einen »allgemeinen Anderen« verweist. Anders ausgedrückt, die eigene Handlungskoordinierung erweist sich erst dann als wirklich angepasst und effizient<sup>29</sup>, 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<sup>30</sup>.

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.<sup>31</sup>

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 gleichur-sprünglich mit der Identität der Gruppe her.«<sup>32</sup>

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 Zürcher 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.«<sup>33</sup> Auch aus dieser Perspektive stellt die Diskursethik also eine Analyse der integrativ-normativen Kraft sprachlicher Handlungskoordinierung dar. Im Folgenden muss daher verdeutlicht werden, wie Habermas diese Analyse der kommunikativen Handlungskoordinierung durchführt und welche Schlussfolgerungen sich dadurch für metaphysische und naturalistische Implikationen ergeben.

## **2. Handlungskoordinierung und Sprechaktanalyse**

Im Mittelpunkt der Theorie des kommunikativen Handelns steht »die sprachliche Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordinierung«<sup>34</sup>. 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 Handlungskoordinierung. 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. Austin<sup>35</sup>

---

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. Searle<sup>36</sup>. 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«<sup>37</sup>. 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«<sup>38</sup>. 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 »konstatischen Äußerungen« – oder keiner Analyse wert.<sup>39</sup> Diese »Tatsachenfixierung« der Sprachanalyse, die Austin auch als »deskriptiven Fehlschluss«<sup>40</sup> 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.«<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> Austin unterscheidet zu diesem Zweck zwischen zwei verschiedenen Hinsichten einen Satz zu analysieren: in lokutionärer und in illokutionärer Hinsicht.<sup>43</sup> 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 konstatischen 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«<sup>44</sup> Mit »etwas« bezieht sich Austin allerdings nicht ausschließlich auf den propositionalen Gehalt eines Satzes, sondern auf seine Gesamtheit als phonetischer, pathischer und rethischer Akt.<sup>45</sup> 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«<sup>46</sup>. Habermas verkürzt nun in der *Theorie des kommunikativen Handelns* den lokutionären Akt auf »den Gehalt von Aussagesätzen ( $\triangleright p \triangleleft$ ) oder von nominalisierten Aussagesätzen ( $\triangleright$ -daß  $p \triangleleft$ )«<sup>47</sup>, 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.<sup>48</sup> 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«<sup>49</sup>.

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«.<sup>50</sup>

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 perlokutivem 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 Satz<sup>51</sup> »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.<sup>52</sup> 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,<sup>53</sup> 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.«<sup>54</sup> 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)«<sup>55</sup> zum Ausdruck. Austin erläutert hier, dass performative Äußerungen nicht wie konstative Äußerungen »wahr« oder »falsch« sein können, vielmehr können sie »schieflaufen« oder »verunglücken«.<sup>56</sup> 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 perllokutionären 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*«<sup>57</sup>. Dass die Möglichkeit des Miss- bzw. Fehlens 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«.<sup>58</sup> 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«<sup>59</sup>.

### Der perllokutionäre Effekt und seine Konsequenzen für Habermas

Die weitergehende Differenzierung zwischen illokutionärem und perllokutivem Akt ist, wie auch Austin zugibt<sup>60</sup>, schwierig, denn in gewisser Hinsicht sind beide – und nicht nur der perllokutionäre Akt – auf Zielerreichung angelegt. Für den perllokutiven 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 perllokutionärem Effekt fest und Searle behauptet, es gäbe »zahlreiche zum Vollzug illokutionärer Akte verwendete Arten von Sätzen, mit deren Bedeutung kein perllokutionärer Effekt verknüpft ist«<sup>61</sup>. 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 perllokutiven 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

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Ebd. S. 134.

<sup>59</sup> Habermas, Was heißt Universalpragmatik, S. 216.

<sup>60</sup> Vgl. ebd. S. 127, Fußnote S. 31.

<sup>61</sup> Searle, Sprechakte, S. 73.

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

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.«<sup>63</sup>

Bei Habermas tritt das perlokutionäre Handeln als ein bestimmter Fall »strategischen Handelns« in den Blickpunkt.<sup>64</sup> 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«<sup>65</sup>. 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.<sup>66</sup> Der perlokutionäre Effekt ist für Habermas demnach eine bestimmte Form des sprachlich-zweck-orientierten 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.«<sup>67</sup>

---

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 Handeln<sup>68</sup> und zeichnet sich dadurch aus, dass das Ziel der Sprechhandlung nicht strategisch, sondern offen und im Einvernehmen mit dem Gesprächspartner erreicht werden soll.<sup>69</sup>

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 Handlungskoordinierung 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.<sup>70</sup>

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 Handlungskoordinierung zwischen S und H? Zunächst muss H die Äußerung verstehen: Mit Bezugnahme auf seinen eigenen Wahrheitsbegriff<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup> 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 Handlungskoordinierung 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.<sup>73</sup>

Allerdings gibt es verschiedene Formen von Geltungsansprüchen.<sup>74</sup> Schon die Beispielsätze (a) und (b) verdeutlichen dies. (a) kann einerseits im Sinne eines reinen Imperativen (»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 Imperativen 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.

rung 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 Handlungskoordinierung bei Habermas aufgrund der Bezugnahme auf Mead auch als eine funktionale Verhaltenskoordinierung 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«<sup>75</sup> 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.<sup>76</sup>

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 naturalistische 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«.<sup>77</sup>

Im Sinne der Unterscheidung von illokutivem und propositionalem Bestandteil der Rede differenziert Habermas anschließend einen »eher interaktiven« von einem »eher kognitiven Gebrauch«<sup>78</sup> 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«<sup>79</sup>. 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 Beziehungsmuster<sup>80</sup>. Der interaktive Sprachgebrauch setzt also, wie auch Austin deutlich macht<sup>81</sup>, immer schon »die Geltung eines normativen Hintergrundes von Institutionen, Rollen, soziokulturell eingewöhnten Lebensformen, d.h. von Konventionen«<sup>82</sup> 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.«<sup>83</sup>

Für die Diskurstethik 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 »*neher* interaktiven« und »*neher* kognitiven Gebrauch« der Sprache<sup>84</sup>): jeder Sprechakt beinhaltet 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.<sup>85</sup>

Dem entspricht der Umstand, dass ein propositionaler Akt niemals ohne einen illokutionären Teil gebildet werden kann; »d.h. man kann nicht *nur* hinweisen und prädizieren, ohne eine Behauptung aufzustellen, eine Frage zu stellen oder irgendeinen anderen illokutionären Akt zu vollziehen«<sup>86</sup>. 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).<sup>87</sup>

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«<sup>88</sup>. Auch der Anspruch der Wahrhaftigkeit ist für Habermas eine Universalimplikation des Sprechens<sup>89</sup> 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 zukommt<sup>90</sup>: 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 werden<sup>91</sup>:

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«<sup>92</sup>. Assertorische Sätze können wahr oder falsch sein; für performativ Sätze gilt dies nicht, sie können nur gelingen oder misslingen (siehe dazu die »Lehre von den Unglücksfällen« bei Austin<sup>93</sup>). 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.<sup>94</sup> 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 innerwohnenden 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 ›mentalnen 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.<sup>95</sup> 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«<sup>96</sup>. Habermas deutet damit eine soziale bzw. sakrale Grundlage aller Geltungsansprüche, insbesondere aber des Wahrheitsanspruchs an. »Die Idee der Wahrheit als eines idealen Geltungsanspruchs verdankt sich den der kollektiven Identität innenwohnenden Idealisierungen.«<sup>97</sup> Unterstützt wird diese Annahme zunächst durch die strukturelle Analogie zwischen konstativen und normativen Geltungsansprüchen, die nach Habermas' Ansicht möglicherweise<sup>98</sup> 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 *berechtigterweise* eingelöst werden kann, jener Art von Ansprüchen entlehnt haben, die sich auf gültige Normen stützen, andererseits muss er sogleich in einer radikalierten, nämlich auf Begründungen abzielenden Version auftreten.<sup>99</sup>

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 transzendiere 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 Normengeltung ableiten möchte.

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

zität und wird daher von Habermas als »*Modell für alle Geltungsansprüche*«<sup>100</sup> bezeichnet. Jedoch soll diese Darstellung keine einseitige Ableitungsfunktion des Wahrheitsbegriffs aus dem Begriff der Normengeltung 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 [...]«<sup>101</sup>.

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.<sup>102</sup> 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.<sup>103</sup> 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 Diskussionsteilnehmer 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 Entlehnern 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 Rorty<sup>104</sup> 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 Seiten [sic!] der Solidarität steht, hat seine Darstellung des Werts der kooperativen menschlichen Forschung keine erkenntnistheoretische oder metaphysische Basis, sondern nur eine ethische.<sup>105</sup>

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‹«<sup>106</sup>. 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« ab<sup>107</sup> 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.<sup>108</sup>

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 immanenter Transzendenz der kommunikativen Vernunft verwirklicht.<sup>109</sup> 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 Handlungskoordinierung 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.<sup>110</sup>

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. Zum mindesten 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 Theorieanspruch 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.

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

#### (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.«<sup>114</sup> 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.<sup>115</sup> 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

---

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

<sup>112</sup> 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.

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

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

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

Sollsätzen nicht – wie im Intuitionismus oder in der Wertethik – an die assertori-sche Geltung von Aussagesätzen assimiliert werden. Kant wirft die theoretische mit der praktischen Vernunft nicht zusammen.<sup>116</sup>

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 Wahrheitsanspruchs 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 erkennen-den und handelnden Subjekts, durch ein anderes ersetzt wird – durch das Para-digma der Verständigung, d.h. der intersubjektiven Beziehung kommunikativ vergesellschafteter und sich reziprok anerkennender Individuen«<sup>117</sup>. Mit der lin-guistischen Wende gehen die »weltkonstituierenden Leistungen von der trans-zendentalen Subjektivität auf grammatische Strukturen über« und »die Relatio-nen zwischen Sprache und Welt, Satz und Sachverhalt lösen die Subjekt-Objekt-Beziehungen ab«<sup>118</sup>. 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«<sup>119</sup>) 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 unentwirrbare Weise durchdringen«<sup>120</sup>. Sprache vermittelt Realität und Realität lässt sich außersprachlich nicht begreifen. Dadurch ist auch der Wahrheitsbegriff in einer systematischen Weise auf den Status der Sprache verwiesen<sup>121</sup> und somit auch an deren logisch-grammatikalische Struktur gekoppelt.<sup>122</sup> Eine Philosophie in der diese Auffassung vertreten wird, muss also das Verhältnis von Sprache und Objekt, bzw. Grammatik und Wahrheit genauer beschreiben.<sup>123</sup> Apel und Habermas entwerfen hier das Konzept einer ›Diskurstheorie der Wahrheit‹.<sup>124</sup> Habermas gibt allerdings auch zu, dass die Ergebnisse rationaler Wahrheitsdiskurse nicht gleichbedeutend mit Wahrheit sein können,<sup>125</sup> da die Welt nicht immer in »der erwarteten Weise mitspielt«<sup>126</sup>. 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.<sup>127</sup>

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 *konstitutiven Sprechhandlungen* verwendeten *assertorischen Sätze* zu *Tatsachen* auf ähnliche Weise zu verhalten, wie die in *regulativen Sprechhandlungen* verwendeten *normativen Sätze* zu *legitim geordneten interpersonalen Beziehungen*.«<sup>128</sup>

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«<sup>129</sup>. 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 konstitutiven Sprechhandlungen nicht genießt.«<sup>130</sup> 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.<sup>131</sup>

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 notwenig 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«.<sup>132</sup>

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]«<sup>133</sup>. 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.«<sup>134</sup> Auch die Diskursethik stellt ausschließlich die Sollgeltung von Geboten und Handlungsnormen als das erkläруngsbedürftige 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«.<sup>135</sup> Die ethischen Fragen bleiben »in den thematisierten lebensgeschichtlichen Kontext eingebettet«<sup>136</sup> 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 eingewohnten konkreten Sittlichkeit wie auch die Distanzierung von jenen Lebenskontexten, mit denen die eigene Identität unauflöslich verbunden ist«.<sup>137</sup> »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.«<sup>138</sup> Daher sagt Habermas an anderer Stelle auch, dass sich »moralische [...] von ethischen Fragen nur nach dem Grad ihrer Kontextunabhängigkeit [unterscheiden, Anm. dch]<sup>139</sup>«. 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.<sup>140</sup>

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.<sup>141</sup> 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*.«<sup>142</sup>

Nicht mehr die Folgen sollen als Maßstab für die moralische Richtigkeit einer Handlung gelten, sondern allein die Frage, ob die Maxime<sup>143</sup> 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.<sup>144</sup> 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.<sup>145</sup> 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.<sup>146</sup> 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.<sup>147</sup> »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.«<sup>148</sup> Dieses Prinzip dient nach Habermas' Lesart der Überprüfung existierender moralischer Normen auf Gültigkeit<sup>149</sup>, sodass er den Kategorischen Imperativ als ein »Rechtfertigungsprinzip«<sup>150</sup> 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.«<sup>151</sup>

#### (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 Kulturreis 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.«<sup>152</sup> 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 wider spiegelte«<sup>153</sup>, 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 Andern. 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«<sup>154</sup>. 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 Kulturreis 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«<sup>155</sup>, haben. Er geht noch einen Schritt weiter, wenn er behauptet, dass dieses Prinzip zugleich für »das unendliche Wesen als oberste Intelligenz«<sup>156</sup> 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 Detranszentalisierung 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 ›Uc‹

#### 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.<sup>157</sup> 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«<sup>158</sup> 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 transzentalen Subjektes<sup>159</sup> gehe Kant von einer Harmonisierung und Vorverständigung der empirischen Iche im transzentalen Bewusstsein aus.<sup>160</sup> 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 Transzentalphilosophie 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.<sup>161</sup>

Anstelle der vereinzelten 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.<sup>162</sup>

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«<sup>163</sup>, 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*<sup>164</sup> den »moral point of view« anhand eines fiktiven Urzustandes, in dem sich die Gesellschaftsmitglieder, geschützt durch den »Schleier des Nichtwissens«, als Vertragspartner gegenüberstehen, ohne dabei um ihre gesellschaftliche Stellung zu wissen. Durch das so entstandene »Überlegungs-Gleichgewicht« (»reflective equilibrium«)<sup>165</sup> 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.«<sup>166</sup>

Habermas ist allerdings der Ansicht, dass »das Verfahren des *praktischen Diskurses* [...] Vorzüge gegenüber beiden Konstruktionen [hat, Anm. dch]«<sup>167</sup>. 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 transzendentale 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«<sup>168</sup>. 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«<sup>169</sup>. 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.<sup>170</sup> 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 *einzeln* und *privatum* 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]«<sup>171</sup>. 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«<sup>172</sup>. 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 Handlungskoordinierung erster Stufe gestört, und ein Wechsel zur Ebene des Diskurses<sup>173</sup> wird notwendig, in dem die »sonst implizit bleibenden, weil performativ erhobenen Geltungsansprüche eigens zum Thema gemacht [werden, Anm. dch]«<sup>174</sup>. Da es unmöglich ist, erhobene Behauptungen permanent zu hinterfragen, spricht Habermas auch von einem Alltagsrealismus.<sup>175</sup> 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 Be- trachtung 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.«<sup>176</sup> 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«<sup>177</sup>. 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«<sup>178</sup> 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 Gespräches 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 entschränkt, nämlich auf eine ideale, alle sprach- und handlungsfähigen Subjekte einbeziehende Kommunikationsgemeinschaft ausgedehnt werden.<sup>179</sup>

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.<sup>180</sup>

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

### Kommunikationsidealierungen 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 Diskurstethik 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«<sup>181</sup>. 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.<sup>182</sup> 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«<sup>183</sup>. Als Beispiele dieser Idealisierungen nennt Habermas die Zuschreibung identischer Bedeutungen zu Ausdrücken, den transzendentierenden 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 Diskurstethik, S.160.

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

183 Habermas, Erläuterungen zur Diskurstethik, 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.<sup>184</sup>

Es ist allerdings wichtig, zu berücksichtigen, dass Habermas diese kommunikativen Idealisierungen nicht als »regulative Ideen« verstanden wissen will.<sup>185</sup> 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 transzendentale 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«<sup>186</sup>. 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 Universalisierungsprinzip »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]«<sup>187</sup>. 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.«<sup>188</sup> 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.<sup>189</sup>

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.«<sup>190</sup>

Durch dieses Prinzip soll also gewährleistet werden, dass es sich bei den formulierten Normen um verallgemeinerungsfähige Normen, genauer, um einen »allgemeinen Willen«<sup>191</sup>, 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 zwangslässig akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können.<sup>192</sup>

### 3.3 Die Detranszentalisierung 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 Detranszentalisierung, die die Transzendentalphilosophie Kants in kommunikationstheoretischen Terminen neu formuliert.<sup>193</sup> Die Differenzen zwischen Diskurs- und kantischer Ethik können daher auch als Folge dieser Detranszentalisierung beschrieben werden, durch die Habermas auch die metaphysischen Elemente der Transzendentalphilosophie Kants zu überwinden können glaubt. Die Detranszentalisierung 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 Detranszentalisierung.

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.<sup>194</sup>

Kant unterscheidet in der *Kritik der reinen Vernunft* zwischen einem empirischen (sensiblen) und einem transzentalen (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.<sup>195</sup>

Gestützt auf die Annahme eines transzentalen 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 transzendentale Subjekt »vorverständigt« sind. »Im Singular des transzentalen Bewußtseins sind die Iche vorverständigt und im vorhinein harmonisiert.«<sup>196</sup> 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 transzentalen Subjektes, sondern im Herstellen eines diskursiven Konsenses. Die konstituierenden Voraussetzungen für diesen konsenserstellenden 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.«<sup>197</sup> Eine verallgemeinerungsfähige Norm kann für Habermas daher ausschließlich als Resultat eines intersubjektiven und öffentlichen Diskurses begriffen werden. Er ersetzt die Annahme eines transzentalen 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 notwendig<sup>198</sup> 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 zwangslässig akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können.<sup>199</sup>

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 einzigen 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.«<sup>200</sup>

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.«<sup>201</sup> Habermas teilt diese Ansicht<sup>202</sup> 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]«<sup>203</sup>. 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 Detranszentalisierung 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 Unterscheidung<sup>204</sup> 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.<sup>205</sup>

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.<sup>206</sup> Die Nötigung, sich in der empirischen Welt moralisch zu verhalten, resultiert damit für Kant aus der Widerspruchlosigkeit mit der die moralischen Prinzipien als Gesetze des mundus intelligibili gedacht werden können.

In der nachmetaphysischen Konzeption der habermasschen Diskursethik kann jedoch weder die Bedingung für, noch die Nötigung zur Moral von einer, durch transzendentale 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.<sup>207</sup>

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«<sup>208</sup>. 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.<sup>209</sup>

#### 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 zurückführt.<sup>210</sup> 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.<sup>211</sup> 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.«<sup>212</sup> 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.<sup>213</sup> 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«<sup>214</sup>.

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.<sup>215</sup> 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 könnte 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 [...].<sup>216</sup>

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 überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt.<sup>217</sup>

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 [...].«<sup>218</sup> 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 [...].<sup>219</sup>

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.<sup>220</sup> Insofern kann Kant auch sagen, dass es »schlechterdings unmöglich [ist], von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen [...].«<sup>221</sup> 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.<sup>222</sup>

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«<sup>223</sup> darstellt und, insofern es den Anspruch erhebt, das Begründungsproblem abzuschließen, nur als ein Ausweichmanöver bezeichnet werden könne.<sup>224</sup> Er selbst stellt diesem Begründungsentwurf ein ›transzentalpragmatisches 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.«<sup>225</sup>

Habermas hat damit vier Aspekte der kantischen Ethik detranszendentalisiert, die seiner Ansicht nach teilweise metaphysisch sind: die transzendentale 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 transzentalpragmatische 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 Weitern den Anspruch, dass dieses Prinzip universal gültig ist und »nicht nur die Vorurteile des erwachsenen, weißen, männlichen, bürgerlich erzogenen Mitteleuropäers von heute widerspiegelt«.<sup>226</sup> 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.«<sup>227</sup>

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

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

---

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 transzentalpragmatische Letztbegründungskonzeption im Sinne Karl-Otto Apels vorgestellt, um diese anschließend der universalpragmatischen Konzeption Habermas' gegenüber zu stellen.

#### **4.1 Die transzentalpragmatische 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.<sup>231</sup> 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«.<sup>232</sup> 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.<sup>233</sup> 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 Problemerörterung vorausgesetzte, rationale Argumentation die Geltung universaler ethischer Normen voraussetzt«<sup>234</sup>. 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.<sup>235</sup> 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 Rede<sup>236</sup>: 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.<sup>237</sup> 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.<sup>238</sup>

---

234 Ebd. S. 397.

235 Vgl. Wittgensteins Privatsprachenargumentin: 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. »Handlungskoordinierung 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 mittels 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.<sup>239</sup>

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 trifftig. 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 gesonne 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.<sup>240</sup>

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 Zweckmäßigkeitssargumente«<sup>241</sup> 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.<sup>242</sup>

---

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 »Obskuratorismus«<sup>243</sup> ignoriert werden können. Wie ist das zu verstehen?

Der methodische Individualismus – Apel spricht sogar von einem »methodischen Solipsismus«<sup>244</sup> – 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 Detranszentalisierung der kantischen Ethik dargestellt, der Ansicht, dass bei Kant eine Harmonisierung der empirischen Einzelsubjekte durch das transzendentale 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.<sup>245</sup> 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 Detranszentalisierung des transzentalen 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 A priori 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.<sup>246</sup>

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 [...].«<sup>247</sup> Insofern verhält sich das »transzendentale Sprachspiel der transzentalen Kommunikationsgemeinschaft«<sup>248</sup> 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«<sup>249</sup> 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 Überlegungen schlussfolgert, der Wille zur Argumentation besitze eine transzendentale 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) Subjekt<sup>250</sup>, ein transzentaler 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-transzendentale 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 transzendentale Bedingung der Möglichkeit jeder Erörterung hypothetisch angenommener empirischer Bedingungen.«<sup>251</sup>

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 transzentaler 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 transzendentale Wille zu einer mit impliziten moralischen Normen ausgestatteten Argumentation zugleich Handlungsverpflichtungen beinhaltet. Diese Kritik wird auch von Habermas geübt und im Abschnitt III 4.4 »Der Status der habermasschen Begründungskonzeption und seine Differenzen zur Transzentalpragmatik 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 Handlungskoordinierung strukturieren, einen transzentalen 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 vorgenommen<sup>252</sup>: 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«<sup>253</sup>. 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.«<sup>254</sup>

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.«<sup>255</sup> 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.<sup>256</sup>

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.<sup>257</sup>

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 unhintergehbar 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« aufgefasst werden müssten – und dies ist für die Leitfrage von erheblicher 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.<sup>258</sup> Dem stehe eine andere Form von Tatsachen gegenüber, die ebenfalls »offenkundig objektiver Art sind und keineswegs auf Meinungen oder Gefühlen oder Emotionen beruhen«<sup>259</sup>, 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«<sup>260</sup> etc. Diese Tatsachen seien deshalb ›institutionelle Tatsachen‹, da »ihr Vorhandensein [...], anders als das der natürlichen Tatsachen, die Existenz bestimmter menschlicher Institutionen voraus[setzt]«.<sup>261</sup> 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.«<sup>262</sup> Die Bezeichnung »institutionelle Tatsache« deutet also an, dass die Bedingungen vor deren Hintergrund Sprechakte zu Tatsachen werden, institutioneller und damit artifizieller 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.«<sup>263</sup> 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 Zweireiche-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.«<sup>264</sup> Der transzentalpragmatische 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 kann<sup>265</sup>: Zu diesem Zweck 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 beeindruckt, eine Übereinkunft zwecks solidarischer Willenbildung anzustreben.<sup>266</sup>

## **4.2 Letztbegründung als transzentalpragmatische Vermittlung zwischen neuzeitlicher Ursprungssphilosophie 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«.<sup>267</sup> Demnach unterliegt der Anspruch einer letztbegründeten Behauptung drei gleichermaßen inakzeptablen Alternativen: entweder führt die Begründung durch ihre Abhängigkeit von weiteren Begründungen in den *infiniten 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 formallogische 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«<sup>268</sup>. 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 transzendentale 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 transzentaler Reflexion gewonnen.<sup>269</sup>

---

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 Transzentalen Deduktion Kants beschrieben hat. Dieser Umstand ist deshalb interessant, weil Fries den Versuch einer transzentalen Deduktion mit Verweis auf dieses Trilemma kritisiert. Apel, dessen Absicht ja unter anderem in einer *transzentalpragmatischen 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 transzentalen Sprachpragmatik«, in: Ders. Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzentalpragmatischen 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«<sup>270</sup>) 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.<sup>271</sup>

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 transzental-pragmatischen Subjekts der Argumentation aus«<sup>272</sup>.

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«<sup>273</sup>. 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 Transzentalphilosophie 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 A priori der Kommunikationsgemeinschaft, S. 407.

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

begründungsnegation bezieht sich vor allem auf die abstractive fallacy<sup>274</sup>. 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 Transzentalphilosophie, insbesondere der Philosophie Kants.<sup>275</sup>

### **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. Theorien<sup>276</sup> 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 Transzentalen 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«<sup>277</sup>, sondern vielmehr auf die implizite Annahme einer prinzipiellen Korrigierbarkeit derselben (Fallibilismus als Meliorismus<sup>278</sup>). 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 anerkannt«<sup>279</sup>, andererseits jedoch das transzendentale 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«<sup>280</sup>. 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.<sup>281</sup>

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 transzental-pragmatisch 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«<sup>282</sup>. 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]«<sup>283</sup>. 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 transzentalen 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.<sup>284</sup>

---

282 Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzentalen 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 Transzentalphilosophie unbestreitbar sei, ist Apel dennoch der Ansicht, dass »selbst für die empirischen Wissenschaften die methodologische Unentbehrlichkeit von *Evidenz* im Sinne von *unbezweifbarer Gewißheit*«<sup>285</sup> nicht geleugnet werden kann. Mit Bezugnahme auf Peirce (den er im Übrigen als eigentlichen Begründer des Fallibilismusprinzips bezeichnet<sup>286</sup>) 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.<sup>287</sup> Apel unterscheidet daher zwischen einer ›wissenschaftlichen‹ und einer ›transzentalpragmatischen 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.<sup>288</sup>

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 transzentalpragmatische Unterscheidung und Ver-

---

285 Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzentalen 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]«<sup>289</sup>. Apels Programm lässt sich insofern als Vermittlung von Bewusstseins-Evidenz und intersubjektiv-spachlicher 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 vereinzelter 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 dass Evidenzelebnis selbst zum rationalen Argument erhoben wird.

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

Eine Auflösung dieses Dilemmas scheint mir nur unter der (transzentalpragmatischen) 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.<sup>290</sup>

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.<sup>291</sup> 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 [...].«<sup>292</sup>

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 letzthinigen 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.<sup>293</sup>

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 transzentalpragmatische 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.<sup>294</sup>

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«.<sup>295</sup> 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.

transzentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon erkannt haben muss, wenn das Sprachspiel der Argumentation *Sinn* behalten soll.<sup>296</sup>

Von besonderem Interesse für unseren Zusammenhang ist an dieser Stelle auch, dass Apel gemeinsam mit Jaakko Hintikka<sup>297</sup> 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.<sup>298</sup> Damit sei widerlegt, dass der cartesische Beweis der Ich-Existenz mit formallogischen Mitteln rekonstruiert werden könnte. 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«<sup>299</sup>.

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 transzentalen 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 transzentalen 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.: »Transzendentale Argumente oder: Die Frage nach der Philosophie als Frage nach dem Philosophieren«, in: Martin Götz u.a. (Hg.), Philosophie als Denkwerkzeug. Zur Aktualität transzentalphilosophischer 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 transzentalen 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 Letztbegündungsanspruch. 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 transzentalpragmatischen 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 transzendentale 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*<sup>300</sup> allein keine Anknüpfungsmöglichkeit für einen an Hegels Kantkritik orientierten Entwurf einer modernen Ethik und Wittgensteins unversöhnlicher Sprachspielpluralismus gefährdet andererseits die Durchführung einer letztbegündeten 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 verwendet<sup>301</sup>. 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.<sup>302</sup>

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 verfahrenden Sozialwissenschaften wirft Habermas zunächst vor, im Begriff des Systems den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang, oder »das Ganze«<sup>303</sup> 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«<sup>304</sup> 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«<sup>305</sup>. 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«<sup>306</sup>. 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.<sup>307</sup> Gleichermaßen 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 transzentalpragmatischen Begründungskonzeption.

Albert bestreitet in seiner Erwiderung auf Habermas<sup>308</sup> 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.«<sup>309</sup> 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«<sup>310</sup>. 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.<sup>311</sup> 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.<sup>312</sup>

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 dass 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:<sup>313</sup> Der Sphäre der Arbeit stellt Habermas die Sphäre der Interaktion gegenüber<sup>314</sup>, 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«<sup>315</sup> 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.<sup>316</sup>

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 Konsens auffassen.«<sup>317</sup>

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 wahrem und falschem Konsensus nicht aus; aber diese Wahrheit lässt sich nicht revisionsfrei definieren.«<sup>318</sup>

---

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 ist<sup>319</sup>, 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«.<sup>320</sup> 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 eingesessenen 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.«<sup>321</sup>

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«<sup>322</sup>. 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«.<sup>323</sup> Dieses Verfahren verfolgt nach Habermas vor allem die Absicht, vortheoretisches 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).<sup>324</sup> 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«<sup>325</sup>, auf die Habermas an dieser Stelle Bezug nimmt<sup>326</sup>. 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.<sup>327</sup>

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 bestimme 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«<sup>328</sup>. 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.<sup>329</sup>

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 anzugeleichen. 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 weniger Präspositionen, 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.<sup>330</sup>

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 Sprachanalyse<sup>331</sup>, 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«<sup>332</sup>. 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«.<sup>333</sup>

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.«<sup>334</sup> 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.<sup>335</sup> 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 Transzentalphilosophie in Form von Regeldifferenzierungen festhält: wenn Kant die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zu den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung erklärt<sup>336</sup> 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.<sup>337</sup>

### 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 Detranszentalisierung 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«<sup>338</sup>. 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.<sup>339</sup> 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.<sup>340</sup> Um diesem Einwand zu begegnen, bezieht sich Habermas auf Apels transzentalpragmatischen Begründungsansatz, wobei er den Begriff des »performativen Widerspruchs« in den Vordergrund stellt, sich zur Bedeutung des Evidenzbegriffs aber kaum äußert.<sup>341</sup> 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 transzentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon erkannt haben muss, wenn das Sprachspiel der Argumentation *Sinn* behalten soll.<sup>342</sup>

Habermas bringt nun die transzentalpragmatischen Voraussetzungen und den Universalisierungsgrundsatz ›U‹ in ein (mögliches<sup>343</sup>) Verhältnis, in dem sich ›U‹ aus den analysierten Voraussetzungen ableiten lässt. Mit anderen Worten, insो-

---

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 transzentalen 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.<sup>344</sup> 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.<sup>345</sup>

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).<sup>346</sup>

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«<sup>347</sup>.

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.<sup>348</sup> Die Argumentationsvoraussetzungen auf dieser dritten Ebene beziehen sich auf die Struktur der Argumentation, die zum Zweck einer ernsthaften Diskussion angenommen werden muss.<sup>349</sup>

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

Wenn wir, nach diesen kurorischen 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‹.<sup>350</sup>

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)«<sup>351</sup>.

#### **4.4 Der Status der habermasschen Begründungskonzeption und seine Differenzen zur Transzentalpragmatik 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 Diskursethik<sup>352</sup>, 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-hintergehbar archimedischen Punkt der Selbstreflexion sichern zu können.«<sup>353</sup> Dass Habermas sich der Annahme einer solchen Nichthintergehbarkeit 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«<sup>354</sup> 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 transzentalpragmatischen 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.<sup>355</sup> Apel reagiert auf dieses Argument mit dem Verweis auf drei Aspekte des transzentalen Charakters der Regelakzeptanz. Diese Akzeptanz sei demnach erstens kein empirisches Faktum, sondern zähle vielmehr zu den Möglichkeitsbedingungen der Feststellung empirischer Fakten selbst.<sup>356</sup> 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 transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen«, in: Ders. Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzentalpragmatischen 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 Grundlagendiskussion – ja überhaupt irgendwelche Fragen – sinnvoll gestellt werden sollen.<sup>357</sup>

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«<sup>358</sup>. 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.<sup>359</sup>

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«<sup>360</sup>. Diese schwache Nötigung trete dem Sprecher allerdings keineswegs als »präskriptives ›Muß‹ einer Handlungsregel«<sup>361</sup> 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 Diskurstethik, 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.«<sup>362</sup>

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«<sup>363</sup>. 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 transzentaler Argumente: for the time being.

Damit wird gleichzeitig deutlich, dass auch der Status transzentaler Argumente, ja der Status der Sprache als solcher zwischen Apel und Habermas strittig ist. Durch eine transzentalpragmatische 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«<sup>364</sup>, d.h. die Notwendigkeit mit 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 transzentalpragmatischen Argumentation gibt.<sup>365</sup>

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«<sup>366</sup>. 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 unhintergehbar 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«<sup>367</sup>, 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.<sup>368</sup>

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 transzentaler 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.<sup>369</sup>

Damit wird auch deutlich, weshalb Habermas eine Letztbegründung der Ethik nicht für möglich hält.<sup>370</sup> 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, Transzendentalem und Empirischem [spielt]«. In diesem Fall, »entsteht – wie bei Aristoteles' Argument des ›dritten Mannes‹ – das Problem der Verbindung zwischen dem mittlerem Term und den äußereren 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 beantwortet.

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 Globalhypthesen, die einen falliblen Status haben, bewähren können, während die transzendentale 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 Letzbegründungsansprüchen genügt.<sup>371</sup>

Die Gegenüberstellung von Philosophie und Einzelwissenschaften gehört nach Habermas zum Erbe der Bewusstseinphilosophie 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«<sup>372</sup>. 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 Lefrage 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.

<sup>371</sup> Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, S. 192.

<sup>372</sup> Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 247.

Auch wenn das Vorgehen Habermas' dabei unter verschiedene Bezeichnungen subsumiert werden kann (Detranszentalisierung, 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 transzendentale in eine rein empirische oder rein naturalistische Fragestellung 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«<sup>373</sup> bzw. »weichen«<sup>374</sup> 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 inkzeptablen Infallibilismus zu vertreten, der gleichzeitig zeige, dass Henrich sich nicht vom metaphysischen Denken verabschiedet habe. Dabei stellt 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 nachzu vollziehen 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 Ethikentwurf<sup>375</sup> 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 werden<sup>376</sup>, 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 führen 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.<sup>377</sup>

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 transzentalpragmatische 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 Forschungsprozess<sup>378</sup>: 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.<sup>379</sup> Natürlich soll damit nicht behauptet werden, dass sich in dem Vorgehen von Apel und Habermas keine Überseinstimmungen 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«<sup>380</sup>. 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 transzendentale Fragestellung auch nach der Detranszendentalisierung nicht gänzlich aufzugeben.<sup>381</sup> In Bezug auf die Frage nach der Begründungskonzeption ethischer Sollgeltung manifestiert sich dieser Unterschied unter anderem in der (von mir so genannten) Datenontologie<sup>382</sup>. Weder Albert noch Popper nehmen eine Differenzierung der Daten nach ihrer »ontologischen Stufe«<sup>383</sup> 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 »verständigen«, »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.<sup>384</sup> »Auch wahre Aussagen können nur die Erkenntnismöglichkeiten realisieren, die uns durch soziokulturelle Lebensformen überhaupt eröffnet werden.<sup>385</sup> »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 Gel tung«<sup>386</sup> 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 transzendentale Argumentation* vorzüglich deutlich gemacht: Im vierten Teil rekapituliert er zunächst die Struktur verschiedener transzentalpragmatischer 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.<sup>387</sup>

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«<sup>388</sup>. 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.<sup>389</sup> Worauf sich das transzentalpragmatische Letztbegründungsargument mithin stützt, ist die *Alternativlosigkeit* der bereits in Anspruch genommenen Sprachstruktur.<sup>390</sup> Daher sei auch die These Rortys »the only good ›transcendental argument‹ is a

---

386 Schönrich, Gerhard: *Kategorien und transzendentale 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«<sup>391</sup> insofern zutreffend, als damit die Zweischneidigkeit des transzentalpragmatischen Arguments verdeutlicht werden könne. »Einmal schreibt es [Rortys Diktum, Anm dch] die Rolle des transzentalen Arguments auf den Nachweis des parasitären Charakters jeder skeptischen Position fest. [...] Zum anderen aber verhält sich der transzendentale Proponent selbst parasitär.«<sup>392</sup> Habermas selbst scheint mit dieser These übereinzustimmen, denn er zitiert die Einschätzung Schönrichs selbst, ohne sie in irgendeiner Form zu kritisieren.<sup>393</sup> So verortet sich Habermas also mit seinem Versuch, die transzendentale Logik Kants nicht aufzugeben, aber dennoch ohne metaphysische Rückendeckung zu operieren zwischen zwei starken Positionen: Transzentalphilosophie und Naturalismus. Durch sein Konzept des »schwachen Naturalismus« hat Habermas in einer Aufsatzsammlung von 1999<sup>394</sup> 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 Transzentalphilosophie 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 transzendentale 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 Transzentalphilosophie 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«<sup>395</sup>. 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 transzendentale Fragestellung, ohne ihr Spezifisches einzubüßen, eine Fassung erhalten, die mit einer naturalistischen Sicht vereinbar ist.<sup>396</sup>

Obwohl sich Habermas selbst in der pragmatischen Tradition einer »Deflationierung der kantischen Begrifflichkeit«<sup>397</sup> verortet, ist er, wie die vorliegende Arbeit versucht hat, deutlich zu machen, nicht bereit, die Differenzierung von transzentaler und empirischer Fragestellung zugunsten letzterer aufzugeben. Im Zusammenhang des Programms eines schwachen Naturalismus stellt sich dieses Vorgehen als Substitution des transzental-idealistischen Erkenntnisbegriffs durch ein pragmatisches (Lern-)Verständnis dar<sup>398</sup>: 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.«<sup>399</sup>

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«<sup>400</sup>, 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.<sup>401</sup> 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 transzendentale 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.<sup>402</sup> Die Lebenswelt bildet zu dieser objektiven Welt das soziale Pendant.<sup>403</sup> 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 Architektonik 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.<sup>404</sup>

»Schwacher Naturalismus« bedeutet demnach nicht die Aufhebung der Transzentalphilosophie, 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 Prämissen 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.<sup>405</sup> »An anti-naturalist tradition has posited a cleavage in method between natural and social sciences, grounded in a differentiation of their subject-matters.<sup>406</sup> 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 Dews<sup>407</sup> weisen auf die ambivalente Selbstverortung der habermasschen Philosophie zwischen Naturalismus und Transzentalphilosophie 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 transzental-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.<sup>408</sup>

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 transzentalen Dualismus und vom »analogischen« Verständnis der Evolutionstheorie weist darauf hin, dass auch bei Habermas ein Bewusstsein für diese Anschlussproblematik vorhanden ist.<sup>409</sup> Der Ausdruck »Hervorgehen« bezieht sich auf den Begriff der »Emergenz«, den Habermas an vergleichbaren Stellen auch direkt verwendet<sup>410</sup>, 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‹.<sup>411</sup>

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 Transzentalen hat erhebliche Konsequenzen. Wenn die transzentalen 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 transzental ermöglichte Erfahrungserkenntnis nicht mehr ohne weiteres ›Allgemeinheit‹ und ›Notwendigkeit‹ also Objektivität beanspruchen können. Und (2) müssen die transzentalen Bedingungen für einen epistemischen Zugang zu Welt als etwas in der Welt begriffen werden.<sup>412</sup>

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 Detranszentalisierung gegeben ist, ihr Status aber nicht transzentalphilosophisch 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 Detranszentalisierung 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 Transzentalphilosophie 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«<sup>413</sup> – 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«<sup>414</sup>. Eine radikal naturalistische Theorie, wie die Willard van Quines löst dieses Problem durch einen nicht-transzentalphilosophischen 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 transzental begriffenen Praktiken der Lebenswelt mit der ›Außenansicht‹ ihrer kausal erklärten Genese zusammenzubringen.<sup>415</sup>

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.«<sup>416</sup>

In dieser Objektivierung liegt für Habermas die Achillesferse 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«.<sup>417</sup> Habermas ist daher der Ansicht, dass »der strenge Naturalismus [...] an der kognitiven Dissonanz zwischen dem gut nachprüfbarer Selbstverständnis von kompetenten Sprechern und einer kontraintuitiven, rücksichtslos revisionistischen Selbstbeschreibung [scheitert]«<sup>418</sup>. Damit äußert Habermas selbst eine Kritik am strengen Naturalismus, die derjenigen ähnelt, die hier im zweiten Teil gegenüber der von Habermas vertretenen Verkopplung des Selbstbewusstseinbe-

---

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 werden<sup>419</sup>: zunächst erklärt Habermas, dass die epistemologischen Voraussetzungen des Naturalismus im Szientismus gründen, der seinen systematischen Ausgangspunkt seinerseits im repräsentationalistischen Modell der Erkenntnis findet.<sup>420</sup> 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 transzendentale 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.<sup>421</sup>

---

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«<sup>422</sup> 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 berechtigerweise 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.<sup>423</sup>

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.



## **IV. Hegel: Ursprünge des habermasschen Naturalismus und mögliche Alternativen**

---

Im Zusammenhang der Darstellung des habermasschen Metaphysikbegriffs wurde bereits darauf hingewiesen, dass Hegels Philosophie für Habermas am Beginn der Moderne steht. Nach Ansicht von Habermas hat Hegel die »Selbstvergewisserung der Moderne« als erster zum »Grundproblem seiner Philosophie«<sup>1</sup> erhoben. Bisher wurde vor allem George Herbert Mead als Philosoph des Paradigmenwechsel in den Mittelpunkt gestellt, da durch die Untersuchung der habermasschen Bezugnahme auf Mead die Auswirkungen des Naturalismus auf die Diskursethik besonders deutlich werden. Habermas legt eine solche Interpretation durch seine Analyse der meadschen Philosophie in der *Theorie des kommunikativen Handelns* auch selbst nahe. Auf der Suche nach den philosophischen Ursprüngen einer Überwindung der Subjektphilosophie und einer möglichen Alternative für die naturalistische Interpretation des Paradigmenwechsels wird allerdings deutlich, dass auch ein anderer Philosoph für Habermas von entscheidender Bedeutung ist: Georg Friedrich Hegel. Habermas hat dies bereits 1968 in seinem berühmten Aufsatz *Arbeit und Interaktion* begründet und in einem jüngeren Aufsatz mit dem Titel *Wege der Detranszentalisierung*<sup>2</sup> erneut bekräftigt. *Arbeit und Interaktion* löste nach dem Erscheinen vor allem auf Seiten der Marxisten Kritik an der These aus, dass Arbeit und Interaktion letztendlich in keiner Weise aufeinander reduzierbar seien. Damit greift Habermas nicht nur wichtige Aspekte einer spezifischen Marxinterpretation an, sondern legt bereits in diesem frühen Text die Grundlagen für eine Kritik an bestimmten Thesen der Frankfurter Schule, die ihren Ausdruck vor allem in der *Dialektik der Aufklärung* gefunden haben.

Habermas unterscheidet parallel zu den drei Potenzen des Geistes bei Hegel drei verschiedene Formen des Bewusstseins: das namensgebende (Sprache), das

---

1 Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 26.

2 Habermas, Wege der Detranszentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück.

listige (Arbeit) und das anerkannte (Familie) Bewusstsein.<sup>3</sup> Anschließend bringt er die einzelnen Potenzen in ein Verhältnis zueinander<sup>4</sup> und analysiert, welche Verhältnisbestimmungen sich daraus ergeben. Von besonderem Interesse ist dabei für ihn das Verhältnis des listigen zum anerkannten Bewusstsein, von Arbeit zu Interaktion. Die entscheidende Parallele beider Begriffe liegt im Aspekt der Anerkennung: Arbeit ist als Ursprung der hergestellten Produkte, deren Austausch rechtlicher Normierung (Vertrag) unterworfen wird, die Quelle wechselseitiger rechtlicher Anerkennung der Subjekte als Besitzer. Damit führt die Arbeit zur rechtlichen Institutionalisierung sittlicher Anerkennung.<sup>5</sup> Letztendlich ist die habermassche Verhältnisbestimmung von Arbeit und Interaktion für die vorliegende Absicht aber zweitrangig. Wichtig ist vielmehr, inwiefern *Arbeit und Interaktion* Hegel als den ursprünglichen Philosophen des Paradigmenwechsels auszeichnet und ob der Text einen Hinweis darauf gibt, welche Bedeutung der junge Hegel für die Entstehung des schwachen Naturalismus bei Habermas hat.

Hegel wird zunächst als entscheidender Philosoph bei der Suche nach einer begrifflichen Überwindung des subjektpolitischen Kardinalproblems, der Zirkularität des Selbstbewusstseinsbegriffs, vorgestellt.

Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins überschreitet das Verhältnis der einsamen Reflexion zugunsten des komplementären Verhältnisses sich erkennender Individuen. Die Erfahrung des Selbstbewußtseins gilt nicht länger als ursprünglich. Sie ergibt sich vielmehr für Hegel aus der Erfahrung der Interaktion, in der ich mich mit den Augen des anderen Subjekts sehen lasse. Das Bewußtsein meiner selbst ist Derivat einer Verschränkung der Perspektiven. Erst auf der Basis wechselseitiger Anerkennung bildet sich Selbstbewußtsein, das an der Spiegelung meiner im Bewußtsein eines anderen Subjektes festgemacht werden muß.<sup>6</sup>

In diesem Zitat sind einige der entscheidenden Kritikpunkte am bewusstseinsphilosophischen Paradigma, die im vorliegenden Text im Zusammenhang der Bezugnahme von Habermas auf Mead detailliert behandelt wurden, bereits enthalten, und Hegel wird als der erste Philosoph präsentiert, der diese Problematik erkannt und Lösungsvorschläge erarbeitet hat. Noch Kant bringe die »Grunderfahrung der Reflexionsphilosophie«<sup>7</sup> in der transzendentalen Einheit der Apperzeption zum Ausdruck und ist damit für Habermas ein Vertreter der Subjektpolitik. Bei Fichte ließen sich zwar Ansätze einer Überwindung der folgenreichen Ich-Zentriertheit der Reflexionsphilosophie entdecken, letztendlich scheiterte aber

---

3 Namensgebendes und anerkanntes Bewusstsein können unterschieden werden, weil bei Hegel Sprache nicht mit Kommunikation gleichzusetzen ist. Vgl. Habermas, Arbeit und Interaktion, S. 24.

4 Vgl. ebd. S. 32ff.

5 Ebd. S. 43.

6 Ebd. S. 13.

7 Ebd. S. 12.

auch er am Problem einer Begründung des Ich.<sup>8</sup> Die hegel'sche Philosophie stellt für Habermas hingegen den ersten konstruktiven Entwurf zur Überwindung der aporetischen Struktur des Selbstbewusstseinsbegriffs in der Bewusstseinsphilosophie dar. Hegel habe innerhalb des Deutschen Idealismus als erster erkannt, dass nur durch die wechselseitige Beziehung von zwei Bewusstseinen Selbstbewusstsein entstehen könne. »Hegel hingegen überlässt sich der Dialektik von Ich und Anderem im Rahmen der Intersubjektivität des Geistes, in dem nicht Ich mit sich als einem Anderen, sondern Ich mit einem anderen Ich als Anderem kommuniziert.«<sup>9</sup>

Allerdings vertritt Habermas ein eher spezifisches Hegelverständnis: die diagnostizierten Anknüpfungsmöglichkeiten einer intersubjektiven Selbstbewusstseinstheorie sind seiner Ansicht nach ausschließlich in den Frühschriften Hegels, speziell in der »Jenaer Philosophie des Geistes«, vorhanden. Zwischen den Früh- und Spätschriften Hegels bestehe hingegen ein systematischer Bruch, der darin bestehe, dass Hegel in den späteren Schriften einen metaphysischen Begriff des Absoluten entworfen habe, der keine konstruktiven Bezugsmöglichkeiten für eine nachmetaphysische und intersubjektivitätstheoretische Philosophie mehr biete.<sup>10</sup> Noch zu Jenaer Zeiten habe Hegel diesen Begriff des Absoluten entwickelt und damit die zuvor vorhanden Ansatzpunkte wieder zunichte gemacht.

Erst im Laufe der Jenaer Zeit verschafft sich Hegel mit dem ihm eigenen Begriff des absoluten Wissens eine Position, die es ihm erlaubt, über die Produkte der Aufklärung [...] hinauszugehen, ohne sich an fremden Vorbildern zu orientieren. Mit diesem Begriff des Absoluten fällt Hegel allerdings hinter die Intuitionen seiner Jugendzeit zurück: er denkt die Überwindung der Subjektivität innerhalb der Grenzen der Subjektphilosophie.<sup>11</sup>

Der späte Hegel unterliegt damit für Habermas demselben Verdikt, das er über die restlichen Philosophen des bewusstseinsphilosophischen Paradigmas verhängt hatte.<sup>12</sup>

Worin aber bestehen die Anknüpfungsmöglichkeiten der Jenaer Geistesphilosophie nach Ansicht von Habermas im Detail? Entscheidend ist, dass Habermas den Begriff »Geist« in den Jenaer Systementwürfen nicht als Grundlage sondern als Konsequenz der dialektischen Entwicklung versteht. Die drei Potenzen des Geistes (Sprache/Gedächtnis, Arbeit/Werkzeug und Familie/Besitz) die Hegel entwickelt, werden seiner Ansicht von Habermas als Konstitutions- und nicht Reflexionselemente des Geistes begriffen. Mit anderen Worten, für den frühen He-

---

8 Vgl. oben.

9 Ebd. S. 12f.

10 Vgl. ebd. S. 9, S. 10.

11 Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 33.

12 Angelegt sei der Umschlagspunkt deshalb bereits in der Jenaer Zeit, weil Hegel hier genau wie später in der Enzyklopädie schon von einer »absoluten Identität des Geistes mit der Natur« (Habermas, Arbeit und Interaktion, 37) ausgegangen sei.

gel bildet sich der Geist erst durch die Momente Sprache, Arbeit und Familie und werde nicht bereits vorausgesetzt, um in der Reflexion auf seine hinter ihm liegenden Entwicklungsstationen zum absoluten Wissen vorzudringen. Gerade diese frühe dialektische Konstruktion beinhaltet für Habermas konstruktive Hinweise für eine nachmetaphysische Philosophie, in der auch der Selbstbewusstseinsbegriff unabhängig von den Prämissen der Bewusstseinsphilosophie ausgearbeitet werden kann. In der habermasschen Auslegung des hegelischen Bewusstseinsbegriffs der Jenaer Philosophie, zeigt sich besonders deutlich, dass die habermassche Meadrezeption als eine Art naturalisierten Hegelverständnisses beschrieben werden kann. Die habermassche Auslegung der Jenaer Geistesphilosophie stellt damit in gewisser Hinsicht die Weichen für das später von Habermas vertretene Konzept des »schwachen Naturalismus«. Habermas gibt selbst einen Hinweis auf diese Weichenstellung, wenn er erklärt, dass Mead in seinem Werk *Geist, Identität und Gesellschaft* die Einsicht Hegels unter den »naturalistischen Voraussetzungen des Pragmatismus«<sup>13</sup> wiederholt.

Will man den Übergang vom jungen Hegel zum pragmatisch-naturalistischen Mead aus der Sicht von Habermas genauer verstehen, muss noch etwas detaillierter auf die habermassche Interpretation der Jenaer Schriften eingegangen werden: von besonderer Bedeutung ist dabei für die vorliegende Arbeit das habermassche Verständnis der von Hegel beschriebenen Identität von Einzelheit und Allgemeinheit im Ich.<sup>14</sup> Habermas erklärt, damit solle ausgedrückt werden, dass sich ein Ich nur konstituieren könne, indem es die Fähigkeit, sich selbst nicht an ein Äußeres zu verlieren (Moment der Allgemeinheit) mit der Fähigkeit sich gleichzeitig an diesem Äußeren (als Individuum) auszubilden (Moment der Einzelheit), vermittelt.<sup>15</sup> Diese Vermittlung findet im Fall der Störung des »sittlichen Gleichgewichts« ihren konkreten Ausdruck in dem für Hegels Philosophie so bedeutsamen *Kampf um Anerkennung*<sup>16</sup>: nur dadurch, dass die einzelnen Subjekte im wechselseitigen Versuch ihre vereinzelte Bedeutsamkeit (Einzelheit) über die ebenso vereinzelte Bedeutsamkeit des Gegenüber zu erheben, erkennen, dass dieser Versuch entweder in der wechselseitigen Vernichtung (»Tod«) kulminiert oder ausschließlich durch die Anerkennung des Gegenüber – und damit dem genauen Gegenteil der eigentlichen Absicht – geleistet werden kann, werde das Bewusstsein zu der Einsicht gebracht, dass die Konstitution des Selbstbewusstseins nicht allein von ihm selbst, sondern ebenso von einem anderen Bewusstsein abhängig ist.<sup>17</sup> Diesen Entwurf versteht Habermas zugleich als Kritik am kanti-

---

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

14 Siehe Hegel, Bd. 6 (Wissenschaft der Logik), S. 253.

15 Vgl. Habermas, Arbeit und Interaktion, S. 14

16 Zum Thema »Kampf um Anerkennung« siehe vor allem auch Siep, Ludwig: »Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften«, in: Hegel-Studien 9 (1974), S. 155-207. Siep, Ludwig: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg: Alber 1979. Honneth, Kampf um Anerkennung.

17 Vgl. Habermas, Arbeit und Interaktion, S. 18f.

schen Selbstbewusstseinsbegriff, der innerhalb der theoretischen Vernunft entwickelt wurde und demzufolge sich das Selbstbewusstsein des einzelnen Subjekts ganz im Sinne der Bewusstseinsphilosophie durch Selbstreflexion konstituiert. Dies habe für die praktische Philosophie Kants zur Folge, dass die vereinzelten Subjekte das ethische Prinzip Kants (Kategorischer Imperativ) nur durch eine »prästabilierte Gleichschaltung«<sup>18</sup> überhaupt anwenden können. So nimmt Habermas bereits hier die diskursethische Kritik an der im Kategorischen Imperativ implizierten Annahme, die Prüfung von Handlungsmaximen könne vom einzelnen Subjekt autonom durchgeführt werden, vorweg. Anschließend kommt er gar zu dem Schluss, dass »sich moralisches Handeln im Sinne Kants, mutatis mutandis, als ein Spezialfall dessen dar[stellt], was wir heute strategisches Handeln nennen«<sup>19</sup>. Habermas will damit sagen, dass die kantische Konstruktion eine von intersubjektiven Verhältnissen abstrahierte monologischen Maximenprüfung vorschlägt, in der die notwendige Überprüfung der eigenen Einstellung am Willen anderer durch eine an das zweckrationale Handeln angeglichene Struktur ersetzt wird. So wird auch deutlich, dass die subjektphilosophische Fassung des Selbstbewusstseinsbegriffs spezifische, für die Diskursethik inakzeptable moralphilosophische Konsequenzen nach sich zieht, und dass Habermas der Ansicht ist, Hegel habe als erster Philosoph einen Ausweg aus diesem ethischen Problemfeld eröffnet. Der Kampf um Anerkennung ist dabei für Hegel elementarer Bestandteil des »Systems der Sittlichkeit«, das man als eine Form der sozialen Grundstruktur intersubjektiver Verhältnisse beschreiben kann. Hegel versucht den Kampf um Anerkennung als konstitutives Element sozialer Verhältnisse zu beschreiben und löst das Selbstbezüglichkeitsproblem der Subjektphilosophie nicht wie Kant innerhalb der theoretischen, sondern innerhalb der praktischen Philosophie. »Die Grunderfahrung der Dialektik, die Hegel im Begriff des Ich entfaltet, stammt jedoch, wie wir sehen, nicht aus dem Erfahrungsbereich des theoretischen Bewusstseins, sondern des praktischen.«<sup>20</sup>

Hegel legt nach Ansicht von Habermas also die Grundlage für die Lösung der subjektphilosophischen Aporien, indem er den Lösungsansatz in die praktische Philosophie verlagert. Habermas kann daran anschließend die konstruktive Bedeutung des Kampfes um Anerkennung als die sich in der realen Diskurssituation manifestierende praktische Bedeutung des zwanglosen Zwangs des besseren Argumentes reinterpretieren. Er überträgt damit die von Hegel analysierten und implizit wirksamen Strukturen des sittlichen Verhältnisses auf die Diskurssituation und weist so bereits einige Zeit vor der Veröffentlichung der *Theorie des kommunikativen Handelns* auf den systematischen Stellenwert der Diskursethik für seine Gesellschaftstheorie hin.

---

18 Ebd. S. 20.

19 Ebd. S. 21f.

20 Ebd.

Sie [die Dialektik des Kampfes um Anerkennung, Anm. dch] rekonstruiert Unterdrückung und Wiederherstellung der Dialogsituation als des sittlichen Verhältnisses. In dieser Bewegung, die allein dialektisch heißen darf, üben die logischen Beziehungen einer durch Gewalt verzerrten Kommunikation selber praktische Gewalt.<sup>21</sup>

Die entscheidende Differenz zwischen den Früh- und Spätschriften Hegels besteht nach Ansicht Habermas' darin, dass Hegel den Geist in den Frühschriften als jenes Medium begreife, innerhalb dessen die Vermittlung der Bewusstseine oder, in der Terminologie Hegels, die Vermittlung von Einzelheit und Allgemeinheit stattfinde.

Geist ist dann nicht das Fundamentum, das der Subjektivität des Selbst im Selbstbewußtsein zugrunde liegt, sondern das Medium, *in dem* ein Ich mit einem anderen kommuniziert und *aus dem*, als einer absoluten Vermittlung, beide Subjekte wechselseitig sich erst bilden.<sup>22</sup>

Aus dem Zitat geht ebenfalls hervor, dass Habermas bereits in *Arbeit und Interaktion* die Sprache als erste Potenz des Geistes im Sinne eines Konstitutionsmediums des Selbstbewusstseins begreift. Die Kommunikation ist selbst der Geist<sup>23</sup>, innerhalb dessen sich die Subjekte miteinander verbinden und ihr Selbstbewusstsein ausbilden. Bereits die Position der *Phänomenologie des Geistes*, derzu folge sich der Geist in einzelnen Stadien »ausarbeitet« und in der Reflexion auf sich selbst letztendlich zu einem absoluten Wissen gelangen kann, stellt nach Habermas eine gegensätzliche Position zur Jenaer Zeit dar, da Hegel hier den Geist für den Gang der Entwicklung bereits voraussetze, und ihn nicht als prozessuales Medium bestimme, innerhalb dessen die dialektische Bewegung der Selbstbewusstseinkonstitution erst stattfindet. Diese Einstellung bietet nach Ansicht von Habermas keine Möglichkeit mehr, die diagnostizierten Aporien der Subjektpphilosophie zu überwinden, da sie mit einem metaphysischen Begriff des Geistes operiert, der beispielsweise keinen Ansatzpunkt für eine intersubjektive Transformation des transzentalen Subjekts mehr darstellt. Die »ursprüngliche Einsicht« die Hegel in der Jenaer Zeit entwickelt habe, bestehe darin, »daß Ich als Selbstbewußtsein nur begriffen werden kann, wenn es Geist ist, d.h. wenn es von der Subjektivität zur Objektivität eines Allgemeinen übergeht, in dem auf der Basis der Gegenseitigkeit die als nicht identisch sich wissenden Subjekte vereinigt sind«.<sup>24</sup> Genau dieser Übergang der Subjektivität zur Objektivität im Medium der Sprache ist es, den Habermas später mit Hilfe von Meads Sozialbehaviorismus naturalistisch dechiffrieren möchte. Meads Theorie dient Habermas also dazu, die ursprüngliche Einsicht der Jenaer Geistesphilosophie für eine nachmetaphysische Philosophiekonzeption verständlich zu machen.

---

21 Ebd. S. 17.

22 Ebd. S. 13.

23 Vgl. ebd. S. 15.

24 Ebd.

## Grundlegende Fragen für weitere Analysen

Habermas ist keineswegs der einzige Theoretiker, dessen Interpretation Hegels, diesen zu einem Ideengeber für die Entstehung des philosophischen Naturalismus werden lässt. So entwirft auch Axel Honneth in seinem Buch *Kampf um Anerkennung*<sup>25</sup> eine Theorie, in der er die Lehre vom Kampf um Anerkennung beim jungen Hegel durch die empirisch-naturalistische Sozialpsychologie Meads erweitert.<sup>26</sup> Honneth macht sehr deutlich, dass es ihm darum geht, die metaphysische Tradition, in der sich Hegels Theorie der Anerkennung seine Ansicht nach befindet<sup>27</sup>, durch die empirisch verifizierbaren Thesen aktueller psychologischer Theorien zu erweitern. Im Gegensatz zu Habermas interpretiert Honneth zwar bereits die Jenaer Realphilosophie als Rückschritt gegenüber den früheren Schriften<sup>28</sup>, letztendlich ist seine Strategie zumindest hinsichtlich der Bezugnahme auf Mead der Habermas' aber sehr ähnlich.

Einen weiteren Hinweis auf die Weichenstellung in Richtung Naturalismus bei Hegel gibt auch Herbert Schnädelbach in seinem Buch *Hegels praktische Philosophie*<sup>29</sup>. Er erklärt, dass sich die Kritik Hegels an der Verwendung grundlegender philosophischer Begriffe bei seinen Vorgängern auf die Abstraktion von empirischen Aspekten beziehe. Diese Kritik habe zur Folge, dass zwischen den transzendentalen und den empirischen Aspekten dieser Begriffe nicht mehr klar unterschieden werden könne.

Hegel kann [...] anführen, daß die kantischen und Fichteschen Begriffe ›Ich‹, ›Bewußtsein überhaupt‹, ›Intelligenz‹ usf. ohne ›psychologische‹ Konnotationen gar nicht zu verstehen sind und darum der Sache nach nicht als reine Prinzipien einer absoluten Philosophie gelten können; in Wahrheit setzen sie – und darin gibt Hegel Schelling recht – Naturhaftes voraus. Der Preis für diese Veränderung ist, daß sich bei Hegel seitdem keine deutliche Unterscheidung zwischen dem transzendentalen Subjekt im Sinne Kants und Fichtes und dem endlichen empirischen Ich mehr ausmachen lässt.<sup>30</sup>

Damit spricht Schnädelbach einen entscheidenden Punkt an: interpretiert man Hegel im Sinne Habermas', Honneths oder Schnädelbachs, so zahlt man für die Abkehr von der metaphysischen Tradition bzw. der Bewusstseinsphilosophie den Preis, »keine deutliche Unterscheidung zwischen dem transzendentalen Subjekt im Sinne Kants und Fichtes und dem endlichen empirischen Ich« mehr vornehmen zu können. Die naturalistische Theoriebildung entpuppt sich aus dieser Perspektive als eine konsequente Weiterführung einer von Hegel angestoßenen Ent-

25 Honneth, *Kampf um Anerkennung*.

26 Vgl. ebd. S. 114ff. (vor allem S. 121).

27 Vgl. ebd. S. 107ff.

28 Vgl. ebd. S. 55.

29 Schnädelbach, Herbert: *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.

30 Ebd. S. 144f.

wicklung. Will man also die von Habermas herausgearbeitete Bedeutung Hegels für eine nachmetaphysische Philosophie und Ethik nicht gänzliche aufgeben, so muss folgende Frage beantwortet werden: Ist die naturalistische Konzeption von Habermas' eine konsequente, ja sich aus der Jenaer Philosophie Hegels notwendig ergebende Interpretation der »ursprünglichen Einsicht« Hegels oder lässt sich diese Einsicht in einer anderen, nicht-naturalistischen Form für die Frage nach dem Selbstbewusstseinsbegriff und dem Entwurf einer Ethik des Diskurses fruchtbar machen?

Wäre dies möglich, so bedeutete es, dass eine Überwindung der bewusstseinsphilosophischen Aporien ohne naturalistische Argumentationsstrategien möglich ist. Von hier aus ließe sich dann eine, an nicht-naturalistischen Grundthesen orientierte Ethik entwerfen, die grundlegende Einsichten der habermasschen Diskursethik beibehält, ohne die problematischen, zur Diskursethik im Widerspruch stehenden Elemente eines wie auch immer schwachen Naturalismus zu übernehmen.

Es ist hier weder möglich noch wäre es der Aufgabenstellung der Arbeit angemessen, eine alternative Interpretation der Schriften des jungen Hegel auszuarbeiten. Es soll daher abschließend nur auf einige Punkte hingewiesen werden, mit denen sich diese alternative Auslegung meiner Ansicht nach zu beschäftigen hat.

1. Wichtig ist zunächst einmal die Hegelsche Kantkritik, in der sich die Absichten und Einflüsse Hegels über seinen gesamten Schaffenszeitraum verdichten. Hegels Überzeugung, dass Kants Philosophie einerseits zwar den Beginn der Moderne kennzeichnet, zugleich jedoch die innere Zerrissenheit dieser Epoche verstärkt, anstatt zu versuchen, ihre Versöhnung zu denken, ist eines der Grundmotive hegelschen Denkens. In der Gegenüberstellung der Begriffe »Moralität« und »Sittlichkeit«, mit der sich auch Habermas beschäftigt hat<sup>31</sup>, findet dieses Grundmotiv seinen Ausdruck. Die Methode, die Hegel in der Auseinandersetzung mit Kant wählt, wird von Habermas als Detranszentalisierung beschrieben und ist, wie bereits dargestellt, für ihn der Beginn einer Entwicklung, in der sich das Selbstverständnis der Moderne auszudrücken beginnt. Schnädelbachs Hinweis auf die schwierige Unterscheidung transzentaler und empirischer Aspekte bei Hegel steht insofern stellvertretend für ein Grundproblem der Moderne im Ganzen. Im Naturalismus wird dieses Problem durch die radikale Negation der Möglichkeit, Transzentalität (beispielsweise in Form von mentalen Zuständen) überhaupt zu denken, gelöst. Die moralphilosophischen Implikationen dieser Radikalität werden oft übersehen. Die vorliegende Arbeit kann daher auch als ein Versuch verstanden werden, auf dieses Problem hinzuweisen.

2. Ein weiterer wichtiger Punkt, mit dem sich eine, an der oben skizzierten Aufgabenstellung orientierte Hegelerinterpretation zu beschäftigen hätte, ist die Frage nach dem Verhältnis der Früh- und Spätschriften Hegels. Viele Interpreten

---

31 Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu.

teilen nicht die Ansicht Habermas', zwischen der Jenaer Realphilosophie und den späteren Schriften bestehe ein Bruch, der den späten im Gegensatz zum frühen Hegel als metaphysischen Denker auszeichnet. Insofern aber die *Phänomenologie des Geistes* und die *Logik* nicht mit einem Rückfall in die von Habermas so genannte bewusstseinsphilosophische Argumentationsstruktur gleichzusetzen sind, wäre es, wichtig herauszuarbeiten, welche Bedeutung diese Schriften dann für das nachmetaphysische Denken haben.



## **V. Metaphysische Implikationen in der Diskursethik?**

---

Die Tatsache, dass Habermas keinen systematisch ausgearbeiteten Metaphysikbegriff vorgelegt hat, ließ bereits den methodischen Zugang zur Beantwortung der Frage nach den metaphysischen Implikationen in der Diskursethik zum Problem werden. Da der Versuch, einen allgemeinen Metaphysikbegriff auszuarbeiten und diesen den impliziten Überlegungen von Habermas gegenüberzustellen, den Rahmen dieser Dissertation bei weitem gesprengt hätte, wurden hier als Ausgangspunkt jene vier Merkmale metaphysischen Denkens gewählt, die Habermas in seinem Band *Nachmetaphysisches Denken* selbst nennt. Daran orientierte sich der Aufbau der gesamten Arbeit, denn zwei dieser Merkmale sind für Habermas' eigene Philosophie von entscheidender Bedeutung: Bewusstseinsphilosophie und starker Theoriebegriff. Das methodische Vorgehen bestand somit darin, Habermas' Aussagen zum Metaphysikbegriff auf seine eigene Theorie anzuwenden, ihn also an seinem eigenen Anspruch zu messen.

Neben diesen vier Merkmalen ermöglichte vor allem seine Auseinandersetzung mit Dieter Henrich den systematischen Einstieg in das Problemfeld der Metaphysik: hier wurde deutlich, dass sich das Metaphysikproblem in der Diskussion um den Status und Gehalt des Selbstbewusstseinsbegriffs kristallisiert. Diese Erkenntnis fügte sich nahtlos in die Orientierung am ersten der beiden Merkmale metaphysischen Denkens ein, denn der Selbstbewusstseinsbegriff ist eines der zentralen Themen der Bewusstseinsphilosophie und ihrer Überwindung – sowohl bei Habermas als auch bei anderen Theoretikern. Die im zweiten Teil durchgeführte Analyse des habermasschen Selbstbewusstseinsbegriffs stellt daher sowohl eine Vertiefung der, in der Debatte mit Henrich herausgearbeiteten Problemfelder als auch eine exemplarische Darstellung der Auseinandersetzung mit der Bewusstseinsphilosophie dar.

Der dritte Teil analysierte, ob der diskursethische Begründungsbegriff Habermas' nicht selbst jener Kritik unterliegt, die Habermas im vierten Merkmal metaphysischen Denkens formuliert. Als Vertreter dieser Ansicht wurde Richard

Rorty genannt. Die Beantwortung der Leitfrage wurde also anhand des Selbstbewusstseinsbegriffs und des Begründungsstatus untersucht. Das Ergebnis findet sich, wie bei Habermas so oft, in einer Position zwischen verschiedenen Ansätzen. Dies betrifft den Selbstbewusstseinsbegriff ebenso wie den Begründungsanspruch: Hinsichtlich des Selbstbewusstseinsbegriffs ist vor allem eine an Meads evolutionstheoretischem Modell orientierte Naturalisierung von Bedeutung, in deren Folge Habermas den Übergang zu einem biologischen Reduktionismus<sup>1</sup> vermeiden will – das Konzept des »schwachen Naturalismus« ist hier von besonderem systematischen Interesse. Was den Begründungsanspruch der Diskurstethik betrifft, so manifestiert sich die Metaphysikkritik Habermas' vor allem in einer kommunikationstheoretischen Fallibilisierung der Erkenntnis und einer Pluralisierung der Erkenntnismethoden, denn in der Universalpragmatik wird deutlich, dass für die Gültigkeit der Normen letzten Endes ein ausschließlich »quasi-empirischer« Status behauptet werden kann. Habermas wendet sich damit jeweils gegen zwei Positionen: einerseits will er durch seine kommunikationstheoretische Naturalisierung des Selbstbewusstseinsbegriffs den Paradoxien der Bewusstseinsphilosophie entkommen, ohne dabei einem starken Naturalismus à la Quine das Wort zu reden und andererseits versucht er den metaphysischen Sinn des kommunikationstheoretischen Aprioris bei Apel zu säkularisieren, ohne in eine hermeneutische Perspektive überzugehen, deren kontextualistische und ideologische Implikationen er nicht teilt.<sup>2</sup> Wichtig ist in beiden Fällen, dass Habermas einen unkritischen Reduktionismus verhindern will, denn dieser würde die philosophische Analyse ihres kritischen Potentials berauben – dies trifft auf den starken Naturalismus ebenso zu, wie auf einen »höherstufigen Historismus<sup>3</sup> im Sinne Heideggers (oder auch Wittgensteins<sup>4</sup>). Beide Positionen begeben sich der für Habermas eminent wichtigen Möglichkeit, sich dem Faktischen gegenüber kritisch zu verhalten: der starke Naturalismus aufgrund seiner Reduktion der philosophischen Analyse auf Deskription und die Hermeneutik aufgrund ihrer Herabsetzung des Subjekts zum Sprecher eines übermächtigen Kontextes<sup>5</sup>. Trotz der Ablehnung des bewusstseinsphilosophischen Paradigmas bleibt in moralphilosophischer Hinsicht daher Kants Ethik der Maßstab, hinter den man nicht zurückfallen darf. Für das Selbstbewusstsein bedeutet dies, dass es sich nach Ansicht von Habermas nicht auf Kausalvorgänge bzw. rein deskriptive Darstellun-

---

1 Vgl. Joas, Praktische Intersubjektivität, S. 173.

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

3 Vgl. ebd. 86.

4 Vgl. dazu auch Apel, Karl-Otto: »Wittgenstein und Heidegger. Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs«, in: Ders. Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 459-504.

5 Vgl. Habermas, Hermeneutische und analytische Philosophie, S. 85.

gen reduzieren lässt<sup>6</sup> und für den Begründungsstatus, dass ein Unterschied zwischen Regeln erster und zweiter Stufe auch in einer posttranszendentalen Philosophie beibehalten werden muss. Insofern ist das Konzept des »schwachen Naturalismus« für beide Zwischenpositionen als Alternative systematisch bedeutsam: es soll die Beibehaltung einer Differenzierung verschiedener Konstitutionsebenen unter detranszendentalisierten Bedingungen ermöglichen. Grundlegend für diesen schwachen Naturalismus ist der Begriff des Lernprozesses, denn durch dessen kommunikationstheoretisches Verständnis wird einerseits die Konstitution des Selbstbewusstseins jenseits bewusstseinsphilosophischer Annahmen nachvollziehbar (II. Kapitel) und gleichzeitig kann andererseits der lebensweltliche Hintegrundkontext zum kommunikationsgemeinschaftlichen Apriori rationalisiert werden (III. Kapitel). Mit anderen Worten, die Rede vom Lernprozess ermöglicht es erstens, das Selbstbewusstsein als Ergebnis der im Laufe der Evolution entstehenden kommunikationstheoretischen Interaktionsbeziehung von Subjekten zu begreifen und zweitens, die systematisch bedeutsame These der detranszendentalisierten Konstitutionsebenen zu legitimieren. Letzteres ist deshalb möglich, weil der lebensweltliche Hintegrundkonsens nun nicht mehr ohnmächtig als ein über die Urteile der Subjekte bestimmendes Sinnapriori akzeptiert werden muss, sondern als das pragmatische Resultat des »Umgangs mit Welt« reflexiv eingeholt werden kann.

An diesem Punkt setzt allerdings auch die Kritik an Habermas an: insofern Habermas bereit ist, sowohl das Selbstbewusstsein als auch die verschiedenen Konstitutionsebenen (»know how«/»know that«, regulative/konstitutionelle Regeln) aus einem pragmatischen Verständnis des Lernprozesses abzuleiten, entstehen mindestens zwei Probleme: erstens, wie kann das anpassungstheoretische Lernverständnis der Evolutionstheorie auf die Moralphilosophie übertragen werden, ohne dabei die praktische an die instrumentelle Vernunft anzugeleichen und zweitens, wie kann die Differenz von Konstitutionsebenen aus einer vorgängigen Natur abgeleitet werden, ohne dabei die zweite, kulturelle Ebene letztendlich trotz eines schwachen Naturalismus doch nur als eine Funktion der natürlichen Ebene darzustellen? Beide Probleme hängen unmittelbar miteinander zusammen. Für die Frage, ob die Diskursethik metaphysische Implikationen beinhaltet, folgt daraus, dass sie insofern mit »nein« beantwortet werden kann, als man bereit ist, die von Habermas vorgeschlagenen Lösungsstrategien nicht selbst als »metaphysisch« zu bezeichnen.

Gerade in Bezug auf die naturalistischen Aspekte der habermasschen Theorie ist dies eine spannende Frage, denn beispielsweise Dieter Henrich ist, wie bereits angeführt<sup>7</sup>, der Ansicht, dass der habermassche Naturalismus »mit einem Recht, das weit geht, eine Metaphysik«<sup>8</sup> genannt werden kann. Damit rückt allerdings

6 Vgl. Habermas, Jürgen: »Freiheit und Determinismus«, in: Ders. Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005 155-186.

7 Siehe auch oben Kapitel I. 2.2. »Selbstbewusstsein, Metaphysik und Moderne«.

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

jene Frage ins Zentrum des Interesses, der hier methodisch bewusst aus dem Weg gegangen wurde:

Wie sieht ein sinnvoller Begriff von Metaphysik jenseits der habermasschen Annahmen aus? In gewisser Hinsicht kann die Theorie von Henrich als ein solcher Gegenentwurf bezeichnet werden, denn Henrichs, an Kant orientierte Unterscheidung einer »Metaphysik des Elementaren« und einer »Metaphysik des Abschlusses«<sup>9</sup> bildet *eine* Möglichkeit, sich einem von Habermas abgrenzenden Metaphysikverständnis zu nähern. Da Henrich darüber hinaus direkt auf Habermas Bezug nimmt, ist seine Konzeption gut geeignet, an dieser Stelle erneut kurz als möglicher Gegenentwurf präsentiert zu werden: Die »Metaphysik des Elementaren« ist direkt mit dem Projekt einer transzendentalen Philosophie verknüpft: eine Theorie kann bereits dann als metaphysisch im Sinne der »Metaphysik des Elementaren« bezeichnet werden, wenn sie sich auf die grundlegenden Bedingungen der Möglichkeit von Leistungsweisen und deren Geltungsinhalten bezieht.

Sie [die Untersuchungen, Anm. dch] sind ›Metaphysik‹ insofern, als sie nicht den Aufbau der Leistungsweisen selbst analysieren, sondern ebenso die in ihnen in Anspruch zu nehmenden Voraussetzungen hinsichtlich der Gehalte, welche in ihnen zu erschließen sind.<sup>10</sup>

Die zweite Kategorie, die »Metaphysik des Abschlusses«, steht in keiner notwendigen Verbindung zur professionalisiert-philosophischen Analyse der Leistungsweisen. Sie findet vielmehr überall dort statt, wo das an Vernunft orientierte Leben sich in der sinngebenden Vermittlung von Widersprüchen realisiert. Für Henrich stellt sie daher das unabweisbare Interesse eines jeden Menschen dar, das nicht an die fallible Methode wissenschaftlicher Erkenntnis gebunden ist.

Sie [die Metaphysik des Abschlusses, Anm. dch] ist eine Sache der Vernunft und als solche eine Sache der Menschheit. Wegen dieses ihres Ursprungs ist die Rationalität, welche die Metaphysik des Abschlusses beansprucht, nicht daran gebunden, daß sich ihre Gedanken in wissenschaftlichen Beweisverfahren rechtfertigen lassen.<sup>11</sup>

Und weiter:

›Metaphysik‹ bildet sich, allen ihren etwa möglichen Ausformulierungen voraus, im spontanen Denken jedes Menschen aus.<sup>12</sup>

Dass diese Unterscheidung einer professionellen von einer »anthropologischen« Metaphysik mit dem habermasschen Ansatz vereinbar sei, bestreitet Henrich zu

---

9 Vgl. ebd. S. 12ff.

10 Ebd. 12.

11 Ebd. 13.

12 Ebd. 14.

Recht, denn Habermas erhebt durchaus den Anspruch, dass auf die Urteile einer Metaphysik des Abschlusses aufgrund ihrer Unabhängigkeit von wissenschaftlichen Verifikationsverfahren Verzicht geleistet werden müsse. Dies liegt nicht nur an einer, der Frankfurter Tradition verpflichteten Ideologiekritik, sondern auch an dem, an Weber orientierten Verständnis einer Rationalisierung der Lebenswelt, die sich auch und gerade auf das kommunikative Handeln bezieht<sup>13</sup>. Damit bestreitet Habermas nach Ansicht von Henrich aber nicht nur die Notwendigkeit und Zulässigkeit einer »professionellen«, sondern auch einer »anthropologischen« Form von Metaphysik und versucht so, »die »Ausgriffe einer Metaphysik des Abschlusses aus der Spontaneität des bewussten Lebens selbst herauszudividieren«<sup>14</sup>. Für Henrich ist dieser Versuch einer »Entmetaphysierung« des Lebens nicht nur inakzeptabel sondern auch im kantischen Sinne unvernünftig, denn Henrich geht mit Kant von der Unabweisbarkeit jener Fragen aus, deren Antworten gerade nicht wissenschaftlich fallibel sein müssen. Insofern teilt Henrich die von ihm zitierte Ansicht Kants:

Wir [können] dem Verstand die Fragen nicht abgewöhnen. [...] Sie sind so in der Natur der Vernunft verwebt, daß wir ihrer nicht loswerden können. Auch alle Verächter der Metaphysik, die sich dadurch ein Ansehen heiterer Köpfe haben geben wollen, hatten, selbst Voltaire, ihre eigene Metaphysik.<sup>15</sup>

Die grundlegende Frage, die die *Metaphysik des Abschlusses* beantworten sollte, lautet nach Ansicht von Henrich daher: »Was ist der Mensch?« Oder in der Terminologie der modernen Philosophie formuliert: »Welche Selbstbeschreibung dessen, der vernünftiger Rede fähig ist, hält zuletzt stand vor allem, was wir über ihn und die für ihn unerlässlichen Voraussetzungen unterschiedlicher Selbstbeschreibungen wissen?«<sup>16</sup> Ziel ist eine Selbstbeschreibung des Menschen, in der sich die Voraussetzungen der verschiedenen einzelnen Beschreibungen vereinen. Daher werden Sinn und Ziel der Frage auch verfehlt, wenn die Antwort nicht auf diese Synthesis der möglichen Einzelantworten zielt. Nur im Versuch einer umfassenden Bestimmung des Menschen als Mensch lässt sich demnach eine triviale Antwort auf die Frage »Was ist der Mensch« vermeiden. Genau dies leisten nach Ansicht von Henrich Konzeptionen wie die von Habermas nicht, da sie »verkennen, daß sich die Brisanz der Frage daraus ergibt, daß sie auf eine Synthesis geht, während sie [die anderen Konzeptionen, Anm. dch] auf erster Ebene und in Beziehung auf nur eine Ebene der Selbstbeschreibung ihre Auskunft geben wollen«<sup>17</sup>. Die habermassche Bestimmung des Menschen scheitere daher

13 Siehe dazu auch Kapitel II. 1. »Rationalisierung und Individuum bei Jürgen Habermas.«

14 Ebd. S. 14.

15 Kant, AA XXIX, 1.2., S. 765.

16 Henrich, Was ist Metaphysik – was Moderne, S. 16.

17 Ebd. S. 16f.

auch an ihrer Eindimensionalität, denn ein umfassender, die einzelnen Antworten synthetisierender Ansatz finde seinen Abschluss keinesfalls ausschließlich in einer Theorie der Handlung als kommunikativer Akt.<sup>18</sup> Henrich begreift die Theorien der modernen Metaphysik daher folgerichtig als Versuche, jene »Brüche«, die im Prozess einer umfassenden Selbstverständigung unvermeidlich sind, »unter Anerkennung ihrer Differenzen zusammenzuführen, wozu ein integrierender Gedanke erforderlich ist, der auf keiner der primären Ebenen schon zur Verfügung steht«<sup>19</sup>.

Das Metaphysikverständnis Henrichs unterscheidet sich damit grundlegend von dem Habermas', denn dessen Vorwurf, das Problematische am Metaphysischen sei der Infallibilismus und der überzogene Erkenntnisanspruch, verkennt Henrichs Ansicht nach gerade die grundlegende Bedeutung und Funktion der Metaphysik. Diese bestehe in der Suche nach einem Fundament des praktischen Selbstverhältnisses, das keiner Prüfung wissenschaftlicher Methoden standzuhalten hat, denn ein übereinstimmungsfähiges Selbstverständnis des Menschen trage das Ziel, auf welches es sich richtet im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Methode in sich selbst. Mit anderen Worten, die Vermittlung des, in alle Reflexionstätigkeit eingelassenen Bewusstseins unumgänglicher Widersprüchlichkeiten<sup>20</sup> findet ihren Sinn nicht im Standhalten gegenüber einer wissenschaftlichen Prüfung.

Gerade dieses Metaphysik-Verständnis ermöglicht es Henrich nun den Ansatz von Habermas selbst als eine spezifische, wenn auch schlechte Form von Metaphysik zu kennzeichnen. Zunächst weist er darauf hin, weshalb die habermassche Konzeption berechtigterweise als Naturalismus bezeichnet werden kann: spezifisch für diese Form des Naturalismus ist demnach, dass sie »Anhalt in einer Selbstbeschreibung des Menschen [findet], die [...] in der Alltagserfahrung des Menschen einen mächtigen Impuls hat – in den Tatsachen von Zeugung und Tod, von Erblichkeit und Krankheit, in den Beobachtungen über die Kontinuität der Gattungen, welche die Menschengattung einschließt, und dann auch in den Kenntnissen von deren Phylogenese [...]«<sup>21</sup>. Die für die habermassche Philosophie spezifische Sprach- und Zeichenverwendungstheorie fungiert demnach als Analyse der kommunikativen Sozialität der in dieser Weise naturalisierten Subjekte.

---

18 Allerdings schlägt Habermas in seinem Buch *Die Zukunft der menschlichen Natur* eine andere Richtung ein, wenn er von der Orientierung an einem »Gattungsethischen Wegweiser« (Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, S. 121) spricht. Es bleibt abzuwarten, ob Habermas sich in zukünftigen Publikationen weiterhin an dieser Neuausrichtung orientiert, oder ob er die von Rainer Forst geübte Kritik ernst nimmt (vgl. ebd. Fußnote).

19 Ebd. S. 19.

20 Vgl. ebd. S. 18ff.

21 Ebd. S. 22.

Und so erschließt sich die Möglichkeit, den Zeichengebrauch seinerseits in einer Theorie sprachlichen Verhaltens aufzuklären, die ihrerseits dann noch einmal auf die Gesetze der sukzessiven Besetzung von Raum-Zeit-Punkten der materiellen Welt zurückgeführt werden kann.<sup>22</sup>

Entscheidend ist nun, dass diese Form von Naturalismus nach Ansicht von Henrich trotz ihrer Orientierung an wissenschaftlichen Erkenntnismethoden (Biologie, Physik etc.) Antworten auf Fragen gibt, »die als solche gar nicht Forschungsresultat sein«<sup>23</sup> können und ihrem Selbstverständnis nach auch über dieses hinausgehen. Daraus zieht Henrich die Schlussfolgerung, dass ein solcher Naturalismus »weitgehend dem kantischen Begriff einer Metaphysik des Abschlusses [entspricht]«<sup>24</sup>. Weiterhin »entspricht [er] auch dem modernen Verständnis von Metaphysik insofern, als er eine letzte Verständigung über den Zusammenhang in sich differenter Diskursformen und Erfahrungsweisen sein will«<sup>25</sup>. Doch – und das ist einer der entscheidenden Kritikpunkte Henrichs – dieser Naturalismus löst die eigentliche Aufgabe einer Metaphysik des Abschlusses nur in schlechter Manier, denn »er wirkt hin auf die Selbstdistanzierung des bewussten Lebens«<sup>26</sup>. Henrich will damit sagen, dass die Rückführung der menschlichen Existenzweise auf naturwissenschaftlich bestimmte Gesetzmäßigkeiten die Frage nach einem gelungenen und vernünftigen Selbstverständnis des Menschen niemals hinreichend beantworten kann.

Die Dynamik, die in seinen [des Naturalismus, Anm. dch] Konflikten und seinen konfligierenden Geltungsansprüchen ihren Ausgang nimmt, kann für ihn nur einen der Begründung und der Bewährung fähigen Abschluss haben: den der Erkenntnis von der Einheit und dem Allbefasstsein der Naturgesetze.<sup>27</sup>

Hierin überschneidet sich die Kritik Dieter Henrichs mit einem für diese Arbeit grundlegenden Kritikpunkt: Habermas hat selbst behauptet, dass eine der größten Schwächen des starken Naturalismus seine Unfähigkeit sei, das normative Selbstverständnis des Menschen begrifflich einzuholen. Gerade dies ist ihm aber, wie hier versucht wurde zu verdeutlichen, nicht gelungen, denn auch das Konzept des schwachen Naturalismus kann dieser Anforderung letztendlich nicht standhalten. Im Gegenteil, Habermas' Konzept führt gerade zu jenem entfremdenden Selbstverständnis, auf das Henrichs Rede von der »Selbstdistanzierung des bewussten Lebens« durchaus anwendbar ist. Für ihn liegt das Problem in der ungenügenden Bestimmung des Menschen durch eine an der naturwissenschaftlichen Methode orientierte Konzeption. Dies entspricht durchaus der hier durch-

22 Ebd. S. 23.

23 Ebd. S. 24.

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Ebd. S. 25 [Hervorhebung dch].

27 Ebd.

gefährten Kritik an dem gescheiterten Versuch Habermas', der normativen Vergegenständlichung des starken Naturalismus zu entkommen. Für Henrich ist die Philosophie von Habermas daher schlechte Metaphysik.

Ob dieser Vorwurf nun berechtigt ist und ob damit gezeigt wurde, dass das Projekt Habermas' den Anspruch, ohne metaphysische Rückendeckung zu operieren, unberechtigterweise erhebt, hängt davon ab, ob man bereit ist, Henrichs Metaphysikbegriff zu akzeptieren. Habermas steht als aktueller Vertreter der Frankfurter Schule für eine Philosophie, die ihre ideologiekritische Tradition und den materialistischen Ansatz nicht mehr in einer Theorie vertreten will, in der das Kulturelle zum Randphänomen einer geschichtsphilosophischen Konzeption herabgestuft wird.<sup>28</sup> Sein Verständnis der klassischen deutschen Philosophie ist weniger durch Marx als vielmehr durch einen pragmatisch-sprachanalytischen Ansatz geprägt, für dessen Einfluss neben Austin, Searle und Peirce vor allem George Herbert Mead von Bedeutung ist: die Rezeption Kants und Hegels geschieht vor dem Hintergrund ihrer Transformation durch diese sprachpragmatischen Konzeptionen. Das Verständnis von Funktion und Bedeutung der Metaphysik ist daher nicht nur von der ideologiekritischen Einstellung der Kritischen Theorie, sondern auch stark von den eher analytischen Überlegungen der angelsächsischen Philosophie geprägt. Anders ausgedrückt, Habermas nutzt dieses Potential, um die Skepsis der Frankfurter Schule gegenüber der Metaphysik auf einer anderen Grundlage weiter zu führen.<sup>29</sup> Die Differenzen zwischen Habermas und Henrich hinsichtlich des Metaphysikbegriffs finden ihre Wurzeln daher bereits in einem unterschiedlichen Philosophiebegriff.<sup>30</sup> Dass Habermas diese Differenzen, wie so oft, vor allem auf das bewusstseinsphilosophische Paradigma zurückführt, in dem auch Henrich sich befindet und das er mit dem Übergang zur Sprachphilosophie als überholt ansieht, ist einer differenzierten Auseinandersetzung allerdings nicht immer zuträglich. Habermas muss selbst zeigen, dass es möglich ist, einen normativ gehaltvollen Begriff des Handelns aus den philosophischen Konzeptionen seiner »Wahlvorgänger« entstehen zu lassen, denn letztendlich ist der Handlungsbegriff über das evolutionstheoretische Modell an ein Interaktionsverhältnis von Organismen gekoppelt, aus dem sich ein Verständnis normativer Sollgeltung in der Weise wie es Habermas in der Diskursethik entwirft, nicht, oder noch nicht entwickeln lässt. Dass sich Habermas dessen zumindest zum Teil selbst bewusst ist, zeigt sich an seiner Verwendung der Begriffe »Emergenz« und »Analogie«: immer wieder erklärt er, dass die natürliche Evolution der Arten »*in Analogie* zu unseren eigenen, auf soziokultureller Entwicklungsstufe möglich

---

28 Siehe dazu auch Honneth, Axel: Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

29 Dass Habermas diese Metaphysikkritik noch gegen den späten Horkheimer verteidigt, zeigt sich besonders deutlich in Habermas, Jürgen: »Zu Max Horkheimers Satz: ›Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott ist eitel‹«, in: Ders. Texte und Kontexte, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 110-126.

30 Vgl. Kapitel I. 2.1. »Der Philosophiebegriff«.

gewordenen Lernprozessen«<sup>31</sup> zu verstehen ist. Auch der Emergenzbegriff verweist auf ein zumindest implizites Bewusstsein für das Problem der Anschlussfähigkeit der natürlichen an die kulturelle Sphäre. Habermas verwendet ihn meist gerade an jenen Stellen, an denen das Verhältnis der biologischen zur sozialen Evolution thematisch ist.<sup>32</sup>

In der vorliegenden Arbeit wurde zweierlei deutlich gemacht: auf der einen Seite führt Habermas sowohl im Hinblick auf Bewusstseinsphilosophie als auch im Hinblick auf die Idee einer ethischen Letztbegründung eine konsequente Metaphysikkritik durch. Auf der anderen Seite zeigt die Kritik dieser Arbeit aber gleichzeitig auf, dass der Versuch, Unbedingtes in einer nicht-metaphysischen Form zu erhalten<sup>33</sup> von zwei Seiten bedroht wird: von der Seite seiner *Herkunft* (naturalistisches Modell der Konstitution von Selbstbewusstsein) sowie von der Seite seiner *Zukunft* (die prinzipielle Offenheit jener Grundsphäre, aus der sich die Differenzierung der Konstitutionsebenen in einer posttranszendentalen Philosophie ableiten lassen soll). Das Resultat lautet demnach, dass Habermas sich hinsichtlich des Metaphysikbegriffs selbst zwar »treu« bleibt, durch seine Strategie aber in Widerspruch zu seiner eigenen Moralphilosophie und – vorbehaltlich genauerer Analysen – auch in Widerspruch zu grundlegenden Begrifflichkeiten seiner eigenen Philosophie gerät (Differenzierung von strategischem und kommunikativem Gebrauch der Vernunft). Eine Aussage über die prinzipielle Möglichkeit einer metaphysikfreien Moraltheorie im Sinne der Diskursethik ist damit aber noch nicht getroffen. Vielmehr muss das Ergebnis lauten: Vielleicht möglich, aber nicht so – außer man ist bereit, das Normenverständnis in Richtung eines starken Naturalismus zu transformieren: damit würde man allerdings aus der kantischen Ethiktradition heraustreten. Setzt man wie Dieter Henrich ein Verständnis von Metaphysik im kantischen Sinne voraus, demzufolge Metaphysik als elementarer und vor allem als unausweichlicher Bestandteil des Lebens beschrieben werden muss, so ist die Möglichkeit einer metaphysikfreien Philosophie a priori ausgeschlossen. Dass diese Prämissen vom Autor der Arbeit nicht geteilt wird, wurde aber bereits durch die Fragestellung der Arbeit deutlich.

31 Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, S. 39.

32 Zum Emergenzbegriff siehe auch Mahner, Martin/Bunge, Mario: Philosophische Grundlagen der Biologie, Berlin: Springer 2000. Vollmer, Gerhard: »Das Ganze und seine Teile. Holismus, Emergenz, Erklärung und Reduktion«, in: Wolfgang Deppert (Hg.), Wissenschaftstheorien in der Medizin, Berlin: de Gruyter 1992, S. 183–223.

33 Habermas, »Zu Max Horkheimers Satz: ›Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott ist eitel‹«, S. 125.



## **Literaturverzeichnis**

---

- Adorno, Theodor W: Gesammelte Schriften, Darmstadt: WBG 1998.
- Adorno, Theodor W u.a. (Hg.): Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt: Luchterhand 1988.
- Albert, Hans: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen: Mohr 1991.
- 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.
- Albert, Hans: »Im Rücken des Positivismus?« in: Theodor W. Adorno u.a. (Hg.), Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt: Luchterhand 1988, S. 267-306.
- Albert, Hans: »Kleines verwundertes Nachwort zu einer großen Einleitung«, in: Theodor W. Adorno u.a. (Hg.), Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt: Luchterhand 1988, S. 335-340.
- Angehrn, Emil, Der Weg zur Metaphysik. Vorsokratik, Platon, Aristoteles, Weierswist: Velbrück Wissenschaft 2000.
- Apel, Karl-Otto/Niquet, Marcel: Diskursethik und Diskursanthropologie. Aachener Vorlesungen, München: Alber 2002.
- Angehrn, Emil: »Der endlose Streit der Vernunft. Metaphysik im Spiegel ihrer Kritik«, in: Wenzel, Uwe Justus (Hg.), Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwart philosophie, Frankfurt am Main: Fischer 1999, S. 47-76.
- Apel, Karl-Otto: »Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik«, in: Ders., Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 33-80.
- Apel, Karl-Otto: »Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung«, in: Ders., Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 81-194.

- Apel, Karl-Otto: »Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen«, in: Ders., Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 281-412.
- Apel, Karl-Otto: »Wittgenstein und Heidegger. Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs«, in: Ders., Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 459-504.
- Apel, Karl-Otto: »Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants«, in: Gerhard Schönrich u.a. (Hg.), Kant in der Diskussion der Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 326-359.
- Apel, Karl-Otto/Kettner, Matthias (Hg.): Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.
- Apel, Karl-Otto: »Normative Begründung der »Kritischen Theorie« durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken«, in: Axel Honneth/Thomas McCarthy u.a. (Hg.), Zwischenbetrachtung. Im Prozeß der Auklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 15-65.
- Apel, Karl-Otto: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a.M: Suhrkamp 1988.
- 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.
- Apel, Karl-Otto. »Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung«, in: Forum für Philosophie/Bad Homburg (Hg.), Philosophie und Begründung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 116-211.
- Apel, Karl-Otto: »Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz«, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung. 40 (1986) S. 3-31.
- Apel, Karl-Otto: »Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit »aufgehoben« werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression«, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 217-264.
- Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie, Bd. 1+2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.
- Apel, Karl-Otto: »Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der Transzentalen Logik«, in: Ders., Transformation der Philosophie, Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 157-177.

- 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. 358-435
- Apel, Karl-Otto: »Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik«, in: Philosophisches Jahrbuch 75 (1967), S. 56-94.
- Aristoteles  
Zitiert nach der Bekker-Paginierung: Immanuelis Bekker (Berlin 1831ff.).  
Abkürzungen der Werke Aristoteles:  
Met. Metaphysik, übersetzt von Hermann Bonitz. Neu herausgegeben von Ursula Wolf. Hamburg: Rowohlt 1994 bzw. von Adolf Lasson. Jena: Eugen Dietrichs 1907.  
NE Nikomachische Ethik, übersetzt von Eugen Rolfs. Bien, Günther (Hg.). Hamburg: Meiner 1985.
- Audi, Robert: »Ethical Naturalism and the Explanatory Power of Moral Concepts«, in: Steven J. Wagner/Richard Warner (Hg.), Naturalism. A critical appraisal. Indiana: Notre Dame 1993, S. 95-115.
- Austin, John L.: Zur Theorie der Sprechakte. (How to do things with words.), Stuttgart: Reclam 1985.
- Badillo, Robert Peter: The Emancipative Theory of Jürgen Habermas and Metaphysics, The Council for Research in Values and Philosophy (CRVP): Washington 1991.
- Baker, Lynne Ruder: »Die Perspektive der ersten Person: Ein Test für den Naturalismus«, in: Geert Keil/Herbert Schnädelbach (Hg.), Naturalismus. Philosophische Beiträge, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 250-273.
- Baumanns, Peter: »Sprechakttheorie – Universalpragmatik - Ethik. Zur linguistischen Wende der Kritischen Theorie«, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 3 (1978), S. 45-70.
- Baumgartner, Hans Michael: »Die argumentationstheoretische Uneinholbarkeit der praktischen Vernunft. Bemerkungen zu problematischen Aspekten einer letztbegründeten Diskursethik«, in: Bernhard Irrgang/Lutz-Bachmann (Hg.), Begründung von Ethik. Beiträge zur philosophischen Ethikdiskussion heute, Würzburg: Königshausen und Neumann 1990, S. 130-152.
- Baynes, Kenneth: The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas, Albany: State University of New York Press 1992.
- Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.
- Beckermann, Ansgar: »Ein Argument für den Physikalismus«, in: Geert Keil/Herbert Schnädelbach (Hg.), Naturalismus. Philosophische Beiträge, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.
- Beierwaltes, Werner: Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt am Main: Klostermann 1985.

- Belgrad, Jürgen: Identität als Spiel. Eine Kritik des Identitätskonzeptes von Jürgen Habermas, Opladen: Westdeutscher Verlag 1992..
- Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt am Main: Fischer 1973.
- Bhaskar, Roy: The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences, London: Routledge 1998.
- Bien, Günther: »Moralität, Sittlichkeit«, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel: Schwabe&Co. 6 (1971ff.), S. 184-192.
- Bitsch, Brigitte: Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G.W.F. Hegel. Interpretationen zur »Wissenschaft der Logik«, »Phänomenologie« und »Rechtsphilosophie«, Bonn: Bouvier 1977.
- Brandom, Robert (Hg.): Rorty and his Critics, Oxford: Blackwell 2000.
- Brandom, Robert: Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- Brandom, Robert: Expressive Vernunft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.
- Bubner, Rüdiger: »Moralität und Sittlichkeit - die Herkunft eines Gegensatzes«, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.). Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 64-84.
- Buchwalter, Andrew: »Structure or Sentiment? Habermas, and the Conditions of Solidarity«, in: Philosophy Today 41 (1997), S. 49-54.
- Bynes, Kenneth: The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls, and Habermas, New York: State Univ. of New York Press 1992.
- Cannon, Bob: Rethinking the Normative Content of Critical Theory: Marx, Habermas and Beyond, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2001.
- Carl, Wolfgang: Die Transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992.
- Chang, Yen-Ling: »The Problem of Emergence: Mead and Whitehead«, in: Kinesis 2 (1970), S. 69-80.
- Chomsky, Noam: Syntactic Structures, Berlin: de Gruyter 2002.
- Chomsky, Noam: Reflexionen über Sprache, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- Conford, Francis MacDonald: From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation, New York: Harper&Brothers 1957.
- Créau, Anne: Kommunikative Vernunft als »entmystifiziertes Schicksal«: Denkmotive des frühen Hegel in der Theorie von Jürgen Habermas, Frankfurt am Main: Anton Hain 1991.
- Descartes, René: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, Hamburg: Meiner 1994.
- Dews, Peter. »Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 6 (2001), S. 861-871.

- Disse, Jörg: »Platons Ideenlehre als Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Philosophie«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 105 (1998), S. 267-282.
- Dreier, Ralf: Recht – Moral - Ideologie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- Düsing, Edith: Intersubjektivität und Selbstbewusstsein: Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel, Köln: Dinter 1986.
- Durkheim, Emile: Über die Teilung der sozialen Arbeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.
- Ferber, Rafael: Platos Idee des Guten, Sankt Augustin: Academia Verlag Richarz 1989.
- Ferber, Rafael: Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit, München: Beck 1981.
- Fichte, Johann Gottlieb: Fichtes Werke, I.H. Fichte (Hg.), Berlin: de Gruyter 1965.
- 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. 29-52.
- Fischer, Norbert: »Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant«, in: *Kant-Studien* 74 (1983) S. 1-21.
- Flanagan, Owen J.: »Quinean Ethics«, in: Dagfinn Føllesdal (Hg.), Naturalism and Ethics, New York: Garland Publishing 2000, S. 350-368.
- Flonta, Mircea: »Gemäßiger Naturalismus und radikaler erkenntnistheoretischer Naturalismus«, in: Geert Keil/Herbert Schnädelbach (Hg.). Naturalismus. Philosophische Beiträge, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 163-186.
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- Fries, Jakob Friedrich: »Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft (1807)«, in: Gert König/Lutz Geldsetzer (Hg.), Sämtliche Schriften, Bd. 4-6, Aalen: Scientia 1967.
- Gabriel, Karl: Analysen der Organisationsgesellschaft. Ein kritischer Vergleich des Gesellschaftstheorien Max Webers, Niklas Luhmanns und der phänomenologischen Soziologie, Frankfurt am Main, New York: Campus 1979.
- Gadamer, Hans Georg: »Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins«, in: Hans Friedrich Fulda/Dieter Henrich (Hg.), Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 217-242.
- Gadamer, Hans Georg: »Zur Vorgeschichte der Metaphysik«, in: Hans-Georg Gadamer (Hg.), Um die Begrifflichkeit der Vorsokratiker, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968, S. 364-390.
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, Tübingen: Mohr 1960.
- Gamm, Gerhard: Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling, Stuttgart: Reclam 1997.

- Garver, Newton/Hare, Peter H. (Hg.): *Naturalism and Rationality*, New York: Prometheus Books 1987.
- Gebauer, Richard: *Letzte Begründung. Eine Kritik der Diskursethik von Jürgen Habermas*, München: Fink 1993.
- Gehlen, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden: Aula 2004.
- Gehlen, Arnold: *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Hamburg: Rowohlt 1959.
- Gerhardt, Volker: »Metaphysik und ihre Kritik. Zur Metaphysikdebatte zwischen Jürgen Habermas und Dieter Henrich«, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 42 (1988). S 45-70.
- Gessmann, Martin: *Hegel*, Freiburg: Herder 1999.
- Günther, Klaus: *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Habermas, Jürgen: »Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft«, in: Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 27-84.
- Habermas, Jürgen: »Freiheit und Determinismus«, in: Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005 155-186.  
(zuerst in: Habermas, Jürgen: »Freiheit und Determinismus«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 6. (2004), S. 871-890.)
- Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg: Herder 2005.
- Habermas, Jürgen: *Der gespaltene Westen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.
- Habermas, Jürgen: »Fundamentalismus und Terror«, in: Ders., *Der gespaltene Westen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S. 11-31.
- Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- Habermas, Jürgen: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- Habermas, Jürgen: *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart: Reclam 2001.
- Habermas, Jürgen: »Richard Rorty's Pragmatic Turn«, in: Brandom, Robert (Hg.), *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell 2000. S. 31-55.
- Habermas, Jürgen: »Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams kantischen Pragmatismus«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 4 (2000), S. 547-564.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.

- Habermas, Jürgen: »Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende«, in: Ders., *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 7-64.
- Habermas, Jürgen: »Hermeneutische und analytische Philosophie«, in: Ders., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 65-101.
- Habermas, Jürgen: »Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück«, in: Ders., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 138-186.
- Habermas, Jürgen: »Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende«, in: Ders., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 230-270.
- 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. 271-318.
- Habermas, Jürgen: »Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral«, in: Ders., *Die Einbeziehung des Andern. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 11-64.
- Habermas, Jürgen: »»Vernünftig« vs. »wahr«-oder die Moral der Weltbilder«, in: Ders., *Die Einbeziehung des Andern. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 95-127.
- Habermas, Jürgen u.a. (Hg.): *Philosophie und Politik*. Bd.3. Jürgen Habermas und Gerhard Schröder über die 'Einbeziehung des Anderen', Essen: Klartext 1998.
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.
- Habermas, Jürgen: »Die Philosophie als Platzhalter und Interpret«, in: Ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 9-28.
- Habermas, Jürgen: »Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften«, in: Ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 29-52.
- Habermas, Jürgen: »Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: Ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 53-125.
- Habermas, Jürgen: »Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln«, in: Ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 127-206.
- Habermas, Jürgen: »Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie«, in: Ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 11-126.

- Habermas, Jürgen, »Wahrheitstheorien«, in: Ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 127-187.
- Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- Habermas, Jürgen: »Vorwort«, in: Ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1992, S. 7.
- 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.
- Auch: Habermas, Jürgen: »Moralität und Sittlichkeit«, in: Revue Internationale de Philosophie 42 (1988), S. 320-340.
- Habermas, Jürgen: »Was macht eine Lebensform rational?«, in: Ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 31-48.
- Habermas, Jürgen: »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, in: Ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 100-118.
- Habermas, Jürgen: »Erläuterungen zur Diskursethik«, in: Ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 119-226.
- Habermas, Jürgen: »Zu Max Horkheimers Satz: »Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott ist eitel««, in: Ders., Texte und Kontexte, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 110-126.
- Habermas, Jürgen: »Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits«, in: Ders., Texte und Kontexte. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 127-156.
- Habermas, Jürgen: Vergangenheit als Zukunft, Zürich: Pendo 1990.
- Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.
- Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Habermas, Jürgen: »Der Horizont der Moderne verschiebt sich«, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 11-17.
- Habermas, Jürgen: »Metaphysik nach Kant«, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, 18-34.
- Habermas, Jürgen: »Motive nachmetaphysischen Denkens«, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, 35-60.
- Habermas, Jürgen: »Zur Kritik der Bedeutungstheorie«, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 105-135.

- Habermas, Jürgen: »Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität«, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 187-241.
- Habermas, Jürgen: »Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik«, in: Theodor W. Adorno u.a. (Hg.), Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt: Luchterhand 1988, S. 155-192.
- Habermas, Jürgen: »Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus«, in: Theodor W. Adorno u.a. (Hg.), Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt: Luchterhand 1988, S. 235-266.
- Habermas, Jürgen: »Rückkehr zur Metaphysik - Eine Tendenz in der deutschen Philosophie?« in: Merkur 39 (1985), S. 898-905.
- Habermas, Jürgen: Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.
- Habermas, Jürgen: »Was heißt Universalpragmatik?« in: Apel, Karl-Otto (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, S. 174-273.
- Habermas, Jürgen: Kleine Politische Schriften I-IV, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- Habermas, Jürgen: »Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser »Philosophie des Geistes««, in: Ders., Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, S. 9-47.
- Habermas, Jürgen: »Technik und Wissenschaft als Ideologie«, in: Ders., Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979. S. 9-47.
- Habermas, Jürgen: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.
- Habermas, Jürgen: »Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen«, in: Ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, S. 9-48.
- Habermas, Jürgen: »Moralentwicklung und Ich-Identität«, in: Ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, S. 63-91.
- Habermas, Jürgen: »Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?« in: Ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, S. 92-126.
- Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.
- Hare, John E.: »Naturalism and morality.«, in: William Lane Craig/J.P. Moreland (Hg.), Naturalism. A critical analysis, London: Routledge, S. 189-211.
- Hartman, Dirk/Lange, Rainer: »Ist der erkenntnistheoretische Naturalismus gescheitert?«, in: Geert Keil/Herbert Schnädelbach (Hg.), Naturalismus. Philosophische Beiträge, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 128-143.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in 20 Bänden, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986ff.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Jenaer Systementwürfe I-III, Hamburg: Meiner 1982ff.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Sämtliche Werke, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart: Frommanns 1956ff.
- Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik? Frankfurt am Main: Klostermann 1949.
- Heimsoeth, Heinz: »Kant und Plato«, in: Kant-Studien 56 (1965), S. 349-372.
- Hansen, Frank-Peter: G.W.F. Hegel: »Phänomenologie des Geistes«. Paderborn u.a.: Schöningh UTB 1994.
- Heider, Placidus Bernhard: Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit. München: Alber 1999.
- 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.
- Henrich, Dieter/Horstmann, Peter (Hg.): Metaphysik nach Kant? Stuttgart: Klett-Cotta 1988.
- Förster, Eckhart: »Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch«, in: Dieter Henrich/Peter Horstmann (Hg.), Metaphysik nach Kant? Stuttgart: Klett-Cotta 1988, S. 123-136.
- Tuschling, Burkhard: Fortschritte der Metaphysik von Kant zu Hegel? in: Dieter Henrich/Peter Horstmann (Hg.), Metaphysik nach Kant? Stuttgart: Klett-Cotta 1988, S. 221-247.
- Henrich, Dieter: Was ist Metaphysik - was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.
- Henrich, Dieter: »Was ist Metaphysik - was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas«, in: Merkur 6 (1986), S. 495-508.
- Henrich, Dieter (Hg.): Kant oder Hegel, Stuttgart: Clett-Kotta 1983.
- Henrich, Dieter: Fluchlinien. Philosophische Essays, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982.
- Henrich, Dieter/Düsing, Klaus (Hg.): Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling, Bonn: Bouvier 1980.
- Henrich, Dieter: »Selbstbewußtsein, kritische Einleitung in eine Theorie«, in: Rüdiger Bubner u.a. (Hg.), Hermeneutik und Dialektik (Gadamer-Festschrift), Tübingen: Mohr 1970, S. 257-284
- Henrich, Dieter: Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt am Main: Klostermann 1967.
- Herder, Johann Gottfried: Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Hans Dietrich Irmscher (Hg.), Stuttgart: Reclam 2001.
- Hintikka, Jaakko: »Cogito, Ergo Sum: Inference or Perfomence?« in: The Philosophical Review 72 (1961), S. 3-32.
- Honneth, Axel: »Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2 (1994), S. 195-220.

- Honneth, Axel: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- Honneth, Axel: »Die transzendentale Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung«, in: Ders., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 28-48.
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit. Hegels Rechtsphilosophie als Theorie der Gerechtigkeit*, Stuttgart: Reclam 2001.
- Honneth, Axel: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Hoppe, Hansgeorg: »Ethische Positionen im Vergleich: Utilitarismus (Hare) - Vertragstheorie (Rawls) - Diskursethik (Habermas/Apel)«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (1992), S. 503-512.
- Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften Band 6. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main: Fischer 1991.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer 1988.
- Horster, Detlef: *Habermas zur Einführung*, Hamburg: Junius 1995.
- Horster, Detlef: *Jürgen Habermas*, Stuttgart: Metzler 1991.
- Horstmann, Rolf-Peter: »Kant und der ›Standpunkt der Sittlichkeit‹. Zur Destruktion der Kantischen Philosophie durch Hegel«, in: *Revue International de Philosophie* 4 (1999), S. 567-582.
- Husserl, Edmund: *Gesammelte Schriften*, E. Ströker (Hg.), Hamburg: Meiner 1992.
- Irrlitz, Gerd: *Moral und Methode: die Struktur in Kants Moralphilosophie und die Diskursethik*, Baden-Baden: Nomos 1994.
- Janich, Peter: »Szientismus und Naturalismus. Irrwege der Naturwissenschaften als philosophisches Programm?« in: Geert Keil/Herbert Schnädelbach (Hg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 289-309.
- Jánoska, Georg: »Zum Begriff der Metaphysik: Aristoteles und das Metaphysische«, in: *Kant-Studien* 57 (1966), S. 61-71.
- Joas, Hans: *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G.H. Mead*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Kant, Immanuel: *Kants Werke. Akademie Ausgabe*, Berlin: de Gruyter 1968.
- Kaulbach, Friedrich: *Einführung in die Metaphysik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991.
- Keil, Geert/Schnädelbach, Herbert (Hg.): *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.
- Keil, Geert/Schnädelbach, Herbert. »Naturalismus«, in: Dies. *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 7-45.

- Keil, Geert: »Naturalismus und Intentionalität«, in: Geert Keil/Herbert Schnädelbach (Hg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 187-205.
- Kemmerling, Andreas: »Selbsterkenntnis als ein Test für den naturalistischen Repräsentationalismus«, in: Geert Keil/Herbert Schnädelbach (Hg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 226-249.
- Kirchner, Friedrich (Hg.): *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*. Leipzig: Dürr'sche Buchhandlung 1907.
- Kissler, Alexander: Die Entgleisungen der Moderne. Wie Habermas und Ratzinger den Glauben rechtfertigen. In: Süddeutsche Zeitung, 21.1.2004.
- Kohlberg, Lawrence: *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.
- Kondylis, Panajotis: *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart: Klett-Cotta 1990.
- Koppelberg, Dirk: »Was ist Naturalismus in der gegenwärtigen Philosophie?« in: Geert Keil/Herbert Schnädelbach (Hg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 68-92.
- Kornblith, Hilary: »Naturalism: Both Metaphysical and Epistemological« in: Peter A. French u.a. (Hg.), *Midwest Studies in Philosophy Volume XIX. Philosophical Naturalism*, Indiana: Notre Dame 1995, S. 39-52.
- Krämer, Sybille/Ekkehard, König (Hg.): *Gibt es eine Sprache hinter dem Sprechen?* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.
- Kühn, Manfred: *Kant. A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- deutsch: Kühn, Manfred. *Kant. Eine Biographie*. Übersetzt von Martin Pfeiffer, München: Ch. Beck 2003.
- Kuhlmann, Wolfgang: »Moralität und Sittlichkeit. Ist die Idee einer letztbegründeten Ethik überhaupt sinnvoll?« in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.): *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 194-216.
- Kripke, Saul A: *Naming and Necessity*, Harvard: University Press 2005.
- Lenk, Hans: »Philosophische Logikbegründung und Rationaler Kritizismus«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 24 (1970), S. 183-205.
- Love, Nancy S.: »What's left of Marx?« in: Stephen K. White (Hg.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: University Press 1995, S. 46-66.
- Lövenich, Friedhelm: »Modernisierung des Idealismus. Die Aktualisierung von Hegels Kantkritik in Habermas' kritischer Gesellschaftstheorie«, in: *Hegel-Studien* 25 (1997), S. 119-128.
- Lumer, Christoph: »Habermas' Diskursethik«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51 (1997), S. 42-64.

- Mahner, Martin: »NR Stichwort: Emergenz«, in: Naturwissenschaftliche Rundschau 54 (2001), S. 561-562.
- Mahner, Martin/Bunge, Mario: Philosophische Grundlagen der Biologie, Berlin: Springer 2000.
- MacIntyre, Alasdair: Der Verlust der Tugend: zur moralischen Krise der Gegenwart, New York: Campus 1987.
- Makkreel, Rudolf: »Zweckmäßigkeit in der Geschichte. Ihr Status bei Kant, Hegel, Dilthey und Habermas«, in: Archiv für Begriffsgeschichte 39 (1996), S. 255-268.
- Mansfeld, Jaap: Die Vorsokratiker I+II, Stuttgart: Reclam 1983.
- McCarthy, Thomas: Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- McCarthy, Thomas: »Kantian constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas«, in: Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy 105 (1994), S. 44-63.
- Mead, George Herbert: »Die Definition des Psychischen«, in: Hans Joas (Hg.), G.H. Mead, Gesammelte Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, Bd. 1, S. 83-148.
- Mead, George Herbert: Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorsist, Chicago: University of Chicago Press 1967.
- Mead, George Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.
- Mead, George Herbert: »Emergence and Identity«, in: Arthur E. Murphy (Hg.), Mead. The Philosophy of the Present, La Salle: Open Court 1932, S. 32-46.
- Mertens, Thomas: »Cosmopolitanism and Citizenship: Kant Against Habermas«, in: European Journal Of Philosophy 4 (1996), S. 328-347.
- Moore, George E.: Principia Ethica, Cambridge: Cambridge University Press 1993.
- Müller-Doohm, Stefan (Hg.): Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit »Erkenntnis und Interesse«, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.
- Nikulin, Dimitri: Metaphysik und Ethik. Theoretische und praktische Philosophie in Antike und Neuzeit, München: C.H. Beck 1996.
- Niquet, Marcel: Transzendentale Argumente. Kant, Strawson und die Aporetik der Detranszentalisierung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Nussbaum, Martha C.: Vom Nutzen der Moraltheorie für das Leben, Wien: Passagen 2000.
- Oelmüller, Willi (Hg.): Transzentalphilosophische Normenbegründungen, Bd. 1, Paderborn: Schöningh 1978.
- Paimann, Rebecca: Formale Strukturen der Subjektivität: Egologische Grundlagen des System der Transzentalphilosophie bei Kant und Husserl, Hamburg: Meiner 2002.

- Patzig, Günther: »Aufklärung durch Vernunft. Ist das Projekt der Moderne gescheitert?« in: Günther Patzig/Dieter Birnbacher/Walter Ch. Zimmerli: Die Rationalität der Moral, Bamberg: Fränkischer Tag 1996, S. 17-38.
- Patzig, Günther: »Moralische Motivation«, in: Günther Patzig/Dieter Birnbacher/Walter Ch. Zimmerli: Die Rationalität der Moral, Bamberg: Fränkischer Tag 1996, S. 39-55.
- Patzig, Günther: Ethik ohne Metaphysik, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 1983.
- Pelz, Heidrun: Linguistik: eine Einführung. Hamburg: Hoffmann und Campe 1996.
- Platon.
- Zitiert nach Stephanus-Paginierung: Heinrich Stephanus (Paris 1578).
- Abkürzungen der Werke Platons:
- Phdr. Phaidros
- Pol. Politeia
- Phd. Phaidon
- Tim. Timaios
- Wolf, Ursula (Hg.): Platon. Sämtliche Werke in 3 Bänden. Nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Hamburg: Rowohlt 2002.
- Popper, Karl: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bde., Tübingen: Mohr 2003.
- Popper, Karl: »Die Logik der Sozialwissenschaften«, in: Theodor W. Adorno (Hg.), Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Darmstadt: Luchterhand 1988, S. 103-124.
- Quine, Willard von Orman: »Naturalismus - oder: Nicht über seine Verhältnisse leben«, in: Geert Keil/Herbert Schnädelbach (Hg.), Naturalismus. Philosophische Beiträge, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 113-128.
- Quine, Willard Van Orman. Word and Object, Cambridge: MIT Press 1996.
- Quine, Willard Van Orman. Theories and Things, New York: Belknap 1986.
- Quine, Willard van Orman: »On the Nature of Moral Values«, in: Ders., Theories and Things, New York: Belknap 1986, S. 55-66.
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- Reiner, Hans: »Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik«, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 8 (1954), S. 210-237.
- Reese-Schäfer, Walter: Jürgen Habermas, Frankfurt am Main/New York: Campus 1994.
- Richard, Rorty: Contingency, irony, and solidarity, Cambridge: Cambridge University Press 1989.
- Roderick, Rick: Habermas und das Problem der Rationalität. Eine Werkmonographie, Hamburg: Argument 1989.
- Rorty, Richard: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

- Rorty, Richard: »Verificationism and Transcendental Arguments«, in: *Noûs* 5 (1971), S. 3-14.
- Rorty, Richard: Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart: Reclam 1995.
- Rorty, Richard: »Die moderne analytische Philosophie aus pragmatischer Sicht«, in: Mike Sandbothe (Hg.), *Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie*, Weilertwist: Velbrück 2000, S. 78-95.
- Rorty, Richard: »Response to Habermas‘, in: Robert Brandom (Hg.), *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell 2000. S. 56-64.
- Ryle, Gilbert: *Der Begriff des Geistes*, Ditzingen: Reclam 1969.
- Sandbothe, Mike: »Die pragmatische Wende des *linguistic turn*«, in: Ders., (Hg.), *Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie*, Weilertwist: Velbrück 2000, S. 96-126.
- Schmidt, Friedrich W.: »Hegel in der Kritischen Theorie der »Frankfurter Schule««, in: Negt, Oskar (Hg.). *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S. 17-57.
- Schnädelbach, Herbert: *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.
- Schnädelbach, Herbert: »Was ist Neoaristotelismus?«, in: Kuhlmann, Wolfgang (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 39-62.
- Schnädelbach, Herbert: »Philosophie«, in: Ekkehard Martens/Herbert Schnädelbach (Hg.), *Grundkurs Philosophie*, Hamburg: Rowohlt 1985, S. 46-76.
- Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland von 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- Schönrich, Gerhard: *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- Schönrich, Gerhard: *Kategorien und transzendentale Argumentation. Kant und die Idee einer transzentalen Semiotik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt*. Tübingen: UTB 2003.
- Schütz, Alfred: *Theorie der Lebenswelt*, 2 Bde, Konstanz: UVK 2003.
- Searle, John R.: *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.
- Searle, John R.: *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Univ. Press 1970.
- Siep, Ludwig: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

- Siep, Ludwig: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg: Alber 1979.
- Siep, Ludwig: »Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften«, in: Hegel-Studien 9 (1974), S. 155-207.
- Simons, Peter: »Naturalismus, Geist und Undurchsichtigkeit«, in: Geert Keil/Herbert Schnädelbach (Hg.), Naturalismus. Philosophische Beiträge, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 205-225.
- Sölder, Arpad A.: Moderne und Kulturkritik Jürgen Habermas und das Erbe der Kritischen Theorie, Bonn: Bouvier 1996.
- Steinvorth, Ulrich: »Macht oder Metaphysik«, in: Analyse & Kritik. Zeitschrift für Sozialwissenschaften 2 (1990), S. 155-169.
- Stephan, Achim: Emergenz. Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation, Dresden: Dresden University Press 1999.
- Stich, Stephen: »Puritanischer Naturalismus«, in: Geert Keil/Herbert Schnädelbach (Hg.), Naturalismus. Philosophische Beiträge, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 92-112.
- Strawson, Peter F: Freedom and Resentment, London: Methuen 1974.
- Tetens, Holm: »Der gemäßigte Naturalismus der Wissenschaften«, in: Geert Keil/Herbert Schnädelbach (Hg.), Naturalismus. Philosophische Beiträge, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 273-289.
- Toulmin, Stephen E.: An Examination of the Place of Ethics, Cambridge: Cambridge University Press 1968.
- Tugendhat, Ernst: »Die Diskurstethik«, in: Ders., Vorlesungen über die Ethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 161-176.
- Tugendhat, Ernst/Wolf, Ursula: Logisch-Semantische Propädeutik, Ditzingen: Reclam 1989.
- Tugendhat, Ernst: Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.
- Tugendhat, Ernst: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.
- Vlastos, Greogry: »Degrees of Reality«, in: Ders., Platonic Studies, Princeton: Princeton University Press 1973.
- Vollmer, Gerhard: »Was ist Naturalismus?« in: Geert Keil/Herbert Schnädelbach (Hg.), Naturalismus. Philosophische Beiträge, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 46-67.
- Vollmer, Gerhard: »Das Ganze und seine Teile. Holismus, Emergenz, Erklärung und Reduktion«, in: Wolfgang. Deppert (Hg.), Wissenschaftstheorien in der Medizin, Berlin: de Gruyter 1992, S. 183-223.
- Voßkübler, Friedrich: Der Idealismus als Metaphysik der Moderne: Studien zur Selbstreflexion und Aufhebung der Metaphysik bei Hölderlin, Hegel, Schelling, Marx und Heidegger, Würzburg: Königshausen und Neumann 1996.
- Walls, W.H.: »Kant and Metaphysics«, in: Kant-Studien 67 (1976), S. 372-384.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft, Neu Isenburg: Melzer 2005.

- Weber, Max: Die protestantische Ethik, 2 Bde. Gütersloh: GTB 1991.
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 2 Bde. Tübingen: Mohr 1988.
- Wellmer, Albrecht: Sprachphilosophie. Eine Vorlesung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.
- Wellmer, Albrecht: Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskurstethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.
- Wenzel, Uwe Justus (Hg.): Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie, Frankfurt am Main: Fischer 1999.
- White, Stephen K. (Hg.): The Cambridge Companion to Habermas, Cambridge: University Press 1995.
- Wieland, Wolfgang: »Verantwortungsethik als Spielart des Utilitarismus«, in: Akademie-Journal 1 (1998) S. 37-40.
- Wingert, Lutz: Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektiven Moralkonzeption, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 225ff.
- Götze, Martin u.a. (Hg.): Philosophie als Denkwerkzeug. Zur Aktualität transzendentalphilosophischer Argumentation. Festschrift für Albert Mues zum 60. Geburtstag, Würzburg: Königshausen und Neumann 1998.
- Zimmerli, Walter Ch.: »Transzendentale 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. 119-135.
- Zimmerli, Walter Ch.: »Jürgen Habermas: Auf der Suche nach der Identität von Theorie und Praxis«, in: Josef Speck (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart IV. Weber, Buber, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, S. 223-270.

## **Edition Moderne Postmoderne**

Christian Filk  
**Günther Anders lesen**  
Der Ursprung der  
Medienphilosophie aus dem  
Geist der ›Negativen  
Anthropologie‹  
Juni 2007, ca. 150 Seiten,  
kart., ca. 16,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-687-8

Andreas Niederberger,  
Markus Wolf (Hg.)  
**Politische Philosophie und  
Dekonstruktion**  
Beiträge zur politischen  
Theorie im Anschluss an  
Jacques Derrida  
Juni 2007, ca. 250 Seiten,  
kart., ca. 25,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-545-1

Steffen Kitty Herrmann,  
Sybille Krämer,  
Hannes Kuch (Hg.)  
**Verletzende Worte**  
Die Grammatik sprachlicher  
Missachtung  
Juni 2007, ca. 260 Seiten,  
kart., ca. 25,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-565-9

Hans-Joachim Lenger,  
Georg Christoph Tholen (Hg.)  
**Mnêma**  
Derrida zum Andenken  
März 2007, ca. 230 Seiten,  
kart., ca. 25,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-510-9

Daniel C. Henrich  
**Zwischen Bewusstseins-  
philosophie und Naturalismus**  
Zu den metaphysischen  
Implikationen der Diskursethik  
von Jürgen Habermas  
März 2007, 246 Seiten,  
kart., 25,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-620-5

Ludger Schwarte (Hg.)  
**Auszug aus dem Lager**  
Zur Überwindung des  
modernen Raumparadigmas in  
der politischen Philosophie  
März 2007, ca. 350 Seiten,  
kart., zahlr. Abb., ca. 29,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-550-5

Alice Pechriggl  
**Chiasmen**  
Antike Philosophie von Platon  
zu Sappho – von Sappho zu uns  
2006, 188 Seiten,  
kart., 20,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-536-9

Reinhard Heil,  
Andreas Hetzel (Hg.)  
**Die unendliche Aufgabe**  
Kritik und Perspektiven der  
Demokratietheorie  
2006, 288 Seiten,  
kart., 27,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-332-7

Jens Badura (Hg.)  
**Mondialisierungen**  
»Globalisierung« im Lichte  
transdisziplinärer Reflexionen  
2006, 318 Seiten,  
kart., 27,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-364-8

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:  
[www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**

## **Edition Moderne Postmoderne**

Ulrike Ramming  
**Mit den Worten rechnen**  
Ansätze zu einem philosophischen Medienbegriff  
2006, 252 Seiten,  
kart., 26,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-443-0

Peter Janich (Hg.)  
**Wissenschaft und Leben**  
Philosophische Begründungsprobleme in Auseinandersetzung mit Hugo Dingler  
2006, 274 Seiten,  
kart., 26,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-475-1

Stefan Blank  
**Verständigung und Versprechen**  
Sozialität bei Habermas und Derrida  
2006, 232 Seiten,  
kart., 26,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-456-0

Johann S. Ach,  
Arnd Pollmann (Hg.)  
**no body is perfect**  
Baumaßnahmen am menschlichen Körper.  
Bioethische und ästhetische Aufrisse  
2006, 358 Seiten,  
kart., 27,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-427-0

Tobias Blanke  
**Das Böse in der politischen Theorie**  
Die Furcht vor der Freiheit bei Kant, Hegel und vielen anderen  
2006, 232 Seiten,  
kart., 25,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-465-2

Gerald Hartung,  
Kay Schiller (Hg.)  
**Weltoffener Humanismus**  
Philosophie, Philologie und Geschichte in der deutsch-jüdischen Emigration  
2006, 224 Seiten,  
kart., 24,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-441-6

Christoph Henning  
**Philosophie nach Marx**  
100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik  
2005, 660 Seiten,  
kart., 39,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-367-9

Christian Schulte,  
Rainer Stollmann (Hg.)  
**Der Maulwurf kennt kein System**  
Beiträge zur gemeinsamen Philosophie von Oskar Negt und Alexander Kluge  
2005, 272 Seiten,  
kart., 25,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-273-3

Arnd Pollmann  
**Integrität**  
Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie  
2005, 394 Seiten,  
kart., 29,80 €,  
ISBN: 978-3-89942-325-9

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:**  
**[www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**