

## **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.

